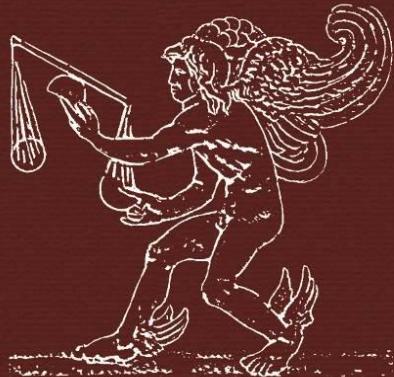


Kairos

Revista de Filosofia & Ciência
Journal of Philosophy & Science



Dezembro | December 2014

11

Artigos Papers

Depiction at its Limits: How Segantini's Alpine Triptych Challenges Hyman's Conception of Depiction
Florian Demont

**Are Chamberlain and Gretzky entitled to their earnings?
Accessing the debate on self-ownership and taxation**
António Baião

O Papel dos Valores nas Ciências Sociais e Humanas
Rui Sampaio da Silva

Deleuze: do *spatium* intensivo ao espaço qualquer
Nuno Carvalho

**Implicações Éticas da Narrativa
– uma leitura de Aristóteles e Paul Ricœur**
Vanessa Martins

Entrevista Interview

**On Environmental Philosophy:
an interview with Eugene C. Hargrove**
Eugene C. Hargrove & Magda Costa Carvalho

Book Essay

Estudo crítico sobre *Tarefas da Epistemologia e da Filosofia da Ciência para o século XXI*
João Maria André

Kairos. Revista de Filosofia & Ciência
Kairos. Journal of Philosophy & Science
ISSN: 1647-659X

Direcção | Editors

Olga Pombo

(Faculdade de Ciências
da Universidade de Lisboa)

Nuno Melim

(CFCUL)

Comissão Editorial |
Editorial Board

Catarina Pombo Nabais

(CFCUL)

Lídia Queiroz

(CFCUL)

María de Paz

(CFCUL)

Nuno Jerónimo

(CFCUL)

Silvia Di Marco

(CFCUL)

Comissão Científica |
Scientific Board

Andrea Pinotti

(Università degli Studi di Milano)

Angel Nepomuceno

(Universidad de Sevilla)

Byron Kaldis

(Hellenic Open University)

Francisco J. Salguero

(Universidad de Sevilla)

John Symons

(University of Texas, El Paso)

José Nunes Ramalho Croca

(Faculdade de Ciências
da Universidade de Lisboa)

Juan Manuel Torres

(Universidad Nacional de Cuyo,
Argentina)

Juan Redmond

(Universidad de Valparaíso, Chile)

Marcelo Dascal

(Universidade de Tel-Aviv)

Rudolf Bernet

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

Shahid Rahman

(Université de Lille)

Edição: Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa

Índice | Index

Resumos Abstracts	5
Artigos Papers	
Depiction at its Limits: How Segantini's <i>Alpine Triptych</i> Challenges Hyman's Conception of Depiction	
Florian Demont	13
Are Chamberlain and Gretzky entitled to their earnings? Accessing the debate on self-ownership and taxation	
António Baião	31
O Papel dos Valores nas Ciências Sociais e Humanas	
Rui Sampaio da Silva	59
Deleuze: do <i>spatium</i> intensivo ao espaço qualquer	
Nuno Carvalho	91
Implicações Éticas da Narrativa – uma leitura de Aristóteles e Paul Ricoeur	
Vanessa Martins	117
Entrevista Interview	
On Environmental Philosophy: an interview with Eugene C. Hargrove	
Eugene C. Hargrove & Magda Costa Carvalho	139
Book Essay	
Estudo crítico sobre <i>Tarefas da Epistemologia e da Filosofia da Ciência para o século XXI</i>	
João Maria André	165

Resumos | Abstracts

Depiction at its Limits: How Segantini's *Alpine Triptych* Challenges Hyman's Conception of Depiction

Florian Demont

This paper is about depiction in visual art and introduces a paradox about it. The discussion is, however, not general, but focuses on John Hyman's conception of depiction and what we can learn about it from Segantini's *Alpine Triptych*. The main lessons to be drawn in this paper are not only relevant for aesthetics, but also concern more fundamental issues in epistemology and metaphysics, as they are about how we perceive and depict reality.

In a first part, John Hyman's conceptual framework is presented and some questions concerning the educational dimension of visual art are raised. The second part focuses on Hyman's conception of depiction and argues that this conception is inherently paradoxical. But while it might initially seem to be a bad thing, the paradoxical aspect of Hymanian depiction also helps explaining the educational dimension of visual art. The upshot is that the paradoxical aspect of Hymanian depiction is something a good theory of visual art should account for.

Are Chamberlain and Gretzky entitled to their earnings? Assessing the debate on self-ownership and taxation

António Baião

In this paper, we intend to evaluate if full self-ownership is theoretically compatible with redistributive mechanisms, particularly taxation. Two contradictory positions will be measured: the first one determines the impossibility of conciliation between redistribution and self-ownership; the second one states that these ideas are not contradictory and can be reconciled through taxation. Thus, we propose (i) to argue if self-ownership rights and equality are compatible in a libertarian theory of justice; (ii) to evaluate the Wilt Chamberlain argument, understanding the causes of the libertarian limitation of freedom; (iii) to infer the (in)consistency between any variant of redistributive taxation and rights of self-ownership; (iv) to show the difficulties of inserting a robust libertarian right of self-ownership into a wide conception of freedom.

O Papel dos Valores nas Ciências Sociais e Humanas

Rui Sampaio da Silva

Segundo uma importante tradição epistemológica, a ciência deveria obedecer a um ideal de neutralidade axiológica. O artigo critica este ideal à luz de quatro tipos de argumentos: argumentos *metodológicos*, baseados na natureza do raciocínio científico; argumentos *linguísticos*, os quais procuram mostrar que a linguagem científica é contaminada por valores; argumentos *sociológicos*, que destacam o papel de juízos de valor na construção de categorias sociais e na identificação de problemas sociais; e argumentos *psicológicos*, baseados em mecanismos psicológicos que são vulneráveis à influência dos valores. Todavia, existem meios de controlo da ação dos valores na ciência, como o imperativo de transparência, ao abrigo do qual o cientista deve explicitar os seus juízos de valor, a discussão crítica promovida pelas comunidades científicas, a qual permite rastrear a ação invisível dos valores, e o recurso ao critério da coerência, como forma de distinguir teorias aceitáveis de teorias potencialmente distorcidas por valores.

Deleuze: do *spatium* intensivo ao espaço qualquer

Nuno Carvalho

O objetivo deste artigo é recortar diacronicamente os principais aspectos da teoria do espaço que atravessa a filosofia de Gilles Deleuze. Começaremos por analisar o modo como, no seu *magnum opus* *Diferença e Repetição*, Deleuze estabelece uma distinção ontológica e transcendental entre um espaço extensivo (*partes extra partes*) e um espaço intensivo como lugar da profundidade do ser. Este espaço intensivo (ou *spatium*) será objecto, em publicações ulteriores, de uma teorização cada vez mais concreta, pelo que dirigiremos de seguida a nossa atenção para as declinações estéticas e matemáticas da noção de espaço em *Mil Planaltos*. A conclusão do artigo incide no «espaço-qualquer» da *Imagen-Movimento* e da *Imagen-Tempo*, numa tentativa de perceber de que forma Deleuze entreviu no cinema a possibilidade de cumprir a promessa de *Diferença e Repetição*: a experimentação de um espaço definido exclusivamente pela intensidade.

