

**REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA**

vol. 30 - número 60 - outubro 2021

Publicação semestral
P.V.P. 11,00 € (Portugal); 15,00 € (Estrangeiro)



Revista Filosófica de Coimbra

Publicação Semestral da Secção de Filosofia do Departamento de Filosofia,
Comunicação e Informação da Universidade de Coimbra.

Diretor-Fundador/Founding Editor: **Miguel Baptista Pereira** (1929-2007)

Diretor/Editor-in-chief: **Luís António Umbelino**

Secretário da Direção/Editorial Assistant: **Artur Lemos Silva**

Assistente Editorial/Editorial Assistant: **Rute David**

Estatuto Editorial: A *Revista Filosófica de Coimbra* foi criada no âmbito do antigo Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Todos os artigos acolhidos nesta publicação científica especializada, de periodicidade semestral, são objeto de rigorosa arbitragem científica que compreende uma triagem inicial da direção editorial e revisão cega de pelo menos dois especialistas reconhecidos. A *Revista Filosófica de Coimbra* publica apenas artigos originais em língua portuguesa, em castelhano, inglês, francês ou alemão sobre temas filosóficos ou considerados de mérito filosófico em vários domínios de especialização, cultivando o pluralismo linguístico da Europa e a diversidade da expressão filosófica contemporânea.

Editorial Guidelines: The *Revista Filosófica de Coimbra* was created under the ancient Institute for Philosophical Studies of the Faculty of Arts and Humanities of the University of Coimbra. All articles published in this biannual specialized publication have undergone a rigorous peer-review process, including an initial editor screening and a blind review by at least two referees. *Revista Filosófica de Coimbra* publishes only original articles in the field of Philosophy and another fields with philosophical merit, responding to the demanding richness of European linguistic expression and respecting the variety of contemporary philosophical perspectives.

Conselho de Redação/Editorial Board:

Alexandre Franco de Sá (UC); **António Manuel Martins** (UC); **António Pedro Pita** (UC); **Diogo Falcão Ferrer** (UC); **Edmundo Balsemão Pires** (UC); **João Maria André** (UC); **Luís António Umbelino** (UC); **Maria Luísa Portocarrero** (UC); **Mário Santiago de Carvalho** (UC).

Conselho Editorial / Board of Advisory Editors:

Adela Cortina (Universidad de Valencia); **Andrew Woodfield** (School of Arts, University of Bristol); **António Marques** (Universidade Nova de Lisboa); **Christian Moeckel** (Humboldt-Universität zu Berlin); **Constantino Esposito** (Università degli Studi di Bari Aldo Moro); **Félix Duque** (Universidad de Madrid); **Fréderic Nef** (École des hautes études en sciences sociales); **John Sallis** (Boston College); **José Barata-Moura** (Universidade de Lisboa); **José Luis Villacañas** (Universidad Complutense de Madrid); **Juliet Mitchell** (University College London); **Leonel Ribeiro dos Santos** (Universidade de Lisboa); **Lorenz B. Puntel** (Universität München); **Marco A. Zingano** (Universidade de São Paulo); **Maria del Carmen Paredes Martín** (Universidad de Salamanca); **Marcelino Agís Villaverde** (Universidad de Santiago de Compostela); **Mário Jorge de Carvalho** (Universidade Nova de Lisboa); **Myriam Bienstock** (Université François Rabelais – Tours); **Pasquale Porro** (Università degli Studi di Bari Aldo Moro); **Pedro Alves** (Universidade de Lisboa); **Pierre Montebello** (Université de Toulouse Jean Jaurès); **Renaud Barbaras** (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne); **Robert Pippin** (University of Chicago); **Ricardo Pozzo** (Università degli Studi di Verona); **Ricardo R. Terra** (Universidade de São Paulo); **Tomás Calvo Martinez** (Universidad Complutense de Madrid).

Código de boas práticas: A *Revista Filosófica de Coimbra* segue as disposições do “Código de Ética e Guia de Boas Práticas para Editores de Revista” da Universidade de Coimbra. (https://www.uc.pt/fluc/investigacao/biblos/documentos/codigo_etica.pdf)

Ethics Code and guidelines: The *Revista Filosófica de Coimbra* follows the dispositions of the “Ethics Code and Guidelines for Good Practices for Editors” of the University of Coimbra (see https://www.uc.pt/fluc/investigacao/biblos/documentos/codigo_etica.pdf)

Instruções aos autores encontram-se no final deste número e em http://www.uc.pt/fluc/dfc1/normas_publicacao
Information for contributors: see the end of this number or go to http://www.uc.pt/fluc/dfc1/normas_publicacao

A *Revista Filosófica de Coimbra* é uma publicação em **Acesso Livre/Open Access** na plataforma *Impactum* (UC) / The *Revista Filosófica de Coimbra* publishes in **Open Access** on Platform *Impactum* (UC) impactum-journals.uc.pt/rfc/

A Revista Filosófica de Coimbra está presente na *Reviewers Credits*.

Serviços de Indexação/Indexing Services: DOAJ – Directory of Open Access Journals, do “Philosopher’s Index” do “Philosopher’s Information Center, U.S.A.”, LATINDEX e PhilPapers.

REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

Publicação semestral

Vol. 30 • N.º 60 • outubro de 2021

ISSN: 0872-0851

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_60

| | |
|--|-----|
| <i>Nota Editorial</i> | 211 |
| <i>Artigos</i> | |
| Fernanda Bernardo – <i>E. Lévinas – da Meta-ética à Política</i> <i>E. Lévinas – from Meta-Ethics to Politics</i> | 215 |
| Jacinto Rivera de Rosales Chacón – <i>Vom Sein Zum Dasein – der Anfang</i> <i>Der Logik Hegels</i> <i>From Being To Existence – The Beginning of Hegel's Logic</i> | 235 |
| Jelson Oliveira e Thiago Vasconcelos – <i>Xamanismo, Antropomorfismo</i> <i>e Perspectivismo: Hans Jonas e as Ontologias Ameríndias</i> <i>Shamanism, Anthropomorphism and Perspectivism: Hans Jonas</i> <i>and Amerindian Ontologies</i> | 273 |
| Samuel José Oliveira – <i>Platons Begriff der ἀνάμνησις im Phaidon</i> <i>Plato's Concept of ἀνάμνησις in the Phaedo</i> | 289 |
| <i>Dossier Temático</i> | |
| Luis Álvarez Falcón e Luís António Umbelino – <i>Presentation</i> <i>Brief Presentation</i> | 319 |
| Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina – <i>Situación Actual de la Filosofía</i> <i>Fenomenológica: la Estromatología</i> <i>Current Situation of Phenomenological Philosophy:</i> <i>the Stromatology</i> | 325 |
| Luis Álvarez Falcón – <i>Sobre la Estromatología. Entrevista a Ricardo</i> <i>Sánchez Ortiz de Urbina</i> <i>On Stromatology. Interview with Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina</i> | 347 |
| Luis Álvarez Falcón – <i>Materialismo Fenomenológico y Estromatología</i> <i>Phenomenological Materialism and Stromatology</i> | 361 |

| | |
|--|-----|
| Pelayo Pérez García – <i>Fenomenología Renovada. Marc y Ricardo en Coimbra</i> <i>Renewed Phenomenology. Marc and Ricardo in Coimbra</i> | 371 |
| Luis Álvarez Falcón – <i>Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Bibliografía</i> <i>Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Bibliography</i> | 381 |
| <i>Documento</i> | |
| João Maria André – <i>O Jogo da Distância e as Distâncias dos Jogos</i> <i>The Game of Distance and the Distances of the Games</i> | 401 |
| <i>Recensões</i> | |
| Mário Santiago de Carvalho – <i>Baroque Metaphysics. Studies on Francisco Suárez</i> | 413 |
| Mário Santiago de Carvalho – <i>Théories Sémiotiques à l'Âge Classique. Translatio Signorum</i> | 417 |
| Mário Santiago de Carvalho – <i>Summistae. The Commentary Tradition on Thomas Aquinas' 'Summa Theologiae' from the 15th to the 17th centuries,</i> | 423 |
| Robert Martins Junqueira – <i>Falsafa</i> | 429 |
| Robert Martins Junqueira – <i>Peirce on the Uses of History</i> | 435 |
| Graciela Fainstein Lamuedra – <i>Corps ému / Corpo Abalado. Essais de philosophie biranienne / Ensaios de Filosofia Biraniana</i> | 439 |
| <i>Obras enviadas à Redação</i> | 443 |
| <i>Índice onomástico do volume 30</i> | 445 |

NOTA EDITORIAL

Este é o sexagésimo número da **Revista Filosófica de Coimbra**. Ao ritmo regular e sem falhas de uma publicação semestral, são já trinta os volumes impressos até hoje. É justo que se celebre esta data. Nesta celebração, recordam-se as centenas de artigos, estudos, recensões, notícias e entrevistas que as nossas páginas acolheram e, certamente, ajudaram a projetar no espaço nacional e internacional; comemoram-se os nomes de todos os nossos autores e colaboradores; rememora-se o apoio generoso e incondicional do nosso patrono de sempre, a Fundação Eng. António de Almeida, nome ao qual a Revista Filosófica de Coimbra se honra de estar, desde o seu início, ligada; e evoca-se a produção filosófica da Secção de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Secção que continua reunida em redor da sua Revista que é órgão vivo de investigação e ensino.

Com este número festivo, que inaugura um período de celebração que culminará no número de março próximo (em março de 1992 saiu do prelo o nosso primeiro número), rejuvenesce-se o compromisso com a investigação filosófica de qualidade. Este número confirma-o e estamos certos de que o leitor mais exigente encontrará nestas páginas amplos motivos de interesse.

Apresentemos, então, de modo necessariamente breve, os trabalhos que agora se publicam. A secção de *Artigos* abre da melhor forma com um trabalho de Fernanda Bernardo: *E. Lévinas - da Meta-Ética à Política*. A autora, bem como o seu importante trajeto filosófico, dispensam apresentações e bastará certamente reproduzir as seguintes palavras que se retiram do *abstract* para se aquilatar do interesse desta contribuição: trata-se, esclarece a autora, de “demonstrar que o repensar meta-ontológico da ética filosófica por Lévinas implica também um repensar do político e do instituído em geral a partir da incondicionalidade do primado da ‘meta-ética’ ou da ‘justiça’”.

Segue-se, por ordem alfabética do primeiro nome do autor, um artigo de Jacinto Rivera de Rosales Chacón, reconhecido especialista da filosofia hegelina que honra a Revista Filosófica de Coimbra com a publicação de um vigoroso trabalho de investigação intitulado *Vom Sein Zum Dasein – Der Anfang der Logik Hegels*. O artigo organiza-se em redor de uma análise conceptual do significado de “começo” no sistema circular de Hegel e aprofunda-se por entre os conceitos de “ser”,

“nada”, “devir” e “existência”. Nas palavras do próprio autor, a tese que se pretende testar será a de que uma transição dialética entre ser e existência não é possível no quadro teórico indicado.

O terceiro texto da secção de *Artigos* foi escrito, a “duas mãos”, por Jelson Oliveira e Thiago Vasconcelos, investigadores da PUCPR (Brasil). O trabalho que publicam na nossa **Revista Filosófica de Coimbra** tem um título que diríamos provocador, por cruzar temáticas e horizontes teóricos de forma inesperada: *Xamанизmo, Antropomorfismo e Perspectivismo - Hans Jonas e as Ontologias Ameríndias*. Os autores reconhecem os “riscos” de uma abordagem que pretende aproximar visões teóricas geralmente contrapostas e consideradas incompatíveis: a filosofia (de Hans Jonas) e o pensamento indígena (ameríndio); mas assumem-nos na procura de bases sólidas para pensar a relação humano/não humano a partir do fio condutor da “interioridade da vida”.

Encerra a secção inicial um trabalho de fôlego e de inegável minúcia de Samuel Oliveira. O título é o seguinte: *Platons Begriff der ἀνάμνησις im Phaidon*. Mais especificamente, tratar-se-á de considerar alguns traços centrais da caracterização da ἀνάμνησις no *Phaedo* 72e-77a. Estamos convencidos de que as conclusões do estudo em questão interessarão aos estudiosos mais exigentes destas temáticas.

Encerrada a secção de *Artigos*, a **Revista Filosófica de Coimbra** tem o gosto de oferecer aos seus leitores mais um *Dossier Temático*, desta volta dedicado ao pensamento do filósofo espanhol Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, eminente fenomenólogo contemporâneo e celebrado autor da *estromatologia*.

Neste *Dossier*, momento editorial que reputamos de inquestionável importância, reúnem-se trabalhos originalmente apresentados e discutidos aquando da visita a Coimbra do célebre filósofo, no dia 6 de março de 2020. Assim, publicam-se neste *Dossier* os seguintes documentos: um texto original de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina; uma entrevista ao filósofo, conduzida por Luis Álvarez Falcón, da Universidade de Saragoça; dois textos dedicados à figura e obra do fenomenólogo, da autoria respetivamente de Luis Álvarez Falcón e Pelayo Pérez García, da Revista Eikesis; uma bibliografia completa dos trabalhos do filósofo. Seja-nos permitido reiterar a relevância e valor deste *Dossier Temático*, que se dedica ao trabalho de um dos mais importantes fenomenólogos contemporâneos.

Não fica ainda tudo dito sobre este número sessenta da **Revista Filosófica de Coimbra**. A secção de *Documentos* volta a ser animada com um texto de grande interesse da autoria de João Maria André, distinto membro do nosso Conselho Redatorial e pensador com inúmeros leitores fiéis nestas páginas. Acrescente-se uma referência final à secção de *Recensões* que conta novamente, algo que muito nos compraz registrar, com um assinalável número de contributos.

Luís António Umbelino

Diretor

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_60_0

ARTIGOS

E. LÉVINAS – DA META-ÉTICA À POLÍTICA

E. LÉVINAS – FROM META-ETHICS TO POLITICS

FERNANDA BERNARDO¹

«nous sommes infidèles
à la condition morale de l'homme»
E. Lévinas in M. Saint-Cheron, *Levinas*, 24

«[...] la seule valeur absolue
c'est la possibilité humaine de donner
sur soi une priorité à l'autre.»
E. Lévinas, *Entre Nous*, 127

Abstract: Philosopher of ethics (of otherness) rethought in terms of meta-ethics, Emmanuel Lévinas is often accused of forgetting the political – this text tries to demonstrate that the meta-ontological rethinking of philosophical ethics by Lévinas also implies a rethinking of the political and of the instituted in general from the unconditional primacy of “meta-ethics” or “justice”.

Keywords: Lévinas, Ethics, Meta-Ethics, Political, Other, «Third»

Resumo: Filósofo da ética (da alteridade) repensada em termos de meta-ética, Emmanuel Lévinas é muitas vezes acusado de esquecimento do político – este texto ensaia demonstrar que o repensar meta-ontológico da ética filosófica por Lévinas implica também um repensar do político e do instituído em geral a

Résumé: Philosophe de l'éthique (de l'altérité) repensée en termes de météo-éthique, Emmanuel Lévinas est souvent accusé d'oublier le politique – ce texte tente de démontrer que la refonte météo-ontologique de l'éthique philosophique par Lévinas implique aussi une refonte du politique et de l'institué en général à

¹ Universidade de Coimbra. Faculdade de Letras. Fernanda Bernardo é Professora de Filosofia na FLUC e tradutora de Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot e Hélène Cixous. Email: fernandabern@gmail.com ORCID: 0000-0002-7949-3762.

partir da incondicionalidade do primado da «meta-ética» ou da «justiça».

Palavras-chave: Lévinas, Ética, Meta-Ética, Política, Outro, «Terceiro»

partir de l'inconditionnelle primauté de la «méta-éthique» ou de la «justice».

Mots-clés: Lévinas, Éthique, Méta-Éthique, Politique, Autre, «Tiers»

A preocupação levinasiana com a «eticidade da ética» manifesta-se muito claramente logo à entrada de *Totalité et Infini* (1961), onde o filósofo alerta para a importância de, «ao mais alto nível, se saber se não se é trouxa com a moral»² – «se não se é trouxa» não apenas com a moral dóxica ou ideológica, que passeia o embuste do seu imenso vazio no palavreado inconsequente dos nossos dias, mas também com a própria moral filosófica, tradicionalmente tida como uma área, uma disciplina ou uma especialidade do *corpus* filosófico³ e determinantemente pensada como «um saber de bem fazer»: no pertinente entender de Lévinas, uma tal moral tem, não sem razão, «má reputação». E tem «má reputação» porque, no entender do filósofo, apesar do seu renascimento ou do seu retorno insistente e inflacionado, esquece o que há de essencial na ética, perdendo-o e perdendo-se assim num *moralismo* inconsequente «reduzido a um conjunto de obrigações particulares»⁴.

Daí a urgente necessidade de se pensar aquilo que, no entender do filósofo, «há de essencial na ética», pensando a sua condição de possibilidade, a sua hiperbolicidade, a sua exigência e o seu sentido⁵, ou seja, pensando aquilo a que Derrida chama a sua *eticidade* – o que Emmanuel Levinas faz não mais na linha da dominante tradição helénica do *éthos /éthos*, ainda enfeudada à ontologia e à perseverança no ser – linha que também Heidegger questiona criticamente e repensa, nomeadamente na *Carta sobre o Humanismo*.

² E. Lévinas, *Totalité et Infini* (Paris : Librairie Générale Française, 1998), 5. Na sua obra, Lévinas usa indiferentemente os termos «ética» e «moral», embora, por vezes, o termo «moral» seja conotado com «moralISMO», a combater e a re-pensar.

³ E. Lévinas, *L'Au-delà du verset* (Paris: Minuit, 1982), 138, nota 10: «A ética [...] não é uma “região”, uma camada ou um ornamento do ser. É, de si, o próprio des-inter-essamento, que não é possível senão sob um traumatismo onde a “presença”, na sua imperturbável igualdade de presença, é perturbada pelo “outro”. Perturbada, desperta, transcendida.».

⁴ E. Lévinas, «De L'Utilité des Insomnies» in *Les Imprévus de l'Histoire*, (Montpellier : Fata Morgana, 1995), 200-201: «A moral tem, de facto, má reputação. É confundida com moralismo. O que há de essencial na ética perde-se frequentemente neste moralismo reduzido a um conjunto de obrigações particulares.».

⁵ E. Lévinas, *Éthique et infini* (Paris : Fayard e Radio France, 1982), 85: «A minha tarefa não consiste em construir a ética, eu tento somente procurar-lhe o sentido. Não creio, de facto, que toda a filosofia deva ser programática.».

nismo (1947), e linha na qual a ética é uma área do *corpus filosófico* ao lado de outras, como a lógica, a ontologia, a estética, a política, a antropologia, etc. –, mas, sim, na linha do «*kadosh*» hebraico (o «santo» ou o «separado») através do qual quer repensar a filosofia «que nos foi transmitida»: a linha da atenção à alteridade ou à «exterioridade como tal»⁶, isto é, como ab-soluta (*ab-solus*), e, por isso, a linha que não pensa mais a ética «como um ramo da filosofia, mas como filosofia primeira.»⁷ Como meta-física⁸ – mas como metafísica também repensada como o *para além da physis*, que, como Heralito terá dito, gosta de se esconder, gosta ou ama a esconder-se: numa palavra, *ta meta-ta-physica* como o «absolutamente separado.»⁹ Eis como, muito explicitamente, aliás, Lévinas o confessa a François Poirié – não sem ao mesmo tempo salientar já também a imediata performatividade da sua ética como «*prima philosophia*»¹⁰ e como fonte da própria inteligibilidade: *imediata* performatividade, quer dizer, uma performatividade anterior à tradicional distinção entre teoria e *praxis* ou acção: uma distinção que ainda embala o «positivismo» ou o «realismo» dos programas de todas as «éticas aplicadas» no crescente deserto filosófico dos nossos dias.

*A palavra ética é grega – eu penso muito mais, sobretudo agora, na santidade, na santidade do rosto de outrem ou na santidade da minha obrigação como tal. Seja! Há uma santidade no rosto, mas há sobretudo santidade ou ética em relação a si-mesmo num comportamento que aborda o rosto como rosto, onde a obrigação em relação a outrem se impõe antes de toda a obrigação: respeitar outrem é tomar conta dele, é fazê-lo passar antes de si. E a cortesia! Ah, mas é muito bom: fazê-lo passar antes de mim, este pequeno élano de cortesia, também é um acesso ao rosto. Porque deve você passar antes de mim? É muito difícil, porque também você aborda o meu rosto. Mas a cortesia ou a ética consiste em não pensar nesta reciprocidade*¹¹.

Ideia que a evocação admirativa de Jacques Derrida também nos reporta e que nós lembramos também aqui:

⁶ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 340.

⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 340.

⁸ Cf. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 32-39.

⁹ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 24.

¹⁰ E. Lévinas, *Totalidade e Infinito*, tr. José Pinto Ribeiro (Lisboa: Ed. 70, 1988), 284. «A ética, para além da visão e da certeza, desenha a estrutura da exterioridade como tal. A moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira.»

¹¹ E. Lévinas in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* (Lyon: La Manufacture, 1987), 95.

Um dia, rua Michel-Ange, no decurso de uma destas conversas iluminadas pelo brilho do seu pensamento, pela bondade do seu sorriso, pelo humor gracioso das suas elipses, ele diz-me: “Sabe, falam frequentemente de ética para descrever o que eu faço, mas, no fim de contas, *aquilo que me interessa, não é a ética, não é somente a ética, é o santo – a santidade do santo*¹².

Eu sublinho – «*A palavra ética é grega – eu penso muito mais, sobretudo agora, na santidade*» / «*aquilo que me interessa, não é a ética, não é somente a ética, é o santo – a santidade do santo.*» – e questiono: «Santidade»? «O santo – a santidade do santo»?

Não nos perturbemos com o inesperado e inusitado léxico levinasiano – como à sua maneira Celan também o proclamou, há que «lixiviar» as palavras a fim de nelas se escutarem ainda inauditas ressonâncias: apesar da sua surpreendente e talvez incómoda ambiguidade, Lévinas não nos conduz, no entanto, para a sacristia de nenhuma igreja, nem é um pregador de sermões: meta-ética, meta-ontológica, meta-gnosiológica, a ética levinasiana é também meta-teológica. Para Lévinas o céu está vazio, mas aquilo que o filósofo designa por *justiça*, por *misericórdia* ou por *responsabilidade incondicional* de um ser humano por outro é pleno de divindade – modo de dizer que, no seu «absurdo ontológico», a ética pensada em termos de «relação de santidade» ou de «separação», de «separação absoluta», é o lugar onde o Deus das religiões reveladas ou positivas se revela.

[...] eu pensei que o que está na base da relação pura, da generosidade em relação a outrem», diz Lévinas, «é uma relação a que se pode chamar uma relação de santidade. Como se a santidade fosse a dignidade suprema do acto da relação com outrem [...] Penso que a noção de santidade não é uma relação como as outras – penso que ela não é uma dignidade como as outras. A santidade exclui, de facto, todo o interesse¹³.

Sem ponta de hagiologia e sem nenhum angelismo, o «*kadosh*» – que significa justamente o «santo» ou o «separado» e, para Lévinas, confronta criticamente o «sagrado» – nomeia e configura o gesto filosófico inicial do jovem Emmanuel Levinas quando, no decurso dos anos 30 e 40 do séc. XX, estava para ele em questão «sair do ser»¹⁴ e da barbárie de uma civilização¹⁵

¹² J. Derrida, *Adieu – à Emmanuel Lévinas* (Paris : Galilée, 1987), 15.

¹³ E. Lévinas, «Pour une philosophie de la sainteté» in Michael de Saint-Cheron, *Emmanuel Levinas* (Paris : Librairie Générale Française, 2006), 29-30.

¹⁴ E. Lévinas, *De l'Évasion* (Montpellier: Fata Morgana, 1982), 99: «Trata-se de sair do ser por uma nova via no risco de derrubar certas noções que ao senso comum e à sabedoria das nações parecem as mais evidentes».

¹⁵ E. Lévinas, *De l'Évasion*, 98: «Toda a civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que ele justifica, merece o nome de bárbara.»

do ser por uma nova via – a via da *evasão* (1935)¹⁶, da «*trans-ascendência*» (1961)¹⁷, do «*autrement qu'estre*» (1974) não só em direcção ao «separado» ou ao «santo», numa palavra, não só em direcção à exterioridade do «inen-globável por excelência», ao *ab-soluto* figurado pelo *rosto* da alteridade do *outro homem*, mas também rumo à urgência da sua proclamação e da sua acção: urgência da proclamação da «separaçāo» enquanto reafirmação quer do primado da exterioridade ou da transcendência absoluta do rosto do outro (homem) – que é também o outro (homem) como rosto –, quer da *ipseidade* ou, no dizer levinasiano, da «vida interior». «Vida interior» soterrada por uma longa tradição filosófica na qual «o Mesmo domina o Outro e a liberdade [...] precede a justiça»¹⁸. Longa tradição na qual, no dizer de Lévinas em «La philosophie et l'idée de l'Infini» (1957), a «maternidade da terra determina toda a civilização ocidental de propriedade, de exploração, de tirania política e de guerra.»¹⁹

Numa certa prática da *épokhē*²⁰, como o próprio Lévinas o admitirá em «Idéologie et Idéalisme» (1972), a saída do peso e da brutalidade cruel, nau-seante e asfixiante do ser, e portanto a saída do mundo sob o horizonte do ser do ente, ou seja, a saída da Fenomenologia, da *Fundamentalontologie* e, lamentemente, da ontologia tida pelo dogma fundamental do pensamento²¹, era, nos anos 30 do séc. XX, a saída do ensimesmamento narcísico, da mesmidade, do enraizamento, do paganismo, da existência, da idolatria, do teorético, da totalidade, da cultura e da história em direcção ao infinito (*cf. Totalité et Infini* (1961)) do *autrement qu'estre* (*cf. Autrement qu'estre ou au-delà de l'essence* (1974)) revelado e significado na e pela vulnerável nudez do *rosto* do «existente» *absolutamente outro* ou «santo» ou «separado», justamente, a fim de poder re-pensar, avaliar e julgar a história e a própria civilização no desejado *pressentimento* do humano. É nestes termos que a ética tem, tanto para Lévinas como para Derrida, a latitude – meta-ontológica, meta-gnosiológica, meta-fenomenológica e meta-teológica – do próprio pensamento e deveria

¹⁶ E. Levinas, *De l'Évasion*, 74, anuncia a necessidade e a urgência de sair do ser para o repensar, bem como à filosofia e ao ideal de felicidade e de dignidade humana: «A necessidade da evasão – conduz-nos ao coração da filosofia. E permite renovar o antigo problema do ser enquanto ser.»

¹⁷ Cf. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 24.

¹⁸ E. Lévinas, «La philosophie et l'idée de l'infini» in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris : Vrin, 1988), 171.

¹⁹ E. Lévinas, «La philosophie et l'idée de l'infini», 170-171.

²⁰ E. Lévinas, «Idéologie et Idealisme» in *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1986), 21, nota 3. «A ética seria assim a possibilidade de um movimento tão radical como a redução transcendental».

²¹ E. Lévinas, *De l'évasion*, 96.

ser a fonte inspiradora e a vigília insone do instituído. «Mas», pergunta Lévinas em «Une religion d'adultes»,

acaso não há que conceder ao homem o direito de, em nome da consciência moral, julgar a história à qual ele pertence, por um lado, em vez de deixar à história anónima este direito do julgamento? Uma liberdade em relação à história em nome da moral, a justiça acima da cultura (terra ancestral, arquitectura, artes)²².

O que é dizer que a proclamação levinasiana da «santidade» é a proclamação da «separação», e, por sua vez, esta é a proclamação da «extra-vagância da transcendência»²³ ou da alteridade absoluta, tanto quanto a proclamação da unicidade ou da interioridade enquanto sinónimos de criaturalidade ou de finitude, sendo assim a proclamação da individualidade eleita, uma vez que a revelação da própria transcendência também não é possível sem esta²⁴. A «separação», como reafirmação da «singularidade» ou da «interioridade», é a condição de possibilidade da própria «subjectividade» ética, isto é, de um «eu» separado que existe e é a partir de si para poder responder a outrem – isto, porque como *Totalité et Infini* (1961) o refere, a própria «alteridade não é possível senão a partir de *mim.*»²⁵ Ou seja, a partir de um «eu» – não de um «Eu», que não passa de uma ficção.

A proclamação levinasiana da «santidade» ou da «separação» é, em suma, a proclamação do que, sem ponta de ateologia, ou de onto-teologia, Levinas também designará por «ateísmo»:

A separação» diz Lévinas em *Totalité et Infini* (1961), «indica a possibilidade para um ente de se instalar e de ter o seu destino. [...] Por ateísmo nós compreendemos assim uma posição anterior tanto à afirmação como à negação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se posiciona como o mesmo e como eu. [...] A separação, o ateísmo, noções negativas, produzem-se por eventos positivos. Ser eu, ateu, em si, separado, feliz, criado – tudo isto são sinónimos²⁶.

²² E. Lévinas, «Une religion d'adultes» in *Difficile Liberté* (Montpellier: Albin Michel, 1976), 41. Para esta questão, veja-se também «Signature» in E. Lévinas, *Difficile liberté*, 408.

²³ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Dordrecht / Boston / London : Kluwer Academic Publishers, 1988, 121).

²⁴ Como Lévinas o refere em *Totalité et infini*, 29: «Para que a alteridade se produza no ser é preciso um “pensamento” e um Eu. [...] A alteridade não é possível senão a partir de *mim.*»

²⁵ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 29.

²⁶ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 48, 52, 158.

Significando a proclamação da «santidade do outro», da «santidade da pessoa» – que, para Lévinas, é «mais santa do que uma terra, mesmo quando a terra é a Terra Santa.», pois, «Ao lado de uma pessoa ofendida, esta terra – santa e prometida – não é senão nudez e deserto, um amontoado de lenha e de pedras.»²⁷ – , significando, pois, a proclamação da «santidade do outro» na sua condição de lugar da revelação da transcendência da alteridade, o «*kadosh*» indica assim a nova orientação que, através do seu juvenil desejo de «evasão do ser», Emmanuel Levinas imprimiu à filosofia: a orientação ética, meta-ética, como in-finito *movimento para outrem*, tida como *sentido do sentido* ou como *significância da significação*.

Por outras palavras e ainda: o «*kadosh*» imprime a *contra-assinatura* levinasiana à ocidentalidade filosófica. O que não só pressupõe que a tradicional *questão do sentido* não é mais a questão primeira – como o é, por exemplo, na Hermenêutica filosófica –, mas é radicalmente questionada, repensada e reelaborada a partir da primazia da *questão do outro* na sua condição de alteridade absoluta e de fonte da inteligibilidade e do sentido: «ser ou não ser» não é mais a questão, a primeira questão – primeiríssima é agora a questão da justificação do direito a ser *diante* do outro tido pelo «primeiro chegado» [«*premier venu*»]. Estigmatizando a «lucidez de velhice», que terá sempre sido a da filosofia de índole determinantemente autonómica e ontológica²⁸, «La signification et le sens» (1964) di-lo assim, designando também a nova orientação (ética) imprimida à filosofia de «Obra»:

O sentido, enquanto orientação, não indica senão um *élan*, um fora de si para *o outro* que não ele, enquanto a filosofia tende a absorver todo o Outro no Mesmo e a neutralizar a alteridade. Desconfiança em relação a todo o gesto inconsiderado, lucidez de velhice que absorve as imprudências da juventude, a Acção de antemão recuperada no saber que a guia – é talvez a própria definição da filosofia. [...] Mas será preciso renunciar ao saber e às significações para reencontrar o sentido? [...] É preciso fixar primeiramente as condições de uma tal orientação, que não pode ser colocada senão como um movimento indo para fora do idêntico, para um Outro que é absolutamente outro. [...] Uma orientação que vai *livremente* do Mesmo para o Outro é Obra. [...] A Obra enquanto orientação absoluta do Mesmo para o Outro é assim como que uma juventude radical do *élan* generoso. [...] É a própria ética²⁹.

²⁷ E. Levinas, «Préface» a Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine* (Paris : Vrin, 1986), 12-13.

²⁸ Cf. E. Lévinas, «La philosophie et l'idée de l'Infini» in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris : Vrin, 1988), 165-166.

²⁹ E. Levinas, «La signification et le sens» in *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier : Fata Morgana, 1972), 42-46.

Nestes termos, repensada por sob a inspiração do «*kadosh*» hebraico, a ética é para Lévinas «o reconhecimento da “santidade”» – quer dizer, o reconhecimento da primazia de outrem e do encontro ou da «experiência de outrem», o «ser exterior por exceléncia»³⁰, como sendo a «experiência por exceléncia» – , bem como as implicações ou as consequências deste reconhecimento para o perfil da subjectividade do sujeito: Levinas explicita o sentido deste reconhecimento quando, por exemplo em «De l'utilité des insomnies» (1987), responde nos seguintes termos à pergunta que Bertrand Révillon lhe endereçara: a saber, mas, afinal, «o que é a ética?»

[A ética], responde Lévinas, “É o reconhecimento da “santidade”. Explico-me: o traço fundamental do ser é a preocupação que todo o ser particular tem com o seu próprio ser. As plantas, os animais, o conjunto dos viventes agarram-se à sua existência. É, para cada um, a luta pela vida. E, na sua dureza essencial, não é a matéria fechamento e choque? E eis no humano a aparição possível de um absurdo ontológico: o cuidado por outrem sobrepondo-se ao cuidado por si. É a isso que eu chamo “santidade”. A nossa humanidade consiste em poder reconhecer esta prioridade do outro. É a isso que eu chamo “santidade”³¹.

A «eticidade da ética» é assim o reconhecimento da «santidade» (isto é, da separação, da singularidade ou da unicidade absolutas) num duplo e mesmo registo – a saber: é, *por um lado*, o reconhecimento da primazia do outro *como outro*, isto é, como rosto³² no absoluto da sua nudez e da sua vulnerabilidade e, paradoxalmente, da sua altura imperativa³³ e da sua resistência ética: com efeito, na sua epifania, o outro não é sinónimo de uma alteridade soberana: na sua nudez, o rosto do outro – que é também o outro como rosto na sua distinção do fenómeno, da imagem ou da representação – tanto exprime a mais extrema vulnerabilidade como irradia o mandamento «não matarás!» na multiplicidade das suas declinações: não me farás sofrer, não me maltratarás, etc. Mandamento que Levinas tem pelo mandamento dos mandamentos – pelo mandamento primeiro.

³⁰ E. Lévinas, «Signature» in *Difficile Liberté*, 409: «A experiência fundamental, que a própria experiência objectiva supõe – é a experiência de Outrem. Experiência por exceléncia.»

³¹ E. Lévinas, «De L'Utilité des Insomnies» in *Les Imprévus de l'Histoire*, 201

³² E. Levinas, *Totalité et Infiniti*, 72: «Uma tal nudez é rosto. A nudez do rosto não é o que se me oferece, porque eu o desvelo – e que, por isto, se encontraria oferecido a mim, aos meus poderes, aos meus olhos, às minhas percepções numa luz exterior a ele. O rosto virou-se para mim – e é isso a sua nudez. Ele é por ele mesmo e não por referência a um sistema.».

³³ Como Lévinas explicita: «O “rosto” na sua nudez é a fraqueza de um ser único exposto à morte, mas é ao mesmo tempo o enunciado de um imperativo que me obriga a não o deixar só.» E. Levinas, «De L'Utilité des Insomnies», 201-202.

Desta primazia do outro como rosto – que para Levinas é paradigmaticamente o rosto do pobre, do órfão, da viúva e do estrangeiro – decorre precisamente a «curvatura»³⁴ que desenha a relação de heteronomia-dissimétrica que o «eu» tem com ele – relação de deferência, de rectidão, de desejo metafísico, que Lévinas tem pela própria ética no sentido de meta-ética: nesta relação, também dita de *face-a-face* e inter-humana, o «eu» e o outro não estão nunca no mesmo plano e a relação entre eles é de sentido único: vai sempre do «eu» para o outro por sob o apelo deste, não sendo nunca por isso os seus lugares intermutáveis, como acontece nomeadamente na reciprocidade e no formalismo da Dialogia de Buber³⁵, ou na ética de vocação hermenêutica segundo Ricœur. Embora num tom amigável e de mútua admiração filosófica, o diálogo radiofónico entre Lévinas e Ricœur produzido por Emmanuel Hirsch para *France Culture*, a 21 de Fevereiro de 1985, enuncia muito claramente esta diferença e este diferendo:

Emmanuel Lévinas: Mas se a ética não fosse prioritária relativamente à epistemologia toda a relação moral seria comprometida. Porque o grande esforço consiste evidentemente – se assim posso dizer – a deduzir a epistemologia da ética, e isto não é impossível.

Paul Ricœur: Mas há alguma coisa que restabelece a simetria – e eu diria que é a lei. [...] A reciprocidade dos pronomes pessoais aponta para uma espécie de igualização desta dissimetria.

E. Lévinas: [...] Não creio ser ingénuo ao ponto de não ver a reciprocidade que introduz o estádio da lei e o facto de, na nossa sociedade, haver sempre um contrato na relação de um ao outro. A reciprocidade está sempre presente. O humano, quanto a ele, aparece-me sempre como uma brecha do ser, como uma coisa novíssima relativamente à reciprocidade e à ordem do ser. [...] Eu digo que a dissimetria precede a reciprocidade. [...] há prioridade de outrem, eu devo estar obrigado a seu respeito³⁶.

Em Lévinas, o «eu» está sempre numa atitude de sujeição e de obrigação diante do outro, tido pelo «primeiro chegado» [«*premier venu*»] – está sempre no acusativo, jamais no nominativo: é, por isso, sempre *hóspede*³⁷ ou *refém* do outro³⁸ – *refém*, a palavra perturbante que Lévinas confessa a

³⁴ Cf. E. Lévinas, *Totalité et Infinit*, 324.

³⁵ Cf. E. Lévinas, *Totalité et Infinit*, 64-66; E. Lévinas, «Martin Buber» in *Noms Propres* (Montpellier: Fata Morgana, 1976), 39-43; «La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain», «Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie», «À propos de Buber: quelques notes» in *Hors Sujet* (Montpellier: Fata Morgana, 1987), 15-33; 34-59; 60-69.

³⁶ E. Lévinas, P. Ricœur, «Entretien Lévinas – Ricoeur» in AAVV, *Levinas. Philosophie et Pédagogie* (Paris: ed. Nadir, 1998), 14-15.

³⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infinit*, 334: «O sujeito é um hóspede».

³⁸ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 142: «O sujeito é refém».

Michael de Saint-Chéron ter «conhecido desde a ocupação da Europa pelos alemães»³⁹, o que não deixa de insinuar a importância decisiva da *experiência do cativeiro* de Emmanuel Lévinas na trama do seu idioma filosófico.

E a ética ou a «eticidade da ética» é o reconhecimento da «santidade», por outro lado, no sentido em que no «absurdo ontológico» deste reconhecimento da primazia do outro, tido pelo valor dos valores⁴⁰, o «eu» se eleva à sua humanidade – por outras palavras, na «passividade mais passiva do que toda a passividade»⁴¹ da sua condição de criatura, este reconhecimento da primazia do outro pelo «eu» desenha a sua elevação e a sua própria humana-dade.

Por este reconhecimento da primazia do outro na sua condição de rastro da transcendência – índice da sujeição electiva⁴² do «eu» – o «eu» acede à sua humanidade ao responder ao apelo do outro: o que é dizer duas coisas: 1. que o apelo ou a injunção, modo da revelação do outro, é a forma de todo o começo; 2. que o «eu» vem eticamente a si a responder, a responder responsávelmente *ao outro diante* do outro e *pelo* outro: o «eu» é incondicionalmente responsável *pelo* outro, no sentido de graças ao outro, e *pelo* outro no sentido de *para com* o outro.

É assim a génesis conjunta da responsabilidade e da subjectividade éticas que a ideia levinasiana de «santidade» desenha e nos dá a pensar. Responsabilidade que não é assim mais um predicado da consciência ou do Eu – ou um princípio, à Hans Jonas⁴³ –, mas a sua *in condição*: *in condição* que significa a hiperbolicidade da responsabilidade ética em virtude da qual nunca o «eu» está à sua altura: e isto, porque o «eu» ético ou humano não só é responsável pelo outro e pelos outros, por todos os outros, que também já se revelam no

³⁹ E. Lévinas, «Pour une philosophie de la sainteté» in Michael de Saint-Chéron, *Entretiens avec Emmanuel Levinas* 1992-1994, (Paris : Librairie Générale Française, 2006), 32

⁴⁰ E. Lévinas, «Philosophie, Justice et Amour» in *Entre Nous* (Paris : Grasset et Fasquelle, 1991), 127: «O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar uma prioridade ao outro. Não creio que haja uma humanidade que possa recusar este ideal, devamos nós declará-lo ideal de santidade. Eu não digo que o homem é um santo – digo que é aquele que compreendeu que a santidade era incontestável. É o começo da filosofia, é o racional, é o inteligível.»

⁴¹ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier: Fata Morgana, 1972), 104. É um sintagma levinasiano para significar a passividade arqui-originária e inelimável do sujeito humano, ou seja, uma passividade anterior à dualidade oposicional passividade-actividade: «Passividade mais passiva do que toda a passividade, recalculada na partícula pronominal *se* que não tem nominativo. O Eu é, dos pés à cabeça, até à medula dos ossos, vulnerabilidade.».

⁴² E. Levinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Almedina, 2003), 203: «Todo o eu é eleito: ninguém mais pode fazer aquilo que só ele deve fazer.»

⁴³ Hans Jonas, *Principe de Responsabilité* (Paris : Flammarion, 1990).

seu olhar (na figura do «terceiro» (*testis, terstis*)), como é ainda responsável pela própria responsabilidade do outro – para além de imediata e de anárquica, a responsabilidade ética, também dita por Lévinas em *Autrement qu'être* (1974) *responsabilidade de refém*⁴⁴ e *responsabilidade de substituição*, é infinita e paradoxal: conjuga-se por isso sempre com culpabilidade – mas com uma culpabilidade sem falta.

A ética - diz Lévinas - não é mais simples moralismo de regras que editam o virtuoso. É o despertar original de um “eu” responsável por outrem, o acesso da minha pessoa à unicidade do “eu” apelado e eleito para a responsabilidade por outrem. O “eu” humano não é uma unidade fechada sobre si, tal como a unicidade do átomo, mas uma abertura, a da responsabilidade, que é o verdadeiro começo do humano, e da espiritualidade⁴⁵.

E «Philosophie, Justice et Amour» (1982) reiterará, uma vez mais, que a consciência ética não é mais uma consciência dos valores⁴⁶, como acontece nas éticas filosóficas, mas, sim, a consciência do «extra-ordinário da responsabilidade»⁴⁷ pelo outro e pelos outros (outros) como «um movimento às avessas da intencionalidade»⁴⁸ :

[...] quando digo que a consciência na relação ao outro perde o seu lugar primeiro [...] quero dizer que na consciência assim pensada há o despertar para a humanidade. A humanidade da consciência não está de todo nos seus poderes, mas na sua responsabilidade. Na passividade, no acolhimento, na obrigação em relação a outrem: é o outro que é primeiro, e, aí, a questão da minha consciência soberana não é mais a primeira questão⁴⁹.

Ou seja, o sujeito humano não é primeiro e a seguir é responsável – não, o sujeito humano vem a si, identifica-se ou humaniza-se, individua-se, a responder à injunção do outro: a resposta responsável *ao outro, diante do outro e para o outro*, é assim a sua «génese latente» e a sua *incondição*. O sujeito humano é responsável antes de ser e a fim de ser de outro modo que ser – como *Autrement qu'être* (1974) o refere

⁴⁴ Cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 157.

⁴⁵ E. Lévinas, «Entretien avec Roger-Pol Droit » in *Les Imprévus de l'Histoire* (Montpellier: Fata Morgana, 1994), 202.

⁴⁶ E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1986), 225: «O facto ético não deve nada aos valores; são os valores que lhe devem tudo».

⁴⁷ E. Levinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, 202.

⁴⁸ E. Levinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, 203.

⁴⁹ E. Lévinas, *Entre Nous*, 130.

O Si é *Sub-jectum*: está sob o peso do universo – é responsável por tudo. [...]. A unicidade do eu, *sobre-carregado* pelo outro na proximidade é o outro no mesmo – psiquismo. Mas sou eu – eu e não um outro – que sou refém dos outros; em substituição desfaz-se o meu ser e não o de um outro; e é por esta substituição que eu não sou “um outro”, mas eu. [...] A ipseidade é, consequentemente, um privilégio ou uma eleição injustificável e que elege eu e não o Eu. Eu único e eleito. Eleição por sujeição. [...] Subjectividade como refém. Esta noção derruba a posição de onde a presença do eu a si aparece como o começo ou como a conclusão da filosofia. [...] O sujeito reposando em si é abatido por uma acusação sem palavras. [...] Acusação, neste sentido persecutora, à qual o perseguido não pode mais responder – ou mais exatamente – acusação à qual eu não posso responder – mas da qual não posso declinar a responsabilidade. Já a posição do sujeito é de-posição, não mais *conatus essendi*, mas de imediato substituição de refém expiando a violência da própria perseguição. É preciso pensar até aqui a de-substanciação do sujeito, a sua des-coisificação, o seu desinteressamento, a sua sujeição – a sua subjectividade. Puro si, no acusativo, respondendo antes da liberdade [...]⁵⁰.

Assim se demarca criticamente Lévinas das éticas filosóficas, ou seja, das éticas tidas como áreas ou especialidades do filosófico – éticas normativas ou «moralistas»: a ética (no sentido de meta-ética) é agora o sentido⁵¹ e a vocação do humano – de um humano humano ou justo – e, enquanto tal, a «experiência por excelência» e a *significância da significação*. Razão pela qual Levinas a designa precisamente de *prima philosophia*⁵² e a tem pela fonte da própria inteligibilidade. É, aliás, nestes termos que ela tem a latitude – meta-ontológica, meta-gnosiológica, meta-política, meta-fenomenológica e meta-teológica – do próprio pensamento e é passível de configurar uma nova fonte e um novo ponto de vigília do *socius*, do político e do institucional em geral.

A ética como desnudação extrema e sensibilidade de uma subjectividade por um outro torna-se moralidade e endurece a sua carapaça assim que se entra no mundo político do «terceiro» impessoal – o mundo da governação, das instituições, dos tribunais, das prisões, das escolas, dos comités, etc. [...] Se a ordem político-moral abandona a sua função ética tem de aceitar todas as formas de sociedade, inclusive o fascismo e o totalitarismo⁵³.

⁵⁰ E. Lévinas, *Autrement qu’être*, 147, 163.

⁵¹ Relembremos, E. Lévinas, *Éthique et infini*, 85: «A minha tarefa não consiste em construir a ética, eu tento somente procurar-lhe o sentido. Não creio, de facto, que toda a filosofia deva ser programática.».

⁵² Relembremos, E. Lévinas, *Totalidade e Infinito*, tr. José Pinto Ribeiro (Lisboa: Ed. 70, 1988) 284: «A ética, para além da visão e da certeza, desenha a estrutura da exterioridade como tal. A moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira.».

⁵³ E. Lévinas, « De la phénoménologie à l'éthique » in *Esprit*, nº 234 (1997), 137.

Experiência originária, a ética levinasiana tem assim uma latitudem trans-política, mas não necessariamente a-política – em vez de ser um alibi para neutralizar o social, o político e o jurídico, como alguns⁵⁴ pretendem, dizendo-a mesmo em contradição com a cidadania republicana, a ética levinasiana é antes portadora de um apelo e da inspiração para um novo e diferente re-pensar, quer da política, quer da justiça-direito, numa palavra, do simbólico ou do instituído em geral.

Não tendo, de facto, a política ocupado o primeiro lugar na meditação de Lévinas, nem configurando esta uma filosofia política, há, no entanto, nela um novo *pensamento* do político e do Estado – ou há nela a condição para um novo e diferente pensamento do político. No próprio dizer de Lévinas, há mesmo uma responsabilidade em relação ao político, pois o filósofo estima que, mesmo da boa ordem política, nós somos também responsáveis – como, nomeadamente, «Paix et Proximité» (1984) muito explicitamente o confirma ao proclamar «a importância extrema na multiplicidade humana», isto é, no além do duo ético ou inter-humano, «da estrutura política da sociedade submetida às leis e, por conseguinte, às instituições»⁵⁵.

O que é dizer que, ao «*autrement qu’être*» da «ética sem sistema ético» de Emmanuel Lévinas, corresponde também um «*autrement politique*» capaz de nos dar a pensar, não só uma nova atitude em relação ao político, mas também algo assim como um outro «paradigma» do político.

Importa, por isso, a-perceber a singularidade do *apolitismo* da ética levinasiana, a-percebendo o sentido e as implicações da sua hiperbolicidade, do seu *excesso* não apenas relativamente às éticas filosóficas, sistemáticas ou normativas, como salientámos antes, mas também relativamente ao político (tradicional, isto é, pensado em termos ontológicos, senão mesmo onto-teológicos, a partir da *polis* ou, na modernidade, a partir do Estado-nação).

Com efeito, a singularidade do *apolitismo* da ética e, portanto, da *responsabilidade ética* de Emmanuel Lévinas, advém do facto de, tradicionalmente, a política ser definida por relação com o ontológico (*polis* ou *Estado-nação*) – Lévinas chama-lhe a política da «*force qui va*, da força que se desenvolve sozinha.»⁵⁶ E as críticas e incompreensões em relação a esta problemática são, no essencial, ditadas por esta concepção tradicional e dominante do político – ela sim, a julgar pela sua história, caduca.

Ciente de que «a política deixada a ela mesma porta nela uma tirania»⁵⁷, a ética «*autrement qu’être*» de Lévinas é também «*autrement que politi-*

⁵⁴ Veja-se, nomeadamente, J. Rogozinski, *Le don de la loi* (Paris: PUF, 1999).

⁵⁵ E. Lévinas, «Paix et Proximité» in *Altérité et Transcendance* (Montpellier: Fata Morgana, 1995), 149.

⁵⁶ E. Lévinas, *L’ Au-delà du verset*, 78.

⁵⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 335.

*que» e, enquanto tal, o seu singular *apolitismo* é, em boa verdade, um *hiper-politismo* de princípio que nos ensina ou nos dá a pensar diferentemente o próprio político – que, no entender do filósofo, deve vir *depois* da ética: a responsabilidade ética – uma responsabilidade absoluta, isto é, imediata, incondicional, anárquica e anacrónica – é também uma responsabilidade para repensar diferentemente o político a partir da primazia e do excesso da ética. A partir da extra-ordinária primazia da responsabilidade ética. Como, aliás, um título como «*Politique après!*»⁵⁸ (1979) bem o revela.*

Trata-se agora de re-pensar, de deduzir, de vigiar, de criticar e de justificar o «nós sócio-político», ou o «viver-junto de um grupo humano», a partir da incondicional primazia ética – como a *tensão* ou a eterna inquietude de um «*bem viver-juntos*», repensando o «*nascimento latente*», a existência e a *justificação* do político a partir da *incondicionalidade ética*: *Au-delà de l'État dans l'État*⁵⁹ (1988) é outro título de Lévinas que amplamente o sugere: para Lévinas o político é *deduzido, inspirado e justificado* a partir do «princípio de que o homem é para o homem»⁶⁰ – de que o homem é eleito pelo outro homem de quem é *refém*.

Aqui e ali na sua obra, Lévinas designa estoutra concepção do político – ditado ou inspirado, vigiado e *justificado* pela ética ou pela justiça – de «*ordem messiânica*» ou de «*político messiânico*» conotado com o Estado democrático ou liberal (em sentido lato), no dizer de Lévinas o único Estado aberto à perfectibilidade e a única «excepção à regra tirânica do poder político.»⁶¹ É o que, em *L'Au-delà du Verset* (1982), Lévinas diz ser «o impossível a devir possível»⁶².

Pertence-se à ordem messiânica quando se pode admitir outrem entre os seus. Que um povo aceite aqueles que vêm instalar-se no seu país, estrangeiros como são, com os seus costumes e as suas indumentárias, com o seu falar e os seus odores, que ele lhe dê uma *akhsania* como um lugar para se albergarem e de que respirar e viver – é um canto de glória do Deus de Israel. Simples tolerância? Deus sabe todo o amor que esta tolerância requer! [...]. Albergar o outro homem em sua casa ou no seu país, tolerar a presença dos sem-terra e dos sem-domicílio num “solo ancestral” tão ciosamente – tão perversamente – amado é, porventura, o critério do humano? Incontestavelmente⁶³.

⁵⁸ E. Lévinas, *L'Au-delà du verset* (Paris: Minuit, 1982), 221 ss.

⁵⁹ E. Lévinas, *Nouvelles Lectures Talmudiques* (Paris: Minuit, 1996), 43-76.

⁶⁰ E. Lévinas, *Éthique et Infini*, 85.

⁶¹ E. Lévinas, *Nouvelles Lectures Talmudiques*, 64.

⁶² E. Lévinas, *L'Au-delà du verset* (Paris: Minuit, 1982), 227.

⁶³ E. Lévinas, *À l'heure des Nations*, 113-114.

O que é dizer que a ética levinasiana se quer um novo ponto de partida para repensar o político – Lévinas utiliza mesmo o termo «*deduzir*»: da ordem ética deve *deduzir-se* a ordem política.

O alcance e as implicações políticas e jurídicas da meta-ética levinasiana foram primeiramente, e sobretudo, bem realçadas por Laruelle, em 1980, por Derrida, em 1996, em «*Le mot d'accueil*», e por Miguel Abensour, em 1998, em «*L'extravagante hypothèse*». Mais recentemente, também Jean-François Rey (2001) salientou o alcance político e jurídico da meta-ética levinasiana.

Laruelle, Derrida e Abensour contam-se entre os primeiros filósofos a salientar a existência não de uma *filosofia política*, mas de um inaudito *pensamento do político* em Emmanuel Lévinas: um novo e diferente pensamento do político e da cidadania a partir da primazia da (meta-)ética e do seu questionamento crítico do parentesco do *logos* do saber filosófico e do *logos* do poder político. Assim, François Laruelle (1980) vê em Emmanuel Lévinas nada mais nada menos do que «o iniciador e o mais profundo exegeta da concepção moderna do poder»:

Por um “acaso” que haveria que meditar, é Lévinas que é o verdadeiro iniciador e o mais profundo exegeta da concepção moderna do poder [...], quer dizer, do poder como estrutura universal e eterna que não pode ser derrotado senão por um “para além” assim radicalmente não-político⁶⁴.

E, não sendo embora a primeira vez, em «*Le mot d'accueil*» (1996), um texto de homenagem a Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida salienta de novo o alcance e as implicações singularmente políticas e jurídicas da singular impossibilidade da ética levinasiana – diz:

A ética ordena uma política e um direito; esta dependência e a direção desta derivação condicional são tão irreversíveis quanto incondicionais. Mas o conteúdo político ou jurídico assim consignado permanece, em contrapartida, indeterminado, sempre a determinar para além do saber e de toda a apresentação, de todo o conceito e de toda a intuição possíveis, singularmente, na palavra e na responsabilidade tomadas por cada um, em cada situação, e a partir de uma análise de cada vez única – única e infinita, única, mas *a priori* exposta à substituição, única e, todavia, geral, interminável apesar da urgência da decisão⁶⁵.

E, num diálogo com Alain David, datado de 2003, Derrida precisa ainda, salientando a «revolução do político» implicada na meta-ética levinasiana –

⁶⁴ François Laruelle, «Au-delà du pouvoir» in AAVV, *Textes pour Emmanuel Lévinas* (Paris : J.-M. Place ed., 1980), 112-113.

⁶⁵ J. Derrida, «*Le mot d'accueil*» in *Adieu, à Emmanuel Lévinas*, 198-199.

uma revolução que repensa o político não mais a partir da *polis*, mas a partir da primazia da ética no sentido de meta-ética, isto é, da ética pensada em termos de relação heteronómico-dissimétrica a outrem, que a solicita e a in-finitiza:

Há, em todo o caso, em Lévinas [...] a semente, igualmente incontestável, de uma política revolucionária (quer se trate da hospitalidade, do estrangeiro, do sem-abrigo, da curvatura heteronómica que cede sempre o passo ao outro, à responsabilidade pelo outro, etc.). Trata-se ali de uma revolução do político, ali onde, sem renunciar a tudo quanto vai no sentido da autonomia, da emancipação, etc., nos entregamos a uma outra experiência da heteronomia e do terceiro⁶⁶.

Por sua vez, Miguel Abensour (1998) salienta «*a extravagante hipótese*» que Lévinas propõe quanto à origem do Estado, ou da sociedade, e pela qual, apresentando-se como um contra-Hobbes, o filósofo nos propõe um novo paradigma para repensar o político – «*a extravagante generosidade do para-outrem*» ou a «*extra-ordinária responsabilidade*» é não só o que permite abrir um olhar crítico sobre o Estado e a sua soberania ontológica, ou mesmo onto-teológica, como é também a origem de um novo conceito de Estado: de um Estado fazedor de paz, de um Estado que, em vez de proceder de uma limitação da violência e da guerra de todos contra todos, de acordo com o modelo lupino de Hobbes – *homo homini lupus* –, decorreria, pelo contrário, da intriga humana da responsabilidade por outrem, da ética ou da «*justiça que excede a justiça*» (AE, p. 201):

A extravagante hipótese é, pois, a proposta de Emmanuel Lévinas quanto à origem do estado e que recolhe o seu carácter extraordinário [...] na própria extravagância do “facto ético”⁶⁷.

Mais recentemente, Jean-François Rey (2001) advoga mesmo que a ética de Emmanuel Lévinas é um *pensamento da resistência*:

Resistência ética que se diz não em termos de força – ou de forças – mas de “fraqueza”, não [em termos] de captura mas de “relaxamento”. [...] A acção política, a acção para a justiça, deve, paradoxalmente, fundar-se nesta passividade mais passiva do que toda a passividade de que *Autrement qu’être* constitui a meditação. Não há aqui problemática, engajamento / desengajamento, mãos sujas ou limpas. Mas problemática da vigilância mesmo na acção⁶⁸.

⁶⁶ J. Derrida, «Derrida avec Levinas» in dossier *Emmanuel Lévinas*, Magazine Littéraire, nº 419, avril (2003), 32.

⁶⁷ Miguel Abensour, «L’extravagante hypothèse» in *Rue Descartes/19 Emmanuel Lévinas* (Paris : PUF, 1998), 55.

⁶⁸ Jean-François Rey, *La mesure de l’homme* (Paris : Michalon, 2001), 44.

Notemo-lo para terminar: Lévinas utilizará a palavra «*dedução*» para dar a pensar as implicações sociais e políticas decorrentes do primado da sua concepção da relação ética tida pela experiência por excelência⁶⁹ – doravante, o social, o político e as suas instituições *deduzir-se-iam* da primazia e da incondicionalidade da relação ética de homem a homem que, para o filósofo, também desenha a latide da paz ética «como *relação* com o único e o outro»⁷⁰ na sua condição de «primeiro acto intelectual»⁷¹:

Eu tento deduzir a necessidade de um social racional das próprias exigências do inter-subjectivo tal como eu o descrevo. É extremamente importante saber se a sociedade no sentido corrente do termo é o resultado de uma limitação do princípio de que o homem é um lobo para o homem, ou se, pelo contrário, resulta da limitação do princípio de que o homem é *para* o homem. Provém o social, com as suas instituições, com as suas formas universais, as suas leis, de se terem limitado as consequências da guerra entre os homens, ou de se ter limitado o infinito que se abre na relação ética do homem a homem?⁷²

Eu sublinho. Será o «terceiro» («*testis*», «*terstis*»), que imediatamente se revela no «rosto» do «outro homem» que, rastro da transcendência, detém a primazia, quem ditará esta necessária e irremediável *dedução* e, portanto, o re-pensar meta-ético ou justo do político e da onto-fenomenalidade em geral.

Bibliografia

- Abensour, M., «L'extravagante hypothèse» in *Rue Descartes*/19, *Emmanuel Lévinas*, PUF, fev. 1998, p. 55-84.
- Celan, Paul, *Atemwende / renverse du souffle* (Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1967).
- Derrida, Jacques, *Marges, de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972)
- J. Derrida, C. Malabou, *La Contre-Allée* (Paris: Quinzaine Littéraire/Louis Vuitton, 1999).
- _____ *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!* tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: MinervaCoimbra, 2001).
- _____ «Manquements du droit à la justice» in colectivo, *Marx en Jeu* (Paris: Descartes & Cie, 1997), p. 73-91.

⁶⁹ Cf. E. Lévinas, «De l'utilité des insomnies» in *Les imprévus de l'histoire* (Paris: Fata Morgana, 1994) onde, na página 200, pode ler-se: «O encontro do outro é a grande experiência ou o grande evento.»

⁷⁰ E. Lévinas in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, 145.

⁷¹ E. Lévinas in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, 104: « [...] direi que o acto, o primeiro acto intelectual é a paz. A paz, entendendo por isso a minha solicitação por uma outra pessoa».

⁷² E. Lévinas, *Éthique et Infini* (Paris: Fayard, 1982), p. 85.

- _____ *Points de suspension* (Paris: Galilée, 1992).
- _____ J. Habermas, *Le “concept” du 11 septembre* (Paris: Galilée, 2003).
- _____ *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1993).
- _____ *Vadios*, tr. Fernanda Bernardo, Hugo Amaral, Gonçalo Zagalo (Coimbra: Palimage, 2009).
- _____ «Terreur et religion. Pour une politique à venir, Dialogue avec Richard Kearney», tr. Thomas Clément Mercier in *L’à venir de la religion*, revue ITER, 2018, p. 16.
- _____ *Foi et Savoir* (Paris : Seuil, 2000).
- _____ A. Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2019).
- _____ «Une hospitalité à l’infini » in colectivo, *Manifeste pour l’hospitalité*, s/d M. Seffahi (Paris: Paroles d’aube, 1999).
- _____ *Força de lei*, tr. Fernanda Bernardo (Porto: Campo das Letras, 2003).
- _____ *O Monolinguismo do outro*, tr. Fernanda Bernardo (Belo Horizonte: Ed. Chão da Feira, 2016).
- _____ *Le souverain bien / O Soberano bem*, ed. bilingue tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2005).
- _____ *Adieu – à Emmanuel Lévinas* (Paris : Galilée, 1987).
- _____ «Paroles Nocturnes», entretien com Alain Veinstein in *L’entretien 03, Jacques Derrida* (Paris: éditions du sous-sol/Seuil, 2017).
- _____ *Carneiros: o diálogo ininterrupto: entre dois infinitos, o poema* (Coimbra: Palimage, 2008).
- _____ B. Stiegler, *Échographies* (Paris : Galilée/IMEC, 1996).
- _____ *Geschlecht III* (Paris: Seuil, 2018).
- J. Derrida, Ph. Lacoue-Labarthe & J.-L. Nancy, «Le dialogue de Strasbourg» in *L’Entretien 03*, 2017.
- J. Derrida, Séminaire *La Peine de Mort*, volume I (1999-2000) (Paris: Galilée, 2012).
- _____ Séminaire *La Peine de Mort*, volume II (2000-2001) (Paris: Galilée, 2015).
- _____ *L’animal que donc je suis*, Marie-Louise Mallet (ed.) (Paris: Galilée, 2006).
- _____ *La Bête et le Souverain, I e II* (Paris : Galilée, 2008 e 2010).
- _____ «Mondialisation: la guerre ou la paix?», *Divinatio*, vol. 15, spring-summer 2002.
- _____ *Carta à Europa* tr. Fernanda Bernardo in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 46 (2014), p. 471-480
- _____ *Politique et Amitié* (Paris: Galilée, 2011), p. 116.
- _____ *Demeure, Athènes* (Paris: Galilée, 2009), p. 58.
- _____ M. Ferraris, *Le goût du secret* (Paris: Hermann, 2018).
- _____ *La Carte Postale* (Paris : Flammarion, 1980)
- _____ «La vérité blessante» in revue *Europe, Jacques Derrida*, nº 901, mai 2004, p. 11-14.
- _____ *Fichus* (Paris: Galilée, 2002).
- _____ «Débats» in *Altérités* (Paris: Ed. Osiris, 1986), p. 70-72.

- _____ *Inconditionnalité ou Souveraineté*, ed. bilingue, tr. Vanghélis Bitsoris (Athènes: Patakis, 2002).
- _____ *Sauf le nom* (Paris: Galilée, 2003), p. 105.
- _____ *Khora* (Paris: Galilée, 1993).
- _____ *Papier Machine* (Paris: Galilée, 2001).
- _____ *Dar a morte*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2013).
- _____ *Apories* (Paris: Galilée, 1996).
- _____ «Une Europe de l'espoir» in *Le monde diplomatique*, Novembro 2004
- Heidegger, Martin, *Carta sobre o humanismo*, tr. A. Stein (Lisboa: Guimarães ed. 1973).
- _____ *Sein und Zeit*, (Tubingen: Max Niemeyer Verlag, 1979).
- Laruelle, François, s/d, *Textes pour Emmanuel Lévinas* (Paris: J.-M. Place ed., 1980).
- Lévinas, Emmanuel, *Totalité et Infinito* (Paris : Librairie Générale Française, 1998).
- _____ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1988).
- _____ «Les droits de l'autre homme » in *Altérité et Transcendance* (Montpellier: Fata Morgana, 1995).
- _____ «Heidegger, Gagarine et nous» (1961) in *Difficile Liberté* (Paris: Le livre de poche, 1988).
- _____ *L'Au-delà du verset* (Paris: Minuit, 1982).
- _____ *Du sacré au saint* (Paris: Minuit, 1968).
- _____ *Nouvelles Lectures Talmudiques* (Paris: Minuit, 1996).
- _____ *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1986).
- _____ *Deus, a Morte e o Tempo*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Almedina, 2003).
- _____ *Noms Propres* (Montpellier: Fata Morgana, 1976).
- _____ *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier: Fata Morgana, 1972).
- _____ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, 1988).
- _____ *Éthique et infini* (Paris : Fayard e Radio France, 1982).
- _____ *De l'Évasion* (Montpellier: Fata Morgana, 1982).
- Jean-François Rey, *La mesure de l'homme* (Paris: Michalon, 2001).
- J. Rogozinski, *Le don de la loi* (Paris: PUF, 1999).
- _____ «De L'Utilité des Insomnies» in *Les Imprévus de l'Histoire*, (Montpellier: Fata Morgana, 1995).
- _____ «Philosophie, Justice et Amour» in *Entre Nous* (Paris: Fasquelle & Grasset, 1991).
- _____ «Judaïsme et Révolution» in *Du Sacré au Saint* (Paris: Minuit, 1977).
- Michael de Saint-Cheron, «Entretiens avec Emmanuel Lévinas (1992-1994). Pour une philosophie de la sainteté», in *Entretiens avec Emmanuel Lévinas* (Paris: Librairie Générale Française, 2006).
- Poirié, F., *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* (Montpellier: La Manufacture, 1987).

VOM SEIN ZUM DASEIN – DER ANFANG DER LOGIK HEGELS FROM BEING TO EXISTENCE – THE BEGINNING OF HEGEL'S LOGIC

JACINTO RIVERA DE ROSALES CHACÓN¹

Abstract: The article exposes what „beginning“ means in the circular system of Hegel, and critically studies the first steps of his logic: being, nothing, becoming, existence. The thesis is that being as being is not there thought in its ontological sense, and that a dialectical transition between being and existence is not possible.

Keywords: Being; Nothing; Becoming; Existence; Beginning.

Zusammenfassung: Der Artikel legt dar, was „Anfang“ im kreisförmigen System Hegels bedeutet, und untersucht kritisch die ersten Schritte seiner Logik: Sein, Nichts, Werden, Dasein. Die These lautet: das Sein als Sein wird hier in seinem ontologischen Sinne nicht gedacht und ein dialektischer Übergang zwischen Sein und Dasein ist nicht möglich.

Schlüsselwörter: Sein; Nichts; Werden; Dasein; Anfang.

Resumo: O artigo expõe o que significa „começo“ no sistema circular de Hegel e estuda criticamente os primeiros passos de sua lógica: ser, nada, devir, existência. A tese é que ser como ser não é pensamento em sentido ontológico, e que uma transição dialética entre ser e existência não é possível.

Palavras-chave: Ser; Nada; Devir; Existência; Começo

¹ UNED. Universidade Complutense de Madrid. Email: jrivera@fsof.uned.es. ORCID: 0000-0001-6808-0463.

Eine erste Fassung dieses Artikels ist in der spanischen Buchveröffentlichung *La herida del concepto* (UAM Ediciones, Madrid, 2016, S. 289-324) mit dem Titel „Del ser al ente. El inicio de la Ciencia de la lógica de Hegel“ erschienen.

Die Überarbeitung dieses Artikels erfolgte im Rahmen des vom spanischen Ministerium für Wissenschaft, Innovation und Universitäten finanzierten Forschungsprojekts “La teleología en la obra lógica de Hegel / Teleology in Hegel's Logic”.

1. Der Anfang

Der Anfang von Hegels Logik ist ohne Zweifel eine der überraschendsten und provokativsten Passagen philosophischer Literatur. Gleichzeitig gestaltet es sich aber schwierig, sich nicht von der Brillanz der dort vorgestellten Argumente verführt zu werden. Sie scheinen keinen anderen Ausweg zuzulassen, als das dort Geäußerte zu akzeptieren, da fast allen vorstellbaren Einwänden mit großer Effizienz entgegengekommen wird. Dargestellt wird hier das ständige Werden zwischen Sein und Nichts und wie sich das Sein-Denken aus diesem Kreis bzw. Kurzschluss aus einer dauernden unproduktiven Instabilität durch das Festlegen einer qualitativen Markierung, durch eine Grenze, durch eine Ruhe in dieser unendlichen Agitation, ergibt und dank dieser beginnt, ein Dasein und ein bestimmtes Wissen zu umreißen. Diese Bewegung gilt als Anfang des gesamten Systems in der *Enzyklopädie*. Wie aber ist dieser Anfang gedacht? Es wäre anzunehmen, in einem philosophischen Denken, das systematisch sein will, sollte er die Grundlegung bzw. Begründung von allem anderen Folgenden, auf seiner Grundlage errichteten, mit diesem verbundenen, sein, weil das, was gezeigt werden soll, ist, dass von ihm aus die ganze Entwicklung der Logik, die gesamte Darstellung der Kategorien notwendig folgen muss. Man sollte meinen, dort sollte das Prinzip bzw. der Grundsatz, das ursprüngliche Wesen, gesetzt werden, um alles andere daraus abzuleiten.

In einer Philosophie, die systematisch sein will, sollte es zwei mögliche Wege geben. Einer verläuft vom Prinzip zum Prinzipiat – ein Modell dafür könnte Spinoza sein, der mit der Substanz beginnt, zu ihren Ausdrucksweisen in Form von Attributen und Modi fortführt, um zum Menschen-Modus zu gelangen und ihn in seinen Leidenschaften und Handlungen, in seinem Glück und in seinem Umgang mit der Natur und den Menschen zu orientieren. Der andere Weg, die zweite Methode, führt von der Erfahrung zu den Grundlagen bzw. den Bedingungen für die Möglichkeit – hier ließe sich beispielsweise an Kant denken, der von den objektiven, moralischen und ästhetischen Erfahrungen ausgeht, und sich nach seinen transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit fragt. Wenn man bedenkt, dass der deutsche Idealismus einem genetischen Weg folgt, müsste er in das erste Modell eingeordnet werden. In seiner Anfangszeit in Jena (1794-1800) beginnt Fichte mit der ursprünglichen Handlung des Ichs, der intellektuellen Anschauung, um daraus die Notwendigkeit der folgenden transzendentalen Handlungen dieses Ichs – ohne die der ganze Umfang seiner Erfahrung nicht möglich wäre – abzuleiten. In seiner Berliner Zeit setzt er zunächst die Dualität zwischen dem absoluten Sein und dem Wissen, um dann alle Stadien abzuleiten, durch die dieses Wissen sich entwickeln muss, um sich als solches zu konstituieren; er will damit zeigen, dass aufgrund dieser Entwicklung des absoluten

Wissens unsere ganze Welt der Erfahrung und das Wissen über sich selbst und über das absolute Sein entsteht. Ähnlich würde sich dieser Prozess bei Schelling, in allen Stadien seines philosophischen Verlaufes finden lassen.

Im Falle Hegels gestaltet sich das jedoch kompliziert. Sein System verfährt für die Begründung in doppelter Richtung, d.h. vorwärts und rückwärts (oder nach oben und nach unten). Dieses methodische Merkmal war bei Fichte und Schelling bereits vorbereitet worden, indem sie das System in Form eines Kreises präsentierten. Am Ende gelangt das Ich selbst das Wissen, das am Anfang der Philosoph hatte. Bei ihnen ist der Kreis jedoch nicht vollständig geschlossen, weil die Sache selbst am Anfang und am Ende auf unterschiedlichen Stufen des Bewusstseins und der Verwirklichung steht, und das Ende nicht einfach wieder in den Anfang übergeht. Bei Hegel ist dieser Kreis im Gegensatz dazu in sich selbst geschlossen und sein Werden ist auf beide Seiten gerichtet ohne einen Anfang, der nicht auch Ergebnis wäre. Fährt man infolgedessen in seinem System und in der Ableitung seiner Momente auf der Grundlage der vorherigen fort, kehrt man gleichzeitig zum Fundament zurück. Es geschieht hier etwas analog zu dem, was in lebenden Organismen stattfindet, die uns zwingen, im Verstehen ihrer Ursachen an zwei Richtungen zu denken. Kant stellt das bereits im zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft*, in der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ dar, d. h. von der Ursache zur Wirkung und von der Wirkung zur Ursache, oder mit anderen Worten, vom Ganzen zu den Teilen (Organen) und von den Teilen zum Ganze (das Individuum); denn jeder Teil ist gleichzeitig Ursache und Wirkung der anderen, da in jedem einzelnen die Gestaltung des Ganzens aktiv inne ist². Beim Hegelschen System entfaltet sich der Anfang durch seine Negativität und seine Unzulänglichkeiten über seine Grenzen hinaus. Das führt zur Entstehung und Entwicklung späterer Momente. Die ersten Momente bereiten eine Begründung der letzten durch die sie erzeugende Öffnungsbewegung vor, aber gleichzeitig richtet sich dieser Prozess auf seine eigene Begründung, in Richtung auf das Ganze, das Sinn, Grenze und Wirklichkeit zu allen vorhergehenden Gestalten verleiht, weil es sie umfasst: „Das Wahre ist das Ganze“³. Das Ergebnis ist also gleichzeitig die Grundlage des Vorigen, und das, was am Anfang verborgen und aufgerollt war, ist am Ende entfaltet und explizit⁴.

² Siehe §§ 64-66 von der *Kritik der Urteilskraft*. Daher wird die bevorzugte Metapher von Hegel nicht die Maschine oder die Uhr sein, wie es in den s. XVII und XVIII der Fall war, sondern die Entwicklung des lebenden Organismus, zum Beispiel, die des Samens, des Baums und der Frucht.

³ Hegel, PhG [*Phänomenologie des Geistes*], Einleitung, W 3, 24.

⁴ Dies hat eine gewisse Analogie zum Paar *complicatio – explicatio* von Nikolaus von Kues, oder zur zeitlichen Entwicklung der Falten der Monade als göttlicher Begriff bei Leibniz.