Implicações Éticas da Narrativa - uma leitura de Aristóteles e Paul Ricœur

Vanessa Martins

Num plano da reflexão ética sobre a semântica da acção sem agente, na obra *Soi-même comme un autre* de Paul Ricœur, importa procurar desde logo indícios desta semântica na obra de Aristóteles, especificamente na *Ética a Nicómaco*, pois é nesta obra que se lançam as sementes de uma teoria da acção, tentando perceber, então, de que forma Ricœur relê Aristóteles para enunciar esta semântica do qui da acção. O nosso percurso vai desde a potência de agir, a imputação e o homem prudente aristotélico até uma identidade narrativa, uma identidade como processo numa dimensão temporal. Trata-se de perceber, a partir de uma dialéctica interna da personagem, as mediações que a teoria narrativa pode operar entre teoria da acção e teoria moral. Ao longo deste percurso deter-nos-emos, também, no horizonte teleológico da acção, percebendo a sua dimensão intencional, assim como os padrões de excelência e os planos de vida.

Artigos | Papers

Depiction at its Limits: How Segantini's *Alpine Triptych* Challenges Hyman's Conception of Depiction

Florian Demont
(Military Academy at ETH Zurich)
florian.demont@milak.ethz.ch

John Hyman's *The Objective Eye* is an insightful and clear-headed discussion of appearance and reality. The discussion is based on a close examination of the role of colour, form and realism in visual art. But despite its advertisement as being about fundamental concepts in art theory, the insights to be gleaned from Hyman's book are not only applicable within the confines of discourses about art. Readers interested in more general problems concerning reality, experience, appearance, perception and illusion can also learn much.

Hyman maps out how the concepts of colour, form and reality are to be applied in order to enable sensible thought and conversation about visual art. The present paper first examines the scope and the usefulness of such a map. Worries will be raised which are driven by the intuition that art educates and that education involves revision of concepts and overcoming habits of perception. In the case of visual art, education through visual media requires challenges to concepts of form and to habits of perceiving what is. A map of the fundamental concepts (viz. colour and form) employed in thought and talk about visual art will be of questionable value if it violates this intuition and

art's educating function. But even if such violations can be found, they will not permit general conclusions concerning the usefulness of the conceptual map. Only parochial conclusions for art theories which share the intuition about the educating aspect of art ensue and it will be made clear that Hyman is not directly committed to take such intuitions in. The primary example for discussing Hyman's conception of depiction will be Segantini's *Alpine Triptych*, because it allows us to consider the sort of figurative content most relevant for Hyman's discussion.

The second part of the paper attempts to formulate reasons for drawing a more general conclusion. It introduces the idea that the concept of depiction, as Hyman defines it, is inherently paradoxical. More specifically, it will be argued that the account of depiction can be used to derive what Graham Priest has called an 'inclosure contradiction'.¹ Such contradictions are not defects. Inclosure contradictions characterise, according to Priest, limits of thought and are necessary to capture concepts which mark such limits. Returning to results from the first section, it will be argued that the limits of depiction, qua Pristean limits of thought, enable any educating effect visual art may have. Artistic value in visual art will then turn out to depend on how the limits of depiction challenge concepts of form and habits of perception through specific artworks.

1. Hyman's Conceptual Map

Hyman first maps out the concept of colour and then uses it to derive an account of depiction in a discussion on form. After that he applies those findings to clarify and defend the concept of realistic art. A pivotal element of the map is the second step where he discusses

¹ Priest, 2002.

depiction and argues that its basic principles can be defined in objective terms. This means that depiction can be defined 'without referring to the psychological effect that a picture produces in a spectator's mind' and it also means that 'the nature of pictorial art cannot be explained subjectively, that is, by defining this effect'.² For the purposes of the present paper, I shall focus on Hyman's discussion of depiction, the pivotal element of the map. It will be conceded that Hyman correctly rejects those attempts to define depiction which shun objective terms. But the idea that psychological effects do not matter will be challenged nevertheless.

A few examples suffice to show why depiction should be defined in objective terms. If there is no map clarifying that (and which) objective terms are necessary, we may be misled into making contentious claims about what we see. Descartes and Hume have made such claims about perceiving the size of the sun. To start with Descartes, he had claimed that he is puzzled by the fact that astronomical grounds suggest that the sun is many times larger than the whole earth, whereas his senses suggest that the sun is rather small. This leads him to conclude that the astronomical grounds are objective, whereas the sensory grounds are not. Hyman objects that the sun does not appear to be any size at all, simply because the size of the appearance of the sun is not the same as the size of the sun.³ Hume, on the other hand, had claimed that the size of the appearance of an object, which changes as the distance of the viewer to it varies, misleads viewers to assume that the size of the object changes whenever a viewer's distance to it changes. He concluded from this that the size of an appearance is an illusion and has, therefore, no objective grounds. But again, Hyman points out that this conclusion is

² Hyman, 2006, 237.

³ Hyman, 2006, 98.

based on a mistake.⁴ Hume confused, as did Descartes, the size of an appearance with the size of what appears. It is important to see that such confusions are not merely historical, but prevail today.⁵ We thus need some conceptual map to prevent this and related errors. An adequate understanding of depiction defined in objective terms is its central tenet.

Of course, this is not to suggest that all philosophers who seek to define depiction in terms of psychological effects are bound to the view that appearances already are all there is to the iconic representations we experience as pictures. They may define their psychological effects in terms of what effects things have on perceivers or they may focus on what effects appearances have on perceivers. The important point for present purposes is that the writers Hyman attacks (including Descartes and Hume) do not sufficiently distinguish between the properties of things and the properties of appearances of things. For Hyman, things and their appearances are logically independent, but they are not epistemically independent. When talking about appearances, especially colour, experience is the basis for settling questions about these appearances, but experience does not fix facts.⁶ This is the sort of objectivity Hyman is after.

We have now seen what is good about Hyman's map of the fundamental concepts. An account of depiction which employs objective terms can prevent us from making the mistakes that Descartes, Hume and others made by confusing appearance and reality. But this must, pace Hyman, not be taken to suggest that examining psychological effects cannot further our understanding of

⁴ Hyman, 2006, 99.

⁵ Compare Hyman, 2006, 232-5, where he shows how Hume's confusion survived in the works of contemporary writers.

⁶ Hyman 2006, 56; where Hyman makes these claims about colours, which, for Hyman, are the pith of appearances.

depiction. In the second part of the paper, I shall even suggest that certain psychological effects are indispensable, but here I want to start out by explaining what sort of psychological effects I have in mind and why they are relevant.

Let us begin by considering a simple association between the name for a category of art and the function of the works subsumed under the category. The German translation of 'fine arts' is 'Bildende Künste', the adjective 'fine' suggests that art has something to do with refinement and the adjective 'bildende' suggests that art has an educational value; both notions connote an aesthetic platitude through the adjective. Acquired concepts and habits inform how we perceive. It is a platitude about aesthetics that taste is to be cultivated and that such a cultivation involves abandoning some acquired concepts and many habitual ways of perceiving. Abandoning acquired concepts and habitual ways of perceiving is a psychological effect, the extent of which cannot be captured in objective terms. This is so, because the psychological effect will vary from individual to individual, it will vary with time and context, and it will be beyond the conscious control of the artist. After all, classical works of art have served to change acquired concepts and habits of perceiving at many different times and in ways which are often far beyond anything the artist had imagined. Furthermore, cultivation takes on different forms for different individuals and one individual may profit from encountering one work of art at different times and for different reasons. That all of this should or could be recorded in objective terms cannot be demanded.

But is this platitude really evident? Maybe not immediately, but there are good arguments for it. Assume, for the sake of argument, one of its contraries:

- (1) Taste is not to be cultivated.

(2) Cultivation does not involve abandoning some acquired concepts and many habitual way of perceiving

Taste is something human beings can reflect on. Through reflection they can come to an understanding of whether following their tastes leads them to pleasant aesthetic experiences in the long run and they can also understand whether following their taste has an effect on their moral judgments and on their understanding of values and ideas. Assuming that beauty, moral goodness and understanding of values and ideas enhance a person's life and that enhancing one's life along these lines is a rational goal, it would be irrational to endorse (1). Therefore, we should reject (1) and claim that taste is to be cultivated. (2) should also be rejected as irrational, because acquiring new understanding involves conceptual change and developing taste – learning to appreciate beauty one did not appreciate before – involves changing habitual ways of perceiving. The rejection of (1) hence supports rejecting (2).

The platitude about aesthetics gives rise to a tension. On the one hand, Hyman claims that depiction is to be defined in objective terms only. On the other hand, the platitude about aesthetics has it that one sort of psychological effect matters much. I agree with Hyman that objective terms are necessary for any useful map of the fundamental concepts of visual art and that depiction is a pivotal element. This makes the tension more acute: how can a map focusing on a correct understanding of depiction be made out in objective terms only and, at the same time, retain the platitude about aesthetics? Prospects look bleak if we remind ourselves that the objective terms Hyman employs are thought to make reference to psychological effects redundant. Catering for all intuitions involved requires conceding, it seems, that the concept of depiction is inherently paradoxical – a concession most people find abhorrent.

We should pause for a moment and look at an example to prevent misunderstanding. That should enable us to see more clearly what sort of psychological effects are at stake here. Take a look at the second part of Giovanni Segantini's *Alpine Triptych* (fig. 1) and consider how it might challenge acquired concepts and habits of perceiving. To a contemporary man born in the alps the actual scenery is rarely as idyllic as in Segantini's work. Tourism, to mention one factor, has left its marks and many more people live in the alpine areas than in Segantini's times. Segantini's work can challenge habitual ways of seeing the alps, as it draws our attention to what remains intact about alpine nature and life in the midst of it. It may even teach one to feel some sort of nostalgia towards the nature perceived there and one might gain an access to idyllic aspects of those landscapes which were hidden before. The psychological effect that I am after here, the way in which Segantini's work educates and cultivates viewers, is constituted by the fact that a work of visual art can enable us to see aspects of the world which we did not see before. In other words, visual art can break up acquired concepts and habits of perception and, thereby, teach us to perceive afresh.



Giovanni Segantini, *Alpine Triptych. Nature*. 1889-99.
Oil on canvas. Segantini Museum, St. Moritz.

That said, a caveat must be added in order not to read too much into the effects works such as Segantini's have on people. Segantini wanted to have an influence on his viewers, his works were designed to have psychological effects along the lines mentioned above. The point of the example, however, is to make clear that it is not important what specific sort of effect works of art have, but that the sort of educational value they have can be captured in the following terms: works of visual art cultivate us, because they break up concepts and habits of perceiving and, thereby, enable us to perceive the world afresh. In other words, a work of visual art takes us by the hand and allows us to glimpse the objective world beyond our concepts and habits. The psychological effect that the platitude of aesthetics – that taste is to be cultivated – plays on does not require a subjectivist psychology which meticulously disentangles how experiencing the artwork feels. In addition to that, the psychological effect under consideration cannot mislead us into mistaking the appearance of something for what it is, as the effect (if it is a genuine one) takes us from appearance to reality. The psychological effects Descartes and Hume thought important, and against which Hyman quite rightly cautions us, were assumed to dissociate us from reality and are thus diametrically opposed to the effects presently at stake.

Still, an approach along the lines suggested by my example must seem contentious from Hyman's perspective. It might seem unclear how the platitude about aesthetics explains what a picture is. And if it does not deliver (or support) such an explanation, the Segantini example does not matter much for the map of the fundamental concepts that Hyman wants to draw. The example might at best suggest a further area of inquiry. He writes:⁷

It is true that we can think of a picture as an object designed to produce a psychological effect. But we can think of a beer or a cheese or a

⁷ Hyman, 2006, 144.

sonnet in the same way. Guinness is designed to produce the experience of tasting its smooth malty taste, Roquefort is designed to produce the experience of tasting its tangy taste, and a sonnet is designed to produce the experience we have when we read it or hear it being read. So there is no harm in saying that the goal the brewer, the cheesemaker, or the poet seeks with such self-critical persistence is a psychological effect. But we cannot infer – and in fact it is not true – that something counts as a beer or a cheese or a sonnet because of this effect or that describing the effect is the right way to explain what a beer or a cheese or a sonnet really is. Nor does it follow in the case of pictures. As Picasso said, a picture only lives through the one who is looking at it. But we cannot infer that the inky marks of an engraving and the colored pigments that make up a painting are transformed into an image by “the beholder's share”.

In order to establish a relation between this quote and the Segantini example, we must take a closer look at the aesthetics of beer, cheese and sonnets. It is certainly true that we can construct examples in analogy with the Segantini triptych. Guinness, if offered to a beer aficionado raised on Bavarian brews, challenges the drinker's taste and may effect a revision of his general conception of how beer tastes. We can say the same thing about Roquefort. After all, most people are not used to the rich taste of produce made from ewe's milk. It is ludicrous to claim that it can be explained what Guinness or Roquefort are by describing their psychological effects only. But, and here Hyman is too quick, it is perfectly normal to say something about what Guinness or Roquefort are by saying something about how they taste.⁸ So, taste itself is not a psychological effect, because people react in different ways to different tastes. Furthermore, the tangy taste of a Roquefort does have very different psychological effects on different people and in that respect it is just like a coloured patch of a painting.

Things are even clearer with sonnets. We have clear cases of Petrarchian, Spenserian and Shakesperian sonnets, but we also have unclear cases like Shelley's *Ozymandias*. One is tempted to say that

⁸ I am indebted to an anonymous reviewer of *Kairos* for pressing me on this.

the unclear cases do sound like sonnets even though they do not have a received sonnet form. Unclear cases are abundant and it is common practice in literary studies to judge by ear whether an unclear case counts as a sonnet or not. Here, it is actually true that an explanation of what a sonnet is often rests on a description of how the rhyming pattern sounds and that surely is a description of psychological effects.