Betrachtet man zum Beispiel die im objektiven Geist stattfindende Entwicklung, erkennt man diese Doppelbewegung deutlich. In diesem Stadium ist der Prozess mit der Objektivierung der Freiheit betraut, die der Geist als sein Wesen erfasst hat. Diese Erkenntnis kann nur im Bereich der gegenseitigen Anerkennung freier Wesen als frei, also als Subjekt von Rechten und Pflichten, stattfinden. Die erste Objektivierung dieser Freiheit besteht im Vertrag, d. i. die Anerkennung, dass die Gegenstände im Besitz des einzelnen – und besonders der eigene Körper – sein Eigentum sind und seine Person objektivieren. Diese Schritte sind aber nicht in der Lage, die Aufgabe, die Freiheit zu objektivieren, vollständig zu erfüllen. Erstens, weil die Unmittelbarkeit bzw. die Seinsweise des besessenen Objekts den ganzen Reichtum des Geistes und des Wissens über sich nicht umfassen und auszudrücken kann und zweitens, weil der Vertrag, da er eine Vereinbarung einzelner Individuen ist, in einem Rechtsstreit zwischen Willen oder sogar in Betrug und Verbrechen enden könnte. Es ist somit zunächst die Verinnerlichung des Gesetzes durch die Individuen erforderlich – das geschieht bei der Moralität – und zweitens die Festlegung der Beziehungen zwischen diesen freien Wesen durch Gesetze und Institutionen und ferner durch das Bestehen einer Macht, des Staates, der Schutz vor Übergriffen und Willkür durch Individuen bietet. Das sollte im Bereich der Sittlichkeit geschehen, das heißt, in der Familie, in der bürgerlichen Gesellschaft und vor allem im Staat. Der Staat als letzter Moment dieses Prozesses ermöglicht die vorhergehenden. Folglich kann festgehalten werden, dass die erste Begründungsbewegung des objektiven Geistes vom Eigentum zum Staat, vom Teil zum Ganzen verläuft, indem der Staat als notwendiger Bereich zur Aufhebung der Einschränkungen und Widersprüche beim Objektivierungsprozess der Freiheit in den vorherigen Phasen durch diese gefordert und so begründet wird. Die zweite Begründungsbewegung besteht in der bereits beim Voranschreiten stattgefundenen Rückkehr vom Staat zum Eigentum, denn im Staat finden alle vorhergehenden Momente ihre Bestätigung, die notwendigen Rahmen ihrer Verwirklichung. Diese Entstehung des Staates hat zugleich „wie überall im Spekulativen die Bedeutung, daß das zunächst als Folgendes und Hervorgegangenes Gestellte vielmehr das absolute Prius dessen ist, durch das es als vermittelt erscheint und hier im Geist als dessen Wahrheit auch gewußt wird“⁵. Diese Entwicklung der Momente des objektiven Geistes „ist der wissenschaftliche Beweis des Begriffs des Staats, weil im Gange des wissenschaftlichen Begriffs der Staat als Resultat erscheint, indem er sich als wahrhafter Grund ergibt“⁶.

⁵ Hegel, E [Enzyklopädie] § 552, W 10, 355.

⁶ Hegel, GPR [Grundlinien der Philosophie des Rechts] § 256 (W 7, 397). Und das gleiche geschieht am Ende dieser Phase als Geschichtsphilosophie. Wenn wir die Stufe

Dasselbe geschieht in der Wissenschaft der Logik, die vom Sein, dessen Entfaltung zu allen Kategorien führt, zur absoluten Idee als Ganzheit aller Vermittlungen, auf der alles Vorhergehende begründet ist, reicht. Gezeigt wird auch, „daß das Vorwärtsschreiten in der Philosophie vielmehr ein Rückwärtsgehen und Begründen sei [...], daß das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den Grund, zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften ist, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt und in der Tat hervorgebracht wird. [...] Dies Letzte, der Grund, ist denn auch dasjenige, aus welchem das Erste hervorgeht, das zuerst als Unmittelbares auftrat“⁷. Umgekehrt ist auch möglich, den Anfangsmoment als Grundlage des Ergebnisses in dem Sinne zu betrachten, dass der gesamte Prozess eine anschließende dialektische Weiterbestimmung des ersten ist, das immer das grundlegende Fundament des Folgenden bleibt, und am Ende voller Inhalt und entwickelt bleibt⁸. Diese Begründungsweise zeigt sich als von der Philosophie der Reflexion oder des Verstandes, wie Hegel sie nennt, bei der das Prinzip als etwas anderes als das Prinzipiat gedacht wird, abweichend. Diese Art des in der Reflexion als getrennt gedachten Grundes wird von Hegel in der Logik des Wesens untersucht, dessen Bestimmungen sich im Vorausgesetzten und Gesetzten, im Grund und Begründeten, auseinanderfalten⁹. Am Ende dieser Logik des Wesens wird verdeutlicht, dass und wie beide Bestimmungen wesentlich miteinander verbunden sind.

Während sich in der letzten Prozessstufe die umhüllende Realität befindet, muss die „verhüllte“, das heißt, die an expliziten Bestimmungen ärmste am Anfang des philosophischen Diskurses festgemacht werden, die, die unmittelbarer und einfacher scheint, obwohl später, in der dialektischen Behandlung, entdeckt wird, dass sie selbst, in ihrer Wahrheit, das ganze Universum impliziert. Dadurch wird die ontologische und methodische Voraussetzung der ersten Modernität, der Vorrang des Einfachen¹⁰, von innen

der Reflexion hinaufgehen, kehren wir zu einem gewissen Grad zu Beginn zurück, d.h. der Staat zeigt sich als Individuum vor den anderen Staaten, unter denen die unvermeidlichen Kriege und die Friedensverträge stattfinden. Der Philosoph entdeckt jedoch, dass diese konfliktgeladenen Beziehungen durch den absoluten Geist beherrscht werden, der die Geschichte leitet, ein Bereich, auf dem alle vorhergehenden, einschließlich der Staaten selbst, wieder begründet wären. Damit tritt die oben beschriebene Doppelbewegung wieder auf.

⁷ Hegel, *WdL* [Wissenschaft der Logik] W 5, 70.

⁸ Hegel, *WdL* W 5, 70.

⁹ Aber wegen dieser Äußerlichkeit von beiden hat hier der Grund keinen bestimmten Inhalt, er wird nicht zu einer ausreichenden Grundlage, wie der Begriff sein würde, so dass von allem, auch dem schlimmsten, ein guter Grund gegeben werden könnte (Hegel, E § 121 Z und § 122).

¹⁰ Erinnern Sie sich zum Beispiel an Descartes Regel, vom Einfachen zum Komplexen zu gehen oder an Humes Realitätskriterium, das letztlich auf einfachen Eindrücken beruht

aufgebrochen. De facto ließen sich jedoch zuerst zwei privilegierte Anfänge in Hegels Werk finden. Der erste wäre die sinnliche Gewissheit in der *Phänomenologie des Geistes* und ein weiterer das Sein in der *Wissenschaft der Logik*. Die sinnliche Gewissheit will sich als Anfang einer subjektiven Skala konstituieren, die vom sinnlichen, unmittelbaren Bewusstsein zum absoluten Wissen führt, obwohl dieser Weg in der *Enzyklopädie* auch als ein Teil des Systems selbst, und zwar der Philosophie des Geistes, offenbart wird. Das Sein der Logik seinerseits ist der objektive Anfang aller Momente des Systems, ein Sein, das sich in seiner Entwicklung auch als Begriff und Idee, d.h., als Sein-Denken darstellt. Hier jedoch hat das Denken seinen subjektiven Charakter im Sinne des Denkens der realen Subjektivität verloren.

Innerhalb des in der *Enzyklopädie* dargelegten ausgereiften Systems können jedoch drei privilegierte Momente als Ausgangspunkte gewählt werden¹¹. Gleich Hegel in seiner *Enzyklopädie*, könnte mit der Logik und ihrem Sein-Nichts-Werden als Ausgangspunkt des gesamten Systems begonnen, die Natur als Mittelbegriff genommen und mit dem spekulativen Syllogismus mit dem Geist geschlossen werden. Der Anfang könnte aber auch mit dem Diskurs mit der Natur, mit Raum, Zeit und Materie als der maximalen Äußerlichkeit der Idee und dem ersten Moment des Realen gemacht werden, der Geist könnte als Mittler gewählt werden und mit der logischen Idee als dem letzten Glied der Selbsterkenntnis könnte abgeschlossen werden. Schließlich wäre es auch möglich, mit der Entstehung des Geistes im Bewusstsein, der bis zum absoluten Wissen steigt, zu beginnen, dann die Logik und schließlich die Natur aus diesem höheren Wissen zu studieren und damit in die Lage versetzt zu werden, in ihr die Entwicklung der Idee und die spekulative Vergangenheit des Geistes zu entdecken. Hegel bevorzugt diese letzte Präsentation, weil sie philosophischer wäre¹². Tatsächlich wählte er diese für das Abfassen seines Werkes, da er zuerst die *Phänomenologie* (1807) veröffentlichte, die die Erhöhung des Geistes zum absoluten Wissen darstellt, dann die *Wissenschaft der Logik* (1812-6) schrieb und schließlich die *Enzyklopädie* (1817) verfasste, in der sich die einzige von ihm hinterlassene Darstellung der Philosophie der Natur befindet.

oder an die einfachen Monaden von Leibniz.

¹¹ Hegel erklärt das in den letzten drei Paragraphen seiner *Enzyklopädie* (§§ 575-577).

¹² Sie ist auch dem philosophierenden Modus eines Großteils der modernen Philosophie am nächsten, der seinen Diskurs mit dem Bewusstsein beginnt. Descartes beginnt beispielsweise in seinen *Metaphysischen Meditationen* mit dem *cogito*, folgt den Beweisen der Existenz Gottes, die die Hypothese des bösen Genies demontieren und landet in seiner sechsten und letzten Meditation bei der Wahrheit der natürlichen Welt.

Um diese kreisförmige Darstellung dreier möglicher Anfänge schärfer zu umreißen und den Sinn des Anfangs, der hier untersucht werden soll, d. i. des Sein-Nichts-Werdens in der Logik, zu präzisieren, muss kurz auf die Schritte oder Übergänge zwischen den drei Teilen des Systems, Logik – Natur – Geist, eingegangen werden. Der leichtverständlichste Übergang wäre ohne Zweifel derjenigen, der von der Natur zum Geist führt und die beiden Teile der wirklichen Philosophie verbindet, denn er leitet von einem wirklichen Moment zum anderen über, von einer Ebene des Bewusstseins (des Tiers) zur nächsten (des Menschen als Seele). Die Natur wird hier bereits als Entäußerung der Idee verstanden und Hegel setzt diesen Übergang am Ende eines Prozesses zur Innerlichkeit, die die Entwicklung der Natur oder der Idee in der Natur beherrscht. Die Bruchstelle ergibt sich im Bewusstsein seiner selbst, das ein Tier im Angesicht der Kluft und dem Ungleichgewicht zwischen dem sterbenden Individuum und der dauernden Gattung erlangt. Der Tod ist hier die negative Kraft, die den Einzelnen zwingt, sich seiner selbst als Individuum im Innersten bewusst zu werden und den gewundenen, steinigen Pfad des Geistes zu initiieren. Aus dem natürlichen Tod, aus der Asche der Natur, entsteht der Geist als Phönix¹³.

Der am schwersten zu verstehende Übergang ist sicherlich der Sprung vom Logischen zum Wirklichen. Wie ist es möglich, dass die Idee zur Natur wird? Aus § 244 der *Enzyklopädie*, dem letzten der Logik gewidmeten Teil, ist zu entnehmen, die Idee, die in ihrer Einheit von sich selbst weiß, d. h. aus der Einheit besteht, das gesamte System der logischen Kategorien in sich selbst zu enthalten, ist „Anschauen; und die anschauende Idee [ist] Natur“¹⁴. Man könnte sagen, in der endlich und nach dem gesamten logischen Prozess erreichten Ganzheit, habe die Idee keine andere Vermittlung in Bezug auf etwas außerhalb von sich selbst, weil sie alle Vermittlungen und logische Prozesse schon umfasst, so dass der gesamte Prozess bzw. die absolute Idee als solche wieder in die Unmittelbarkeit ihrer selbst fällt. Das ruft eine völlige Umkehr der Situation hervor; die absolute Idee hört aus dieser neuen Perspektive auf, etwas Vermitteltes zu sein, „sie ist daher die einfache Beziehung auf sich“¹⁵, und erscheint dann als eine unmittelbare Anschauung, d.h. als Natur, sagt Hegel. Die Idee geht ins Reale, „ins Lebens“, über und gibt sich den äußeren Anschein von etwas, das nicht mehr nur logisch ist, sie

¹³ Das wurde von mir in meinem Artikel „Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal a la lucha a muerte por el reconocimiento“, der in der Buchveröffentlichung *Filosofía y dolor* (Hrg. Moisés González, Tecnos, Madrid, 2006, S. 233-262) erschien, weiter erklärt.

¹⁴ Hegel, E § 244, W 8, 393. Kann die Natur anschauend sein?

¹⁵ Hegel, WdL, W 6, 572.

erscheint als etwas teilweise Andersartiges, als Natur und dann als Geist¹⁶. Warum aber existiert dann keine kreisförmige Wiederholung der Logik, eine Rückkehr zum Anfang, zur Unmittelbarkeit des Seins? Wie kommt es, dass ein Übergang vom Logischen zum Realen das Ergebnis ist und wie ist das möglich? Obwohl durch die Logik das Wesentliche und die Dynamik des Realen gezeigt werden soll, ist der (in gewisser Weise platonische) Dualismus zwischen der Wissenschaft der Logik und der realen Philosophie der Natur und des Geistes unvermeidlich und findet sogar in den Überschriften der Systemteile seinen Ausdruck – in der Differenz zwischen Wissenschaft und Philosophie.

Am Ende der Logik entschließt sich die absolute Idee selbst, „sich als Natur frei aus sich zu entlassen“¹⁷, frei, denn es gibt nichts Zwingendes außerhalb ihrer selbst oder gar eine logische Bestimmung, die nicht bereits in ihr wäre und daher richtet sie sich auf nichts, das nicht ganz durchschaubar für sie wäre¹⁸. Es wäre jedoch möglich, (über den Hegelschen Text hinausgehend) diese Entäußerung der Idee auch als dialektisch notwendig zu verstehen, würde man annehmen, sie bräuchte einen Gegensatz bzw. einen Widerschein oder ein Gegenbild, um sich als Idee und in ihrer logischen Seinsweise zu verstehen, denn „die Natur und der Geist sind überhaupt unterschiedene Weisen, ihr Dasein darzustellen“¹⁹. Dies führt zu dem Gedanken, die wirkliche Welt besäße nicht-logische Bestimmungen, die die absolute Idee nicht enthält, verglichen mit denen die absolute Idee ihre logische Seinsweise zeigen kann. Der Weg von der Unmittelbarkeit des Seins zur globalen und vollkommenen Innerlichkeit der Idee muss denn in der realen Welt wiederholt werden, d. h. von der absoluten Äußerlichkeit der Raum-Zeit-Materie zur umfassenden Innerlichkeit des im spekulativen Begriff erfassten absoluten Geistes. Dieser Unterschied und die gleichzeitige Identität der absoluten Idee mit der Wirklichkeit machen es möglich, dass sowohl das Reale als reale und die logische Natur der absoluten Idee als solche erkannt werden. Folglich geht die Idee jetzt nicht zum bloßen abstrakten Sein des logischen Anfangs zurück, sondern zur gleichen Idee, aber als Seiendes, das zuerst als Natur erscheint²⁰. Dadurch würde die Faktizität des Realen, zumindest aus der Sicht der Idee, beseitigt werden. Wie aber kann die absolute Idee erfahren,

¹⁶ Hegel, E § 244, W 8, 393. Genauso wie sich Jesus frei von seinem göttlichen Zustand trennte, gemäß der Erklärungen des heiligen Paulus (Brief an die Philiper, 2,6-7), um das Erlösungswerk zu tun?

¹⁷ Hegel, E § 244, W 8, 393.

¹⁸ Hegel, WdL, W 6, 573.

¹⁹ Hegel, WdL, W 6, 549.

²⁰ „Das, womit wir anfingen, war das Sein, das abstrakte Sein, und nunmehr haben wir die Idee als Sein; diese seiende Idee aber ist die Natur“ (E § 244 Z, W 8, 393).

dass es die Möglichkeit des Anderen, d.h. des Realen gibt, wenn sie schon die vollständige Ganzheit ihres Schattenreiches²¹ besitzt, und ihr nichts von ihrer Welt fehlt?²² Hegel stützt sich auf die unerschöpfliche Kreativität des logischen Sein-Denkens und versucht, den Übergang zum Realen durch eine freie Entscheidung der Idee zu erklären, eine Entscheidung, das Andere von sich zu werden²³, d. h. eine Entscheidung, außer sich zu treten und dadurch die Welt zu erschaffen²⁴. Wie aber kann sich die Idee frei entscheiden, wenn sie zum Reich der Notwendigkeit gehört und kein freier Geist ist? Hegel bedient sich dafür sogar des platonischen, christlichen und Schellingschen Begriffs des „Abfalls“²⁵. Nach diesem wäre die Natur der Abfall der Idee von sich selbst²⁶. In der Einleitung zu seiner *Wissenschaft der Logik* bietet er die Metapher an, „daß dieser Inhalt [der Logik] die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“²⁷; das göttliche Wesen hätte durch sein *Fiat* dieses „Reich des reinen Gedankens“ in die Wirklichkeit umgesetzt. Aber all diese Mittel klingen eher mythisch oder mythologisch. Ich schätze, es ist besser davon auszugehen, hier findet kein wirklicher Übergang statt, keine Art Entscheidung, sondern dass die Idee schon immer in die Realität „übergegangen“ war, denn sie ist das «*to ti én einai*», das, was das wirklich Sciende war, wie sich Aristoteles auf die *ousia* bezieht²⁸. Die absolute Idee ist das, was in aller Realität liegt und immer schon innerlich vorlag, ihre dynamische Struktur sowohl der Natur als des Geistes²⁹, denn die Logik

²¹ „Das System der Logik ist das Reich der Schatten“ (Hegel, WdL, W 5, 55).

²² „Die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit, und ist alle Wahrheit. Sie ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie“ (Hegel, WdL, W 6, 549).

²³ Hegel, E § 244.

²⁴ Hegel, WdL W 5, 70.

²⁵ „Vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenvelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar [...] denn] in Gott liegt nur der Grund der Ideen, und auch die Ideen produciren unmittelbar nur wieder Ideen, und keine positive von ihnen oder vom Absoluten ausgehende Wirkung macht eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen. [...] Das Absolute ist das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an sie oder an ihr Substrat, welche Mittheilung vom Absoluten ausgegangen wäre, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen.“ (Schelling, *Philosophie und Religion*, Cotta VI, 29).

²⁶ Hegel, E § 248 A.

²⁷ Hegel, WdL, W 5, 44.

²⁸ Aristoteles, *Metaphysik* V, 9 1017b 21-22.

²⁹ „Der Begriff ist vielmehr das wahrhaft Erste, und die Dinge sind das, was sie sind, durch die Tätigkeit des ihnen innwohnenden und in ihnen sich offenbarenden Begriff“ (Hegel, E § 163, Zusatz 2; W. 8, 313).

spricht nicht von etwas in sich Existierendem, sondern von Begriffen und Strukturen, die im Existierenden vorliegen und ihm aktiv innewohnen³⁰.

Dies hilft uns, den Übergang vom absoluten Geist zur Logik und zum Eintritt des Seins am Anfang der Logik und von welchem Sein hier die Rede ist, zu verstehen. Tatsächlich erreicht der absolute Geist in der Philosophie seine höchste Verwirklichung, deren Geschichte im Hegel-System gipfeln würde³¹. Sich seiner selbst bewusst, mit der korrekten Methode für das Verständnis des Wirklichen ausgestattet und der Einheit des dialektischen spekulativen Denkens mit dem Sein versichert, geht der Geist in diesem Moment zur Darstellung des denkenden Wesens des Realen oder des reinen Denkens über. Der Anfang der Logik und der *Enzyklopädie* ist somit auch vermittelt; und zwar historisch durch das Ergebnis der *Phänomenologie des Geistes*, das Hegel als Voraussetzung für seine *Wissenschaft der Logik* präsentierte. In der *Phänomenologie* wird der Begriff der reinen Wissenschaft abgeleitet und die Wahrheit des spekulativen Standpunktes, das heißt, des absoluten Wissens, der Einheit von Gewissheit und Wahrheit, von Wissen und Realität, von Begriff und Objekt, bewiesen³². Das absolute Wissen oder der absolute Geist umfasst gleichzeitig den ganzen durchlaufenen Weg und weil eben nichts außerhalb desselben existiert und er in sich die Ganzheit der Vermittlungen einschließt, wird er wieder in die einfache Unmittelbarkeit fallen, genau wie die logische absolute Idee. Hier befindet sich der Übergang von der Philosophie des Geistes zur Logik. In dieser neuen Unmittelbarkeit kann vom absoluten Wissen und Geist nur gesagt werden: „es ist“, Sein. Dieser Akt des Denkens lässt sich als das reine Sein oder Sein-Denken ohne weitere Bestimmung verstehen, die Kategorie, mit der die Logik anfängt. „Dies reine Sein ist die Einheit, in die das reine Wissen zurückgeht [...] Dies ist die Seite, nach welcher dies reine Sein, dies Absolut-Unmittelbare,

³⁰ „Die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes [sind] gleichsam als eine angewandte Logik, denn diese ist die belebende Seele derselben. Das Interesse der übrigen Wissenschaften ist dann nur, die logischen Formen in den Gestalten der Natur und des Geistes zu erkennen, Gestalten, die nur eine besondere Ausdrucksweise der Formen des reinen Denkens sind.“ (Hegel, E § 24 Z2, W 8, 84), unter Berücksichtigung der „Ohnmacht der Natur [...], die logischen Formen [...] rein darzustellen.“ (ibidem).

³¹ Der „Vorbegriff“, den Hegel am Anfang der Logik in die Enzyklopädie stellt, ist eine Art Geschichte der Philosophie und wäre daher eine Abkürzung für den Zugang zur Logik, die innerhalb desselben Systems gegeben wäre, weil dieses gerade mit der Geschichte der Philosophie schließt. Ihr Ergebnis ist das System Hegels, der letzte Moment des absoluten Geistes, in dem er das volle begriffliche Bewusstsein von sich selbst und aller Wirklichkeit annimmt. Von dort kann er sowohl die *Phänomenologie des Geistes* als Zugang zu diesem spekulativen Horizont (da der Philosoph in sich die vollständige Erfahrung des Geistes schon gemacht hat) sowie das ganze System beschreiben.

³² Hegel, WdL, W 5, 17-18, 42-43, 67-68.

ebenso absolut Vermitteltes ist. Aber es muß ebenso wesentlich nur in der Einseitigkeit, das Rein-Unmittelbare zu sein, genommen werden, eben weil es hier als der Anfang [der Logik] ist³³, ohne jede andere Bestimmung, denn nur so kann es als Anfang dienen. Der Weg führt von der Ganzheit der Vermittlungen des Systems zur Ganzheit als solcher mit Abstraktion der Vermittlungen. Diese Totalität wird in ihrer Einheit und bloßem Sein, in ihrer Unmittelbarkeit zu sich selbst, betrachtet – deswegen beginnt der Prozess erneut. Das absolut Vermittelte ist zugleich das Unmittelbarste, da nichts außerhalb seiner selbst existiert, noch ist es etwas außerhalb des gesamten Prozesses Liegendes. Vielmehr ist es der Prozess selbst als Ganzes oder ein Moment, der den ganzen Prozess in sich selbst enthält. Das ist „nicht ein Unmittelbares der sinnlichen Anschauung [der Kunst] oder der Vorstellung [der Religion], sondern des Denkens [der Philosophie], das man wegen seiner Unmittelbarkeit auch ein übersinnliches, innerliches Anschauen nennen kann“³⁴. Das ist das Sein, die bloße und abstrakte Beziehung zu sich selbst, bei der die Logik ihren Ausgang nimmt³⁵.

Wahr ist, dass im Kreis des Systems jeder Moment gleichzeitig Ergebnis des vorigen und Ausgangspunkt der folgenden Momente ist, denn der Kreis ist durch die zuvor betrachtete doppelte Richtung der Begründung vollständig in sich selbst geschlossen³⁶. Zweifellos ist jedoch in den beiden Schritten zwischen dem Logischen und dem Realen, das heißt, vom Realen zum Logischen (vom absoluten Geist zum Sein) und vom Logischen zum Realen (von der Idee zur Natur), dieses janusartige Gesicht tiefgreifend, denn dort verläuft die Reflexion von der vollständigen Vermittlung des Ganzen zu seiner vollständigen Unmittelbarkeit bzw. dem Fehlen aller Bestimmung der gleichen Gesamtheit außer sich selbst, gleich den beiden möglichen Betrachtungen der gleichen Totalität. Dies geschieht ferner aus doppelter Perspektive: Ein Übergehen in das Andere von sich selbst aus, wie es die Natur hinsichtlich der Idee ist, und ein Bleiben in sich selbst, wie es das Sein in Bezug auf alles ist, was es ausmacht. Obwohl nun das reine Sein in einer Hinsicht Ergebnis ist, müssen wir es als Anfang in seiner Einfachheit und Unmittelbarkeit ohne jede konkrete Bestimmung nehmen, „denn nur im Einfachen ist nicht mehr als der reine Anfang; nur das Unmittelbare ist

³³ Hegel, WdL, W 5, 72. „Denn nur im Einfachen ist nicht mehr als der Anfang; nur das Unmittelbare ist einfach, denn nur im Unmittelbaren ist noch nicht ein Fortgegangen-sein von einem zu einem anderen.“ (Hegel, WdL, W 5, 79).

³⁴ Hegel, WdL, W 6, 553.

³⁵ Hegel, WdL, W 6, 554 y 572.

³⁶ „Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird.“ (Hegel, WdL, W 5, 70).

einfach, denn nur im Unmittelbaren ist noch nicht ein Fortgegangensein von einem zu einem anderen“³⁷. Später – wie bereits bekannt ist – verwandelt sich diese angebliche Einfachheit in etwas Offenes und in ihrem Inneren Trächtiges. Auf diese Weise beendet Hegel die moderne Priorität des Einfachen – indem er sie von innen explodieren lässt.

2. Das Sein und das Nichts

Die Logik beginnt ihren Verlauf mit dem Sein, der Kategorie, die greift, wenn die im absoluten Geist vorhandene Totalität in ihrer Unmittelbarkeit genommen wird. „Alles ist“, sagt der absolute Geist, „was ist, ist“ oder „das Sein ist“ wird im Reich des reinen Denkens wiederholt, und darin findet diese Totalität ihre unmittelbare Einheit im Denken. Das erste Buch der Logik, und damit alles, was darin über die Qualität, Quantität und das Maß besprochen wird, handelt vom Sein oder vom „Was ist“ in seinen unmittelbaren Bestimmungen. Am Anfang befindet sich das Sein in seiner reinen Qualität des Seins, das Sein als solches, ohne irgendeine andere Bestimmtheit. „Das Sein ist“, darin besteht die erste Bejahung der Realität, die als Grundlage von allem anderen gilt³⁸. Alles ist, und so in seiner Einfachheit bzw. Reinheit

³⁷ Hegel, WdL W 5, 79.

³⁸ „Der Fortgang ferner von dem, was den Anfang macht, ist nur als eine weitere Bestimmung desselben zu betrachten. [...] So ist der Anfang der Philosophie die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent bleibende.“ (Hegel, WdL, W 5, 71). Diese ersten Schritte von Hegels Logik gehören seit jeher zu den von Kritikern bevorzugten Orten, z. B. in den *Logischen Untersuchungen* des Neoaristotelikers Tredelenburg (1840). Aber anstatt diese Rezeptionsgeschichte zu untersuchen, werde ich gerne auf meine Deutung eingehen. Für den ersten kann man zum Beispiel nachschlagen, Dieter Henrich, «Anfang und Methode der Logik», in seinem Buch *Hegel im Kontext* (Suhrkamp, Frankfurt, 1967, S. 73-94), Félix Duque, „La recepción de la *Lógica* de Hegel (1823-1859)« in seinem Buch *Hegel. La especulación de la indigencia* (Ediciones Granica, Barcelona, 1990) für die Rezeption im 19. Jahrhundert, und Giancarlo Movia, «Über den Anfang der Hegelschen Logik», in *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik* (Akademie Verlag, Berlin, 2002, S. 11-26) für die Rezeption im 20. Jahrhundert. Aber auch Ernst Tugendhat, „Das Sein und das Nichts“ (Parménides, Hegel y Heidegger), in seinem Buch *Philosophische Aufsätze* (Frankfurt, 1992, S. 36-66); H.-G. Gadamer, «Die Idee der Hegelschen Logik» (GW, III, 65-86); Iris Harnischmacher, *Der metaphysische Gehalt der Hegelschen Logik* (Frommann, Stuttgart, 2001, S. 224-282); „Ser, Nada y Devenir. Una interpretación del comienzo de la Lógica de Hegel“, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Bd. 12, Nr. 3, November 1986; Milan Prucha, «Seinsfrage und Anfang in Hegels *Wissenschaft der Logik*» (S. 109-125), und von Antón Friedrich Koch, «Sein – Nichts – Werden» (S. 140-157) im Buch *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven* (Hrg. Andreas Arndt und Ch.

betrachtet, wird nicht auf die internen, zwischen den verschiedenen Entitäten evtl. bestehenden Unterschiede geachtet, sondern von allen wird nur gesagt, dass es ist. Dabei wird ausschließlich die Qualität des Seins, ohne jede andere Bestimmung, berücksichtigt. Deshalb wird hier der Begriff „alles“ aufgehoben, und damit auch der Hinweis auf etwaig vorhandene Teile. Ebenso werden die Entwicklung und die einzelnen Stadien, die im absoluten Geist gipfelten, aufgehoben. Erhalten bleibt lediglich die Unmittelbarkeit der Affirmation des „Seins“ als reiner Gedanke. Folglich verflüchtigt sich die Kopula „es“, weil kein anderes Objekt vorhanden ist, es nichts zu verbinden oder zu unterscheiden gibt, so dass Hegel, d. h. das reine Denken, sich hier auf die Aussage beschränkt: „Sein, reines Sein, ohne alle weitere Bestimmung“³⁹. Das wäre der erste Moment.

Aber das dialektische Denken bleibt dort, in einer einfachen unproduktiven Wiederholung des Seins, das das Verständnis für den Reichtum des Denkens und folglich auch des Wirklichen nicht zulassen würde, und würde auch nicht das Sein für sich werden. Seine Unendlichkeit und Kraft ist nicht auf diese Unentschlossenheit beschränkt bzw. in ihr gefangen, sondern es entdeckt sofort die Negativität dieser Abstraktion aller Bestimmungen als Nichts. Dann wird das Sein als das unbestimmte Unmittelbare oder das absolut *Unbestimmte*, und daher tatsächlich als nichts Seiendes, ohne Inhalt und ohne *realitas*, als Abstraktion alles Seienden erachtet: „Das Resultat der Abstraktion von allem Seienden ist zunächst abstraktes Sein, Sein überhaupt“⁴⁰. Es bringt die in seiner Gestaltung gewesene und deswegen in seiner Formulierung und Behauptung verborgene Negativität, die diesen Gedanken des reinen Seins ermöglichte, ans Licht.

In einem zweiten Moment des dialektischen spekulativen Prozesses lenkt das Denken seine Aufmerksamkeit also auf jenes „ohne“ von „ohne alle weitere Bestimmung“, das den Gedanken des Seins in seiner reinen Unmittelbarkeit ermöglichte. Diese der Affirmation entgegengesetzte Negativität führt in die dem Sein entgegengesetzte Kategorie – in den reinen Gedanken des Nichts, des reinen und absoluten Nichts. Hier nun tritt, so provokativ und produktiv in Hegels System, die erste große dialektische Entdeckung in Erscheinung – das reine Sein und das reine Nichts als solche sind dasselbe, „nicht mehr noch weniger“, denn sie sind gleich, die reine Leere bezüglich Inhalt und Unmöglichkeit, etwas in ihrem Inneren zu unterscheiden, leere Anschauung

Iber, Akademie Verlag, Berlin, 2000). Félix Duque, in seiner Übersetzung der *Ciencia de la Lógica* von Hegel (Abada, Madrid, 2011) bietet eine umfangreiche Bibliographie zu diesem Thema (S. 147-175).

³⁹ Hegel, WdL, W 5, 82.

⁴⁰ Hegel, WdL, W 5, 105.

bzw. leerer Gedanken in beiden Fällen⁴¹. Auf diese Weise wird die Reflexion dazu bewegt, sofort vom Sein ins Nichts und aus dem gleichen Grund rastlos vom Nichts zum Sein überzugehen. Darin besteht ihre erste Erfahrung – die Identität des Seins und des Nichts als solche. Um die Radikalität des Hegelschen Denkens zu verstehen, muss bedacht werden, dass hier eine grundlegende Identität des Denkens und des Gedachten vorliegt. Deshalb geschieht die dialektische Bewegung im Inneren des Sein und des Nichts, d. h. das Sein als reines Denken wird mit dem Nichts als reines Denken gleichgesetzt. Es ist nicht so, dass beide für einen äußereren von einem zum anderen gehenden Gedanken objektiviert wurden, weil ihn das Sein an das Nichts und das Nichts an das Sein erinnerte, so dass beide als solche unter einem Fokus, der seine Aufmerksamkeit von einem zum anderen bewegte, intakt, unberührt und isoliert blieben. Diese Auffassung der Logik würde durch eine Äußerlichkeit, die das abstrakte Denken des Verstandes liebte, gerichtet, wäre aber für die spekulativen Vernunft unpassend. „Dialektik aber nennen wir die höhere vernünftige Bewegung, in welche solche schlechthin getrennt Scheinende durch sich selbst, durch das, was sie sind, ineinander übergehen, die Voraussetzung [ihres Getrenntseins] sich aufhebt“⁴². Es ist das Nichts selbst das im Sein wohnt, in welches das Sein übergeht, in das es verwandelt wird und umgekehrt. Die Bewegung des Logischen stammt nicht von außen. Im Entstehen und Vergehen, den beiden Momenten des Werdens, heben sie „sich nicht gegenseitig, nicht das eine äußerlich das andere auf, sondern jedes hebt sich an sich selbst auf und ist an ihm selbst das Gegenteil seiner“⁴³.

In einem dritten Moment innerhalb dieser ständigen Bewegung und dieses unablässigen Übergehens vom Sein zum Nichts und vom Nichts zum Sein, ist das reine Denken auch darauf bedacht, dass beide sich ferner völlig voneinander unterscheiden (obwohl der Hegelsche Text nicht angibt, worin die Unterschiede bestehen), so dass das Verschwinden bzw. Aufgehen des einen im anderen nicht eine Ruhe des Gleichen im Gleichen ist, vielmehr ein Werden bzw. eine unaufhörliche Bewegung, ein ständiges Übergehen von einem zum anderen⁴⁴. Im Übrigen können nur in diesem Werden und durch seine beiden neuen hier erscheinenden Kategorien – Entstehen und Vergehen – Sein und Nichts eine gewisse Beständigkeit erhalten, denn für das Werden ist ihr absoluter Unterschied nötig⁴⁵ und daher zeigt und manifestiert es diesen Unterschied selbst (obwohl nicht gesagt wird, worin dieser besteht).

⁴¹ Hegel, WdL, W 5, 82-83.

⁴² Hegel, WdL, W 5, 111.

⁴³ Hegel, WdL, W 5, 112.

⁴⁴ Hegel WdL W 5, 83.

⁴⁵ Ibidem.

In diesem Sinn wäre das Werden eigentlich die erste Kategorie, während das Sein und das Nichts als solche keine Beständigkeit in sich selbst besitzen; sie sind an sich leere Abstraktionen dieses Werdens. Das Werden wäre der reale Anfang der Logik, an dem die Vermittlung über die Momente zu dominieren scheint⁴⁶, obgleich der dialektische Prozess die Vermittlung durch die Negativität und die interne gegenseitige Beziehung der Momente aufdeckt. Hier zeigt sich also erneut die doppelte Bewegung der Begründung, vorwärts (vom Sein zum Werden) und rückwärts (vom Werden zum Sein) – ein Merkmal des Hegelschen Systems – wie zu sehen war.

Dementsprechend gibt es einerseits den Umstand, dass aufgrund des Nicht-Unterschiedes zwischen Sein und Nichts als solchem, von Anbeginn an eines in das andere übergeht oder vielmehr „übergegangen ist“⁴⁷, weil es ihnen an Beständigkeit in sich selbst fehlt. Deshalb gibt es das Werden. Würde aber das reine Denken dort bleiben – in der Identität beider – wäre es zum Untergang verurteilt, weil das Werden in völliger Abwesenheit eines Unterschieds zwischen dem Nichts und dem Sein selbst verschwindet. Dann impliziert das Werden gegensätzliche Forderungen (das wurde bereits von den Vorsokratikern erkannt), es schließt sogar einen Widerspruch an sich ein und führt das Denken selbst zu einer pausenlosen Ruhelosigkeit ohne Produktivität und letztlich ohne Gedanken. Es ist diese Negativität, die das Denken-Sein zwingt, aus dem geschlossenen Teufelskreis auszutreten; das gibt den vierten Moment des reinen logischen Denkens. Um diesen verlassen zu können, ist etwas notwendig, das die ständige Bewegung des Entstehens und des Vergehens des Nichts und des Seins anhält und es beendet. Es ist erforderlich, dass vom reinen Denken in seiner unendlichen Kreativität ein konkreter Inhalt festgelegt wird, durch den eine zumindest für einen

⁴⁶ “El inicio [de la Lógica] no es el ser, aunque el ser se halle al inicio. [...] El Inicio, un inicio de siempre incesante y para siempre pasado, es el movimiento mismo, o sea: el devenir” (Félix Duque, *La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998 S. 607-608). «Rien ne préexiste à la médiation, par laquelle seule toute catégorie d’objet peut recevoir en sens. Aussi est-ce le devenir qui introduit la différence, c'est-à-dire la rupture avec l’immédiateté, [...] l’antériorité de la relation sur les termes qu’elle met en jeu en les engendant» (J. Biard et alteri, *Introduction à la lecture de «La Science de la Logique» de Hegel. I: L’être*, Aubier, Paris, 1981, S. 52-53). Die Ontologie der Substanz wird hier disqualifiziert, es herrscht die dialektische Prozessualität, und die Momente werden ihr unterworfen. Die Vermittlung ist bereits in der Unmittelbarkeit verborgen, so dass das Werden das „zweite Prinzip“ der Logik ist, ihr „wahrer Anfang“. Deshalb ist das Urteil oder die prädiktative Funktion nicht der richtige Ausdruck der spekulativen Philosophie, weil es das Denken fixiert und das Sein von außen bestimmt, das dann das Vehikel der Ontologie der Substanz ist (Hegel, WdL 5, 93). Das Vehikel der spekulativen Philosophie ist der Syllogismus, wegen des Mittelbegriffs.

⁴⁷ Hegel WdL W 5, 83.

Augenblick unverrückbare Grenze zwischen dem Sein und dem Nicht-Sein gezogen wird. Sie bildet eine Grenze, die den Ort des Seins und des Nichts festsetzt. Das führt zu einer Entität oder zu einem Dasein, d. h. zu einem begrenzten, durch seine eigene qualitative Bestimmung abgegrenzten Wesen, die es zu etwas macht, d. h. etwas zu sein (Sein) und nicht etwas Anderes (Nichts), eine Grenze also, die die Grenzlinie zwischen seinem Sein und seinem Nichts markiert.

Halten wir einen Moment hier inne und denken über den zurückgelegten Weg nach. Den letzten Schritt, die Entität oder das Dasein, sparen wir für den nächsten Abschnitt auf und betrachten lediglich die Triade Sein-Nichts-Werden. Mein Verdacht ist, dass dem Gedanken des Seins ein übergroßer Zwang angetan wird, um ihn an das Schema des Hegelschen dialektischen Begründens anzupassen – eine ihm eigentlich unangemessene Begründungsweise. Im gesamten System Hegels gibt es sicherlich brillante Momente bei der Durchführung dieser Methode, z. B. die Dialektik von Herr und Knecht in der *Phänomenologie des Geistes* oder hier, in der Logik des Seins, die Dialektik von Quantität und Qualität, die ihren Höhepunkt im dritten Moment, im Maß, erlebt oder der Prozess vom Inneren der Identität, als die erste Wesenheit des Wesens, zum Unterschied, zum Gegensatz und sogar zum Widerspruch im ersten Kapitel der Logik des Wesens. Ich meine jedoch, diese Methode führt nicht immer zu so guten Ergebnissen trotz der mächtigen Darstellung und verführerischen Verteidigung, die Hegel hier auf eine außergewöhnliche Weise in vier umfangreichen Anmerkungen führt⁴⁸.

Die Frage ist folgende: Sind die so verstandenen Kategorien und Verbindungen die richtigen, um das Sein als solches zu denken? Zu diesem Sein des reinen Denkens gelangte Hegel durch die Abstraktion aller Bestimmungen des Seienden, von der ganzen Bestimmung des Wirklichen, die der absolute Geist bzw. das absolute Wissen am Ende des Prozesses in sich sammelte. Es ist die totale Abstraktion im Hinblick auf diese Bestimmungen, die uns auf der anderen Seite auch zum Nichts führt. Aufgrund dieser Übereinstimmung wird der Schluss gezogen, das Sein und das Nichts seien dasselbe. Über diesen Prozess des Denkens würde ich sagen, der Unterschied zwischen beidem bleibt als solcher unberücksichtigt. Die „Anmerkung 2“⁴⁹ richtet sich genau gegen diesen Vorwurf der Unilateralität und erinnert daran, dass die spekulative Wahrheit nicht in einem Urteil oder durch einfache, isolierte und nebeneinander gerichtete Urteile ausgesprochen und verstanden werden kann, denn gerade in ihnen zeigt sich die Verbindung nicht, d.i. der dialektische speulative Prozess und die Sache selbst kann nicht gedacht werden, wie sie sich selbst bewegt und wie sie in Wahrheit ist. Insbesondere die hier gestellte Frage konnte nicht mit

⁴⁸ Hegel, WdL, W 5, 84-111.

⁴⁹ Hegel, WdL, W 5, 92-96.

den beiden nebeneinander gelegten Urteilen erfasst werden: „Das Sein und das Nichts sind dasselbe“ und „das Sein und das Nichts sind absolut anders“, denn dann verbliebe man in einem antinomischen Denken, das nicht zur Lösung des Widerspruchs in der Lage ist. Nur der spekulative Prozess ermöglicht es, beide Urteile durch eine Art Syllogismus zu vereinen, zu versöhnen und damit zu erklären – ein Syllogismus, dessen Ergebnis genau die Kategorie des Werdens ist. Deshalb, so erklärt es Hegel, wird auch in diesem Werden behauptet, Sein und Nichts seien „absolut unterschieden“⁵⁰.

Meiner Meinung nach wird aber dieser Unterschied nicht gedacht. Gewiss werden beide Elemente anders benannt, eines als „Sein“ und das andere als „Nichts“; dieser Unterschied aber wird beim rein intuitiven Verständnis, ohne weitere Reflexion, belassen, um danach mit dem Denken nichts anders zu tun, als ihn zu löschen. Hegel besteht darauf, man müsste im Satz „Sein und Nichts ist dasselbe“ auch den Unterschied hören, weil er „gleichwohl im Satze vorhanden ist und genannt wird“⁵¹, „aber als eine(r) nur gemeinten“⁵². Mehr als nur ihr Name darf nicht gesagt werden, denn, weil beide jeder begreiflichen Bestimmung ermangeln, entbehre der Unterschied des Denkens, so dass er unsagbar und nicht zu analysieren⁵³ sei, „der ganz abstrakte Unterschied, der zugleich kein Unterschied ist“⁵⁴, der deswegen auch nicht mehr als „eine bloße Meinung“ sein kann⁵⁵, etwas, das nur im Meinen existiert⁵⁶. Das würde bedeuten, ihre Identität bringe Denken mit sich, sie kann durch das Denken angenommen werden, der Unterschied jedoch könnte nichts weiter als eine Meinung sein, ihm fehle die konzeptionelle Griffigkeit, er wäre eine Illusion von gemeinsamem Verstand, der die Begriffe in ihrer versteinerten Reflexion isoliere. Wie aber ist es möglich, dass eine bloße Meinung eine Rolle in der Entwicklung der Logik

⁵⁰ Hegel, WdL, W 5, 83, siehe auch *Enciclopedia* § 88, W 8, 191.

⁵¹ Hegel, WdL, W 5, 93.

⁵² Hegel, WdL W 5, 95; E § 87 Z, W 8, 187.

⁵³ Diese Reduktion des Verstehens auf die Sprache ist eine Strategie, die Hegel bereits zu Beginn der *Phänomenologie des Geistes* in der „sinnlichen Gewissheit“ eingesetzte. Sie verbirgt den ursprünglichen kognitiven Reichtum der Sensibilität.

⁵⁴ Hegel, E § 87 Z, W 8, 187.

⁵⁵ „Nur in und um dieser reinen Unbestimmtheit willent ist es Nichts, – ein Unsagbares; sein Unterschied von dem Nichts ist eine bloße Meinung.“ (Hegel, E § 87 A, W 8, 186). „Ebenso richtig als die Einheit des Seins und Nichts ist es aber auch, daß sie schlechthin verschieden sind, – das eine nicht ist, was das andere ist. Allein weil der Unterschied hier sich noch nicht bestimmt hat, denn eben Sein und Nichts sind noch das Unmittelbare, so ist er, wie er an denselben ist, das Unsagbare, die bloße Meinung. (Hegel E § 88 A, W 8, 188). Siehe auch *G.W.F. Hegel. Vorlesungen*, Meiner, Hamburg, 2001, B 10, S 100).

⁵⁶ Hegel, WdL, W V, 95.

spielt und die Kategorien bzw. reinen Gedanken des Seins und des Werdens ermöglicht? Hegel würde uns darauf geantwortet haben, dass wir nur das Seiende, aber nicht das Sein und schließlich auch nicht das Werden positiv begrifflich denken können, da das Werden ohne den Unterschied zwischen Sein und Nichts nicht möglich sei. Das Sein könnte von seiner eigenen Affirmation als das Gegenteil von Nichts keine Rechenschaft ablegen und seine Unterscheidung von Nichts nicht denken, als wäre es nur eine Art von verworrenener Anschauung. Angesichts dieser kritischen Bemerkung fordert Hegel den Leser heraus: „Die, welche auf dem Unterschiede von Sein und Nichts beharren wollen, mögen sich auffordern, anzugeben, worin er besteht“⁵⁷. Sie sollen eine Definition dessen geben. Sie werden es nicht tun können, schließt er. Nur im Werden haben beide Beständigkeit und können gedacht werden. „Das Werden ist der erste konkrete Gedanke und damit der erste Begriff, wohingegen Sein und Nichts leere Abstraktionen sind“⁵⁸. Aber wie kann im Werden ein Unterschied gedacht werden, der bloße Meinung ist und der daher kein logischer Moment sein kann? Wie kann das Werden ein logischer Begriff sein, wenn dieser Unterschied zwischen Sein und Nichts nichts für das Denken sei? „Erst das Dasein enthält den realen Unterschied von Sein und Nichts“⁵⁹, weil für mich die in meiner Tasche existierenden und die nichtexistierenden hundert Taler nicht das gleiche sind. Hegel beharrt wiederholt darauf, dass er nicht von diesem bestimmten Sein und von diesem bestimmten Nichts des Seienden spricht, sondern von den absoluten oder reinen – nur sie sind dasselbe.

Mein Vorschlag lautet jedoch, das Sein selbst bleibt als solches auf diese Weise ungedacht, erstens, weil sein Unterschied zum Nichts aufgehoben wird, er wird ja genannt, aber nicht erklärt und zweitens, weil er in einer dialektischen Weise behandelt wird, in einer meiner Meinung nach unangemessenen Form, um die Beziehung zwischen Sein, Nichts und Werden, wie auch die Beziehung zwischen Sein und Dasein zu verstehen. Meine These lautet, das Sein als solches ist ontisch unbestimmt, da es kein Seiendes ist, aber nicht ontologisch. Die ontologische Bestimmung macht es nicht zu einer Entität oder einem Seienden, aber sie ermöglicht die Entitäten und es ist Aufgabe der Philosophie, sie zum Nachdenken zu bringen. Das Sein ist unbestimmt, betrachtet man die ontischen, des Daseins eigene Bestimmungen, beispielsweise die Qualitäten oder Quantitäten der Seienden, und dasselbe geschieht mit dem Nichts. Als solche sind sie aber nicht unbestimmt, sonst könnten sie ja nicht genannt werden und genau das verlangt hier Aufklärung. Das Sein entspricht dem Nichts in dem, was sie

⁵⁷ Hegel, WdL W 5, 95.

⁵⁸ Hegel, E § 88 Z, W 8, 192.

⁵⁹ Hegel, WdL W 5, 90.

nicht sind bzw. nicht haben, in dem, was sie von sich selbst ausschließen, nämlich, dass beide keine Entitäten oder Seiende sind, aber nicht in dem, was Sie sind – unterschiedliche ontologische Bestimmungen.

Hegel begreift das Sein nicht in seiner Form der Affirmation, sondern als eine reine und „abstrakte Negation“⁶⁰, als etwas rein Negatives: „Dieses reine Sein ist nun die reine Abstraktion, damit das Absolut-Negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist“⁶¹. Da Hegel sich ausschließlich auf den Abstraktionsprozess beruft, der sowohl den Begriff des Seins als auch des absolute Nichts zur Folge hat, betrachtet er das Sein nur als das „Resultat der vollkommenen Abstraktion“⁶² der Seienden, und bemüht sich nicht, die Gedanken des Seins und des Nichts selbst zu denken, als wäre dieser Denkvorgang des Seins nichts sich selbst und ohne eigene Bedeutung, keine ursprüngliche Handlung des Denkens, als hätte sich alles, was dort zu denken ist, im Prozess der Abstraktion erschöpft. Aber sie sind auch ursprüngliche reine Handlungen des Denkens, der bloße Prozess der Abstraktion gelingt diesen Gedanken nicht, er ist nicht genug, sie zu schaffen, er ist nur ein Mittel, mit dem sie für die Reflexion sichtbar gemacht werden und uns in die Lage versetzen, sie als solche zu denken, nachdem sie von allem, was sie nicht sind, befreit wurden. An diesem Punkt angelangt, muss uns aus diesen Begriffen selbst klar werden, was das Denken dort getan hat, was das Sein für eine Denkhandlung bedeutet, was damit begriffen wird, was Sein als Sein bedeutet. Im Gegensatz dazu bleibt Hegel im Prozess der Abstraktion gefangen, er fährt nicht fort, denkt nicht das Neue. Hegel versteht das Sein und das Nichts als dasselbe, weil er beide auf die reine Abwesenheit ontischer Bestimmungen reduziert hat. Er betrachtet sie nicht als ursprüngliche Aktionen des reinen Denkens. In diesem Fall aber geht das Nichts nicht zum Sein als Sein, als Behauptung, sondern nur zur im Gedanken des Seins wohnenden Abstraktion der ontischen Bestimmungen, zu einem seiner selbst entleerten Sein, einem auf nichts reduzierten Sein. Die einzige positive, ihnen zugewiesene Bestimmung ist, sich selbst gleich zu sein, wie es alles Denken von irgendetwas zumindest im ersten Augenblick

⁶⁰ „Eben diese Unbestimmtheit ist aber das, was die Bestimmtheit desselben ausmacht; denn die Unbestimmtheit ist der Bestimmtheit entgegengesetzt; sie ist somit als Entgegen gesetztes selbst das Bestimmte oder Negative, und zwar das reine, ganz abstrakte Negative. Diese Unbestimmtheit oder abstrakte Negation, welche so das Sein an ihm selbst hat, ist es, was die äußere wie die innere Reflexion ausspricht, indem sie es dem Nichts gleichsetzt, es für ein leeres Gedankending, für Nichts erklärt.- Oder, kann man sich ausdrücken, weil das Sein das Bestimmungslose ist, ist es nicht die (affirmative) Bestimmtheit, die es ist, nicht Sein, sondern Nichts.“ (Hegel, WdL, W 5, 103-104).

⁶¹ Hegel, E § 87, W 8, 186.

⁶² Hegel, WdL, W, 5, 104.

möchte, also nichts Spezifisches für das Sein und das Nichts⁶³. Außer dieser formalen Identität des Denkens mit sich selbst aber bestand die Aufgabe darin, die spezifische Bestimmung zu denken, die dem Denken des Seins als solches und des Nichts als solches entspricht. Aufgrund dieses „als“, das eine notwendige Artikulation des Verstehens ist, worauf bereits von der Hermeneutik hingewiesen wurde⁶⁴, ist das Sein nicht nur etwas, das sich von anderen unterscheidet bzw. eine Abwesenheit von etwas, sondern auch eine Affirmation seiner selbst. Das Sein ist gleichsam eine ontologische Behauptung, die sich von jeder ontischen unterscheidet und das Denken der Seienden als solches und der verschiedenen Seinsweisen der Seienden möglich macht. Das Nichts stellt die notwendige Lücke dar, in der sich die Unterscheidungen inmitten dieser Affirmation etablieren. Sie sind nicht, wie Hegel behauptet⁶⁵, vollständig dasselbe, sondern nur teilweise, und insofern beide nicht Seiende sind. Sie besitzen aber unterschiedliche ontologische Funktionen, wenn auch wesentlich miteinander verbundene; während das Sein das Seiende behauptet, beschneidet und beschränkt das relative bzw. das bestimmte Nichts dieses Seiende; das absolute Nichts hebt es ganz auf, vernichtet unmittelbar jedes Seiende und mittelbar das Sein selbst⁶⁶. Auf diese Weise ermöglicht das Nichts die Unterscheidung des Seins vom Seienden, das, was von Heidegger ontologische Differenz genannt wird. Das Sein tritt nicht an die Stelle des Nichts, sie sind verschiedene ontologische Bedingungen der Möglichkeit alles Seienden und Verstehens.

Tatsächlich findet nicht im Sein, sondern im Seienden die Konvergenz des Seins mit dem Nichts statt, aber des relativen Seins und des relativen Nichts, weil das Seiende Endlichkeit, bestimmte Vereinigung von Sein und Nichts, von Bestätigung und von Einschränkung impliziert⁶⁷: Jede Affirmation von etwas ist auf dieses Etwas beschränkt. Dieser Gedanke ist

⁶³ Die „Identität“ wird in der Logik des Wesens ausgearbeitet werden, und daher auf der Grundlage der logischen Analyse des Seins und des Nichts, die wiederum durch den Rückgriff auf Identität erfolgt. Aber das wäre eine andere Facette der Zirkularität und doppelten Ausrichtung des Hegelschen Systems.

⁶⁴ Siehe Heidegger, *Sein und Zeit* § 32.

⁶⁵ „Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat Nichts und nicht mehr noch weniger als Nichts.“ (Hegel, WdL, W 5, 83).

⁶⁶ Es gibt kein Sein ohne jedes Seiende. Aber im Gedanken des Nichts bleibt das Sein in diesem Gedanken als solchem, nur nicht in Beziehung auf das Seiende.

⁶⁷ Wollte beispielsweise ein willentliches vernünftiges Wesen alle Bestimmungen und alle Grenzen seiner selbst aufheben, um eine vermeintliche volle Freiheit und das volle Sein zu erlangen, dann würde es richtig zum Nichts gehen. Ähnlich zeigt uns die *Phänomenologie des Geistes* im entgegengesetzten Extrem, dass, nimmt jemand seine Figur als die einzige wahre an (sinnliche Gewissheit, ein Herr, ein Skeptiker, ein Revolutionär, eine schöne Seele etc.), er an seine Grenzen stößt und in seine Zerstörung läuft.

die Wurzel des ganzen Systems Hegels. Auf ihn greift Hegel zurück, um diesen ersten Schritt seiner Logik vom Sein zum Nichts zu erläutern: „Es wäre nicht schwer, diese Einheit von Sein und Nichts in jedem Beispiele, in jedem Wirklichen oder Gedanken aufzuzeigen[...], daß es nirgend im Himmel und auf Erde etwas gebe, was nicht beides, Sein und Nichts, in sich enthielte“⁶⁸. Darin besteht seine grundlegende philosophische Erfahrung und ich würde sagen, dass sie richtig ist⁶⁹. Hegel nimmt diesen Schritt aber in seiner maximalen Abstraktion und es ist weder das Seiende, das das Sein und Nichts in sich einschließt, noch geht das Seiende von einem zum anderen über, indem es gemäß gemeinsamer Erfahrung entsteht und vergeht; sondern ist es das Sein und das Nichts als solche, die im Bereich des reinen Denkens als dasselbe gedacht werden und eins in das andere übergehen, weil alle Bestandteile des Systems dialektisch miteinander verbunden sein müssen. Meiner Ansicht nach ist das nicht richtig. Zweifellos verweisen das Sein und das Nichts als gegensätzliche und sogar als komplementäre Begriffe aufeinander. Aber erstens bedeutet der Umstand, dass sie für die Reflexion untrennbar sind – darauf besteht Hegel – noch lange nicht, dass sie identisch sind, noch dass es unmöglich wäre, sie in ihrer Spezifität als zwei Akte des Denkens zu betrachten und zu begreifen. Zweitens verweisen sie nicht nur auf einander, sondern unmittelbar auch auf andere Begriffe, die sich Hegel selbst gezwungen sieht, einige in der logischen Analyse dieser Kategorien zu verwenden.

Ich sagte, das Sein als Sein kann nicht dasselbe sein wie das Nichts als Nichts, denn obwohl das Sein eine aufhebende Abstraktion in sich trägt, ist diese nur ein Teil von ihm und sein ontologischer Sinn bleibt bestehen. Diesen erkannte Hegel nicht, weil er seine Aufmerksamkeit ausschließlich auf die notwendig im dialektischen Prozess liegende Negativität richtete, und zwar auf seine ontische Unbestimmtheit. In seinen unterschiedlichen Implikationen wird dieser Unterschied auch deutlich gesehen. Obwohl das absolute Nichts auch eine Seinsweise im Sein-Denken zeigt, die ihr Aussprechen erlaubt, kann es nur im Bereich des Seins und als bereits unmögliche Möglichkeit gedacht werden, z.B. bei der Leibniz'schen Frage danach, warum es eher etwas als das absolute Nichts gibt⁷⁰. Dieses Nichts kann in seinem Bereich

⁶⁸ Hegel, WdL W 5, 86.

⁶⁹ Schon Plato hat in seinem Dialog *Sophist* das relative Nicht-Sein behandelt, Nicht-Sein im Sinne von »verschieden«, auch unter den Ideen, insofern als jede von ihnen verschieden von allen anderen sei, das heißt, sie ist nicht keine von den anderen, aber es lehnt das absolute Nichts ab, das Gegenteil des Seins, von dem nichts gesagt werden könnte (257 a – 259 b).

⁷⁰ Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §§ 7ss. Diese Frage stellt sich Schelling in seiner *Philosophie der Offenbarung* wieder: „Gerade Er, der

weder gedacht noch ausgesprochen werden, d.h. im Fall einer absoluten Negation aller Bestimmungen und aller Realitäten gäbe es kein Denken-Sein, das dies tun könnte, weder Natur noch Geist, und somit auch keine Logik, denn diese, obwohl sie sicherlich kein Teil der realen Philosophie ist, ist keine transzendentale Wirklichkeit, sondern die Darstellung der dynamischen Struktur der Wirklichkeit der Welt. Während das Sein Affirmation der Realität anzeigt, dass es etwas gibt, ist das absolute Nichts, wenn es irgendeinen Sinn hat, nicht direkt die Negation des Seins, sondern impliziert eigentlich das Verschwinden jeder Entität. Es ist das Nichts alles Seienden als solches und nur deswegen ist es mittelbar faktische Annullierung des Seins als Sein der Seienden und gleichzeitig faktische Aufhebung von allem, was über das Sein gesagt werden kann. Noch mehr, es ist auch Aufhebung aller Möglichkeit, dass etwas sein könnte, da aus dem absoluten Nichts nichts entstehen kann und deswegen kann folglich das Sein nicht gedacht und ausgesprochen werden⁷¹. Gleichermassen kann das absolute Nichts aber auch nicht durch eine Art vollkommene Selbstauflösung des Seins aus dem Sein entstehen, da das Sein kein Seiendes ist, das einfach verschwinden kann. In diesem auch partiellen Sinne schließen sie sich aus, denn eines kann nicht aus dem anderen entspringen, vielmehr zeigen sie sich selbst als ursprüngliche und schöpferische Akte des Denkens. Sicherlich erfolgt dieser Ausschluss bei der Vermittlung der Seienden, auch Hegel akzeptiert dort ihren Unterschied. Wenn sie aber so unterschiedliche Effekte auch im reinen Denken besitzen, wenn sie in Beziehung zum Seienden bzw. dem Dasein gesetzt werden, weil nur dort ihr positiver Sinn gezeigt und aktiviert wird (denn womit könnten sie sonst in Beziehung gesetzt werden?), dann geschieht das, weil sie zwischen sich als solche auch einen wesentlichen Unterschied enthalten, der in seiner Spezifität gedacht werden soll.

Mehr noch: Obwohl es vielleicht sinnvoll wäre, vom absoluten Nichts als einer Möglichkeit zu sprechen – als einer Möglichkeit nur im Denken,

Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts?“ (Cotta, XIII, 7) und er bezieht sich auch auf die göttliche Geschichte oder Genese. Bekanntlich denkt Heidegger darüber in seiner Schrift *Der Satz vom Grund* (GA X, 40) nach.

⁷¹ Hegel kritisiert dieses Prinzip hier ausdrücklich (WdL, W 5, 85, E 88, W 8, 191-192) und sagt, dass es das Werden unmöglich machen würde. Ich denke, das Werden ist durch das relative oder bestimmte Nichts gesichert. Für das absolute Nichts gibt es keine Möglichkeit, ins Sein zu springen, weil nichts zu seiner Ausführung vorhanden ist. Hegel besteht darauf, dass die Idee eines Übergangs vom absoluten Nichts zum Sein durch den christlichen Schöpfungsgedanken *ex nihilo* bekräftigt wird. Meiner Ansicht nach ist das keineswegs so, denn das, was die Schöpfung ermöglicht, ist nicht das Nichts, sondern eine absolute Entität bzw. ein absolut Seiendes, ein allmächtiger Gott, ein Gott, der hier in keiner Weise am Anfang der Logik erscheinen oder berücksichtigt werden könnte.

in sich selbst aber unrealisierbar ab dem Augenblick, ab dem etwas schon vorhanden ist – und es als die Abwesenheit aller Realität, als Aufhebung aller Entitäten zu verstehen, ist es im Grunde sinnlos von einem absoluten Sein aus derselben Perspektive zu sprechen, als ob es die Existenz aller Wesen gleichzeitig beinhaltete, d.i. als ob es einen Zustand der Dinge gäbe, in dem die Gesamtheit aller möglichen Seienden existierte – das wäre das Gegenteil vom absoluten Nichts – denn das ist unmöglich, weil viele von ihnen sich ausschließen oder anderen folgen. Das verdeutlicht auch ihren Unterschied, denn das Sein als solches hat eine andere Beziehung zum Seienden als das absolute Nichts. Das Sein stellt keine quantitative Verbindung zum Seienden her, während das absolute Nichts erfordert, dass es kein Seiendes gibt. Für das reine Sein ist es völlig gleich, welche Menge davon existiert, seine ontologische Qualität ändert sich dadurch nicht. Der Ausdruck „absolutes Sein“ ist nur dann sinnvoll, wenn mit „Sein“ nicht das Sein als solches gemeint ist, sondern darunter ein „absolutes Seiendes“ bzw. ein Wesen, eine „absolute Entität“ verstanden wird, die normalerweise Gott oder das Göttliche genannt wird. Diese Bedeutung des Begriffs „Sein“ muss jedoch sorgfältig von der Bedeutung des Seins als Sein, als Akt oder als Bejahung jedes Seienden, gleich aufgrund welcher Seinsweise es existiert, unterschieden werden. Letzteres deutet darauf hin, dass eine als qualitativ verstandene Beziehung des Seins zu den Seienden festgestellt werden könnte, dank derer die Wesen auf verschiedene Seinsweise existieren könnten. So sind die Seinsweisen der Zahl, des Steins, der menschlichen Existenz, des Göttlichen und des absolut Seienden bzw. Gott nicht dieselben, sondern sehr unterschiedlich, weil das Sein oder „das Seiende schlechthin ausgesprochen, in vielfachen Bedeutungen gebraucht wird“, erklärt Aristoteles⁷². Ebenso ließe sich über die verschiedenen Formen, nach welchen das relative Nichts geschehen könnte, über die unterschiedlichen Wege seiner Abwesenheit sprechen. Diese qualitativen Unterschiede passen sich aber dem absoluten Nichts nicht an. Auch das markiert eine Differenz im Verhalten und der Bedeutungen beider Begriffe.

Zu Beginn seiner Darstellung des Seins stellt Hegel eine Forderung, die meiner – das Sein als Sein in seiner Spezifität zu denken – widerspräche, eine Hegelsche Forderung aber, die von mir als unrealisierbar eingeschätzt wird, und der er selbst nicht nachkommt. Es ist die Bitte, das Sein als „nicht ungleich gegen Anderes“⁷³, gegen jede Sache oder Kategorie, zu betrachten, da es nichts, keine Bestimmung, enthält, die es von irgendetwas anderem unterscheidet. In diesem Fall aber würden wir nichts denken (etwas anderes, als das Nichts denken). Es gäbe keinen Gedanken, weil jeder Gedanke immer

⁷² Aristoteles: Met. VII 1, 1026a 33, und IV 2, 1003b 5.

⁷³ Hegel, WdL, W 5, 82.

bestimmt werden muss. Es würde dann weder eine spezifische Kategorie mit dem Sein gezeigt werden, noch könnte Hegel später bestätigen, „daß sie [das Sein und das Nichts] absolut unterschieden“⁷⁴ sind, wie es das Werden verlangt, so wie es von anderen Begriffen und Realitäten unterschieden sein soll. Worin sich aber das Sein und das Nichts unterscheiden, lässt Hegel ungeklärt. Ohne eigene positive Bestimmung gäbe es keinen Gedanken, keine Kategorien, die ursprüngliche Handlungen des Denkens sind. Wenn es einseitig ist, nur im Unterschied zwischen Sein und Nichts zu verhaften, wie Hegel bezüglich der Logik des Verstandes wiederholt, ist es auch einseitig, diesen Unterschied nicht zu denken.

Da aber das Sein und das Nichts im Denken aufeinander bezogen sind, wie bereits oben erörtert wurde, könnte man eine zweite Deutung der Hegelschen Affirmation finden wollen, und zwar die, dass es nicht das Sein selbst ist, das zum Nichts übergeht, sondern vielmehr der Gedanke des Seins, der sich von da gezwungen sieht, zum Gedanken des Nichts überzugehen. Dem kann man sich leicht anschließen. Die Begriffe Sein und Nichts würde jeder in seiner Identität bestehen bleiben und nur die Reflexion bzw. der Gedanken über sie würde vom einen zum anderen übergehen. Eine solche Auslegung aber wäre eher für die logische Perspektive des Verstandes und ihre Fixierung der Kategorien geeignet und zu einem Dualismus oder einer Äußerlichkeit zwischen Denken und Sein verurteilt. Sie wäre im Hegelschen System und für seine dialektische spekulativen Vernunft inakzeptabel. Sein System, äußert Hegel, sei „eine neue Bearbeitung der Philosophie nach einer Methode aufgestellt, welche noch, wie ich hoffe, als die einzige wahrhafte, mit dem Inhalt identische anerkannt werden wird“,⁷⁵ „denn die Methode ist das Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts“⁷⁶. Mit dieser Methode würden Sein und Denken ihre Identität und damit ihre Wahrheit erreichen, wie das schon Parmenides wollte. Daher sei der Übergang des Denkens vom Sein zum Nichts auch ein Übergehen des Seins selbst zum Nichts und umgekehrt. Es ist das Denken-Sein (verbunden wie beim Fichtischen Ich), das sich als dem Denken-Nichts gleichbedeutend erweise und es ist dasselbe, das dank des Setzens der Grenze zum Denken des Seienden oder des Daseins übergeht. Die dialektische Bewegung will die innere Bewegung der Sache selbst entdecken und es ist die Sache selbst – hier das Sein und das Nichts – die sich entfaltet und ihre eigene Entwicklung zeigt. Jedes äußere Eingreifen ist der reinen Meinung und den Illusionen des Verstandes unterworfen und deswegen verbannt.

⁷⁴ Hegel, WdL, W 5, 83.

⁷⁵ Hegel, E, Vorrede zur ersten Ausgabe, W 8, 11.

⁷⁶ Hegel, WdL, W 5, 49.

Die Tatsache, dass das Nichts und das Sein nicht als eines ohne das andere betrachtet werden können⁷⁷, bedeutet nicht (bzw. wäre es eine missbräuchliche Aussage), dass sie dasselbe sind. Wenn beide im selben Gedanken wären, müsste man erkennen, dass es kein einziger Gedanke ist (wenn es einen solchen überhaupt gäbe), vielmehr ein komplexer. Obwohl Hegel die Analyse dieser ersten Schritte so stark wie möglich verkürzt, kommt auch er nicht um den Gebrauch von Kategorien umhin, die erst später ihren logischen Ort und ihre Erklärung finden. Dazu gehören z. B. die „Unterscheidung“ oder das „Gleichsein“ in der Logik des Wesens und Begriffe wie „Unmittelbarkeit“ und „Vermittlung“, die nie als Kategorien analysiert und abgewogen werden, was auf einen Mangel im Anspruch der Totalität hinweisen würde. Dann zu sagen, das Sein als Sein könne nicht analysiert werden, weil es das rein Einfache, das Unmittelbare, das Gleiche wie das Nichts sei, bedeutet ein fehlendes Reflektieren über die benutzten Begriffe, um das auszudrücken und deshalb nicht zu sehen, dass man sich nie vor einem rein einfachen und unmittelbaren Begriff ohne Prädikat befindet, weil es das niemals im Denken gibt. Das macht den von Hegel für die Logik gesuchten Anfang unmöglich. Jeder hätte daher das gleiche Recht, die benötigten Begriffe für das Bearbeiten des Unterschieds aufzuzeigen. Wenn dem so wäre, müsste man feststellen, dass die Durchführung einer im Grunde genommen linearen Darstellung der logischen Kategorien, wie sie von Hegel versucht wird, nicht möglich scheint. Vielmehr wären vielfältige Verbindungen, die verschiedene Vorgehenswege bilden würden, vonnöten. Dies würde einen radikalen Umschwung der so komplexen und gleichzeitig zu vereinfachten Hegelschen Methode bedeuten.

Hegels ausschlaggebendes Interesse für das Gleichsetzen von Sein und Nichts, sein Ziel, das absolut Negative in die erste Affirmation einzuführen, besteht darin, alle Momente auszuhöhlen, damit sie sich nicht in sich selbst einschließen und so die Verbindung und dialektische Begründung aller reinen Gedanken in einer unablässigen von einem zum anderen gehenden Kette herstellen können. Das Nichts bzw. die Negativität funktioniert als Motor des Systems und dient als allgemeines Lösungsmittel jeder festgelegten Grenze und jeder angeblich unüberwindlichen Dualität – hier zwischen Sein und Nichts – und zwischen diesen und dem Dasein, wie weiter unten zu sehen sein wird. Es hat den Zweck, alles Reale und Gedachte in eine einzige

⁷⁷ In «Was ist Metaphysik?» (*Wegmarken*, GA 9, 103-122) interpretiert Heidegger aus der Analyse des Daseins, aus der Angst und Endlichkeit, die Hegelsche Zugehörigkeit von Sein und Nichts: „Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht weil sie beide – vom Hegelschen Begriff des Denkens aus gesehen – in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen, sondern weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart.“ (S. 120).

lineare, aber auch fraktale Bewegung zu stellen, die ein als in sich selbst geschlossenen Kreis dargestelltes System bildet, eine Bewegung, die für ihn das wahre Absolute ist.

„Das nunmehr zum Grunde liegende Wahre ist die Einheit des Nichtseins mit dem Sein; auf ihr als dem Grunde ergeben sich alle ferneren Bestimmungen“⁷⁸; das Sein sei die Grundlage der Wirklichkeit, so wie das Nichts seiner Begrenzung. Meiner Ansicht nach, ist es jedoch nicht das Sein, das ins Nichts verschwindet oder aus ihm entsteht, oder das Nichts ins Sein, sondern das Seiende, weil dieses eine *realitas* besitzt, die verschwinden und entstehen kann. Es ist das Seiende oder das Dasein, das, wenn es ohne jede Bestimmung gedacht wird, nichts oder höchstens ein materielles Chaos wird – wir werden noch zu dieser Mehrdeutigkeit zurückkehren. Es ist also das Seiende, das zwischen diesen beiden Zuständen übergeht, so dass das Werden nicht nur zwei, wie Hegel annimmt, sondern drei Elemente erfordert, nämlich: Sein, Nichts und Seiendes oder etwas, das heißt, eine ontische, entweder materielle oder geistige, *realitas*, die entsteht oder verschwindet. Sein und Nichts sind entgegengesetzt, gehen aber nicht ineinander über, weil es ihnen an Realität fehlt, im Gegensatz zu dem, was mit dem Dasein geschieht. Es wäre hinzufügen, dass wegen dieses Mangels der ontologische Unterschied zwischen Sein und Seiendem dialektisch unüberwindbar ist, wie weiter unten noch zu sehen sein wird. Die Hegelsche Dialektik würde sich demzufolge als eine regionale Methode zeigen, die das Sein nicht erreicht. Oder vielleicht würde es eine andere, sehr verschiedene Artikulation erfordern.

3. Vom Sein zum Dasein

Im vorigen Abschnitt standen die Schritte zwischen Sein, Nichts und Werden im Fokus der Überlegungen. Nun wird dem Übergang zum Seienden bzw. Dasein Aufmerksamkeit geschenkt. Von hier aus ließe sich eine dritte Deutung des Seins versuchen, an welche Hegel zu Beginn seiner Logik dachte, und dank derer jene dialektische Begründung des Seienden oder Daseins im Sein, die er hier ausprobiert, verständlich wird. Das Sein wird vom Seienden durch das Ziehen einer Grenze, die von Hegel Bestimmtheit genannt wird, getrennt: „Dasein ist bestimmtes Sein; seine Bestimmtheit ist seiende Bestimmtheit“⁷⁹. Dieses Dasein könnte als Seiendes bezeichnet werden, denn Dasein ist hier die allgemeine Kategorie für jede ontische Existenz. Das Seiende war der Ausgangspunkt des reinen Denkens

⁷⁸ Hegel, WdL, W 5, 118.

⁷⁹ Hegel, WdL, W 5, 115; siehe auch S. 96. „Das Dasein ist Sein mit einer Bestimmtheit, die als unmittelbare oder sciende Bestimmtheit ist.“ (Hegel, E § 90, W 8, 195).

des Seins, indem es alle Bestimmungen von jenem abstrahierte, denn „das Resultat der Abstraktion von allem Seienden ist zunächst abstraktes Sein, Sein überhaupt“⁸⁰. Jetzt verfährt Hegel in umgekehrter Richtung, und zwar so, dass, wenn dem Sein Bestimmungen gesetzt werden, es zurück zum Seienden kommt.

Woher stammt die Grenze? Als ein Moment des reinen Denkens kann sie nur aus ihm selbst kommen. Kant dachte, die Formen der Objektivität sind a priori, stammen aus dem transzendentalen Subjekt; wenngleich er die Erzeugung bzw. Genesis nicht angab, noch verwies er ausdrücklich darauf hin, dass Raum und Zeit aus diesem transzendentalen Subjekt herkommen und nahm schließlich all diese Formen als Faktum: „Von der Eigenthümlichkeit unsers Verstandes aber, nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception a priori zu Stande zu bringen, lässt sich eben so wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Functionen zu Urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind“⁸¹, denn das übersteigt die Fähigkeit unserer Vernunft, weil der Grund dafür in der intelligiblen Welt liegt⁸². Auch das Sittengesetz war für Kant ein Faktum, durch das sich die Freiheit selbst ihre moralischen Grenzen setzte. Fichte wollte diese Faktizität überwinden und die apriorische Herkunft offenbar machen, indem er diese Formen als ideelle Handlungen des Ichs ableitete – das war ein leitendes Motiv seiner genetischen Methode. Diese konstruktive Tendenz ist für den ganzen deutschen Idealismus konstitutiv und Hegels Logik treibt diese Tendenz auf die Spitze.

Obwohl aber Kant und noch deutlicher Fichte diese Formen und ihre Synthesen oder ihre Grenze durch den Hinweis, sie seien apriorisch, auf die transzendentale Subjektivität verweisen, schreibt Kant das letzte Fundament der realen Grenze einem Ding an sich und Fichte in Jena einem Nicht-Ich zu, das die Rolle des zweiten Prinzips im System spielt, weil es teilweise unbedingt, nämlich eine Negation, sei⁸³. Ohne diese Gegebenheit oder Faktizität des Anderen, gäbe es keine ursprüngliche reelle Grenze, und deshalb keine Unterscheidung, keine a priori Formen und keine Subjektivität. Schelling schlug stattdessen in seinem *System des transzendentalen Idealismus* (1800) und kraft der vorangegangenen Ausarbeitung seiner Naturphilosophie seit 1797 vor, diese letzte reale Grenze wäre die Wirkung

⁸⁰ Hegel, WdL, W 5, 105.

⁸¹ KrV B 145-146, und A 252. Siehe auch *Prolegomena* § 36 (AA IV, 318), *Entdeckung*, AA VIII, 249.

⁸² KrV A 230, B 283; A 393; A 557, B 585; A 613-4, B 641-2. Brief an C.L. Reinhold 12.5.1789 (AA XI, 36-37), und Brief an M. Herz 26.5.1789 (AA XI, 51).

⁸³ Fichte, *Grundlage* § 2 (GA I/2, 264-267).

der Handlung der idealen Tätigkeit eines als *hen kai pan* (Eins und Alles) fungierenden Ichs. Das Fundament der ursprünglichen Grenze wäre also nicht ein Nicht-Ich, sondern die ideale Aktivität des Ichs selbst, das zu sich selbst zurückkehrt. Das Ich aber erkennt diese Tätigkeit zunächst nicht als seine, weil es durch sie reell eingeschränkt wird, so dass es sie als aus einem Nicht-Selbst kommend interpretiert: „Anschauen und Begrenzen ist ursprünglich Eins. Aber das Ich kann nicht zugleich anschauen und sich anschauen als anschauend, als auch nicht als begrenzend. [...] Das Ich findet das Begrenztsein als nichtgesetzt durch sich selbst, heißt so viel als: das Ich findet es gesetzt durch ein dem Ich Entgegengesetztes, d.h. das Nicht-Ich“⁸⁴. Die Philosophie stellt sich damit als ein Prozess der Anamnese des Ichs und seiner Handlungen vor, damit das Ich sich selbst ganz realisiert, indem es erkennt, dass es alles ist, dass es in seinem Kreis wie in einer Monade geschlossen sei.⁸⁵ Auch die Grenze stammt von ihm und nur dann ist es völlig ursprüngliche Realität. Die vollständige Selbsterzeugung des Ichs wird von Schelling in seiner Identitätsphilosophie (1801-1809) in das Gebiet der reinen Vernunft übersetzt. Dieses Feld wird von ihm spekulativ vor die ursprüngliche Einteilung des Ichs oder der Realität in reale und ideale Tätigkeit und vor die nachfolgende Entstehung der materiellen und geistigen Welt gestellt. Dort besteht die absolute, all ihre Formen erzeugende und anordnende Vernunft. An diesem Platz verortet Hegel seine Logik, so dass die Grenze aus dem gleichen reinen Denken kommt, aus demselben, das vom Sein zum Nichts und Werden verließ. Ohne diese mannigfaltigen Grenzen würde es keine Artikulation des Denkens geben, noch würde ein Unterschiede erforderndes Für-sich-selbst erreicht werden.

Nehmen wir den Kurs der Logik zum Dasein wieder auf. Es wurde gesagt, das Werden sei an einen inneren Widerspruch gebunden: Einerseits entsteht es dank der Gleichheit zwischen Sein und Nichts, wegen der beide ineinander übergehen und verschwinden, andererseits aber, wenn Sein und Nichts nur gleich wären, gäbe es auch kein Werden, kein Übergehen, sondern Stillstand. Mit solchem Widerspruch konfrontiert, meint Hegel, wird gewöhnlich der Schluss gezogen, das Ding selbst werde zerstört und auf nichts reduziert. Diese Betrachtungsweise aber „bleibt so bloß bei der negativen Seite des Resultates stehen und abstrahiert von dem, was zugleich wirklich vorhanden ist, ein bestimmtes Resultat, hier ein reines Nichts, aber [ein] Nichts, welches das Sein, und ebenso ein Sein, welches das Nichts in sich schließt. So ist 1. das Dasein die Einheit des Seins und des Nichts“⁸⁶, das Da-Sein, bestimmt, fixiert durch eine Bestimmtheit.

⁸⁴ Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Cotta III, 403.

⁸⁵ O. c. 381.

⁸⁶ Hegel, E § 89 A, W 8, 194.

Die Negativität des Widerspruchs – weit davon entfernt, die Wirklichkeit zu zerstören – ist der Antrieb, der sie erzeugt. Alles enthält seinen Widerspruch, er öffnet es für die anderen Momente des Systems und verbindet sie miteinander. Es ist aber auch zu bedenken, dass dies so ist, weil die Identität in jedem Augenblick gesucht wird, denn ohne sie wären Sinn bzw. Faden verloren. Diese Identität ist in keinem Element des Systems zu finden, sie wird nur auf dem unaufhörlichen Weg, der von einem Moment zum anderen verläuft, erreicht. Es ist eine synthetische dynamische Identität, durch Differenz vermittelt und geeignet für ein „Für-sich“ oder eine sich selbst kennen müssende Subjektivität; alles Wissen erfordert Unterscheidung. In diesem Widerspruch kann man nicht verhaften bleiben, da durch ihn die Identität des Denkens und des Seienden aufgehoben wird. Er erfordert deshalb den Übergang zur nächsten Kategorie, zur nächsten Figur, so dass ein dynamisches und letztlich zirkuläres Gleichgewicht aufrechterhalten bleibt. Wenn behauptet wird, Identität sei das oberste Prinzip des deutschen Idealismus, muss erkannt werden, dass es sich dabei um eine Identität mit verschachtelten verschiedenen Inhalten handelt. Sie enthält einen Widerspruch und wird von diesem angetrieben: „Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend“⁸⁷ und der Widerspruch „ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit.“⁸⁸ Das widersprüchliche Ding bewegt sich aber, weil es nach Identität sucht und sie nur im labilen Gleichgewicht der Bewegung findet, denn würde es im Widerspruch anhalten, fiele es gleich einem Radfahrer vom Rad.

Angesichts eines Widerspruchs blickt das gewohnte Denken zurück und sieht nur Asche, während das Hegelsche Denken entdeckt, dass daraus eine neue Stufe oder Gestalt entsteht.⁸⁹ Woher stammen aber diese neuen Kreaturen, diese neuen Kategorien oder Figuren? Hegel richtet seine Aufmerksamkeit hauptsächlich auf die negative Kraft des Nichts, um die Bestimmtheit daraus zu verstehen, weil laut Spinoza, *omnis determinatio est negatio*.⁹⁰ Aber insofern das Resultat nicht nur Negation ist, sondern in sich selbst auf eine Entität oder *realitas*, auf eine mannigfaltige Seinsweise verweist, kann sich diese Fruchtbarkeit nur aus dem sie erfindenden Sein-Denken (aus

⁸⁷ Hegel, WdL, W 6, 74.

⁸⁸ Hegel, WdL, W 6, 75.

⁸⁹ Der Philosoph ist der Notar, der die Geburt dieser neuen Figur bestätigt. Er ist der Geist, der den ganzen Prozess durchlaufen hat, der alle Momente kennt und sie dann in ihre Reihenfolge bringt. Tatsächlich verändert Hegel während seiner literarischen Produktion einige Teile der Struktur und den Ort, an dem er bestimmte Elemente platziert, d.h. ihre beste systematische Position einstudiert.

⁹⁰ Hegel, WdL, W 5, 121.

dem Begriff) ergeben, denn das reine Denken ahmt nicht nach, sondern ist schöpferisch, es ist Autopoiesis, so wie jede Gestalt der *Phänomenologie*, der einzelne Schritt zwischen ihnen, aus der kreativen Freiheit des Geistes hervorgeht.

In der Logik macht das reine Sein-Denken die Erfahrung seiner selbst, so wie das Bewusstsein seinen Bildungsprozess durch das kreative Erfinden verschiedener Figuren in der *Phänomenologie des Geistes* durchführte und wegen der verschiedenen Begrenzungen der vorhergehenden Figuren neue Entscheidungen traf. In den hier betrachteten Schritten wird für das notwendige Anhalten des Werdens eine Grenze gefordert, die auf der Differenzierung zwischen Sein und Nichts beruhen muss. Das Sein-Denken muss, um seiner Vernichtung zu entgehen aus dem eigenen Widerspruch der Kategorie „Werden“ heraustreten, ein Widerspruch, der in einer ständigen Aufhebung des Seins und des Nichts im anderen besteht, wobei das Sein-Denken gerade die gegenteilige Strategie annimmt⁹¹, um Grenzlinien in diesem Ozean des Werdens zu ziehen und so von der Unruhe in die Ruhe überzugehen, zumindest für einen Augenblick.

Diese Notwendigkeit treibt das Denken dazu, durch qualitative Bestimmungen Gestalten zu zeichnen, dank derer die Bewegung für einen Augenblick festgehalten wird und in mannigfältigen Seienden erscheint. Diese Seienden sind Einheit des Seins und des Nichts in dem Sinne, dass sie bestimmte Wesen sind: Sie sind dies und nicht das andere, blau und nicht grün, Mensch und nicht Stein, Staat und nicht Pflanze usw. Das Werdende, sich selbst Fressende, wird dann wie Kronos in Zeus aufgehoben. Das Seiende oder Dasein lässt dieses Werden hinter sich zurück, und damit beginnt ein zweiter Anfang der Logik, eine neue unmittelbare Einfachheit⁹². Alle folgenden Momente werden Entwicklungen und Modulationen dieser Bestimmtheit sein. Deshalb erscheint das Dasein, das Seiende, als etwas Ursprüngliches. Die Totalität ist hier als aufgehoben vorgegeben, sie existiert nur für uns, die wir philosophieren, aber nicht für das Denken des Daseins. Für dieses gibt es erst jetzt sein Sein und seine Bestimmtheit, die zuerst als etwas Positives bestätigt ist, etwas, das ihm zu sein erlaubt, und dessen Abwesenheit es ins Nichts zurückstoßen würde. Das Dasein entspricht also dem Sein des vorausgegangenen Moments⁹³ ebenso wie die Endlichkeit dem

⁹¹ Dasselbe geschieht am Ende der Seinslogik: Vor dem dialektischen Qualität-Quantität-Maß, also vor seiner stetigen Entwicklung, entsteht die entgegengesetzte Idee der Indifferenz, des Gleichgültigen gegenüber dem Werden, in dem das erste Sein ohne Bestimmtheit (weder qualitativ noch quantitativ) wiedergewonnen wird; unmittelbar danach wird es zum Wesen.

⁹² Hegel, WdL W 5, 116.

⁹³ «Le passage de la catégorie de devenir à celle d'être-là (Dasein) [...] comme la

Nichts und die Unendlichkeit dem Werden entspricht – den drei Gliedern des Qualitätskapitels.

Daher ist die Grenze nicht etwas Gegebenes, sie ist keine Faktizität, vielmehr Erfundung, eine Strategie, um sich aus dem in der Realität nistenden Grundwiderspruch zu befreien. Das Denken entdeckt hier, was dem Philosophen bereist bekannt war: Dort, wo es etwas stellte, befindet sich auch das dieses leugnende, das heißt, es ist nicht in der Lage, das Sein und das Nichts klar voneinander zu trennen, so dass dieses Nichts erneut in das Sein einfällt und es wird weiter Ausgänge, spätere Entwicklungen der Vermittlung erfinden müssen. Identität, Widerspruch und Kreativität sind die Kräfte, die alle Landschaften der Kategorien und der Realität zeichnen, gleich unseren Freuden und unser Untergehen, unsere Objekte und Gedanken, Krieg und Kunst, Stein und Religion und ferner die drei Grundsätze der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von Fichte – das Ich, das Nicht-Ich und die schöpferische Kraft des Ichs.

Diese Grenze ist in erster Linie die Qualität, daran schließt die Quantität an und schließlich werden das Maß, die Bestimmungen des Wesens und seines Erscheinens u. a. folgen. Dank des Entstehens dieser Grenze wird das unaufhörliche Werden von Sein und Nichts, das jede Figur hinwegfegt, eine Weile innehalten, weil dann eine Grenzlinie zwischen Sein und Nichts, zwischen dem, was etwas ist, und dem, was dieses etwas nicht ist, gezogen wird. Jede Trennlinie wird dann sicherlich auch methodisch überschritten, so dass das dialektisch-spekulative Werden des Denkens während des gesamten Prozesses wie ein neuer Gott für immer herrscht, da es alle sich auferlegte Hindernisse und Trennungen überwinden kann. Ohne diese Vermittlung aber, in einem Ozean ohne Begrenzung und Gestalt, fehlte dem Denken Orientierung und Artikulation, es bliebe weiterhin blind und stumm in der chaotischen Unmittelbarkeit des An-sich eingeschlossen. Diese Grenze erlaubt das Fortschreiten, sie zeichnet eine Silhouette in dem weiten Feld des ersten Werdens; so beginnt das Denken zu unterscheiden, etwas zu besitzen und klarer zu denken.

Durch diese Eingrenzung bzw. qualitative Abgrenzung wird das Sein, von dem wir am Anfang der Logik ausgehen, in etwas Konkretes verwandelt, wird zu einem Seienden oder Dasein, zu einer Realität, zu etwas Realem. Die Grenze gibt an, was es ist und wie weit es ist, macht es zu diesem bestimmten Ding und nicht zu einem anderen Ding. „Etwas ist nur in seiner Grenze und

transition d'un non-repos incessant à un point d'équilibre précaire et fugitif, une espèce de repos instantané [...]. Cette catégorie de Dasein ou d'être-là désigne le premier moment d'équilibre du procès logique [...] Si le devenir était bien l'unité entendue selon la détermination du néant, l'être-là, en revanche, sera l'unité prise dans la détermination de l'être» (Biard I, 62).

durch seine Grenze das, was es ist“, ⁹⁴ das heißt, „ein bestimmtes Seiendes, das sich von anderem Etwas unterscheidet.“ ⁹⁵ Die Frage lautet: Ist es das Sein, das durch die Grenze zu etwas, zu einem Seienden, wird? Kann das Sein als begründete und genetische Grundlage des Seienden gelten? Von welchem Sein ist hier dann die Rede? Aus dem Prozess der Abstraktion aller Bestimmung, aus dem Hegel das reine Sein herausnimmt, könnten wir in der Tat zu zwei verschiedenen Begriffen gelangen: zum Sein als solchem und zu einem Substrat oder *hypokeimenon*, zu einer Art aristotelischer *materia prima*⁹⁶, die aller Form oder Bestimmung entbeht. Meiner Ansicht nach ermöglicht gerade diese Zweideutigkeit, die ungeklärte Überschreitung beider Begriffe, Hegel jetzt zum Schritt in die umgekehrte Richtung, vom Sein zum Seienden überzugehen.

Wenn aus der vollen, am Ende der Philosophie des Geistes zu findenden Wirklichkeit oder wenn aus dem absoluten Wissen, zu dem das Bewusstsein in der *Phänomenologie des Geistes* schließlich gelangte, alle ontische, qualitative und quantitative Bestimmung entfernt werden, dann ließe sich annehmen, damit habe sich alles Seiende aufgelöst und es bliebe nur ein ontologischer Gedanke, nämlich der des Seins als Sein, d.i., dass alle Dinge sind, wenn auch jedes auf seine eigene Weise ohne jetzt zu betrachten, was sie konkret, ihrem Inhalt nach, sind. Daher besitzt das verbliebene Sein-Denken als solches keine *realitas*, keine Entität, weil es nichts Konkretes ist, kein Seiendes, es verfügt über keinen ontischen Inhalt. Es kann auch nicht behauptet werden, dieses Sein ist die „Kraft“ oder „Macht“ (*énérgeia* oder *dynamis*), die die Seienden sein macht, weil auch diese Kraft oder Energie Seiendes ist, und von ihr wird das Sein ebenso prädiziert. Aufgrund dieses Entitätsmangels lässt sich daher vom Sein als Sein das Entstehen eines Seienden oder einer Entität nicht ableiten. Es ist nicht möglich, dieses Sein für die ontische Grundlage der Seienden zu halten, weil es in keiner Weise etwas Ontisches ist oder enthält. Soweit meine bisherige Argumentation.

Man könnte jedoch davon ausgehen, am Ende dieses Abstraktionsprozesses sei das, was beseitigt wird, nicht alle Seienden, sondern nur ihre Formen und der Rest wäre eine *materia prima*⁹⁷, eine informelle unbestimmte *realitas*, eine Art platonische *chora*, *hypokeimenon* bzw. ein amorphes Prinzip, ein wegen seines Formmangels unsinnliches *apeiron*, etwas Chaotisches (Nietzsche dachte hier an sein dionysisches Prinzip), von dem die Dinge durch Beschränkungen stammen. Diese erste Stofflichkeit oder Energie ließe

⁹⁴ Hegel, E § 92 Z, W 8, 197.

⁹⁵ Hegel, WdL, W 5, 84.

⁹⁶ Aristoteles, *Metaphysik* VII, 3.

⁹⁷ Aristoteles hat sie als reine Potentialität zwischen Sein und Nichts gesehen (*Metaphysik* VII, 3).

sich, da sie real und ontisch wäre, als ontische genetische Quelle aller Dinge denken, in ähnlicher Weise wie aus Ton je nach der ihnen verliehenen Gestalt unterschiedliche Gefäße entstehen oder besser noch, in ähnlicher Weise, wie die Welt und das Denken aus einer spinozistischen Substanz als Eins und Alles oder aus dem buddhistischen oder brahmanischen Urgrund begriffen werden können. Genau diese beiden Beispiele zitiert Hegel in Bezug auf Sein und Nichts in seiner Logik⁹⁸. Es wäre die *arché*, eine Art Gott. Das Sein des Anfangs ist auch für Hegel die erste Definition Gottes, die abstrakteste, die in Parmenides anwesend war, der „das Absolute als das Sein auffaßt“⁹⁹ bzw. die Definition eines ohne Einschränkung begriffenen Gottes.¹⁰⁰ Sie alle stellen verschiedene Weisen dar, etwas Reelles oder Seiendes als Quelle anderer endlicher Seienden zu denken. So verhält es sich auch mit dem absoluten Ich des jungen Schellings, aus dem die ganze Welt entstünde. Dieses Ich ist der direkte Vorläufer der Philosophie Hegels. Schelling schildert es in seinem *System des transzendentalen Idealismus* folgendermaßen: „Da dem Ich auch keines von den Prädicaten zukommt, die den Dingen zukommen, so erklärt sich daraus das Paradoxon, daß man vom Ich nicht sagen kann, daß es ist. Man kann nämlich vom Ich nur deswegen nicht sagen, daß es ist, weil es das Seyn selbst ist. Der ewige, in keiner Zeit begriffene Akt des Selbstwußtseyns, den wir Ich nennen, ist das, was allen Dingen das Daseyn gibt [nicht transitiv, sondern immanent], was also selbst keines andern Seyns bedarf, von dem es getragen wird, sondern sich selbst tragend und unterstützend, objektiv als das ewige Werden, subjektive als das unendliche Produciren erscheint“¹⁰¹.

Ließe sich aber sagen, dieses ontische Prinzip aller Dinge, dieses Chaos, dieses Proto-Seiende bzw. diese Super-Entität oder absolut Seiendes ist das Sein als Sein? Ich würde verneinen, dass hier eine wesentliche Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem oder Dasein, das von Heidegger als „ontologische Differenz“ bezeichnet würde, in Betracht gezogen werden soll und wenn sie nicht berücksichtigt würde, beschäftigten wir uns mit einer Onto-Theologie und ihrer absoluten Entität, die sich als das Sein selbst ausgibt. Es ließe sich sicherlich von diesem göttlichen oder primären Wesen das Sein prädizieren und von ihm sagen: „Es ist“ auf eine bestimmte Weise, aber nicht nur von ihm kann man das Sein prädizieren, sondern auch vom Erschaffenen und von jedem endlichen Wesen und jeder Form, von allen

⁹⁸ „In orientalischen Systemen, wesentlich im Buddhismus, ist bekanntlich das Nichts, das Leere, das absolute Prinzip“ (Hegel, WdL, W 5, 84; siehe auch S. 101, und E § 87 A y Z). „Bei Parmenides wie bei Spinoza soll von dem Sein oder der absoluten Substanz nicht fortgegangen werden zu dem Negativen, Endlichen“ (Hegel, WdL, W 5, 98).

⁹⁹ Hegel, E § 86 Z, W 8, 185, siehe auch Hegel, WdL, W 5, 84.

¹⁰⁰ Hegel, WdL, W 5, 120 und E § 86, W 8, 183.

¹⁰¹ Cotta III, 375-376.

Seienden und von allem, was vor uns vorhanden ist. Das Sein als solches könnte von allen diesen ontischen Seienden prädiziert werden und könnte nicht mit irgendwelchem Seienden speziell verwechselt oder identifiziert werden. Gewiss können wir auch sagen „das Sein ist“ und damit prädizieren wir vom Sein das Sein. In diesem Fall aber prädizieren wir es anders und diese andere Art unterscheidet sich von allen Seinsweisen der Seienden, weil das Sein als solches kein besonderes Seiendes unter den anderen ist. Gerade diese Besonderheit des Seins wurde aber in den Passagen Hegels nicht gedacht.

Vom Sein will Hegel durch eine Qualitätsbestimmung zum Dasein übergehen, die etwas Reelles, eine Grenze, zwischen seinem Sein und seinem Nichts zieht, d.h., zwischen dem, was es ist und dem, was es nicht ist. Mit dieser Qualitätsbestimmung aber wird nicht das Sein als Sein, wie Hegel annimmt, sondern etwas Reelles, d.i. ein Seiendes in seinem Inhalt oder Wesen beschränkt. Hegel bewegt sich hier unversehens zwischen zwei Bedeutungen des Seins, nämlich von der ontologischen Bedeutung des Seins als solchem zur Bedeutung des Seins, die auf ein bestimmtes Wesen oder auf eine materielle Grundlage oder eine ausdrückende Substanz hindeutet. Nur in diesem letzten Sinne könnte von einem absoluten unendlichen Sein gesprochen werden, denn das Sein als Sein ist weder absolut noch relativ, weder endlich noch unendlich, da es nichts Reelles, kein Seiendes, sondern der Seinsakt bzw. das Geschehen der Seienden und des Denkens ist. Wir müssen also diese beiden unterschiedlichen Bedeutungen des Seins beachten: eine ontische, die ein unendlich Seiendes oder Dasein anzeigt, und eine andere ontologische, die das Sein als solches meint, das weder endlich noch unendlich ist. Es ließe sich ein Übergehen von einem unendlichen Seienden zum endlichen durch Beschränkungen vorstellen, weil beides auf derselben ontischen Ebene liegt. Das Sein als Sein ist jedoch kein Seiendes, von dem sich die anderen genetisch und mittels der durch seine reelle Unendlichkeit hindurch gezogenen qualitativen und quantitativen Grenzen ableiten ließen. Es gibt also keinen Schritt oder Übergang, weder genetisch noch kreationistisch, zwischen dem Sein als solchem und dem Seienden, weil das Sein keine Realität hat oder ist, aus der sich ein Seiendes als Bestandteil ergeben könnte. Wollte man im Sinne Hegels behaupten, dass „das Dasein die Einheit des Seins und des Nichts“,¹⁰² der Affirmation und der Grenze ist, müsste hier eine *realitas* (materiell oder geistlich) hinzugefügt werden, die nicht aus dem Sein als Sein und noch weniger aus dem Nichts als solchem stammt, sondern das ist, von dem das Sein und die Grenze prädiziert wird. Das Sein als Sein kann daher auch nicht als alle Realität enthaltend verstanden

¹⁰² Hegel, E § 89 A, W 8, 194.

werden (ontischer Pantheismus). Gleichwohl kann von allem gesagt werden, das Sein sei selbst kein ontischer Inhalt, sondern die Möglichkeit, dass das Ontische existieren und gegeben werden kann¹⁰³. Bei der Zusammengehörigkeit von beidem, des Seins und des Seienden, verhält es sich nicht wie beim endlichen Reellen in Bezug auf das umfassende Reelle oder des Begrenzten zum Unbegrenzten, noch wie bei der höchsten Gattung zu den untergeordneten Arten, denn das Sein ist für alle geeignet, und weist in allem nur auf das ontologische Feld einerseits und auf die Bejahung seiner Entität in seiner gehörige Weise andererseits hin.

Ein weiterer Versuch, den Anfang der Logik auf andere Art zu deuten, wäre noch möglich. Das Sein des reinen Denkens wäre nicht etwas Materielles oder Geistiges, da es nicht der realen Philosophie angehört, es ist weder ein Seiendes der Natur noch des Geistes. Das Sein sollte hier lediglich als logischer Raum ohne jede Bestimmung verstanden werden, „als den Gedanken in seiner reinen Bestimmungslosigkeit“¹⁰⁴, in dem inhaltlich nichts gedacht wird, so dass es dem absoluten Nichts gleich ist. Von diesem könnte das reine Denken zum Nichts übergehen und in einem unaufhörlichen Werden zurückkehren. Dann wäre das Sein ein leerer logischer Raum und das Nichts die Leere dieses logischen Raumes, die, weil sie die Leere des logischen Raumes wäre, als zwei Momente desselben Gedankens das Denken wieder in das Sein zurückführen wird. Dann aber wäre kein richtiges Werden der Sache selbst gegeben, sondern nur eine abwechselnde Aufmerksamkeit auf zwei Momente desselben Begriffs, die nun auf ihre Form oder Wesenheit und dann auf ihren Inhalt als Abwesenheit jeglichen Inhalts gerichtet ist und festgehalten wird. Auch hier könnte das Seiende oder Dasein nicht als aus dem Sein materiell stammend erklärt werden, sondern höchstens als in diesem Seinsbereich gegeben, so wie sich die Körper im sie nur formell ermöglichen Raum befinden oder in dem Sinne, dass der Begriff als solcher das Sein wäre, in welchem nichts gedacht, kein konkretes Wissen ist,¹⁰⁵ „nicht ein besonderer, bestimmter Gedanke“¹⁰⁶, da dieser Gedanke

¹⁰³ Deshalb würde ich verstehen, dass Parmenides nicht richtig vom Sein und Nichts spricht, sondern von dem, was ist oder nicht ist, d.h. vom Seienden oder zumindest, ohne es vom Sein zu unterscheiden. Ähnlich verhält es sich, wenn der zweite Heidegger zu sagen beginnt, das Sein habe uns „geschickt“ oder „gestellt“, uns in seine Geschichte gestellt, dass es sich zurückzieht und versteckt. Meiner Ansicht nach wird es als Seiendes verstanden, es wird zu einer verborgenen Entität, die handeln kann, weil es nur so interessant und entscheidend für ihn sein könnte.

¹⁰⁴ Hegel, E § 86 Z, W 8, 184.

¹⁰⁵ „Dieses Unterschiedslose hört somit selbst auf, Wissen zu sein“ (Hegel, WdL, W 5, 68).

¹⁰⁶ Hegel, E § 87 Z, W 8, 187.

„ganz Form ohne allen Inhalt sein soll.“¹⁰⁷ In ihm befände sich nur das reine Denken (hier als Begriff bezeichnet) in seiner grenzenlosen Potenzialität gesetzt, noch nicht durch irgendeinen konkreten Gedanken bestimmt und das Seiende oder Dasein wäre der erste Gedanke eines seienden Inhalts überhaupt, die erste ontische Bestimmung dieses Gedanken-Begriffs, der als reine Kraft des Denkens und einfache Identität und Bezug auf sich selbst, also als ein transzendentales Ich gefasst wäre. Das aber entspräche eher einem transzentalen als einem spekulativen Ansatz, eher einer subjektiven Logik und darüber hinaus sowohl dem Begriff, als schöpferischer Kraft des Denkens, als auch seinen Bestimmungen oder bestimmten Begriffen, könnte man sagen, dass sie *sind*. Auf diese Weise wird das Sein als Sein wieder nach oben entkommen.

Bibliographie

- Aristoteles. *Metaphysik*. Hrsg. von Wilhelm Christ. Hamburg: Felix Meiner, 1978.
- Biard, J. & alteri. *Introduction à la lecture de «La Science de la Logique» de Hegel. I: L'être.*, Paris: Aubier, 1981.
- Brauer, Daniel, «Ser, Nada y Devenir. Una interpretación del comienzo de la Lógica de Hegel», in *Revista Latinoamericana de Filosofía* 12, Nr. 3 (1986).
- Die Bibel. NT. Paulus Brief an die Philipper.*
- Duque, Félix, «La recepción de la Lógica de Hegel (1823-1859)», in *Hegel: La especulación de la indigéncia*. Barcelona: Granica, 1990.
- La era de la crítica*. Madrid: Akal, 1998.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*. In *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie I/2*, hrsg von R. Lauth & H. Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1965.
- Gadamer, Hans-Georg, «Die Idee der Hegelschen Logik.» In *Gesammelte Werke*, Band III, 65-86. Tübingen : Mohr Siebeck, 1987.
- Harnischmacher, Iris, *Der metaphysische Gehalt der Hegelschen Logik*. Stuttgart: Frommann, 2001, S. 224-282);
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la Lógica: I. La Lógica Objetiva*, Übersetzung von Félix Duque. Madrid: Abada, 2011.
- Enzyklopädie philosophischen Wissenschaften III*, in *Werke 10*, hrsg. von E. Moldenhauer & K. M. Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.
- Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke 7*, hrsg. E. Moldenhauer & K. M. Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.
- Phänomenologie des Geistes*. In *Werke 3*, hrsg. von E. Moldenhauer & K. M. Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.
- Vorlesungen über die Logik*, hrsg. von U. Rameil, Band 10. Hamburg: Felix Meiner, 2001.

¹⁰⁷ Hegel, WdL, W 5, 73.

- _____ *Wissenschaft der Logik I*, in *Werke 5*, hrsg. von E. Moldenhauer & K. M. Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.
- Heidegger, Martin. «Was ist Metaphysik?», in *Wegmarken, Gesamtausgabe 9*, 103-122.
- _____ *Der Satz vom Grund*. In *Gesamtausgabe 10*. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1977.
- _____ *Sein und Zeit*. In *Gesamtausgabe 2*. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1977.
- Henrich, Dieter. «Anfang und Methode der Logik», in *Hegel im Kontext*, 73-94. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1967.
- Kant, Immanuel. *Briefwechsel*. In *Gesammelte Werke*, Band IX. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, 1900ff.
- _____ *Kritik der reinen Vernunft*. In *Gesammelte Werke*, Band III. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, 1900ff.
- _____ *Kritik der Urteilskraft*. In *Gesammelte Werke*, Band V. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, 1900ff.
- Koch, Anton Friedrich, «Sein – Nichts – Werden», in *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, hrsg. von A. Arndt & Ch. Iber, 140-157. Berlin: Akademie Verlag, 2000.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. In *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Band VI. Hildesheim: Georg Olms, 1960-1961.
- Movia, Giancarlo. «Über den Anfang der Hegelschen Logik.» In *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, hrsg. Anton Friedrich Koch, 11-26. Berlin: Akademie Verlag, 2002.
- Platon. *Der Sophist*. In *Werke*, Band 6, Übersetzung von F. Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- Prucha, Milan. «Seinsfrage und Anfang in Hegels *Wissenschaft der Logik*», in *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, hrsg. von A. Arndt & Ch. Iber, 109-125. Berlin: Akademie Verlag, 2000.
- Rivera, J. «De la contradicción al fundamento. El inicio de la Lógica de la esencia de Hegel», in *La Lógica de Hegel*, 99-117. Valencia: Pre-Textos, 2017.
- Rivera, J. «La realidad efectiva en la historia. La Lógica de Hegel y la Constitución de Cádiz», in Hegel. *Lógica y Constitución*, 149-195. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2019.
- Rivera de Rosales, Jacinto, «Del ser al ente. El inicio de la Ciencia de la lógica de Hegel», in *La herida del concepto*, 289-324. Madrid: UAM Ediciones, 2016.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Philosophie der Offenbarung*. In *Sämtliche Werke*, hrsg. K. F. A. Schelling, Band XIII. Stuttgart-Augsburg: Cotta, 1856-1861.
- _____ *Philosophie und Religion*. In *Sämtliche Werke*, hrsg. K. F. A. Schelling, Band VI. Stuttgart-Augsburg: Cotta, 1856-1861.
- _____ *System des transzendentalen Idealismus*. In *Sämtliche Werke*, hrsg. K. F. A. Schelling, Band III. Stuttgart-Augsburg: Cotta, 1856-1861.
- Tredelenburg, Adolf. *Logische Untersuchungen*. Hildesheim: Georg Olms, 1964.
- Tugendhat, Ernst. «Das Sein und das Nichts», in *Philosophische Aufsätze*, 36-66. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.

XAMANISMO, ANTROPOMORFISMO E PERSPECTIVISMO: HANS JONAS E AS ONTOLOGIAS AMERÍNDIAS

SHAMANISM, ANTHROPOMORPHISM AND PERSPECTIVISM:
HANS JONAS AND AMERINDIAN ONTOLOGIES

JELSON OLIVEIRA¹
THIAGO VASCONCELOS²

Abstract: The article intends to bring together two theoretical views generally opposed and considered incompatible: philosophy (by Hans Jonas) and indigenous thought (Amerindian). We intend to demonstrate the similarities of these two positions around the interpretation of the human and non-human animal, based on the guiding thread of the interiority of life that, in the case of Jonas, leads to the analysis of the concept of freedom and anthropomorphism and, in the case of the indigenous people, to shamanism. Among them, the notion of perspectivism emphasizes the benefits of this strategy: a deeper and richer understanding of the Western cultural history (of which both perspectives are part) and a greater sensitivity to life's urgent appeal, which comes from threats destruction of native peoples and nature in general.

Keywords: life; animal; human; anthropomorphism; perspectivism; shamanism.

Resumo: O artigo pretende aproximar duas visões teóricas geralmente contrapostas e consideradas incompatíveis: a filosofia (de Hans Jonas) e o pensamento indígena (ameríndio). Para tanto, pretende-se demostrar as similaridades dessas duas posições em torno da interpretação do animal humano e

Résumé : L'article essaye de rapprocher deux points de vue théoriques généralement opposés et considérés comme incompatibles : la philosophie (par Hans Jonas) et la pensée indigène (amérindienne). Nous entendons montrer les similitudes de ces deux positions autour de l'interprétation de l'animal humain et

¹ Doutor em Filosofia; professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR. Pesquisador produtividade da Fundação Araucária. O presente artigo é resultado de pesquisa realizada com apoio da CAPES e Fundação Araucária. ORCID: 0000-0002-2362-0494.

² Mestre e doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR em cotutela com a Universidade de Coimbra. E-mail: thiagov.rvasconcelos@gmail.com. ORCID: 0000-0002-7048-5205.

não-humano, a partir do fio condutor da interioridade da vida que, no caso de Jonas conduz à análise do conceito de liberdade e do antropomorfismo e, no caso dos indígenas, ao xamanismo. Entre eles, a noção de perspectivismo acentua os benefícios dessa estratégia: uma compreensão mais aprofundada e rica da história cultural do ocidente (da qual ambas as perspectivas fazem parte) e uma maior sensibilidade em relação ao urgente apelo da vida, que nos chega das ameaças de destruição dos povos originários e da natureza em geral.

Palavras-chave: vida; animal; humano; antropomorfismo; perspectivismo; xamanismo.

non humain, à partir du fil conducteur de l'intériorité de la vie qui, dans le cas de Jonas, conduit à l'analyse du concept de liberté et anthropomorphisme et, dans le cas des indigènes, au chamanisme. Parmi eux, la notion de perspectivisme souligne les bénéfices de cette stratégie : une compréhension plus profonde et plus riche de l'histoire culturelle occidentale (dont les deux perspectives font partie) et une plus grande sensibilité à l'appel urgent de la vie, qui vient des menaces de destruction des peuples autochtones et naturel en général.

Mots-clés : vie; animal; Humain; anthropomorphisme; perspectivisme; chamanisme.

1. Introdução: a ilicitude metodológica da hipótese

Ao propor uma aproximação entre duas correntes de pensamento tão diversas, algo inteiramente ilegítimo, obviamente, sob vários pontos de vista, o fazemos para expressar, de um lado a originalidade e a fecundidade da filosofia jonasiana, mesmo quando confrontada com matrizes de pensamento tão diversas como é o caso da ontologia ameríndia; e, de outro, para acentuar a importância do pensamento nascido em solo sul-americano, lá onde a maior parte dos conceitos tradicionais perdem sentido e exigem revisão. Com isso, não apenas analisamos teorias, mas contra-analisamos uma à outra, para retirar de cada uma aquilo que lhe é próprio. Ambas as perspectivas, do ponto de vista do método, partem de um lugar já ele mesmo exógeno, porque fora do organismo estrutural do pensamento ocidental, malgrado ainda abastecido por seus nutrientes. No caso de Jonas, isso se deve à sua voluntária recusa dos chamados *dogmas* da filosofia (“nenhuma verdade metafísica” e “nenhum caminho do é para o deve”³); no caso do mundo indígena, à construção de seus saberes mais próprios, avessos aos protótipos estabelecidos e, mais ainda, indiferentes a eles. Também é certo que para uma tal empreitada não dispomos de vocabulário adequado, o que torna esse texto convencionalmente inviável e formalmente inclassificável. Sendo assim, contudo, per-

³ Hans Jonas, *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* (Rio de Janeiro: Contraponto, 2006), 95.

manece paradoxalmente classificado e habitando o horizonte do possível. A mesma constatação recai sobre as duas abordagens, não raro tomadas como mero efeito estético. Afinal, a exemplo do que sugeriu Viveiros de Castro sobre a antropologia, também aqui, fazer filosofia é *contrapor* filosofias. Como produto de um confronto (ou de uma comparação), o presente artigo está no campo do experimento. No fim, o que se encontra na ontologia indígena é o que serve de exemplo ao que escreveu Hans Jonas sobre o fenômeno da vida, das possibilidades de compreendê-lo e acessá-lo.

Do ponto de vista metodológico, portanto, estaremos diante daquela “aliança demônica” (expressão cunhada por Deleuze e recuperada por Viveiros de Castro⁴), ou seja, daquela aliança que busca um estado de “descolonização permanente do pensamento”, na medida em que o empurra para outras fronteiras. Nesse caso, também a filosofia de Hans Jonas se recusa a emitir “um som oco”, mas, ao contrário, abre-se a novos preenchimentos. E isso, não por uma questão de forma, mas de conteúdo; ou seja, por seus problemas centrais.

Estamos aqui, diante de uma premissa que é também uma pressuposição e uma presunção: a de que existe certa relação de inteligibilidade entre a filosofia e as experiências existenciais dos povos indígenas que, no caso do presente trabalho, são mediados por um agente antropológico. Ambas as perspectivas representam uma vontade de conhecer o enigma da vida. É como se estivéssemos colocando em prática aquilo que o próprio Viveiros de Castro propõe: colocar gente concreta dentro da teoria filosófica (jonasiana). Um movimento que é duplo e traduz a volta do pensamento sobre si mesmo, em uma nova dobradura.

2. A *humanidade* como condição original de todos os seres

“A humanidade é reciprocamente *reflexiva* (o jaguar é um homem para o jaguar; o queixada é um homem para o queixada), mas não pode ser *mútua* (no momento em que o jaguar é um homem, o queixada não o é, e vice-versa. Esse parece-me ser, em última análise, o sentido da ideia de ‘alma’ nas ontologias indígenas”⁵. Com essa frase, Viveiros de Castro resume a reflexão sobre o conceito de perspectivismo entre os indígenas: “o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que traz a diferença humano / não-humano para o interior de cada existente”⁶. Sua ideia é que, ao contrário das ontologias ocidentais, de tradição antropocêntrica, não é a *animalidade* que está

⁴ Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural* (São Paulo: Ubu Editora, n-1 Edições, 2018), 94.

⁵ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 62.

⁶ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 61.

no fundo da existência humana e animal, mas, precisamente a *humanidade*. Ao inverter a lógica do pensamento tradicional, o antropólogo pretende tanto anunciar o equívoco das ciências humanas na compreensão da experiência do animal humano, quanto dar voz às formas ameríndias de apreensão da realidade, as quais evocam disposições de mundo carregadas de um sentido *outro* que demonstra a asfixia da maior parte dos conceitos filosóficos da tradição.

Para o autor, “a condição original dos humanos e animais não é a animalidade, mas a *humanidade*”⁷, uma concepção que se expressa claramente na maior parte dos mitos indígenas da América do Sul: “a grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam atributos herdados ou mantidos pelos humanos”. Em outras palavras, as narrativas indígenas demonstram como o mundo da natureza se distinguiu daquilo que seria o mundo humano, embora tal perspectiva permaneça oculta na maior parte das vezes: a *humanidade* de todas as espécies existe *subjetivamente* como algo evidente, mas tal evidência não ocorre do ponto de vista *objetivo*. Viveiros de Castro chega então à tese do perspectivismo, como tentativa de demostrar como, de fato, “os não-humanos são ex-humanos”⁸. É como se reconhecessemos que, em outras palavras, no interior de cada ser vivo do reino animal existiria um campo de complementaridade que tornaria *todos humanos* a partir de alguma característica que tanto romperia com a prevalência da racionalidade, quanto reconheceria o dado subjetivo para além do estritamente humano. Mas também, sobretudo, que eles são diferentes de si mesmos, ou seja, guardam alguma coisa que os distingue entre si e em relação aos humanos. Isso porque, se o fundo de tudo é a *humanidade*, tal fato se realiza de forma diferente em cada ser existente. Esse fundo interior, ao mesmo tempo em que aproxima e torna semelhante, também torna distante e distinto. Por isso, enquanto todos os seres são detentores de uma alma, nenhum deles coincide consigo mesmo.

Aquilo que Viveiros de Castro chama de *humanidade* é na verdade, uma espécie de interioridade cosmológica, ou mesmo uma subjetividade cósmica que se revela como uma base semelhante no que tange ao espírito, mas como um campo de diferenças quando se trata dos corpos. Diferenças das quais surgem formas diversas de ser no mundo e, consequentemente, de *ver/compreender* o mundo, pois os afetos próprios de cada corpo induzem as diferenças de presença efetiva na existência: “o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário, tímido ou

⁷ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 60.

⁸ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 60.

agressivo...”⁹, tudo isso depende do corpo que se sobressai daquele fundamento último da *humanidade primordial*. Corpo, portanto, não é apenas fisiologia, mas o modo de ser de cada existente.

Falar da *humanidade* dos seres é falar do âmbito pré-subjetivo e, também, pré-objetivo, lá onde tudo se relaciona do ponto de vista de uma inter penetração original, lá onde as diferenças se dão como correlação, proporção e permutação de caracteres que, no fundo, são parte de uma mesma natureza, a humana. Esse é o pré-cosmos¹⁰, o mundo integral descrito pela mitologia indígena, onde corpo e espírito não se ocultam reciprocamente, mas contam a história conjunta e correlativa das suas próprias transformações. Isso torna o perspectivismo não é apenas um conceito de nível epistemológico, mas sobretudo, ontológico: significa dizer que o mundo é composto por múltiplos pontos de vista, os quais passam a conceber e “fabricar” esse mundo na medida mesmo em que o projetam. Deuses, animais, falecidos, plantas, a chuva, os ventos, objetos e artefatos diferentes: tudo isso representa uma espécie de performances de diferentes pontos de vista; todos esses seres seriam “intensivamente pessoas, virtualmente pessoas”¹¹, porque o são, mas também porque *podem se transformar* em uma ou porque já o foram um dia. Nas mitologias indígenas, a concepção de pessoa, portanto, diz respeito a qualquer um desses seres, na medida em que todos são detentores de uma mesma característica associativa, qual seja, aquela “alma”, ou seja, a *humanidade*, da qual se distinguem objetivamente embora não subjetivamente.

3. O conceito jonasiano de *interioridade*

Aqui nos encontramos diante de uma ponte que liga dois mundos e duas formas diferentes de apreensão da realidade: as ontologias ameríndias e a fenomenologia da vida proposta por Hans Jonas. O eixo central de uma tal (possível) articulação é o conceito de *interioridade*, ou ainda, de *espírito*. De um lado, Jonas se tornou um dos maiores críticos do modo moderno de fazer ciência, quando se trata da busca pelo objetivismo metodológico que a levou a fechar os olhos para a evidência (como aquela representada pelas concepções indígenas): a vida, em todas as suas formas, partilha a atividade espiritual e, objetivamente, a manifesta em graus variados que diferenciam os organismos. Embora se mantenha aliado à filosofia tradicional (de seus erros e acertos, portanto) Jonas inaugura um modo próprio de pensar o assunto, nem sempre bem compreendido: amparado em certo antropomor-

⁹ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 66.

¹⁰ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 56.

¹¹ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 46.

fismo crítico, cujo foco original é o corpo vivo, o autor alarga a noção de espírito para todos os demais seres vivos, numa longa história caracterizada por ele como a história da liberdade e da necessidade, ou, nas suas palavras, de uma liberdade necessária ou “liberdade dialética”¹².

No seu *ensaio para uma biologia filosófica*, de 1966 (*The phenomenon of life*), Hans Jonas conta a história da vida a partir da evolução das características interiores dos seres vivos, cujo primeiro ato, seu ato mais característico, portanto, é a troca de matéria com o meio, ou seja, o metabolismo. Jonas interpreta o metabolismo como primeiro degrau da liberdade, a qual ocorre com base em uma relação de intercâmbio com o meio, mobilizada pela necessidade e pela característica autoafirmativa da vida. Porque quer viver, todo ser vivo decide/escolhe abrir-se ao mundo, ou ainda, preencher a abertura que o mundo é e na qual ele mesmo se efetiva enquanto ser. Característica própria tanto das plantas quanto dos animais, o metabolismo inaugura o primeiro ato de liberdade que é também mobilizado pela precariedade e marcado pelo risco: todo ato espiritual é uma resposta à fragilidade própria da vida, cujo resultado é sempre mais enriquecimento interior. A transcendência, nesse caso, é um resultado da *mediatez* característica da vida em relação ao mundo.

Do metabolismo, a história evolutiva do espírito passa pela sensação, pela emoção, pela percepção, pela mobilidade e pela racionalidade. Isso significa, que todos os seres partilham graus distintos de interioridade, dependendo da sua forma de abertura e de relação com o mundo. Para Jonas, quanto maior e mais significativa essa experiência, mais rico se torna o ser que a empreende: plantas, nesse caso, seriam mais perfeitas do ponto de vista biológico, mas mais precárias do ponto de vista espiritual do que os animais - enquanto aquelas encontram no próprio terreno as condições de sua subsistência, estes precisam se arriscar mais em direção ao meio, algo que lhes impõe mais ameaças, mas ao mesmo tempo, mais enriquecimento interior.

Nesse sentido, a diferença entre os seres do ponto de vista da sua interioridade não é nada mais do que uma forma processual-evolutiva que leva cada ser em direção a si mesmo. Ora, se tal tarefa se dá a partir de um fundo único de similitude que é a potencialidade/capacidade espiritual presente ao longo daquilo que caracteriza o que é a vida, desde os organismos mais primitivos, do ponto de vista objetivo ela ocorre como diferenciação da experiência de cada ser com o mundo que ele constrói para si mesmo.

¹² Hans Jonas, *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica* (Petrópolis: Vozes, 2004), 106.

4. Antropomorfismo crítico e a possibilidade da travessia

Hans Jonas aponta já nas primeiras linhas de *The phenomenon of life* o problema da identificação de uma linha divisória entre os animais e o ser humano. O pano de fundo desse problema é a possibilidade de uma hermenêutica do vivente pelo próprio vivente. Dado que entre animais humanos e não humanos predomina a ausência de uma linguagem comum, qual seria, então, o *topos* da travessia, o lugar do salto em direção à outra margem?

É sobre o pano de fundo de uma continuidade entre os viventes que aparece, para Jonas, a questão do antropomorfismo, não como mais um aspecto da superioridade da razão, da qual os animais seriam simplesmente privados, mas como elemento de integração espiritual. Por existir enquanto ser orgânico, isto é, por ser um corpo, o ser humano constitui-se como um observador preparado por aquilo que ele é em particular frente à manifestação do ser vivente em geral. Afinal, para o autor, “a vida só pode ser conhecida pela vida”¹³. E é a “totalidade psicofísica” do ser humano que lhe autoriza a compreender o que é a vida:

Para a posição da teoria do conhecimento [...] digo apenas isto: ela reconhece cometer o tão criticado delito do antropomorfismo. E isto depois de quatro séculos de moderna ciência natural! Mas talvez o homem seja em certo sentido corretamente compreendido como a medida de todas as coisas – não certamente pela legislação de sua razão, mas por causa do paradigma de sua totalidade psicofísica, que representa para nós o máximo da concreta totalidade ontológica que conhecemos. Deste cume para baixo deveríamos então determinar as classes de ser de maneira privativa, através de deduções progressivas até o nível mínimo da mera matéria elementar, isto é, como um cada vez menos, um “ainda não” sempre mais afastado, ao invés de inversamente deduzir de maneira acumulativa a forma mais perfeita a partir daquela base. No primeiro caso, o determinismo da matéria inanimada seria uma liberdade dormente, ainda não desperta¹⁴.

Hans Jonas trata o problema da relação entre o humano e o não-humano a partir de uma “releitura do texto biológico”¹⁵ que assume dois aspectos: por um lado, “mostra os limites do dualismo psicofísico e, por outro, procede a uma redefinição da especificidade do ser humano colocando-o em relação

¹³ Jonas, *O princípio vida*, 115.

¹⁴ Hans Jonas. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992), 15.

¹⁵ Jonas, *O princípio vida*, 7.

fecunda com o mundo natural vivente”¹⁶. Em sua biologia filosófica o autor se opõe à perspectiva que defende a existência de uma separação ontológica entre nós e o resto da natureza, a fim de reconhecer que a dimensão interior da vida, por estar presente no ser humano, só pode derivar das formas de existência orgânica que o precedem, pois “mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual, e mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico”¹⁷. Assim, Jonas vê no pertencimento biológico do humano a chave de acesso à vida em suas diferentes formas de manifestação. Há um reconhecimento da centralidade da corporeidade, da ancoragem do espírito na matéria, da comunhão que o dualismo quis separar radicalmente. No corpo, afirma Jonas, “está amarrado o nó do ser, que o dualismo rompe, mas não desata”¹⁸.

Em oposição à compreensão científica da modernidade, que toma os viventes não-humanos como um simples agregado material, Hans Jonas pensa a interioridade como o âmbito da partilha de todos os seres vivos e enfatiza a importância do antropomorfismo como via de acesso ao outro lado da fronteira que separa o humano das outras formas de vida. O autor propõe um “antropomorfismo crítico”¹⁹, que toma como fundamental a experiência humana de sua interioridade, enraizada na corporeidade, para que se estabeleça uma compreensão dos outros viventes e, no caso dos animais, também uma forma de comunicação. O que está em jogo é o fato de que a nossa autoexperiência e a nossa participação na vida nos permitem recusar o interdito a qualquer travessia antropomórfica em direção ao radicalmente outro. É, nesse sentido, que se pode afirmar que Jonas lançou mão de um uso crítico do conceito de antropomorfismo como caminho de acesso privilegiado ao ser vivo.

Vida significa, em sua biologia filosófica, vida material, corpo vivo, ser orgânico e, ao mesmo tempo, experiência de riqueza interior e espiritual. A incompreensibilidade dos outros viventes perde, então, sentido, uma vez que reconhecer as diferenças entre os múltiplos viventes não significa apagar aquilo que os coloca em comunicação com o humano, o corpo e o espírito amarrados no ato contínuo de viver. Há, portanto, uma intercorporeidade que permite experimentar o que o outro experimenta enquanto vivente. Cabe ao filósofo, como aquele que se empenha na compreensão da realidade, deixar-se tomar pela manifestação do “testemunho da vida”²⁰.

¹⁶ Roberto Franzini Tibaldo, “Animal, transanimal e humano no pensamento de Hans Jonas”, in: *Ética, técnica e responsabilidade*, org. Helder Buenos Aires de Carvalho e Jelson Oliveira (Curitiba: CRV; Teresina: EDUFPI, 2015), 31.

¹⁷ Jonas, *O princípio vida*, 11.

¹⁸ Jonas, *O princípio vida*, 34.

¹⁹ Jacques Dewitte, “L’anthropomorphisme, voie d’accès privilégiée au vivant. L’apport de Hans Jonas”, *Revue Philosophique de Louvain* 100-3 (2002), 456.

²⁰ Jonas, *O princípio vida*, 11.

Em um dos capítulos mais instigantes do seu livro *The Phenomenon of life*, Hans Jonas apresenta a ficção teórica de uma pura inteligência na forma um Deus matemático destituído de corporeidade, com o objetivo de enfatizar o caráter corporal do humano. O que esse Deus dos físicos e matemáticos veria caso lançasse seu olhar sobre um corpo vivo? Para Jonas, mesmo se ele tivesse um inventário da composição do olho e do funcionamento da visão, ou da composição e do funcionamento de um organismo, lhe faltaria algo determinante, precisamente a existência em sua plenitude, a experiência vital. Uma tal inteligência pura poderia fazer uma descrição – enquanto observador externo ao organismo – do ato de ver e do ato de metabolizar, mas, mesmo assim, não saberia o que é exatamente ver. De acordo com Jacques Dewitte, “o inventário é exaustivo, tudo está lá e, no entanto, lhe falta alguma coisa. Mas, para este puro espírito, no interior do campo de inteligibilidade que é o seu, nada falta; de seu ponto de vista, tudo é pleno, completo e exaustivo”²¹. Poderia, tal como faz a ciência, perceber ali um agregado físico que funciona segundo leis determinadas matematicamente embora ele não conheceria ainda, de fato, a vida, porque um tal ser não seria um organismo que metaboliza, um corpo que sente. O que está ausente nessa pura inteligência é o próprio pertencimento à vida, portanto, que o capacitaria para compreendê-la e, em última instância, criá-la. De acordo com Jonas, “graças à circunstância de nós mesmos sermos corpos vivos, dispomos de um conhecimento a partir de dentro” e, além disso, “graças ao testemunho direto do nosso corpo podemos dizer o que nenhum espectador sem corpo teria condições de dizer”²². Portanto, um puro espírito, um puro entendimento como potência matemática não poderia compreender a vida, uma vez que a existência orgânica com sua experiência própria é requisitada a fim de que seja capaz de operar a atitude antropomórfica.

O que permite ao ser humano compreender a vida que se manifesta tanto nas formas viventes mais elementares quanto nas plantas e nos animais não-humanos em geral, é que em cada encontro é convocada uma parte da experiência humana, ou seja, a cada vez é assumida uma perspectiva da própria vida. Com alguns animais os humanos se encontram com maior facilidade, em outros menos. Jonas usa o exemplo de um gato: “o gato levanta os olhos em direção a mim, ele busca meu olhar, ele quer alguma coisa de mim”²³, ou seja, há uma intencionalidade no olhar do gato que procura o meu olhar porque ele sabe que pode encontrar um acesso a mim ao se dirigir a meus olhos. Essa atitude do gato comunica um vínculo mútuo que se manifesta entre

²¹ Dewitte, “L’anthropomorphisme”, 453.

²² Jonas, *O princípio vida*, 100-101.

²³ Hans Jonas, *Philosophical Essays: From ancient creed to technological man* (New York: Atropos Press, 2010), 384.

animais humanos e não humanos a partir da perspectiva da expressividade de um mundo comum da animalidade: “uma criatura reconhece a avidez ou a agressividade quando as encontra nos olhos de outra criatura semelhante (na postura, no som e no cheiro), e isso muito além de sua própria espécie”²⁴.

Isso significa que a vida animal se *comunica*, mesmo que por linguagens outras que aquelas pretendidas pela ciência moderna e seu “monopólio epistemológico”²⁵ representado pela objetividade. A atitude antropomórfica é capaz de manifestar o testemunho da vida que se realiza na relação mútua entre os seres vivos, embora, na medida em que nos dirijamos às formas viventes mais distintas das humanas, mais obscuro acabe por se tornar a compreensão desse outro. Com já vimos, isso tudo é orientado pela experiência da corporalidade, que é o *locus* da “completude ontológica” da vida: “totalidade psicofísica, que representa o máximo de completude ontológica concreta que nos é conhecido, e a partir do qual as classes do ser são reduzidas e diminuídas por subtrações ontológicas até se chegar ao mínimo da mera matéria elementar”²⁶.

Jacques Dewitte destaca que Jonas assinalou o problema do antropomorfismo, mas não apresentou uma solução verdadeiramente satisfatória na medida em que falta um quadro metafísico que estaria “em condição de acolher o conhecimento antropomórfico que nós de fato praticamos”²⁷. O limite do filósofo é a incapacidade de colocar em comunicação esses mundos pela própria insuficiência da linguagem filosófica e pelo fosso aberto pela tradição ocidental, que em sua atitude logocêntrica²⁸ impede qualquer comunicação entre humanos e não-humanos, lá onde não há *logos*, ou seja, discurso articulado capaz de criar as condições de mútua compreensibilidade. Já o perspectivismo ameríndio não tem compromisso com a metafísica humanista tradicional e, portanto, pode ir além na tarefa do antropomorfismo. Desse modo, pode-se entender o perspectivismo ameríndio como uma possibilidade metafísica que revelaria a proximidade e a distância entre humanos e os outros viventes. Dessa forma, a passagem do humano ao não-humano se realiza na travessia do pensamento ocidental ao pensamento ameríndio.

²⁴ Jonas, *Philosophical Essays*, 384.

²⁵ Jonas, *O princípio vida*, 45.

²⁶ Jonas, *O princípio vida*, 32.

²⁷ Dewitte, “L’anthropomorphisme”, 462.

²⁸ Jacques Derrida, *O animal que logo sou* (São Paulo: Editora Unesp, 2011), 53.

5. Perspectivismo ameríndio e xamanismo

O conceito de perspectivismo foi apresentado por Tânia Stolze Lima e Viveiros de Castro para se referir à noção presente no pensamento ameríndio de que “cada espécie de existente vê-se a si mesma como humana”²⁹. Isso significa que nas cosmologias ameríndias o ser humano não tem qualquer primazia ontológica e epistemológica em comparação com os outros existentes, pois a humanidade é a condição universal de todos os entes. Pode-se falar, desse modo, de um pampsiquismo ameríndio, com o qual o antropomorfismo da filosofia ocidental é levado às últimas consequências, pois não se trata simplesmente de assumir a posição perceptiva do outro, mas, mais precisamente, de assumir a própria condição ontológica do outro, seja ele humano ou não-humano. Ora, é no xamanismo que essa perspectiva se realiza e nele se desenvolve um modo completamente diferente de experimentar a relação entre humanidade e animalidade.

No pensamento xamânico das cosmologias ameríndias “todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade”³⁰ e, consequentemente, assumem pontos de vista diferentes para a compreensão existencial. Viveiros de Castro sugere a utilização do termo multinaturalismo – em oposição ao multiculturalismo do pensamento ocidental – para pensar essa multiplicidade de agentes subjetivos. Dessa forma, o modelo do dualismo natureza e cultura – próprio à metafísica ocidental – que, em última instância, se reconfigura como dualismo por meio dos pares objetividade e subjetividade, corpo e espírito, animalidade e humanidade, comprehende a noção de ponto de vista como a posição subjetiva que é ocupada pelo espírito humano em suas diversas interpretações. Nas cosmologias ameríndias, ao contrário, é o espírito que se manifesta em sua objetividade, enquanto os corpos se constituem como o âmbito da multiplicidade. Em outras palavras, no multinaturalismo ameríndio é a natureza (e, também, o corpo) que se revela como o lugar da variação perspectiva.

É no âmbito dessa variação perspectiva da cosmologia multinaturalista dos povos ameríndios que se manifesta a atividade xamânica, compreendida como a possibilidade de assumir essa variação e, consequentemente, de fazer comunicar mundos que, para a metafísica moderna, estavam cerrados uns aos outros. O xamanismo se revela, portanto, como essa capacidade de encontro, de intercâmbio e de diplomacia entre humanos e não-humanos³¹, na

²⁹ Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, *Há mundo por vir? Ensaios sobre os medos e os fins* (Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014), 95.

³⁰ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 42.

³¹ Os xamãs, como indica Viveiros de Castro, também contam aos demais aquilo que viram no estado xamânico. Nesse sentido, o xamanismo se revela como forma de

medida em que ele é a “habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades ‘estrangeiras’, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos”³². O xamã, como um proto-sacerdote e um “delegado da transcendência”³³ é capaz de adentrar no campo de divisas, no interregno que ao mesmo tempo separa e junta múltiplos mundos. Sua tarefa, nesse caso, é falar uma língua transespecífica para contar a história com diplomacia e com destreza epistemológica, de tal forma que a ontologia aí se revele no que nela há de vastidão, insuficiência e abertura.

Se o espírito é distribuído a todos os existentes, humanos e não-humanos, então o modo de conhecimento xamânico não é o da objetivação, mas o da personificação. Na direção oposta ao “mito da dignidade exclusiva da natureza humana”³⁴, no xamanismo ameríndio conhecer é assumir o ponto de vista daquele que se quer conhecer³⁵. É preciso, assim, personificar para conhecer e, com isso, deixar o campo meramente epistemológico do perspectivismo para adentrar nas raias mesmo da ontologia ou, melhor dizendo, da existência.

O antropomorfismo de fundo do mundo indígena se opõe ao antropocentrismo que toma a humanidade como o seio do espírito e, em certo sentido, também contrasta com o antropomorfismo acrítico que simplesmente projeta características humanas sobre os outros viventes³⁶. O pensamento xamânico pressupõe, ao contrário, que “há mais pessoas no céu e na terra dos índios do que sonham nossas antropologias” e, nesse caso, onde “toda coisa é humana,

aprendizado daquilo que os outros não conseguem acessar. Jeremy Narby relata, em seu livro *A serpente cósmica: o DNA e a origem do saber*, como os xamãs ayahuasqueiros da Amazônia peruana aprendem seu conjunto de conhecimentos botânicos a partir da ingestão da ayahuasca. Para eles, é preciso beber ayahuasca para aprender com as próprias plantas. O estado xamânico é acessado geralmente pela ingestão ou inalação de um composto de plantas. Os xamãs ashaninkas, por exemplo, ingerem ayahuasca. Já, os xamãs yanomamis inalam o pó de *yäkoana*, um “pó fabricado a partir da resina tirada da parte interna da casca da árvore *Virola elongata*”: Davi Kopenawa e Bruce Albert, *A queda do céu: palavras de uma xamã yanomami* (São Paulo: Companhia das Letras, 2015), 612.

³² Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 49.

³³ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 156.

³⁴ Claude Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural II* (Rio de Janeiro: Templo Brasileiro, 1993), 49.

³⁵ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 50.

³⁶ Marco Antonio Valentim (2018) avança nessa questão ao questionar se a noção de antropomorfismo não guardaria um resíduo antropocêntrico. Nesse sentido, a condição original partilhada pelos existentes não seria, conforme a interpretação de Valentim, nem humana nem não-humana, mas, teriomórfica.

o humano é ‘toda uma outra coisa’”³⁷. A intencionalidade não é, portanto, uma concessão da humanidade à não-humanidade. De acordo com Kopenawa, seus ancestrais originários eram “humanos com nomes de animais e não paravam de se transformar”³⁸.

Há muito e muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes animais, se metamorfosearam em caça. Humanos-queixada viraram queixadas; humanos-veado viraram veados; humanos-cutia viraram cutias. Foram suas peles que se tornaram as dos queixadas, veados e cutias que moram na floresta. De modo que são esses ancestrais tornados outros que caçamos e comemos hoje em dia. As imagens que fazemos descer e dançar como *xapiri*, por outro lado, são suas formas de fantasma. São seu verdadeiro coração, seu verdadeiro interior (...) por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Contudo, no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós³⁹.

Há um vínculo mútuo entre humanos, animais e espíritos tal como manifestam as palavras de Kopenawa. A humanidade-animalidade (teriomórfica) de fundo se metamorfoseou, por um lado, em um corpo animal de caça e, por outro, em espírito⁴⁰ (formas de fantasma) que revela a sua verdadeira forma: “suas peles se tornaram animais de caça e suas imagens, espíritos *xapiri*”⁴¹. Em diversos momentos de sua obra, Kopenawa insiste nesse copertencimento ontológico entre humanidade e animalidade como, por exemplo, quando assevera que “todos fazíamos parte da mesma gente. As antas, os queixadas e as araras que caçamos na floresta também eram humanos”⁴². A metamorfose é, consequentemente, a condição de possibilidade do antropomorfismo.

Para os indígenas, as animais eram tão humanos quanto nós, mas apenas os xamãs são capazes de ver essa imagem que revela o seu verdadeiro coração, seu autêntico interior. Segundo Kopenawa, somente “os xamãs são capazes de contemplar os *xapiri*, pois, tornados outros com a *yākoana*, podem também vê-los com olhos de espírito”⁴³. A experiência xamânica é designada por Kopenawa como um tornar-se outro, como uma metamorfose

³⁷ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 54.

³⁸ Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 81.

³⁹ Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 117.

⁴⁰ Segundo Kopenawa, “os espíritos não são como os animais nem como os humanos. São outros”: Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 128.

⁴¹ Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 117.

⁴² Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 473.

⁴³ Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 118.

ontológica propiciada pelo tempo do sonho⁴⁴, no qual os xamãs podem conhecer os espíritos *xapiri* e assim adquirir seus conhecimentos fazendo seus pensamentos se expandirem e se firmarem⁴⁵. Além disso, os xamãs também protegem tanto habitantes da floresta quanto os brancos por meio de sua diplomacia cósmica.

se todos os que fazem dançar os *xapiri* morrerem, os brancos vão ficar sós e desamparados em sua terra, devastada e invadida por multidões de seres maléficos que os devorarão sem trégua. Por mais que sejam numerosos e sabidos, seus médicos não poderão fazer nada. Serão destruídos aos poucos, como nós teremos sido, antes deles. Se insistirem em saquear a floresta, todos os seres desconhecidos e perigosos que nela habitam e a defendem irão vingar-se. Vão devorá-los, com tanta voracidade quanto suas fumaças de epidemia devoraram os nossos. Vão incendiar as suas terras, derrubar suas casas com vendavais ou afogá-los em enxurradas de água e lama. É isso que pode acontecer um dia se morrerem todos os xamãs e se os *xapiri*, enfurecidos pela morte de seus pais, fugirem para longe dos humanos. (...) Isso me contam às vezes meus *xapiri* durante o sono, depois de ter bebido *yākoana* o dia todo⁴⁶.

Os xamãs são capazes de ver em seus sonhos os espíritos *xapiri*, imagens⁴⁷ evocadas por Kopenawa como entidades xamânicas que, por um lado, ensinam determinados saberes e, por outro, são atores importantes nas relações cósmicas. É a vivência dessas metamorfoses pela experiência xamânica que permite que o antropomorfismo seja, no interior das cosmologias amérindias, mais que uma ferramenta epistemológica (metodológica), mas uma

⁴⁴ Kopenawa compara os sonhos dos brancos com o sonho xamânico. No primeiro, sonha-se somente com o que se vivencia enquanto se está desperto. Os xamãs, ao contrário, são capazes de sonhar muito longe. Os brancos dormem amontoados uns em cima dos outros nos prédios cheios de preocupação com seus trabalhos e viagens. Os xamãs não se contentam apenas em dormir, o sonho é uma forma de aprendizado, de escutar as palavras ditas pelos espíritos *xapiri*: Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 460-462.

⁴⁵ Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 458-459.

⁴⁶ Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 492.

⁴⁷ Segundo Kopenawa e Albert, os *xapiri* são “imagens (*utupé*) de seres, entidades e objetos os mais diversos (o universo de tais imagens-essências primordiais é, por definição, infinito). Além dos espíritos/ancestrais animais (*yarori*), que dominam largamente (mamíferos, pássaros, peixes, insetos, batráquios, répteis, quelônios e crustáceos), e dos demais espíritos da floresta (árvores, folhas, cipós, méis selvagens, cupinzeiros, pedras, terra, água, corredeiras), incluem-se entre os *xapiri* todos os personagens/entidades (maléficos ou não) da mitologia e da cosmologia yanomami. Somam-se à lista espíritos de todos os tipos, dos mais domésticos (cão, fogo, cerâmica) aos mais exóticos (ancestrais dos estrangeiros/brancos, dos bois, cavalos, carneiros): Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 622.

experiência ontológica, como já dissemos. Nela todo ente está sujeito ao devir-outro que possibilita a comunicação, ainda que instável e provisória, entre mundos distintos, mas, de modo algum, cindidos.

6. Considerações finais

Embora, conforme a nossa advertência inicial, a aproximação da filosofia da vida de Jonas e a tradição do pensamento ameríndio pareça ilegítimo e, mais ainda, perigoso para ambas as perspectivas, a tentativa desse artigo foi arriscar uma análise que tentasse sabotar a clandestinidade do argumento em nome de uma leitura ontológico-existencial amparada, para além do vocabulário, em um solo comum: a recusa dos pressupostos racionais e linguísticos que sustentaram o dualismo que separou animais humanos e não humanos, por meio dos conhecidos pares opositores. Para fazê-lo, usamos como um fio condutor, a perspectiva da interioridade da vida, que no caso do Jonas nos levou à análise do conceito de liberdade e de antropomorfismo e, no caso dos indígenas, ao xamanismo. Entre eles, a noção de perspectivismo, tão rica na tradição filosófica a partir de Nietzsche, alcança importância capital.

Seguimos, assim, afinal, a seriedade proposta por Viveiros de Castro, para quem “tomar as ideias indígenas como conceitos significa tomá-las como dotadas de uma significação filosófica, ou como potencialmente capazes de um uso filosófico”⁴⁸. Não há maneira mais legítima de fazê-lo, ao nosso ver, do que colocando-as em diálogo com outras propostas, não apenas contrárias, mas similares. Se o antropólogo sugeriu colocar as ideias indígenas no mesmo plano da antropologia⁴⁹, nós aqui o fizemos no plano filosófico.

Assim, demos apenas um passo inicial, cujo resultado é ainda provisório e cujo caminho pode ser ainda mais fértil. Se o pensamento xamânico apresentado, por exemplo, n’*A queda do céu* de Davi Kopenawa e Bruce Albert, revela uma cosmologia que desfaz as fronteiras entre humano e os outros (não-humanos, inumanos, extra-humanos,) pela própria condição perspectiva e antropomórfica da existência, Jonas, por sua vez, evoca a mesma perspectiva ao recolocar o humano no âmbito da história evolutiva da vida, recusando o antropocentrismo das teorias tradicionais. O benefício geral é tanto uma compreensão mais aprofundada e rica da história cultural do ocidente (da qual ambas as perspectivas fazem parte), quanto uma maior sensibilidade em relação ao urgente apelo da vida, que nos chega das ameaças de destruição dos povos originários e da natureza em geral. Por fim, o presente artigo quis lembrar aquilo que Agamben retomou em *O aberto* acentuando em tom

⁴⁸ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 219.

⁴⁹ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 220.

profético (e utópico) como o dia em que “o próprio homem se reconciliará com sua natureza animal”⁵⁰, um acontecimento tão ignorado quanto urgente para os tempos presentes e vindouros.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*, trad. de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- Danowski, Deborah e Viveiros De Castro, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaios sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.
- Derrida, Jacques. *O animal que logo sou*, trad. de Fábio. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- Dewitte, Jacques, “L’anthropomorphisme, voie d’accès privilégiée au vivant. L’apport de Hans Jonas”, *Revue Philosophique de Louvain* 100-3 (2002), 437-465.
- Jonas, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, trad. de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- _____ *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*, trad. de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____ *Philosophical Essays. From ancient creed to technological man*. New York: Atropos Press, 2010.
- _____ *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992.
- Kopenawa, Davi e Albert, Bruce. A queda do céu: palavras de uma xamã yanomami, trad. de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- Narby, Jeremy. *A serpente cósmica: o DNA e as origens do saber*, trad. de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Dantes, 2018.
- Lévi-Strauss, Claude. *Antropologia estrutural II*, trad. de Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- Tibaldeo, Roberto Franzini. “Animal, transanimal e humano no pensamento de Hans Jonas”, in: *Ética, técnica e responsabilidade*, org. Helder Buenos Aires de Carvalho e Jelson Oliveira (Curitiba: CRV; Teresina: EDUFPI, 2015), 31-47.
- Valentim, Marco Antonio. *Extramundaneidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- Viveiros De Castro, Eduardo. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, n-1 Edições, 2018.

⁵⁰ Giorgio Agamben, *O aberto: o homem e o animal* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013), 13.

PLATONS BEGRIFF DER ἀνάμνησις IM PHAIDON

PLATO'S CONCEPT OF ἀνάμνησις IN THE PHAEDO

SAMUEL JOSÉ OLIVEIRA¹

Abstract: This paper considers some central aspects of the characterization of ἀνάμνησις in the *Phaedo* 72e-77a. It analyses the *intrinsically evocative* nature of ἀνάμνησις and the *λήθη factors* affecting this evocation. The *Phaedo* shows 1) that ἀνάμνησις makes it possible for us to have an access to determinations which *go beyond* our many and various *αισθήσεις*, viz. to the *αὐτά*, 2) that our whole experience *is rooted in these very determinations* and 3) that experience tends to be *confused* with the *αὐτά*. The result of all this is a *link* with the *αὐτά* and, at the same time, a complex *λήθη* phenomenon *concealing them* (and, thus, *concealing the true meaning of ἀνάμνησις*).

Keywords: ἀνάμνησις, *evocatio*, time, knowledge, λήθη, *αἴσθησις*, “αὐτὸ τὸ δεῖνα”, ἔνδεια, ὄρέγεσθαι, resistance, confusion, knowledge claim.