How are things with pictures? There are no unclear cases in this area, we usually have no problems determining whether something is a picture or not. Pictures seem to behave much more like Guinness and Roquefort after all. There is, however, a major difference between pictures and culinary artefacts. Pictures depict something and culinary artefacts do not. Any psychological effect drawn out from the Segantini example is not one that can ever be found in beer or cheese. Recall, works of visual art were said to cultivate us, because they break up concepts and habits of perceiving and, thereby, enable us to perceive the world afresh. They do so, because they depict. Therefore, the sort of cultivation they offer cannot be found in beer or cheese. There is, however, a caveat we must add. The aesthetics of beer and cheese show that the platitude of aesthetics must not be applied without scrutiny; Hyman's examples show that the platitude must license conclusions about Segantini's triptych in a different way than it licenses conclusions about beer and cheese. But that is not astonishing at all, for – to rehearse this important fact – pictures depict and culinary artefacts do not.

There is a completely different objection Hyman can make. He can, for the sake of argument, grant all the points I have raised and argue that it leads to an absurd conclusion. One way of doing this involves focusing on my claim that the relevant psychological effect in the Segantini example cannot mislead us to mistake the appearance of something for what it is, as the effect (if it is a genuine one) takes us

from appearances to reality. Hyman may ask how it is possible that a picture depicts something, while it also makes us see what is depicted more clearly. One might think that depiction takes us away from what is depicted, because it cannot (and need not) faithfully record all aspects of an actual perception. We get a contradiction if it is an inherent property of depiction that it can make us see the depicted entities afresh, because it might then be thought that pictures take us away from what is depicted and, at the same time, take us closer to it. Such a paradoxical claim is, Hyman might want to add, absurd and its footing should therefore be rejected.

It is important to note here that I do not think that this contradiction can be dispelled once one has accepted both the platitude about aesthetics and Hyman's conception of depiction in objective terms. Seen from the point of view I recommend, the contradiction is mandatory. Of course, the concepts of a rational viewer are built not to allow contradictory judgements about pictures. So, contradictions should not be forthcoming if the viewer thinks his judgements through. The psychological effect I am after does, however, challenge such concepts – and challenges to concepts tend to manifest in contradictions or silence. Focusing on contradictions for now, not any sort of contradiction will do. Following Graham Priest's proposal, those contradictions which manifest challenges to acquired concepts can be characterised by a specific schema. Furthermore, the relevant contradictions mark limits of thought. The psychological effect I am after thus educates and cultivates viewers by allowing them to think and judge in new ways.

I have said nothing so far that would compel Hyman to accept a paradoxical conception of depiction. I have, however, claimed that it is an alternative for anybody who takes seriously the platitude about aesthetics and how I have applied it to the Segantini example. Hyman may simply reply that his account is not concerned with theories of art

which are wedded to the platitude and that he rejects my proposal, because the idea of depiction being inherently paradoxical is nonsense. I shall try to block such a move in the next part of the paper.

Paradoxical Depiction

The conception of depiction Hyman advocates is founded on a simple idea: 'an artist depicts an object by imitating its form and color'.⁹ That is obviously innocuous and bearing it firmly in mind will prevent the sort of confusions Descartes and Hume entertained. But Hyman goes one step further and writes that this does not contain anything that would help explain artistic perception. This is allegedly so, because the intuition on which the simple idea is built 'does not purport to define either the kind of experience that occurs when we look at pictures and see what they represent or the kind of experience an artist needs to have or should be encouraged to cultivate'.¹⁰ I shall now attack this second claim and argue that the psychological effect introduced in the first part of the paper is actually part and parcel of the simple idea.

We first need to introduce a technical concept Hyman employs. After that, we can return to the Segantini example and look at it in Hyman's own terms. The relevant technical concept to be introduced is called 'occlusion shape' which yields, if combined with the simple idea just mentioned, Hyman's occlusion shape principle. So, what are occlusion shapes? When discussing pictures, we obviously refer to forms of a depiction and forms of a depicted. Forms of a depiction are often called 'apparent shapes' and the simple idea introduced above

⁹ Hyman, 2006, 72.

¹⁰ Hyman, 2006, 75-8.

requires that we distinguish them from the actual shapes of things. Apparent shapes are, however, the shapes things appear to have and are, therefore, usually three-dimensional. Forms of a depiction, on the other hand, are usually two-dimensional and relative to a line of sight. We must therefore also distinguish between forms of a depiction and apparent shapes. Hyman introduces the technical concept of an occlusion shape to write about forms of depiction. An occlusion shape of an object is the two-dimensional shape which occludes the shape of an actual object if it is inserted in a viewer's line of sight. Note that it must be inserted perpendicular to the viewer's line of sight and that the viewer must look with one eye only in order to enable an occlusion at all. Combined with the simple idea on which Hyman's conception of depiction is founded, we get the occlusion shape principle:

If O is a depicted object and P is the smallest part of a picture that depicts O , the general principle can be stated as follows: the occlusion shape of O and the shape of P must be identical.

The occlusion shape principle explains what depiction comes down to, it is 'a precise statement of the basic and indispensable thought that a picture represents an object by defining its form'.¹¹ It might seem as if the occlusion shape principle did indeed make it impossible to read any kind of psychological effect into depiction. To show that this impression is wrong, let us first reconsider the Segantini example.

The paradoxical claim about depiction which was extracted from the Segantini example was that pictures take us away from what is depicted and, at the same time, take us closer to it. In Segantini's alpine triptych, we have various shapes. We find shapes of summits, of about five cows, shapes of a woman and of a man and there are also shapes of rocks, flowers and a glacier. So we can say that the totality

¹¹ Hyman, 2006, 81.

of the picture contains a variety of shapes and that those shapes constitute the picture. The occlusion shape principle requires (by extension to totalities of shapes) that the totality of shapes in the picture is identical with the totality of the occlusion shapes of summits, cows, people, rocks, flowers and glaciers.

We can also group the shapes into subgroups which constitute the picture. We may, for example, distinguish between the shapes of living beings (people, cows and flowers) and other shapes (summits, rocks and glaciers). All that is required is that a subgroup of shapes in the picture is identical with a subgroup of occlusion shapes. We should, however, expect that, regardless of how we form the subgroups of shapes, there will always be occlusion shapes that have not been depicted. After all, pictures do take us away from what is depicted by abstraction, an artist depicts an object by imitating its form and colour. Abstraction and imitation require that some occlusion shapes are not depicted. On the other hand, we have seen that the occlusion shape principle holds that the totality of shapes in the picture is identical with the totality of the occlusion shapes. This is so, because the occlusion shape principle explicitly invokes the concept of identity and without it, depiction cannot be defined in objective terms. From all this, we can directly infer that the picture takes us away from what is depicted and, at the same time, takes us closer to it.

The argument can be made clearer and its general form can be accounted for if we employ Priest's way of formalising such kinds of reasoning.¹² It then appears that the argument fits a specific schema – the inclosure schema – which characterises a special sort of contradictions which, Priest thinks, captures limits of thought. The conclusion we can draw from this is that Hyman's conception of depiction is indeed paradoxical and that it hence suffices to enable the sort of limits my reading of the platitude about aesthetics requires.

¹² Priest, 2002, 156-7.

This is, however, not a defect of Hyman's conception of depiction. It is precisely because it operates at the limit of thought – along with other concepts which fit Priest's inclosure schema – that it might capture a deep truth about the human mind.