Zusammenfassung: Dieser Auf-
satz betrachtet einige zentrale Aspekte
der Charakterisierung der ἀνάμνησις
im *Phaedo* 72e-77a. Er analysiert die
innerlich hervorrufende Natur der
ἀνάμνησις und die diese Hervorrufung
beeinträchtigenden *Faktoren von λήθῃ*.
Der *Phaedo* zeigt, 1. dass die ἀνάμνησις
einen Zugang zu Bestimmungen er-
möglicht, die die Mannigfaltigkeit der
αἰσθήσεις überschreiten, d. h. einen Zu-
gang zu den *αὐτά*, 2. dass unsere gesamte
Erfahrung *in diesen Bestimmungen verwurzelt ist*, und 3. dass die Erfahrung
dazu neigt, sich mit den *αὐτά* selber zu

Resumo: Este estudo considera
alguns aspectos centrais da caracteriza-
ção da ἀνάμνησις no *Phaedo* 72e-77a.
Analisa-se a natureza *intrinsecamente evocativa* da ἀνάμνησις e os *fatores de λήθη* que afectam essa evocação.
O *Phaedo* mostra 1) que a ἀνάμνησις possibilita um acesso a determinações que *excedem a multiplicidade das αἰσθήσεις*: um acesso aos *αὐτά*, 2) que toda a nossa experiência *radica nessas determinações* e 3) que a experiência tende a *confundir-se* com os próprios *αὐτά*. De tudo isto resulta uma *ligação* com os *αὐτά* e, simultaneamente, um

¹ Unidade de I&D Instituto de Estudos Filosóficos – Universität Coimbra; Unidade I&D Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias – Universität Lissabon.
Email: samyoliveira16@hotmail.com. ORCID: 0000-0003-4289-4586.

verwechseln. Aus alledem ergibt sich eine *Verbindung* mit den *αὐτά* und gleichzeitig ein komplexes Phänomen von *λήθη*, das *sie* (und damit auch *den wirklichen Sinn der ἀνάμνησις*) verdeckt.

Schlagwörter: ἀνάμνησις, *evo-catio*, Zeit, Kenntnis, *λήθη*, *αἴσθησις*, “*αὐτὸ τὸ δεῖνα*”, ἔνδεια, ὄρέγεσθαι, Resistência, Confusão, pretensão cognitiva.

complexo fenómeno de λήθη que os *esconde* (e, com isso, *esconde* também o efectivo sentido da ἀνάμνησις).

Palavras-chave: ἀνάμνησις, *evo-catio*, tempo, conhecimento, λήθη, αἴσθησις, “*αὐτὸ τὸ δεῖνα*”, ἔνδεια, ὄρέγεσθαι, resistência, confusão, pretensão cognitiva.

1. Einleitung

Die Untersuchung der ἀνάμνησις im *Phaidon* 72e-77a stellt ein vielschichtiges, auf verschiedene zentrale Phänomene hinweisendes Problem dar. In dieser Studie geht es aber weder darum, die gesamte Mannigfaltigkeit solcher Phänomene eingehend zu behandeln noch den Zusammenhang zu betrachten, in dem die Diskussion der ἀνάμνησις stattfindet, noch die im *Phaidon* dargelegte Lehre der ἀνάμνησις mit anderen wichtigen Stellen des *Corpus Platonicum* (v. a. *Meno* 80dff., *Phaedrus* 249dff.) in Beziehung zu setzen. Sie muss sich darauf beschränken, ein Fragment der durch das ganze *Corpus* zerstreuten ἀνάμνησις-Lehre zu berücksichtigen, und zwar nur einige grundlegende Aspekte dieses Fragments. Daraus lässt sich schon der einseitige, ergänzungsbedürftige Charakter dieser Studie ersehen. Sie möge aber zum Verständnis der ἀνάμνησις beitragen und ein kleines Licht auf die ausschlaggebende Rolle werfen, die sie in uns spielt. Gehen wir also *in medias res*.

2. Die Problemstellung. Ein erstes „Phantombild“ der ἀνάμνησις

Die Einführung der ἀνάμνησις in 72e bzw. die Aussage, unser Lernen sei nichts anderes als Wiedererinnerung (»ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἡ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα«), mag für uns, Platons Leser, zwar gewöhnlich und nicht besonders erscheinen; denn die ἀνάμνησις-Lehre ist eben, wie Kebes es zum Ausdruck bringt, etwas, das Sokrates vorzutragen pflegte².

² Vgl. 72e3-4: »Καὶ μήν, ἔφη ὁ Κέβης ὑπολαβών, καὶ κατ’ ἐκεῖνόν γε τὸν λόγον, ὃ Σώκρατες, εἰ ἀληθῆς ἐστιν, ὃν σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν, ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἡ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, (...).« Als Text wird die Ausgabe von John Burnet, *Platonis opera*, I (Oxford: Clarendon Press, 1967), zugrunde gelegt. Soweit nicht anders angegeben,

Trotzdem sollten wir auf eine aufmerksame Berücksichtigung ihrer möglichen Bedeutung(en) und der seltsamen, befremdlichen und auf den ersten Blick sogar „lächerlichen“ Aspekte nicht verzichten, die sie in Wahrheit enthält. Wenn ich z. B. an einem Kolloquium teilnehme, scheint es deutlich zu sein, dass ich neue Kenntnisse erwerbe, über die ich vorher nicht verfügte. M. a. W.: Die μάθησις wird spontan so verstanden, als bildete sie einen kumulativen Vorgang, bei dem der Erwerb von neuen, zuvor nicht vorhandenen Kenntnissen von zentraler Bedeutung ist. Die Aussage des Sokrates weist diesbezüglich auf ein umgekehrtes Verständnis dessen hin, was im Lernprozess geschieht und erscheint uns deswegen als etwas Unpassendes (ja, als etwas, das in der Lage ist, »ἀπιστεῖν« zu wecken)³, da sie dem Lernen den Charakter einer *Hervorrufung* bzw. *Wachrufung* dessen zuspricht, was ich schon seit jeher besitze. Das Lernen solle nicht in dem ursprünglichen Erwerb von etwas Außenliegendem bestehen, sondern eher in einem *Zurückbekommen* bzw. in der *Aufnahme innerer, konstitutiver, angeborener, „immanenter“ Kenntnisse* – kurz: in dem »οἰκείαν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν«, von dem in 75e5-6 die Rede ist.

Die These des Sokrates impliziert aber noch etwas anderes, das von Anfang an mit Nachdruck betont werden soll. Denn sie erhebt den Anspruch, dass nicht nur diese oder jene Kenntnis (diese oder jene μάθησις) als Wiedererinnerung zu verstehen sei, als ob es um etwas Sporadisches, Intermittierendes ginge, das bloß ab und zu auftaucht. Nein. Sokrates zufolge bildet die Wiedererinnerung etwas *Beständiges, Konstantes*, und zwar etwas, das *allen Kenntnissen ohne Ausnahme* zugrunde liegt – sodass die Struktur und Verfassung der μάθησις als solcher, d. h. des gesamten Horizonts möglicher μαθήσεις aus der ἀνάμνησις komme (oder, wenn man so möchte: eine „anamnetische“ Natur habe).

Wie aber ist das möglich? Wie kann das Lernen – alles Lernen ohne Ausnahme – „nur“ Wiedererinnerung sein? Worin liegt also das offensichtliche Erlebnis einer Sammlung oder „Anhäufung“ der Kenntnisse? Inwiefern ist das Lernen als ein Herausziehen der Erinnerung zu verstehen? Wie soll die ἀνάμνησις beschaffen sein, um so ein weites Feld zu umfassen und dazu ausreichen, die gesamte μάθησις zu beinhalten? Durch welche Bestimmungen ist sie konstituiert? Inwiefern ist es legitim, von einem „Zurück“ bzw. einem „Vorher“ und somit von einem veränderten Begriff des Erwerbs zu sprechen? Welche Phänomene gilt es, bei alledem herauszustellen und inwiefern deutet „das, was Sokrates vorzutragen pflegt“ eigentlich auf etwas ganz Neues hin, das man noch erkennen muss?

Die Fortsetzung der Analyse (72e-73e) weist auf wichtige Elemente der Komposition der ἀνάμνησις hin, aus denen man ein erstes, einleitendes „Phantombild“ gewinnen kann.

beziehen sich alle weiteren Zitate auf diese Quelle.

³ Vgl. 73b3ff.

1. Die Charakterisierung der ἀνάμνησις hat von Anfang an mit einem *πρότερον*, einem *Vorher/Zurück* bzw. einer *Vergangenheit*, zu tun⁴. Die ἀνάμνησις impliziert ihrer Natur nach, dass uns die Sphäre einer Vergangenheit eröffnet ist, dass das »ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ« gewissermaßen vorhanden oder bereitgestellt ist.

2. Die Vorstellung dieses *πρότερον* bringt ihrerseits eine Gegenüberstellung mit sich. Denn die Vergangenheit ist nicht ohne Weiteres da; sie bildet insofern eine bestimmte Sinnsphäre, als sie einem *vūv*, einem *Jetzt/Nun* bzw. einer *Gegenwart*, gegenübergestellt ist. Eine solche Gegenüberstellung ist aber komplex: Sie betrifft nicht nur die Bestimmung der *Zeit als solcher*, sondern auch die *Inhalte* oder *Gegenstände*, die zur Sphäre des *πρότερον* bzw. des *vūv* gehören. In diesem Sinne steht das *πρότερον* dem *vūv* nicht nur deswegen gegenüber, weil es zu einer anderen zeitlichen Sphäre gehört, sondern auch, weil die in seiner eigenen Sinnsphäre zu findenden Gegenstände anders sind, eine ganz bestimmte, mit derjenigen der *vūv* zugänglichen Gegenständen nicht zu verwechselnde Natur haben.

3. Im Gespräch zwischen Sokrates und Kebes wird auch davon gesprochen, wie im Begriff der ἀνάμνησις ein *ἔτερον* notwendig mit im Spiel ist. Dieses *ἔτερον*, dieses Anders-Sein, dürfte gerade der Verschiedenheit zwischen den Zeiten und Gegenständen entsprechen, die die besprochenen Sinnsphären des *πρότερον* und des *vūv* kennzeichnen – aber ist das alles oder steckt noch mehr darin?

4. Es muss in diesem Kontext auch eine Art Dichotomie betont werden, auf welche Sokrates nachdrücklich hinzuweisen scheint. Diese Dichotomie lässt sich schematisch als „*πρότερον/έπιστασθαι*“ vs. „*vūv/(bloßes) ἀναμνήσκεσθαι*“ darstellen. D. h., Sokrates setzt das, was den Namen „Wissen“ tatsächlich verdient, mit der Vergangenheit gleich, während das *vūv* und dessen Sinnsphäre als ein „Wissen zweiten Grades“ bzw. als ein „ärmeres“ Wissen bezeichnet wird, das Undurchsichtigkeiten ausgesetzt ist.

5. Damit hängt nun ein weiterer Aspekt zusammen. Diesen schildert Sokrates, indem er ausführt, dass die Sphäre der Vergangenheit sich durch eine Art „*Fülle*“ oder „*Reichtum*“ auszeichne: diejenigen Menschen, die gefragt werden, wenn einer sie *καλῶς* zu fragen versteht, erweisen sich als *Wissende aller Sachen* (*πάντα*). Beim Fragen wird ihnen bewusst, dass sie eigentlich viel, viel mehr wussten, als sie selber bereit waren anzunehmen. Es lässt sich also erkennen, dass die Sphäre des *πρότερον* bei weitem reicher ist oder, wie man auch sagen könnte, dass das *vūv* sich durch eine Beschränkung auszeichnet, dank derer sowohl die *πάντα* als auch die Tatsache aus den Augen verloren gehen, dass dem *vūv* eigentlich schon eine richtige Einsicht (ein *όρθος λόγος*) jener beim Fragen zu Bewusstsein kommenden Sachen innewohnt.

⁴ Vgl. z. B. 72e6, 73c2.

Wenn dem so ist, dann lässt sich andererseits auch erkennen, dass das in der Sphäre des νῦν erworbene Wissen im Grunde genommen *nicht absolut neu* ist, sondern von einem „Das-wusste-ich-schon“ begleitet ist⁵.

6. Mit alledem hängt noch ein letzter, grundlegender Punkt zusammen – der Begriff der *λήθη*. Das von Sokrates dargestellte Verständnis der ἀνάμνησις ist dadurch gekennzeichnet, dass die ἀνάμνησις durch *Vergessen*, *Verborgenheit* oder *Entzogenheit* beeinträchtigt ist. Und mehr noch: Sokrates zufolge hat diese *λήθη* insbesondere mit dem χρόνος und dem Mangel an (oder der Abwesenheit von) ἐπισκοπεῖν zu tun – sodass man sagen könnte, das ἐπιλανθάνεσθαι finde aufgrund des χρόνος und μὴ ἐπισκοπεῖν (»ὑπὸ χρόνου καὶ τοῦ μὴ ἐπισκοπεῖν«) statt⁶.

Das Ausgeführte bietet schon eine Ahnung der Komplexität der Elemente, die zu dem von Sokrates vorgeschlagenen Begriff der ἀνάμνησις aufs Innigste gehören; es stellt jedoch nur so etwas wie eine Ansammlung verschiedener einzelner „Stücke“ dar, denen noch ein Sinn und Zusammenhang (das Zusammensetzen des „Puzzles“) fehlt. Im Folgenden wird eben dieser Versuch unternommen, zumindest einen Teil dieses „Puzzles“ zusammenzusetzen.

3. Die ἀνάμνησις und das ἔτερον. Die innerliche Komplexität des ἀνάμνησις-Begriffs: das „Lagern“ und das „Hervorrufen“. Die Gleichgültigkeit der ὄμοιότης im ἀνάμνησις-Vorgang

Wie bereits skizzenhaft erwähnt wurde, schließt die ἀνάμνησις die Gegenüberstellung zwischen einem πρότερον und einem νῦν ein⁷. Die ἀνάμνησις hat ihrer Natur nach damit zu tun, dass die Gegenwartssphäre sozusagen durch die Vorstellung einer anderen, vorangegangenen Zeit und eines anderen, vorangegangenen Gegenstandes eröffnet werden kann. Das schafft die Grundlagen für das Verständnis des ἔτερον- bzw. ἄλλο-Begriffs, von dem in 73c die Rede ist. Was ist aber konkret damit gemeint?

⁵ Vgl. 73a7-b2: »Ἐνὶ μὲν λόγῳ, ἔφη ὁ Κέβης, καλλίστῳ, ὅτι ἐρωτώμενοι οἱ ἀνθρωποι, ἐάν τις καλῶς ἐρωτᾷ, αὐτοὶ λέγουσιν πάντα ἡ ἔχει – καίτοι εἰ μὴ ἐτύχανεν αὐτοῖς ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὅρθος λόγος, οὐκ ἂν οἴοι τ’ ἡσαν τοῦτο ποιῆσαι – ἔπειτα ἐάν τις ἐπὶ τὰ διαγράμματα ἄγῃ ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἐνταῦθα σαφέστατα κατηγορεῖ ὅτι τοῦτο οὕτως ἔχει».

⁶ Vgl. 73c1-3.

⁷ Vgl. 72e6-7: »Καὶ μήν, ἔφη ὁ Κέβης ὑπολαβών, καὶ κατ’ ἐκεῖνόν γε τὸν λόγον, ὁ Σώκρατες, εἰ ἀληθής ἐστιν, ὃν σὺ εἰωθας θαμὰ λέγειν, ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἡ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἡ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα«; 73c1-2: »όμοιογοῦμεν γὰρ δήπου, εἴ τις τι ἀναμνησθήσεται, δεῖν αὐτὸν τοῦτο πρότερόν ποτε ἐπίστασθαι«.

Der von Sokrates besprochene Begriff der ἀνάμνησις weist darauf hin, dass beim Wahrnehmen von A *eine andere, mit A nicht identische Vorstellung* in Erscheinung tritt. Die ἀνάμνησις stellt zuerst die Art und Weise dar, wie die Erscheinung von A auf etwas anderes, ein ἔτερον, verweist. Die Erscheinung von A ist also durch ein ἄλλο so ausgesprochen gespalten, dass A ein B miteinander erscheinen lässt. Mit dem ἀνάμνησις-Vorgang verhält es sich so, als „spräche“ das uns vor Augen Liegende von einem Anderen, das irgendwo „hinter“ uns ist. In diesem Sinne beschränkt sich die Erscheinung von A nicht auf A als solches, sondern erstreckt sich auf ein ἔτερον bzw. ein ἄλλο. Mit einem Wort: Der ἀνάμνησις-Vorgang taucht dann auf, wenn durch die Erscheinung von A ein B durchschimmert, d. h., wenn in der Erscheinung von A sozusagen auch B miteinander erscheint – oder, wie Sokrates es zum Ausdruck bringt:

Gestehen wir etwa auch dieses, daß, wenn einem Erkenntnis auf folgende Weise kommt, dies Erinnerung sei? Ich meine aber diese Art, wenn jemand irgend etwas sieht oder hört oder anderswie wahrnimmt und er dann nicht nur jenes erkennt, sondern dabei noch ein anderes vorstellt, dessen Erkenntnis nicht dieselbe ist, sondern eine andere ($\mu\bar{n}\; \mu\bar{o}\nu\bar{o}\;\bar{\epsilon}\kappa\bar{e}\bar{i}\bar{n}\bar{o}$ γνῶ̄, ἀλλὰ καὶ ἔτερον ἐννοήσῃ οὐ̄ μὴ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη ἀλλ’ ἄλλη), ob wir dann nicht mit Recht sagen, daß er sich dessen erinnere, wovon er so eine Vorstellung bekommen hat?⁸

Die Aussage des Sokrates hebt andererseits einen weiteren Aspekt hervor, der für das Verständnis der Verfassung dieses ἔτερον von großem Belang ist. Genau besehen stellt der Begriff des ἔτερον nicht nur die Verschiedenheit, das reine Anders-Sein zwischen den Vorstellungen A und B dar. Mit dem von Sokrates dargestellten ἔτερον kommt auch *eine Verbindung bzw. ein „Sowohl/Als auch“ – ein „μὴ μόνον/ἀλλὰ καὶ“* – zum Ausdruck. D. h.: Dessen ungeachtet, dass die ἀνάμνησις nur in den Fällen vorkommt, in denen es das ἔτερον *stricto sensu* (bzw. den Unterschied zweier Vorstellungen) gibt, verhält es sich so, dass diese Verschiedenheit *im Rahmen eines gewissen Zusammenhangs* in Erscheinung tritt. Der Sokrates in den Mund gelegte Begriff des ἔτερον drückt auch diesen Zusammenhang aus, indem er gerade durch das „μὴ μόνον/ἀλλὰ καὶ“ gekennzeichnet ist und so den Weg

⁸ 73c4-d1: »Ἄρ' οὖν καὶ τόδε ὁμοιογοῦμεν, ὅταν ἐπιστήμη παραγίγνηται τρόπῳ τοιούτῳ, ἀνάμνησιν εἴναι; λέγω δὲ τίνα τρόπον; τόνδε. ἔάν τις τι ἔτερον ἢ ἴδων ἢ ἀκούσας ἢ τίνα ἄλλην αἰσθησιν λαβὼν μὴ μόνον ἐκεῖνο γνῶ̄, ἀλλὰ καὶ ἔτερον ἐννοήσῃ οὐ̄ μὴ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη ἀλλ’ ἄλλη, ἀρά οὐχὶ τοῦτο δικαίως λέγομεν ὅτι ἀνεμνήσθη, οὐ̄ τὴν ἐννοιαν ἔλαβεν;« In diesem Sinne vgl. auch 74c-d. Die Übersetzung stammt hier und im Folgenden aus: Platon, *Phaidon*, dt. Übers. von F. Schleiermacher, in: *Sämtliche Werke*, III, Hrsg. Gunther Eigler (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990).

dafür bahnt, dass das Wissen von A nicht einzig und allein A besitzt (nicht in der Erscheinung von A geschlossen ist), sondern auch ein B umfasst oder von ihm begleitet ist.

Es gilt nun, dieses „μὴ μόνον/ἀλλὰ καί“ eingehender zu fassen.

Die hier in Frage stehende Verbindung ist zunächst einmal dadurch gekennzeichnet, dass sie *das vōv mit dem πρότερον in Beziehung setzt*. Dieses „In-Beziehung-Setzen“ impliziert jedoch verschiedene Aspekte. Erstens bedeutet es gerade die Verbindung zwischen einer vorangegangenen Zeit bzw. einem zur Sphäre der Vergangenheit gehörenden Gegenstand und einer gegenwärtigen Zeit bzw. einem Gegenstand, der „nahe bei mir“ ist. Zweitens evoziert es *eo ipso* auch die dazwischenliegende „Distanz“ bzw. Zeitstrecke. Dies bedeutet, die ἀνάμνησις hat nicht nur mit der Verbindung zwischen zwei isolierten Vorstellungen zu tun, als ob es um zwei einzelne „Inseln“ ginge und der ἀνάμνησις-Vorgang sich auf den Zugang zu den beiden „Inseln“ beschränkte. Vielmehr schließt die ἀνάμνησις auch die Vorstellung des zwischen den „Inseln“ liegenden „Meeres“ ein – und zwar so, dass sich die Vorstellungen von A und B dadurch auszeichnen, einen bestimmten „Platz“ in einer bestimmten Erstreckung einzunehmen. Es kommt aber noch ein dritter Aspekt hinzu. Die Verbindung zwischen einem πρότερον und einem *vōv*, die für die ἀνάμνησις charakteristisch ist, impliziert auch die Möglichkeit, *das πρότερον zu vergegenwärtigen*. D. h., die ἀνάμνησις bildet insofern etwas „*Dynamisches*“, als sie dem πρότερον den zur Sphäre der Vergangenheit gehörenden Gegenstand aus dieser Sphäre herauslöst und ihn an die Gegenwart heranführt und somit *anwesend* macht.

Daraus lässt sich, wenn auch noch grob und vorläufig, das Eigentümliche des von Sokrates analysierten ἀνάμνησις-Begriffs besser verstehen. Einerseits stellt er die Möglichkeit dar, einen Zugang zum πρότερον und dem ihm entsprechenden Gegenstand zu haben – einen Zugang, der gerade für *das Bewahren* bzw. *das Lagern* eines bestimmten πρότερον verantwortlich ist. Auf der anderen Seite beschreibt er auch die Fähigkeit, dieses πρότερον *herbeizurufen, an sich zu ziehen, hervorzurufen, wachzurufen* (*evocare*) oder, wenn man so möchte, es in die Sinnsphäre der Gegenwart *als Vergangenes einzuführen*.

Dieser Struktur der Wiedererinnerung ist es zu verdanken, dass sie von Haus aus etwas Komplexes bildet: Sie hat nicht nur mit dem Lagern und Beibehalten zu tun, sondern auch mit der Aktivität oder Kraft des Hervorrufs selbst, dank derer die ἀνάμνησις durch ein „ἀναλαμβάνειν“ oder, um die Metapher des *Philebus* zu benutzen, durch ein „ἀναπολεῖν πάλιν“ von Natur aus geprägt ist⁹. Im Grunde genommen ist es gerade dieses „ἀναλαμβάνειν“

⁹ Vgl. Platon, *Philebus* 34b10-c2: »Καὶ μὴν καὶ ὅταν ἀπολέσασα μνήμην εἴτ' αἰσθήσεως εἴτ' αὖτις μαθήματος αὐθίς ταύτην ἀναπολήσῃ πάλιν αὐτὴν ἐν ἑαυτῇ, καὶ ταῦτα

oder dieses „ἀναπολεῖν πάλιν“, das im „Wieder“ der *Wieder*-Erinnerung immer schon mitschwingt.

Ehe der Faden weiter verfolgt wird, sei noch ein weiterer Punkt beiläufig vermerkt. Sokrates weist nämlich darauf hin, dass der ἀνάμνησις-Vorgang von der *Ähnlichkeit* (όμοιότης) zwischen den beiden fraglichen Vorstellungen völlig unabhängig sei¹⁰. Ob die ἀνάμνησις „ἀφ' ὁμοίων“ oder „ἀπὸ ἀνομοίων“ ihren Ausgangspunkt nimmt, ist ihrem Wesen nach ganz gleichgültig. So kann von einem ἀνάμνησις-Vorgang die Rede sein, wenn man den Simmias gemalt sieht und sich an Simmias selbst erinnert, aber auch wenn man den Simmias gemalt sieht und sich dabei an Kebes erinnert, oder sogar wenn der ἐραστής die seinem Liebling gehörende Leier sieht und sich an ihn erinnert¹¹. Anhand all dieser Beispiele lassen sich Umfang und Reichweite der ἀνάμνησις ersehen, d. h. die Tatsache, dass sie auf keine feste Ähnlichkeit zwischen A und B angewiesen ist (als ob die ἔτερα unbedingt einander ähneln müssten). Der ἀνάμνησις-Vorgang macht diesbezüglich etwas viel *Freieres* und viel *Umfassenderes* aus – etwas, das in der Lage ist, ganz anders geartete Bestimmungen zu umfassen, die (für sich selbst betrachtet) keine gemeinsamen Züge aufweisen. Im Grunde genommen reicht die Art und Weise aus, wie einem die Vorstellung von A die eines B (wie auch immer sie beschaffen sein mag), wachruft, um den ἀνάμνησις-Vorgang auszulösen. Es gibt natürlich einen gewissen Zusammenhang zwischen den in Frage stehenden A und B. Dieser Zusammenhang kann dennoch anders geartet sein. Und das Wesentliche ist das *Miterscheinen von B in A bzw. die Art und Weise, wie A sozusagen als Fenster zu einem Anderen, mit ihm nicht Identischen dient*.

4. Die ἀνάμνησις als gehemmter Vorgang: λήθη als wesentlicher Bestandteil der ἀνάμνησις. Zwei Faktoren der λήθη: χρόνος und das μὴ ἐπισκοπεῖν

Das Ausgeführte verfehlt aber noch einen weiteren, noch wichtigeren Aspekt, ohne dessen Mitberücksichtigung ein zentrales Phänomen der ἀνάμνησις-Verfassung aus den Augen verloren ginge. Dieser Aspekt besteht

σύμπαντα ἀναμνήσεις καὶ μνήμας που λέγομεν». Dazu vgl. auch Robert G. Bury (Hrsg.), *The Philebus of Plato* (Cambridge: Cambridge University Press, 1897), 68: »This rare word [ἀναπολήσῃ] seems partly chosen from its likeness in sound to the preceding ἀπολέσασα: it is a metaphor from ploughing, cp. Lat. *uolvere, uersare (animo)*«.

¹⁰ Vgl. 74a2-4: »Ἄρ' οὖν οὐ κατὰ πάντα ταῦτα συμβαίνει τὴν ἀνάμνησιν εἶναι μὲν ἀφ' ὁμοίων, εἶναι δὲ καὶ ἀπὸ ἀνομοίων; Συμβαίνει.« und 76a1-4: »Δυνατὸν γὰρ δὴ τοῦτο γε ἐφάνη, αἰσθόμενόν τι ή ιδόντα ή ἀκούσαντα η̄ τινα ἄλλην αἰσθησιν λαβόντα ἔτερόν τι ἀπὸ τούτου ἐννοῆσαι ὃ ἐπελέληστο, φῶ τοῦτο ἐπληγίαζεν ἀνόμοιον ὃν ή̄ φῶ ὅμοιον.«.

¹¹ Vgl. 73d5-10, 73e5-10.

darin, dass der Zugang zum *πρότερον* unter Umständen durch *Hindernisse* beeinträchtigt oder *Schwierigkeiten* ausgesetzt ist, auf *Widerstand* stößt usw. D. h., die von Sokrates besprochene ἀνάμνησις ist weit davon entfernt, einem ungehemmten, leicht sein Ziel erreichenden, seinen Gegenstand vollkommen ans Licht bringenden Erinnerungsvorgang zu entsprechen. Vielmehr spricht Sokrates auch von einem mit λήθῃ hadernden Vorgang.

Versucht man nun zu verstehen, was mit dieser den Erinnerungsvorgang beeinträchtigenden λήθῃ gemeint ist, dann weist Sokrates zunächst einmal auf die von χρόνος selbst gespielte Rolle hin¹². Die „Distanz“ zum *πρότερον* bringt eine gewisse Undeutlichkeit oder Verschwommenheit mit sich. Im Vergleich zur Gegenwart stellt das *πρότερον* aufgrund der unterdessen abgelaufenen Zeit eine undeutlichere, nebulösere, weniger „lebendige“ Vorstellung dar. Diese Verschwommenheit kann zwar unterschiedlich sein und von verschiedenen Faktoren abhängen. Das Wichtige dabei ist jedoch, dass die abgelaufene Zeit eine so ausschlaggebende Rolle spielen kann, dass die fragliche Verschwommenheit und die konkrete Bestimmung, die sie jeweils gewinnt, in hohem Maße von der Zeit (der größeren oder kleineren Menge der Zeit) aufs Innigste abhängt. In diesem Sinne bildet die Zeit selbst so etwas wie ein Absperrungsphänomen bzw. ein Hindernis, das gerade dazu beiträgt, dass die ἀνάμνησις nicht ohne Weiteres zu ihrem Gegenstand gelangen kann.

Dies stellt einen Kernpunkt der Argumentation Sokrates' dar, den man nicht oft genug betonen kann. Die ἀνάμνησις hat mit einer Art „Tiefe“ zu tun – weil sie *Vergessenes* erscheinen lässt und weil auch sie unter der Macht der λήθῃ steht und mit ihr zu kämpfen hat. Mit der Folge, dass das Ziel der Erinnerung, B, zwar schon evoziert wird und im Mittelpunkt steht, nichtsdestoweniger aber verborgen und unzugänglich bleibt. Sokrates' Ausdrucksweise – insbesondere ἀναλαμβάνειν bzw. ἀναπολεῖν – deutet auch in diese Richtung. Solche Ausdrücke lenken die Aufmerksamkeit darauf, dass der von einer bestimmten Vorstellung wachgerufene Gegenstand doch gewissermaßen noch verborgen bleibt und „aufgewühlt“ werden muss, um ungehindert in Erscheinung zu treten.

Damit hängt aber ein anderer Punkt zusammen. Sokrates hebt hervor, der χρόνος mache nicht das einzige Element aus, das für λήθῃ verantwortlich sei. Denn die λήθῃ solle auch »ὑπὸ τοῦ μὴ ἐπισκοπεῖν« hervortreten – »Und, nicht wahr, sprach er, dergleichen ist nun Erinnerung, vorzüglich wenn es einem bei solchen Dingen begegnet, die ihm, weil sie ihm seit langer Zeit schon nicht vorgekommen und er nicht an sie gedacht, in Vergessenheit geraten werden (περὶ ἐκεῖνα ἢ ὑπὸ χρόνου καὶ τοῦ μὴ ἐπισκοπεῖν ἥδη ἐπελέληστο)? (...)« (73e1-3)¹³.

¹² Vgl. 73e1ff.

¹³ »Οὐκοῦν, οὐδὲ δέ οἶς, τὸ τοιοῦτον ἀνάμνησίς τίς ἔστι; μάλιστα μέντοι οὖταν τις τοῦτο πάθῃ περὶ ἐκεῖνα ἢ ὑπὸ χρόνου καὶ τοῦ μὴ ἐπισκοπεῖν ἥδη ἐπελέληστο; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.«

Das Bedeutungsfeld von ἐπισκοπεῖν hat u. a. mit *Aufmerksamkeit, Rücksicht, Berücksichtigung* bzw. mit *einer achtsamen, sorgfältigen, vorsichtigen, aufmerksamen Beobachtung* zu tun, die zu vermeiden versucht, dass etwas fehlt oder übersehen wird. So kann man z. B. im militärischen Sinne von einem ἐπισκοπεῖν der Glieder (τάξεις) oder der Waffen (ὅπλα) sprechen¹⁴.

Wenn dem so ist, dann lässt sich verstehen, dass ἐπισκοπεῖν auch die Idee einer *Inspektion, Nachprüfung* oder *Überprüfung* bzw. des *Etwas-Durchsuchens* nahelegt (genauso wie es beim Militär geschieht, indem man sagt: „die Truppen besichtigen“). Gemeint ist der neu hinzukommende Zugang zu etwas, das *schon da ist*, derart jedoch, dass es *unbemerkt bleiben kann*, wenn man ihm keine Aufmerksamkeit schenkt. Und das Entscheidende liegt gerade darin, dass seine Anwesenheit doch nicht unbedingt verhindert, dass es uns entzogen bleibt.

Wenn man die erwähnte Passage des *Phaedo* (73e1-3) liest, sieht es zwar so aus, dass Sokrates eine „einfache“, „grobe“, mehr gewöhnliche als „fachliche“ Bedeutung von ἐπισκοπεῖν meint¹⁵; es ist aber nicht auszuschließen, dass hier auch die Idee von einer Art Nachprüfung oder Durchsuchen mitschwingt, und dass Letztere doch auch eine wichtige, ja vielleicht grundlegendere Rolle zu spielen hat.

5. Die ἀνάμνησις und das Übersteigen der Erfahrung: die fortwährende Bezugnahme auf die αὐτά und die Möglichkeit eines ἀνάμνησις-Vorgangs auch betreffs der αὐτά. Der Widerstand der Erfahrung: der von ihr erhobene Anspruch, den Bereich der αὐτά direkt zu erreichen

Alles, was bisher erörtert und von Sokrates analysiert wurde, lässt sich als Beschreibung einer alltäglichen, von einem jeden von uns „hier und jetzt“ erfahrbaren ἀνάμνησις verstehen. Mehr noch: Die von Sokrates hervorgehobenen Phänomene sind zum großen Teil gerade dazu berufen, die Verfassung der im Rahmen der Erfahrung stattfindenden ἀνάμνησις zu verdeutlichen und allmählich zu entfalten. So neigt man, wenn man der Argumentation des Sokrates folgt, dazu, zweierlei vorauszusetzen: 1. der *terminus ad quem* des ἀνάμνησις-Vorgangs bzw. das hervorgerufene ἔτερον müsse einem *Erfahrungsinhalt* entsprechen (d. h. einem vorher Erfahrenen oder Wahrge-

¹⁴ Vgl. z. B. Xenophon, *Anabasis*, 2, 3, 2; *Cyropaedia*, 6, 3, 21.

¹⁵ Es würde sich also ganz allein um die Idee der Aufmerksamkeit usw. im engeren Sinne handeln, und die Passage würde so betonen, dass die λήθη auch dann entsteht, wenn man an die Dinge, die einem begegnet sind, nicht mehr denkt oder auf das Geschehene nicht viel Wert legt, nicht aufpasst usw.

nommenen im weiteren Sinne) – und zwar so, dass 2. alle dem ἀνάμνησις-Vorgang zugehörenden ἔτερα durch Erfahrung zugänglich geworden sein müssen.

Betrachten wir nun detaillierter, welche Fragen darin angesprochen werden.

1. Die zur Sprache kommenden Beispiele des Sokrates weisen auf etwas hin, das gerade zur Erfahrung gehört. Der *terminus a quo* der ἀνάμνησις und der *terminus ad quem* spielen zwar ganz verschiedene Rollen, es handelt sich aber in beiden Fällen um Erfahrungsinhalte. So bilden z. B. der παις und dessen Leier oder Kleid zwei grundverschiedene Vorstellungen, jedoch derart, dass sie zum Horizont der *Erfahrung* bzw. des *Erfahrbaren* von Grund auf gehören. Beide Vorstellungen werden eigentlich durch die Erfahrung hervorgerufen und stellen nur insofern zwei Elemente eines möglichen ἀνάμνησις-Vorgangs dar, als sie sozusagen von der Erfahrung ans Licht gebracht werden bzw. wurden. Mit einem Wort: Die Leier kann nur dann das Bild des Knaben in der Seele des ἐραστῆς erwecken, wenn der ἐραστής mit dem παις und seiner Leier vertraut ist (d. h. sie vor dem fragliche οὐνάμνησις-Vorgang gesehen bzw. wahrgenommen hat). Dieses und andere Beispiele Sokrates' legen also nahe, dass die Erfahrung eine Bedingung *sine qua non* der ἀνάμνησις ist bzw. dass die Erfahrung sozusagen das A und O der ἀνάμνησis ist.

Sokrates weist noch auf etwas hin, das dieses feste Verständnis zu erschüttern scheint. Denn, wie in 74aff. hervorgehoben wird, die ἀνάμνησις beschränkt sich nicht auf die Erfahrung bzw. auf etwas Erfahrenes. Es gibt *de facto* noch andere durch die ἀνάμνησις zum Vorschein kommende Gegenstände, für welche charakteristisch ist, dass sie *außerhalb* der *Erfahrung* liegen und so *keinem Erfahrbaren* entsprechen können. Das sind nämlich die „αὐτά“, die „ούσια“ oder das, was Sokrates auch als „τὸ αὐτὸ ὃ ἔστι“ bzw. „αὐτὸ τὸ δεῖνα“ bezeichnet, d. h., grob gesagt, „dies selbst, was es ist“ bzw. „die Sache selbst“, die sich nirgendwo in der Erfahrung sehen bzw. wahrnehmen lässt¹⁶.

Wir nennen doch etwas gleich (τι εἶναι ἵσον)? Ich meine nicht ein Holz dem anderen oder einen Stein dem anderen noch irgend etwas dergleichen, sondern außer diesem allen etwas anderes, das Gleiche selbst (παρὰ ταῦτα πάντα ἔτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἵσον), sagen wir, daß das etwas ist oder nichts?¹⁷

¹⁶ Vgl. z. B. 74d6, 75d2

¹⁷ 74a9-12: »φαμέν πού τι εἶναι ἵσον, οὐ κύλον λέγω κύλω φούδε λίθον λίθῳ φούδ’ ἄλλο τῶν τοιούτων φούδεν, ὅλλα παρὰ ταῦτα πάντα ἔτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἵσον· φῶμέν τι εἶναι ή μηδέν;«.

Sokrates' Worte bahnen den Weg für einen neuen, bisher nicht besprochenen Bereich. Entscheidend ist zunächst einmal, dass die Gegenstände der Erfahrung nicht die gesamte Sphäre dessen erschöpfen, was Gegenstand der ἀνάμνησις sein kann. Die ἀνάμνησις erstreckt sich so weit, dass sie den gesamten Horizont der Erfahrung übersteigt bzw. übersteigen kann und auf etwas außerhalb dieses Horizonts Liegendes hinweist bzw. hinweisen kann. „Παρὰ ταῦτα πάντα“, d. h. außer dem (bzw. außerhalb des) Ganzen der Erfahrung ist auch ein mögliches durch die ἀνάμνησις Hervorgerufenes zu finden. In diesem *Übersteigen der Erfahrung* liegt genau ein Kernpunkt der Art und Weise, wie die ἀνάμνησις beschaffen ist.

Wenn dem so ist, dann verhält es sich einerseits so, dass dieses außerhalb der Erfahrungssphäre Liegende gänzlich anders geartet ist als das, was zum Horizont der Erfahrung gehört. D. h., es geht nicht nur um zwei verschiedene Gegenstände, sondern im Grunde genommen um *zwei verschiedene Seinsweisen* solcher Gegenstände: Der eine gehört von Natur aus zur Erfahrung, der andere gehört weder zu ihr noch kann er zu ihr gehören. Damit zeichnet sich eine tiefere Kluft ab als diejenige, die die Gegenstände der „empirischen ἀνάμνησις“ trennt. Es handelt sich um zwei grundverschiedene Sinn- und Seinssphären, die der *πολλά* (z. B. τὰ ἵσα) und die der *αὐτά* (z. B. τὸ ἴσον), sodass der *terminus a quo* des ἀνάμνησις-Vorgangs und dessen *terminus ad quem* in diesem Fall sozusagen zwei verschiedene „Welten“ ausmachen.

2. Einer der scharfsinnigsten Punkte der Analyse Sokrates' ist andererseits, dass das Dargestellte noch nicht ausreicht, um die Frage nach der „Quelle“ bzw. dem „πόθεν“ des in der Hervorrufung der αὐτά zur Disposition stehenden ἀνάμνησις-Vorgangs zu beantworten¹⁸. Das bisher Besprochene verhindert nämlich nicht, dass die Erkenntnis der αὐτά bzw. der Zugang zu ihnen *aus der Erfahrung selbst stammt* – und das scheint hier der Fall zu sein.

Woher nahmen wir aber seine Erkenntnis? (Πόθεν λαβόντες αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην;) Nicht aus (ἐξ) dem, was wir eben sagten, wenn wir Hölzer oder Steine oder irgend andere gleiche Dinge sahen, haben wir nicht bei diesen (ἐκ τούτων) uns jenes vorgestellt, was doch verschieden ist von diesen?¹⁹

Diese Worte sollen hier umso mehr in Betracht gezogen werden, als sie uns den Schlüssel zum Verständnis dessen zu liefern scheinen, was dem gesamten ἀνάμνησις-Vorgang zugrunde liegt. Sokrates berücksichtigt die

¹⁸ Vgl. 74b4ff: »Πόθεν λαβόντες αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην; (...)«.

¹⁹ 74b4-6: »Πόθεν λαβόντες αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην; ἢπ' οὐκ ἐξ ὃν νυνδὴ ἐλέγομεν, ἢ ξύλα ἢ λίθους ἢ ἄλλα ἄττα ιδόντες ἴσα, ἐκ τούτων ἐκεῖνο ἐνενοήσαμεν, ἔτερον δὲ τούτων;«.

Möglichkeit, dass die *Erfahrung selbst* in der Lage sei, durch das wiederholte Wahrnehmen der πολλά (z. B. der ἵσα) und die von ihm ermöglichten Operationen (das Beobachten, Vergleichen, Prüfen usw.) zu den αὐτά zu führen – mit der Folge, dass die αὐτά und die dazugehörende Seinsweise *etwas Abgeleitetes, Mittelbares, von der Erfahrung Abhängiges* bilden. Dies bedeutet, selbst wenn die αὐτά eine eigentümliche, mit der Seinsweise der πολλά nicht zu verwechselnde und von der Erfahrung durch und durch unterschiedliche Seinsweise ausmachen, selbst dann soll die Erfahrung über die Möglichkeit verfügen, die verschiedenen, jeweils auftretenden Wahrnehmungen in Vergleich zueinander zu setzen usw. und daraus gerade das zu erlangen, was die αὐτά kennzeichnet: ihre Allgemeinheit und Gemeinsamkeit. Der Begriff des Gleichen (τὸ ἴσον) kann sehr wohl sich aus dem Vergleichsvermögen ergeben und lediglich das Resultat dieses vergleichenden Vorgangs bilden. Ja, das scheint durchaus der Fall zu sein. Τὸ ἴσον und andere gemeinsame, umfassende Bestimmungen ergeben sich allem Anschein nach aus dem Vergleich der πολλά: Sie sind das Produkt von einer Art „Projizieren“ des Allgemeinen. So kommen wir beispielsweise zum Begriff des αὐτὸ τὸ ἴσον: Wir nehmen die mannigfaltigen einzelnen ἵσα wahr und dadurch, dass wir dann im Laufe der Zeit die fraglichen Wahrnehmungsinhalte vergleichen, gegenüberstellen, in Beziehung setzen etc., kommt etwas Gemeinsames oder Allgemeines zustande – sodass alle αὐτά letzten Endes ihre Wurzel in der Erfahrung haben und nur aus ihr heraus zu verstehen sind.

6. Die Erfahrung als falscher Interpretationsschlüssel: dass sie überhaupt nicht in der Lage ist, die „Welt der αὐτά“ zu eröffnen. Die fortwährende Bezugnahme auf die αὐτά als notwendige Voraussetzung dafür, dass es Erfahrung überhaupt gibt. Die der Erfahrung innenwohnende ἔνδεια und der Begriff des προειδέναι

Diesem Verständnis der ἀνάμνησις-Verfassung wendet sich Sokrates zu und unternimmt den Versuch, es abzubauen. Dieser Versuch – u. d. h. zugleich der Versuch, die eigentümliche Seinsweise der αὐτά und den Unterschied zwischen ihrer Seinsweise und der aller Erfahrungsgegenstände herauszuarbeiten – ist zweistufig.

Erstens weist Sokrates darauf hin, die πολλά seien – im Gegensatz zu den αὐτά – ihrer Natur nach durch *Unbeständigkeit* gekennzeichnet. Denn gleiche Steine z. B. erscheinen uns bisweilen als gleich und dann wieder als ungleich, teils gleich, teils ungleich, in Bezug auf einige Aspekte gleich und hinsichtlich anderer ungleich usw.²⁰ Die Art und Weise, wie dieser oder

²⁰ Vgl. 74b7-10: »ἄρ' οὐ λίθοι μὲν ἵσοι καὶ ξύλα ἐνίοτε ταῦτα ὄντα τῷ μὲν ἵσα

jener Stein *immer* als gleich verstanden wird, ganz besonders mit sich selbst gleich (so dass man *von demselben Stein* redet), wird jedoch bei solchen Veränderungen nicht aufs Spiel gesetzt. Oder, um die Worte des *Phaidon* zu benutzen, die *ἰσότης* als solche ist *nie und nimmer ἀνισότης*²¹. Die Erfahrung schließt in sich auch Erscheinungen ein, die ganz anders geartet sind als die Unbeständigkeit, welche die „reinen *αἰσθήσεις*“ (d. h. die *αἰσθήσεις* als solche, ohne das Vorhandensein jener Erscheinungen) auszeichnet.

Dieses Argument gilt aber nur bis zu einem gewissen Punkt als Einwand. Denn aus der Nähe gesehen ist es nur in der Lage, die Verschiedenheit zwischen den *αὐτά* und den Erfahrungsinhalten festzustellen, und es ist noch längst nicht imstande, der besprochenen Voraussetzung den Boden zu entziehen, nach der die *αὐτά* von der Erfahrung abgeleitet sein müssten²².

Damit wird jedoch eine „zweite Runde“ vorbereitet, deren ausschlaggebende Bedeutung aus 74d-75b ersichtlich wird. Diese Passage stellt viele wichtige Aspekte dar, wir müssen aber langsam, schrittweise vorgehen.

Zunächst einmal weist Sokrates darauf hin, dass sich die *αἰσθήσεις* bzw. die in der Sphäre der Erfahrung auftauchenden Erscheinungen durch eine bestimmte *ἔνδεια* (also eine Schwäche, einen Mangel, ein Unvermögen oder Zurückbleiben) auszeichnen, die gerade bewirkt, dass die *αἰσθήσεις* im Vergleich zu den *αὐτά* etwas *φαυλότερον* (schlechter) sind:

Müssen wir nun nicht gestehen, wenn jemand, der etwas sieht, bemerkt: „dieses, was ich hier sehe, will zwar sein wie etwas gewisses anderes, es bleibt aber zurück und vermag nicht so zu sein wie jenes, sondern ist schlechter“ (*ἐνδεῖ δὲ καὶ οὐ δύναται τοιοῦτον εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἀλλ’ ἔστιν φαυλότερον*), daß der, welcher dies bemerkt, notwendig jenes vorher kennen muß (*ἀναγκαῖον … προειδότα*), von dem er sagt, daß das andere ihm zwar gleiche, aber doch dahinter zurückbleibe?²³

Sokrates zufolge ist das *φαυλότερον*-Sein der Erfahrung nichts Peripheres, kein sekundäres Merkmal, als ob das *φαῦλον* nur einem Moment oder

φαίνεται, τῷ δ' οὐ; Πάνυ μὲν οὖν.

²¹ Vgl. 74c1-3: »Τί δέ; αὐτὰ τὰ ἵσα ἔστιν ὅτε ἄνισά σοι ἐφάνη, ἢ ή *ἰσότης* *ἀνισότης*; Οὐδεπάποτέ γε, ὡς Σώκρατες«.

²² Wie 74c4ff. mit Nachdruck betont: »Οὐ ταῦτὸν ἄρα ἔστιν, ἢ δ' ὅς, ταῦτά τε τὰ ἵσα καὶ αὐτὸ τὸ ἵσον. Οὐδαμῶς μοι φαίνεται, ὡς Σώκρατες. Αλλὰ μὴν ἐκ τούτων γ', ἐφη, τῶν ἵσων, ἔτερων ὅντων ἐκείνου τοῦ ἵσου, ὅμως αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην ἐννενόηκάς τε καὶ εἴληφας; Αληθέστατα, ἐφη, λέγεις«.

²³ 74d9-e4: »Οὐκοῦν ὁμολογοῦμεν, ὅταν τίς τι ιδὼν ἐννοήσῃ ὅτι βούλεται μὲν τοῦτο ὃ νῦν ἐγώ ὥρω εἶναι οἷον ἄλλο τι τῶν ὅντων, ἐνδεῖ δὲ καὶ οὐ δύναται τοιοῦτον εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἀλλ' ἔστιν φαυλότερον, ἀναγκαῖον που τὸν τοῦτο ἐννοοῦντα τυχεῖν προειδότα ἐκεῖνο φησιν αὐτὸ προσεοικέναι μέν, ἐνδεεστέρως δὲ ἔχειν;«.

einem Teil der Erfahrung – nämlich ihrem beginnenden, dem Vergleich vorangehenden Moment – entspräche. Das φαντάτερον-Sein der Erfahrung (ihr Schlechter-als-die-αὐτά-Sein) ist vielmehr etwas, das durch alle ihre Momente hindurchgeht, das sie von Anfang bis Ende prägt, das ihre Seinsweise von A bis Z bestimmt – etwas, von dem sie gefangen ist oder an dem sie von Grund auf und fortdauernd leidet.

Aber was bedeutet das und welche Folgen hat es?

Die fragliche Textstelle zeigt, dass *die ganze Sphäre der Erfahrung in den αὐτά selbst verwurzelt ist* – sodass alles, was sich in der Erfahrung sehen lässt bzw. in Erscheinung tritt, *immer schon das αὐτό voraussetzt und von ihm eröffnet wurde*. Deswegen spricht Sokrates von einem *notwendigen προειδέναι*, d. h. von einem *notwendigen Vorher-Kennen*. Dieses προειδέναι ist gerade deswegen notwendig, weil ohne es die Erfahrung überhaupt unmöglich wäre. Die These Sokrates' mag zwar merkwürdig klingen, sie weist jedoch auf ein grundlegendes Phänomen hin.

Tatsächlich setzt die Kenntnis irgendwelcher *gleichen* Dinge jedesmal *eine gewisse Kenntnis der Bestimmung des Gleichen selbst* voraus. Ohne die „vorhergehende Kenntnis“ von „τὸ ἵσον“ könnten keine ίσα, was sie auch sein mögen (Steine, Hölzer usw.), als solche wahrgenommen werden. Mit uns verhält es sich so, dass wir sozusagen zu schnell auf die Dinge gerichtet sind, als dass wir die vorherige, schon in Gang gesetzte und unser Wahrnehmen ermöglichte Vertrautheit mit den αὐτά hätten erkennen können. Und so verlieren wir aus den Augen, dass der besagte Vergleich zwar möglich ist, aber dem spontanen Verständnis zum Trotz *keinen ursprünglichen Zugang* zu den αὐτά bildet. Ganz im Gegenteil: Der Vergleich der den Dingen innerwohnenden, sie mitgestaltenden Bestimmungen miteinander, ihre Abgrenzung gegeneinander, die Abstraktion und alle solche möglichen Operationen können nur insofern stattfinden, als die fraglichen Grundbestimmungen *immer schon mit im Spiel sind*, d. h., als uns jener Zugang *immer schon eröffnet ist*, der die Erscheinung der gleichen Dinge *als gleiche* ermöglicht.

Ehe wir also anfingen (Πρὸ τοῦ ἄρξασθαι – Aorist Medium!) zu sehen oder zu hören oder die anderen Sinne zu gebrauchen, mußten wir schon irgendwoher die Erkenntnis bekommen haben des eigentlich Gleichen, was es ist (εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἵσου ὅ τι ἔστιν), wenn wir doch das Gleiche in den Wahrnehmungen so auf jenes beziehen sollten, daß dergleichen alles zwar strebt zu sein wie jenes, aber doch immer schlechter ist²⁴.

²⁴ 75b4-8: »Πρὸ τοῦ ἄρα ἄρξασθαι ἡμᾶς ὥραν καὶ ἀκούειν καὶ τὰλλα αἰσθάνεσθαι τυχεῖν ἔδει που εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἵσου ὅ τι ἔστιν, εἰ ἐμέλλομεν τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων ίσα ἐκεῖσε ἀνοίσειν, ὅ τι προθυμεῖται μὲν πάντα τοιαῦτ’ εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἔστιν δὲ αὐτοῦ φαντάτερα.«

Es ist also nicht übertrieben von einer Art Wende zu sprechen.

Das Dargestellte zeigt, dass die „Welt der αὐτά“ gar nicht als etwas Abgeleitetes, von der Erfahrung Abhängiges zu verstehen ist. Unsere Wahrnehmungswelt ist vielmehr so beschaffen, dass es sich mit ihr gerade andersherum verhält: Unsere Wahrnehmungen *setzen immer schon das genannte Wissen oder „Gesehenhaben“ (εἰδέναι)* voraus. Und die jeweils zustande kommenden Wahrnehmungen sind so geartet, dass sie *von vornherein auf etwas anderes anspielen bzw. durch einen Verweis auf jene geheime Bezugsebene (auf jenes strukturelle „Anderswo“) geprägt sind*. Oder, wie Sokrates sagt, die Wahrnehmungen sind gerade durch ein „έκεῖστε ἀναφέρειν“ gekennzeichnet (75b7) – sie sind von Anfang an das ἐνθένδε eines έκεῖσε.

Dieser wichtige Sachverhalt kann noch genauer beschrieben werden. Entgegen dem landläufigen Verständnis (dem zufolge die gemeine Erfahrung ein direktes, unmittelbares Wahrnehmen des Erfahrbaren bildet) weist die Argumentation Sokrates' darauf hin, dass alle unsere Wahrnehmungen *fortdauernd* auf eine verschiedene, ganz anders geartete „Ebene“ bzw. auf ein verschiedenes, ganz anders geartetes Wissen verweisen oder zurückführen. Denn mit dieser eigentümlichen Verweisung der Wahrnehmungen verhält es sich so, dass sich ihr *terminus ad quem* mit der Erfahrung selbst nicht identifizieren lässt: Das Ziel der Verweisung entspricht keinem erfahrbaren Inhalt oder Gegenstand. Demzufolge soll man ja von einem *Anderem* (einer *anderen Ebene*, einem *anderen Wissen*) *im eigentlichen Sinne des Wortes* reden. Und dieses andere Wissen ist wiederum dadurch gekennzeichnet, dass es von der Erfahrung als solcher immer schon *vorausgesetzt ist*. Ihm ist es zu verdanken, dass die Wahrnehmung von A nie direkt und unmittelbar ist, sondern dass sie prinzipiell von einem *προ-ειδέναι* bzw. von einem „*strukturellen Perfektum*“ (oder „*kognitiven Perfektum*“) abhängt, welches unserer Erscheinungswelt zugrunde liegt und, wie unbemerkt auch immer, sie wesentlich mitermöglicht und mitausmacht. In diesem Sinne verweist also das, was uns vor Augen liegt, innerlich auf ein Schon-Gesetztes: Es setzt notwendig ein Schon-Gesehenes bzw. ein Schon-Gehabtes voraus. Und ohne diese Art von „*strukturellem Perfektum*“ oder „*kognitivem Perfektum*“ gäbe es nicht die Erscheinungswelt, die es gibt, oder sie wäre unweigerlich ganz anders beschaffen.

Zusammenfassend kann man also Folgendes festhalten: Einerseits zeichnet sich unsere Erscheinungswelt durch den zwar unauffälligen, aber ständigen Bezug auf das fragliche strukturelle Perfektum (oder „*kognitive Perfektum*“) aus. Andererseits ist dieses strukturelle oder kognitive Perfektum (das, was der besagte durchgängige Bezug als letztes Woraufhin anzielt) so geartet, dass es aller Wahrnehmungserscheinung (dem Inhalt unserer gesamten Erfahrung) gegenüber *völlig heterogen* ist. Oder, wie Sokrates sagt, alle *ἴσα* bleiben hinter dem *ἴσον* noch weit zurück und das

sie als ἵσα ermöglichte ἵσον ist einfach in keiner Erfahrung zu finden. Oder anders gesagt: Alle uns erscheinende Realität ist von Anfang an durch eine geheime Rückblicknahme auf die αὐτά geprägt. Ja, sie ist unentwegt von dieser kognitiven „Vergangenheit“ begleitet, die letztendlich darüber entscheidet, was wir sehen und wie wir sehen, wenn wir „die Augen aufmachen“.

7. Bilanz. Zwei Grundzüge des ἀνάμνησις-Vorgangs: der vorwegennehmende und umfassende Charakter der ἀνάμνησις

Aus dem Ausgeföhrten ergeben sich wichtige Hinweise für das Verständnis dessen, was unter „ἀνάμνησις“ im *Phaidon* gemeint ist. Es gilt vor allem, zwei Punkte zu berücksichtigen.

1. Dass der ἀνάμνησις der Charakter einer Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung selbst zugeschrieben wird, bedeutet auch, dass sie im Grunde genommen nicht nur mit etwas Vergangenem, sich auf ein πρότερον beschränkendem Phänomen zu tun hat. Denn das in der ἀνάμνησις als Fluchtpunkt dienende πρότερον steht für eine den Horizont des νόστερον bzw. des „Hier und Jetzt“ der Erfahrung bedingende „Vergangenheit“. Die ἀνάμνησις, von der der *Phaidon* spricht, hat mit keinem kognitiven Perfektum zu tun, das dergestalt hinter mir liegt, dass es sich nicht in die Sphäre der „Gegenwart“ einmischt und sie nicht mitkonstituiert. Zwar neigen wir dazu, das Gedächtnis als eine Art „Behältnis“ zu verstehen, dem man Vorstellungen hinzufügen kann, die ihrerseits in diesem „Behältnis“ der Vergangenheit aufbewahrt bleiben. Auf das genaue Gegenteil deutet aber die Beschreibung des Sokrates hin. Ihr zufolge übt die ἀνάμνησις eine *konstitutive* Funktion aus – sodass alles, was im Laufe der Erfahrung in Erscheinung tritt, auf diese „Vergangenheit“ zurückgreift bzw. von ihr abhängt. Die αὐτά, die den Inhalt des fraglichen πρότερον bilden, werden von der Erfahrung vorausgesetzt, und zwar in allen ihren Momenten; sie überschreiten sozusagen die Sphäre des πρότερον im engeren Sinne und gehen durch die Erfahrung hindurch. In diesem Sinne – und das ist das Entscheidende – nehmen sie die gesamte Sphäre der Erfahrung voraus/vorweg (oder, wenn man so möchte: sie greifen ihr vor). In diesem *Vorgreifen* bzw. *Vorwegnehmen* liegt ein wesentliches Merkmal der ἀνάμνησις. Die ἀνάμνησις stellt also auch etwas Zukünftiges dar. Sie hat eine „proleptische“ Natur: Aus ihr heraus eröffnet sich nicht nur ein auf eine bestimmte Vergangenheit beschränkter Inhalt, sondern eher das, was mir „jetzt“ erscheint – mehr noch: alle möglichen Erscheinungen, alle Erscheinungen *überhaupt*.

2. Dass dem so ist, besagt andererseits, dass die fragliche ἀνάμνησις mit etwas Regionalem, nur Partiellem nichts zu tun hat. Auch hier ist zu

bemerken, dass die im *Phaidon* erörterte Auffassung des Gedächtnisses bzw. der Erinnerung oder Wiedererinnerung dem landläufigen Verständnis weitgehend fremd ist. Das Phänomen des Gedächtnisses usw. pflegen wir so zu verstehen, als mache es nur einen Teil dessen aus, was unsere Erscheinungswelt zusammensetzt. Neben der Gegenwart gibt es auch die Zukunft und die Vergangenheit als verschiedene „Stücke“, die, wie auch immer, zu einem gemeinsamen Horizont gehören. Mit dem von Sokrates besprochenen Begriff der ἀνάμνησις verhält es sich aber so, dass sie *das Ganze* dessen umfasst, mit dem wir umgehen bzw. umgehen können (und so gewissermaßen alle unsere möglichen „Vorstellungen“ als Momente vereinigt). Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, was das letztendlich bedeuten kann und auf welche Phänomene es hindeutet. Es gilt nur hervorzuheben, dass die im *Phaidon* dargestellte ἀνάμνησις keineswegs mit einer begrenzten Bestimmung zu tun hat, die einzige und allein für die Setzung einer im gewöhnlichen Sinne verstandenen Vergangenheit verantwortlich ist. Die ἀνάμνησις stellt vielmehr etwas *Globales, Allumfassendes* dar. Sie bildet gleichsam einen ausstrahlenden, alles prägenden, sich überall verbreitenden und ständig mitwirkenden Grundbestandteil der Erfahrung: gerade auf sie ist die Erscheinungsweise der Gegenwart und ihrer Gegenstände, die Erscheinungsweise der Zukunft und ihrer Gegenstände und natürlich auch die Erscheinungsweise der (im gewöhnlichen Sinne verstandenen) Vergangenheit und ihrer Gegenstände zurückzuführen.

8. Das Reich der λήθη: λήθη als ein tiefes, mehrschichtiges, der ἀνάμνησις widerstehendes und sie durchdringendes Phänomen

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass die Verfassung der ἀνάμνησις ihrem Wesen nach λήθη impliziert. Der λήθη-Begriff, von dem bisher gesprochen wurde, ist aber nur die Spitze des Eisbergs und verfehlt noch weitere, durchaus wichtigere Aspekte, ohne deren Mitberücksichtigung die Bedeutung und Tragweite der im ἀνάμνησις-Vorgang eine ausschlaggebende Rolle spielenden λήθη nicht verstanden werden können.

A) Das im letzten Abschnitt Ausgeföhrte bahnt nun den Weg für die Analyse einer noch tieferen Schicht von λήθη. Diese tiefere Schicht besteht zunächst einmal in dem, was die buchstäblich genommene Schilderung der Präexistenz der Seele in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stellt. Denn, wenn Sokrates’ „Präexistenzleere“ wirklich zutreffend ist, dann zeichnet sich unsere gewöhnliche Erscheinungswelt dadurch aus, dass sie keine Ahnung davon hat, dass sich die Seele eines jeden von uns in Wahrheit auf einen viel längeren χρόνος ausdehnt als denjenigen, der seit unserer Geburt verging. Sokrates’ Argumentation deutet demnach auf eine Zeit hin, die meistens

unbeachtet bleibt. Und das Wichtige dabei ist, dass man, wenn man die Geburt für einen absoluten Anfang hält, eine unbestimmte vergangene Zeit außer Acht lässt, die auch Gegenstand einer ἀνάμνησις sein könnte.

B) Es ist aber im Auge zu behalten, dass das fragliche vergessene πρότερον vor allen Dingen ein *strukturelles* oder *kognitives Perfektum* darstellt und somit nicht ausschließlich für die Zeit vor unserer Geburt, sondern eher für das zunächst und zumeist übersehene vorgängige Wissen und für die ihm entsprechende, ganz merkwürdige (nicht unbedingt mit der Zeit vor unserer Geburt zusammenfallende) Zeit steht.²⁵

C) Noch wichtiger ist aber Folgendes. Selbst wenn man die Argumentation des Sokrates nicht so wörtlich nehmen will, selbst dann ist unser Leben aus den oben erwähnten Gründen tatsächlich von einem πρότερον begleitet, das uns zunächst und zumeist unbemerkt, ungeachtet und somit vollkommen verborgen bleibt. Die uns vor Augen liegenden Dinge neigen nicht dazu, auf ihren eigenen Grund bzw. auf die konstitutive, grundlegende Rolle der αὐτά aufmerksam zu machen; sie verraten nicht ihre konstitutive Dependenz, sondern bieten sich als *unmittelbar* und vollkommen *selbstgenügsam* an. Mit einem Wort: In der Erscheinung dessen, was erscheint, bleibt gleichzeitig etwas verborgen, ungeahnt, unzugänglich oder wie man es nennen möchte.

D) Bei alledem wird aber der entscheidende Punkt noch nicht berührt. Dieser liegt nämlich im Begriff des *βούλεσθαι*. Anlässlich der Analyse des ἐνδεια-Phänomens hatten wir schon von Sokrates gehört, dass die uns erscheinenden Dinge sein wollen (*βούλεται*) wie die αὐτά, aber hinter ihnen zurück bleiben usw.²⁶ Wir müssen uns nun diesem zentralen Begriff zuwenden und ihn eingehender fassen.

Sokrates beschränkt sich nicht auf den Terminus *βούλεσθαι*. Neben ihm tauchen auch andere Termini auf, nämlich *όρέγεσθαι* und *προθυμεῖσθαι*²⁷. In allen Fällen wird gerade von der Art und Weise gesprochen, wie die

²⁵ Man sollte nicht vergessen, dass unsere Vorstellung von der Zeit vor unserer Geburt einen Bestandteil unter anderen der uns zugänglichen Erscheinungswelt bildet und genauso konstituiert ist (d. h. genauso auf ein vorgängiges Wissen und auf ein *strukturelles* oder *kognitives πρότερον* angewiesen ist) wie alles andere. Das vergessene πρότερον (das *strukturelle* oder *kognitive Perfektum*), mit dem die von Sokrates herausgearbeitete ἀνάμνησις ihrem Wesen nach zusammenhängt, zeichnet sich dadurch aus, dass es sozusagen zwischen der Gegenwart und der üblich als solcher wahrgenommenen Vergangenheit – gleichsam in einem „*toten Winkel*“ – liegt.

²⁶ Vgl. die bereits angeführte Passage aus 74d9-e4: »Ούκον δύμεν, ὅταν τίς τι ιδὼν ἐννοήσῃ ὅτι βούλεται μὲν τοῦτο ὁ νῦν ἐγὼ ὥρᾳ εἶναι οἷον ἄλλο τι τῶν ὄντων, ἐνδεῖ δὲ καὶ οὐ δύναται τοιοῦτον εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἀλλ’ ἔστιν φανδότερον, ἀναγκαῖόν που τὸν τοῦτο ἐννοοῦντα τυχεῖν προειδότα ἐκεῖνο φῆσιν αὐτὸ προσεοικέναι μέν, ἐνδεεστέρως δὲ ἔχειν;«.

²⁷ Vgl. namentlich 75a2, b1, b7.

erscheinenden Dinge danach streben, genauso wie die αὐτά zu sein, sodass diese Idee eines *Wollens*, *Strebens*, *Nachstrebens* usw. – und zwar eines die αὐτά als Ziel habenden Wollens – genau den zentralen, allen solchen Passagen zugrunde liegenden und ihnen als „gemeinsamer Nenner“ dienenden Aspekt bildet.²⁸

Also: Die Erscheinungen der Dinge sollen so geartet sein, dass sie mit einem ganz bestimmten Streben nach den αὐτά aufs Innigste verbunden sind. Was aber kann das bedeuten? Was für ein Streben oder Wollen ist hier gemeint? Wenn meine Interpretation nicht fehlgeht, kann man diese These auf zwei ganz verschiedene Weisen verstehen.

1. Von einem Wollen oder Streben kann man in dem Sinne sprechen, dass etwas noch nicht sein Ziel erreicht hat. Die Dinge bestehen gerade deswegen in einer Art „Wollen“, weil sie nicht die αὐτά sind, die sie zu sein beanspruchen, sondern ihnen bei weitem nachstehen. Kurz: Das so verstandene „Wollen“ steht für das Phänomen der ἐνδεια bzw. des ἐνδεεστέρως ἔχειν – für die Tatsache, dass die zur Erfahrung gehörenden Erscheinungen durch eine Mangelhaftigkeit gekennzeichnet sind, die gerade bewirkt, dass man von einem bloßen Sein-Wollen bzw. einem Noch-nicht-Sein reden kann und soll. Denn das wirklich Seiende, d. h. das, was in der Lage ist, auf jedes „Wollen“ zu verzichten, ist nur den αὐτά zuzuschreiben. Das ὄρεγεσθαι usw. würde also die Art und Weise unterstreichen, wie die erscheinenden Dinge sozusagen „hinter den αὐτά herhinken“, ja dazu verurteilt sind, stets hinter ihnen zurückzubleiben bzw. bloßes ὄρεγεσθαι, bloßes „Wollen“ zu sein.

2. Näheres Hinsehen lehrt jedoch, dass das fragliche βούλεσθαι εἶναι oder ὄρεγεσθαι noch eine andere, viel grundlegendere Bedeutung haben kann.

Zunächst einmal sei betont, dass mit dem ὄρεγεσθαι von allem Anfang an ein anderer Aspekt zusammenhängt, der nicht übergegangen werden soll. Selbst wenn Sokrates den πολλά eine „Schwäche“ bzw. eine ἐνδεια zuspricht, selbst dann ist diese „Schwäche“ so beschaffen, dass sie ohnehin mit einer „Stärke“ Hand in Hand geht. Diese „Stärke“ drückt gerade der Terminus ὄρεγεσθαι selbst aus. Es handelt sich um etwas Aktives, d. h. um die Fähigkeit, sich ein sehr bestimmtes „Was“ als Ziel zu setzen und nach ihm zu streben bzw. es zu erreichen zu versuchen. Möge dieser Aspekt die Basis für das Folgende schaffen.

Wie wir gesehen haben, bildet ein wesentliches Merkmal der in der Erfahrung vorkommenden Erscheinungen die Tatsache, dass in ihnen der

²⁸ Die Rede von „Wollen“ soll keineswegs bedeuten, dass die Frage, ob der Willensbegriff schon bei Plato vorkommt, unseres Erachtens zu bejahen ist. Wir verwenden hier den Willensbegriff in einem sehr lockeren Sinne.

Grund, auf dem sie beruhen, zunächst und zumeist *unbemerkt*, ja gleichsam *verschüttet* bleibt. Dies kann nun einfach bedeuten, dass dieser Grund so tief hinter uns ist (so in λήθῃ eingewickelt ist), dass er sozusagen nicht die ausreichende Kraft besitzt, sich sichtbar zu machen. Aber es kann auch etwas anderes bedeuten. Die αὐτά können nicht zuletzt gerade deswegen unsichtbar sein, weil es etwas gibt, das sie zu erscheinen hindert – das sie verbirgt (aktiv!) und verborgen hält.

Auch wenn Sokrates es nicht ausdrücklich erwähnt, gibt er ja die Mittel an die Hand, dieses aktive Verbergen und Verborgen-Halten als eines der im ὄρεγεσθαι implizierten Phänomene zu verstehen. Inwiefern?

Mit den uns erscheinenden Dingen verhält es sich tatsächlich so, dass sie auf ihre eigene Undurchsichtigkeit und Grundlosigkeit nicht hinweisen. Ihrer ἔνδεια zum Trotz spielen sie sich so auf, als wären sie schon jener Grund, der sie in Wahrheit nicht sind, sondern den sie nur voraussetzen. Das ist gerade das, was das Phänomen des ὄρεγεσθαι in einem anderen neuen Licht erscheinen lässt. Die uns vor Augen liegenden πολλά sind so beschaffen, dass sie *einen bestimmten „Status“ beanspruchen*. Dieser „Status“ ist – wohlgemerkt – gerade *der Status der αὐτά selbst* – des *wirklich Seienden*, des *Wahren* u. dgl. Die uns vor Augen liegenden Dinge erscheinen uns normalerweise so, dass sie sozusagen von sich selbst in einer *anmaßenden, aufgeblasenen, verschwollenen Weise „sprechen“*. Diese „Aufgeblasenheit“ hat nicht damit zu tun, dass die πολλά ihre angeblich ausgezeichnete Seinsweise laut und deutlich verkünden. Ganz im Gegenteil: Die Art und Weise, wie sie „still“ erscheinen, ohne auf ihre konstitutive ἔνδεια aufmerksam zu machen, ist es gerade, was sie als selbstgenügsam, in (und durch) sich selbst schon transparent erscheinen lässt.

M. a. W.: Das uns vor Augen Liegende hat auch in dem Sinne mit ὄρεγεσθαι zu tun, als es durch ein bestimmtes „Wollen“ geprägt ist: *das sein wollen, was es nicht ist*. Die πολλά strecken sich (eben eine der zum Bedeutungsfeld von ὄρεγεσθαι gehörenden Bedeutungen) so weit, dass sie *über ihre eigene Sinsphäre hinausgehen und sich in der Sinsphäre der αὐτά selbst niederlassen*. Das ist gerade das Phänomen, das es hier hervorzuheben gilt. Die uns zumeist erscheinenden Dinge zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie sich auf ihren geziemenden „Platz“ bzw. auf die sie wirklich kennzeichnende Bestimmung nicht beschränken, sondern ihn bzw. sie überschreiten. Den πολλά kann (und soll) man so eine ganz besondere Art von ὄρεγεσθαι zuschreiben – das ὄρεγεσθαι im Sinne eines *Anspruchs* bzw. in dem Sinne, dass *die πολλά sich als etwas anderes – als die αὐτά – ausgeben*. Das uns vor Augen Erscheinende neigt also dazu, *die „Maske“ eines anderen zu tragen* und, wie unauffällig und unscheinbar diese „Maske“ auch sein mag, ist es gerade sie, die der Erfahrung einen *usurpierenden Charakter* verleiht.

Es lohnt, bei diesem Aspekt noch etwas zu verweilen. Die Distanz von den αὐτά könnte mit einem klaren Bewusstsein ihrer Abwesenheit verbunden sein. Wenn dem so wäre, wären wir der Tatsache deutlich gewahr, dass die πολλά keineswegs die αὐτά sind, die sie zu sein beanspruchen. Und unserer Wahrnehmungswelt würde die Stabilität und Solidität (sozusagen das Zentripetale) fehlen, die sie zunächst und zumeist kennzeichnen. Sie wäre von einer starken inneren *Spannung* (quasi von einer zentrifugalen Spannung zwischen πολλά und αὐτά) zerrissen. Und gerade darum geht es in dem von Sokrates beschriebenen ἀνάμνησις-Vorgang. Von all dem ist in unserer normalen Wahrnehmungswelt so gut wie gar nichts zu finden. Zwar setzt diese von allem Anfang an ein konstitutives Mindestmaß an Verbindung mit den αὐτά voraus. Denn sie ist, wie ausgeführt, so beschaffen, dass sie immer schon auf ein „strukturelles oder kognitives Perfektum“ und zugleich auf ein ganz Anderes (das wirklich Seiende) verweist. Die Tatsache bleibt jedoch bestehen, dass wir tendenziell dieser Verweisung nicht folgen und der dazugehörenden Distanz von den αὐτά nicht inne werden, sodass wir unsere eigene Situation so verstehen, als ob wir im Besitz der αὐτά schon wären.²⁹ In diesem Sinne – und das ist eben das Wichtigste – zeichnet sich unsere Situation nicht allein durch die λήθη der αὐτά bzw. durch die „Distanz“ von ihnen aus, sondern darüber hinaus durch *eine λήθη jener ersten λήθη*, die gerade das „Verschwinden“ der αὐτά und der ihnen zukommenden Rolle bewirkt. Dies ist es, was es hier hervorzuheben gilt. Wenn es nur um *eine λήθη* ginge, würden wir die αὐτά vermissen. Aber bei uns ist es eher so, dass es sozusagen *eine λήθη zweiter Ordnung* – eine den „Verlust“ der αὐτά verbergende λήθη – gibt. Und indem diese zweite λήθη das Vergessen der αὐτά mit sich bringt, ermöglicht sie die Verwechslung der αὐτά mit etwas, das von ihnen *toto coelo* verschieden ist – und so ermöglicht sie auch den trügerischen Anspruch auf direkten und ungehinderten Zugang zu den αὐτά.

Genau besehen liefert das besprochene Verständnis des ὄρεγεσθαι in dem zweiten Sinne eine Erklärung für dieses Phänomen. Dem Sich-als-etwas-anderes-Ausgeben der πολλά ist es letztendlich zu verdanken, dass wir keine Ahnung von unserer konstitutiven Bezugnahme auf das kognitive πρότεροv und die οὐσίαι haben bzw. dass sich das uns jeweils Erscheinende beileibe nicht als etwas *Spannungsvolles*, *Gespaltenes*, durch die *Abwesenheit* dessen, was es wirklich ausmacht, Geprägtes darstellt, sondern vielmehr für die eigentliche Wirklichkeit bzw. für „die Sache(n) selbst“ gehalten wird.

²⁹ Darum kann man die merkwürdige Grundverfassung unserer Wahrnehmungswelt folgendermaßen zum Ausdruck bringen: Die sie mitbedingende Verwechslung der πολλά mit den αὐτά ist einerseits ohne einen Bezug zu *beiden* (u. d. h. ohne ein *Verhältnis* zu dem Unterschied zwischen πολλά und αὐτά), andererseits aber auch ohne das *Vergessen* dieses Unterschiedes nicht möglich.

Diesem Sich-als-etwas-anderes-Ausgeben ist es schließlich zu verdanken, dass der ἀνάμνησις-Vorgang entweder unerfasst bleibt oder so verstanden wird, als wäre er einzig und allein eine Sache der Erfahrung.

Das Ausgeführte zeigt, dass die λήθη eine ausschlaggebendere Rolle als Grundbestandteil unserer Erscheinungswelt spielt, ja was für einer λήθη diese Rolle zukommt.³⁰

Wir hatten schon gesehen, dass die gemeine Erfahrung undurchsichtig ist und stets etwas voraussetzt, das in ihr verborgen bleibt. Oder genauer gesagt: Wir hatten schon gesehen, dass die Erfahrung nicht alle Bestandteile erschöpft, aus denen sie selbst zusammengesetzt ist, sondern die αὐτά (das geheime Verhältnis zu den αὐτά) außer Acht lässt. Die soeben erörterte „doppelte, komplexe λήθη“ weist jedoch auf etwas Tiefergreifendes hin. Denn es geht nicht lediglich darum, dass die Erscheinung dessen, was erscheint, nur partiell ist bzw. nur einen beschränkten, noch erweiterbaren Zugang liefert. Es geht eher darum, dass die Erscheinung selbst sich so ausgibt, als trüge sie jenen weiteren, noch zu gewinnenden Zugang schon in sich – und genau deswegen verdeckt und verschüttet sie fortwährend die von ihr vorausgesetzten αὐτά. Indem das uns jeweils Erscheinende durch eine „Usurpation“ der αὐτά gekennzeichnet ist, verbirgt es gerade die αὐτά bzw. die οὐσίαι und im gleichen Atemzug verdeckt es auch seine eigene Grundverfassung als etwas von den αὐτά Grundverschiedenes und auf sie innerlich Verweisendes mit. Darin besteht gerade die oben herausgearbeitete „doppelte λήθη“ (das „doppelte ἐπιλανθάνεσθαι“). Einer so beschaffenen Erscheinung entspricht genau besehen kein Zeigen oder Entbergen im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern eher eine *Entzogenheit*, und zwar eine doppelte, komplexe *Entzogenheit*. Es gibt zwar etwas, das erscheint – es gibt zwar eine Erscheinung, die dadurch charakterisiert ist, dass sie auf den αὐτά beruht (sodass die „doppelte λήθη“ keineswegs einer Aufhebung der αὐτά entspricht, als ob sie schlicht und einfach verschwunden wären)³¹. Das Entscheidende ist jedoch, dass die Erfahrung so in λήθη betreffs ihrer eigenen Komposition eingewickelt wird, dass sie

³⁰ Diese λήθη hat zunächst einmal mit der Tatsache zu tun, dass der von den πολλά erhobene Anspruch, die αὐτά bzw. die οὐσίαι zu verkörpern, vollkommen grundlos ist und nichts mehr als einer bloßen Anmaßung entspricht. In diesem Sinne bilden die αἰσθήσεις auch deswegen etwas φαῦλον, weil sie hinter den von ihnen selbst gemachten Erwartungen zurückbleiben, d. h., weil sie der Aufgabe nicht gewachsen sind, die sie auszuführen vorgeben. Das ist jedoch noch nicht ganz der Punkt, den es jetzt hervorzuheben gilt.

³¹ N. b.: Der Inhalt der die αὐτά deckenden, von den πολλά getragenen „Maske“ zeigt zur Genüge, dass die πολλά nach wie vor die αὐτά voraussetzen, und zwar so, dass Letztere einen geheimen Bestandteil sämtlicher πολλά bilden, ohne welchen sie ohnehin nicht erscheinen könnten.

alles auf den Kopf stellt, indem sie sich als etwas anderes geltend macht bzw. ein Anderes als sie selbst geltend macht³². Das ist gerade, was letzten Endes bewirkt, dass die Verbindung mit den (die Erinnerung an die) αὐτά gleichsam ausgeblendet wird bzw. dass die αὐτά und damit auch die Erfahrung (ihr Sinn, ihre Rolle und innere Verfassung) verdeckt werden – und so schließlich der Möglichkeit die Tür öffnet, dass das Leben eines jeden von uns einen völlig verzerrten Charakter annimmt.

D) Dem Ausgeführten ist nun noch ein weiterer Aspekt hinzuzufügen, ohne welchen die Charakterisierung der den ἀνάμνησις-Vorgang hemmenden doppelten λήθη noch sehr unvollständig wäre. Das bisher Ausgeführte erweckt den Eindruck, als wäre die Aufhebung des besagten Anspruches der πολλά nicht nur eine *notwendige*, sondern auch eine *hinreichende* Bedingung dafür, dass der Zugang zu den αὐτά wirklich und endgültig erreicht werde. Sobald man gleichsam den πολλά die „Maske“ abgenommen hat, würden die αὐτά ohne weiteres entdeckt werden. Man hätte sofort einen freien Zugang zu ihnen. Sokrates legt jedoch das genaue Gegenteil nahe, indem er noch auf ein weiteres Phänomen hinweist – das δοῦναι λόγον bzw. das δοῦναι λόγον ἔχειν³³. Das Phänomen des „δοῦναι λόγον“ zur vollen Entfaltung zu bringen, würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Es geht nur darum, Eines zu betonen:

Sokrates zufolge ist es erst das „Rechenschaft-Geben“, das wirklich imstande ist, die αὐτά zu entdecken. Aber der springende Punkt ist gerade, dass das δοῦναι λόγον bzw. das δοῦναι λόγον ἔχειν sich allein aus dem „Demaskieren“ der πολλά nicht gewinnen lässt. D. h., selbst wenn man der Tatsache gewahr wird, der Anspruch der πολλά sei nur irreführend und illusorisch – selbst dann ist man *noch lange nicht* in der Lage, „von dem, was man hat, Rechenschaft zu geben“. Beide Momente – das Demaskieren der πολλά und das δοῦναι λόγον ἔχειν – hängen im kantischen Sinne des Wortes nicht analytisch zusammen. Und das Entscheidende ist gerade, dass dabei noch eine weitere, durch das „Demaskieren“ noch nicht bereitgestellte Mühe nötig ist, um die αὐτά wirklich zu entdecken. Nach der Aufhebung des unbegründeten und trügerischen Anspruches der empirischen

³² Das ist ein Punkt, der mit Nachdruck betont werden soll. Die hier in Frage stehende λήθη hat mit einem äußerlichen Decken oder Verbergen bzw. mit einer äußerlichen Entzogenheit nicht das Geringste zu tun, wie man z. B. von einem Toten im Grab sagen kann, er bleibe verborgen, indem die Erde ihn deckt. Die Entzogenheit, die es hier hervorzuheben gilt, hat mit einer von etwas Äußerlichem verursachten Verdeckung (d. h. also mit etwas, das sich davorschiebt und somit etwas Anderes deckt), gar nichts zu tun. Es ist eher die Erscheinung, die sich selbst verdeckt, indem sie sich als etwas anderes ausgibt und dadurch ihr eigenes Wesen (ihre innere Verfassung) verfehlt und verstellt.

³³ Vgl. 76bff.

Erscheinungswelt bleibt demnach eine Art „Distanz“ von den αὐτά – eine weitere Stufe von λήθη – bestehen. Diese weitere, eigentlich bestimzte Stufe von λήθη ist es, die einerseits bewirkt, dass die unserer Erscheinungswelt anhaftende λήθη noch fortbesteht und sozusagen „unbereinigt“ bleibt, und die anderseits von uns weiter erfordert, die Aufgabe der Entdeckung der αὐτά fortzusetzen.

Dieser Abschnitt hat sich vorgenommen, die λήθη näher zu fassen, die dem ἀνάμνησις-Vorgang Widerstand leistet und mit der er somit hadern muss. Aus dem Ausgeföhrten lässt sich meines Erachtens besser verstehen, wie die fragliche λήθη mehrschichtig ist, und zwar dergestalt, dass die verschiedenen Schichten anders beschaffen sind. Die die ἀνάμνησις beeinträchtigende λήθη bildet so etwas wie einen sehr, sehr tiefen „Brunnen“ – viel tiefer als das, woran wir spontan denken, wenn wir von „Wiedererinnerung“ sprechen hören. Ja, die fragliche λήθη bildet etwas so Tiefes bzw. dehnt sich so weit aus, dass sie bewirkt, dass die ἀνάμνησις von einem unmittelbaren, direkten, mühelos sein Ziel erreichenden Vorgang himmelweit verschieden ist. Mit der von Platon beschriebenen ἀνάμνησις hat es vielmehr folgende Bewandtnis: Wenn man ihrem Weg wirklich zu folgen versucht, so erweist sich dieser als lang, holprig und voller Hürden.

Dessen ungeachtet, dass die hier zur Erörterung stehende λήθη noch weitere, von uns (oder im *Phaidon*) nicht berücksichtigte Schichten umfassen kann, zeichnet sie sich zumindest durch einen Grad an Komplexität aus, wie den, den wir in diesem Beitrag herausgearbeitet haben. D. h., die hier zur Erörterung stehende λήθη umfasst folgende Schichten: 1. die uns von den αὐτά trennende „Distanz“ (die Tatsache, dass wir über keinen direkten Zugang zu den αὐτά verfügen, sondern allein über eine blosse, verschwommene „Erinnerung“ an sie); 2. die Art und Weise, wie der ἀνάμνησις-Vorgang zunächst und zumeist dazu neigt, mit der Erfahrung bzw. mit der „empirischen ἀνάμνησις“ verwechselt zu werden; 3. den haltlosen Anspruch (bzw. ὄρεγεσθαι) der Erfahrung, der eine Art „doppelter λήθη“ mit sich bringt ist – und nicht zuletzt auch 4. die Unfähigkeit, Rechenschaft zu geben bzw. die Tatsache, dass die Aufhebung der „doppelten λήθη“ nicht unbedingt mit dem „δοῦναι λόγον ἔχειν“ verbunden ist.

Das Ausgeföhrte wirft schließlich etwas Licht auf eine weitere Frage. Die Sokrates in den Mund gelegte Argumentation, vor allem ab 75b10, soll die Grundlagen für einen „Beweis“ für die „Präexistenz“ der Seele schaffen. In die Diskussion dieses „Beweises“, seiner Bedeutung, Absicht und Stichhaltigkeit können wir hier nicht eingreifen. Festzuhalten bleibt nur das Folgende:

Wie bereits erwähnt, setzt unsere Erscheinungswelt immer ein „kognitives Perfektum“, nämlich ein προειδέναι der αὐτά voraus – und zwar so, dass Letzteres eine unerlässliche Bedingung der Erfahrung überhaupt bildet.

Diesbezüglich wurde außerdem darauf hingewiesen, dass das die Erscheinungswelt ermöglichte und mitgestaltende Wissen der αὐτά nicht aus der Erfahrung stammen kann, sondern allem Erfahrbaren gegenüber durchaus *heterogen* ist. So verstanden bildet das fragliche „kognitive Perfektum“ a) etwas, das im strengsten Sinne des Wortes „vor“ der Erfahrung ist, b) etwas, das von ihr überhaupt nicht abgeleitet werden kann, ja c) etwas, das sie immer schon voraussetzt. Das ist der Punkt, den es jetzt besonders zu betonen gilt. Unsere Erscheinungswelt besitzt eine derartige Struktur. Und es ist *als ob* die Seele eines jeden von uns schon „vorher“ anderswo die αὐτά „gesehen“ hätte, auf die unsere Erscheinungswelt ständig anspielt, und alles im Lichte einer nicht ganz gelingenden und ihren Gegenstand freilegenden Erinnerung an die einst gesehenen αὐτά wahrnähme. Das jeweils Erscheinende verweist so innerlich auf ein Schon-Gesehenes, setzt es so wesentlich voraus, dass Sokrates' These über die „präexistierende Seele“, auch wenn man sie ablehnt, gewissermaßen zu unserer Situation passt. Alle uns begegnende Erscheinung ist ja von dieser Art „Vergangenheit“ *im weiteren, übertragenen Sinne* – d. h. von einer „Vergangenheit“, die mit der erfahrbaren Vergangenheit nicht das Geringste zu tun hat, sondern dieser irgendwie zugrunde liegt – von vornherein geprägt und ermöglicht; oder, wie T. Mann es in einem anderen Kontext so treffend zum Ausdruck bringt, unsere Erscheinungswelt ist so geartet, »daß kein Ding zuerst und von selber ist, Ursache seiner selbst, sondern ein jedes gezeugt ist und rückwärts weist, tiefer hinab in die Anfangsgründe, die Gründe und Abgründe des Brunnens der Vergangenheit«³⁴. Wobei die hier in Frage stehende Vergangenheit eigentlich ist. Denn sie hat mit dem besagten kognitiven Perfektum (und mit keiner vergangenen Erfahrung) zu tun. Und auch der Brunnen im übertragenen Sinne, von dem wir hier sprechen, ist eigentlich, weil er schließlich, wie sich aus dem Ausgeführten ergibt, nur in einem *Wissen* (bzw. in einem *Wissensanspruch*) besteht, und zwar in einem Wissen, das um etwas noch weitgehend *Unverstandenes*, noch zu *Entdeckendes* – kurz: um *ein noch zu Enträtselndes* – kreist.

9. Das veränderte Verständnis vom μὴ ἐπισκοπεῖν: die Art und Weise, wie das volle Bild der λήθη das μὴ ἐπισκοπεῖν in einem neuen Licht erscheinen lässt

Eingangs wurde darauf hingewiesen, dass Sokrates zufolge das λήθη-Phänomen mit dem μὴ ἐπισκοπεῖν aufs Engste verbunden ist. Es ist aber

³⁴ Vgl. Thomas Mann, *Joseph und seine Brüder* (Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2011), 13.

die Frage, ob das Ausgeführte auch diesen Grundfaktor des ἀνάμνησις-Vorganges in einem neuen Licht erscheinen lässt. D. h.: Ist der nähere Einblick in das Wesen der λήθη so geartet, dass er auch das Verständnis der Bedeutung und Rolle des μὴ ἐπισκοπεῖν verändert?

Die Antwort muss, glauben wir, wie folgt ausfallen.

Genau besehen hat die Analyse des Sokrates gerade jenen tieferen, „technischen“ Sinn des ἐπισκοπεῖν hervorgehoben, der mit der Inspektion, der *Nachprüfung* oder *Überprüfung* bzw. mit dem *Durchsuchen* eines schon Gegebenen zu tun hat. Das von Sokrates herausgearbeitete Entweder/Oder zwischen ἐπισκοπεῖν und μὴ ἐπισκοπεῖν (fehlendem oder mangelndem ἐπισκοπεῖν) ist von aller empirischen Lenkung der Aufmerksamkeit zu unterscheiden (z. B. ob man an das zurückdenkt oder nicht, was gestern oder vorgestern passiert ist). Der Unterschied besteht hauptsächlich darin, dass das von Sokrates erörterte μὴ ἐπισκοπεῖν im Grunde nicht auf etwas bezogen ist, das im Wesentlichen schon entdeckt wurde. Das, was Gegenstand des fraglichen ἐπισκοπεῖν sein soll, ist vielmehr etwas, das es noch zu entdecken gilt. Genauer ausgedrückt: Das ἐπισκοπεῖν, das für den ἀνάμνησις-Vorgang ausschlaggebend ist, stellt sich die Aufgabe, alle möglichen Momente von λήθη aufzuheben, die den *eigenen* Blick beeinträchtigen. Ja, es setzt sich vor allen Dingen die Aufgabe, die λήθη zu beheben, die die innere Ermöglichung des Wahrnehmens als solchen verhüllt. Das ist gerade das ἐπισκοπεῖν, dessen Abwesenheit oder Mangel die Spur der geheimen (unvollkommenen, nicht ganz gelingenden und ihren Gegenstand freilegenden) ἀνάμνησις verwischt, die fortwährend die heimliche Feder und das Herzstück unseres Wahrnehmens ist. Oder, wie wir auch sagen könnten: Nur ein so beschaffenes ἐπισκοπεῖν – nur die Entfernung aller möglichen Momente von λήθη bzw. von μὴ ἐπισκοπεῖν – wäre also wirklich in der Lage, die in uns ständig anfangende ἀνάμνησις vollkommen zu entfalten und an ihr Ziel zu bringen (und d. h. zugleich zu dem zu führen, von dem die ἀνάμνησις ἀνάμνησις ist).

Was schließlich bedeutet, dass das ἐπισκοπεῖν im gewöhnlichen Sinne immer nur einen Teil, und zwar einen winzigen Teil des bei uns zu findenden ἐπισκοπεῖν und ein das Wesentliche außer Acht lassendes ἐπισκοπεῖν ist – genauso wie die im gewöhnlichen Sinne verstandene ἀνάμνησις sich als eine „Pseudo-ἀνάμνησις“ (als eine das Wesentliche vergessende ἀνάμνησις) erweist.

Literaturverzeichnis

- Ackrill, John L., “Anamnesis in the *Phaedo*: Remarks on 73c-75c”, in: *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Hrsg. E. N. Lee et al. Assen: Van Gorcum, 1973, 177-195.

- Allen, Reginald E., "Anamnesis in Plato's *Meno* and *Phaedo*", *Review of Metaphysics* 13 (1959), 165-174.
- Bedu-Addo, J. T., "Sense-Experience and the Argument for Recollection in Plato's *Phaedo*", *Phronesis* 36 (1991), 27-60.
- Burnet, John (Hrsg.), *Platonis opera*, I. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- Bury, Robert G. (Hrsg.), *The Philebus of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1897.
- Dimas, Panos, "Recollecting Forms in the *Phaedo*", *Phronesis* 48 (2003), 175-214.
- Dunlop, Charles E. M., "Anamnesis in the *Phaedo*", *The New Scholasticism* 49 (1975), 51-61.
- Ebert, Theodor, *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons Phaidon*. Stuttgart: Steiner, 1994.
- Franklin, Lee, "Recollection and Philosophical Reflection in Plato's *Phaedo*", *Phronesis* 50 (2005), 289-314.
- Frede, Dorothea, *Platons "Phaidon": Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- Gulley, Norman, "Plato's Theory of Recollection", *Classical Quarterly* 48 (1954), 194-213.
- Hiller, Marion, "Methexis, Anamnesis, Psyche. Auslegung eines Verhältnisses in Platons *Phaidon*", in: *Denkwege 2. Philosophische Aufsätze*, Hrsg. D. Koch e D. Barbaric, Tübingen: Attempto, 2001, 61-76.
- Huber, Carlo E., *Anamnesis bei Plato*. München: Hueber, 1964.
- Kelsey, Sean, "Recollection in the *Phaedo*", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 16 (2000), 91-133.
- Ketchum, Richard J., "Knowledge and Recollection in the *Phaedo*: An Interpretation of 74a-75b", *Journal of the History of Philosophy* 17 (1979), 243-253.
- Lee, Sang-In, "Platons Anamnesis in den frühen und mittleren Dialogen. Zur Metapher des vorgeburtlichen Lernens oder Erkennens", *Antike und Abendland* 46 (2000), 93-115.
- Lindenmuth, Donald C., "Love and recollection in Plato's *Phaedo*", *Ancient Philosophy* 8 (1988), 11-18.
- Moravcsik, Julius, "Learning as Recollection", in: *Plato. A Collection of Critical Essays, I: Metaphysics and Epistemology*, Hrsg. G. Vlastos. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1978, 53-69.
- Morgan, M. L., "Sense-Perception and Recollection in the *Phaedo*", *Phronesis* 29 (1984), 237-251.
- Osborne, Catherine, "Perceiving Particulars and Recollecting the Forms in the *Phaedo*", *Proceedings of the Aristotelian Society* 95 (1995), 211-234.
- Platon, *Phaidon*, dt. Übers. von Schleiermacher, in: *Sämtliche Werke*, III, Hrsg. Gunther Eigler. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- Rawson, Glenn, "Platonic Recollection and Mental Pregnancy", *Journal of the History of Philosophy* 44 (2006), 137-155.
- Robins, I. N., "Recollection and Self-Understanding in the *Phaedo*", *Classical Quarterly* 47 (1997), 438-451.
- Sedley, David N., "Form-Particular Resemblance in Plato's *Phaedo*", *Proceedings of the Aristotelian Society* 106 (2006), 311-327.
- Thein, Karel, "Ανάμνησις and φρόνησις in the *Phaedo*: Bond of Life or Deadly Nosse?", in: *Plato's Phaedo. Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, Hrsg. A. Havlíček e F. Karfík. Prague: OIKOYEMENH, 2001, 266-274.

DOSSIER TEMÁTICO

DOSSIER TEMÁTICO

RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA EN COIMBRA
– LA ESTROMATOLOGÍA

RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA IN COIMBRA
– THE STROMATOLOGY

PRESENTATION
BRIEF PRESENTATION

LUIS ÁLVAREZ FALCÓN¹
LUÍS ANTÓNIO UMBELINO²

Abstract: This brief text presents the monographic *Dossier* dedicated to the posterity of the so called *Conferência de Coimbra*, the international conference on phenomenological studies dedicated to the work of Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, and that was held in the Faculty of Letters of the University of Coimbra, counting with the presence of the famous Spanish philosopher.

Keywords: Urbina; *Coimbra Conference*; Phenomenology.

Resumo: Neste breve texto apresenta-se o *Dossier* monográfico dedicado à posteridade da chamada *Conferência de Coimbra*, a conferência internacional de estudos fenomenológicos dedicada à obra de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina que teve lugar na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e que contou com a presença do famoso filósofo espanhol.

Palavras-chave: Urbina; *Conferência de Coimbra*; Fenomenologia.

Resumen: Este breve texto presenta el Dossier monográfico dedicado a la posteridad de la denominada Conferencia de Coimbra, el congreso internacional de estudios fenomenológicos dedicado a la obra de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina que se celebró en la Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra, contando con la presencia del célebre filósofo español.

Palabras clave: Urbina; Conferencia de Coimbra; fenomenología

¹ Universidad de Zaragoza. Email: falcon@unizar.es; filosofia@luisalvarezfalcon.com ORCID: 0000-0003-1630-9259. <https://www.luisalvarezfalcon.com/>.

² Universidade de Coimbra. Faculdade de Letras. Unidade I&D CECH – FLUC. Projeto de investigação “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II” (FFI 2017-82272-P – Espanha). Email: lumbelino@fl.uc.pt. ORCID: 0000-0002-5242-4863.

1.

En la historia de la filosofía contemporánea son conocidas algunas “conferencias” que, por su trascendencia, han pasado a distinguirse por el nombre de las ciudades en las que se celebraron y por el alcance histórico de los pensadores que intervinieron. De este modo, hablamos de las conferencias de Londres o de la conferencia de las tres ciudades, Frankfurt, Berlín y Halle, que Husserl impartió en 1931.

Entendemos por “conferencia” una exposición oral ante un público sobre un determinado tema de carácter didáctico o doctrinal, pero también nos referimos con el término a una reunión de representantes de una agrupación determinada, para tratar asuntos importantes de su competencia. En el ámbito de la Filosofía, una conferencia toma el nombre de la ciudad donde se celebra cuando su trascendencia teórica e histórica así lo permite. Somos los historiadores de la Filosofía, los compiladores de textos, los cronistas y testigos, los que asociamos el nombre de la ciudad al acontecimiento teórico, en una nueva narrativa que marca los hitos de una determinada escuela o de un pensador relevante.

Este es el caso de la denominada *Conferencia de Coimbra*², que pone nombre a la *Jornada Internacional de Estudios Fenomenológicos: em redor do Pensamento de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina*, celebrada el 6 de marzo del año 2020 en la histórica Sala Vítor Matos de la Faculdade de Letras de la Universidade de Coimbra.

¿Cuál es la trascendencia teórica e histórica de esta intervención para que la recordemos con el nombre de tan bella ciudad? Varios son los factores que la convierten en un acontecimiento excepcional. En primer lugar, porque esta disertación marca un punto de inflexión en el corpus doctrinal del autor, siendo la síntesis temporal de una larga trayectoria filosófica que coincide con la publicación de sus dos grandes obras sistemáticas: *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*³ y *Orden oculto: ensayo de una epistemología fenomenológica*⁴. En segundo lugar, porque el topónimo “de Coimbra” señala un emplazamiento privilegiado para la filosofía del Sur y para el programa de la filosofía fenomenológica futura. La ciudad de Coimbra representa en esta ocasión, tal como lo ha sido a lo largo de la historia, el punto de unión

² La *Conferencia de Coimbra*, Faculdade de Letras de la Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal, 2020. <https://www.luisalvarezfalcon.com/la-conferencia-de-coimbra-ricardo-sanchez-ortiz-de-urbina/>

³ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos* (Madrid: Editorial Brumaria, 2014).

⁴ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Orden oculto: ensayo de una epistemología fenomenológica* (Oviedo: Eikasia, 2021).

entre el pensamiento del norte de Europa, el sur del Mediterráneo y el Atlántico de América Latina⁵. Ambas condiciones, la cronológica y la geográfica, hacen de esta conferencia un momento oportuno en un lugar extraordinario.

El título original que el autor dio a esta *disertatio* fue: “Situación actual de la filosofía fenomenológica: la Estromatología”. El sustantivo “situación” y el adjetivo “actual” ya nos indican un balance como estudio comparativo de las circunstancias de un determinado escenario, o de los factores que intervienen, o han intervenido, en un proceso, para tratar de prever su posible evolución histórica.

2.

La denominada *Conferencia de Coimbra*⁶ consta de tres partes bien diferenciadas: 1º. La lección impartida por el autor; 2º. La reseña realizada por un discípulo; 3º. La entrevista hecha entre el autor y el discípulo.

En este monográfico, coordinado por Luis Álvarez Falcón, se publican los textos de las tres partes referidas de la *Conferencia de Coimbra*. A estos documentos se suman otros dos importantes trabajos: una exhaustiva bibliografía del filósofo español – que sin duda será un importante instrumento de apoyo a la investigación del autor – y un texto de Pelayo Pérez García, sobre el que nos atrevemos a llamar la atención. Se trata de un documento de gran interés, ya que nos presenta al filósofo español en el ambiente de la Escuela de Oviedo y desde una perspectiva privilegiada: una que sólo la amistad fortalecida por el diálogo filosófico es capaz de hacer aparecer.

⁵ Luis Álvarez Falcón, “América Latina y la Fenomenología del Sur”, *Eikasia. Revista de Filosofía*, nº 94, julio-agosto, 2020. <https://www.luisalvarezfalcon.com/la-fenomenologia-del-sur/>.

⁶ *La Conferencia de Coimbra*, Faculdade de Letras de la Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal, 2020. <https://www.luisalvarezfalcon.com/la-conferencia-de-coimbra-ricardo-sanchez-ortiz-de-urbina/>.

SITUACIÓN ACTUAL DE LA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA: LA ESTROMATOLOGÍA

CURRENT SITUATION OF PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY: THE STROMATOLOGY

RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA¹

Abstract: The text that you will be able to read below is the transcription of the so-called *Coimbra Conference*, in the context of the International Conference on Phenomenological Studies, with the title “Em redor do Pensamento de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina”, held in the Vítor Matos Room of the Faculty of Letters of the University of Coimbra, on March 6, 2020, under the auspices of the Centre for Classical and Humanistic Studies (CECH – FLUC), the Portuguese Association of Phenomenological Philosophy and the Research Project “Phenomenology of the Body and Pain Analysis”(CSIC-Madrid). It is a historical and programmatic document in which a diagnosis of the current situation of philosophy is found. Among the following lines will be exposed the *corpus* of the complete work of the Spanish philosopher, and author of Stromatology, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. The theses presented cover the fields of contemporary science, politics, morality, art and phenomenological philosophy, as the latter requires the need to expand philosophy in our time.

Keywords: Phenomenology; Stromatology; Materialism; Science; Art; Esthetic; Humanity.

Resumen: El texto que podrán leer a continuación es la transcripción de la denominada *Conferencia de Coimbra*, en el contexto de la Jornada Internacional de Estudios Fenomenológicos, con el título “Em redor do Pensamento de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina”,

Resumo: O presente texto é a transcrição da chamada *Conferência de Coimbra*, no âmbito da Conferência Internacional de Estudos Fenomenológicos, com o título “Em redor do Pensamento de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina”, realizada na Sala Vítor Matos

¹ Catedrático Emérito de la Universidad de Valladolid. Filósofo español, miembro de la Escuela de Oviedo, escritor, conferencista e invitado principal en numerosas universidades. Es autor de *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Su próximo libro: *Orden oculto: ensayo de una epistemología fenomenológica*.

celebrada en la Sala Vítor Matos de la Faculdade de Letras de la Universidade de Coimbra, el 6 de marzo de 2020, bajo el auspicio del Centro de Estudios Clásicos e Humanísticos (CECH – FLUC), la Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica y el Proyecto de Investigación “Fenomenología del Cuerpo y Análisis del Dolor” (CSIC-Madrid). Se trata de un documento histórico y programático en el que se encuentra un diagnóstico de la situación actual de la filosofía. Entre sus líneas se expondrá el corpus de la obra completa del filósofo español, y autor de la Estromatología, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Las tesis presentadas abarcan los ámbitos de la ciencia contemporánea, de la política, de la moral, del arte y de la filosofía fenomenológica, como exigencia esta última de la necesidad de ampliación de la filosofía en nuestro tiempo.

Palabras clave: Fenomenología; Estromatología; Materialismo; Ciencia; Arte; Estética; Humanidad.

1.

Resulta sorprendente la simultaneidad de dos grandes acontecimientos intelectuales: el inicio de la Física Cuántica y el inicio de la Filosofía Fenomenológica.

En el primer quinquenio del s. XX hace crisis la Física Clásica y se abre paso la Física cuántica. Los electrones, al girar en torno a los núcleos, deberían perder energía, según las leyes clásicas del electromagnetismo, y estrellarse contra el núcleo... pero esto no ocurría: cuestión inexplicable en términos clásicos.

Y también habrá, clásicamente, otra catástrofe. En lo que se llama *radación del cuerpo negro*, un cuerpo, cuando se calienta, emite luz con una frecuencia más elevada cuando se aumenta la temperatura. Hay, así, un patrón de frecuencias, una curva para cada temperatura. Clásicamente, si la frecuencia aumenta mucho, la energía puede llegar a ser infinita (catástrofe ultravioleta). Pero, si hay un mínimo de energía, \hbar (cuantización), a mayor energía disminuirá el número de quantos, y no habrá catástrofe.

da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, no dia 6 de março de 2020, no âmbito do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH - FLUC), da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica e do Projeto de Investigação “Fenomenologia do Corpo e Análise da Dor”(CSIC-Madrid). É um documento histórico e programático no qual se encontra um diagnóstico da situação atual da filosofia. Nestas linhas será exposto o *corpus* da obra completa do filósofo espanhol e autor de Estromatología, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. As teses apresentadas abrangem os campos da ciência contemporânea, da política, da moral, da arte e da filosofia fenomenológica, visto que esta última requer a ampliação da filosofia no nosso tempo.

Paravras-chave: Fenomenología; Estromatología; Materialismo; Ciencia; Arte; Estética; Humanidade.

En el año 1900, Planck aventura la hipótesis de la cuantización de la energía. En 1905, es Einstein quien descubre el efecto fotoeléctrico: los electrones no son arrancados, si la corriente es más intensa, sino sólo si aumenta su frecuencia: $E = h \cdot v$. Otra vez la constante **h** de cuantización, como en el año 1900.

Pues bien, en la Filosofía ocurre lo mismo. En el año 1900, publica Husserl su obra de ruptura *Investigaciones lógicas*, donde rompe con el naturalismo clásico (el psicologismo) e inicia una “elucidación fenomenológica de la conciencia”. Es una nueva filosofía que comienza con el descubrimiento de la *intencionalidad objetiva*, en el 1900, y termina, en 1905, con el análisis de la *intencionalidad de phantasía* (es decir, la síntesis de lo no presente).

Como explica Marc Richir, lo que ha descubierto Husserl es la distribución cuántica de caminos virtuales de sentido que contribuyen todos a la generación de un sentido.

Tanto en la Física Cuántica como en la Filosofía Fenomenológica, se ha descubierto un *nivel cuantizado* donde no hay *identidad*. Hay síntesis esquemáticas, pero carentes de identidad. O, dicho de otra manera, tanto en la física cuántica como en la filosofía fenomenológica, a la cuantización que anula la divisibilidad *in infinitum*, sigue una *superposición*. Es un fenómeno nuevo. Para los físicos hay partículas que se superponen; para los filósofos, hay *transposibilidad*, es decir, operaciones en el territorio de lo no posible.

En la física cuántica, a la cuantización y la superposición, siguen otras características inquietantes: la incertidumbre, la transprobabilidad, el entrelazamiento y la virtualidad. En la filosofía fenomenológica, en el territorio de lo que aparece, de la *apariencia*, del fenómeno en cuanto fenómeno, se dan esas mismas propiedades con otros nombres. Pero hay una diferencia. Mientras que, en la física, no se recompone un campo unificado que reconcilie lo cuántico y lo clásico (no hay una teoría de la gravedad cuántica que concilie la geometría de la relatividad y la topología de lo cuántico); en la filosofía fenomenológica, sí se ha producido esta conciliación, y podemos hablar de Campo Intencional. No obstante, hay que tomar la anterior comparación *cum mica salis*, puesto que, mientras que el campo intencional, con sus niveles fenomenológico y objetivo (más un tercero de intermediación), es una *dimensión* de lo real (la dimensión central entre las dimensiones de lo natural y de lo eidético); la física, con sus niveles cuántico y clásico, es una ciencia, es decir, el resultado de *aplicar* estructuras eidéticas a la serie natural por iniciativa intencional.

2.

La Filosofía Fenomenológica aparece cuando la serie natural se interrumpe. Lo humano no continúa clásicamente el desarrollo de la organización material, sino que se inicia con la *suspensión del naturalismo*. Es este “momento” decisivo lo que queda recogido en el término *epokhé*. El desarrollo de la organización natural queda suspendido: no prolongado, sino suspendido e invertido. Y, en esa inversión, aparece el campo intencional, que se expande (*hypérbasis*) hasta el límite originario donde encontramos la humanidad: la región fenomenológica que se corresponde con la región natural cuántica.

Es en el *regressus gnoseológico*, y no en el anterior *progressus óntico*, cuando se establece la *correspondencia* (homología estructural) entre los niveles intencionales y los niveles del desarrollo natural.

Como hemos visto antes, fue Husserl quien “descubrió”, primero el nivel inferior de la intencionalidad objetiva, después el nivel superior de la *phantasía*, donde se hace la intencionalidad, y finalmente el nivel medio, nivel de intermediación, cuyos componentes son las *fantasías perceptivas*. Sin embargo, Husserl se tropezó con una dificultad extraña que le haría imposible la unificación del campo intencional. Descubrió esas fantasías perceptivas, es decir, el nivel donde se produce la *identificación de lo transponible*, en el *arte*, en las obras de arte, en concreto, en el teatro. La obra de arte es un constructo de fantasías perceptivas; sus componentes son síntesis de intencionalidad no objetiva; no son objetos, sino más bien *des-objetos*.

Pero tales fantasías perceptivas (que los receptores vivimos, por ejemplo, en el teatro) se producen en el movimiento mismo de la *constitución* del campo intencional, en la *hypérbasis*. Podríamos decir que el arte es una experiencia que se da en la *detención* misma del movimiento de la *hypérbasis*. Es decir, las fantasías perceptivas del arte no son capaces de intermediar para establecer la unidad del campo intencional. Por eso Husserl pretendió que los niveles intencionales tuvieran, entre sí, un nexo eidético. Esa unificación del campo intencional, que se revelará como la dimensión central de lo real, tendrá lugar no en el *progressus hyperbálico*, sino en el *regressus gnoseológico* (catábasis intencional). Se trata ahora de las fantasías perceptivas del lenguaje, no del arte. Estas fantasías perceptivas del lenguaje que constituyen el monólogo interior (lo que solemos llamar “pensamiento”) se producen en el *regressus*, por transposición del anterior nivel fenomenológico.

En resumen, el campo fenomenológico que se despliega tras la suspensión del naturalismo no se constituye en el movimiento de ida (la *hypérbasis* en cuya detención Husserl encontró las fantasías perceptivas del arte), sino en el movimiento de vuelta, a partir del nivel fenomenológico-cuántico originario.

3.

Aparecen así, tras la *epokhé*, tres campos, convertidos en tres dimensiones de lo real. Y la dimensión central, el campo intencional, es la dimensión *dominante* sobre las otras dos dimensiones laterales: la serie natural y el campo eidético.

¿En qué consiste tal dominancia?

- A la izquierda, con relación al despliegue de la organización natural, física, el campo intencional *impone sus niveles* a la serie natural. Es decir, tal serie o *scala naturae* (organización cuántica, organización físico-químico-biológica y organización de los entes animados) está constituida por tres niveles que se corresponden con los tres niveles del campo intencional.

Sin la “intervención” intencional, el despliegue natural sería un despliegue ciego. En esta imposición de niveles por intervención intencional se basa lo que llamamos el *principio de correspondencia*.

- A la derecha, el campo intencional posibilita la aparición del campo eidético.

El campo eidético-matemático es un campo de estructuras intemporales. Mientras que las identidades que aparecen en el campo intencional, tanto las identidades de lo transponible (las fantasías perceptivas) como las identidades de lo posible (las síntesis objetivas), son identidades que se producen en el espacio-tiempo; las identidades eidéticas son intemporales.

También ahora el campo intencional es dominante. El campo eidético (que no está estructurado en niveles) se origina a partir del campo intencional; más precisamente, a partir de *determinadas fantasías perceptivas* del nivel de intermediación del campo intencional.

Un gran matemático no es el sujeto con un gran poder de deducción, sino el que posee, en grado sumo, la facultad de descubrir, de “inducir” un núcleo privilegiado de fantasías perceptivas que puedan dar origen a estructuras eidéticas. Es el paso de las identidades intencionales (identidades de lo transponible) a identidades eidéticas. En ese paso, que Husserl denominó *variación eidética*, se produce la cancelación del tiempo. Mientras que lo intencional, con identidad o sin ella, se da en el tiempo, lo eidético es intemporal; lo eidético es el reino donde nada “sucede”, donde no hay un antes ni un después.

Es decir, no hay, contra lo que suponen algunos, una *intuición directa* de las identidades eidéticas matemáticas. Husserl estableció definitivamente que lo que él llamaba “generalidades puras” no se obtienen por comparación entre semejantes.

Quien comienza la operación eidética es un “ego transoperatorio” que selecciona aquellas fantasías perceptivas precisas, tales que, sometidas a variación, producen una *invariante*. Richir indicó que tal núcleo de fantasías perceptivas está formado por unas *huellas esquemáticas*, vestigios del esquematismo del nivel originario, con capacidad de abrirse al infinito intemporal². Esas fantasías perceptivas no se configuran como un lenguaje (no hay un lenguaje matemático) ni son conformadas por la imaginación. Así pues, el campo intencional también es dominante a su derecha porque, sin él, no hay invariancia eidética.

4.

En contraste con lo anterior, podemos explorar la temporalidad del nivel originario, tanto del nivel físico-cuántico, como del nivel estrictamente fenomenológico.

Podemos acceder a la estructura cuántica de dos maneras: por un camino *espacial* y por un camino *temporal*. Si procedemos a la reducción de la escala de nuestras observaciones, disminuyendo progresivamente el tamaño de las muestras de la experiencia y, tras la escala molecular, llegamos a la escala ínfima de las partículas, daremos con el extraño territorio de la *superposición* y el *cuerpo negro*. Pero el mismo resultado obtenemos si seguimos el camino del tiempo, no reduciendo la escala espacial, sino retrocediendo temporalmente.

En 1964, A. Penzias y R. Wilson llegaron a este punto: el momento en el que apareció la luz en el universo, cuando, a unas pocas centenas de miles de años del supuesto *big-bang*, el plasma oscuro permitió que los fotones ya no chocasen con los nucleones y se hiciese la luz. Es decir, antes de esa radiación fósil que todavía llega hasta nosotros, encontramos el mismo territorio oscuro y cuántico de la *superposición* y el *cuerpo negro*.

Encontramos lo mismo reduciendo el espacio (ontogénesis) que reduciendo el tiempo (filogénesis). Y lo mismo ocurre con el nivel originario original. Temporalmente retrocedemos a la aparición, la niñez de la humanidad, y a nuestra propia humanización materna; espacialmente retrocedemos a la niñez que seguimos teniendo incorporada: el inconsciente fenomenológico donde se fragua el sentido.

Tras la *epokhé* quedan constituidas las tres dimensiones de lo real. A la izquierda, la serie natural (interrumpido el naturalismo) es una verdadera *scala naturæ*; en el centro, el campo intencional es la dimensión de lo real

² Ver Marc Richir, *L'institution de l'idéalité* (Grenoble: Millon, 2002); Ver Marc Richir *Fragments phénoménologiques sur le langage* (Grenoble: Millon, 2008).

dominante, que ha impuesto sus niveles; y a la derecha, la dimensión eidética es generada, por variación, a partir del nivel intencional intermedio.

Lo anterior es una extraña matriz, pues sus columnas son las tres dimensiones conocidas de la realidad, pero sus filas las proporciona el nivel central intencional.

Es decir, hay dos matrices, una envolvente de la otra. En el interior, la matriz del campo intencional, la *estromatología*; y, sobrepuerta, la matriz de lo real, con tres columnas dimensionales y tres filas impuestas por los niveles de la matriz interna: el campo intencional.

La *estromatología* es el estudio de los *estromas*, las capas o niveles que articulan la intencionalidad humana, dado que el hombre se puede definir como un animal intencional más que como un animal racional³.

La Filosofía Fenomenológica (en correspondencia con la Física Cuántica) está condenada a ver al hombre en una insalvable *circularidad*. Es decir, lo intencional humano sigue a lo natural, tras la suspensión del naturalismo; pero, al mismo tiempo, revierte sobre lo natural imponiendo sus niveles fenomenológicos. La humanidad no puede salir, pues, de ese círculo para tener una visión exenta. Y junto a esa *circularidad*, hay una *centralidad* que equilibra las dos matrices: la centralidad del *ego transoperatorio*, la subjetividad propia del nivel intencional de intermediación, entre el inconsciente superior y el ego operatorio inferior. Es esta centralidad en la circularidad lo que asegura el equilibrio del sistema. Y este equilibrio se desajusta por múltiples reduccionismos que pueden distorsionar lo real.

Cabe hablar, en la vertical, de un *naturalismo*, si la reducción considera lo humano como la prolongación del progreso natural (la humanidad desembocaría en una transhumanidad) y también habrá un *eidetismo*, en tanto que reducción al campo intemporal. Y, en la horizontal, hablaremos de un *fenomenologismo* como reduccionismo al nivel superior, y de un *objetivismo* en cuanto reducción al nivel de las operaciones.

La filosofía clásica incurre fácilmente en las posturas eidéticas y objetivistas. La filosofía fenomenológica tiene siempre la tentación de privilegiar el fenómeno (reduccionismo fenomenológico). El científismo es normalmente *naturalista*.

Hay que reivindicar, frente a estas distorsiones, el equilibrio centrado, para dar cuenta de la realidad desde la intencionalidad. El Fenómeno, lo que aparece, la *apariencia*, no es simplemente la antesala del Eidos, como pretenden los científicos y algunos filósofos. Pero tampoco hay que privilegiar el nivel de la *phantasía*, escindiendo el campo intencional en dos mitades, minusvalorando, así, la necesaria intermediación del *ego transoperatorio*.

³ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. *Estromatología: Teoría de los niveles fenomenológicos* (Madrid: Brumaria/Eikasía, 2014).

Fenomenismo y eidetismo son posturas filosóficas extremas que se realimentan (*contraria sunt circa idem*). El fenomenismo tiene la virtud de organizar adecuadamente una arquitectónica de “registros” intencionales; pero, al establecer un hiato con el nivel objetivo, ve comprometidas las posibilidades de establecer una epistemología de las ciencias. El eidetismo, por el contrario, vacía al fenómeno de todo contenido, relegándolo a la condición de mera antesala del *Eidos*. Por consiguiente, el fenomenologismo adolece de un escepticismo difuso frente a las ciencias naturales, y el eidetismo cae en cierto escepticismo frente a las ciencias humanas (no acepta un ego transoperatorio).

5.

En las ciencias, son los propios científicos los que aportan los “marcos de referencia”. Hay unos sistemas de coordenadas que se imponen en un *campo previo* dado naturalmente. El científico trabaja sobre ese campo previo. Newton unifica el campo terrestre y el universal; Joule unifica el calor y el trabajo; Maxwell la electricidad y el magnetismo; Einstein la materia y la geometría...

Pero, en la filosofía fenomenológica, los filósofos, en el nivel supremo de la *hypérbasis* no disponen de un campo previo. En el nivel fenomenológico originario, en el límite de la progresión óntica (la anábasis fenomenológica) no hay nada presente, nada que se identifique como previo. No hay un tiempo previo, ni un espacio previo, ni un sentido previo, ni un ego previo. Si lo hubiera, incurriámos en un *regressus in infinitum*.

En la *phantasía*, no hay un ego reflexivo; por lo tanto, no hay un campo previo. Si lo hubiera, como, según la lógica intencional, la simetría y la transitividad implican la reflexividad, habría un ego reflexivo. Lo que es contradictorio. Así pues, el Inconsciente Fenomenológico es el guardián de lo que ocurre en el nivel originario de la *phantasía*, el nivel donde *se hace el tiempo, se hace el espacio, se hace el sentido, y se hace el campo fenomenológico*.

El *ego trascendental* de algunos filósofos es una ilusión. Si fuese un ego, no sería trascendental; y si fuese trascendental, no sería egoico.

La matriz de las tres dimensiones de la realidad (natural, intencional y eidética) se remite, se refugia en la matriz intencional; y esta matriz intencional se refugia en un nivel originario, donde tiene lugar el fenómeno, el fenómeno en cuanto fenómeno, la mera *aparencia*, el aparecer. Pero de modo inconsciente. (Es lo que ocurre cuando vemos a un niño que empieza a hablar y a andar. El niño es feliz pero no es consciente de serlo. Cuando adquiera la conciencia, la felicidad se evade sin retorno).

Este nivel extraño, guardado por el inconsciente, el laboratorio donde todo se hace, es el territorio donde acaba el pensamiento clásico.

En la física, es lo cuántico; en la filosofía, es lo fenomenológico. Y es ahí, después de un largo divorcio, donde se han reconciliado la ciencia y la filosofía. En la ciencia, aparecen cuestiones filosóficas y, en la filosofía, son inevitables los problemas científicos. Entre lo cuántico y lo fenomenológico, se da, por primera vez, el principio de correspondencia. Ahí se inicia el *regressus gnoseológico*. El campo intencional se hace (no está dado) y se entiende, se confirma, cuando, por transposición, van apareciendo niveles intencionales. Es lo que Marc Richir llamó *arquitectónica* y también puede llamarse *estromatología*.

Estamos acostumbrados a pensar clásicamente porque pensamos a escala del cuerpo humano. Pero en la escala cuántico-fenomenológica todo varía. Cuando no hay un campo dado sobre el que trabaja el pensamiento, sino que se trata de que es el propio campo el que se hace y, en ese hacerse, está incluido el ego... no tenemos en cuenta el sistema de coordenadas aplicado, el campo dado. Algo se conserva sin que intervenga la identidad; hay síntesis puramente esquemáticas, sin identidad, pero síntesis que se hacen sin que haya un tiempo y un espacio previos.

Es decir, la estromatología comienza cuando, con su primer *estroma*, se constituye el inicio del campo intencional, sin nada previo, ni siquiera el marco espacio-temporal. Hay sólo unas *invariantes* cuántico-fenomenológicas previas a las identidades clásicas.

En la física, hay una manera de pasar de lo cuántico a lo clásico: hacer que $\hbar \rightarrow 0$. En la filosofía, hay también una manera de pasar de la filosofía fenomenológica a la filosofía clásica: hacer que el **fenómeno → eidos**.

¿Cómo es, a grandes rasgos, esta arquitectónica del campo intencional, esta estromatología de niveles intencionales a partir del primer estroma guardado por el inconsciente radical?

Como hemos visto, el campo intencional, que se había constituido por *hypérbasis*, tras la *epokhé*, se organiza en niveles fenomenológicos, en el movimiento del *regressus gnoseológico*.

Se pasa de un nivel a otro cuando cambia la *posicionalidad*, por transposición, hasta llegar hasta el nivel de la *praxis objetiva* en la que habitualmente vivimos. Un nivel es un *estroma*, una capa. El verbo griego *stórnymi* significa extender algo como una manta, una capa. En latín, del verbo *sterno* sale *stratus*; y, del verbo *struo*, *structus*. Cuando a una capa se superpone otra, puede haber una *estructura*. La estromatología es la estructura en capas, hojaldrada, ahojada, pero de manera que los nexos estructurales no son eidéticos, sino meramente intencionales.

Son las correlaciones horizontales (operaciones y transoperaciones) las que producen síntesis (con identidad y sin ella), con la mediación de sensa-

ciones y significatividades. Hay así una matriz intencional en la que la fila inferior resuena o reverbera en las filas superiores, y estas se transponen en las inferiores.

Hay que observar que, al principio, la fenomenología, con su pretensión de conseguir una ciencia rigurosa, exigió nexos estructurales eidéticos, que la fenomenología renovada no necesita.

El término técnico para designar esa “resonancia” de niveles es el de *transpasabilidad*, que hay que distinguir cuidadosamente de la *transposibilidad*: la superposición en el nivel superior originario.

La fila, el estroma superior es el nivel que Husserl denominó *phantasia*. Es un nivel *homogéneo*, es decir, a las transoperaciones corresponden síntesis esquemáticas sin identidad. También es homogéneo el estroma inferior, puesto que, en él, hay operaciones a las que siguen síntesis objetivas. Ambos niveles tienen, en términos matemáticos, una estructura *lineal*, pero se oponen entre sí puesto que, en uno, se da lo no presente y, en otro, lo presente. Son los dos polos de la intencionalidad humana, con una separación tal, que, si sólo existieran ellos, oscilaríamos entre la percepción y la alucinación.

Se exige entonces un nivel de intermediación, necesariamente mixto, puesto que, al mediar, deberá tener un componente común con el nivel superior, y otro componente común con el nivel inferior.

El componente primero pertenece al lado subjetivo de las correlaciones: son las *transoperaciones*, las operaciones en lo transponible. Mientras que el otro componente pertenece al lado objetivo de las síntesis: *síntesis de identidad*.

En consecuencia, la correlación intencional de intermediación realiza la extraordinaria función de identificar lo transponible. Es justamente en esa función cuando aparece la subjetividad humana como *ego*, como sujeto consciente reflexivo, puesto que, en el nivel superior, la subjetividad es sólo una comunidad de singulares no egoica.

El estroma superior, originario, es, por decirlo así, la fábrica de sentido; es el nivel donde se realiza la primera acogida de las sensaciones, que se organizan en síntesis meramente esquemáticas, carentes de identidad.

Son tres, como hemos visto, las propiedades fundamentales de este nivel: primero, esta “protegido” por el Inconsciente Fenomenológico; segundo, en él se realiza la *igualdad* absoluta de los singulares que constituyen la humanidad; tercero, no hay en él, en sus transoperaciones, algo que pudieramos llamar *trayectorias individuales*, sino sólo *caminos plurales* que resultan ser *virtuales*.

Insistimos en esta tercera propiedad. El sentido humano, que es el producto resultante de este nivel, sólo se consigue cuando la transoperación se expande en una pluralidad de caminos. El término “camino” está tomado de la física cuántica que, por el principio de correspondencia, tiene una

estructura homóloga. Feynman, el gran físico americano, autor de la moderna formulación de la física cuántica, estableció que, cuando un electrón se relaciona con otro emitiendo un fotón, este recorre simultáneamente múltiples caminos, cada uno de los cuales aporta un “peso” diferente a la síntesis producida. Como no hay conciencia, no hay posibilidad de observar lo que ocurre de modo simplemente virtual. Es una interacción *directa y plural*, lo que confirma lo que ya hemos visto: no hay un campo previo y el campo se está haciendo en estas interacciones plurales, directas y virtuales.

Evidentemente es el propio *espacio* el que se genera en esta *separación* de los caminos, y también el *tiempo* en la diferente *irreversibilidad* de cada uno de ellos (puede haber incluso caminos totalmente reversibles).

Cuando el sentido se haya conseguido por la aportación sumada de los diferentes caminos, se habrá conseguido la universalidad *no eidética*, que es en lo que consiste la humanidad, junto con las tres propiedades antedichas, dando lugar a la transposición al siguiente nivel.

El nivel de intermediación se diferencia de los otros dos, superior e inferior, porque tiene una estructura que los matemáticos llaman *no lineal*, cosa que, como veremos más adelante, tendrá una enorme importancia en la epistemología de las ciencias humanas. Y, desde luego, supera el abismo conflictivo que se da entre los dos niveles homogéneos y lineales, superior e inferior.

Estos tres niveles producen el campo intencional, cuyo término es la realidad objetiva. Cabría aventurar que el nivel superior no es real, y que la realidad es monopolio de la objetividad. Pero no es así; más bien la praxis objetiva es una realidad pálida y cansada. Como ha escrito Marc Richir en su último libro⁴: “Este nivel, desde el punto de vista trascendental, es más ‘real’ que lo real cotidiano de la actitud natural”.

Hay que observar que, en la matriz estromatológica, lo *transponible* no equivale a lo *virtual*, sino que lo desborda. Es justamente en este desbordamiento donde encontramos el acontecimiento humano por excelencia, el *ego transoperatorio*, capaz de originar el lenguaje simbólico en el *regressus* y la primera *detención* de la *hypérbasis*: los constructos artísticos.

Recuérdese que Husserl descubrió las fantasías perceptivas, que son las síntesis propias de este nivel, en el arte y no en el lenguaje, lo que trastornó el sistema de su fenomenología. Las fantasías perceptivas son el gran descubrimiento, en todo caso, de Husserl. Son las identidades de lo que todavía no es posible, de lo *transponible*; en ellas radica la centralidad del campo intencional y, como hemos visto, la centralidad misma de la matriz de lo real: sin fantasías perceptivas no habría campo eidético.

⁴ Marc Richir, *Propositions buissonnières* (Grenoble: Millon, 2016).

La identidad de la que hablamos, tanto la identidad objetiva como la identidad de lo transponible, es una *identidad intencional* que se da en el espacio-tiempo, y hay que distinguirla cuidadosamente de la *identidad eidética*, que es intemporal.

6.

Después de haber analizado las filas de la matriz intencional estromatológica, hay que analizar sus columnas en la vertical. Y lo primero que se plantea es el sentido en el que se observa la vertical: de abajo hacia arriba (*progressus óntico*), o de arriba hacia abajo (*regressus fenomenológico*).

En el primer caso, nos encontramos con las fantasías perceptivas artísticas husserlianinas. En el segundo caso, aparecen las fantasías perceptivas del lenguaje richirianas. Es decir, de abajo hacia arriba, está el movimiento del arte (detención de la *hypérbasis*) que culmina en la estética (reforzamiento del sentido); mientras que, de arriba hacia abajo, se da el movimiento fenomenológico de la transposición de niveles.

O sea, la fenomenología es, en cierto modo, la inversión del arte. Hay, entre la experiencia de los fenomenólogos y la experiencia de los artistas, una cierta connivencia, un cierto aire de familia. Los fenomenólogos, a veces, se sienten como artistas de la razón, y los artistas saben que deben considerar acabada la obra de arte que tienen entre manos cuando son ellos los primeros receptores de la obra, con la primera experiencia estética (lo que es un mecanismo evidentemente fenomenológico).

En el análisis vertical de la matriz, lo primero que hay que hacer, puesto que la estromatología no ha dispuesto de un campo previo, es precisamente analizar cómo se han conformado la temporalidad y la espacialidad.

En el nivel superior originario, hemos visto que no hay identidad, pero tampoco todavía sucesión, sucesividad. Lo que se decide, en este nivel de origen, con su pluralidad de caminos virtuales, es la posibilidad de que alguno de ellos inicie e imponga la *irreversibilidad*. La irreversibilidad se opone a la reversibilidad que simetriza, pero no tiene nada que ver con una sucesión.

La temporalidad se inicia cuando alguno de los caminos diastólicos plurales y virtuales “se atreve” a ser irreversible. Cada camino aporta su factor de irreversibilidad; y esos factores se suman, se adicionan. No se trata, como suponía Husserl, de un flujo originario, como tampoco se trata de un ego trascendental. No hay un tiempo como marco fijo.

Cuando la irreversibilidad se ha consumado, cambiamos de nivel y aparece la temporalidad como *sucesión*, como sucesividad sin presentes. Hay, por así decir, un ancho presente, una *presencia*, dentro de la que nos move-

mos protendiendo y reteniendo (sin presente), como hacemos cuando escuchamos una sinfonía: hay sucesiones, fases de presencia, pero, si pretendemos atenernos al estricto presente, no escuchamos nada.

Finalmente, con los objetos, tenemos la fijación de los presentes. La temporalidad añade a la sucesión la *continuidad de los presentes*, como cuando miramos la aguja del reloj.

El tiempo se hace, sin campo previo, articulando, desde dentro, el campo intencional, diferenciando decisivamente los niveles estromatológicos.

La idea vulgar del tiempo aplasta el campo intencional, haciendo que el trato con los objetos sea tan plano como el discurrir de la noria de un reloj. Pero la temporalidad, que se hace con las tres formas anteriores (irreversibilidad, sucesividad y continuidad), hace que mantengamos la *resonancia interna*, la transpasabilidad que enriquece: lo mismo que el arte consigue, en su peculiar movimiento, con la experiencia estética.

7.

La *espacialidad* va estrechamente unida a la temporalidad. La espacialidad se hace también en el nivel originario. La temporalización / espacialización, primero, y luego el espacio / tiempo, articulan el campo intencional.

Y, de la misma manera que en la temporalidad distinguíamos tres niveles, ahora distinguiremos: la espacialización diastólica, el espacio diastásico y el espacio diastemático.

En el nivel originario, la espacialización no es más que la distancia que existe entre la pluralidad de caminos virtuales, cada uno de ellos con su “peso”. Ahí, el espacio, como el tiempo irreversible, se está haciendo.

En el nivel de intermediación, ya hay un espacio-tiempo (como en la relatividad restringida). Hay una espacialidad temporalizada, que antes llamábamos *fase de presencia* o temporalidad espacializada. Con las consiguientes *protención* y *retención* temporales, se abre un espacio, una *diástasis* de separación, sin presente; y es ahí donde reconocemos lo que es interior y lo que es exterior: lo topológico.

Conviene recordar que lo espacial, en ese espacio-tiempo que encontramos en el nivel intermedio, ha sido reconocido tanto por las ciencias (la geometría de Riemann y la teoría de la relatividad), como por la fenomenología: la diástasis como presencia que separa lo interior de lo exterior.

Y, en el nivel inferior, hay un espacio *diastemático*, un espacio con distancias y puntos (igual que había presentes). Ya no sólo hay exterioridad; hay distancias mensurables. Esta distancia que se da en el espacio que recorremos (a pie o en vehículo) es una distancia que también se da entre las propias sensaciones que, como se recordará, recorren iguales todos los niveles. Los

contenidos hyléticos, las sensaciones, en el nivel objetivo, se “extienden”, confirmando así la linealidad del nivel objetivo, linealidad que comparten con el nivel superior, frente a la no linealidad del nivel de intermediación.

Si volvemos a la difícil espacialidad del nivel intermedio, espacio diastásico que separa lo interior de lo exterior sin distancias, encontraremos una nueva propiedad: la orientación.

Más allá, o más acá, de lo medido métricamente, hay una orientación espacial que está aliada a la sucesión temporal. El reloj y el metro están animados desde dentro por lo que sucede y orienta, con una primera identidad transponible que no es la identidad objetiva, ni mucho menos la eidética. El ego transoperatorio es un centro de orientación; es como un bailarín que se orienta sin medir las distancias.

Después de haber examinado el esqueleto, la organización espacio-temporal de la matriz intencional, queda por analizar la “estructura fina” de sus estromas, de sus vectores. Distinguiremos, en un vector intencional cualquiera, cinco momentos, y deberemos dar cuenta de su composición vertical. Son los siguientes: la *subjetividad operante*; la *sensación hylética*; la *significatividad de control*; la *afectividad de impulso*; y la *síntesis lograda*.

- El primer momento de un vector intencional es el de la *subjetividad*. En el nivel originario (gnoseológicamente primero), la subjetividad operante no es sino un *sí comunitario*, sin identidad ni reflexividad (sin estructura de ego), que se hace como tal subjetividad en el territorio radicalmente transponible. Sus protagonistas son, como hemos visto reiteradamente, los caminos diastólicos plurales y virtuales, puesto que *no hay un flujo originario*.

En el nivel intermedio, la subjetividad, sin dejar de ser transoperatoria, es ya un ego con identidad. Es aquí, en este nivel, donde se produce el “milagro” de un ego como identidad subjetiva de lo transponible, y no como monadología de egos articulados eidéticamente, en la pretensión de Husserl. Es decir, la subjetividad “no se sale”, no está fuera de las correlaciones intencionales: está incluida y sometida a su nivelación matricial.

En el nivel inferior, tras la *libertad* que proporcionaba la transposibilidad anterior, los egos son sujetos operatorios constreñidos por la práctica.

Se observa que, en el nivel originario, hay una *universalidad sin identidad*, la universalidad de lo ético y de lo humano; mientras que, en este nivel objetivo de lo posible, hay una universalidad con identidad intencional, que puede ser “revestida” por la identidad eidética.

Lo que, en principio, era concreto, rico y energético, pero simplemente un hecho comunitario, es ahora empobrecido y débil, pero bien definido como *sujeto operatorio*, el sujeto de la filosofía clásica.

- El segundo momento es el de las *sensaciones hyléticas*. Se trata de las conocidas “sensaciones”, es decir, las sensaciones reconocibles en la práctica objetiva, puesto que constituyen el único momento de los cinco que examinamos que no varía a lo largo de la vertical. Esta consistencia de las sensaciones ha de ser necesariamente supuesta porque es la única manera de asegurar que lo percibido objetivamente es *real* y no ilusorio tras las sucesivas transposiciones.
El impacto (*Anstoss*) de la sensación originaria es acogido horizontalmente por los vectores intencionales que distribuyen paulatinamente, en la horizontal, su violencia originaria.
- El tercer momento es el de las *significatividades*. Es el elemento del control sin el que lo sintetizado no logaría su carácter sintético, y el sujeto seguiría oscilando en lo ilusorio.

En origen, la significatividad no es más que el *sentido*, hay que tomar la palabra sentido en su acepción primaria (iniciación de la significatividad), puesto que el sentido también alude a la sensación hylética y a la dirección de la intención.

El sentido ahora es el inicio de lo pretendido en lo intendido. Es una pretensión significativa puramente esquemática, pero decisiva porque es el origen de lo humano. Es el punto en el que el universo deja de ser opaco, ciego, y cobra una cierta luz: significar algo para alguien. Es decir, el sentido da a la intencionalidad su valor de dimensión dominante. Parece débil, pero el sentido es el origen de lo universalizable humanizado.

En el nivel intermedio, la significatividad posee ya la identidad simbólica de una *significación simple*. Es la significación todavía no objetivada, la significación que inicia el proceso de simbolización, pero que se mantiene todavía en la libertad de lo transponible, la libertad del pensamiento interior.

Y, en el nivel objetivo, ya tenemos las significaciones que analizan los lingüistas y recogen los diccionarios: la distribución y parcelación de lo real según las lenguas culturales que dividen la humanidad (como veremos más adelante, en la llamada segunda partición de la humanidad).

La significación, la *Be-deutung*, es la efectividad de la identificación objetiva, sin la que lo significado sería meramente *signitivo*, vacío.

Si retrocedemos, por transpasabilidad, veremos que la significación objetiva se define por la posibilidad de la falsedad; la significación simple se define por la posibilidad del contrasentido; y el sentido aparece por la posibilidad del sin-sentido.

- El cuarto momento es el de la *afectividad*. No basta el control de la orientación, se necesita, además, el impulso. La animación del vector

exige, tras su definición, una fuerza que lo movilice. El impulso es el *ritmo* que Arquíloco descubrió como origen de la poesía lírica.

La fenomenología ha recuperado esta dimensión del pensamiento que la filosofía clásica casi siempre descuidó. Hay una fuerza esquemática, que en origen es incluso violenta, y que después, con las transposiciones, se debilita, hasta llegar a ser despreciable en la práctica objetiva, a no ser en momentos de exaltación.

En origen, la subjetividad no es más que un “concentrado afectivo” (*sístole*, en términos de Richir) que luego se distiende en el movimiento afectivo de la diástole plural. Por eso, en origen, no hay identidad, sino pura fuerza esquemática. La afectividad es la fuerza que pretende colmar el desajuste propio de una situación sin identidad.

Habrá, en consecuencia, subjetividades con mayor o menor potencia afectiva originaria, en conjugación con el mayor o menor control de significatividad.

Encontramos en la afectividad, tal vez, una de las claves de la nueva fenomenología que se propugna, lo que impide la confusión de la dimensión intencional y la dimensión eidética, y lo que impide la ilusión de una fenomenología como ciencia rigurosa amparada eidéticamente. En todo caso, hay que observar que la afectividad como fuerza contribuye a aumentar la riqueza del proceso intencional.

- Por último, el quinto y último momento del estroma, del vector intencional, es el resultado *sintético*, conjugado con el inicio operante.

Las síntesis, no eidéticas sino meramente intencionales, son, en principio, esquemáticas, sin identidad; pero, en la primera transposición, sin haber abandonado el territorio de lo transponible, aparece la identificación intencional. Primero será en la libertad de lo transponible, y después con identidad objetiva en el territorio de lo posible.

8.

Queda, para terminar, la verdadera “prueba de fuego” de la fenomenología: la epistemología.

En la fenomenología clásica, a la posición *fenomenologista*, se le resistían las ciencias naturales; y, a la posición *eidetista*, se le resistían las ciencias humanas. Ha sido necesaria la *centralidad* de la fenomenología renovada la que permite afrontar la gran cuestión de la epistemología fenomenológica de todas las ciencias: naturales, eidéticas y humanas.

Desde las dos matrices imbricadas y centradas, la matriz de las *dimensiones* de la realidad que impone las verticales, superpuesta a la matriz de

los *niveles* intencionales que impone las filas horizontales, cabe afrontar la estructura del conocimiento científico.

Las ciencias naturales se originan en la *aplicación* de lo eidético sobre la *scala naturae*, aplicación operada por el campo intencional. Las *ciencias eidéticas* se originan, a partir del nivel intencional intermedio, cuando, por variación eidética, escapan a la temporalidad. Y las *ciencias humanas* se construyen sobre la “falsilla” de los niveles del campo intencional, con recursos eidéticos menores.

La *aplicación* masiva de recursos eidéticos a la dimensión física, con arreglo al principio de correspondencia, según los niveles de lo que acaba siendo una *scala natuae*, tiene una larga y complicada historia. Sólo me voy a referir, aquí, a un episodio en el s. XX: la progresiva perfección de la aplicación de estructuras eidéticas en la línea que va desde Newton a Einstein, pasando por Maxwell.

En noviembre de 1915, presentó Einstein, en la Real Academia Prusiana de Ciencias de Berlín, sus conclusiones sobre la relatividad generalizada que superaban el conflicto existente entre Newton y Maxwell. Ya desde mediados de 1915, el matemático Hilbert se había interesado apasionadamente por la nueva teoría de la gravitación, y había detectado, junto con Klein, una deficiencia que afectaba al principio de conservación de la energía. Hilbert y Klein encargaron a la joven matemática Emmy Noether, experta en *invariantias*, que interviniése en tan difícil cuestión.

En julio de 1918, expuso Noether, y luego presentó para su habilitación, un texto con el título de *Invariante Variationsprobleme (Problemas variacionales invariantes)*, veinte páginas de apretada matemática que terminaban con una breve nota (nota 27) que decía: “Esto confirma, una vez más, la exactitud de la observación de Klein, según la cual, el término de ‘relatividad’, tal como se emplea en la física, debe ser sustituido por el de ‘invariancia’ con respecto a un grupo.

En su escrito, Noether presentó dos teoremas que resolvían definitivamente la cuestión de la *aplicación* de lo eidético a lo físico, tanto en la física clásica como en la relatividad general, de 1915. Como se comprobó más tarde, el segundo teorema precisaba, acudiendo a las invariantes de un grupo infinito, la manera como había que entender la aplicación de lo eidético en los nuevos desarrollos, no clásicos, de la física. Noether se dio cuenta, además, de que las dificultades encontradas en la relatividad con la conservación de la energía se resolvían si se planteaban en términos de grupo de transformaciones e invariantes.

Es decir, dado un grupo de transformaciones (una simetría), tendrá que haber una magnitud conservada:

1. Si el grupo de transformaciones es un grupo de traslaciones en el tiempo, se conserva la energía.
2. Si el grupo de transformaciones se da en el espacio, se conserva el momento lineal.
3. Si el grupo es de rotaciones, se conserva el momento angular.
4. Pero, si el grupo es infinito (grupo de Lie y segundo teorema), lo que se conserva es tanto la energía en la relatividad general, como la llamada invariancia de *calibración* (*Eich-invariancia*, en alemán; *Gauge-invariancia*, en inglés), la conservación de magnitudes en los nuevos desarrollos de la física.

Las magnitudes físicas se conservan porque hay grupos eidéticos de transformaciones en los que aparecen invariantes. La formulación llevada a cabo por Emmy Noether es la forma más rigurosa de aplicación eidética planteada no por un fenomenólogo, sino por una matemática ejerciendo de fenomenóloga. Emmy Noether, en sus dos teoremas de 1918, es una fenomenóloga *in actu exercito*, aunque evidentemente no *in actu signato*, como decían los escolásticos.

En suma, Emmy Noether no sólo hizo depender de la simetría la conservación de las propiedades (primer teorema), sino que también descubrió las invariantes que el campo intencional *aplica* para conformar un campo físico, tanto el campo gravitatorio como un campo cuántico (segundo teorema)⁵.

Las ciencias eidético-matemáticas constituyen un campo sin niveles, pero un campo de estructuras intemporales que proceden de determinadas fantasías perceptivas del campo intencional.

Este campo eidético-matemático progresó por abstracción creciente y por fusión progresiva de sus partes; y todo ese proceso está condicionado por esas fantasías perceptivas intencionales sin las cuales no hay variación eidética que pueda producir *generalidades puras*, intemporales.

Si repasamos la historia de las matemáticas, comprobaremos que se producen sucesivas fusiones y que cada fusión incrementa la abstracción. La geometría analítica fusiona el álgebra y la geometría: un punto queda definido por dos coordenadas. Pero ese punto, así definido por Descartes, se transforma, más tarde, por obra de Euler, en un punto redefinido como: $\mathbf{z} = r.e^{i\theta}$, coordenadas polares que transforman los números reales en números imaginarios con una nueva “magia” sorprendente y más abstracta.

El espacio se convierte entonces en espacio vectorial, espacio de Hilbert, que puede dar cuenta de la física cuántica.

⁵ Yvette Kosmann-Swarzbach. *The Noether Theorems – Invariance and Conservation Laws in the Twentieth Century* (N.Y.: Springer, 2010). E. Dwight Enewenswander, *Emmy Noethers wonderful Theorem* (Baltimore: Hopkins U. Press, 2017).

Podemos preguntarnos: ¿Cuál es esa subjetividad capaz de organizar, primero, las funciones del cálculo diferencial y, después, los espacios vectoriales, mucho más abstractos? ¿Cuál es la subjetividad, primero, del vidente Descartes y, luego, del ciego Euler? La respuesta es: la subjetividad del ego transoperatorio en el nivel de intermediación. En ningún caso, un sujeto de imaginaciones. La imaginación abatiría las síntesis hacia lo objetivo, nunca hacia lo eidético.

La subjetividad del matemático, capaz de pasar de lo intencional temporalizado a lo eidético intemporal, es la subjetividad transoperatoria. Es un caso análogo al de la subjetividad del artista. El artista no construye sus *des-objetos* desde el ego técnico operatorio, ni siquiera en su dualidad imaginativa, sino desde el ego del nivel intencional de intermediación. Aunque, evidentemente, las fantasías perceptivas del artista no son las que inician la variación eidética, sino que se mantienen en el campo intencional.

El campo eidético se unifica y profundiza progresivamente su abstracción. En 1872, en la lección inaugural del curso, Félix Klein formuló el llamado *Programa de Erlangen*: las geometrías estudian las propiedades que permanecen invariantes bajo las transformaciones de un grupo particular. Más tarde, el llamado *Programa de Langlands: la Gran Unificación Matemática* acentúa la abstracción. Ahora se unifican partes del campo eidético que nadie habría pensado juntar. Unimos los *grupos* de la teoría de números con el *análisis armónico* de las resonancias, y con las *superficies topológicas* de Riemann. Y, para ello, además, cambiamos la noción de *función* por la de *haz*, los puntos por espacios vectoriales...

¿Qué sujeto es capaz de tan milagrosa unificación abstracta? ¿Tal vez Grothendieck? Evidentemente el ego transoperatorio que Husserl había descubierto como capaz de sintetizar generalidades puras por el método de la variación eidética.

9.

Después de las ciencias naturales, conformadas por la aplicación de estructuras eidéticas a la dimensión natural, y después de las ciencias eidéticas unificadas por abstracción, queda el grupo de las ciencias llamadas específicamente *humanas* (aunque humanas son todas las ciencias).

Constituyen un grupo de ciencias acopladas directamente sobre los estomas del campo intencional que las soporta y orienta, al igual que hace una “falsilla” cuando escribimos. Ahora el campo intencional no sólo domina, sino que configura.

Procederemos, como es lógico, en la dirección del *regressus gnoseológico*, a partir del nivel originario, donde se encuentra la *humanidad*.

Como hemos visto anteriormente, la humanidad es la comunidad de singulares no egoicos en el nivel de lo transponible. Es una comunidad de copertenencia ética, donde se confirman los principios de *igualdad* absoluta de los singulares, de *libertad* incondicionada y de *solidaridad* interfactual.

La ciencia humana básica es la *sociología*, que se ocupa de la conformación de las subjetividades, de la *socialidad*. Así pues, la subjetividad estricta de la humanidad en el nivel gnoseológicamente originario proporciona las bases de la sociología. Naturalmente la sociología deberá ampliar su campo cuando la subjetividad vaya ampliándose con los cambios de nivel.