Priest's formalisation has three parts, together they constitute the inclosure schema which characterises inclosure contradictions--which is the general mark of concepts at the limit of thought. The first step is called 'existence' and we obtain it by writing Ω for the totality of shapes which make up Segantini's picture. We can write $\varphi(y)$ for 'y is a shape (within the picture)' and $\psi(y)$ for 'y is identical with one or several occlusion shapes'. We then write $\psi(\Omega)$, because the occlusion shape principle requires that the totality of shapes in the picture is identical with the totality of the occlusion shapes of summits, cows, people, rocks, flowers and glaciers. This establishes the first part of the inclosure schema:

(Existence)

$\Omega = \{y; \varphi(y)\}$ exists and $\psi(\Omega)$

Call any arbitrary subgroup of shapes in the picture x , thus we have $x \subseteq \Omega$. Now we need a marker for occlusion shapes which are not depicted and write δ for it. Remember that there will always be occlusion shapes that have not been depicted in any subgroup, call them $\delta(x)$ and note that $\delta(x) \notin x$, for any x . This is an obvious fact about abstraction which appears in the process of depicting something. In Priest's schema, the important idea is that $\delta(x)$ transcends any set x and he therefore calls the second step of his schema 'transcendence':

(Transcendence)

If $x \subseteq \Omega$ and $\psi(x)$, then $\delta(x) \notin x$

Any shape in the picture is obviously identical with an occlusion shape and any subgroup of shapes in the picture is identical with one or several occlusion shapes, hence $\psi(x)$. $\delta(x)$ picks out a shape which is

not depicted. But $\psi(\Omega)$ holds and urges us to acknowledge, by the occlusion shape principle, that the totality of shapes in the picture is identical with the totality of occlusion shapes. Despite a certain uneasiness we may feel here, we must infer that $\delta(x) \in \Omega$. This establishes the last step of the inclosure schema which is called 'closure'; it reminds us about general constraints on the concept of depiction:

(Closure)

If $x \subseteq \Omega$ and $\psi(x)$, then $\delta(x) \in \Omega$

Taken together, (Transcendence) and (Closure) commit us to assert that $\delta(x) \in \Omega$ and that $\delta(x) \notin x$. But since $x \subseteq \Omega$ also holds, we obtain the contradiction that $\delta(x) \in \Omega$ and, at the same time, $\delta(x) \notin \Omega$: some occlusion shapes are and are not depicted.

One might want to defend Hyman by attacking the first step of the schema. Surely, the totality of occlusion shapes is not identical with the totality of actual shapes. But note that such a reply jeopardises the simple idea that an artist depicts an object by imitating its form and colour. It must be held that an artist depicts a scenery in its entirety, as in the triptych, by imitating its form and colour and by Hyman's reasoning it follows that the totality of occlusion shapes must be identical with the totality of actual shapes. It hence appears that the problematic concept of a totality is indispensable as long as we want to talk about pictures as unities.

One might also think that the concept of depiction does not require speaking of totalities of shapes and that, therefore (Existence) does not hold. That is certainly true, but does no real damage to the argument. (Existence) is better regarded as being established by the requirement that various shapes are united in a picture and that these unities require speaking of totalities of shapes. Otherwise, pictures do not depict as a whole and that claim is, I think, completely wrong.

Another potential objection to the argument builds on the idea that a viewer might, when looking at the picture, either focus on the fact that it abstracts or on the fact that it takes us closer to actual shapes. After all, looking at a picture of Paris Hilton on an advertisement board does not throw me into contradictory judgements. This is certainly true for cases of depiction for which the aesthetic platitude does not hold and which, therefore, do not educate viewers in the relevant sense. Nevertheless, the argument shows that the very possibility of the relevant psychological effect is inherent in the concept of depiction Hyman advocates and that accounting for it does not require anything besides defining depiction in objective terms.

If these further considerations are correct, Hyman has two options. He could bite the bullet and acknowledge that there are psychological effects which are characteristic of what depiction is. The price for this is not very high. There will be no need to change the definition of depiction in objective terms. All that one might want to add is a rider stating that an explanation of artistic perception requires invoking a psychological effect which can be readily derived from Hyman's account as it stands. The second option requires much more work. It must be shown that the aesthetic platitude does not add anything to an adequate understanding of depiction. In connection with that, it must also be shown that we can give a definition of depiction in objective terms from which no inclosure contradiction can be inferred. I find it hard to see how that is possible. But if it turns out to be possible, it might require a substantial revision of the occlusion shape principle. Such a move is not desirable, as Hyman's occlusion shape principle has many important virtues as it stands. I therefore suggest the first option.

References

- Hyman, J., 2006. *The Objective Eye. Color, Form, and Reality in the Theory of Art*. Chicago, University of Chicago Press.
- Priest, G., 2002. *Beyond the Limits of Thought*. Oxford, Oxford University Press.

Are Chamberlain and Gretzky entitled to their earnings? Accessing the debate between self-ownership and taxation

António Baião

(Seminário Livre de História das Ideias – New University of Lisbon)

antoniosaraivabaiao@gmail.com

1. Introduction

The concept of self-ownership is critical to understand the ethical issues regarding the redistribution of wealth in contemporary societies and is as complex as its own content. Its necessary isolation from the notion of freedom and the possibilities of reconciliation between the two conceptual spheres is crucial to addressing the political and philosophical debate on theories of justice. The very clarification of self-ownership allows us to identify two important constituents: firstly, the respect and assertion of the importance of each individual to act depending on his will and judgment, using his own faculties. This element can be understood as sovereignty of the self; secondly, self-ownership can be understood as the relation of the individual with his legitimately acquired material private property that can only be alienated on the basis of his will.

The idea of sovereignty of the self is related to the necessary agreement between one's isolated and independent judgment and the possibility of accepting the opinions of others. Indeed, the rejection of

external advices which may conflict with an individual's judgment of his own coherent action implies that the correlation between his independent will and his actions is essential to achieving harmonization and coherence of will and action. The notion of *ousia*, of respect for the authority of everyone over oneself, in its essence, is presented by Plato in the *Gorgias* dialogue, with an analogy to material property: "But I, all alone, don't agree; for you don't compel me, but you produce all these false witnesses against me and try to dislodge me from my property and truth".¹ In the same dialogue, Socrates, speaking with Callicles, admits that "it is superior to have my lyre out of tune and discordant, and any chorus I might equip, and for most men to disagree with me and contradict me, than for me just one man to be discordant with myself and contradict myself".² Life in accordance with one's own nature (*homologia*) is presented also as a way of understanding the relevance of sovereignty of the self.³ So, sovereignty of the self implies an exposure to truth.

The second distinctive element of the concept of self-ownership is the main problem addressed in this article: the importance of material property and its relationship to the possibility of accessing a relevant level of freedom.⁴ What is at issue is, in fact, the relationship between the ideas of self-ownership and genuine freedom, avoiding purely formal considerations. A possible solution is the one found in egalitarian literature, which addresses the problems of reconciliation between these two notions. In the science fiction classic *The Dispossessed*, the anarchist Shevek peremptorily claims to a group of

¹ Plato, *Gorgias*, 472b3-6.

² Plato, *Gorgias*, 482b6-c3.

³ Sovereignty of the self as part of a robust concept of self-ownership is presented by Jan Narveson when he affirms: "everyone is 'boss' over his own mind, on the self-ownership view", Narveson, 1998, 18.

⁴ To access the prolific discussion on the relationship between self-ownership and material ownership see Christman, 1991, 28-46; Ryan, 1994, 241; Narveson, 1998, 1-26 and Brenkert, 1998, 53-55.

skeptical onlookers: "Because our men and women are free – possessing nothing, they are free. And you the possessors are possessed. You are in jail. Each alone, solitary, with a heap of what he owns".⁵ What the scientist of Anarres admits is crucial for a definition of freedom that is independent of the concept of self-ownership: the total antagonism between the idea of personal or individual freedom and the legitimacy of private property. There is no possibility of freedom on autonomous self-ownership, as there is a complete mismatch between the two ideas. Shevek faithfully follows Proudhon's assertion of declaring property the primary enemy of the liberation of the self and therefore confirming "property is theft".⁶ However, there are other responses more favorable to the connection between liberty and self-ownership and it is imperative to evaluate them.

The appreciation of the concept of self-ownership is a key element of the libertarian theory.⁷ However, its conception dates to the definition detailed by John Locke in his *Second Treatise on Government*, and implies that each individual has possession of his body, faculties and talents or his "constitutive ontological properties".⁸

It should be necessary to determine whether the condition set by Locke (called the Lockean proviso) ensures individuals an unlimited appropriation of material resources, an interpretation that Robert Nozick apparently accepts, or if the clause can be understood from an egalitarian perspective.⁹ So, it becomes necessary to evaluate if it is

⁵ Le Guin, 1994, 299.

⁶ Proudhon, 1840, 2.

⁷ Murray Rothbard considers that any act of restricting the rights of self-ownership consists of a limitation of individual freedom. Rothbard presents his vision on self-ownership as follows: "In either case, the aggressor imposes his will over the natural property of another – he deprives the other man of his freedom of action and of the full exercise of his natural self-ownership", Rothbard, 1982, 45.

⁸ Uyl and Rasmussen, 2003, 50.

⁹ As Hillel Steiner and Michael Otsuka try to demonstrate. It should be noted that both Steiner and Otsuka have different views on the lockean proviso:

possible to achieve equality, preserving self-ownership, through the enforcement of a Lockean proviso with egalitarian features.

The libertarian tradition advocates that an extensive state can never be justified. Robert Nozick in his work *Anarchy, State and Utopia* states that a minimal state is necessary to preserve property rights, but a more extensive configuration should be rejected because it neglects individual rights, particularly those relating to self-ownership.¹⁰ This is evident in the opening of "Beyond the Minimal State": "The minimal state is the most extensive state that can be justified. Any state more extensive violates people's rights".¹¹ Thus, he

Steiner believes that all individuals have rights to equal parts of material resources (see Steiner, 1977, 49) while Otsuka states that an appropriation may only be regarded as morally just when it reveals an improvement of the well-being of all members of society. Otsuka rejects Nozick's proviso, because it is harmful to individuals who didn't appropriate a lion-share of worldly resources. So, he tries to modify the proviso in an egalitarian fashion with a welfarist specification: "You may acquire previously unowned worldly resources if and only if you leave enough so that everyone else can acquire an equally advantageous share of unowned worldly resources", Otsuka, 2003, 24. A weaker version of this proviso will leave some individuals with more advantages than others. Even an equal predistribution of worldly resources would guarantee an unequal distribution of goods in a society or a decrease in the well-being of some individuals. See Otsuka, 2003, 28-30.

¹⁰ Historically, Nozick argues that the concept of self-ownership was theoretically founded by Immanuel Kant: "Side constraints upon action reflect the underlying Kantian principle that individuals are ends and not merely means; they may not be sacrificed or used for the achieving of other ends without their consent", Nozick, 1974, 30-31. Uyl and Rasmussen suggest that it requires more than what Nozick affirms to explain the thesis about people being ends in themselves. See Uyl and Rasmussen, 2003, 51-52. Daniel Attas argues that Nozick is incorrect when he approximates Kant and the self-ownership thesis in Attas, 2000, 11-15. Jan Narveson also affirms that John Stuart Mill and Thomas Hobbes present a substantially similar concept of liberty in Narveson, 1998, 4. Furthermore, George G. Brenkert identifies two contemporary accounts of self-ownership. The first one is presented by Richard Arneson and is similar to a principle of negative freedom; Peter Vallentyne offers the second one – which we favor –, focused on the idea of a morally autonomous agent. See Brenkert, 1998, 31; Arneson, 1991, 36-54; Vallentyne, 1997, 321-343.

¹¹ Nozick, 1974, 149.

intends to show that any external coercion is inconsistent with this conception of freedom.¹² This allows Nozick to conclude that any kind of tax on the income of an individual is a violation of their property rights and a minimization of their autonomy.¹³ We intend to determine if self-ownership rights can still be preserved, even if some kind of taxation is applied over the individual's income.¹⁴

Finally, the core of this article addresses a crucial point in the libertarian tradition. If we try to build a theory of justice founded on the notion of freedom, should we accept a robust libertarian right of self-ownership and neglect equality or should we support an egalitarian distribution of resources to assure that everyone has reasonable material conditions to choose what to do with their lives? Or, lastly, is there a third option where equality could be reached voluntarily and without the state's coercion?

¹² Michael Otsuka notes that Nozick uses this analysis as a way to show that a libertarian principle of self-ownership is not compatible with redistributive taxation because "the libertarian's case against redistributive taxation is premised upon a right against being used as a means by being forced (via incursions or threats of incursions upon one's mind and body) to sacrifice life, limb, or labour", Otsuka, 2003, 14.

¹³ In this study we will not address the definition and application of the concept of autonomy. On this subject, see Dworkin, 1988 and Raz, 1986.

¹⁴ These libertarian rights of self-ownership are defined by Otsuka as follows: "(1) A very stringent right of control over and use of one's mind and body that bars others from intentionally using one as a means by forcing one to sacrifice life, limb, or labour, where such force operates by means of incursions or threats of incursions upon one's mind and body (including assault and battery and forcible arrest, detention, and imprisonment); (2) A very stringent right to all of the income that one can gain from one's mind and body (including one's labour) either on one's own or through unregulated and untaxed voluntary exchanges with other individuals", Otsuka, 2003, 15.

2. Self-ownership and the Lockean proviso

Material property is crucial to understand what Nozick thinks of a libertarian society and, particularly, to comprehend how can self-ownership become an operational concept. Fundamentally, he tries to identify how can an individual acquire goods without restricting self-ownership. This is possible when we accept Locke's statement that not only "every Man has a *Property* in his own *Person*", but also "whatsoever then he removes out of the State that Nature hath provided, and left it in, he hath mixed his *Labour* with, and joyned to it something that is his own, and thereby makes is his *Property*".¹⁵ So, every individual has "a right to decide what would become of himself and what he would do, and [has] a right to reap the benefits of what he did".¹⁶

In Nozick's analysis of the proviso, property becomes morally legitimate when someone acquires a set of goods through "just steps", which can be described as stages of acquisition or transaction where neither fraud nor external coercion exists.¹⁷ However, Locke argues

¹⁵ Locke, 1988, 287-288.

¹⁶ Nozick, 1974, 171. If someone has a property right over the fruits of his labor and body, the self-ownership thesis faces a paradox: if "all persons are (originally) their own property, and therefore (originally) own the fruits of their bodies and capacities", then they must have property rights over their children. Therefore, this implies that *originally* nobody has property rights over themselves. To avoid this paradox, property rights over the fruits of the body must be rejected. See Attas, 2000, 20.