Habrá una sociología de *primer nivel*, que estudia el nexo puramente humano; una sociología de *segundo nivel*, que estudia la *socialidad* propia de los sujetos transoperatorios, todavía instalados en lo transponible pero ya egoicos; y habrá una sociología de *tercer nivel* que estudia sociabilidad de los sujetos operatorios en el nivel de la praxis objetiva cotidiana, y que es la más conocida y estudiada.

El segundo grupo de ciencias humanas, después de la sociología, se produce cuando se efectúa la primera *partición* de la humanidad, con la primera transposición del nivel intencional. Esta primera partición de la humanidad da lugar a las *ciencias culturales*, con lo que podemos hablar de una *partición cultural*.

Cuando la humanidad se hace egoica, ya no trascendental, la humanidad se rompe, se divide culturalmente. La ética se rompe como moral, con las *mores* tradicionales y acostumbradas; lo humano igualado se rompe con las *lenguas* que interrumpen la comunicación; y las *mitologías* o relatos mitológico-religiosos de justificación rompen el vínculo humano de unificación.

Las ciencias humanas resultantes de esta primera partición de la humanidad son, pues, las ciencias de la cultura; y los factores culturales son: las lenguas, las tradiciones y las mitologías.

Hay que observar que lo que se rompe, en esta primera partición, es la *linealidad* del nivel originario. Y lo que ocurre con la pérdida de la linealidad es la instauración de una situación caótica. Pues bien, los factores culturales que se generan en una sorprendente *morfogénesis en el caos*, son lo que se llaman *attractores*. Los tres componentes culturales son las tres formas generadas por atractores en el caos dinámico generado por la partición de la humanidad⁶.

Este segundo grupo de ciencias humanas es, así, el resultado de un desorden ordenado. Ese orden en el caos, que evidentemente no es más que el de

⁶ Réné Thom, *Estabilidad estructural y morfogénesis* (Barcelona: Gedisa, 1987). Fernando Miguel Pérez Herranz, *Ambiguus Proteus: Valor, Exceso y Morfología* (Madrid: Brumaria/Eikasia, 2019).

las formas de identificación de lo transposable, da lugar a los tres componentes culturales citados, las tres ciencias humanas que estudian: la división de las lenguas, la división de las *mores* tradicionales y la división de los relatos mitológicos de justificación.

Las lenguas son marcos de cosmovisión. Conforman la realidad de una cierta manera y, aunque son traducibles entre sí, guardan un último reducto de simbolización intraducible.

Las *mores*, las costumbres tradicionales, son el segundo componente cultural diferenciador, que estudia la llamada antropología cultural.

El tercer componente cultural son los relatos mitológicos de justificación, cuya misión es la de cohesionar el grupo social reforzando la partición. Y lo hace de modo abrupto, dando respuestas antes de plantear las preguntas oportunas (mito). Se repite lo que se supone dado, con una universalidad forzada que contribuye a amalgamar las supuestas identidades culturales.

Después de estas ciencias humanas culturales que ordenan lo transposable, encontramos la segunda partición de la humanidad, la *partición política*, que pretende restablecer la linealidad perdida de la humanidad.

Este tercer grupo de ciencias políticas (política, economía, derecho) aparecen, pues, en conflicto con las ciencias culturales, puesto que apelan a la restauración de la linealidad humana originaria, perdida culturalmente.

La base de la política es el *demos*, y no la *natio* cultural. El juego político tiene lugar con las propuestas de *una parte* (un partido), propuestas aceptables por otras partes del *demos*, porque apelan a lo común humano del nivel originario, saltando sobre la división cultural. Sin esta apelación a la comunidad de singulares, no hay posibilidad de acuerdos sobre el *poder*.

La consecuencia evidente de este planteamiento es que *no se pueden conseguir objetivos políticos con medios estrictamente culturales* (el programa “político” nacionalista).

La política, a su vez, tiene que presidir la organización de la distribución de recursos económicos con arreglo a pautas que estipulen la garantía de la *igualdad*.

Política, economía y derecho son el tercer grupo de ciencias humanas instaladas en el tercer nivel intencional. La partición cultural conformada por el segundo nivel daba lugar a partes excluyentes. En esta nueva partición, que restaura la linealidad, sus partes son incluyentes; es lo que recoge el término de *democracia*, el poder resultante del *demos*; una “*naciocracia*” sería inaceptable.

Si, finalmente, nos plantemos la cuestión de cuál es la ciencia humana fundamental, habría que buscarla en la que ocupa el *lugar central*. Tendría que ser la ciencia que se ocupa del hombre como animal intencional, la ciencia de la intersubjetividad egoica transoperatoria. Es ahí donde encontramos lo que doblega la exclusión y fuerza la humanización.

10.

¿Cuál es pues la situación actual de la fenomenología? Me atrevería a formular el siguiente diagnóstico. Si la consigna básica de la fenomenología es la de *atenerse a las cosas mismas* (*zu den Sachen selbst*), nunca se debe acudir a ningún texto como si fuera sagrado. No se trata nunca de hacer *historia de la filosofía*, sino de hacer, sin más, *filosofía fenomenológica*.

Hay seguramente una cierta fenomenología que distingue la *filosofía académica* de la *filosofía mundana*. Pero la filosofía fenomenológica debe exponer la Vida como Sistema sin anular la vida. Parece que es más bien en el Norte donde *lo académico* se separa espontáneamente de *lo mundano*. Mientras que, en el Sur, lo académico y lo mundano se funden.

Tal vez la fenomenología actual sea una fenomenología donde lo que decide es la Vida del Sur. Tal vez tengamos que hablar de una *Fenomenología del Sur*.

Bibliografía

- Kosmann-Swarzbach, Yvette, *The Noether Theorems – Invariance and Conservation Laws in the Twentieth Century*. N.Y.: Springer, 2010.
- Newenschwander, Dwight E. *Emmy Noether's wonderful Theorem*. Baltimore: Hopkins U. Press, 2017.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel. *Ambiguus Proteus: Valor, Exceso y Morfología*. Madrid: Brumaria/Eikasía, 2019.
- Richir, Marc, *L'institution de l'idéalité*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.
- _____ *Fragments phénoménologiques sur le langage*. Grenoble: Jérôme Millon, 2008.
- _____ *Propositions buissonnières*. Grenoble: Jérôme Millon, 2016.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo, *Estromatología: Teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid: Brumaria/Eikasía, 2014.
- Thom, René, *Estabilidad estructural y morfogénesis*. Barcelona: Gedisa, 1987.

SOBRE LA ESTROMATOLOGIA. ENTREVISTA A RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA.

ON STROMATOLOGY.
INTERVIEW WITH RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA

LUIS ÁLVAREZ FALCÓN¹

Abstract: interview with the Spanish thinker in the context of the International Conference on Phenomenological Studies dedicated to the work of Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, held in the Vítor Matos Room of the Faculty of Letters of the University of Coimbra, at 5:00 p.m. March 6, 2020. In it you will be able to read the questions that a disciple makes to his master, and that go from the meaning of Philosophy to its vital and historical paths, passing through the most important topics in the professional career of the author of Stromatology.

Keywords: Philosophy; Phenomenology; Science; Art; Phenomenological Materialism; Stromatology.

Resumen: entrevista realizada al pensador español en el contexto de la *Jornada Internacional de Estudios Fenomenológicos: em redor do Pensamento de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina*, celebrada en la Sala Vítor Matos de la Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra, a las 17h., del día 6 de marzo de 2020. En ella podrán leer las interacciones que un discípulo hace a su maestro, en dieciocho preguntas que van desde el sentido de la Filosofía para el pensador hasta sus derroteros vitales e históricos, pasando por los temas más

Resumo: entrevista com o pensador espanhol no contexto da Conferência Internacional de Estudos Fenomenológicos de dicada ao pensamento de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, realizada na Sala Vítor Matos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, às 17h00 de dia 6 de março de 2020. Nesta ocasião poderão ler-se as perguntas que um discípulo faz ao seu mestre, em dezoito perguntas que vão desde o significado da Filosofia para o pensador espanhol até aos caminhos históricos e vitais do pensamento filosófico, passando pelos

¹ Universidad de Zaragoza. Email: falcon@unizar.es; filosofia@luisalvarezfalcon.com. ORCID: 0000-0003-1630-9259. <https://www.luisalvarezfalcon.com/>.

candentes en la trayectoria profesional del autor de la Estromatología.

Palabras clave: Filosofía; Fenomenología; Ciencia; Arte; Materialismo Fenomenológico; Estromatología.

temas mais candentes que atravessam a carreira do autor da Estromatologia.

Palavras-chave: Filosofia; Fenomenologia; Ciéncia; Arte; Materialismo Fenomenológico; Estromatologia.

1. Presentación

Con el término “entrevista” denominamos un diálogo entablado entre dos o más personas: el entrevistador formula preguntas y el entrevistado las responde. Se trata de una técnica empleada, en este caso, para diversos motivos. En primer lugar, para resaltar la trascendencia teórica e histórica de la presencia del autor en el momento y en el lugar donde acaece este acontecimiento. En segundo lugar, para dibujar la trayectoria histórica de su producción intelectual y filosófica. Y, por último, para brindar al público lector un documento actual de la filosofía de hoy, *in actu exercito*, como legado y referencia de un pensamiento vivo “*en train de se faire*”.

En lo sucesivo, el lector encontrará el vestigio de un diálogo cómplice que traza un sendero zigzagueante, como sólo lo puede hacer la Filosofía, repleto de guiños, asociaciones, divergencias, y rastros donde descubrir la historia y la actualidad de las ideas. Dieciocho preguntas, certeras e intencionadas, marcarán el rumbo de una conversación en la que el curioso lector podrá encontrar referencias fundamentales para entender la evolución del pensamiento en el final del siglo XX y en la primera mitad del siglo XXI. Se trata de un documento único y de un entrañable valor, que nos permitirá revisar los acontecimientos de nuestro pasado próximo y plantear los desafíos de un pensamiento por venir.

En mi calidad de discípulo, agradezco la paciencia y generosidad del entrevistado, el Dr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, y la hospitalidad del Professor Luis Antonio Umbelino. Asimismo, extiendo este agradecimiento a la Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, al Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, a la Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica y al Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España. Sin ellos, este extraordinario acontecimiento nunca se hubiera convertido en documento para el interés de los curiosos, de los estudiosos, de los investigadores y del público en general. Como decía el Dr. Urbina en la conclusión de la *Conferencia de Coimbra*:

“Tal vez la fenomenología actual sea una fenomenología donde lo que decide es la Vida del Sur. Tal vez tengamos que hablar de una Fenomenología del Sur”.

2. Coimbra. 6 de marzo de 2020. 17h.

Luis Álvarez Falcon (LAF): Dr. Urbina, ¿Qué es para usted la Filosofía? Es una pregunta directa para iniciar esta entrevista.

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: Una contestación también directa, en tres palabras: la Filosofía es *Geometría de Ideas*.

Geometría significa construcción con Ideas filosóficas. Por lo tanto, la filosofía es necesariamente sistemática. No es necesario que el sistema sea tan evidente como en Hegel; puede estar oculto como en el caso de Nietzsche o como cuando, en sus últimos libros, Richir los construye en “fragmentos”.

Muchas veces se suele definir la filosofía atendiendo a su etimología: *Filia y Sofía*; pero lo que de ahí resulta es una definición o por defecto o por exceso. Si definimos la filosofía como *Filia*, deseo, afición... o como *Zau-ma*, admiración, la definición es por defecto, porque de esos rasgos pueden salir saberes muy diversos. Si definimos la filosofía como *Sofia*, entonces la definición es por exceso, porque la filosofía no es una sabiduría intemporal, ni una ciencia suprema o rigurosa. Si así fuese, la filosofía sería *un saber de primer grado*, o sea, una “escolástica”.

La filosofía es un *saber de segundo grado*, que se configura a partir de saberes de primer grado, las ciencias. Las Ideas filosóficas no son modelos eternos, exentos, platónicos, sino Ideas que resultan de las aportaciones de los saberes del primer nivel. Son Ideas tales como: causa, razón, Dios, libertad... Estas ideas pueden quedar definidas por tres propiedades: (1) No son ideas eternas. Surgen en el tiempo y pueden desaparecer o pueden cambiar. Por ejemplo, Dios es una Idea que puede significar: Primer Motor, *Ipsum esse subsistens*, *Deus absconditus*, Transcendencia Absoluta... (2) Las ideas filosóficas no cierran entre sí como ocurre en las ciencias; se combinan algunas con algunas, no todas con todas. (3) Por su carácter de segundo grado, con relación a las ciencias de primer grado, las ideas filosóficas son eminentemente *críticas*.

La filosofía no es, como a veces se ha dicho, la madre de las ciencias, sino más bien su hija

LAF: ¿Qué ha supuesto para usted el Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno?

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: Lo primero que se me ocurre es que Gustavo Bueno ha sido para mí el encuentro y el trato con un *verdadero* filósofo, independientemente de las tesis de su filosofía. Y yo encontré a Gustavo Bueno nada más acabada mi carrera de Filosofía. No basta, en general, con la lectura de los libros de filósofos. Yo he tenido la suerte, la oportunidad,

de encontrar y tratar, hasta una cierta amistad, a dos verdaderos filósofos: Gustavo Bueno y Marc Richir. La filosofía de Bueno es un sistema de ideas de segundo grado (cuestión anterior) sólido, muy potente... pero es un sistema *clásico*, que incluye, en mi opinión, algunas exigencias fenomenológicas que, sin embargo, nunca reconoce (*in actu signato*). Mi diagnóstico actual de la filosofía de Bueno sería el siguiente: Es una filosofía que se mantiene como clásica cuando han aparecido cuestiones que sólo tienen solución en una filosofía fenomenológica, como el arte o como la física cuántica... y esto conduce a promover *simetrías forzadas*. Hay que observar que lo que acabo de decir es más patente en estructuras a gran escala. En análisis de pequeña escala, esas simetrías forzadas pasan más desapercibidas. Por ejemplo, hay, en la filosofía de Bueno, dos grandes bloques de Ideas: los tres géneros de materialidad y la teoría del cierre categorial.

La materia determinada es, según su definición, el conjunto de partes que se codeterminan, y se estructura en tres géneros simétricos. El primer género (M_1) es la materia física, espaciotemporal. El segundo género (M_2) es la subjetividad operatoria, temporal. Y el tercer género (M_3) es lo esencial, inespacial-intemporal. Esta simetría ternaria está forzada. Los tres géneros equivalen a las tres dimensiones de lo real: escala natural, campo intencional y campo eidético. Pero: (1) Los tres géneros son simétricos porque aparecen desde el Ego Trascendental (E), que no existe. En el campo intencional, en el nivel trascendental originario, no puede haber ego alguno, sino sólo una comunidad de singulares no egoica. (2) El segundo género, M_2 , no es sólo temporal. Tiene también espacialidad. El segundo nivel del campo intencional no es sólo temporal, es una fase de presencia espacial, con protensiones y retenciones, con capacidad de orientación y de diferenciación de lo exterior y lo interior. Luego esa simetría ternaria está forzada.

No hay sólo una *subjetividad operatoria*. Hay también una subjetividad transoperatoria en un nivel espaciotemporal. El segundo bloque de Ideas es gnoseológico: la teoría del cierre categorial. Según Bueno, las ciencias naturales se articulan desde la estructura del *lenguaje* (Bühler, Morris), con tres ejes: sintáctico, semántico y pragmático. El eje sintáctico se extiende en tres tramos: términos, operaciones y relaciones. El eje semántico se extiende también en: referenciales, fenómenos y esencias. Pero, dado que el lenguaje (Bühler, Morris) al que se apela, está en el nivel inferior, objetivo, del campo intencional, ocurre que las operaciones quedan reducidas a operaciones del nivel objetivo. Podemos llamar a esta tesis: *objetivismo*. Aparece así un extraño círculo: la intencionalidad sale del lenguaje, y el lenguaje coincide con el nivel inferior de la intencionalidad. Los tres tramos del eje sintáctico coinciden con las tres dimensiones de lo real. Ahora, en el eje semántico, nos encontramos que los *fenómenos* son simplemente la antesala del *Eidos*, es la tesis de una filosofía clásica que ignora la consistencia del fenómeno

(filosofía fenomenológica) y que equivale a la filosofía que suelen tener implícita los científicos. A esta tesis podemos llamarla *eidetismo*. Así pues, la filosofía de Bueno es objetivista/eidetista y, por lo tanto, clásica, obligada a realizar simetrías forzadas en los análisis a gran escala. El resto de tesis problemáticas tiene aquí su origen: la subjetividad exclusivamente operatoria; la definición de verdad como identidad sintética y objetiva, en exclusiva; las ciencias humanas como límite de las ciencias naturales... No obstante, la potencia de la filosofía de Bueno se nos revela como un ejercicio indispensable que sólo espera su ampliación fenomenológica: cosa que, en ocasiones, tiene lugar sin ser reconocida. Valga como ejemplo su extraordinario análisis de la *anamorfosis*, que excluye tanto el reduccionismo como el emergentismo.

LAF: Nos gustaría que describiera su paso por la Universidad de Madrid en los años 70 y 80, especialmente su conocimiento de una época que vino marcada por filósofos como Ángel González Álvarez, Aranguren y otros.

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: Yo estudié Filosofía (después de haber estudiado un año de Químicas) en una Universidad en la que dominaba la Escolástica; o, más bien, una especie de neoescolástica inspirada, de lejos, en Juan de Santo Tomás, con algún toque de Maritain... Era una filosofía como saber de primer grado, una pretendida sabiduría intemporal de un sistematismo anacrónico. En todos mis años universitarios, sólo se salvaban dos profesores: Saumells y Aranguren. Saumells era un profesor modesto y muy informado, una *rara avis* que nos descubrió lo que se estaba haciendo entonces en Francia en cuestiones epistemológicas. Aranguren era un magnífico profesor y conferenciante que nos descubrió el existencialismo, el marxismo, la filosofía anglosajona... Nos traía conferenciantes diversos. Un buen día, nos invitó a un grupo de alumnos a su casa, a conocer a Zubiri, con el que estuvimos una tarde entera hablando... No obstante, tengo que reconocer que las doctrinas sistemáticas, cerradas y medievales de Ángel González Álvarez y sus secuaces nos obligaron a pensar sistemáticamente, aunque fuera en el vacío. Y eso fue un gran ejercicio. Valga como muestra de aquel extraño desierto filosófico, que toda la lógica que estudiamos fue la que constaba en el manual de Gredt, escrito además en latín.

LAF: Si no es mucho pedir, nos gustaría conocer su paso por Lovaina, por la montaña mágica, y su encuentro con Herman Leo Van Breda.

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: Lovaina fue mi segunda salida de estudios al extranjero. La primera había sido a Munich. Yo había presentando una *Tesina* de licenciatura sobre *La idea de verdad en Heidegger*, tema sugerido por Aranguren (aunque dirigido por Ángel González) con la que

obtuve el premio extraordinario de Licenciatura y una beca de un año en el Colegio Español de Munich. Fue un año en el que perfeccioné mi alemán del bachillerato y acudí a un montón de clases heterogéneas como oyente. Años más tarde, mi primer trabajo sobre Heidegger me abrió el tema de mi tesis de Doctorado, *La idea de verdad en Husserl*. Y, con una beca de la Fundación March, estuve un año en Lovaina. Efectivamente fue la “montaña mágica”, un paraíso, otro mundo desconocido, otra atmósfera (en la Alemania que había conocido antes, todavía se notaba la *Nebel und Nacht*), recuerdo la emoción con la que, desde mi buhardilla de la *Avenue des Alliés*, donde vivía, presencie la manifestación del Día del Trabajo, imposible en la España franquista. Me presenté en la sede del Archivo Husserl con mi propuesta de tesis, y van Breda fue la amabilidad suma. Me proporcionaban las carpetillas con los textos inéditos de Husserl mecanografiados, que yo me llevaba a casa para estudiar... así un año. Al final, escribí varios artículos que se publicaron en la revista de filosofía “Aporía”, que fundé con mi amigo Raimundo Drudis Baldrich, revista trimestral que duró tres años y unos 12 números. Ahí estaba el núcleo de la tesis doctoral que presenté, y luego se publicó abreviada en 1984. Se tituló *La fenomenología de la Verdad: Husserl*, con un prólogo de Gustavo Bueno que “en quiasmo” decía: “La verdad de la fenomenología”.

LAF: Otra pregunta directa: Dr. Urbina, ¿es usted un Fenomenólogo?

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: A eso no hay respuesta. Si se me pregunta: ¿es usted un otorrinolaringólogo?, respondería, sin más: No. Pero la fenomenología es un término ambiguo y complejo; hay muchas fenomenologías posibles. Por de pronto, fenómeno viene de *phainô*, hacer visible, aparecer; y también de *phanós*, claridad, luz. Y la aparición puede ser tanto la *aparencia*, la trascendencia “vertical” de las sensaciones, como la *aparición* múltiple de las síntesis en la trascendencia “horizontal” de los niveles intencionales. Hay muchas fenomenologías que oscilan entre la deriva *eidetista* y la deriva *fenomenologista*. Yo apuesto por una fenomenología renovada (Richir), pero *centrada* en el nivel intencional de intermediación y *centrada* en la dimensión de lo real intencional, entre las dimensiones natural y eidética. No es admisible, por ejemplo, la pretensión husseriana de que los niveles intencionales estén unidos por nexos eidéticos, ni de que haya un flujo temporal originario.

LAF: Desde su condición de catedrático de la Universidad de Valladolid siempre ha mostrado una sensibilidad especial para el Arte, para su reflexión teórica y para su práctica como Escultor. La pregunta es doble: ¿Es posible una Fenomenología del Arte?, ¿Es posible unir Ciencia y Arte a través de la Fenomenología?

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: Arte y Ciencia tienen en común que son dos formas de conocimiento; conocimiento diverso, pero conocimiento. En la Universidad de Valladolid me hice cargo, durante años, de las asignaturas de Estética y de filosofía Antigua. Lo que hacía básicamente, en la primera, era un análisis de la Historia de las ideas estéticas, con la pretensión de descifrar el enigma de la experiencia artística y de la experiencia estética. Pero sólo más tarde, con la fenomenología, logré entender en qué se diferencian el arte heterónomo y el arte autónomo. Por otra parte, intuí que no bastaba la teoría, que había que sumergirse en la práctica... y resolví ser escultor. Y efectivamente me dediqué de lleno a la escultura: con barro, primero; luego madera; aluminio, hierro... llegué a hacer dos exposiciones, vendí algunas piezas. Ahora hay unas docenas de obras más dispersas. La conclusión fue: Los problemas del arte y de la estética sólo se resuelven en el contexto de filosofía fenomenológica.

Se pueden sostener, en resumen, las tesis siguientes:

1. El Arte es una cuestión de *verdad*, no de belleza, ni de simetría...
2. Arte y Estética se dan estrictamente en la dimensión intencional.
3. La obra de arte aparece en el nivel intermedio como un constructo cerrado de fantasías perceptivas. Aparece como una difícil “detención” de la *hypérbasis*, a partir de la construcción técnica de un objeto previo. Es decir, las fantasías perceptivas del arte no son las fantasías perceptivas del lenguaje, en la catábase.
4. La experiencia estética se da en el nivel originario como reactivación del sentido.
5. En el llamado contexto de *producción*, el artista cierra su obra cuando tiene la primera experiencia estética. En ese momento, el objeto técnico deviene un des-objeto o un hiper-objeto.
6. En el contexto de recepción, experimentamos algo como arte cuando directamente tenemos una experiencia estética. Es decir, para “centrarnos” en el arte tenemos que prescindir de la experiencia estética. Es un caso análogo al del teólogo que ha perdido la fe, pero mantiene sus análisis teológicos (recuérdese el ejemplo de *San Manuel Bueno, mártir* de Unamuno).
7. El arte autónomo es universal pero no es cultural, no forma parte de lo que llamamos culturas. Lo heterónomo en la obra de arte (su servicio a una ideología) es lo que tiene de componente cultural. Con las Vanguardias, el arte se ha liberado definitivamente de su componente cultural y es libre, universal.
8. Con su autonomía, el arte ha conseguido una libertad omnímoda. Y esta libertad no hace sino confirmar el papel del artista como sujeto transoperatorio. Lo algunos ven de novedoso en las obras de arte con-

temporáneas como *proceso*, como *idea*, más que como construcción efectiva, es sólo la consecuencia de la posición del artista en el campo intencional: la posición de un sujeto que, en tanto que transoperatorio, realiza una identidad de lo transponible.

LAF: ¿Por qué toma como paradigma la Física, especialmente la cuántica, en sus descripciones fenomenológicas? ¿Hasta dónde llega la trascendencia teórica de la relación entre la Filosofía, la Física y las Vanguardias artísticas del siglo XX?

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: La respuesta global es: por el principio de correspondencia ampliado. Digo “ampliado” porque el principio de correspondencia *ad hoc* se debe al Niels Bohr. En el año 1913, Bohr supuso un modelo de átomo, del modo siguiente: resolvió el problema de la estabilidad de las órbitas de los electrones (y el de las rayas del espectro) con arreglo a la dinámica clásica; y luego seleccionó las órbitas aceptables que satisfacían las condiciones de cuantificación. Claramente era una correspondencia *ad hoc* entre lo cuántico y lo clásico. Pero podemos ampliar el principio de correspondencia comprobando que la *superposición* lineal cuántica es estructuralmente homóloga a la *transposibilidad* del nivel intencional originario. Aparece entonces una correspondencia entre los tramos de la *scala naturae* y los niveles intencionales. Pero donde primero se constató esta correspondencia fue en el nivel originario cuántico/fenomenológico. Cabe después analizar la correspondencia de las sucesivas propiedades que siguen a la cuantización y a la superposición lineal: la incertidumbre, la transprobabilidad, el entrelazamiento y la virtualidad. Todo lo anterior jugará un papel muy importante en el establecimiento de una epistemología fenomenológica.

LAF: ¿Cómo fue su relación con Marc Richir? ¿Qué supuso esta relación intelectual desde su posición en el Materialismo Filosófico de la Escuela de Gustavo Bueno en España?

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: Como ya indiqué antes, Bueno y Richir son dos filósofos en ejercicio que yo he tenido la suerte de encontrar y tratar. A Bueno lo conocí cuando era el director del Instituto Femenino de enseñanza Media “Lucía Medrano”, en Salamanca y yo conseguí ahí mi primer trabajo remunerado. Después, en la Universidad de Oviedo, asistí a todo el proceso de gestación de la teoría del cierre categorial y a sus seminarios semanales, memorables, excitantes. De Marc Richir descubrí pronto sus primeros libros, que devoré. Mi encuentro personal sucedió así: yo estaba dando un curso de varios días, en la Universidad de Oviedo, sobre Historia

de la Fenomenología; y el último día iba a hablar de Marc Richir. Cuando iba a empezar, me abordó Pablo Posada Varela, español que llevaba años trabajando con Richir, y me entregó como regalo un ejemplar de la revista “*Annales de phénoménologie*” con una dedicatoria afectuosa del propio Marc Richir. Desde entonces, y hasta su muerte, he asistido a todos los seminarios de trabajo anuales, en la Provenza, como miembro de la *Association pour la promotion de la phénoménologie* (ahora *Association Internationale de phénoménologie*). Eran seminarios apasionantes en los que, después de una conferencia inicial de Richir, durante tres días, respondía al bombardeo de preguntas de los asistentes. Como ocurrió con Bueno, acabé leyendo todo lo que Richir escribió. Richir, como Bueno, pensaban hablando, como Husserl pensaba escribiendo. Y a Richir se deben la renovación en curso de la filosofía fenomenológica y la propuesta de una lectura diferente de los textos de Husserl.

LAF: Dr. Urbina, ¿qué es la Estromatología? ¿Es una Teoría?

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: Teoría viene de *theôrein*, contemplar, especular, investigar... y un *theôrema* es lo que se ofrece claro a la vista... La estromatología es la *teoría* de los niveles fenomenológicos, puesto que se trata no sólo de lo que llamamos “niveles”, sino de algo más: se trata de *capas* que se superponen y colaboran entre sí. *Estroma* viene del verbo griego *stornymi*, que encontramos ya en Homero. Cuando Ulises busca a Diomedes, lo encuentra dormido sobre una piel de buey salvaje, un estroma. Y el padre de la iglesia Clemente de Alejandría escribió un texto famoso con el título de *Stromata* o *Stromateis*, que se tradujo como *Tapices*. Leemos así, en su libro VIII, hablando de la *epokhê* escéptica: “En el grado en que queda evidenciada como falsa la *epokhê* destructora o la suspensión del asentimiento, en ese grado, queda evidenciado como verdadero lo que ella pretende destruir... Al destruirse, da consistencia a lo demás.” Así funcionan las *capas* que se superponen, como las sábanas y mantas, sin estar articuladas eidéticamente entre sí. Son sólo resonantes, de manera que “hacia abajo” se organizan por *transposición* y “hacia arriba” por *transpasabilidad*. Forman así un campo intencional, una matriz de vectores, en los que la fila intermedia ejerce un papel central de cohesión.

LAF: Ahora, abusaré de su confianza otra vez y le haré una pregunta capciosa: ¿Quién fue para usted Martín Heidegger?

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: Como ya dije antes, Heidegger significó para mí la ocasión de salir de la escolástica dominante de la Universidad de Madrid de aquella época. Por sugerencia de Aranguren, redacté mi

tesina de licenciatura sobre *La idea de verdad en Heidegger*. Leí entonces *Sein und Zeit* con fruición y asombro. Puedo decir que aprendí el idioma alemán leyendo *Ser y Tiempo* (en el bachillerato sólo llegamos a leer algunos cuentos de Grimm). A Heidegger le debo, así, mi entrada en Husserl, el tema de mi tesis doctoral. Pero, evidentemente, Heidegger fue un consumado seductor (¡sedujo a Sartre!) y distorsionó la fenomenología. Cambió la fenomenología por la hermenéutica, la hizo retórica, la falseó pretendiendo lograr un *Ursprache*, un protolenguaje que forzaba las etimologías... (el *ser* del *ente*)... y nunca dio cuenta de su colaboración con el nazismo. El paradigma de encuentro con Heidegger es el que tuvo lugar, en 1967, entre el filósofo y el poeta Paul Celan. Los dos se habían leído mutuamente y se conocían bien. En Friburgo, el 24 de julio, tuvo lugar una lectura de poemas de Celan a la que asistió Heidegger, quien, al salir, ¿regaló al poeta su libro reciente *Was heisst denken?*, invitándole a una visita en su *Hütte*, su refugio en el monte. Después de un paseo, en el que, según el filósofo, Celan conocía los nombres de las plantas mejor que él, Heidegger había eludido toda explicación. Y el poeta respondió con un poema, *Todtnauberg*, que publicó luego en su fascinante libro *Lichtzwang, Compulsión de luz*. No funcionó la seducción.

LAF: Dr. Urbina, ¿por qué hay una “ortodoxia fenomenológica”, o “fenomenología estándar” como le gusta decir, aferrada a un idealismo fenomenológico descontextualizado?

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: La renovación de la fenomenología, que inició Marc Richir siguiendo a Merleau-Ponty, se produjo tomando al pie de la letra la consigna husserliana: “*zu den Sachen selbst*”. “*A las cosas mismas*” es algo muy diferente que decir: “*a los textos mismos*”. Gran parte de la fenomenología se ha reducido a comentar, glosar, los textos de Husserl, haciendo más historia de la filosofía que verdadera filosofía fenomenológica. Hay en Husserl tres tipos de textos muy diferentes. Están primero los textos preparados explícitamente para su publicación. Despues las *Vorlesungen*, los cursos que profesó. Y finalmente los *Forschungsmanuskripte*, los manuscritos de investigación, con los que Husserl pensaba escribiendo. Este último es el modelo de la fenomenología. No atenerse a los textos, sino a los problemas, sin miedo a los cambios, interrupciones... Evidentemente hay una tensión entre el pensamiento y las fórmulas en que este se plasma. Las fórmulas técnicas pueden enquistar los problemas; y existe el peligro de construir un sistema de fórmulas que enmascaran los problemas. La fenomenología renovada no hace historia de la filosofía comentando textos, sino planteando cuestiones. Naturalmente esto no supone la desnaturalización de la filosofía fenomenológica en tanto que sistema de Ideas en segundo grado. Los *fragmentos* de Richir son un recurso, pero no suponen que la renovación

renuncie la renuncia al sistema. Sólo pretenden evitar el peligro de los textos literales.

LAF: Ahora, me permitirá hacerle otra pregunta oportuna: ¿es posible un materialismo fenomenológico?

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: Materialismo..., es decir, el hacerse de la materia...; Fenomenológico..., es decir, el hacerse la luz. Creo que hay dos maneras de contestar a esta pregunta. Una primera, literal, que puede sorprender; y otra, normal, directa. Materialismo fenomenológico puede querer decir, literalmente, cuando, al mismo tiempo, hubo materia y hubo luz. La materia se organizó cuando, a partir de un plasma ionizado y oscuro, al bajar más la temperatura, los electrones quedaron atrapados por los núcleos y los fotones se abrieron paso haciendo un universo transparente. Esto ocurrió unos 300.000 años después del supuesto *big-bang*, y esa primera luz llega todavía hasta nosotros: es la llamada “radiación cósmica de fondo de microondas”, que descubrieron en 1965 Penzias y Willson. La respuesta literal ha sido, pues, científica. La segunda contestación radicará en explicar cómo, de un materialismo clásico, sale un materialismo fenomenológico. Simplemente, el materialismo clásico sólo admite sujetos operatorios y operaciones en el nivel intencional inferior objetivo. De este modo, anula el campo intencional (la luz humana). Tuvo que abrirse paso después una *subjetividad transoperatoria* para que apareciesen los niveles donde se producen fantasías perceptivas y fantasías simples; es decir, la luz del campo humano intencional o, si se quiere, un *materialismo fenomenológico*.

LAF: ¿Sigue leyendo a Safo y a Arquíloco?

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: Todo empezó con el encargo que me hicieron de traducir del alemán el magnífico libro de Hermann Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, Poesía y filosofía en la Grecia Arcaica*. Coincidían en este libro los dos temas de que me ocupaba en mi enseñanza universitaria: la estética y la filosofía griega. Me dediqué a consultar los originales para traducir las numerosas citas del libro; estuve trabajando, en la traducción, casi un año. Después de esta publicación, surgió la oportunidad de una publicación secundaria: el libro *Safo y sus discípulas*, en el 2009, en una preciosa edición de Ediciones del Oriente y el Mediterráneo. El libro paralelo, dedicado a *Arquíloco fundador de la poesía lírica*, lo tengo preparado hace años y estuve a punto de publicarse recientemente, pero no fue posible. Arquíloco, como fundador de la poesía lírica, realizó el descubrimiento gigantesco, verdaderamente “fenomenológico”, de dejar atrás la poesía épica y encontrar: 1º *La fase de presencia* (el presente efímero); 2º *La*

fuerza afectiva originaria en el primer nivel intencional; y 3º *El ritmo humano*. Arquíloco tomó al pie de la letra lo que se le había escapado un buen día a Ulises: “La mente del hombre en la tierra cambia como el día que envía el padre de los dioses”. Y escribió:

“Tiene el hombre mortal, Glauco, hijo de Léptines,
el ánimo como el día que Zeus manda,
y piensa como aquello en que trabaja.”

Lírica en el presente, no épica del pasado. ¿Cómo fue posible? Seguramente porque Arquíloco era un bastardo, hijo de un noble y de una esclava tracia y, además, de profesión, un mercenario, un ser híbrido, ambiguo. “Aquello en que se trabaja” es el presente efímero ampliado, la fase de presencia con sucesividad y protenciones/retenciones del nivel intencional de intermediación. La fuerza, la afectividad violenta de Arquíloco no tiene límites. Es la afectividad originaria de la que cada hombre dispone en cierta medida. Valga como muestra el pequeño poema dedicado a un amigo traidor, poema recientemente descubierto en un papiro y que no figura en la recopilación clásica de 1968 en la Ed. Les belles lettres:

“Que arrastrado por las olas
a Salmidesos, desnudo, con cuidado
lo cojan los tracios de moño flotante,
que sufra pena y coma
el pan del esclavo,
que rígido de frío y cubierto de algas
se pegue a las rompientes,
que chocando los dientes, sin ayuda
yaga sobre su vientre como un perro,
batido por las olas en la última orilla.
Pues me injurió, pisó mi juramento
siendo mi amigo.”

El ritmo (*rhythmos*) de protenciones/retenciones está en un poema famoso:

“Corazón, corazón, confundido por penas invencibles,
levanta, resiste al enemigo...
.....

Conoce cuál es el ritmo que tiene al hombre”

Ese último es el famoso verso: “*Gignoske d'ois rhythmos anthropous ékhei*”, del que Heidegger tuvo la osadía de traducir *rhythmos* por *Verhältnis*, “relación”, lo que es una barbaridad fenomenológica.

LAF: ¿Por qué son tan importantes las phantasias perceptivas en su obra? ¿Qué trascendencia ha tenido para la Filosofía Fenomenológica el volumen XXIII de la Husserliana?

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: Las fantasías perceptivas o apercepciones de fantasía son el núcleo del campo intencional. Constituyen el “milagro” de la identidad de lo transponible, donde está la clave del paso de una filosofía clásica a una filosofía fenomenológica. Dicho de otra manera, la subjetividad correlacionada con las fantasías perceptivas es el sujeto transoperatorio, precisamente el sujeto que no admite la filosofía clásica, atenida a sólo el sujeto operatorio. En tanto que núcleo del campo intencional, las fantasías perceptivas tienen en común con el nivel originario la transposibilidad, y tienen en común con el nivel objetivo la identidad. De ahí su centralidad. En esa centralidad ancla lo que llamamos nuestro pensamiento silencioso o monólogo interior. Es un pensamiento dotado de una inmensa libertad, sin las constricciones de la palabra hablada o escrita, pero un pensamiento consciente propio de un *ego*. Con las fantasías perceptivas queda claro que las derivas del eidetismo y del fenomenologismo no son admisibles.

LAF: Le haré una pregunta que usted ya se ha hecho y ha respondido públicamente: ¿Para qué el Ego trascendental?

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: Como dije antes, el Ego Transcendental es el filosofema gracias al cual se articula la simetría de los tres géneros de materialidad en la filosofía de Bueno. Pero, en una filosofía no clásica, es una idea ociosa, porque: si es Ego, entonces no es Trascendental (está en el nivel intermedio), y si es Trascendental, entonces no es Ego (estaría en el nivel superior). El inconsciente fenomenológico es el guardián de lo que ocurre en el nivel originario. De ahí la virtualidad cuántica, y de ahí que no haya un campo previo al campo intencional ni un flujo temporal originario. Otro argumento lógico (de lógica intencional) sería el siguiente: si hubiese un Ego en el nivel originario, habría simetría y transitividad, habría, por lo tanto, un campo previo espacio-temporal; pero no hay un campo previo, porque, en ese nivel, el espacio y el tiempo se están haciendo. Luego no hay un Ego Trascendental.

LAF: ¿Qué opinión le merecen las sociedades académicas de Fenomenología, como la Asociación Portuguesa de Filosofía Fenomenología (AFFEN) o la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE)?

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: Y también la Asociación Internacional de Fenomenología (AIF), a la que pertenezco. Todas realizan una

labor indispensable y encomiable, con tareas análogas: revistas, cursos, seminarios... Sólo me intriga una cuestión: ¿Habrá alguna diferencia entre llamarse Sociedad o llamarse Asociación?

LAF: ¿Cuándo se va a publicar el Volumen II de Estromatología, Teoría de niveles fenomenológicos? ¿Y qué nos depara?

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: Estoy en ello, y será en breve; unos pocos meses de trabajo. Son 10 capítulos de los que 7 están terminados y el octavo empezado. Se llamará *Orden oculto: ensayo de una epistemología fenomenológica*. En el primer volumen, traté sólo de la dimensión intencional de lo real y sus niveles (estromas). Ahora se trata de poner en conexión las tres dimensiones de lo real: natural, intencional y eidética; con la dimensión intencional como dominante, de donde salen las diferentes ciencias: naturales, humanas y eidético-matemáticas. En mi conferencia de esta mañana utilicé ya algunos materiales de este futuro libro.

LAF: Una de sus cualidades ha sido ser muy querido por sus alumnos. ¿Ha sido un buen Maestro?

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: ¿Maestro? No sé... sólo sé que la enseñanza y la Filosofía han sido las pasiones de mi vida. He recorrido todos los niveles de la enseñanza: desde hacer la carrera de Magisterio (donde me enseñaron la pedagogía y el solfeo) a montar la especialidad de Filosofía en la Universidad de Valladolid, pasando por la Cátedra de escuelas de Magisterio, la Cátedra de Enseñanza Media, la dirección de dos Institutos, uno de ellos “piloto” ... Y puedo decir que mi “descubrimiento” es el siguiente: la filosofía en la Enseñanza Media es más filosófica que en la Universidad. La razón de fondo es ésta: la filosofía académica se refugia en fórmulas técnicas, mientras que la filosofía mundana tiene que ir a las cosas mismas. En la Universidad, los destinatarios son los que enseñarán, a su vez, Filosofía; en la enseñanza Media, los destinatarios son los que la vivirán como ciudadanos.

MATERIALISMO FENOMENOLÓGICO Y ESTROMATOLOGÍA

PHENOMENOLOGICAL MATERIALISM AND STROMATOLOGY

LUIS ÁLVAREZ FALCÓN¹

Abstract: This paper is brief journey in the evolution of the thought of Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. We will start from the origins of his philosophical materialism, contextualized in the so-called “Oviedo School”, to arrive at the gestation of phenomenological materialism and the so-called “Stromatology”. In this context we will be able to show the continuous influence of the thought of Edmund Husserl and of the last reception of European phenomenology (Marc Richir, Henri Maldiney, etc.). The result will be the philosophical characterization of the evolution of the work of the Spanish thinker and author of the stromatological philosophy.

Keywords: Philosophical Materialism; Phenomenological Idealism; Architectonic Phenomenology; Stromatology

Resumen: Este artículo muestra un breve recorrido en la evolución del pensamiento de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Partiremos de los orígenes en el materialismo filosófico, contextualizado en la denominada “Escuela de Oviedo”, para llegar a la gestación del materialismo fenomenológico y de la llamada “Estromatología”. En este transcurso podremos ver la continua influencia del pensamiento de Edmund Husserl y de la última recepción de la fenomenología europea (Marc Richir, Henri Maldiney, etc.). El resultado será la caracterización filosófica de la evolución de la obra del pensador español y autor de la filosofía estromatológica.

Resumo: No presente artigo intentamos percorrer a evolução do pensamento de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Partiremos das origens do materialismo filosófico, contextualizado na chamada “Escola Oviedo”, para chegar à gestação do materialismo fenomenológico e da chamada “Estromatologia”. Neste caminho, poderemos ver a influência contínua do pensamento de Edmund Husserl e da última receção da fenomenologia europeia (Marc Richir, Henri Maldiney, etc.). O resultado será a caracterização filosófica da evolução da obra do pensador espanhol e autor da filosofia estromatológica.

¹ Universidad de Zaragoza. Email: falcon@unizar.es; filosofia@luisalvarezfalcon.com
ORCID: 0000-0003-1630-9259. <https://www.luisalvarezfalcon.com/>.

Palabras clave: Materialismo Filosófico; Idealismo Fenomenológico; Fenomenología Arquitectónica; Estromatología.

Palavras-chave: Materialismo Filosófico; Idealismo Fenomenológico; Fenomenologia Arquitetônica; Estromatologia.

1. Materialismo fenomenológico

Esta presentación pretende ser la síntesis del trabajo desarrollado a partir de la aparición en el año 2014 de la obra de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina bajo el título *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*².

La presentación de hoy es el resultado de mi permanente aprendizaje con el Dr. Urbina, quien siempre ha mostrado una disposición pedagógica excepcional y una cierta sensibilidad por la filosofía fenomenológica. Su refundición, en el sentido metalúrgico, de la Fenomenología contemporánea es una reformulación filosófica.

La proporcionalidad que establece entre las diferentes escalas, natural y fenomenológica, cuestionan el estatuto mismo de la ciencia y de la filosofía. Los recursos expositivos de esta reformulación sitúan la relevancia de las vanguardias artísticas, de la filosofía fenomenológica y de las matemáticas y la física contemporáneas, como si de pronto los acontecimientos de la primera mitad de siglo XX encontrasen su concreción cien años después.

En 1992, en la editorial española Pentalfa, Gustavo Bueno publicaba la introducción general a la *Teoría del cierre categorial*³. El mismo año, en noviembre de 1992, aparecían en Francia las *Meditaciones fenomenológicas*⁴ del pensador belga Marc Richir. Tras un periodo fructífero de veinte años, el materialismo filosófico se presentaba como una Ontología y como una Gnoseología generales. Su gestación aparecerá ya citada en los años setenta, coincidiendo con la publicación por Taurus de los *Ensayos materialistas*⁵. La gran empresa del profesor Bueno parecía irrumpir sistemáticamente y de un modo consistente e imparable. El pensamiento de Gustavo Bueno se esperaba en las aulas y su filosofía se había convertido en un recurso metodológico aplicable a numerosas ontologías regionales. Nacía una segunda generación en la recepción de esta obra. Las condiciones formales del discurso, su terminología, su gran articulación y su consistencia teórica hacían de la Teoría

² Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos* (Madrid: Editorial Brumaria, 2014).

³ Gustavo Bueno. *Teoría del cierre categorial*, vol. 1 (Oviedo: Pentalfa, 1992).

⁴ Marc Richir. *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage* (Grenoble: Jérôme Millon, 1992).

⁵ Gustavo Bueno. *Ensayos materialistas*, (Madrid: Taurus, 1972).

del cierre categorial una fiel ortodoxia. Su escolástica seducía a los que nos acercábamos tímidamente a la filosofía en Asturias y en España.

Alrededor de los años 70, en el contexto de sus exploraciones fenomenológicas, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina visita los Archivos Husserl en Lovaina, conociendo personalmente a Herman Leo Van Breda. Fruto de sus primeras investigaciones, en el año 1976, presentará, bajo la dirección del Dr. Ángel González Álvarez, su tesis doctoral: *La idea de verdad en la filosofía de Husserl* (331 folios, T-9754). Ocho años después, en el otoño de 1984, la Editorial Pentalfa publicará la plúmbea y maciza síntesis de dichas investigaciones, bajo el sólido rótulo: *La fenomenología de la verdad: Husserl*⁶.

En el periodo que transcurre entre los años 70 y la publicación de la obra de Bueno, el panorama filosófico español se dilata ante el nuevo advenimiento de un contexto teórico de cambios, en algunos casos escasamente arriesgados y filosóficamente poco comprometidos. No será el caso del trabajo de Urbina, calificado por el propio Dr. Bueno como «el rescate de multitud de componentes del idealismo fenomenológico para el materialismo gnoseológico». Esta afirmación pondrá los puntos sobre las íes y anunciará uno de los principales prejuicios del materialismo filosófico sobre la fenomenología renovada.

La hylê, la materialidad hylética, significa, en cualquiera de los niveles de experiencia, el contacto inmediato de las kinestesias del cuerpo vivo (Leib) del sujeto con la “materia indeterminada” en lo que ésta tiene de radical trascendencia. El sujeto es corpóreo. Gustavo Bueno parece proponer una suerte de anamorfosis que resultará un ejercicio fenomenológico (no representado), transportando a la serie natural un análisis producido en la escala fenomenológica. La tripartición -operaciones intersubjetivas, contenidos materiales y síntesis objetivas- abarca, en una catábasis, los *tria genera materialium*. Lo que, de modo abstracto son las operaciones, términos y relaciones, de modo concreto son esos tres géneros de materialidad como refracción en la primordialidad de la materialidad indeterminada.

La obra de Gustavo Bueno y la de Marc Richir convergen en Urbina. En su Seminario Doctoral de 1995, en la Universidad de Valladolid, bajo el título Teorías Estéticas en el Siglo XX, además de conocer el contexto teórico de base, leímos por primera vez la exposición de 1988 que Marc Richir pronunció en el Collège International de Philosophie, en colaboración con el Centre Archives Husserl de Paris, el CNRS y l’Ecole Normale Supérieure de la Rue d’Ulm, con motivo del cincuenta aniversario de la muerte de Husserl. Su título era profundamente esclarecedor: *Synthèse passive et tempo-*

⁶ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. *La fenomenología de la verdad: Husserl*. Prólogo de Gustavo Bueno. (Oviedo: Pentalfa, 1984).

ralisation/spatialisation⁷. El Dr. Sánchez Ortiz de Urbina, tal como siempre nos había acostumbrado, adelantaba las conclusiones del volumen XI de la Husseriana. Aunque faltaban tres años para la primera traducción al francés de los cursos del periodo de 1918 a 1926, comenzábamos, excepcionalmente en la universidad española, a indagar en una *refont* de la fenomenología. Tal refundición parecía refutar tanto el idealismo que subyacía en la fenomenología más estándar como las posibles insuficiencias mostradas por el materialismo filosófico.

En este quiasmo, las obras de Bueno y Richir parecen ignorarse. Tanto los *Ensayos materialistas* como la *Teoría del cierre categorial* coinciden con la aparición de las *Meditations phenomenologiques* y de *Phenomenologie en esquisses – Nouvelles fondations*⁸. Tal metafórica “ignorancia” obedece a los dos citados prejuicios: el del idealismo larvado de la fenomenología y el del corporeísmo necesario del materialismo filosófico. Bueno vs. Richir. Materialismo vs. Fenomenología. La *mesentante*, el desacuerdo, vendrá a confirmarse en el célebre artículo de EIKASIA, Revista de Filosofía: «¿Para qué el Ego Trascendental?». En sus líneas, Urbina definía el problema:

El materialismo supone, pues, un descentramiento doble: del Ser y del Sujeto. Supuesto este doble descentramiento, y denunciado todo idealismo espiritualista y subjetivista, se nos presenta el Ego Trascendental (E) con una doble función, la del “ejercicio histórico-social por el que el Mundo se constituye como tal”, y la del ejercicio crítico por el que accedemos a la idea de Materia⁹

En el año 2011, coincidiendo con la presentación de *La sombra de lo invisible*. Merleau-Ponty 1961-2011¹⁰, aparecerá por primera vez el término “materialismo fenomenológico”. Urbina no se refería a la fenomenología material de Michel Henri, sino a un aparente oxímoron que representa una “fenomenología no estándar”, más allá del idealismo larvado en una ortodoxia fenomenológica que ha bebido del Husserl más canónico y doctrinal. El materialismo fenomenológico resultará ser, así, una ampliación del materialismo filosófico, de manera parecida a como, en las matemáticas, los números complejos son una ampliación de los números reales. En el proyecto

⁷ Marc Richir. «Synthèse passive et temporalisation/spatialisation», in *Husserl. Collectif sous la direction de Eliane Escoubas et Marc Richir*, (Grenoble, Jérôme Millon, 1989), 9-41.

⁸ Marc Richir. *Phenomenologie en esquisses – Nouvelles fondations* (Grenoble: Jérôme Millon, 2000).

⁹ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. “¿Para qué el Ego Transcendental?”. Eikasia: revista de filosofía, ISSN-e 1885-5679, N°. 18, (2008), 13-32.

¹⁰ Luis Álvarez Falcón (Ed.). *La sombra de lo invisible Merleau-Ponty 1961-2011: siete lecciones*, (Madrid: Eutelequia, 2011).

de una renovación de la fenomenología, que no es sino la profundización de la génesis descubierta por Husserl en los años 20, la reducción tiene lugar a partir del segundo y tercer elemento de la correlación fundamental, los ejes hylético y sintético, subordinando, frente a la fenomenología clásica, el eje de la subjetividad. Es ahí donde, en mi opinión, se produce una convergencia entre materialismo y fenomenología, pese a las reticencias, más bien “culturales” que puede suscitar el término de “materialismo”.

El materialismo fenomenológico parece “desalojar” las perspectivas metafísicas y positivistas, pero además desterrar la ociosidad de nada que pudiera funcionar como una ontología general y la articulación de tal “realidad” por el sistema ampliado de los tres géneros de materialidad, en transposibilidad. La aparición de un “cimiento innecesario” ponía en sospecha la confluencia de la constitución y la regresión, cuando se funden las dimensiones crítica y constituyente. El intento de Urbina será mostrar que en una filosofía de corte materialista, el Ego Trascendental es un filosofema, al menos, ocioso.

Dos fechas determinarán el giro definitivo al que hoy asistimos. El 4 de abril de 2008, en el estudio de Guadarrama, se gestará la primera entrega de una polémica anunciada desde antaño: «¿Para qué el Ego Trascendental?». Recordemos que, en 1984, en su Prólogo a *La fenomenología de la verdad*: Husserl, el Dr. Bueno había abierto la herida:

Por estas razones, insistimos en poner, ante todo, la verdad filosófica de la Idea de Verdad fenomenológica en su propio método de regresión crítica (la reducción) hacia las fuentes operatorias de la verdad, hacia el sujeto trascendental (gnoseológico, no psicológico) operatorio. Pero este Ego trascendental (eminente, el Sujeto operatorio) no habrá que entenderlo como una actividad sustancialmente distinta de aquélla que actúa en el ámbito categorial de cada ciencia¹¹.

La respuesta será concluyente. Desde una fenomenología no estándar, desde la exigencia de una fenomenología «asubjetiva», el Dr. Sánchez Ortiz de Urbina será ahora irrefutable:

«¿Para qué el Ego Trascendental? Para nada, si se entiende en detrimento de esa pluralidad originaria de singulares en interfacticidad. Parece más bien una surrepción (de surripere, deslizarse por debajo, subrepticiamente), que acaba en una substrucción (de substruere, construir un cimiento bajo tierra). En este caso fundamentum substruere, poner un cimiento innecesario».

El citado artículo será el principio de una nueva y renovada voluntad filosófica que arrasa con su propia tradición, a base de coligar la madurez

¹¹ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. *La fenomenología de la verdad: Husserl*. Prólogo de Gustavo Bueno. (Oviedo: Pentalfa, 1984), 2.

filosófica y el nivel último de análisis que exhibe *in fieri* su potente intuición intelectual. No habrá ningún desperdicio, pese a quien pese. El materialismo fenomenológico desalojará las perspectivas metafísica y positivista que conspiran contra una arquitectónica de niveles gnoseológicos y de realidad. De donde resultará, por un lado, la ociosidad de nada que pudiera funcionar como una ontología general; por otro lado, la ampliación de lo real por un plano (*Sachlichkeit*) en el que se dan verdaderas síntesis que, aunque pasivas y sin identidad, permiten verdadero conocimiento; y por último, la articulación de tal “realidad” por el sistema ampliado de los tres géneros de materialidad, en transposibilidad. Ni más, ni menos.

El materialismo filosófico siempre había negado la acusación de «corpo-reísmo» porque, además de las realidades corpóreas (que se incluyen en un primer género de materialidad) reconoce la realidad de un segundo género de materialidad incorpóreo pero temporal (por ejemplo, un dolor de apendicitis) y de un tercer género de materialidad inespacial e intemporal (como pueda serlo un teorema matemático). Desde la perspectiva del materialismo filosófico, el Ego trascendental no es un sujeto que se halle fuera del Mundo como una sustancia aparte, sino una materialidad más que forma parte de él y que desempeña un papel esencial en su constitución. Su trascendentalidad, en tanto que desborda a cualquier sujeto empírico, es positiva, no metafísica. A diferencia del sujeto trascendental kantiano, el Ego trascendental es una realidad derivada, siendo originarios los sujetos concretos. Se le puede considerar en tanto que idea-límite como aquella entidad que se identificará con el Mundo dado a escala del sujeto operatorio.

Ni Bueno ni Richir acertarán en sus prejuicios, pero su crítica mostrará las insuficiencias tanto del materialismo filosófico como de la fenomenología. El idealismo larvado de la fenomenología quedará al descubierto, exigiendo una reordenación del *ordo doctrinae* de Husserl. El presunto corporeísmo del materialismo filosófico quedará justificado por sus propias limitaciones, quedando explicado al transportar a la serie natural un análisis producido en la escala fenomenológica. La tesis de que el sujeto es corpóreo permitirá el acceso a la materialidad a lo largo de una vertical abierta por la reducción.

La suspensión del naturalismo, la concepción de la epojé y la reducción, el proceso de humanización en el nivel fenomenológicamente originario, el nivel intermedio donde se da el proceso de simbolización y, por último, el proceso de intencionalidad operatoria frente a la eidética científica, el problema de la *Crisis de las ciencias europeas* de Husserl, serán claves para describir la escala fenomenológica y el cambio de escala natural, genética o en desarrollo. La cuestión de las ciencias humanas, frente a la autonomía de la eidética científica de las ciencias naturales, continuará siendo el escollo definitivo, tanto para el materialismo filosófico como para la fenomenología.

El supuesto idealismo larvado de la fenomenología quedará justificado en las diez tesis de la primera parte de esta exposición. En segundo lugar, en las siguientes tesis, la concepción arquitectónica de la fenomenología nos mostrará su ruptura con una ortodoxia a la que Gustavo Bueno calificaba de idealista. Por último, la estromatología de Urbina justificará las insuficiencias del idealismo fenomenológico y del materialismo filosófico, pero también mostrará la insuficiencia del supuesto prejuicio corporeísta del materialismo filosófico. De este modo, sin entrar ya en la obra de Bueno, Richir revelará la lectura de un “otro Husserl”; ese que Donn Welton anunciara en el año 2000¹². Para terminar, las diez tesis de Urbina contribuirán a una aclaración sistemática de la posibilidad de un materialismo fenomenológico.

La primera de estas lecturas de la obra de Husserl ocupa lo que denominamos fenomenología estándar, o en otros casos, hablamos de una ortodoxia, por su desarrollo histórico, su recepción y el origen de sus tesis. La segunda lectura, como ampliación de su propio sentido kantiano, ocupa el lugar de una arquitectónica, y en ella ubicamos nuestra lectura de la obra de Marc Richir. La tercera de estas lecturas es la refundición de Urbina: “Estromatología”. Servirá esta última como reseña de la actualidad de la fenomenología, de su relación con sus orígenes, con su contextualización europea y con la teoría de niveles estromatológicos propuesta en ella, siendo un nexo que amplía el programa husserliano y la refundación arquitectónica de Richir. Una refundición fenomenológica, en definitiva¹³.

2. Fenomenología no estándar como estromatología.

El desarrollo de la fenomenología no estándar como estromatología supone, en primer término, la propuesta de una ordenación sistemática de los registros arquitectónicos según niveles fenomenológicos¹⁴. Esta propuesta es una consecuencia de la fenomenología genética que aparece en Husserl y de la aproximación arquitectónica de la fenomenología de hoy.

Tal visión sistemática implica que la intencionalidad no se asigna en exclusiva y preferentemente a la percepción, sino que el campo entero de la conciencia es intencional. Por consiguiente, la idea de intencionalidad se amplía a todos los niveles fenomenológicos, modulando su naturaleza en cada registro.

¹² Donn Welton. *Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology (Studies in Continental Thought)*, (Indiana: Indiana University Press, 2013).

¹³ Marc Richir, «La refonte de la phénoménologie», in *Annales de phénoménologie*, nº 7 (2008), 199.

¹⁴ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos* (Madrid: Editorial Brumaria, 2014).

La interrupción del *naturalismo* que inauguró la fenomenología, tal como mencionamos en un principio, se interpreta ahora como una *inversión* del proceso óntico (*progressus*), y en ella se produce una *escisión* de la eidética y la intencionalidad, en tanto que dos dimensiones gnoseológicas incommensurables.

Una excepcional anástrofe, como diría Urbina, parece guiar la separación entre la *intentio* y el *eidos*. El *progressus* clásico, en tanto que *catábasis* óntica, se prolonga como *anábasis* fenomenológica. El *regressus* clásico no es sino la *catábasis* fenomenológica prolongada por la *anábasis* óntica. Tal inversión nos muestra una verdadera ampliación de la escala clásica, óntica o en desarrollo, a la escala fenomenológica.

Se supone que los registros del nivel fenomenológico superior de la *Phantasia* implican, para su necesaria interacción con los registros del nivel fenomenológico objetivo, la “intermediación” de un nivel. La estructura intencional de este nivel de intermediación tendrá en común, con el nivel superior de la *Phantasia*, las *transoperaciones* del polo subjetivo y, con el nivel inferior de la objetividad, la identidad de las síntesis del polo objetivo¹⁵.

En consecuencia, este nivel de intermediación aparece constituido por *fantasías perceptivas* o apercepciones de fantasía. La apercepción implica la identidad de lo sintetizado y la fantasía supone la transoperatividad en lo transponible. Las fantasías perceptivas son fantasías con transoperaciones en la pasividad y conectan con el nivel originario superior de la estromatología propuesta por Urbina: el nivel de las fantasías libres o meras fantasías. Por otro lado, en tanto que apercepciones, conectan con el nivel inferior de los objetos compartidos operatoriamente.

La transposición de los registros hace que los niveles sean analizables a partir del nivel superior. La resonancia o *transpasabilidad*¹⁶ de armónicos desde el nivel intencional inferior asegura la unidad y normalidad de la conciencia. Tal resonancia¹⁷ (resonancia de la arquitectónica) será la responsable de la unificación intencional de la serie fenomenológica en la fenomenología no estándar. La unificación de la serie fenomenológica ha significado la articulación no eidética, arquitectónica o estromatológica, de todos los niveles intencionales, implicados por transpasabilidad resonante. En consecuencia, en todos los niveles tiene que seguirse dando, en su fondo más primitivo, el sentido originario que los anima.

¹⁵ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, “L’obscurité de l’expérience esthétique”, in *Annales de phénoménologie*, n. 10 (2011), 7-32.

¹⁶ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, “Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico”, in Luis Álvarez Falcón, (ed.). *La Sombra de lo Invisible. Merleau-Ponty 1961-2011* (Madrid: Editorial Eutelequia, 2011), 30-73.

¹⁷ Henri Maldiney, *L’art, l’Éclair de l’être*, (París: Éditions Comp’Act, 1993).

En la *anábasis* fenomenológica que culmina el *progressus* clásico, se descubre el nivel estrictamente fenomenológico, inmune a la eidética, caracterizado por su concreción, su rigor y su energía. Es el nivel de lo humano y de su ética.

El empobrecimiento del sentido en la transposición del hiato brutal que separa el dominio de lo transponible del dominio de la identidad (posibilidad) se ve compensado con la necesaria “reduplicación” del sentido por la incorporación de la eidética de origen no intencional. Lo eidético surgirá después, en uno de los niveles de la serie, cuando se produzca esta “reduplicación” del sentido. Luego esta necesaria “reduplicación” emergirá en el nivel de intermediación para compensar el necesario empobrecimiento que se produce en el *progressus* clásico, cuando los sentidos atraviesan la identidad para traducirse en objetos y objetos efectivos. De este modo, tal como las instancias de la Filosofía, del Arte y de la Mitología, los componentes del espíritu absoluto en el pensamiento de Hegel, aparecerán tres grandes regiones: lo eidético, lo estético y lo mítico.

En consecuencia, la *correspondencia* que se establece entre la serie de la catábasis fenomenológica y la serie de la anábasis óntica impide en la fenomenología cualquier tentación de escepticismo científico¹⁸. Las ciencias y la filosofía fenomenológica aparecen como dos *sképsis* colaboradoras.

La tesis inmutable sobre la naturaleza de la subjetividad a lo largo del despliegue de los niveles fenomenológicos y desde el origen mismo de la filosofía fenomenológica ha supuesto el mayor obstáculo para una obra sistemática. Tras el derrumbe de las tesis más dogmáticas, se han abierto las transposibilidades de la fenomenología y la posibilidad de diseñar una refundición de las grandes intuiciones de la obra de Husserl, desarrolladas ahora por las aproximaciones contemporáneas expuestas. De este modo, una fenomenología no estándar, más allá de la ortodoxia canónica del Husserl del idealismo fenomenológico, se presentará hoy como fenomenología arquitectónica y estromatología, pero, sobre todo, aparecerá como ampliación de la filosofía clásica en forma ahora de materialismo fenomenológico.

Bibliografía

- Álvarez Falcón, Luis (Ed.). *La sombra de lo invisible Merleau-Ponty 1961-2011: siete lecciones*, (Madrid: Eutequia, 2011).
- Bueno, Gustavo. *Ensayos materialistas*, (Madrid: Taurus, 1972).
– *Teoría del cierre categorial*, vol. 1 (Oviedo: Pentalfa, 1992).

¹⁸ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, “Le principe de correspondance”, in *Annales de phénoménologie*, nº12, (2013), 303-329.

- Maldiney, Henri. *L'art, l'Éclair de l'être*, (París: Éditions Comp'Act, 1993).
- Richir, Marc. «Synthèse passive et temporalisation/spatialisation», in *Husserl. Collectif* sous la direction de Eliane Escoubas et Marc Richir, (Grenoble, Jérôme Millon, 1989), 9-41.
- _____ *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage* (Grenoble: Jérôme Millon, 1992).
- _____ *Phenomenologie en esquisses. Nouvelles fondations* (Grenoble: Jérôme Millon, 2000).
- _____ «La refonte de la phénoménologie», in *Annales de phénoménologie*, n° 7 (2008), 199.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo. *La fenomenología de la verdad: Husserl*. Prólogo de Gustavo Bueno. (Oviedo: Pentalfa, 1984).
- _____ “¿Para qué el Ego Transcendental?”, in *Eikasia: revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, N°. 18, (2008), 13-32.
- _____ “L'obscurité de l'expérience esthétique”, in *Annales de phénoménologie*, n. 10 (2011), 7-32.
- _____ “Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico”, in Luis Álvarez Falcón, (ed.). *La Sombra de lo Invisible. Merleau-Ponty 1961-2011* (Madrid: Editorial Eutelia, 2011), 30-73.
- _____ “Le principe de correspondance”, in *Annales de phénoménologie*, n°12, (2013), 303-329.
- _____ *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos* (Madrid: Editorial Brumaría, 2014).
- Welton, Donn. *Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology* (Studies in Continental Thought), (Indiana: Indiana University Press, 2013).

FENOMENOLOGÍA RENOVADA. MARC Y RICARDO EN COIMBRA RENEWED PHENOMENOLOGY. MARC Y RICARDO IN COIMBRA

PELAYO PÉREZ GARCÍA¹

Abstract: There are authors, such as Gustavo Bueno or Marc Richir, to mention those truly extraordinary who inevitably link us to Ricardo Sanchez Ortiz de Urbina, in which the constructive philosophical requirements force us to discover a “plane of consistency” and to walk through a philosophical path with such a strength that our questions, our suspicions, even our hopes, are accommodated and fond a kind of exact geometry of its location. On this occasion I would like to show in what way Richir inevitably link us to Urbina by that same path. The pretext of this presentation will be the visits to Coimbra of Marc Richir and Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina.

Keywords: Richir; Urbina; Phenomenology.

Resumen: Hay autores, como Gustavo Bueno o Marc Richir, por citar aquellos verdaderamente extraordinarios que nos vinculan ineluctablemente a Ricardo, en los cuales la exigencia constructiva nos obliga a descubrir un “plano de consistencia” para así recorrer el edificio en el que nos invitaban a entrar con toda una promesa, con una estructura tal que, en cada estancia, nuestras preguntas, nuestras sospechas, incluso nuestras esperanzas, iban acomodándose, encontrando la figura, la geometría exacta de su ubicación. En esta ocasión intentaremos presentar aquella vinculación à pretexto de las visitas a Coimbra de Marc Richir e Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina.

Palabras clave: Richir; Urbina; Fenomenología.

Resumo: Há autores, como Gustavo Bueno ou Marc Richir, para citar aqueles verdadeiramente extraordinários que inevitavelmente nos ligam a Ricardo, nos quais a exigência construtiva nos obriga a descobrir um “plano de consistência” para percorrer o edifício para o qual nos convidam. Nesse edifício entramos sempre com a promessa de uma estrutura na qual as nossas dúvidas, até as nossas esperanças, podem encontrar uma figura e a geometria exata do respetivo contexto. O pretexto desta apresentação será tomado das visitas a Coimbra de Marc Richir e Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina.

Palavras-chave: Richir; Urbina; Fenomenologia.

¹ Diretor de *Eikesía – Revista de Filosofia* (<https://www.revistadefilosofia.org/>). Email: pelagarc@gmail.com.

1. Presentación

En Marzo del 2020, pocos días antes del confinamiento a causa de la pandemia que aún soportamos, nos encontramos de nuevo en la Universidad de Coimbra, en donde, por invitación del profesor Luis António Umbelino, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina acudió para impartir unas lecciones magistrales sobre su concepción de la fenomenología renovada que ya había iniciado Marc Richir y a la que Urbina, con el término “materialismo fenomenológico”, imprime un carácter particular y en algunos puntos crítico con la arquitectónica richiriana, a la que llega a considerar como un *fenomenalismo*. Ambos los dos estuvieron en Coimbra para presentar su trabajo.

Un mes después de este encuentro, Ricardo cumplía 90 años y no pudimos celebrarlo presencialmente, motivo por el cual organicé un número especial en la revista *Eikasía* como merecido homenaje a este filósofo que, entre muchas otras cosas, contribuyó a la fundación de esta revista de filosofía que tengo el honor de dirigir.

2. Marc en Coimbra

En la introducción de su magistral libro, *Phénoménologie en esquisses*, Marc Richir dedica una amplia y demoledora sección crítica a la filosofía actual, (postheideggeriana, postmoderna y deconstrucciónista...) y se sitúa, por contraste, en una situación que se sabe “cuasi-silenciada” por el ruido de estas formas dominantes que todavía hoy nos envuelven, productos de esa “miseria de lo simbólico” de la que hablaba, por esas mismas fechas, Bernard Stiegler, pero de modo menos profundo y sin acercarse a la raíz del problema. Heidegger era especialmente considerado en unas brillantes páginas de esta introducción, precisamente por quien había, años antes, atravesado esa magistral enredadera metafísica y de la que, dicho sea de paso, ninguno de nosotros salimos de ella como entramos. Los nombres de Derrida, de Lacan y otros, arriban a estas páginas tan necesarias como inquietantes. Pues tras su lectura, cabe interrogarse acerca del presente de la filosofía, es decir de su capacidad interrogativa, de su posibilidad misma de superar esta multitud de discursos aparentes, dislocados, envolventes, que caen no ya en la ideología de “la” ciencia, sino en sus reducciones sociológicas, naturalistas, cuando no meramente narcisistas, académicas, autoreferenciales, etc..

Sin “sujeto”, pero también sin “objeto”, este libro de Richir nos preparaba para entrar en el nuevo milenio dejando a un lado las muletas donde el ser humano parecía haber desaparecido, englutido por los simulacros del “ser” y sus múltiples “decires”.

¿Qué hacer, entonces? ¿Qué pensar? ¿Y cómo retomar las interrogaciones fundamentales, “originarias”? Nuestra finitud pareciera encallada en una mala infinitud de discursos, de formas y maneras de acallar el silencio abisal de nuestra propia constitución. ¿Es acaso la obra, ya extensa, de Richir una de esas posibilidades inesperadas? Su exigente recorrido, su rigor, el temple de sus frases anonadantes que atraviesan las virutas a las que reduce el bosquejo para llevarnos al espacio abierto que deja ver un horizonte sin referencias, sin orientación aparente, el de la propia desnudez de nuestra mirada, de una mirada que no puede “fijarse” en nada, en nadie, no es una interpellación a la “locura”, a la dislocación y el descentramiento hasta entonces mantenido, aunque a duras penas, por las seducciones de un “simulacro ontológico” que parecía colmar las exigencias de nuestras conciencias huérfanas...

¿Qué hay, en definitiva, en la obra de este autor que concita tantos rechazos cuantas atracciones desmedidas? Será acaso que, más allá de sus demolidoras críticas, de su vuelta a Husserl, para releerlo desde el idealismo alemán que también conoce, desde esa travesía heideggeriana a la que aludimos, del paso por las ciencias, el psicoanálisis o la política, su trayectoria, si podemos mantener este vocablo insidioso, ha ido configurando una pasión, sí, realmente una pasión, que se deja sentir, leer, *oir*, incluso diría que “tocar”, en un cuerpo a cuerpo con la raíz mismísima de lo humano, es decir, la *afectividad*...raíz arborescente, tentacular, irisada, ondulante, en tanto pulsación, resonancia y actante que tiene en la “fenomenalización” del fenómeno su raíz cuadrada, su enigma...¿Es ahí donde quienes se acercan, quienes nos acercamos por unas u otras razones, incluso por azar, a la obra de Marc Richir, atisban el pálpito, la “poética del mundo” percutiendo tras de las palabras, las frases, las construcciones conceptuales, ideales, filosóficas de su titánica prueba de fuerza con el discurso académico al que se enfrenta desde el discurso académico mismo?

Hay quienes en su juventud han visto un libro de Richir en una librería y, sin saber muy bien porqué, lo compran y se enfrentan a sus páginas desmesuradas sin otro bagaje que su impulso y, seguramente, su necesidad. Durante años, y en confesión propia, se debate hasta la desesperación con ese libro hasta lograr así adentrarse en la obra del autor, domesticando sus impulsos, sus propias debilidades, fortaleciéndose con semejante “gigantomachia”. O también quien por azar, una tarde cualquiera, paseando por París, lee el anuncio de una conferencia que atrae su atención, pero cuyo autor, un tal Marc Richir, le resulta absolutamente desconocido. Y esa persona, inteligente, curiosa, entra y escucha. Es de suponer su sorpresa, pero al mismo tiempo, su inquieta seducción por el autor y su palabra. En ambos casos, los años posteriores no mermaron su curiosidad, su pasión por una obra con la que se encontraron “de golpe”. Pues es ese “golpe” lo que desvió sus trayectorias, sus hábitos.

En nuestro caso, perteneciendo a un grupo filosófico implantado, estudiando y ejercitando un sistema filosófico cuyo autor, aún vivo, nos mantenía centrados en sus investigaciones y fértiles resultados, el encuentro con Richir vino de la mano del primer discípulo de este anciano maestro, pero que por aquel entonces, digamos que en la misma encrucijada en la que se situaba *Phénoménologie en esquisses*, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, que así se llama el mentado discípulo de Gustavo Bueno, “maître à penser” de nosotros, los pertenecientes a la llamada “escuela de Oviedo”, había abierto hacía años un nuevo camino, desde su tesis sobre Husserl, pasando por sus lecturas de Merleau-Ponty, al conocimiento exhaustivo ya entonces de la obra de Marc Richir y que hacía unos años venía dando a conocer en la Universidad de Valladolid en donde era catedrático.

En ese cambio de siglo, el recorrido de la filosofía de Bueno parecía agotarse en polémicas nada filosóficas y a manos de discípulos que no hacían sino reíficar su filosofía mediante la aplicación maquinaria, sorda y ciega, de la misma. El sujeto, la cuestión de la subjetividad, parecía subsumido por la maquinaria operatoria que tal filosofía había puesto en pie, pese a los logros aún vigentes y poderosos de su “filosofía de la ciencia” o ese gran estudio que parecía culminar su labor inmensa, llamado “El animal divino”. Ese “*Gestell*” filosófico parecía iba a terminar con todo lo logrado hasta entonces, centrado el discurso por un Ego transcendental de corte materialista, lo cual pareciera un oxímoron en sí mismo, pero que sigue ejerciendo de “cierre” de un sistema que ha dejado fuera, es decir al soporte de la psicología, la cuestión misma del sujeto, de la subjetividad y donde pareciera que la afectividad, incluso la que tomaba carta de naturaleza con la muy bella y original lectura de Espinosa, lo humano, en definitiva, quedaba reducido a las operaciones de múltiples sujetos, de pequeños egos que un “espíritu” de la historia pareciera ordenar, dirigir, dándoles sentido desde la verticalidad de su trascendencia inhumana…

Y ahí, el descentramiento, la ampliación de nuestra filosofía, su enriquecimiento, la hondura de su misma comprensión, vino de la mano de Urbina que nos diera a conocer la refundición de una nueva fenomenología, la de Marc Richir, al cual desde entonces hemos dedicado nuestros esfuerzos. Fue en un congreso sobre el cuerpo, en el año 2004 y en Murcia, donde Sánchez Urbina nos habló de Richir y de Maldiney, pero solo hasta unos años después, en un seminario en Oviedo sobre la propia concepción de Urbina de la nueva fenomenología, de su tectónica, pudimos comenzar a atisbar la “arquitectónica fenomenológica” de Marc Richir. En ese seminario, y durante quince días, en Mayo del año 2009, pudimos pulsar los conceptos, los accesos, la problemática radical de ambas concepciones, que no se oponían, sino, al contrario, convergían en lo fundamental. Uno de los asistentes, atento, cuestionador, de ágil verbo y, sin embargo, prudente, resultó ser un discípulo

de Richir y habitual asistente a sus seminarios parisinos o los llevados a cabo en el sur de Francia, donde este reside desde hace décadas, durante el verano. Se trataba de Pablo Posada Varela, con el que mantuvimos conversaciones de sobremesa, de paseos por las calles de Oviedo y que nos dejó ver el compromiso y el rigor de sus propias investigaciones. Pero además, fue Pablo quien nos puso en contacto personal con Marc Richir, al cual conocimos al verano siguiente, embarcándonos en una nueva etapa afectiva pero también impulsiva de nuestra propia búsqueda, de compromisos posteriores, cuyo punto álgido fue la venida a Oviedo, y a su Universidad, del propio Marc Richir, en Octubre del año 2010, para impartir una serie de conferencias que abrieron el camino en español de su fenomenología, diría que definitivamente.

A partir de entonces, los encuentros con el grupo de Richir en Francia, las traducciones, debidas en gran medida a Pablo Posada, su impulso y compromiso con la revista *Eikasia* que un grupo de amigos, entre ellos Sánchez Urbina, y yo mismo como su actual director, hemos abierto un espacio donde Richir, Sacha Carlson, Alexander Schnell, Robert Alexander, Tetsuo Sawada, Florien Forestier, Ivan Galan, Guy van Kerckhoven, Joëlle Mesnil, Thomas Maurice o el propio Pablo Posada, y otros amigos [la lista es demasiado extensa para citarlos a todos] han contribuido y contribuyen a difundir la nueva fenomenología, tanto de Richir como la muy personal mirada de Sánchez Urbina, que publicó en nuestra editorial, en colaboración con la editorial *Brumaria*, su muy importante texto, *Estromatología*, así como abundantes artículos y contribuciones que han ahondado en esta línea de trabajo y reflexión.

Este impulso y este compromiso que hemos adquirido en el último decenio nos llevó el pasado año hasta Coimbra, donde el profesor Luis António Umbelino, que organizó un encuentro en la Facultad de Filosofía de su hermosa ciudad, con el propio Marc Richir, nos acogió con una generosidad inmerecida. Allí, un restringido grupo tuvo la ocasión, una vez más, de ahondar en la ardua andadura que un Richir indesmayable continúa trazando. Y de allí trajimos un recuerdo y un nuevo vínculo amistoso y cómplice imborrable, al cual queremos desde estas líneas dar su merecido cumplimiento. En este sentido, y respondiendo a una petición del profesor Umbelino, hemos escrito estas líneas que quieren dar cuenta de nuestro encuentro con la obra y la persona de Marc Richir, cuya amistad se confunde en nosotros con la pulsión misma de su enseñanza, pues no entendemos como la enseñanza pueda desvincularse de la amistad, al contrario, hoy sabemos que ambas son la raíz de la misma fuente originaria, de su brote y su derrame.

Cuando termino de escribir estas líneas de un encuentro determinante con el hombre, con el autor de una obra inmensa e inaudita, no puedo dejar de señalar la muy reciente estancia en Oviedo, y en la Facultad misma donde hace casi cinco años Richir nos hablara, de uno de sus discípulos más destaca-

cados, amigo y colaborador ya habitual de nuestra revista Eikasía, se trata de Sacha Carlson, que fue testigo del seminario de tres días llevado a cabo por Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina sobre el horizonte que su *Estromatología* abre ante nosotros de cara a una posible epistemología fenomenológica. La estancia de Sacha Carlson no es una anécdota personal, o no solamente, sino la constatación de los vínculos que nuestro encuentro con Marc Richir nos ha deparado, la constatación de una necesidad de superar tanta “tierra baldía” y de como la filosofía verdadera, finalmente, encuentra caminos, modos, personas y lugares donde continuar su labor incesante, luminosa.

3. Ricardo en Coimbra

Hay en los textos, en las palabras vividas, de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, una inaudita facultad de ensoñación, de hacer *soñar*. No es menos cierto que, al leer o escuchar a Ricardo, conviene estar muy despierto, pues es esta la condición de posibilidad de aquella. El *sueño* habita el inconsciente, incluso el sueño despierto, meditabundo. Hay autores, como Gustavo Bueno o el propio Marc Richir, por citar aquellos verdaderamente extraordinarios que nos vinculan ineluctablemente a Ricardo, en los cuales la exigencia constructiva nos obliga a descubrir ese “plano de consistencia” que mentaba Deleuze, para así recorrer el edificio en el que nos invitaban a entrar con toda una promesa, con una estructura tal que, en cada estancia, nuestras preguntas, nuestras sospechas, incluso nuestras esperanzas, iban acomodándose, encontrando la figura, la geometría exacta de su ubicación... Pero Ricardo, que ya los habría “deconstruido”, aunque no a la manera de Derrida, precisamente por ello nos invitaba a *soñar*.

En este sentido, que en su *Estromatología* encontramos una persuasiva interpretación de *El Castillo* de Kafka, alegoría que nos hará “ver” el *sueño* fenomenológico por excelencia, es toda una declaración de intenciones.

Cierto es que también hay quienes al leer a Ricardo han creído que su discurso no es sino una especie de delirio, una pesadilla. Pero es el espíritu de la pesantez lo que los mueve, un espíritu calculador, estéril por circular, incapaz de soñar, de la audacia que todo *sueño* exige. Sin esta capacidad de ensoñación es imposible entender nada, aún menos a un filósofo verdadero como es el caso. De ahí que abunden los filósofos “académicos”, los comentadores, los roedores de citas, fechas, interpretaciones. Requiebros filológicos carentes de virtualidad, de metaforicidad, del impulso que excede los límites de lo previsto. Estos autores nos duermen, en el mejor de los casos, pero no nos hacen soñar. Es una de las desgracias de nuestro tiempo reticular, en el que hasta los sueños están digitalizados.

Ricardo es, además o acaso por ello mismo, un artista genuino, consumado, de la madera, la piedra, el sonido, la palabra. Y es por ello, no hay más que leer atenta, pausadamente sus textos, un poeta. Un poeta de la intencionalidad diría yo. No es casual que haya traducido a Safo o Arquíloco, ni que Celan surja a menudo en sus conversaciones, en sus lecturas habituales. De donde que la diferencia entre “arte” y “estética”, adquiera una dimensión “intensional” que desborda la propia matriz técnica, “estratigráfica” donde se insertan, se diferencian y ordenan. Ahí, al señalar las diferencias, Ricardo nos deja ver la tensión afectiva, el momento sublime que va de la una a la otra...

Los textos de Ricardo, al fin, son piezas contrapuntísticas, con al menos dos o tres voces: reconocemos en ellas, claro está, a Husserl, pero también toda la estructura que Gustavo Bueno expuso desde sus “ensayos materialistas” hasta la partitura incompleta de la “Teoría del Cierre categorial”. El contrapunto surge con la escansión que Merleau-Ponty deja ver en la arquitectónica richiriana, ahí donde aparece, en lo invisible, en ese “inconsciente fenomenológico” donde habitan los *sueños*, “le sens se faisant”.

El “sentido haciéndose” es el inaudito sonido de un silencio que abre caminos transposibles, rutas que alcanzarán su visibilidad, su transpasabilidad, y su escucha, su habla. A diferencia de Leroi-Gourhan que tenía en la exosomatización la causa de la hominización, Ricardo nos muestra al “animal intencional”, sin el cual no hay externalización posible, pues esta no se da, no se completa, sin que se nos abra ese campo de sueños, ahí donde las cosas serán vividas, imaginadas, sentidas y donde el fenómeno hará su apariencia...es ahí donde el exceso de sí lleva al “animal intencional” hacia su devenir humano

El territorio que rotura el pensamiento de Ortiz de Urbina es el que se abre paso a través del denso bosquejo que recubre la realidad de las cosas. Para ello ha tenido que desligarse de su clasicismo inicial, de su vínculo con la filosofía clásica, aquella que, en cierto modo, hacia bascular al propio Husserl hacia posiciones idealistas, enfrentándose él mismo y su fenomenología, a aporías y distorsiones de imposible superación. Pero lo cierto es que el camino y el impulso estaban ahí, abriendo surcos hacia un más acá del psicologismo naturalista...

La nueva fenomenología, que es una filosofía postclásica, se cimenta sobre este legado husseriano, remontando críticamente sus escollos: la primacía eidética, el ego trascendental, la cuestión del tiempo y del “ahora”, etc... No hay, a su vez, opciones para las especulaciones teologizantes, a la manera de Michel Henry o Marion, pero tampoco para las “narrativas” hermenéuticas de Ricoeur o la frondosidad de Levinas, aunque todos ellos contribuyan a esta renovación, que tendrá en Marc Richir su *maitre à penser*, y donde Ricardo lo será entre nosotros, en la “fenomenología del sur”.

Los años transcurridos entre la tesis de 1976 sobre la “idea de la verdad en Husserl” y sus primeros escritos que ya recogen esta renovación, que lo deslindan de aquella, en la década de los años 90 del pasado siglo, son los años de su “travesía del desierto”, pero lo son de intenso trabajo, de traducciones, de seminarios de estética, de recapitulaciones y asimilación que lo situarán en esa vanguardia que irá cobrando cuerpo y voz.

Soñar puede resultar equívoco cuando nos referimos a un fenomenólogo, máxime cuando califica su fenomenología como “materialismo fenomenológico”. Pero es que “soñar” no es sinónimo de especular, de fantasear, de elucubrar, al contrario. El *sueño* que induce la palabra ricardiana es el sueño despierto, concentrado, lúcido, en el cual “las cosas mismas” aparecen en su (com)parecencia. Y somos nosotros mismos los ahí convocados. Egos operatorios que, mediante esta peculiar ensoñación, dis-currimos hacia territorios en-sí-mismáticos. Es el trans-curir de la subjetividad, su trenzado, su urdimbre, y su trama. “Urdimbre y necesidad” se titulaba un libro leído en mi juventud. Lo escribió el psiquiatra Rof Carballo que intentó instaurar la medicina psicosomática en nuestro país. Hoy lo recuerdo al rememorar la trayectoria de Sanchez Ortiz de Urbina, un filosofo que nos enseña esa urdimbre necesaria de nuestro ser-en-el-mundo. Del sueño por excelencia de este animal intencional, la ensoñación que nos convierte en humanos... esa ensoñación que tiene en el “psiquismo, un grano de locura”, como señala Levinas, y del que, como nos dice Ricardo, el inconsciente fenomenológico nos protege.

Se habrá comprendido que estas son unas palabras dictadas por la amistad. No es menos cierto que, aún siendo de parte, lo son también de reconocimiento. En realidad, no podemos ser amigos si no es de aquellos en los que nos reconocemos, aquellos que por eso nos hacen mejores: la amistad es, ella sí, “la narrativa del ipse”, como la mismidad del relato en todas sus variantes, sus rostros diversos, sus anécdotas, incluso sus variaciones y contingencias. Justamente, porque no somos idénticos podemos amarnos como iguales. La amistad es el sueño por excelencia: el sueño del otro que soy.

Cuando me encuentro con Ricardo, con su persona, con su palabra, con sus escritos o también con su silencio, me encuentro con aquel que no soy, pero me hubiera encantado ser, con otro que yo, diferente, mejor, admirable, pero que me alcanza ahí donde mi propia humanidad se reconoce en la suya, ahí donde aún abrigamos esperanzas, asombros, oasis en medio de este “desierto que crece” con toda esa in-humanidad que nos cerca e intenta reducir a meros impulsos ciegos, alfanuméricos, “sombras de un sueño”, espejismo de este desierto donde algo cree ver a alguien.

De esta “miseria simbólica” donde hasta la filosofía y el arte parecen desfallecer y plegarse al plano de inconsistencia actual, me ha rescatado este

amigo al cual me he acercado no a través de reseñas de su obra, de la “deconstrucción” de su armadura, para lo cual los hay más dotados y dispuestos. He querido acercarme a través de su sombra para alcanzar el *sueño* reparador, el sueño que, como enseñara Freud, siempre guarda un deseo, al menos latente, palpitante, que a veces atisbamos en *phantasia* en el otro, en el reverso de las cosas donde el enigma que somos se disuelve.

Cómo aceptar hablar de este amigo? Ni para alabanza ni en interés de alguna verdad. Los rasgos de su carácter, las formas de su existencia, los episodios de su vida, incluso de acuerdo con la búsqueda de la que se sintió responsable hasta la irresponsabilidad, no pertenecen a nadie. No hay testigos. Los más cercanos no dicen más que lo que les fue cercano, no lo lejano que se afirmó en su proximidad...

Estas líneas, tomadas de las espléndidas palabras dirigidas al amigo desaparecido, George Bataille, por Maurice Blanchot, bajo el título de “La Amistad”, tenía pensado abrieran este acercamiento a la obra y a la vida, que late en todos sus gestos y palabras, de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Pero al cambiarles el lugar, al cerrar con el texto de Blanchot esta aproximación, quiero destacar la afectividad que recorre estas líneas que se quisieran acordes con esa afectividad que modula toda la obra en marcha de Urbina, toda su búsqueda de sentido, toda la pulsión artística, filosófica...

El resto es deconstrucción, análisis, crítica e incluso homenajes bien merecidos como este. Pero aquí de lo que se trata es de esa otra cosa que se nos escapa, que palpita en la palabra silenciosa, entre las líneas de un libro, en esa tonalidad de los encuentros, de los recuerdos, en el “tiempo de la vida” que compartimos y en el vínculo con su obrar, con su pensar, con su sentir. Pues para todo lo demás siempre hay un plazo, un momento, una ocasión adecuada. Ahora no, ahora es el instante único de la amistad y del reconocimiento.

RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA. BIBLIOGRAFÍA

RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA. BIBLIOGRAPHY

LUIS ÁLVAREZ FALCÓN¹

Abstract: In this document are systematically exposed a brief biography of the author of our monograph and a systematic and chronological bibliography. The document aims to be an instrument of consultation and a resource for the study of the work of the Spanish thinker. In seven sections (books, magazine articles, translations, works on the author, supervised theses, press releases and public interventions) the Urbina corpus is displayed: fifty-eight years of work.

Keywords: Urbina; Education; Materialism; Phenomenology; Stromatology.

Resumen: En el presente texto se expone de modo sistemático una breve biografía del autor de nuestro monográfico y una bibliografía sistemática y cronológica. El documento pretende ser un instrumento de consulta y un recurso para el conocimiento de la obra del pensador español. En siete apartados, libros, artículos de revistas, traducciones, trabajos sobre el autor, tesis dirigidas, notas de prensa e intervenciones públicas, podrán encontrar el despliegue temporal del corpus de Urbina: cincuenta y ocho años de trabajo.

Palabras clave: Urbina; Educación; Materialismo; Fenomenología; Estromatología.

Resumo: Neste documento, são apresentadas uma breve biografia do autor de nossa monografia e uma bibliografia sistemática e cronológica da sua obra. O documento pretende ser um instrumento de consulta e um recurso para o estudo da obra do pensador espanhol. Em sete secções (livros, artigos de revistas, traduções, trabalhos sobre o autor, teses orientadas, comunicados de imprensa e intervenções públicas) encontra-se o *corpus* Urbina: cinquenta e oito anos de trabalho.

Paravras-chave: Urbina; Educação; Materialismo; Fenomenologia; Estromatologia.

¹ Universidad de Zaragoza. Email: falcon@unizar.es; filosofia@luisalvarezfalcon.com. ORCID: 0000-0003-1630-9259. <https://www.luisalvarezfalcon.com/>.

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina nace en Salamanca, el 12 de abril de 1930. Doctor en Filosofía por la Universidad de Madrid, con la tesis *La idea de verdad en la filosofía de Husserl*, dirigida por Ángel González Alvarez (Madrid, 1976). Ha dedicado toda su vida a la enseñanza y a la investigación, iniciando su carrera profesional como profesor numerario de escuelas de magisterio y, posteriormente, como catedrático de Filosofía en los Institutos de Enseñanza Media “Gabriel y Galán” de Plasencia y, a continuación, en el Instituto Femenino de Oviedo. Fue director del Instituto Nacional de Bachillerato “Cardenal Herrera Oria”, donde compatibilizó su trabajo en la enseñanza media con su labor como investigador y filósofo.

Entre los años 60 y principios de los 80, se destacan sus numerosos trabajos sobre pedagogía, didáctica y psicología, colaborando en equipos multidisciplinares, dando como resultado una vasta producción de ensayos técnicos y libros de texto.

En 1964 funda la revista de actualidad filosófica *Aporia*, donde se iniciará una época de gran fecundidad editorial, que coincidirá con sus encargos para la prestigiosa editorial española Editora Nacional y con sus primeros artículos en *El Basilisco, revista de materialismo filosófico*, fundada por Gustavo Bueno en 1978 como revista de filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura, para facilitar “la publicación regular de trabajos cuyo común denominador fuera el estar concebidos desde una perspectiva filosófico-crítica (materialista)”. Desde entonces, el autor quedará estrechamente unido a la denominada “Escuela de Oviedo”, colaborando con su universidad y siendo miembro activo en la difusión del pensamiento de Bueno y del materialismo filosófico.

En los años 70 visita los Archivos Husserl en Lovaina, conociendo personalmente a Herman Leo Van Breda. Este momento será decisivo en su producción intelectual, dando como fruto su primer libro programático dentro de la filosofía fenomenológica: *La fenomenología de la verdad: Husserl*. A partir de este momento, su formación pedagógica, su filiación al materialismo filosófico y su clara vocación de fenomenólogo convergerán en una vasta obra, repleta de intervenciones públicas, artículos científicos, seminarios, cursos y proyectos de investigación.

En 1985 es nombrado catedrático de “Historia de la Filosofía” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valladolid. Desempeñará esta cátedra hasta el año 2000, coincidiendo con su setenta cumpleaños y con su jubilación, siendo nombrado a partir de este momento catedrático emérito. En los años de su paso por la Universidad vallisoletana, formará varias generaciones de profesores de Filosofía; discípulos que seguirán sus enseñanzas desde el materialismo a la fenomenología.

La primera gran sistematización del pensamiento de Urbina, como siempre le han llamado sus discípulos, aparecerá en el año 2014, bajo el rótulo:

Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos. Urbina presenta una reformulación de la filosofía fenomenológica como necesaria ampliación de la Filosofía. Su riguroso conocimiento de la obra de Husserl y sus continuas relaciones con la fenomenología europea, especialmente con el filósofo belga Marc Richir, con el que entablará una fecunda amistad, le llevarán a construir un sistema, no tanto arquitectónico, sino, más bien, “estromatológico”, como una novedosa propuesta que revolucionará el mundo de la ortodoxia filosófica, ampliando sus consecuencias a la ciencia, al arte, a la moral y a la política. Tan sólo siete años después, aparecerá la segunda parte de esta reformulación filosófica. Con el título *Orden oculto: ensayo de una epistemología fenomenológica*, Urbina hará entrega de un ensayo de epistemología que abarca la propuesta de una teoría de los niveles fenomenológicos del campo intencional, llevada a cabo en el anterior volumen, y que tiene continuidad en este segundo volumen, como el ensayo de una epistemología fenomenológica, es decir, la investigación del orden oculto que subyace a la realidad. Frente a una epistemología clásica, para la que la verdad científica es básicamente una síntesis de identidad en un cierre operatorio, cuyo resultado son unas ciencias naturales “duras”, en el límite de las cuales aparecen unas ciencias humanas, la tesis central de una epistemología fenomenológica es la constatación de la existencia de una gran variedad de formas de conocimiento y de la centralidad de las ciencias humanas.

A continuación, podrán encontrar la bibliografía integral del pensador español, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, presentada en siete epígrafes:

1. Libros
2. Artículos de revistas
3. Traducciones
4. Sobre el Autor
5. Tesis dirigidas
6. Notas de prensa
7. Intervenciones públicas

El orden cronológico ayudará a resituar la extensa obra de este filósofo, con el objetivo último de servir de recurso a los estudiantes, profesores e investigadores que deseen profundizar en la historia viva del pensamiento español y europeo en el siglo XX y XXI.

Libros

1963

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina; Raimundo Drudis Baldrich, *Psicología, Pedagogía y Paidología*, Ed. Eurolibro, Madrid, Depósito legal M 14.289.

1977

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina; Manuel Sánchez Ortiz de Urbina, *Dialéctica: filosofía: 3º bachillerato*, Bruño, ISBN 84-216-0323-X.

1978

Hidalgo Tuñón, Alberto; Iglesias Fueyo, Carlos; Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo, *Historia de la Filosofía*, Ed. Anaya, Madrid 1978.

1978b

La enseñanza programada, Madrid, Anaya, ISBN 84-207-1977-3. 2ª edición 1982, ISBN 84-207-1997-8.

1978c

John Abraham Ross Wilson; Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina; William Burton Michael; Mildred (Coen) Robeck, *Fundamentos psicológicos del aprendizaje y la enseñanza*, Madrid, Anaya, ISBN 84-207-1380-5.

1979

Ivor Morrish; Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Introducción a la sociología de la educación*. Madrid, Anaya, ISBN 84-207-1415-1

1980

Robert A. Weisgerber; Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Perspectivas de la individualización didáctica*. Anaya. ISBN 84-207-1460-7

1981

Joseph Eigenmann; Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *El desarrollo secuencial del currículum*. Anaya, ISBN 84-207-2155-7

1982

Eileen Mavis Hetherington; Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina; Ross D. Parke, *Perspectivas actuales de la psicología infantil*. Madrid, Anaya. ISBN 84-207-2285-5

1984

La fenomenología de la verdad: Husserl. Prólogo de Gustavo Bueno, Oviedo, Pentalfa, ISBN 84-85422-51-1.

2009

Safo y sus discípulas. Poemas, Edición de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid.

2014

Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos, Madrid, Eikasia/Brumaria. ISBN 978-84-939935-5-9.

2021

Orden oculto: ensayo de una epistemología fenomenológica. Oviedo, Eikasia, ISBN 978-84-15203-57-5.

Prólogos y artículos en libros

1985

“Los porismas en la matemática griega”, en las *Actas del III Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias*, Oviedo, Pentalfa, “Biblioteca asturiana de filosofía”.

1996

“La recepción de la obra de arte”, “Gádamer” y “Estética y fenomenología”, en *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas* / coord. por Valeriano Bozal Fernández, Vol. 2, 1996, ISBN 84-7774-581-1, págs. 170-185. (2^a ed.).

2001

“Ciencia y Arte”, *Racionalidad científica y racionalidad humana: tendiendo puentes entre ciencia y sociedad* / coord. por Margarita Vega Rodríguez, Alfredo Marcos Oteruelo, Carlos Eduardo Maldonado, 2001, ISBN 84-8448-108-5, págs. 181-202.

2001b

“Interpretación y escucha a la luz de la fenomenología”, en *El tiempo en las músicas del siglo XX* / coord. por Margarita Vega Rodríguez, Carlos Villar Taboada, Editorial Glares Gestión Cultural, S.L.U., 2001, ISBN 84-932209-0-6, págs. 149-158.

2001c

“El tiempo en la música del s. XX”, en *El tiempo en las músicas del s. XX*, (coord. Margarita Vega y Carlos Villar), Universidad de Valladolid-Seminario interdisciplinar de Teoría y estética musical, Editorial Glares Gestión Cultural, S.L.U., Valladolid, 2001.

2005

“Cuerpo y materia”, en *Actas del Congreso Filosofía y Cuerpo: debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*, Ed. Libertarias, Madrid.

2009

Prólogo a *Realidad, Arte y Conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*, de Luis Álvarez Falcón, Ed. Horsori, Barcelona.

2015

“L’Inflexion de la pensée de Marc Richir au tournant du siècle”, Universidad de Coimbra, 2015, (en prensa).

2018

“Fuera y dentro. La cámara de descompresión”, en *Ensayos: pinturas contemporáneas de Jesús Mateo / Gustavo Bueno, José Vidal Beneyto, José Antonio Marina, Ricardo Sánchez Ortíz de Urbina, Francisco Jarauta, Esteban Fernández-Cobián, Francisco Noguera, Domingo Henares, Antonio Martín Araguz. Centro de Arte Pintura Mural de Alarcón*, colabora, Exma. Diputación Provincial de Cuenca y UCLM, págs. 129-140.

2021

“La universalidad de los Derechos Humanos (desde la fenomenología)”, en *Derechos Humanos. De los objetivos de desarrollo del milenio a los objetivos de desarrollo sostenible y la agenda 2030*. Oviedo, Eikasia, págs., 25-40.

Artículos de revistas

1964

“La fenomenología como filosofía genética”, Aporia. Revista de la actualidad filosófica, nº 1 (verano de 1964), Madrid. (Revista fundada y dirigida por Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina y Raimundo Drudis Baldrich).

1964b

“Sobre la idea de Dios”, Aporia. Revista de la actualidad filosófica, nº 2 (otoño de 1964), Madrid.

1965

“Introducción al concepto de verdad en la filosofía de Husserl”, Aporia. Revista de la actualidad filosófica, nº 3 (invierno 1964-1965), Madrid.

1965b

“Conciencia y temporalidad: un análisis fenomenológico de Husserl”, Aporia. Revista de la actualidad filosófica, nº 4, Madrid.

1966

“Krausismo”, *Enciclopedia de la Cultura Española*. Editora Nacional, Madrid 1966, tomo 3, páginas 825-826

1968

“Lucio Anneo Séneca”, *Enciclopedia de la Cultura Española*. Editora Nacional, Madrid 1968, tomo 5, páginas 264-265

1978

“Adorno y Husserl: dos dialécticas”, El Basilisco. Revista de materialismo filosófico, ISSN 0210-0088, Nº 5, 1978, págs. 48-56.

1979

“El papel de la filosofía en el Bachillerato”, Madrid, revista de Bachillerato, nº 12, 1979.

1989

«La estética de la recepción desde la teoría platónica del arte», El Basilisco, Revista de Filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura, Segunda Época, ISSN 0210-0088, nº1, Septiembre-Octubre 1989; pp. 33-40.

1990

«El lugar de la crítica del arte», en El Basilisco. Revista de Filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura, Segunda Época, ISSN 0210-0088, Nº 4, 1990, págs. 3-11.

1994

“La poética de Safo”, Valladolid, El signo del gorrión, 1994.

1999

“Qué hace el arte”, en Complejidad, año 2, nº4, enero-marzo 1999

2001

«Ciencia y Arte», en Racionalidad científica y racionalidad humana, coord. por Alfredo Marcos Oteruelo, Margarita Vega, Carlos E. Maldonado, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Valladolid 2001; pp. 181-202.

2002

«Estética y Fenomenología», «Gadamer» y «La recepción de la obra de Arte», en *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, Vol. II, Valeriano Bozal (ed.), Antonio Machado Libros, Madrid 2002; pp. 118-129; 130-135; 213-227.

2003

“En el centenario de la *Investigaciones Lógicas* de Husserl”, en Boletín de la S.A.F., nº 2.

2004

«Kant y Husserl», en El Basilisco, Revista de Filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura, Segunda Época, ISSN 0210-0088, Nº 34, 2004, págs. 3-12.

2005

“Sartre versus Merleau Ponty”, en Boletín de la S.A.F., nº 4.

2007

«¿La fenomenología del espíritu como *Bildungsroman?*», *Eikasia: revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, Nº. 15, 2007 (Ejemplar dedicado a: Hegel), págs. 99-112

2008

Alberto Hidalgo Tuñón, Fernando Miguel Pérez Herranz, Silverio Sánchez Corredora, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Pelayo Pérez, Marcos García Rovés, Román García Fernández, “Manifiesto Eikasia. La filosofía en los inicios del tercer milenio”, *Eikasia: revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, Nº. 18, 2008, págs. 1-12

2008b

“Para qué el Ego Transcendental?”. *Eikasia: revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, Nº. 18, 2008, págs. 13-32.

2008c

Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico, *Eikasia: revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, Nº. 21, 2008, págs. 107-134

2008d

Post-scriptum al artículo “¿Para qué el Ego Trascendental?”: respuestas a las objeciones de Silverio Sánchez Corredera. *Eikasia: revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, Nº. 19, 2008, págs. 235-242

2009

“La “realidad” de la realidad virtual: el Pliegue”, en *Eikasia. Revista de Filosofía*, nº24 extra, 2009.

2009b

Safo y sus discípulas. (Cuestiones de estética que suscita la lírica de Safo). *Eikasia: revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, Nº. 25, 2009, págs. 171-182

2010

“Filosofía en verano” *Eikasia: revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, Nº. 34, 2010, págs. 5-17

2010b

“Niveles de la Globalización: Ritmia y disritmia” *Eikasia: revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, Nº. 31, 2010, págs. 5-26

2011

“Introducción a la estromatología”, *Eikasia: revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, Nº. 40, 2011, págs. 147-182

2011b

“*L'obscurité de l'expérience esthétique*”, *Annales de phénoménologie*, 2011, Amiens, nº 10, pp. 7-32.

2011c

“Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico”, en Álvarez Falcón, Luis. (ed.). *La Sombra de lo Invisible. Merleau-Ponty 1961-2011*. Madrid: Editorial Eutelequia, 2011.

2012

La actualidad de Merleau-Ponty es reseña de: *La Sombra de lo Invisible. Merleau-Ponty 1961-2011*. Madrid: Editorial Eutelequia, 2011, de Luis Álvarez Falcón, *Eikasia: revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, Nº. 46, 2012, págs. 303-310

2013

“Le principe de correspondance”, *Annales de phénoménologie*, Amiens, 2013, n°12, pp. 303-329.

2013b

“La oscuridad de la experiencia estética “, *Eikasia: revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, N°. 47, 2013 (Ejemplar dedicado a: La fenomenología arquitectónica (II) – Marc Richir / coord. por Pablo Posada Varela), págs. 23-48

2014

“El principio de correspondencia”, *Eikasia: revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, N°. 56, 2014, págs. 9-30

2014b

“La contingencia del Déspota de Marc Richir”, *Eikasia: revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, N°. 55, 2014, págs. 9-22

2015

“Campo intencional y campo kinestésico como campo dual”, *Eikasia: revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, N°. 64, 2015, págs. 9-22

2015b

“Que diez años es mucho...”, *Eikasia: revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, N°. Extra 65, 2015 (Ejemplar dedicado a: La filosofía en España. La filosofía en español), págs. 25-36

2015c

“Sur l’intermédiation”, *Annales de phénoménologie*, Amiens, 2015, nº 14, pp. 7-35.

2016

“Abyssus Abyssum invocat: la matemática entre la intentio y el eidos”, *Eikasia: revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, N°. Extra 72, 2016 (Ejemplar dedicado a: Filosofía y matemáticas. Entre intuición y construcción / Pablo Posada Varela (ed. lit.), Fernando García Mendivil (ed. lit.)), págs. 19-35

2016b

“El marco teórico de una epistemología fenomenológica”. *Eikasia: revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, N°. 68, 2016, págs. 9-32.

2016c

“Thymo-logie”, *Annales de phénoménologie*, Amiens, 2016, nº 15, pp. 83-98.

2017

“El cierre del materialismo filosófico”, *Abaco: Revista de cultura y ciencias sociales*, ISSN 0213-6252, Nº 93, 2017, págs. 24-35

2017b

“Arte, estética y fenomenología”. *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, ISSN 1699-5244, Nº. 12, 2017 (Ejemplar dedicado a: Estética y fenomenología del arte), págs. 11-30.

2017c

“Esquisse d’une épistémologie phénoménologique”, *Annales de phénoménologie. Revue de l’Association Internationale de Phénoménologie*, Wuppertal, 2017, nº 16, pp. 190-207.

2018

«Fuera y dentro: la cámara de descompresión», en *Ensayos: pinturas contemporáneas de Jesús Mateo*, Centro de Arte Pintura Mural de Alarcón, 2018, págs. 129-140.

2018b

“Multifonctionnalité des systèmes duals”, *Annales de phénoménologie. Revue de l’Association Internationale de Phénoménologie*, Wuppertal, 2018, nº 17, pp. 282-293.

2019

“Structure matricielle de l’architectonique”, *Annales de phénoménologie. Revue de l’Association Internationale de Phénoménologie*, Wuppertal, 2019, nº 18, pp.307-319.

2019b

“*Un champ intentionnel?*”, Sofía, revista Divinatio, nº 48, 2019 (otoño-invierno), pp. 13-23.

2020

“¿Fenomenología del Sur?”. *Eikasia: revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, Nº. 95, 2020, págs. 7-15.

“Fenomenología y geolocalización: el espacio de orientación”, (segunda parte de “¿Fenomenología del Sur?”)

2020b

“Ambiguus Proteus: Valor, Exceso y Morfología de Fernando Miguel Pérez Her-

ranz” (Madrid, Brumaria / Eikasia, 2019). *Eikasia: revista de filosofía*, N°. 91, 2020, págs. 227-237.

2020c

«Nécessité et contingence. Une interprétation phénoménologique”, *Annales de phénoménologie. Revue de l'Association Internationale de Phénoménologie*, Wuppertal, 2020, n° 19, pp. 357-374.

2021

“La universalidad de los Derechos Humanos (desde la fenomenología)”, en *IEPC, Revista de Cooperación, Educación y Bienestar Social*, 19 (abril, 2021), ISSN 2308-1953 págs., 15-23.

Traducciones

1989

ADORNO, T. W. *Terminología filosófica*. Vol. I. Trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Taurus ediciones, Madrid 1989.

1989b

WARNING, R. *Estética de la recepción*, Visor, Madrid 1989.

1993

FRÄNKEL, Hermann. *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Visor, Madrid 1993.

1995

JAUSS, Hans Robert. *Las transformaciones de lo moderno. Estudios sobre las etapas de la modernidad estética*, traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Visor, Madrid 1995.

1996

BÜRGER, Peter. *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983. Traducción española: *Crítica de la estética idealista*, trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Visor, Madrid 1996.

1997

MENKE, Christoph. *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*, Trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Visor, Madrid 1997.

2009

SAFO. *Safo y sus discípulas. Poemas*. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 2009.

Sobre el Autor

2014

Alberto Hidalgo Tuñón, Andamios y viaductos en la sima de la Fenomenología. Presentación del libro *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, *Eikasia, Revista de filosofía* (2014), 19-22.

2014b

Silverio Sánchez Corredera. El acceso a una «realidad» más profunda. Urbina: una nueva filosofía. La Nueva España, «Cultura 1055», jueves, 5 de junio de 2014, p. 7:

2014c

Román García Fernández, “*La estromatología* de Urbina: una arquitectónica tridimensional”. Presentación del libro *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, *Eikasia, Revista de filosofía* (2014), 23-25.

2015

Pelayo Pérez García, Estromatología. El compromiso filosófico De Ortiz De Urbina. *Eikasia, Revista de filosofía* (2015), 67-75.

2015b

Luis Álvarez Falcón (res.), Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. *Estromatología. Teoría de los Niveles Fenomenológicos*. Madrid, Brumaria, 2014, 474 pp. *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 12, 2015, 265-274. e-ISSN: 1885-1088

2015c

Teresa Álvarez, Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. *Eikasia: revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, N°. Extra 65, 2015, págs. 379-386

2015d

La Hospitalaria. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina – La exigencia de una filosofía fenomenológica I. – Dr. Luis Álvarez Falcón – o biografía esencial de un filósofo desde su discípulo. 2015.

2017

José Manuel López García. Urbina. 2017

2018

Christian Tafolla. La aporía de Köhler y la trasposición de Sánchez Ortiz de Urbina de la autoconciencia, 2018

2021

Ricardo Sanchez Ortiz de Urbina. Número monográfico. Eikasia, 100, mayo-junio 2021.

Tesis dirigidas

1995

Ernesto Pérez Benito, *Aproximación al espacio formal: un ensayo de epistemología estética*, Universidad de Valladolid (1995).

1996

Emilio Roger Ciurana, *Edgar Morín. Introducción al pensamiento complejo*, Universidad de Valladolid (1996).

1996b

Juan José Molinero Martínez, *Filosofía de la imaginación en Gastón Bachelard*, Universidad de Valladolid (1996).

1997

Antonio López Calle, *Sexto empírico y la crítica escéptica del conocimiento*. Universidad de Valladolid (1997).

2007

Luis Álvarez Falcón. *La dialéctica Verdad-Apariencia en la lógica de la experiencia estética*. Universidad de Valladolid (2007).

Noticias de prensa

2009

Ortiz de Urbina: Vida y obra El problema del «ego trascendental», por Silverio Sánchez Corredera. LNE 05·03·09 | 01:00

2009b

«La evolución de la fenomenología», por Ortiz de Urbina. LNE, 01·05·09 | 03:00

2014

Presentación del nuevo libro de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. LNE 12·06·14 | 02:46

2016

Ortiz de Urbina: “La filosofía española va muy mal porque no se enseña en Bachillerato”

El pensador, discípulo de Bueno, revisa sus ideas durante el congreso dedicado a la Escuela Materialista de Oviedo. LNE 05·11·16 | 02:34

2018

Urbina. José Manuel López García (Gijón) LNE 06.01.18

2020

Sánchez Ortiz de Urbina, R. Conferencia de Coimbra, Revista Filosófica de Coimbra. Universidade de Coimbra, 2021.

Intervenciones públicas

1989

“Herder y Kant”, intervención en la Primera Semana Cultural Alemana de la sociedad Asturiana de filosofía, Gijón, 1989.

1993

“El arte en la era de las comunicaciones: Walter Benjamin”, ponencia en el congreso *Un tiempo estético*, Madrid, Museo Nacional Reina Sofía, 1993.

1994

“Postmodernidad”, intervención en el Curso de Verano de la Universidad de Oviedo, celebrado en Gijón, 1994.

1995

“Efecto trágico”, conferencia en la Universidad de Barcelona, 1995.

1995b

“Instantaneidad y deseo”, intervención en el curso *Las estrategias del deseo*, Cátedra Jovellanos, Gijón, 1995.

1996

“Tragedia antigua y moderna”, conferencia en la Universidad de Oviedo, 1996.

1998

“La serenidad de Epicuro”, conferencia en la Universidad de Valladolid, 1998.

1999

“Ciencia y Arte”, intervención en el Congreso Internacional sobre Ciencia y Sociedad, Universidad de Valladolid, 1999.

2000

“La identidad de la obra de arte”, ponencia en el congreso *Estrategias de la complejidad: pensar la identidad*, organizadores Edgar Morin y Ana Sánchez, Valencia, 2000.

2000b

“Filosofía y tragedia”, intervención en las jornadas *Los griegos, nuestros contemporáneos*, Universidad de Valladolid, 2000.

2000c

“Grecia, fascinación o pretexto”, intervención en el congreso *La ideología de los clásicos: uso y abuso del modelo grecorromano*, Universidad de Valladolid, 2000.

2000d

“Estética y fenomenología”, conferencia en la Universidad de Valladolid, 2000.

2000e

“Norte contra Sur en la encrucijada del Romanticismo”, ponencia en el congreso *Pensar la complejidad del Sur*, Universidad de El Salvador, 2000 (octubre).

2001

“En el centenario de las *Investigaciones lógicas* de Husserl”, conferencia celebración del centenario de la publicación organizada por la Sociedad Asturiana de Filosofía, Oviedo, 2001.

2001b

“Interpretación y escucha a la luz de la fenomenología”, intervención en el curso “El tiempo en la música del s. XX”, Universidad de Valladolid, 2001.

2002

“Imagen y fantasía en el arte”, conferencia, Cuenca, 2002.

2005

“La experiencia del cine: un análisis fenomenológico”, Conferencia en la Universidad de Valladolid, 2005.

2010

La fenomenología arquitectónica de Marc Richir. Ortiz de Urbina. Curso “La fenomenología arquitectónica de Marc Richir”, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2010.

2012

“La actualidad de Merleu-Ponty” Presentación de *La sombra de lo invisible: Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*, Luis Álvarez Falcón (Coord.) Editorial EUTELEQUIA, celebrada en la Librería RAFAEL ALBERTI de Madrid, el 15 de febrero de 2012.

2013

Presentación de *El triunfo de Atenea* de Román García Fernández, Oviedo, 2013.

2014

Presentación de la traducción al español de la obra de Marc Richir *La Contingencia del despota* de Marc Richir, Ed. Brumaria, Madrid, 2014. (Librería La Central de Callao, en Madrid, el día 7 de febrero de 2014).

“De la estromatología a la epistemología fenomenológica”, curso impartido en Oviedo, 2014 (noviembre)

2015

Campo intencional y campo kinestésico como campo dual. Seminario fenomenología del cuerpo. Instituto de filosofía. CSIC. Madrid, 2015.

2016

Arte, estética y fenomenología. Presentación Luis Álvarez Falcón. Curso de verano “Estética y fenomenología del arte”. Universidad de Zaragoza. Universidad de Verano de Teruel. Fundación Antonio Gargallo. Fundación Mindán Manero. 4 de julio de 2016. Centro Buñuel. Calanda. Teruel. España. 2016. www.luisalvarezfalcon.com.

2016b

Del materialismo filosófico al materialismo fenomenológico, conferencia en el Con-

greso de la Sociedad Asturiana de Filosofía en su 40 aniversario, Universidad de Oviedo, 2016 (4 de nov.).

2018

“La renovación de la fenomenología”, intervención en el *IV Congreso de la Sociedad Asturiana de Filosofía*, Universidad de Oviedo, 2018 (10 de nov.)

2020

La Lección de Coimbra Conferencia de Coimbra, Universidade de Coimbra, marzo 2020.

2020b

La Lección de Coimbra La Entrevista. Entrevista realizada en la Facultad de Filosofía por Luis Álvarez Falcón. Universidad de Coimbra, marzo 2020.

2020c

“Derechos humanos: la cuestión de la universalidad desde la fenomenología”, intervención en el Congreso Internacional “Derechos humanos: de los objetivos de desarrollo del milenio la Agenda 2003 a los objetivos de desarrollo sostenible”, Oviedo 2020 (5-7 de nov.); en: *Actas del Congreso Derechos Humanos*, Revista Cooperación y Bienestar Social / IEPC, República Dominicana, nº 19, 2021 (abril).

DOCUMENTO

O JOGO DA DISTÂNCIA E AS DISTÂNCIAS DOS JOGOS

THE GAME OF DISTANCE AND THE DISTANCES OF THE GAMES

JOÃO MARIA ANDRÉ¹

Abstract: In this text we aim at developing an analytical and critical study of the book *Distanza*, a cura di Antonio dall'Igna, Ernesto C. Sferraza Papa e Alessandro Carrieri. Beginning from the inscription of the different essays, all on the concept of distance, that make for the diversity of fields present in this book, such as Practical and Theoretical Philosophy, Theatre and Cinema, Literature (in the genres of Poetry, Fiction and Journalistic Report), Oriental Thought, Politics, Informatics, Anthropology, Painting, Sculpture and Architecture, Theology, History, Sociology and Utopic Thought. From the relation of distance with time and space, we wish to show how all the chapters mobilise, explicitly or implicitly, the concept of game to think about distance. Secondly, we cross this articulation between game and distance, with the Donald Winnicott's concept of transitional objects, which serves as an operative mediator to think about distance, within the game, as separation and as relation, applying this concept to several practical or conceptual devices present throughout the chapters. Finally, we consider it to be an Ontology of the Relation that demands an in-depth philosophical thinking of the varied modalities of distance and of the diverse modes of its overcoming.

Keywords: Distance; Game; Transitional Objects; Ontology of Relation

Resumo: Neste texto, procuramos fazer um estudo analítico e crítico do livro *Distanza*, a cura di Antonio dall'Igna, Ernesto C. Sferraza Papa e Alessandro Carrieri. Partindo da inscrição dos diferentes ensaios, todos sobre o conceito de distância, que constituem o livro, em áreas tão diversificadas como a Filosofia Prática e Teórica, o Teatro e o Cinema, a Literatura (nos géneros

Résumé: Dans ce texte, nous essayons de faire une étude analytique et critique du livre *Distanza*, a cura di Antonio dall'Igna, Ernesto C. Sferraza Papa et Alessandro Carrieri. À partir de l'inscription des différents essais, tous sur le concept de distance, qui constituent le livre, dans des domaines aussi divers que la Philosophie Pratique et Théorique, le Théâtre et le Cinéma, la

¹ Universidade de Coimbra. Faculdade de Letras. Unidade de I&D Instituto de Estudos Filosóficos. Email: jmandre@sapo.pt. ORCID: 0000-0001-9036-9757.

da Poesia, da Ficção e da Reportagem Jornalística), o Pensamento Oriental, a Política, a Informática, a Antropologia, a Pintura, a Escultura e a Arquitetura, a Teologia, a História, a Sociologia e o Pensamento Utópico, procuramos, a partir da relação da distância com o tempo e o espaço, mostrar como todos os capítulos mobilizam, de modo explícito ou implícito, o conceito de jogo para pensar a distância. Num segundo momento cruzamos esta articulação entre jogo e distância com o conceito de objetos transicionais, de Donald Winnicott, que nos serve de mediação operatória para pensar a distância, no jogo, como separação e como relação, aplicando este conceito a diversos dispositivos práticos ou conceptuais presentes nos diversos ensaios. Por último, consideramos que é uma ontologia da relação que é reclamada por um pensamento filosófico aprofundado das diversas modalidades de distância e dos diversos modos da sua superação.

Conceitos-chave: Distância; Jogo; Objetos transicionais; Ontologia da Relação.

Littérature (dans les genres de la poésie, de la fiction et du reportage journalistique), la Pensée Orientale, Politique, Informatique, Anthropologie, Peinture, Sculpture et Architecture, Théologie, Histoire, Sociologie et Pensée Utopique, nous cherchons, sur le rapport de la distance avec le temps et l'espace, à montrer comment tous les chapitres mobilisent, explicitement ou implicitement, le concept de jeu pour penser la distance. Dans un second temps, nous croisons cette articulation entre jeu et distance avec le concept d'objets transitionnels de Donald Winnicott, qui sert de médiation opératoire pour penser la distance, dans le jeu, comme une séparation et comme une relation, en appliquant ce concept à divers dispositifs pratiques ou conceptuels présents dans les divers essais. Enfin, nous considérons que c'est une ontologie de la relation ce que réclame une pensée philosophique plus profonde des différentes modalités de la distance et des différentes manières de la surmonter.

Mots-clés: Distance; Jeu; Objets Transitionnels; Ontologie de la Relation

1.

O livro *Distanza*², que surge na sequência de um debate promovido em abril de 2020, é um excelente exemplo de como a Filosofia pode responder a desafios concretos da existência, conceptualizando questões que ela suscita, na sua pertinência e no seu significado, articulando-as com ideias que a História da Filosofia nos lega, pela corrente da tradição em que se estruturou e que o pensamento atual reexamina e reequaciona nas suas implicações teóricas e práticas, mostrando como o presente se deixa iluminar pelo passado e inscreve na corrente do tempo o seu próprio contributo na abertura ao futuro. E fá-lo de uma forma exemplarmente interdisciplinar e transdisciplinar: nos

² O presente texto é Estudo crítico de *Distanza*, a cura di Antonio dall'Igna, Ernesto C. Sferraza Papa e Alessandro Carriera (Torino: Mimesis, 2021).

16 ensaios que constituem esta antologia de textos o tema da distância é abordado atravessando a Filosofia Prática e Teórica, o Teatro e o Cinema, a Literatura (nos géneros da Poesia, da Ficção e da Reportagem Jornalística), o Pensamento Oriental, a Política, a Informática, a Antropologia, a Pintura, a Escultura e a Arquitetura, a Teologia, a História, a Sociologia e o Pensamento Utópico. Começaria por dizer que estamos perante um livro que, para utilizar o próprio conceito que nele é trabalhado, realiza, percorre e habita as distâncias disciplinares do pensamento, cruzando diferentes perspetivas (outro conceito profundamente explorado na obra) e mostrando como, através da distância que permite o olhar, da aproximação que permite a imersão e o aprofundamento conceptuais e da identificação de interseções, se pode constituir um espaço de pensamento filosófico em que o clássico é contemporâneo e o contemporâneo se torna clássico pelo alcance da forma interrogativa de olhar o mundo.

Neste estudo não irei fazer um resumo de cada um dos ricos ensaios que nele estão incluídos. Essa é tarefa que cabe a cada leitor ao percorrer as páginas do livro. Penso que o que nos cumpre fazer é identificar, na obra que analisamos, os estímulos para o pensamento, ou seja, para, com a obra, continuarmos a pensar o que ela nos dá a pensar, encontrando chaves de leitura e aquilo a que chamamos conceitos-motor ou conceitos-força, capazes de desencadear renovados esforços de pensar o homem como ser no mundo e no tempo. Assim, ao ler todas as considerações e todas as possibilidades que a noção de distância oferece como pretexto para estas diversificadas reflexões filosóficas, tentarei extrair algumas constantes sobre as quais gostaria de fazer o esforço de, com este livro, pensar nele e para além dele.

2.

E o primeiro conjunto de conceitos que em todos estes ensaios aparece associado ao conceito de distância e prende naturalmente a minha atenção é constituído pelas referências ao espaço e ao tempo. Pensar a distância é, antes de mais nada, pensar a instauração de um espaço e de um tempo diferentes do espaço e do tempo quotidianos, como se a distância não existisse senão a partir de um espaço e de um tempo outros, que, nessa sua alteridade, instauram outras regras, outros comportamentos, outros valores e outros critérios diferentes daqueles que caracterizam a nossa afinidade com o mundo e com a vida. Não há praticamente nenhum ensaio neste livro que não relacione a distância com este par de conceitos. Mas, ao aprofundar este par de conceitos na alteridade que podem eventualmente comportar, sou de imediato remetido para um outro conceito filosófico, que atravessa a história do nosso pensamento desde os gregos até à contemporaneidade, que é o conceito de jogo e que, curiosamente, é um dos conceitos que, na sua forma substantiva ou verbal, se insinua em quase todos os ensaios explicitamente (11 dos 16

ensaços recorrem a esta palavra para pensar, de diferentes modos, a distância e as suas implicações) ou implicitamente (os outros 5 ensaios supõem-no na forma como abordam o tema da distância), registando-se 34 ocorrências desta palavra e dos seus derivados ao longo do livro. E não deixa de ser curioso que, logo na introdução, no início do seu segundo parágrafo, é este conceito que é referido de uma forma marcante, mas quase desapercebida: “Num raio de um metro à nossa volta está em jogo tudo o que somos e temos” (p. 9). E que é o conceito de jogo que aqui é introduzido, demonstra-o o facto de imediatamente sermos reconduzidos ao *Processo* de Kafka, o paradigma dos jogos absurdos, dobrado logo a seguir numa série de exemplos retirados do cinema, da literatura, da televisão ou da pintura.

Há ensaios que cruzam o conceito de jogo com o conceito de distância de um modo mais evidente e recorrente, como é o caso do ensaio de Ako Katgiri, ao aprofundar o conceito japonês de IKI, o caso do ensaio de Ernesto Papa, sobre a democracia imunitária e a distância social, o caso de Gianluca Cuozzo, ao abordar os jogos de olhares na pintura, ou o caso de Elisa Destefanis, ao aprofundar o jogo da dupla negação da perspetiva em Piero della Francesca e em Emilio Tadini. Mas mesmo aqueles ensaios em que este conceito não é tão recorrente não deixam de ser textos sobre o jogo das distâncias e as distâncias dos jogos. É natural que assim seja, porque, se espaço e tempo são conceitos fundamentais para pensar a distância, são igualmente conceitos fundamentais para pensar o jogo. Se formos a um dos textos mais emblemáticos sobre o conceito de jogo, o livro de Johan Huizinga, intitulado *Homo ludens. Um estudo sobre o elemento lúdico da cultura*, encontramos, entre outras, a seguinte definição: “o jogo, no seu aspetto formal, é uma ação livre executada ‘como se’ e sentida como que situada fora da vida corrente, mas que, apesar de tudo, pode absorver por completo o jogador, [...], que se executa dentro de um determinado tempo e dentro de um determinado espaço, que se desenvolve numa ordem submetida a regras e que dá origem a associações que tendem a rodear-se de mistério ou a disfarçar-se para se destacarem do mundo habitual”³. Assim, característica própria do jogo é a instauração de um espaço e de um tempo próprios, ou seja, a criação da distância relativamente ao espaço e ao tempo quotidiano. Mas o mais significativo e paradoxal, e é nesse contexto que o conceito de jogo atravessa todos estes ensaios, é que, ao mesmo tempo que instaura a distância, jogar supõe a sua superação, porque implica a imersão nesse espaço e nesse tempo outros. Ou seja, ao mesmo tempo que se estabelece a distância, percorre-se essa mesma distância e habita-se o seu para lá.

³ J. Huizinga, *Homo ludens*, trad. de E. Imaz (Buenos Aires/Madrid: Emecê Editores/Alianza Editorial, 2002), 27.

Estas são, por exemplo, as características que o ensaio de Carola Barbero sublinha no seu movimento triádico (viver à distância, viver a distância, esperar na distância) e no sentimento de solidão que impregna tantas dessas vivências. Também o ensaio de Ako Katgiri supõe esta articulação, ao falar dos aspectos temporais e espaciais na compreensão do *Iki*, numa superação de dualismos e numa imersão no singular jogo da experiência, concebida por Kuki como um jogo livre e autónomo. Esta tensão está também presente no jogo dos espaços e dos tempos tecnocientíficos, por um lado, e narrativo-ficcionais, por outro, subjacente à abordagem do texto sobre a conquista do espaço, de Norman Mailer, feita por Simona Porro, relevando como, aí, esse jogo técnico-científico elimina o mistério humano do jogo da existência, tal como subjaz à dialética da imunização, pensada por Ernesto Pappa no seu ensaio como um jogo em que "a vida derrota o que a nega, incluindo-o", ou seja, como um jogo de dupla negação. Também a conceptualização do virtual face ao real, feita por Luca Valera e Francisco De Lara, supõe simultaneamente a distância espaciotemporal e a sua superação pela natureza quase híbrida do próprio virtual, que, sendo virtual, é já também real. E igualmente a crítica do informal de Enrico Guglielminetti é um exercício de reflexão, que, contextualizado nos termos que proponho, acaba por incidir sobre a natureza do sujeito do jogo, sobre a subjetividade do jogador e sobre as regras do jogo entre o formal e o informal, ou seja, da passagem do formal ao informal e a uma nova reconfiguração do informal pela forma e pela negociação, num relançamento do simbólico e das instituições e no quadro uma subjetividade refigurada. O texto de Gianluca Cuozzo é um dos ensaios em que o conceito de jogo mais está presente e é mobilizado, desde o jogo das hipóteses do que no quadro *Interno. Donna alla finestra* se olha aos jogos dos olhares no quadro, às suas dobras, aos seus desdobramentos, ao jogo de espelhos, ao jogo cusano do ver e ser visto, até ao jogo das distâncias que se criam e se percorrem, mas também dos próprios silêncios. A pintura e os seus olhares são um jogo, como é um jogo o olhar a pintura, e no jogo da pintura dobrasse o jogo da realidade, acedendo-lhe, mas interditando a entrada completa nele. Mas também a autobiografia crítica contemplada no ensaio de Marco Fracon, a partir da metodologia de Bernard Lonergan, parte da instauração da distância histórica e do seu percurso como um jogo, um jogo do tempo e com o tempo, sob o mote da belíssima expressão de Margueritte Yourcenar, "miragem da memória". A interpretação, a história e a dialética são aqui retomadas como especializações que permitem o acesso ao passado, como tempo instaurado, sempre aberto, pelo jogo das suas sucessivas retificações e reconstruções. E os dois ensaios seguintes, de Andrea Paci e de Alessandro Carrieri, trabalhando a distância temporal, mostram como ela também se espacializa, num jogo entre passado e futuro, entre próximo e distante, deixando ver como a literatura, com Melville por um lado, e com James

Barrie, por outro, é também ela um jogo de distâncias em que se estabelecem espaços e tempos diferentes, atirados para um passado perdido na memória ou para um futuro em que nascem as utopias, de tal modo que, na feliz expressão que Carrieri retoma de Pareyson, a distância pode ser mesmo um “reservatório de imagens inexplodidas”. E se o ensaio de Sergio Foa começa por fazer referência às regras da distância, nomeadamente no Direito Civil e no Direito Penal, inflete depois para uma abordagem da distância como afastamento e como ausência, detendo-se no que se poderia chamar o jogo da nostalgia, como uma tensão entre o passado e o futuro, tal como esse jogo se reflete na Literatura, adentrando-se ainda numa conceptualização do afastamento na época da hiperconexão, em que a compressão da distância no espaço virtual não implica a renúncia ao jogo da proximidade no espaço físico, e terminando com uma interessante abordagem do direito alético, o direito à verdade, numa época em que as *fakenews* constituem a principal mediação para um jogo novo entre a verdade e a mentira, que carece urgentemente de um estabelecimento das respetivas regras, condição indispensável pra a existência do próprio jogo. O ensaio de Carolla del Pizzo dobra, de uma forma profundamente original, o primeiro ensaio de Carola Barbero. E se este falava de “viver á distância, viver na distância e esperar na distância,” Carola del Pizzo fala de isolar, habitar e conversar, para pensar a distância como mediação, que proporciona o habitar (em sentido heideggeriano) e o conversar, permitindo olhar o jogo da arte como um atividade em que a distância, (pensada primeiro com os versos de Verlaine), de afastamento e pela mediação da desorientação, se transforma em espaço existencial e de ressonância, como lhe chamaria Hartmut Rosa⁴, seja na arquitetura, exemplificada com Fujimoto, seja na escultura exemplificada com Lee Ufan, retomando aqui o conceito de *Ma* que permitiria, por sua vez, um diálogo com o conceito de *Iki*, abordado pro Katgiri. Antonio Dell'igna, sem recorrer ao conceito de jogo, acaba também por inscrever o jogo da distância no jogo do misticismo, feito de poder e renúncia, de amor e morte, numa tragédia que o mistério da redenção traduz, mas supera positivamente, e que o jogo do cinema permite trazer para o mundo dos homens e replicar nos jogos sucessivos do olhar do realizador, do olhar das personagens e do olhar dos espetadores, sem o otimismo do misticismo de Simone Weil, mas convergindo para um espaço em que a ilusão se mistura com a realidade e a realidade com a ilusão (e não esqueçamos que ilusão tem o mesmo radical que *ludus*, significando uma imersão no jogo), aqui sem salvação à vista, ou seja, sem atingir, como diz António citando Weil, o vértice místico da procura intelectual. Elisa Deste-fanis, regressa à pintura que Cuozzo já havia atravessado com o seu ensaio,

⁴ Cf. Hartmut Rosa, *Résonance, une sociologie de la relation au monde*, trad. de Sacha Zilberfarb (Paris: La découverte, 2018).

para explicitamente assumir o jogo das distâncias como um jogo de perspectiva e para mostrar como tal arte, que havia surgido para permitir e facilitar a transição do mundo da realidade para o mundo da pintura, se reconfigura, em Piero della Francesca, como uma dupla negação assente no jogo do *trompe l'oeil* com o *trompe l'intelligence* e com a compressão do espaço através da luz, provocando uma desestabilização perspetivística e uma virtualização da perspetiva. Essa arte sofre nova reconfiguração, já no século XX, com Emilio Tadini, como uma espécie de arquitetura fluida das distâncias, transformando os quadros em teatros de ideias, numa compenetração do espaço físico em espaço mental, dinamizando assim ao máximo o paradigma perspetivístico. Quase a concluir o livro, o ensaio de Alberto Ambrosio aborda a distância através do jogo das máscaras, desde a antiguidade até à moda contemporânea e até ao seu uso protetor em contexto pandémico, de modo a pensar como nela se realizam as três funções do vestuário (proteção, pudor e ornamento), estabelecendo, como centro deste jogo, a noção de relação. O último ensaio, de Viola Barovero, incide de novo sobre o jogo da pintura, percorrendo sucessivamente as três distâncias com que tal jogo se constitui: a distância entre o pintor e o objeto de representação, a distância entre a obra e o fruidor ou o espetador e a distância entre o projeto do artista e a realização de obra, na qual emergem as múltiplas jogadas que fazem do artista um jogador de múltiplos ensaios feitos de criação, hesitações e reformulações à procura de novas figuras do humano para lá das máscaras e da *facies* biométrica.

Neste jogo das distâncias e nos jogos que as distâncias promovem é grande a polissemia do conceito de jogo, como é grande a polissemia do conceito de distância de modo a permitir encontrar nestes conceitos a chave de leituras de fenómenos tão diversos. Mas o que distingue os diferentes jogos, no seu significado filosófico-antropológico, é sempre a escala e a dimensão em que são pensados e jogados⁵. E, assim, poderíamos falar, em primeiro lugar, de jogos numa perspetiva microdimensional, como são os diferentes jogos humanos, nomeadamente os jogos artísticos ou literários aqui equacionados nos ensaios de Simona Porro, de Gianluca Cuozzo, de Andrea Pace, de Alessandro Carrieri, de Carola del Pizzo, de Antonio dell'Igna, de Elisa Destefanis, de Alberto Ambrosio ou de Viola Barovero. Podemos, em segundo lugar, falar de jogos numa perspetiva mesodimensional, paralelos ao jogo da própria vida humana e de tal maneira nela inscritos que com ela se confundem, como é o plano em que se situam os ensaios de Ako Katgiri, com o conceito de *Iki*, de Ernesto Papa com as suas considerações sobre a distância na democracia imunitária, de Luca Valera, sobre a distância e a interseção entre o virtual e o real, de Enrico Guglielminetti, com a sua crítica do informal na vida contemporânea, de Marco Fracom, com o seu

⁵ Cf. João Maria André, *Jogo, corpo e Teatro* (Coimbra: Angelus Novus, 2016), 45-66.

conceito de autobiografia crítica, sobretudo quando pensado na mudança de horizontes que pode provocar através dos diversos tipos de conversão, e de Sergio Foa, quer na abordagem do direito da distância e do direito à distância, quer na abordagem do jogo da nostalgia. E podemos, em terceiro lugar, falar dos jogos numa perspetiva macrodimensional, correspondente não já ao jogo dos homens, mas ao jogo do mundo ou ao jogo do tempo, no sentido em que Heraclito enigmaticamente afirma que “o tempo é uma criança, brincando, jogando: reinado da criança”⁶, em que o homem mais do que jogador é jogado: esse é o sentido do jogo sempre que da pandemia se fala como um fenómeno que instaura a distância e de que a frase de Canetti, citada por Ernesto Pappa, funciona como moldura e caracterização: “Nada o homem teme mais do que ser tocado pelo desconhecido.” (p. 45). Se nos jogos perspetivados em termos mesodimensionais, os seres humanos, como jogadores, correm o perigo permanentemente de confundirem o espaço e o tempo reais com o espaço e o tempo do jogo, baralhando assim, como diz Carola Barbero, as coordenadas da própria realidade, e não distinguindo entre a realidade e o sonho, nos jogos macrodimensionais os mesmos seres humanos são perturbados pela inscrição do desconhecido, que os desorienta, os atira para coordenadas espaciotemporais misteriosas que não dominam, sentindo-se joguetes nas mãos desse desconhecido que os desinstala nas suas certezas, os confunde nas suas orientações, os baralha nas suas regras e os impede de habitarem tranquilamente a distância que uma peça de teatro, um filme, uma escultura ou um romance permitem, na sua microdimensão, estabelecer, anular e refazer, uma vez terminado o jogo e recuperado o espaço e o tempo da existência humana. A questão é sempre a mesma: como estabelecer a distância e superá-la, vivendo-a, mas sem perder a noção da distância?

O que aqui está em causa é, indubitavelmente, o problema da mediação. E para lhe responder, talvez valha a pena retomar alguns conceitos de um outro teórico do jogo, o pedopsiquiatra britânico Donald Winnicott, que, falando do jogo das crianças, criou categorias que, com as devidas adaptações, se podem aplicar a todos os jogos⁷. O jogo só é possível, segundo ele, criando uma esfera da realidade caracterizada por um espaço e tempo próprios, diferentes do espaço e tempo interiores à criança (e que ela domina completamente) e do espaço e tempo exteriores e objetivos, que escapam ao seu controle, ou seja, o espaço e o tempo dos jogos são um espaço e um tempo diferentes, a que ele chama potenciais, sendo a respetiva mediação estabelecida por aquilo que designa objetos transicionais (o urso de peluche, a ponta de um lençol, um amigo imaginário), que são os objetos lúdicos e

⁶ Heraclito, *Fragments contextualizados*, prefácio, apresentação, tradução e comentários de Alexandre Costa (Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005), 82-83.

⁷ Cf. D. Winnicott, *Playing and Reality* (London/New York: Routledge, 2005).

que permitem compreender os fenómenos lúdicos como fenómenos transicionais. Entretanto, no capítulo dedicado à localização da experiência cultural⁸, são estabelecidas as premissas para a extensão destas considerações para lá da infância, afirmando-se claramente que o espaço da experiência cultural é o espaço potencial. Lendo os dezasseis ensaios a partir desta ideia, eu diria que em quase todos eles o que está em causa é pensar a distância não apenas como afastamento, mas como processo em que se dá uma mediação. E, sob esse ponto de vista, o ensaio de Carola del Pizzo é de uma importância fulcral, ao propor como central no pensamento da distância, sendo também fundamental no pensamento do jogo das distâncias, o espaço entre, o *In-between* ou o *Ma*, que é justamente o espaço do jogo, mas que só se torna espaço de jogo na medida em que for habitado, preenchido e dinamizado com fenómenos transicionais (e de modo paralelo outros falarão deste espaço de mediação dando-lhe outros nomes, como o *Iki* de que fala Katgiri ou o horizonte de que fala Marco Fracon). Nos jogos microdimensionais esses objetos são facilmente localizáveis e assumíveis no seu estatuto (um livro, uma peça de teatro, um filme, uma máquina fotográfica, uma escultura, um quadro, ,um romance, um poema, os jardins de Peter Pan ou uma máscara) facilitando a mediação e a transição entre espaços (espaço interior mais o espaço objetivo, por um lado, e espaço do jogo por outro) e facilitando o duplo movimento de afirmação e de negação da distância. Todavia, nos jogos mesodimensionais é mais difícil reconhecer o estatuto de transicional a esses objetos e é mais fácil baralhar o seu papel e o seu sentido, como acontece com as tecnologias no ensaio de Simona, o virtual de que fala Luca Valera, as proteções imunizatórias, de que fala Papa, a autobiografia de que fala Marco Fracon, as utopias de que fala Alessandro Carrieri ou as nostalgias de que fala Foa. E se pensarmos nos jogos macrodimensionais a dificuldade para encontrar objetos transicionais será ainda maior, na medida em que aí falamos de jogos que nos ultrapassam e, por isso, a transição identifica-se mais com o sonho, o mistério ou o místico, numa perspetiva positiva, ou com as marcas da tragédia numa perspetiva negativa.

O que o “espaço-entre” reclama, o que a necessidade da inscrição da mediação no coração da distância exige, o que o jogo faz passar para primeiro plano, o que está implicado nos objetos transicionais como operadores deste viver ou habitar a distância, é a revalorização ontológica da relação. E, curiosamente, talvez seja este, além, claro, do conceito de distância, o conceito filosófico mais recorrente ao longo de todos os ensaios. Como se não fosse possível falar da distância espaço-temporal sem falar da relação, porque efetivamente a distância é uma forma de relação e convoca necessariamente a relação. Mas longe de ser uma relação meramente funcional, como

⁸ Winnicott, *Playing and Reality*, 128 e ss.

aquilo que separa dois pontos num espaço geométrico vazio, é uma relação vivida, existencial, que como é dito ao longo de todos os ensaios, atravessa os olhares, se reflete nos horizontes e nas interações que os preenchem, se constitui na relação da pessoa consigo mesma e na relação da pessoa com os espaços e com o que habita os espaços, tem uma dimensão interior e uma dimensão exterior, pode ser uma relação interpessoal, seja o outro uma outra pessoa, uma personagem de ficção ou um sujeito coletivo, é uma relação que se preenche com afetos e emoções e, por isso, não é estática mas dinâmica e pode ter um sentido ou um alcance epistemológico, linguístico, literário, estético, ético, jurídico, sociológico, antropológico, político e até teológico. Diria, pois, para concluir o presente estudo, que este livro sobre a distância é, em todos os seus ensaios, também um livro sobre a relação e que a ontologia que o suporta, mais do que uma ontologia da substância, privilegiada pelo pensamento metafísico ocidental ao longo de muitos séculos, é uma ontologia da relação, capaz de ver na relação uma forma e uma figura do ser dos entes que não são apenas coisas dispersas num espaço mudo e praticamente silencioso, mas são feixes de relações na sua interação em diálogo permanente com o mundo e com o tempo, num jogo entre si que, afinal se inscreve, quantas vezes incompreensivelmente, no misterioso jogo do mundo e do tempo. Porque, afinal, o que este tempo nos reclama é que reaprendamos a jogar, reencontrando e reinventando os seus espaços, os seus tempos, as suas distâncias e as suas relações.

Bibliografia

- André, João Maria, *Jogo, corpo e Teatro* (Coimbra: Angelus Novus, 2016),
dall'Igna, Antonio; Papa, Ernesto C. Sferraza; Carrieri, Alessandro *Distanza* (a cura di) (Torino: Mimesis, 2021).
- Heracílio, *Fragmentos contextualizados*, prefácio, apresentação, tradução e comentários de Alexandre Costa (Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005).
- Huizinga, J., *Homo ludens*, trad. de E. Imaz (Buenos Aires/Madrid: Emecê Editores/ Alianza Editorial, 2002), 27.
- Rosa, Hartmut, *Résonance, une sociologie de la relation au monde*, trad. de Sacha Zilberfarb (Paris: La découverte, 2018).
- Winnicott, D., *Playing and Reality* (London/New York: Routledge, 2005).

RECENSÕES

Simone Guidi, *Baroque Metaphysics. Studies on Francisco Suárez*. Palimage: Coimbra, 2020, 303 pp. ISBN: 978-989-70-3257-8.

O autor da presente monografia, Simone Guidi, foi, primeiro, bolsheiro de pós-doutoramento na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, e, até há pouco, professor auxiliar da secção de Filosofia da mesma Universidade. Desde então até hoje, S.G. é membro integrado da Unidade de Investigação & Desenvolvimento “Instituto de Estudos Filosóficos” (IEF) e investigador do CNR-ILIESI em Roma. Importa esta apresentação porque *Baroque Metaphysics* foi escrita e publicada no quadro da Unidade que, como se sabe, é o único centro da Faculdade de Letras inteiramente consagrado à pesquisa filosófica. O título surge, aliás, como apenas uma marca mais no quadro da inquestionável produção internacional do IEF. Está em análise a obra de Francisco Suárez, distinto professor da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra durante cerca de dois decénios (1597-1617), a qual impressiona pelo número de estudos monográficos que continua a suscitar e cuja expansão internacional é igualmente deveras notável. Ainda em 2020 a Imprensa da Universidade de Coimbra publicava, sem pedir meças a tantas outras prestigiadas editoras estrangeiras, mais um título internacional sobre o teólogo granadino, coimbrão e europeu – *Francisco Suárez: Metaphysics, Politics and Ethics/ Francisco Suárez: Metafísica, Política e Ética* *Francisco Suárez: Metafísica, Política y Ética* – que recebeu também o cuidado editorial de Simone Guidi. Por isso, publicar e escrever sobre Suárez é um risco, mas fica patente que o autor da presente obra, graças ao trabalho de pesquisa que vem realizando, se conta entre aqueles que se encontram cada vez mais autorizados – no étimo medieval de “auctor” – a um trabalho desta envergadura. Particularmente à-vontade nas problemáticas que constituem o coração deste livro, há mesmo, se compararmos esta contribuição do autor com as demais congéneres europeias, um ponto merecedor de destaque, para nós. Referimo-nos ao facto de entre os seis dos capítulos de *Baroque Metaphysics*, em mais de metade deles a obra de Suárez ser, por vezes, uma ocasião para o confronto com a de um outro imponente metafísico coimbrão e europeu, Pedro da Fonseca. Tal procedimento é inteiramente justo e acertado. Não obstante as chamadas de atenção para o facto da obra metafísica deste último anteceder a de Suárez, reparos frequentemente feitos por António Martins em muitos dos seus trabalhos sobre Fonseca, nem sempre os estudiosos costumam pagar o necessário óbulo a semelhante reconhecimento.