¹⁷ However, we must not fail to note that unjust situations emanating from a context of just steps may occur, such as G. A. Cohen sought to illustrate with the Rolling Pin example and Diamond Transaction example. He uses the Rolling Pin example to illustrate that not all unjust situations result from a process developed through unjust steps: "Imagine that one of my justly held rolling pins rolls out of my front door and down the hill and through your open door, without your knowledge. You innocently mistake it to be the one you mislaid, and you keep it and use it. Now, so I take it, not everything is justly held, but no one has behaved, or is behaving unjustly. (...) In the rolling pin example a just situation is transformed into an unjust one without any

that this appropriation is only legitimate when it doesn't make "any prejudice to any other Man, since there was still enough, and as good left; and more than the yet unprovided could use".¹⁸ Nozick accepts this proviso, but weakens it: he establishes that anyone can acquire unlimited resources; but he must compensate all the individuals that would be worse-off in this new distribution, than before the original acquisition.¹⁹

It becomes clear that Nozick argues for the rejection of an egalitarian principle in the distribution of material goods: the first grabber or, more precisely, the first person to mix his labor with natural resources, has a legitimate property right over those goods. Even if he must compensate a reasonably share of individuals, he can acquire unlimited commodities.

However, Michael Otsuka claims that Nozick's argument against equality is persuasive in circumstances that don't involve worldly resources.²⁰ Still, worldly resources become important for creating a robust concept of self-ownership and to avoid a comparison between redistribution and forced labor. To accomplish that goal, it is necessary to apply the egalitarian proviso, requiring that each individual have a possibility of acquiring a necessary amount of goods to reach a relevant degree of well-being.²¹

unjust step occurring". However, he shows that the element of luck can be decisive in making a situation unfair, such as the ignorance of an agent in performing his action can contribute to the emergence of a problem with the same origin: "I sell a diamond to you for a pittance, (...), a diamond that we both think is glass. By that (ex Nozick's *hypothesis*) just step, a situation arises in which you hold a diamond. But few would think that justice is fully served if, its true character having come to light, you now hang on to it, even though no one behaved unjustly in the generating transaction", Cohen, 1995, 43-47.

¹⁸ Locke, 1988, 291.

¹⁹ On the comparison between the Lockean and the Nozickean proviso, see Cohen, 1995, 74-79.

²⁰ Otsuka, 2003, 18-19.

²¹ This reconciliation between a robust libertarian right of self-ownership and egalitarianism, which avoids forced labor, is defined by Otsuka as follows: "in

This solution assures a welfarist distribution of worldly resources.²² This distribution requires that resources are not equally allocated between all the individuals; in reality, there must be an unequal distribution of worldly resources to guarantee that the disabled can improve their condition to a similar level of the able-bodied.²³ This will result in something similar to an equality of opportunities.²⁴ So, according to Otsuka, if we apply the egalitarian

addition to having the libertarian right itself, one also has rights over enough worldly resources to ensure that one will not be forced by necessity to come to the assistance of others in a manner involving the sacrifice of one's life, limb, or labour. If it could be shown that the egalitarian proviso could be rendered consistent with a libertarian right of self-ownership only when the able-bodied are deprived of so many resources that their right is not robust and they are forced, on pain of starvation, to work for the disabled, then one will have achieved nothing more than a Pyrrhic reconciliation of self-ownership and equality", Otsuka, 2003, 32. However, Narveson strongly disagrees that a libertarian principle of self-ownership can be conciliated with a positive right to natural resources. See Narveson, 1998, 9-13. The validity of this "no-proviso" argument is questioned in Cohen, 1998, 58-60.

²² This welfarist distribution will avoid forced assistance or redistributive taxation to accomplish equality: "The holdings of the able-bodied would be sufficiently generous that the disabled would be able to support themselves through truly voluntary exchanges with the able-bodied that did not involve forced assistance", Otsuka, 2003, 33. As Otsuka admits, in a society where resources are distributed in this fashion, self-ownership rights can be preserved. See Otsuka, 2003, 35. An important contribution against this welfarist egalitarianism and more favorable to an equal distribution of resources (which have some similarities with the distribution proposed by Hiller Steiner) is presented in Ronald Dworkin, "What is Equality? Part I: Equality of Welfare"/"What is Equality? Part II: Equality of Resources," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 10, No 4 (1981). Against this idea of equal distribution of natural resources because it is not "usefully definable" (and also because it attempts against self-ownership), see Narveson, 1998, 20-22.

²³ Otsuka notes that if John Roemer is right and "labour is ten times more important to production than natural resources", then "it will be possible to reconcile equality with robust self-ownership by the means that [he] has proposed so long as the disabled constitute less than 5.5 per cent of the population", Otsuka, 2003, 34.

²⁴ To achieve this state of equality of opportunities, Otsuka proposes a coercive tax for the unjust: "coercive taxation of only those amongst the able-bodied who have been properly convicted of performing justifiably criminalized acts that it was reasonable to expect them to avoid committing, and which they

proviso, it is possible to reconcile a robust libertarian right of self-ownership and an egalitarian distribution of goods.

However, two criticisms can be presented to this perspective. Right-wing libertarians develop the first one. David Gordon argues that Otsuka is sustaining a "dictatorship of the poor and disabled"²⁵, when he guarantees broader property rights to the incapacitated, forcing the able-bodied to work for them. An egalitarian distribution of welfare would harm the able-bodied, who would be better off under a *non-egalitarian proviso*, where they could preserve their self-ownership rights. Gordon uses a Nozickian-type analogy to show that this distribution is on par with forced labor, when he states "slavery remains slavery even if the slave owners are physically disabled".²⁶ He concludes that Otsuka values egalitarianism too much, neglecting the preservation of self-ownership rights, failing in his attempt to reconcile the two concepts.

The second criticism could be made by liberal egalitarians: Otsuka fails to attain a vigorous egalitarianism because he insists in the distribution of natural resources. If an unequal distribution of goods develops, it would be impossible to rectify that problem since all individuals would be rightfully entitled to all their owned commodities, enabled by the egalitarian proviso. To redistribute those goods would suggest that self-ownership rights could be restricted.

In the next section we will reveal an egalitarian and more skeptical set of arguments on the confrontation between self-ownership rights and equality. Also, the hostility of self-ownership to a real freedom-based theory of justice will be discussed.

committed even though they knew that they would be subject to such taxation for doing so", Otsuka, 2003, 43.

²⁵ Gordon, 2003, 12.

²⁶ Gordon, 2003, 7.

3. G. A. Cohen's Critical Analysis of the Arguments of Robert Nozick

G. A. Cohen, one of the most important thinkers in modernizing Marxist thought, having applied it to the new social, economic and political problems of the end of the 20th century and early 21st century, argues that it is possible that a voluntary contract is not sufficient to justify a fair distribution; also, he tries to demonstrate that a libertarian thesis of self-ownership is not compatible with an egalitarian distribution of external resources.²⁷ Furthermore, Cohen intends to illustrate that Nozick's theoretical construction is not predicated on real freedom, but on a merely formal one, where individuals have rights over their body but don't have rights over external resources.

Cohen identifies a material omission in Nozick's argumentative structure: it does not consider the possibility of a contract between Wilt Chamberlain and his fans that may potentially affect the position of a third party, not involved in this free agreement. Thus, it is necessary to follow the Wilt Chamberlain argument to understand its limitations.