Escusado seria dizer, Simone Guidi está isento desta pecha. Também neste reconhecimento Francisco Suárez surge, ao mesmo tempo, como um pensador inovador e continuador, mas esta figura de Janus só pode ser devidamente reivindicada por quem, como S.G., dá provas de conhecer bem o contexto filosófico em que Suárez interveio e ter uma propensão inabitual para a exegese deste género de textos e problemáticas. No título escolheu dar-se destaque à “metafísica” – já voltaremos ao problema da sua adjetivação – mas ela é apenas o gonzo para os leitores poderem chegar a uma forma mais precisa do título disciplinar e literário, o qual congraçava, naqueles tempos, a psicologia, a noética, a doutrina da quantidade e até mesmo a angelologia, matéria, esta última, na qual S.G. é igualmente indiscutível autoridade. A sua competência e conhecimento aturado da tradição são, neste último tema, exemplares e, por isso, esta monografia é um contributo mais a somar aos de Jacob Schmutz, Emanuela Scribano, Mattia Geretto e, mais remotamente embora, de Barbara Faes de Mottoni. Para quem tem apenas uma ideia vaga e genérica da “metafísica” a surpresa de temas e problemas quejandos poderá ser decerto um acicate para se inteirar de um complexo teórico que, como se disse acima, herda uma tradição, recolhe-a em diálogo inteligente e fecundo, e lega-a à modernidade. Havia e há que seguir este filão para se ir precisando o que a teologia e a angelologia vieram no fim de contas fazer à modernidade. O último capítulo, “Suárez’s Entitative Extension and its Reception Until Descartes”, é, neste particular, deveras ilustrativo, mas a figura de Descartes (tal como inevitavelmente também as de Tomás de Aquino e João Duns Escoto) é ali tão relevante como a de Pedro da Fonseca. Aliás, o mesmo tipo de sondagem a uma tradição habitualmente mais recalada quando se trata de atender ao autor do *Discurso do Método*, havia já sido exemplarmente levada a cabo por S.G. num importante título de 2018, publicado em Roma, *L’angelo e la macchina. Sulla genesi della ‘res cogitans’ cartesiana*. Mas voltemos a *Baroque Metaphysics*. O seu primeiro capítulo ocupa-se de um debate relativo à ordem do conhecimento (científico e não científico) e compara sobretudo os nossos dois importantes jesuítas, nas suas afinidades e diversidades, um deles – Suárez – considerado mais escotista e valorizador do papel da metafísica (pp. 21-75). Para contrariar, em parte, a tónica essencialista da doutrina da verdade em Suárez, os capítulos segundo (pp. 77-113) e terceiro (pp. 115-153), deixam-nos bons argumentos e réplicas possíveis a tomar em consideração, sobretudo frente àqueles que leem Suárez à luz da propalada tese outrora desenvolvida por Jean-François Courtine. Dois capítulos imediatamente seguintes pertencem especificamente à angelologia, mas uma vez mais se adverte o leitor menos afeito a estes horizontes epocais que tal era uma oportunidade para se discutir filosoficamente tanto a noética (pp. 155-184), quanto, além desta, também o anúncio da psicologia, do cartesianismo, até mesmo do leibnizianismo (pp. 185-229). A dificuldade e complexidade destas relações estende-se também à noção de “res extensa” e aqui a finura exigida pela exegese do autor foi a tal ponto que ele pôde estabelecer a versão de Abra de Raçonis como se tratando da versão mais próxima de Descartes, esta por sua vez uma radicalização da tese escotista, além de

chegar a classificar como “ambíguo” o papel de Suárez no tocante à extensão entitativa. Cabe lembrar que na sua monografia de 2018, S. Guidi havia identificado Jean de Silhon como mediador do inatismo cartesiano. De assinalar ainda que a posição de Fonseca surge, também neste último capítulo (pp. 231-260), em oposição à solução dominicana, ou melhor, eventualmente a de Capréolo, embora, e na esteira de Domingo de Soto, também em diálogo com Duns Escoto sobre a divisibilidade essencial (não quantitativa) da matéria. Não podemos abordar, por falta de espaço, toda a riqueza desta publicação a que o IEF se associou. Deixemos ao leitor/a a coragem de iniciar uma leitura por difíceis meandros do pensamento ocidental com a garantia de promissoras descobertas e inesperadas revelações. Procurámos, numa breve recensão, dar conta apenas de alguns dos méritos desta obra que ficam a dever-se ao real conhecimento e habilitação de S.G. para ler e interpretar textos e problemáticas assaz intrincadas. É aliás, por isso, que se vem designando esta *forma mentis* como “barroca”, eventualmente na aceção que lhe deram Costantino Esposito e Marco Lamanna num dossiê publicado sobre o tema no ”Anuário de História da Metafísica” (2017), a conhecida revista *Quaestio*. “Barroco” ali, e num paradigma mais dinâmico do que doutrinal, designaria antes de mais um “campo de forças” (*campo di forze*) em que se digladiavam filosofia escolástica e moderna, teologia católica e reformada, pensamento continental europeu e escolástica colonial. Parece evidente que esta obra de Simone Guidi se pode situar sobretudo no primeiro campo, em particular enxertando-se na migração ou na inscrição do barroco na metafísica. Todavia, na prática do historiador da filosofia de que Guidi é já um exemplo a seguir, da ambiguidade das soluções detetadas, da complexidade dos diálogos e da variedade dos interlocutores não é fácil vislumbrar uma “arquitetónica”, embora se possam perceber alguns contornos dessa edificação epistémica. Há um “suarezismo”? E será ele “barroco”? Será possível almejar-se a arquitetónica de quem, pensando embora sob o poder de uma autoridade, o fazia apesar de tudo em nome próprio? Terminada a leitura do livro, atrevo-me mesmo a perguntar se não é importante alguma demora na dimensão mais original do “barroco”, isto é na sua “estaçao artística”, aprendendo algo mais com ela. Explicando-me: não vejo como desprovido de interesse a discussão em volta da categoria do “barroco filosófico” – longe disso! – mas penso que se alguma coisa a prática da história da filosofia nos ensina – e o trabalho de S.G. é disto um excelente exemplo, não me canso de repetir – é que o pensamento filosófico de *um* Suárez (ou de *um* Fonseca, por exemplo), ao mesmo tempo que representa um esforço pessoal ou vitalmente comprometido de apresentar uma solução, de dar resposta a uma época, precisamente a época e o espaço da circunstância singular de cada um desses pensadores, reproduz e assinala, afinal, os contrastes e as contrariedades, o *chiaroscuro*, das perplexidades e da humana fragilidade que a filosofia, primeiro incarna, depois exprime, finalmente aponta e interroga. É isto que faz dela aquilo que ela quer ser, “filosofia”, e a filigrana da exegese de S.G. não o comprova menos, passando da noética à metafísica, da angelologia à temática da quantidade. Numa palavra: antes de se assentar as baterias rapidamente na categoria do

“barroco”, apesar de tudo historiográfica, vale a pena apostar-se na lenta disciplina e metodologia da análise dos contributos e/ou dos problemas singulares, do pensamento singular(izado), como reclamará mais tarde Nietzsche para si mesmo. O que há de commumente barroco, então, entre, digamos, Capréolo, Soto, Fonseca, Suárez, Abra de Raçonis? Simone Guidi sublinhou tantas afinidades quantas (ou ainda mais) divergências. Pessoalmente, a experiência tem-me ensinado que o reclame de um “*filum doctrinae*” não se opõe ao aviso do *Ecce Homo*: “cuidado, não me confundam com outro!” É de apreciar e louvar, portanto, a exegese minuciosa do autor de *Baroque Metaphysics*. Tantas vezes exemplar, sempre disciplinada, quanto cautelosa nas suas conclusões, ela representa um contributo impossível de ignorar nos estudos suarezianos e augura uma pesquisa ainda por vir pautada pela precisão, pela fidelidade aos textos e, seguramente, pelo rigor. O autor teve ainda o meritório cuidado de traduzir todos os textos latinos citados relevantes para a sua argumentação. Estas características estão presentes na abrangente Bibliografia (pp. 261-292) e de algum modo nos dois índices, onomástico e temático (pp. 293-302), que no entanto ganhariam em ser, aquele completado com os autores modernos, este, revisto.

Mário Santiago de Carvalho

Universidade de Coimbra

Faculdade de Letras – DFCI

Unidade I&D: IEF

Email: carvalhomario07@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8257-9962

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_60_12

Hélène Leblanc, *Théories Sémiotiques à l'Âge Classique. Translatio Signorum*. Avec une préface de Laurent Cesalli. Librairie Philosophique J. Vrin: Paris, 2021, 314 pp. ISBN: 978-271-16-2947-3.

Hélène Leblanc é pós-doutoranda no GEMCA (Centro de Análise Cultural da Primeira Modernidade) da Universidade Católica de Lovaina, informação talvez curiosa porque este livro debruça-se acima de tudo sobre um filósofo coimbrão, Sebastião do Couto (1567-1639), e a Universidade belga tem, na sua história, uma linhagem expressiva de relações com a nossa Universidade (e já agora, também com outras Universidades portuguesas, de entre as mais velhas). Eis que um “herói” coimbricense, severamente ignorado, atraiu a atenção dos nossos colegas lovanienses. Em contraparida, por várias vezes, no Curso filosófico que acolheu S. do Couto como um dos seus autores, os Lovanienses são citados como uma das fontes a tomar em consideração. Fique dito *en passant* que esta relação ainda não foi devidamente examinada. Ora bem, o filósofo oliventino Sebastião do Couto, S.J. costuma ser um nome inexistente nas histórias da filosofia, por um lado, porque a sua obra, o volume do *Comentário do Colégio de Jesus de Coimbra à Dialectica de Aristóteles*, aparece esbatida no grupo editorial daquele relevante *Comentário* publicado coletiva e anonimamente, os *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu ... Aristotelis Stagiritae* (1592-1606). E, por outro lado, também estes costumam cair em desgraça na historiografia vigente que, repetindo os lugares-comuns de uma modernidade narrada sob a fileira cartesiana, ignora boçalmente tudo o que não seja centro-europeu. Um erro de paralaxe geopolítica cultural. Felizmente, o leitor habitual da *Revista Filosófica de Coimbra* encontra-se prevenido contra esta incompetência, está apto a combater tal ignorância e conhece melhor aquele célebre empreendimento editorial que teve uma inédita expansão global. Entre os mais atentos leitores, alguns terão decerto descortinado e lido o artigo sobre o filósofo oliventino Sebastião do Couto que publicámos na Encyclopédia em-linha e a que mais à frente nos voltaremos a referir. Ora, atendendo a tudo isto, o que há de particular e de quase inédito no trabalho de Leblanc é o facto de Couto e o seu trabalho conimbricense surgir como um regastado “herói” – mas entre outros mais, há que avançar já – de uma competente narrativa histórico-filosófica, qual a que a autora se abalançou com sucesso e é, por isso, merecedora de aplausos. Escrevemos “quase inédito” porque, não fossem os trabalhos de Peirce, Doyle, Deely e Coxito – este último ausente na obra ora recenseada, embora algo compensado pela referência a Herculano de Carvalho – e a reivindicação da importância do tratado dos signos ou dos sinais (*De Signis*), escrito por Sebastião do Couto no quadro do *Comentário à Dialética*, e ficaria a dever-se ao estudo de Leblanc a sua ocasião natalícia ou quase primeira oportunidade. Não foi assim, naturalmente, mas foi-no de um modo que merece o nosso apreço e sublinhá-dos. Convém esclarecer de imediato que o tratado coutino “*De Signis*” corresponde ao princípio da secção do *Comentário à Dialética* dedicada ao *Peri Hermeneias* de Aristóteles – este, por sua vez, uma parte do conhecido *Organon* – cuja tradução

é-nos hoje acessível ao menos nos idiomas português (graças a Amândio Coxito) e inglês (graças a John Doyle). Compreende-se, por isso mesmo, que a autora trace a história dos contributos ibéricos na sequência sobretudo dos autores norte-americanos citados – daí as suas referências também a João Poinsot (pp. 120-128) que surge como natural herdeiro escolar de Couto – sem deixar de tomar em consideração a relevância da investigação Meier-Oeser para a história da semiótica. Seja como for, ficar por estas dependências – entre outras mais a que ainda teremos de aludir – seria injusto, dada a valia do trabalho feito por H.L. e a originalidade incontestável da obra que estamos a apreciar. São, de facto, vários os méritos desta monografia lovanense. Enumeremos apenas alguns, além, evidentemente, de uma nova reivindicação das figuras de Couto e Poinsot na história da semiótica: uma certa fidelidade ao esforço metodológico de Gilson (*vd.* p. 25, p. 107); o prolongamento e superação da persistente atenção que Deely conferiu aos dois autores lusitanos; a reequacionação do século XVII no quadro da história do pensamento, mormente da semiótica (*vd.* p. 24); a atenção dada à produção ibérica, tal como nós mesmo já o havíamos pugnado (*vd.* o Prefácio que escrevemos para o livro de S. Guidi, *L'angelo e la macchina*, Roma 2018); a chamada de atenção para um paradigma alternativo da “modernidade”, adiante também referido; a colação entre o texto de Couto e o de Pedro da Fonseca; a preocupação pelo rigor diacrónico e a hermenêutica dos textos numa longa e assaz difícil tradição; etc., etc. Enfim, estas e outras aquisições autorizam-nos a passar a expor sem mais delongas o núcleo da tese de H.L. Como seria compreensível, no que se vai ler, iremos conferir uma particular ênfase aos autores de Coimbra. Com as duas grandes partes em que se divide esta tão importante obra – “O quadro tradicional” (pp. 29-138) e “A modernidade não escolástica” (pp. 141-262) – depreende-se bem a ambiguidade das tradicionais e difíltulosas categorias historiográficas, que valeria a pena, talvez, começarmos a abandonar. Em muitos momentos da escrita de H.L. pressente-se a dificuldade da classificação de um determinado protagonista nos quadros de uma eventual “modernidade”. Isto é particularmente notório nos casos de Sebastião do Couto, de João Poinsot, mas também de Bayle, Gassendi e Hobbes cuja reconstrução doutrinal do signo como estritamente instrumental – refiro-me à última tríade de autores – não é menos devedora da tradição antiga, apesar da consolidação do desvio do modelo lógico para um modelo epistemológico. Esta é uma bela formulação da autora. De facto, uma das valias da sua interpretação tão sugestiva passa por ter posto em evidência com plausibilidade argumentativa que a “idade clássica” analisada por Michel Foucault tem o seu gongo, no quadro da atenção concedida ao “signum”, naquela mudança de modelos, e que a renovação do aristotelismo na sua forma “tomista” no século XVII engrena aquela dinâmica de transformação, a saber, a passagem da lógica e do tema da linguagem à epistemologia; dito de uma maneira mais “moderna”: a passagem do registo psicológico ao físico-natural. É impossível, nas poucas linhas de uma recensão, frisar devidamente o capital de produtividade hermenêutica que nos é aqui e assim deixado. Tanto mais que ele acarreta um distanciamento crítico relativamente

à interpretação mais disseminada de Deely; enquanto este lia Couto e Poinsot na esteira de Locke, a proposta da autora, sustentada por uma metodologia de leitura ainda mais apertada da tradição, tem o mérito da inclusão sobretudo crítica de Descartes, Bacon, Espinosa, Locke, Port Royal, além – diríamos antes: sobretudo – da tríade acima mencionada. O facto de se encontrarem apeados os tradicionalmente considerados “modernos” evidencia duas vertentes “modernas” – de novo a ambiguidade desta estafada herança historiográfica – até ao presente descuradas: de um lado, os ibéricos – lidos por H.L. na qualidade de recetores do terminismo inglês que chega a Paris e é depois transmitido às duas mais importantes universidades ibéricas, Salamanca e Coimbra –, do outro, Hobbes, Gassendi e Bayle. Este último, aliás – e como nós mesmo havíamos feito notar para uma outra situação assaz concreta –, evidencia uma marca do ensino jesuíta centrada na relevância do aristotelismo e do *Peri Hermeneias* em particular (*vd.* pp. 212-215: “De Coimbra à Sedan en passant par Leyde”). Quanto àquela translação geográfica, de Paris a Salamanca, vale recordar que no livro que recensearemos a seguir se formula uma tese diferente, vincando a centralidade de Salamanca (e de Vitoria) em detrimento da de Paris (Crockaert e Mair). Se nos apraz sublinhar o bem achado de um itinerário translativo da secular tradição em torno do “signum” – aliás deveras alinhado com as propostas que nós mesmo temos estimulado no quadro da Encyclopédia em-linha www.conimbricenses.org (e mormente na sua secção 1.4.) –, o momento mais expressivo desta monografia é, a nosso ver, o segundo capítulo da primeira parte (pp. 83-138). Não sentiremos embaraço nenhum em afirmar que H.L. legou-nos um exemplo de investigação no tocante à hermenêutica dos textos dos jesuítas conimbricenses. Tarefa não sem dificuldades e escolhos, como veremos ainda. Mediante uma meritória reconstrução historiográfica feita sobretudo a partir do hipertexto modelar de Sebastião do Couto, a autora demora-se na difusão da divisão entre signo formal e instrumental, estendida até Eustáquio de São Paulo e Poinsot, que se nos afigura como absolutamente modelar e quase irrepreensível. Uma nota: tendo presente que João Poinsot se graduou bacharel em 11 de março de 1605 no Colégio das Artes, talvez possamos propor Manuel de Almeida e André Machado como dois jesuítas que com alguma probabilidade poderiam ter sido seus mestres de filosofia. Também é sabido que, por esses anos, Couto já havia lecionado em Coimbra e que o seu *Comentário à Dialética* se encontrava no prelo; ou mais precisamente ainda, como escrevemos na nota editorial (<http://www.conimbricenses.org/in-universam-dialecticam-aristotelis-stagirita/>) nos meses de julho e agosto de 1605 corriam as licenças para a publicação do volume que acabará por sair em finais de 1606 nas oficinas de Dias Gomes Loureiro. Voltando ao tema principal. A fragilidade do exercício de H.L. – se deveras de “fragilidade” se trata – estaria no facto de a autora ter levado demasiadamente a sério os “textes sources” de Couto, desconhecendo, e tal como nós mesmo temos salientado, que no *Curso Jesuíta Conimbricense* estão mais em causa as ideias e menos os autores. Se não erro, uma particular secção do notável capítulo 2 da parte 1 (pp. 89-94), dedicada inteiramente à exegese da autoridade *par excellence* de

Tomás, demonstra cabalmente a minha convicção e asserção sobre o peso das ideias em detrimento dos autores. Naquelas pouco mais de três páginas, que são uma autêntica jóia da coroa desta obra, a autora põe em relevo o lastro “teológico” da leitura levada a cabo por Couto. Ressaltam, entre outras coisas mais, o grau de complexidade teórica em jogo; a acuidade e a minúcia da leitura de H.L. – um caso flagrante: “L’importance de ce passage consiste dans l’usage des termes de ‘manifestation’ et de ‘signification’.” (p. 92) –; o reforço augustinista a fim de conceder maior amplitude à representação em detrimento da significação, feito numa espécie de hiperventilação hermenêutica, haja em vista a colação dos “recentiores” (p. 93); enfim, o diálogo quase silencioso mas crítico com matéria do *De Anima*, mormente a glosada por Manuel de Góis, sobre o verbo interior (AnIIIc8q3 e AnIIIc8q3 q4). Talvez um tal grau de “complexidade teórica”, que passa sempre por exigir uma competência e erudição tamanhas aos atuais intérpretes, explique a razão pela qual os textos de Coimbra são tão pobremente conhecidos e abafados pelo mais baflento preconceito. Uma vez este rompido, e desde que o intérprete se mostre inteligente, oferecem-se-nos conclusões deveras sensíveis, como por exemplo, a que se deve seguir ao que se lê no final desta extraordinária secção: “... (Couto superpose au ‘manifester’ thomasien le ‘représenter’ qui joue dans la définition du signe), mais (...) ils [sc. les signes] renvoient à *autre chose*” (p. 94; o sublinhado é da autora). Certamente, a prolixidade autoral do *Curso*, que também havia provocado a reação negativa de Descartes, é deveras impressionante, mas ela deve ser lida “cum grano salis”. O facto de um tal *Curso* ter sido produzido com vista a uma publicação na novíssima galáxia de Gutenberg não só não o podia levar a eximir-se ao tique da profusão, como, sobretudo, acabou por lhe conceder uma amplitude exagerada. Mas há que cuidar em não levá-la longe demais. Um exemplo no próprio texto da autora é representativo do que acabamos de escrever: como conciliar a alegada escassez da presença de Aristóteles no texto de Couto, posta em evidência (p. 85) e contrastada com a esmagadora relevância da matéria teológica (p. 86), com o prestidigitação hermenêutica suscitada ou imposta pelo “enigma” do que a autora designa por “estranho acordo de Tomás de Aquino com João Duns Escoto” (p. 94)? Convém lembrar que por todo o *Curso* perpassam “acordos” deste jaez. Ou ainda, com o também designado (p. 98) “problema ‘Egídio Romano’”? Posto que temos vindo a apresentar a obra retrogradamente, passemos agora ao lugar reclamado para Couto e à acertada reivindicação do seu nome pela historiografia mais proba do que vistosa. Distintamente de Deely ou Doyle, por levar muito a sério as fontes de Couto no capítulo que abre o comentário ao *Peri Hermeneias*, Leblanc enquadrou pela primeira vez o legado “medieval” daquele texto. Quase ineditamente, o “comentário” abre com um tratado “De Signis” e a ponderação desse ineditismo havia que ser justificada (pp. 36-64). Este é mais um elemento meritório e quase pioneiro na metodologia da autora. O alegado apagamento (*gommant*) da falta de “consciência histórica”, por parte de Couto, ao aproximar as *Sentenças* e o *Peri Hermeneias* (p.71), mais do que colocar o comentário do lado mais conservador das produções filosóficas da Companhia de

Jesus (p. 73), impôs – mesmo em alternativa à solução de Pedro da Fonseca (pp. 107-111 e 128) – o aspeto mais inovador do trabalho de Couto, a saber: a distinção entre signo formal e instrumental. Com deixaí exarado já, Leblanc persegue e contextualiza esta divisão e legado de Couto como ninguém até hoje o havia feito. Não é que tal divisão fosse “original” – e voltaremos a este ponto mais para o fim –, mas ela comparecia, apesar de tudo, como um elemento doutrinal novo (*jeune*) no texto de Sebastião do Couto. Aludi acima à expansão deste elemento. Ele é, a justo título, objeto de toda a segunda parte da obra, que não ignora alguma atenção concedida à distinção patente nos léxicos, como os de Glocénio e Micraélion (pp. 129-138). Evidentemente, o caso da obra de João Poinsot (pp. 121-127) também é relevante, mas a autora separa-se da interpretação norte-americana, convocando antes Sebastião do Couto para esta história. Tal importante e corente decisão consistiu em sopesar o contributo do nosso oliventino confrontando-o com a tradição dominicana prévia – Domingo de Soto é o nome comumente citado – e com a sua coetânea expressão no quadro da Companhia. A este respeito, mais uma vez me apraz registar que Leblanc carreia um elemento adicional para aquilo que vimos evidenciando, isto é, para a existência de divergências dentro da Companhia; ou mais ainda, nas palavras inequívocas da autora: de “un écart relatif précis, au sein non seulement d'une même ordre [scilicet S.J.], mais aussi d'une même école [sc. de Coimbra].” (p. 108). O que ainda falta fazer? A autora identifica um dos campos a investigar, o da escolástica protestante. Mas o que restará fazer, também, no quadro mais “regional” a que aqui nos restringimos? Pela nossa parte, avançaríamos com a pesquisa em torno do contributo das lições inéditas “de signis” no quadro coimbrão e eborense, ou genericamente português. Esta última sugestão permitirá aquilarat do grau de ineditismo ou originalidade de Sebastião do Couto no domínio semiótico. Avancemos algumas pistas para o trabalho futuro. Para os anos 60 do século XVI, na BGUC, os manuscritos de Luis Álvares (ms. # 2206) e André Cardoso (ms. # 2226); também a partir dos anos 60, mas estendendo-se ao século XVII, na BNL: os inéditos de Inácio de Tolosa (ms. # 2204/3), Frei Luís Soares (ms. # Pomb 549), João Pinto (ms. # 3866), Jerónimo Álvares (ms. # 2438) e André Palmeiro (ms. # 2441) entre muitos mais anónimos que deixaram traço de versarem “de signis” nas suas lições. No estado atual da ciência, ignoramos o que esta investigação pode trazer-nos. E, acima de tudo, se ela pode dar-nos algo de decisivo para se aquilarat com maior precisão a “originalidade” de Sebastião do Couto, conforme dizíamos. A este respeito, uma coisa é certa, diversamente da produção manuscrita e do que ela nos vier a revelar, pelo facto de ter sido publicada, a contribuição e figura de Couto impor-se-ão na historiografia com todo o mérito e justiça. Não obstante, posta de parte a possibilidade de a mão de Fonseca ter estado nas páginas de Couto sobre o *Peri Hermeneias*, tal como sugerido por Doyle (vd. o seu *The Conimbricenses. Some Questions on Signs*, p. 187), convirá ainda examinar a possível influência das *Annotationes in universam Aristotelis Dialecticam* (ms. TT # 2046) de Paulo de Oliveira sobre Sebastião do Couto (vd. J. P. Gomes, *Os professores de Filosofia da Universidade de*

Évora, pp. 150-162). Seja como for, dado que temos fácil acesso ao pequeno papel que a matéria “de signis” assume naquele texto publicado como sendo um genuíno produto conimbricense – a contrafação bem conhecida por *Collegii Conimbricensis Societatis Iesu Commentarii Doctissimi in Vniversam Logicam Aristotelis Ex Bibliopolio Frobeniano*, 1604, tomus 1, pp. 193-196 – a presente tese de H.L. poderá e deverá ainda manter-se vigente. Ela resiste ao princípio da refutação, alvitrado por Popper. Esta bela monografia de Hélène Leblanc é, nesta matéria, irrelevante, encerra com uma conseguida conclusão, apresenta uma bibliografia relativamente aceitável (pp. 267-299) e dois tipos de índices, um onomástico, cindindo em 1800 dois períodos (pp.301-308), o outro conceitual (pp. 309-311). Temos de terminar e fazêmo-lo com júbilo e esperança. A autora, de parabéns, merece que o seu livro seja bem disseminado e atentamente lido e que o tipo de pesquisa ali desenvolvida seja devidamente assenhoreado por todos os investigadores deste período. Ainda é cedo para se fazer uma soberana história da semiótica (e, escusado seria acrescentar, do contributo ibérico para a filosofia também).

Mário Santiago de Carvalho

Universidade de Coimbra

Faculdade de Letras – DFCI

Unidade I&D: IEF

Email: carvalhomario07@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8257-9962

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_60_13

Summistae. The Commentary Tradition on Thomas Aquinas' 'Summa Theologiae' from the 15th to the 17th centuries, edited by Lidia Lanza & Marco Toste. Leuven University Press: Leuven (Ancient and Medieval Philosophy – Series 1-LVIII), 2021, 447 pp. ISBN: 978-946-27-0262-2.

Não será necessário insistir na importância e na urgência de um título, como o presente, inteiramente dedicado à receção da *Summa Theologiae* de São Tomás de Aquino (doravante: STh) entre os séculos XV e XVII nas escolas de teologia. Juntamente com as *Sentenças*, com cuja história aliás a STh se entrelaça, esta é uma autêntica obra prima de teologia e, anda hoje, a porta mais comum de acesso à brilhante teologia e pensamento tomasinos. Evidentemente, mas talvez fosse desnecessário frisá-lo, mesmo após o presente contributo quase tudo ainda está por fazer a este respeito, haja em vista que a poucos passos da STh acolhidos neste volume foi ainda dada a devida atenção. Todavia, o leitor não deve ficar com a impressão de que estamos perante uma obra imperfeita, muito menos dispensável. Pelo contrário. Eis o que deve ficar muito claro, desde o início desta recensão: com este volume, a dupla de investigadores que o dirigiu, Lidia Lanza e Marco Toste, não só se alcandora ao lugar de ímpar conhecedora do tema como, sobretudo, presta um inigualável e marcante serviço à comunidade dos historiadores da teologia, da filosofia, do tomismo e das ideias em geral. Dividida em duas grandes secções que são outros tantos objetivos francamente cumpridos – “Framing the Commentary Tradition” (pp. 3-184) e “Discussions in the Commentary Tradition” (pp. 187-424) – a obra conta com a contribuição de catorze investigadores, cujos méritos também não podem ser desprezados ou ignorados. Na sua totalidade o volume visa cumprir os propósitos seguintes (p. 4): mostrar, por um lado, como a STh se tornou texto-autoridade, como dela emergiu uma tradição comentarística e qual a sua relação com o pensamento escolástico medieval; por outro, assinalar a interpretação que diferentes autores ao longos dos três séculos escolhidos como balizas temporais fizeram de alguns tópicos da STh. A razão de ser do apesar de tudo longo espaço cronológico aparece justificada pelos quatro períodos em que os editores acordam em cindir a tradição comentarística da STh: o primeiro, no século XV, precisamente, assinalável pelas paráfrases dominicanas; o segundo, marcado pela inovação (*innovation*) de Francisco de Vitoria em introduzir a STh como matéria de lecionação na cadeira de Prima (1527); o terceiro, a partir de 1590, reconhecível pela entrada dos jesuítas nesta tradição; o quarto, por fim, estendendo-se de meados do século XVII até finais do XVIII, o alegado fim da chamada Escolástica (*the end of Scholasticism*). Dissémo-lo já: era impossível num volume só esgotar a STh. Não obstante, estamos em crer que, ao inaugurem sistematicamente este tipo de investigação, Lanza e Toste dar-nos-ão, num futuro próximo, uma cada vez maior perspetiva da complexa e rica receção comentarística desta magna obra do Aquinate. Rigorosamente falando, e os dois editores acentuam-no sempre que podem, não estamos perante um contributo sobre o tomismo, outrossim perante uma tradição literária comentarística em torno desse

fascinante e conheidíssimo título. Os contributos de Monica Brînzei e Chris Schabel (pp. 95-125), por um lado, e de Ueli Zahnd (p. 127-157), por outro, ajudam a demarcar com mais rigor o temário do trabalho, aquela dupla dedicando-se a uma espécie de pré-história da tradição comentarística, este último, a um tipo mais diversificado de trabalhos sobre a STh, a partir de 1520 provenientes de espaços como Colónia, Leipzig, Viena e o norte de Itália. O espaço, ou melhor, a geografia desta tradição é outra das fecundas lições e horizontes que este volume acrescenta ao da história. Da Península Ibérica à Europa Central, passando por Itália, Paris e Lovaina, naturalmente, mas também aflorando as regiões sul-americanas, o leitor pode pela primeira vez perseguir um panorama de inigualável expansão. E também de diferença, como é patente no caso paduano (estudado por Matthew Gaetano, pp. 159-184) no seu contraste com a situação salmanticense, a verdadeira “protagonista” deste volume, conforme teremos ocasião de reparar mais à frente. Enfim, embora apontado pelos dois editores (pp. 63-68), faltam também alguns (ou algum) capítulo sobre os relevantes sumistas com atividade na América Latina (e eventualmente também no Brasil, território que passa quase em silêncio). É, pois, algo assim como se a STh estivesse também ligada, não diretamente, é claro, à abertura do mundo. Sendo a STh, como lembrámos, tudo menos uma “suma”, mas antes uma obra vastíssima, e como esta pesquisa está no seu pródromo, são escassas as partes tratadas e os temas teológicos analisados. Salientemos os principais temas: o conhecimento providencial de Deus, em Iq14a13 (Brînzei e Schabel); as provas da existência de Deus (Igor Agostini para Iq2a2 e Mauro Mantovani para Iq2a3), a visão beatífica em Iq12a5 (William Duba), a subsistência da matéria primeira em Iq45a4 (Helen Hattab), a locação dos anjos em Iq52a1 (Daniel Novotny e Tomáš Machula) e – deixando SThI^a e passando para SThII^a – a “intolerância”, a propósito de I-IIq19 e 76 (Jean-Luc Solère); a descrença, a respeito de II-IIq10 (Andreas Wagner); a auto-preservação ou o sacrifício de si, a propósito de II-IIq26a4 e 5 (Marco Toste) e a condenação à morte, sobre II-IIq69a4 (Lidia Lanza). O método seguido, cautelosamente analítico e deveras circunscrito, assevera-se-nos consciencioso mas, ao mesmo tempo, bem indicativo do enorme desconhecimento em que a ciência se encontra a respeito da tradição estudada. Justamente, dada a nossa ignorância atual, mais relevo ainda adquire o pioneirismo da tarefa a que Lanza e Toste com coragem se entregaram. Esta dupla merece-nos também grande confiança porque, entre os demais colaboradores, foi ela que levou mais longe o trabalho com manuscritos inéditos. Toste e Lanza privilegiaram Salamanca, mas a última compulsou também manuscritos de Coimbra e Évora; ambos, finalmente, topando com o relevo da superação crítica de Tomás de Aquino por parte do seu primeiro maior aluno, Henrique de Gand. Sendo embora pouquíssimos os artigos da STh abordados face à imensidão do original, e a partir daquilo que já tivemos a oportunidade de dizer, perceber-se-á como uma valia mais deste volume diz respeito ao vasto campo de autores estudados e também sua prosopografia. Quanto aos mais relevantes “comentadores” contam-se, principalmente, os nomes de (e numa lista aleatoriamente feita) Caietano, Capréolo, Ferrara, Soto,

Melchior Cano, Domingo Báñez, Juan de Guevara, Vitoria, Molina, Vásquez, Suárez, Arriaga, Bayle, e, outros muitos mais, Giovanni Domenico Montagnolo, Gregório de Valência, Antonino de Florença, António de São Domingos, Pedro Simões Fernão Rebelo, Hernán Perez. Seria impossível darmos conta aqui de todos os nomes referidos, muito deles inéditos (dedicam-se quase quatro páginas ao elenco dos manuscritos examinados pelos vários autores). De facto, para tudo dizer de uma forma breve, por todos os seus méritos, seja na sua inevitável limitação, seja na sua consequente extensão, a obra conjunta de Lanza e Toste apresenta-se indiscutivelmente como um contributo de referência e uma obra pioneira que abre pistas fecundíssimas de investigação e se encontra repleta de inéditas informações. Após justificarem a razão de ser deste seu nunca por demais louvável empreendimento, Lanza e Toste detêm-se com vagar e absoluta competência na “tradição comentarística”, no papel da STh no ensino da teologia (seja no seio das ordens religiosas, com o natural relevo, para os dominicanos e jesuítas, seja nos espaços geográficos acima referidos). Repetimos: a competência dos dois editores afigura-se-nos tal que as noventa páginas de erudição e informação que assinaram para abrir o volume estão para já como o que de mais atualizado e sistemático com que o estado atual da ciência nos pode agraciar. Também são particularmente úteis as vastas e utilíssimas informações bibliográficas que ambos os editores recolhem para o leitor que se inicia ou o investigador que busca progredir. No que toca ao nosso interesse mais particular, o resultado do esforço desta dupla é inigualável, sobretudo quanto ao papel de Coimbra e de Évora, sobre as quais, valha a verdade, tudo ou quase tudo ainda resta fazer. De facto, enquanto para Salamanca, a informação cresce a um ritmo assinalável, para o espaço universitário nacional pouco ou quase nada ainda se fez. Decerto que se tal fragiliza a história da nossa teologia, reforça as descobertas de Lanza e Toste (entretanto urge conhecer o contributo destes mesmos dois investigadores publicado in *The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production?*, Leiden, 2021, pp. 120-68). Gostaríamos, aliás, de, a este propósito, anunciar aqui e agora algo de promissor neste campo particular: Lidia Lanza e Marco Toste vão passar a dirigir na Encyclopédia em-linha que a Unidade de Investigação & Desenvolvimento Instituto de Estudos Filosóficos (IEF) publica – www.conimbricenses.org – uma secção inteiramente dedicada à grande lacuna da investigação nacional destes séculos. Escusado será dizer que, em face do notável trabalho por ambos realizado, podemos almejar uma mudança no panorama das ideias e dos autores/atores no que à teologia e ao seu ensino tange. As duas Universidades de Coimbra e de Évora merecem-no, como bem o atestam, aliás, não só o artigo que ambos escreveram para o livro sobre a “escola de Salamanca” e a que fizemos referência há poucas linhas atrás, como também os artigos que Lidia Lanza e Marco Toste assinam na presente obra. Para um caso eventualmente atinente à relação Évora/Brasil, Lúcio Marques referenciou também os nomes de Domingos de Araújo, Salvador de Oliveira e António de Guimaraes (vd. *A Lógica da Necessidade*, Porto Alegre, 2018, pp. 143-44). Sem surpresa para nós, ressalta o facto de que a contribuição no espaço lusitano é em muito deve-

dora do “Salamancan system” (p. 59) – mas ainda está por avaliar e medir essa dependência – e, sobretudo, a evidência que constituía, seguramente, a maior lacuna e fonte de interrogação para quem se vem dedicando aos textos de filosofia compostos nesta mesma época. Deste ponto de vista, enquanto Vitoria pode ser o “pai” da denominada escola de Salamanca, Fonseca parece ter o mesmo papel em relação à, digamos (também cautelosamente), “escola de Coimbra”. Mas isto implicava que a filosofia produzida entre nós privilegiasse as dimensões teoréticas em detrimento de uma “applied philosophy” (perdoe-se-nos o anglicismo). Ora, também as descobertas de Lanza e Toste ajudam-nos a perceber e a confirmar que para esta última dimensão haverá que contarmos com os textos provenientes das Faculdades de Teologia e dos colégios das ordens onde esta disciplina era ensinada (a escola franciscana tinha estudo próprio, as restantes ordens estudavam na Universidade de Coimbra, a Companhia de Jesus nos seus colégios e na sua Universidade de Évora). É certo que cautelosamente os editores se desvinculam, quer da ideia de uma “practical theology” quer mesmo da designação “Escola de Salamanca” (pp. 12-13), mas ressalta inequivocamente deste volume uma constatação para a qual venho há algum tempo chamando a atenção e para a qual também tenho contribuído (embora para o campo exclusivo da filosofia de Aristóteles): um texto “comentarístico” leva quase sempre o selo individual do comentador e da sua circunstância (pp. 9-10), assim se ultrapassando o autor comentado e se cria uma tessitura de manutenção cada vez mais frágil. A atenção de Duba quanto às divergências no seio da Companhia de Jesus, mormente Molina, Vázquez e Suárez, ou também aquelas mais alargadas e assinaladas por Lanza e Toste – a saber: Molina e Pérez em Évora, Vázquez e Suárez em Roma, e ainda Diego Granado e Gregório de Valência (p. 10) – apenas confirmam tudo o que temos vindo a dizer, embora, repetimos, no campo da filosofia. Muito concretamente, temos avançado como os nomes de Pedro Gómez vs. Pedro da Fonseca, Fonseca vs. Marcos Jorge, Luís Molina vs. Fonseca, e Manuel de Góis vs. Fonseca. De igual modo, na monografia anteriormente recenseada Hélène Leblanc mostrou o contraste Pedro da Fonseca vs. Sebastião do Couto. Enfim, o estudosso mais interessado em filosofia, como será o caso, estou em crer, do leitor desta *Revista Filosófica de Coimbra*, não deve cair no erro ou no obstáculo epistemológico que seria avaliar o horizonte da nossa filosofia pelo lado exclusivo das faculdades ou divisões académicas administrativas. A verdade é que, e aqui também, cabia à STh de Tomás de Aquino – ou melhor, aos seus comentaristas – trabalhar com matérias que em filosofia inscrevemos hoje nos setores da política, da filosofia social, da ética, da economia e da filosofia jurídica. Numa nossa recente copublicação sobre Suárez pudemos apresentar e discutir um caso que hoje seria tratado, pragmaticamente, nos tribunais, e teoricamente, numa sala de aulas de filosofia, relativo ao *stalking* e ao femicídio (vd. Francisco Suárez: *Metaphysics, Politics and Ethics*/ Francisco Suárez: *Metafísica, Política e Ética* Francisco Suárez: *Metafísica, Política y Ética*, Coimbra, 2020, pp. 517-539). E, no entanto, tal saiu da mão de um teólogo. Vê-se facilmente, assim o espero, como será promissor o crescimento dos estudos na difícil área em que Lanza

e Toste são autoridades, a saber, o pensamento jurídico-político. Seja como for, e tal como os editores oportunamente frisam, os aspectos mais teóricos da STh nunca foram descurados, nem subestimados pela tradição. Não é possível entrar em pormenores no quadro de uma simples mas entusiasta recensão. Apesar de tudo, não gostaria de terminar sem deixar de assinalar, já à guisa de exaltante sublinhado, já de reparo, os pontos seguintes. E começando pelas aparentes distrações de Helen Hattab (p. 277) que a respeito do *Comentário à Física* de Manuel de Góis comete dois lapsos que importa corrigir numa segunda edição deste volume, a saber: a data de publicação do comentário é de 1592 – que sentido faz escrever: “in the Coimbran Commentary of 1594” mesmo quando se compulsa a edição de Lyon? – e o tema da matéria, aliás superficialmente abordado pela autora, que devia remeter para capítulo 9 (e não 7) do Livro I (mas aqui deve tratar-se de uma gralha pois a nota 44 registra uma remissão correta). Passando, agora, a pontos e problemas que nos merecem destaque reflexivo, não sem antes prevenir o leitor de que o que se segue não tem qualquer pretensão de esgotar a riqueza do volume. Em rigor, vamos ficar apenas por um elenco de situações. Começaria por evidenciar como lição muito positiva a insistência metodológica e epistemológica em desvincular-se a tradição de comentários à STh de todas as formas possíveis conhecidas como “tomismo” ou mesmo “neotomismo”. Fica por determinar com mais rigor até que ponto a “tradição” estudada é estritamente teológica e não deve acolher outros registos; estou a pensar no tipo particular dos comentários filosóficos à *Ethica Nicomaqueia*, qual, por exemplo, o de Manuel de Góis, bastante determinado e sustentado pela SthII^a (veja-se em todo o caso, p. 29, para a situação particular da Faculdade das Artes de Salamanca recorrendo à STh); deixaria, por isso, a pergunta seguinte: é certo que Jacob Schmutz tem razão em falar de “desmantelamento da STh”, mas os casos que a suportam (*De legibus*, *De fide*, etc.) não podem ser também ditos acerca da particular situação da *Ethica* (mesmo ressalvados os estilos referidos pelos editores na p. 7)? Já que recorremos acima à obra de Hélène Leblanc, a qual continua a pleitear pela ligação de Salamanca a Paris (via Pedro Crockaert, e mais especificamente, para a semiótica, via João Mair), como podemos, não digo “aceitar”, mas digo “ler”, “interpretar” ou mesmo “avaliar” o lugar concedido à já citada inovação de Francisco de Vitoria em Salamanca (p. 15, p. 28)? No magnífico estado da arte que os dois editores nos proporcionam lê-se (p. 16) que os jesuítas envolveram-se no ensino superior da teologia nos anos 50; importaria todavia perguntar como se deve então entender o nível do curso de teologia começado no Colégio de Jesus de Coimbra em 1542 (vd. F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, 1931, tomo 1, p. 574)? Recorde-se que apenas um ano antes (p.16), Martinho de Ledesma enceta o magistério em Vésperas, na Universidade embora, não naquele Colégio, tendo consigo os textos de Vitoria e Soto. Recorde-se ainda que, e ao contrário do que sucedeu v.g. em Salamanca (vd. p. 29), em Coimbra nunca a Companhia de Jesus esteve ligada à Universidade (o caso excepcional de Francisco Suárez é eminentemente político e visaria, por isso, no pensar régio, fazer migrar a centralidade de Salamanca

para Coimbra). Graças à informação da página 22, nota 65, é-nos possível completar ou corrigir o que Manuel Augusto Rodrigues deixou escrito sobre a obra do dominicano irlandês e professor em Coimbra, Diogo Artur (vd. *Memoria Professorum Universitatis Conimbricensis*, Coimbra, 2003, tomo 1, p. 7). Se nos parece óbvio, dada a disparidade entre os inacianos, que a diferença de ideias é uma marca de toda esta tradição, não causa surpresa a “inspiração” crítica de Salamanca nos professores da Companhia (p. 36), mas impõe-se uma idêntica cada vez maior sondagem a todas as ordens religiosas, que as identificadas pelos editores, quer as omissas (como os Servitais). No fim desta algo inusitadamente longa recensão, creio que ficou bem claro todo o nosso apreço por esta tão relevante publicação e acima de tudo pelo louvável trabalho dos seus editores. Qualquer que seja a sua proveniência – a teologia, a filosofia, a história e a história das ideias, o género comentarístico, etc. – encontrará o/a leitor/a um rico manancial de informações e um opulento cadiinho de pistas para futuras e cada vez mais aprofundadas pesquisas. Resta-nos, por isso, deixar sem qualquer reserva os parabéns e votos de continuação de tão notável e competente investigação aos dois tão jovens investigadores, Lidia Lanza e Marco Toste.

Mário Santiago de Carvalho

Universidade de Coimbra

Faculdade de Letras – DFCI

Unidade I&D: IEF

Email: carvalhomario07@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8257-9962

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_60_14

Mário Santiago de Carvalho, *Falsafa. Breve introdução à filosofia arábico-islâmica* (Coimbra: eQuodlibet, Instituto de Estudos Filosóficos, 2020). 172 pp. ISBN: 978-989-54-3285-1.

1.

Esta obra¹, primeiramente publicada em Coimbra pela Ariadne Editora, no ano de 2006, conheceu a sua segunda edição no final de 2020. Trata-se do número 8 da coleção filosófica eQuodlibet que, dedicada exclusivamente a títulos de filosofia, publica em linha textos originais ou inéditos em português, castelhano, francês e inglês, sendo administrada sob o selo editorial da Unidade de I&D IEF – Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra em concordância com as políticas de acesso aberto, podendo por isso ser facilmente acedida e descarregada gratuitamente, quer através da página Web do IEF (in https://www.uc.pt/fluc/uidief/colecoes_eqvodlibet), quer de plataformas como Estudo Geral ou OpenAIRE.

O autor, é Professor Catedrático de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e Coordenador Científico do IEF. Dirige a *Conimbricenses.org*, uma encyclopédia disponível em linha, aberta e gratuitamente, que constitui a fonte de informação mais completa e atualizada sobre o aristotelismo coimbrão. Carvalho é reconhecido, a nível internacional, como uma das máximas autoridades consagradas à investigação sobre a tradição filosófica de Coimbra. A sua obra escrita tem sido publicada em numerosas línguas europeias, assim como em língua chinesa. O perfil do autor, à primeira vista, é desfavorável a um empreendimento voltado para a divulgação científica, dirigido para o vasto público, como o autor assegura ser o caso da obra que aqui recenseamos. A razão é simples: é de esperar que um investigador de tão alto calibre e sumamente experimentado já se tenha perdido em virtudes linguísticas e pontos de vista próprios do mais alto grau de especialização. Por outras palavras, é previsível que a base comum para a comunicação com o público geral não se encontre ao alcance de Carvalho. A comunicação, para ser eficaz, precisa duma posição concertada, um terreno comum, um espaço partilhado e de entendimento entre os interlocutores. Em virtude disto, e porque o chão do especialista é, por definição, chão raro, vale a pena perguntar: será que Carvalho foi capaz de transcender o plano incomum onde desenvolve as suas investigações a fim de, conforme propõe, tornar acessível ao público em geral uma história da *falsafa*, isto é, da filosofia arábico-islâmica?

¹ A presente recensão foi redigida em busca de dar resposta digna ao desafio lançado em Cultura Científica e Comunicação de Ciência, unidade curricular ministrada por Ana Sanchez e António Granado, que frequentamos no âmbito da Pós-Graduação em Gestão e Políticas de Ciência e Tecnologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa.

2.

No dia 11 de setembro de 2001, tinha eu nove anos. Foi no café ao lado da escola primária de Macieira de Cambra, para onde a estudantada da Professora Esmeralda ia a fim de comprar gomas, que assisti às notícias de última hora, lado-a-lado com o meu pai, João ‘Biafra’, e vários outros senhores e senhoras. Ilustradas pela gravação em vídeo de pelo menos um dos aviões a colidir com o corpo de um imponente arranha-céus, as notícias mostravam uma construção tão imensa que aquelas pessoas desesperadas, a saltar do *não-seiquantésimo* andar, não pareciam ocupar mais espaço na atmosfera que uma gota de chuva, pelo menos quando vista de perto. As incidências relacionadas com o terrorismo foram-se articulando no tempo. *Inter alia*, houve em 2002 um ataque na Indonésia; em 2004 em Espanha; em 2005 na Inglaterra; em 2006 e em 2008 na Índia; em 2010 em Uganda e na Rússia; nesta, tal como na Alemanha, também houve ataques em 2011, menos de dez anos depois dos ataques de setembro de 2001. Pouco depois destes últimos atentados, ainda em 2011, mas já em maio, Osama bin Laden foi assassinado no Paquistão, cerca de quinhentas semanas depois da eclosão da guerra no Afeganistão, o mais duradouro esforço bélico na história dos Estados Unidos da América. Após os ataques às Torres Gêmeas de Nova Iorque, expressões como “guerra ao terrorismo” passaram a fazer parte de quotidianas conversas de café, escola ou mesa de jantar. Na realidade que eu conheci ao longo da minha adolescência, nem toda a gente fazia a distinção entre Islão e terrorismo e, portanto, a dimensão afetiva que se apoderava de muitas boas almas na recusa ao terror era vertida em igual medida na jarra de interior reservada à religião muçulmana.

Em cenário de guerra, o diálogo intercultural corre o risco de ser percebido como traição. Dialogar e apelar ao diálogo com a língua e a cultura árabes e a religião de Maomé a partir de um contexto cristão, europeu e latino, como fez Mário Santiago de Carvalho, poderia ter levantado suspeitas: em meio à guerra travada contra o terrorismo, talvez Carvalho estivesse a dar sinais de simpatia para com o Terror. Sinais de simpatia são de facto verificáveis na obra de Carvalho, cuja primeira edição data de 2006, em meio a cheias de sangue e tempestades de areia no Oriente Médio. Contudo, com esta obra o autor nem revelou simpatia por qualquer modo de terror ou violência nem pretendeu avançar em ato de camaradagem com os seus perpetradores. Trata-se, isso sim, de uma obra de apresentação da história da *falsafa* que visa traspassar os tapumes da academia e produzir um real impacto junto do grande público: fomentar o reconhecimento do papel da filosofia enquanto antídoto face à violência bem como enquanto agenda para responder aos desafios que se colocam no século XXI, entre os quais o de combater o “insustentável disparate” que é a nocente interpretação do fundamentalismo terrorista “no exclusivo quadro religioso” (p. 15). Em 2020, a revisão da obra para a segunda edição não deixa entrever uma mudança de posição por parte do autor, mesmo tendo a lista de atentados terroristas ao longo do mundo continuado a aumentar de ano para ano, alimentando

o fogo em que se cozinham os insustentáveis disparates da islamofobia. Como disse Carvalho, os “atrozes lugares-comuns que tudo confundem” disseminaram-se cada vez mais desde o 11 de setembro, mas há que evitar “cair no desprezível equívoco de comparar o incomparável”, e por isso Carvalho procurou não apenas fazer uma contribuição para a “divulgação de conhecimentos elementares”, mas também sustentar que “a filosofia ainda é a palavra da libertação do Islão de hoje”, sustentação esta que, segundo o autor, “se quer alheia a qualquer atitude «colonizadora»”, razão pela qual Carvalho invocou uma lição da história da filosofia: “a latinidade europeia aprendeu com o Islão o apreço pela racionalidade, que autonomizou o ser humano e que, libertando-o de pesados atavismos, o poderia ter tornado naquilo que ele sempre deveria ter sido”, isto é, apenas e só “mais humano” (*ibidem*). O IEF trouxe *Falsafa* ao acesso aberto no final de 2020. Nesta obra, assumindo uma postura de diálogo e atento à acessibilidade da sua investigação para o público em geral, Carvalho apresentou de forma didática a vida, o pensamento e a época de uma série de filósofos: Alquindi, Rhazes, Alfarabi, Avicena, Algazel, Avempace, Abentofail, Averrois, Ibn Khaldun e Ibn As-Sid.

3.

Floyd Merrell, autor de várias obras especializadas que se dedicou, em fase final de carreira, à redação de obras voltadas para o grande público, afirmou ser certo que os humanos estão aptos a comunicar. No entanto, conforme ele sugeriu, são diversos os índices de sucesso nas comunicações². De acordo com Robert Lane, toda a comunicação de sucesso envolve simultaneamente um enunciador e um intérprete, havendo sempre no mínimo *dois sinais/códigos (tokens)* distintos referentes ao mesmo “pensamento-tipo” que se pode partilhar e que é externo em relação aos interlocutores: uma ideia na mente do enunciador e a interpretação na mente do intérprete³. Assim, tudo indica que o grau de sucesso de um esforço de comunicação só poderá ser apurado se for possível *i)* identificar os pensamentos-tipo a que as ideias nas mentes do enunciador e do intérprete simultaneamente se referem, tal como *ii)* aferir o nível de aproximação entre as ideias e os pensamentos-tipo. Desde já nos declaramos impotentes para enfrentar aqui o desafio de aquilar o sucesso do esforço de comunicação de Carvalho sob semelhante prisma. Tal exigiria uma maior disponibilidade do que aquela de que agora dispomos. Partindo de uma perspetiva mais pobre, mas com a vantagem de ser mais exequível, *não teremos* como ponto de partida a seguinte questão: podem os

² Cf. Floyd Merrell, *Peirce, Signs, and Meaning* (Toronto e Buffalo: University of Toronto Press, 1997), 18.

³ Cf. Robert Lane, “Peircean Semiotic Indeterminacy and Its Relevance for Biosemiotics”, in *Peirce and Biosemiotics: A Guess at the Riddle of Life*, org. Vinicius Romanini e Eliseo Fernández (Dordrecht: Springer, 2014), 69.

pensamentos-tipo a que se referem as ideias na mente do nosso enunciador, Mário Santiago de Carvalho, ser os mesmos daqueles aos que se referem as ideias na mente do nosso intérprete, isto é, o público geral?

Seja-nos, por isso, permitido reformular, de modo a assumir a forma de uma proposta assertiva e reduzir um pouco mais a abrangência do intento de modo a viabilizá-lo: identificaremos algumas das mais gerais e acessíveis ideias que norteiam a obra de Carvalho enquanto obra de divulgação e procederemos à sua apreciação crítica de modo a ensaiar uma resposta, elementar, mas avisada, que esteja à altura da questão sobre a acessibilidade da sua obra para o público geral. Uma última consideração no âmbito deste sucinto desiderato prende-se com o nosso intérprete, pelo que procuraremos sondar com justiça a caracterização desse grande público, não só nas próximas linhas, mas também ao longo das linhas da seguinte secção, já de pendor mais valorativo. Para já, importa referir aquilo que o nosso intérprete não é, rejeitando a insigne tese de que o “público em geral” deve ser idealizado em referência a uma mentalidade-tipo de uma criança de onze anos de idade. Acreditamos que não há uma relação compulsória entre a idade e a inteligência, o grau de especialização ou a capacidade de compreensão de estruturas complexas de sinais, como configura a monografia de Carvalho. A idade, aqui, não servirá de medida para traçar o perfil do grande público. Por um lado, não saberíamos como colocar-nos nessa posição, que parece ter um valor sobretudo retórico, não metodológico; e, por outro, cremos que uma criança de onze anos que tivesse recebido formação continuada numa área, como a física ou a história da filosofia, durante dois ou três anos, já teria vivido o suficiente para se envolver numa relação de comunicação bem sucedida com um texto destinado a um leitor diferente daquele que é *o nosso*: o não-especialista. Somos, porém, compelidos a assentir a algo que se pode depreender da popular proposta de entender o grande público como se se tratasse de uma criança de onze anos: apenas dificilmente o público não-especializado, intérprete idealizado da enunciação quando se trata de comunicar ciência, poderá ser equiparado ao perito, que são o nosso enunciador e os pares. De qualquer forma, o caminho pelo qual seguiremos é francamente modesto, pelo que não procuraremos revelar quaisquer segredos sobre as idades mentais do autor e do grande público, mas tão só desenvolver algumas reflexões sustentadas na nossa própria apreciação da obra a que Carvalho se referiu como “despretensiosa síntese”(p. 9) ou “pequena obra de divulgação”(p. 19). A mente-tipo do público geral será, aqui, *a minha*, a que doravante designarei de “não-especialista”, e que procurarei tornar cobaia digna desta lacónica experiência valorativa.

4.

Esta obra é orientada para a apresentação da *falsafa* árabe-islâmica. “Falsafa” é o termo árabe destinado à transcrição do grego *philosophia*. O qualificativo composto “árabe-islâmica”, por sua vez, delimita o ângulo de incidência da investiga-

ção de Carvalho. Não se trata, nesta obra, de apresentar a história da filosofia como um todo, mas dar a conhecer uma tradição filosófica em particular. O não-especialista sabe estar, desde o primeiro momento, perante uma aproximação comedida a um objeto bem traçado, pois a obra não aparenta ser exaustiva, especialmente se tivermos em conta que promete apresentar vários autores e as correspondentes épocas. Não será muito menos provável que o não-especialista se venha a debruçar sobre um pesado alfarrábio do que sobre uma obra de espessura mais discreta, como é o caso de *Falsafa*, composta por menos de duzentas páginas em ambas as edições? Não será também uma vantagem, do ponto de vista do não-especialista, que tal obra aborde várias épocas e autores, ao invés de constituir um longo estudo sobre um só pensador ou pensadora? Estamos desde logo, ao que tudo indica, perante um ponto a favor de Carvalho na avaliação da sua obra sob a ótica da comunicação de ciência. Uma obra que pretende comunicar ciência para o não-especialista tem que parecer estar composta para fazê-lo, ou seria necessário ser especialista em reconhecer obras de divulgação que não parecem sé-lo. Ser a obra que o não-especialista procura é ser dirigida ao próprio. Imagine-se que o nosso não-especialista ficou entusiasmado com o título da obra, que promete estar disposta por forma a dar-lhe a conhecer uma tradição filosófica em específico; decide, então, visitar o índice.

Sob o título de “Sumário”, *Falsafa* afiança nas linhas e entrelinhas que quem percorrer o caminho da leitura desta despretensiosa síntese adquirirá uma noção isagógica da vida, do pensamento e da época ou “era” em que se situam Alquindi e os demais filósofos acima elencados. Assim, o sumário acaba também por segredar ao não-especialista que, por via da articulação de conhecimentos relacionados a um elenco de pensadores, o mesmo poderá adquirir uma noção válida sobre a tradição filosófica arábico-islâmica. Se assim é, estamos então perante um outro ponto favorável ao sucesso do esforço de divulgação de Carvalho, que é o facto de que este mantém o desenvolvimento do objeto de investigação, que é bem delimitado, de uma forma estável ao longo da obra. A capacidade de garantir uma certa estabilidade, como sugeriu Björn Johnson, é essencial para que a comunicação seja possível⁴. Mesmo considerando que Carvalho marca pontos por força do semelhante, da demarcação do objeto e da consistência, há que ter em conta que o *corpus* original que compõe a tradição estudada se encontra em língua árabe. À primeira vista, este é um ponto desfavorável para uma obra de divulgação ter sucesso num contexto lusófono. Contudo, a obra aponta para o não-especialista que seja capaz de ler em língua portuguesa, não exigindo qualquer nível de conhecimento da língua árabe. Ainda assim, é verdade que pode ser levantada a suspeita sobre o empreendimento de Carvalho ser um tanto ou quanto descabido, podendo surgir o questionamento sobre a pertinência de produzir uma obra de divulgação dedicada a tais matérias para o

⁴ Cf. Björn Johnson, “Institutional Learning”, in: *National Systems of Innovation: Toward a Theory of Innovation and Interactive Learning*, org. Bengt-Åke Lundvall (Londres: Anthem Press, 2010), 26-27.

grande público lusófono. Ora, para além das particularidades do caso português, cuja história é inseparável do mundo arábico-islâmico, há que ter em conta que a *falsafa* resultou do contacto do Islão nascente com a produção científica e filosófica helénica (p. 9-10; 25; 42-43; 145), o que constitui um elo comum entre os povos filosofantes. Para além disso, a tradição filosófica arábico-islâmica desempenhou um papel fundamental ao longo da história do desenvolvimento científico na Europa e no mundo (p. 10; 37). Assim sendo, esta obra apresenta particular interesse não apenas para o não-especialista lusófono mas também para o não-especialista em geral, mas para que este último pudesse ser agraciado com o resultado do trabalho de Carvalho, a língua inglesa, pelo menos, teria que ser presenteada com uma tradução de *Falsafa*. Infelizmente, não temos notícia de qualquer projeto em curso neste sentido.

Robert Martins Junqueira

Unidade I&D – Instituto de Estudos Filosóficos (IEF-FLUC)

Email: martinsjunqueira2@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1944-654X

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_60_15

Tullio Viola, *Peirce on the Uses of History*, Peircean 4. Walter de Gruyter GmbH, 2020. 250 pp. ISBN: 978-3-11-064949-9.

Para benefício da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (FLUC), foi transladada para Portugal uma cópia física da mais recente monografia da autoria de Tullio Viola. Desde as estantes do Instituto de Estudos Filosóficos (IEF), por intermédio dos Serviços de Biblioteca e Documentação da FLUC, uma produção Walter de Gruyter publicada simultaneamente em Berlim, em Boston e em linha no ano de 2020 conserva-se nesta ocasião entre os nossos braços. No centro das atenções está o quarto volume da coleção Peircean, que coordenam Francesco Belluci e Ahti-Veikko Pietarinen. Trata-se de *Peirce on the Uses of History*, resultado da transfiguração de uma tese de doutoramento intitulada “*Philosophy and History: The Legacy of Peirce’s Realism*”, defendida por Viola em setembro de 2015 na *Humboldt-Universität* de Berlim.

O miolo da monografia desdobra-se em três partes que se subdividem num total de sete capítulos. Estes, a par de uma introdução, uma conclusão e um meticuloso aparato crítico, destinam-se a trazer consigo uma aproximação à relação entre filosofia e história. Para tal, aprecia-se o significado da história no seio da obra de Charles S. Peirce. Foi dado ao prelo o resultado do exame que Viola fez, por um lado, aos argumentos filosóficos do cientista falecido no ano de 1914 em Milford, Pensilvânia, acerca da vocação da história e, por outro, às iniciativas científicas desenvolvidas pelo mesmo no campo da historiografia.

De acordo com o autor, aquilo que torna a filosofia da história de Peirce num caso de notável singularidade no panorama alargado da tradição filosófica passa pela sua compleição realista. Sugere Tullio Viola ser este *realismo* a constituir um traço central do entendimento a respeito da história por parte do filósofo estudado. De acordo com o primeiro, o segundo não apenas reconhece a científicidade da história e lhe consagra o passado enquanto objeto de investigação como também entendeu haver necessidade de reconhecermos a realidade do passado, uma vez que o contrário implicaria a impossibilidade de serem reunidas as condições para a emergência de consciências suscetíveis de orientação no tempo.

Num primeiro momento, Viola não apenas introduz a obra como também dá acesso às conclusões alcançadas após passar a pente fino as primeiras décadas do desenvolvimento intelectual de Peirce - i.e., até meados dos anos 80 do século XIX -, período que o autor espera ter congruentemente representado por meio desta sua tentativa de reconstruir de modo diacrónico o envolvimento do filósofo norte-americano em investigações de cariz historiográfico.

Numa segunda etapa, Viola mantém o acento nos labores de Peirce e debruça-se sobre o prisma deste acerca da distinção entre história e filosofia, da história das ciências e da classificação das mesmas que nos foi legada pelo filósofo de Cambridge, Massachusetts. De acordo com o autor, a referida classificação não carrega em si mesma o cunho multifário que pode ser observado nas próprias aproximações que Peirce fez à história.

A impressão que fica é que o papel da história em Peirce é de uma monumental complexidade, valendo a pena talvez sublinhar que o filósofo dá história a palavra mesmo em se tratando de um domínio em que o interesse reinante passe pelo desenvolvimento do objeto de qualquer uma outra área científica, por não haver domínio alheio ao da história, incluindo a filosofia, que não importe da seara historiográfica os seus maiores bens: um consórcio de diacronia e diálogo através do qual se celebra a união entre quem investiga, empreendimentos do passado e a comunidade científica presentemente operante.

Num terceiro segmento, o autor empenha-se no estudo da questão sobre a diacronia - ou, recorrendo a um outro código, *historicidade* - em Peirce. Neste sentido, Viola procura aferir até que ponto a metafísica peirceana abre o presente ao passado; ou, dito de outro modo, até que ponto pode o passado interferir com o presente no quadro processualista que considera o autor ter o filósofo de Cambridge reconhecido em tudo o quanto na realidade formos a considerar do ponto de vista da *terceiridade*, a categoria metafísica de Peirce que tudo envolve na tessitura da mente, das leis da natureza ou dos hábitos de um modo geral. A quem ler Viola, será propiciado o acesso a uma perspectiva instruída sobre o significado do passado no íntimo das investigações científicas e estritamente filosóficas de Peirce.

O recalramento de um quadro processualista peirceano, que o autor considera ter sido desenhado como resposta à questão sobre a historicidade, serve para ilustrar uma quarta subdivisão da obra. Então, Viola conduz a discussão para o terreno da epistemologia e explora a temática da alteridade, inquirindo sobre as fontes externas do conhecimento e sobre a relação com o passado que está implicada no diálogo mantido entre uma potência que conhece, as demais potências vivas capazes de conhecer e o legado de potências que passaram pela vida e conheceram num passado que se presentifica. Assim, atentando aos cruzamentos entre o pensamento de Peirce e o de autores nunca esquecidos nas histórias da filosofia, como sejam Descartes ou Kant, Viola segue a desbravar caminho para uma melhor compreensão sobre o papel que o filósofo massachusetano atribuiu à experiência, à aprendizagem e à tradição na hora de avançar pelas sendas mais propriamente sistemáticas do fazer filosófico. Segundo o autor, é sem prejuízo para a autonomia da filosofia enquanto disciplina que Peirce reconhece a relevância que, em sede filosófica, tem a observação das realidades empírica e histórica.

No quinto capítulo, Viola fecha a segunda parte, que havia tido início na terceira secção da obra. Em articulação com os estudos dedicados à diacronia e ao diálogo, a segunda parte de *Peirce on the Uses of History* chega ao fim a centrar-se nas consequências da admissão da natureza social da ação, do pensamento e, muito precisamente, da ciência e da filosofia no que respeita às relações que ambas - ou a *scientia*, para bem dizer “ambas” - mantêm com a história em particular. Com o fecho da segunda parte da monografia, o autor passa a filiar-se a uma estratégia qualitativamente mais próxima da que é observável na primeira parte da obra. Quer isto dizer que Viola tornará, doravante, a interpretar mais as linhas do que as entrelinhas

da conceção de história que pode ser observada em Peirce, desta feita com a atenção voltada exclusivamente para o *corpus* textual que este urdiu nos finais do século XIX e princípios do século XX. Os textos do filósofo estado-unidense que são agora considerados pelo autor são aqueles dedicados pelo primeiro a dar vazão a temas relativos à história da ciência, mas também os escritos nos quais Viola reconheceu a subsistência de reflexões valiosas em matéria de metodologia historiográfica.

Antes do capítulo final, é possível debruçarmo-nos sobre uma sexta subsecção, dedicada ao trabalho de Peirce enquanto historiador. Sem esgotar o leque de temáticas sobre as quais o cientista examinado se debruçou ao pensar a história das ciências—não procedendo também Viola a uma contextualização exaustiva das fontes daquele nem do quadro da historiografia no século XIX—, o autor seleciona um conjunto de tópicos que acredita serem particularmente reveladores da relação de proximidade entre os interesses filosóficos e históricos no pensamento de Peirce. Tal proximidade, como sugere Viola, deriva do facto de que o filósofo de Cambridge, ao fazer história, estava a aprofundar a sua faina filosófica; e, ao fazer filosofia, estava o pensador a enraizar as suas investigações estritamente historiográficas. O autor discorre sobre tópicos como as origens da ciência; os *des-encontros* entre evoluções-revoluções e indivíduos-coletivos; a apreciação de obras de arte, de artefactos e da arquitetura; o estudo dedicado por Peirce à obra de Pedro de Maricourt, um mais jovem espírito científico contemporâneo de Tomás de Aquino; e, por fim, um último tópico gira em torno do entusiasmo do filósofo norte-americano pela janela biográfica do observar historiográfico.

No sétimo capítulo – prestando particular atenção à polémica em que Peirce se envolveu contra o ceticismo histórico; ao interesse deste pelo caráter empírico das evidências e por investigações arqueológicas; ao valor pelo mesmo atribuído aos materiais não-textuais; à paixão do filósofo pela erudição e pela minúcia dos detalhes; e ao perfil realista do seu entendimento (tal como a sua convicção quanto à científicidade) da história, da filosofia e das ciências de um modo geral —, Viola discorre sobre as preocupações de Peirce quanto à lógica e ao método da história. Só então avança o autor para uma derradeira efusão.

Na conclusão, Viola versa sobre os três temas a que atribuiu maior relevo ao longo das cerca de duzentas páginas que precedem este intervalo final, nomeadamente a pluralidade dos usos da história em Peirce; os interesses deste que terão levado o mesmo a alcançar um entendimento sobre a história da filosofia, a das ciências de um modo geral e as abordagens sistemáticas das mesmas como estando profundamente entrelaçadas; e, por fim, o problema do realismo de Peirce, que o autor nega poder ser interpretado como uma falta de sensibilidade do filósofo com respeito às contingências da história e à falibilidade de toda a ciência humana. Segundo insinua Viola, o realismo de Peirce talvez seja melhor compreendido no quadro de uma filosofia do cuidado empenhada, sobretudo, em não malbaratar tempo a brincar com matérias de facto, favorecendo na lide com estes uma certa prudência.

A leitura desta obra monográfica exige um conhecimento apreciável da língua inglesa, o que constitui um autêntico motivo de desconsolo, pois não poderá tirar proveito deste oportuno recurso quem não dominar aquela que é atualmente a terceira língua com mais falantes nativa/os no planeta. Não obstante, é inegável que o investimento do IEF nesta edificante monografia contribuiu para tornar a FLUC todavia mais facultosa.

Robert Martins Junqueira

Unidade I&D – Instituto de Estudos Filosóficos (IEF-FLUC)

E-mail: martinsjunqueira2@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1944-654X

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_60_16

Luis Antonio Umbelino (coord.), *Corps ému / Corpo Abalado. Essais de philosophie biranienne / ensaios de Filosofia Biraniana* (Coimbra: Impressa da Universidade de Coimbra, 2021), 587 pp. ISBN: 978-989-26-1991-0.

Hay pensadores que nunca se encuentran. Algunos no se encuentran en la vida porque no son contemporáneos pero a pesar de ello se produce un cierto contacto cuando el mas moderno accede a la obra del mas antiguo. Estos últimos encuentros que transcurren en ese espacio imaginario que son los libros, las letras, las ideas, resultan a veces sumamente fructíferos, al menos desde el punto de vista del desarrollo intelectual, pero no sólo... también quizás en muchos casos hay una corriente invisible de afecto que transcurre por caminos misteriosos.

Marie-François-Pierre Gonthier de Biran, conocido por el nombre de Maine de Biran fue un pensador que vivió y trabajó en el paso del siglo XVIII al XIX, un momento especialísimo de la historia de Europa, especialmente en Francia cuya singularidad fue lo que probablemente impulsara a Biran a desarrollar su tarea tanto en la Filosofía como en la política activa. Imposible entonces que este pensador de Bergerac se encontrara alguna vez, en la vida real, con Husserl, ni con Freud. Ahora bien, lo cierto es que la fenomenología francesa y europea del siglo XX (Mearleau-Ponty, Michel Henry, Paul Ricoeur, Richir, Patočka...) sí pudieron "encontrarse" con Biran, descubrirlo a través de su obra, estudiarlo, comprenderlo, inspirarse en su pensamiento, dejarse influir por él, de alguna forma sentirse sus hijos intelectuales. Y así es como Maine de Biran llega hasta nosotros, que deslumbrados comprobamos hasta qué punto este hombre de otro mundo y de otra época puede ser considerado uno de los "padre" de la fenomenología (o tal vez el abuelo...) el creador del concepto de cuerpo vivido, de la subjetividad encarnada, el primero que realizó lo que posteriormente se llamaría el "giro encarnado" de la Fenomenología, y al mismo tiempo el primero que descubrió ese continente oculto y misterioso al que Freud bautizó *inconsciente*, donde nacen nuestras pasiones.

El libro, obra colectiva de once autores, se presenta como un trabajo sumamente interesante ya por su tema y su originalidad, así como por el esfuerzo de ser una edición bilingüe en francés y portugués.

La participación de los mejores especialistas con los que cuenta en la actualidad el mundo académico europeo y americano sobre el pensamiento de Maine de Biran le otorga un gran valor a esta publicación, de características únicas en este sentido. Tenemos placer de encontrar a profesores e investigadores de la talla de Anne Devarieux, Pierre Montebello, Luis António Umbelino, Francisco Verardi Bocca, Ericson Falabretti, Eric Hamraoui, Cláudio Carvalho, Jelson Oliveira, Maria Luísa Portocarrero, Philippe Rohrbach. Importante es el hecho de que cada uno de los autores haya abordado la filosofía biraniana en sus distintos aspectos: desde la temática del cuerpo propio hasta la afectividad, pasando por el erotismo, la alienación del trabajo, la antropología, la ontología, etc. Esto le da a esta obra

colectiva un interés que se expande mas allá del mero estudio bio-bibliográfico, histórico y erudito, para situarse en el plano del debate filosófico donde las ideas biranianas nos descubren una perspectiva absolutamente necesaria en el presente de los estudios fenomenológicos.

Ejemplo de ello es la destacada contribución de Luis Antonio Umbelino, editor y coordinador de esta obra colectiva en su trabajo “Le regard qui ment. À propos de la théorie biranienne du corps affectif”. Este capítulo merece una atención en especial en tanto y en cuanto pone en consideración del lector (probablemente un estudioso de la tradición fenomenológica) unas herramientas novedosas y valiosísimas a la hora de analizar el problema de la alteridad, o de la intersubjetividad, que es como sabemos, el gran problema de la Fenomenología. Pero no sólo para la Fenomenología resulta fundamental explicar las condiciones de posibilidad de la empatía, establecer una teoría sobre este proceso y fundamentarlo desde un punto de vista teórico. Me atrevo aquí a decir que la empatía, lo que Husserl llamo *Einfühlung* y que podemos traducir a veces como *sim-patía* y otras veces como *endo-patía*, en definitiva el poder dar cuenta de cómo es posible (o imposible) llegar al otro, a un sujeto que no soy yo, que habita una subjetividad distinta, es sin duda el gran problema de nuestro tiempo, en el que se juegan nuestras relaciones familiares, amorosas, comunitarias y hasta políticas.

En un mundo científico-académico y filosófico que aun no se termina de sacudir las telarañas del cartesianismo (atención: no estoy hablando del genuino pensamiento de Descartes sino de un cartesianismo dogmático y simplificador que aun hoy nos tiene aprisionados) volver la mirada al primer crítico de ese cartesianismo vulgar que impuso unos límites rígidos al pensamiento conduciéndolo a un empobrecedor reduccionismo fisiologista, resulta no sólo deseable sino necesario si queremos avanzar en nuestra comprensión de nuestra vida y de nuestro mundo. En este mundo nuestro irrumpen Biran, que a través del pensamiento fenomenológico nos permite enlazar el descubrimiento del cuerpo vivido (y con-movido), del cuerpo encarnado con el misterio de una intersubjetividad afectiva que solo puede desvelarse a partir de metáforas que nos hablan de resonancias, de atmósferas y de una fuerza arcaica que es hasta cierto modo anónima.

Asimismo, la mayor parte de los trabajos de esta obra ponen en relación al pensamiento biraniano con la filosofía contemporánea representada en distintos autores (Ricoeur, Henry, Merleau-Ponty, Jonas, entre otros) mostrando así hasta qué punto un pensamiento aparentemente alejado de nuestra actualidad filosófica (y hasta lingüística) se ha abierto camino y ha dejado su huella en las ideas e hipótesis que hoy aparecen en nuestros debates.

La actualidad del pensamiento de Maine de Biran está también presente tanto en relación con los estudios fenomenológicos como su posible contraste con los estudios que se desarrollan en las neurociencias, aunque quizás en este último punto se podría haber profundizado más.

En definitiva, se trata de un esfuerzo admirable el haber reunido estos trabajos en una obra colectiva que sin duda contribuirá de manera decisiva al conocimiento del pensamiento biraniano así como a su imprescindible aporte al desarrollo de la Fenomenología.

Graciela Fainstein Lamuedra
Instituto de Filosofía. CSIC. España
E-mail: gfainstein@yahoo.es
ORCID: 0000-0001-6208-6602
DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_60_17

OBRAS ENVIADAS À REDAÇÃO
BOOKS SENT TO THE EDITORIAL BOARD

Marta Castanedo Alonso, *Muerte, desastre y accidente. Andy Warhol y el final del sueño americano* (Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2021).

Filipe Martins (ed.) *Memory and Aesthetic Experience. Essays on Cinema, Media and Cognition* (Porto: 2020).

Sofia Miguens; João Alberto Pinto; Diana Couto, *Filosofia da Mente – uma Antologia* (Porto: UPorto Press, 2019).

ISSN 0872-0851

Fernanda Bernardo

Jacinto Rivera de Rosales Chacón

Jelson Oliveira

Samuel José Oliveira

Thiago Vasconcelos

Luís António Umbelino

Luis Álvarez Falcón

Pelayo Pérez García

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina

João Maria André