The argument is presented in the form of a justification of what freedom is: in a situation where there is equal distribution of resources (D1), one million individuals voluntarily decide to pay 0.25\$ to watch Chamberlain play. He shall then receive a yield of 250,000\$

²⁷ According to Brenkert, a full thesis of self-ownership – which G. A. Cohen rejects – consists in four rights: (i) everyone has property rights over his own person; (ii) everyone has property rights over the fruits of her labor, which are exchanged as goods in a market; (iii) everyone has rights against external coercion; (iv) everyone has absolute property rights against others, except if one uses his "property aggressively against others". See Brenkert, 1998, 27-55. In Cohen's view, an egalitarian distribution of external resources could only be accomplished through a system of joint ownership, where substantive self-ownership becomes merely formal. See Cohen, 1995, 92-115.

per year and a new distribution emerges in which Chamberlain accumulates more wealth than his fans (D2). Nozick believes that breaking the pattern of D1 is morally justified because D2 is the result of a set of voluntary exchanges. Cohen recalls that third parties (the other individuals who did not pay to watch Wilt Chamberlain play, but are part of the same society) are now in a relatively *worse* position than before. Although the third parties preserve their portions, they are comparatively worse than before. However, Nozick does not ignore the relevance of the contract in modifying the material conditions of third parties. He also wonders about the possibility of unintended side effects as a result of the transaction: "Might not a transfer have instrumental effects on a third party, changing his feasible options?".²⁸ Notwithstanding, in the course of his argument he disregards its importance, rejecting the possibility of involving the consequences for third parties in his libertarian theory of justice.

For this reason, Cohen believes that it is not possible to determine whether this distribution is fair – not even within Nozick's framework – since the D2 distribution penalizes a group of individuals who did not voluntarily participate in the transfer process and thus were forced to act in different ways from what would have happened if the initial D1 distribution had been preserved. The commitment between the contractors and the third parties must, according to this view, be relevant for discussing the potential restriction of property rights, as Cohen intends to demonstrate.

Indeed, to emphasize that a contract created by voluntary transactions may be unfair – because it restricts the freedom of third parties – Cohen concludes that unlimited property rights contradict the principle of freedom itself. Consequently, it is difficult to assume that individual freedom remains intact and is possible to argue that, as

²⁸ Nozick, 1974, 162.

Cohen states, Robert Nozick's libertarian theory of justice sacrifices freedom for the sake of a capitalist distribution.²⁹

To refute Nozick's fundamental aim of establishing a new political philosophy based on the notion of freedom, G. A. Cohen also notes that he draws a logical framework that appears to be supported by this concept, although in reality this is not the case; there is, rather, an attempt to confuse the concepts of freedom and self-ownership. To achieve this, Nozick restricts the notion of freedom to willingness and confines it to a merely formal condition defined only by the thesis that self-ownership is *untouchable*. This proposal combines formal property rights with free will: the ability to decide what to do with the body and the willingness of each individual would exclusively depend on the property rights of everyone over themselves; if these property rights are respected, it must be concluded that any decision that any individual may make on a voluntary basis is morally justified.

However, is anyone really free, even if they are *materially* coerced to act in a specific way, as selling their labor power to survive? According to G. A. Cohen, the answer must be negative, since those who believe that the concept of freedom is broader than the one presented by Nozick must conclude that the principle of self-ownership is not sufficient *per se* to ensure that a theory of justice is actually founded on liberty and, as Cohen says, will eventually conflict

²⁹ Cohen argues that Nozick does not present a liberty-based theory of justice: "Anarchy, State and Utopia is routinely characterized as *libertarian*, an epithet which suggests that liberty enjoys unrivalled pride of place in Nozick's political philosophy. But that suggestion is at best misleading. For the primary commitment of his philosophy is not to liberty but to the thesis of self-ownership, which says that each person is the morally rightful owner of his own person and powers", Cohen, 1995, 67. Narveson argues that Cohen fails to make a clear point about the contradiction between self-ownership and a liberty-based theory of justice. See Narveson, 1998, 9. Brenkert says that Cohen is not capable of rejecting the libertarian view of freedom, because he sees limitation on self-ownership only as limitations on one's negative freedom. See Brenkert, 1998, 33-35.

with this purpose.³⁰ Actually, what Cohen is arguing is that this definition of self-ownership as a type of negative freedom (any external law must be rejected to protect liberty) is too restricted: this libertarian view of freedom must be rejected; but to reject libertarian freedom, Cohen must "switch to a normative argument, rather than a conceptual argument".³¹ To accomplish that, he must distance himself from a negative freedom approach to a more autonomous one, where self-ownership is related with "the more substantive circumstance of control over one's life".³² Nevertheless, Cohen claims that self-ownership and this autonomous freedom cannot co-exist.³³ So, to achieve a comprehensive freedom, one must restrict self-ownership.³⁴

It is therefore important to address the key argument that Nozick uses to support his libertarian theory of justice: is the justice of a distribution of goods evaluated by the willingness of the actions of individuals? Is it sufficient to consider that justice emanates from the absence of external coercion to the choices of each person? Should, as Nozick believes, any kind of egalitarian distribution and taxation on workers' income be outright rejected since these always minimize the freedom of each individual? Finally, is it incoherent to think that a tax could allow a fairer distribution of wealth in society, making people freer?

³⁰ Exclusively from a formal point of view, the proletarian can be considered a free individual: "For the proletarian forced daily to sell his labor power is nevertheless a self-owner, indeed must be one in order to sell it, and is, therefore, nevertheless free, in the relevant sense", Cohen, 1995, 68.

³¹ Brenkert, 1998, 39.

³² Brenkert, 1998, 38.

³³ Brenkert notes that Nozick and Cohen have different analyses of the concept of autonomy: "by «autonomy» he [Nozick] means one's self-control as captured in various rights of self-ownership. (...) But by «autonomy» Cohen means that individuals have self-control in the sense of an effective (and acceptable) range of choices", Brenkert, 1998, 42.

³⁴ Cohen, 1995, 102.

4. Taxation or Forced Labor?

G. A. Cohen seeks to show that there is a deep rift between the ideas of freedom and taxation, as Nozick presents them. This gap can be observed in the analysis of his approach to the Wilt Chamberlain argument: to tax Chamberlain's income, in fact, reduces his freedom because he is forced to work for the entertainment of his fans.³⁵ Nozick himself states that "taxation of earnings from labor is on par with forced labor. Some persons find this claim obviously true: taking the earnings of n hour's labor is like taking n hours from the person; it is like forcing the person to work n hours for another's purpose".³⁶

Nozick defines slavery as a non-contractual obligation for an individual to work for others, but Cohen claims that a time variable must be added to the argument to ensure that it is valid. As the latter reminds us, it would be dishonest to consider a slave someone who is forced to work for others for just five minutes. Also, Brenkert suggests that Cohen can also object to this indiscriminate use of the term "slavery", because it "is both morally offensive and conceptually questionable".³⁷ Two objections could be made against this

³⁵ Cohen agrees with Nozick as far as the apparent contradiction between self-ownership and redistributive taxation is concerned: "I am here showing agreement with the view of Robert Nozick that differentially high taxation of the market income of unusually productive people contradicts the principle (which he affirms and I reject) that each person is the legitimate owner of his own powers, and may therefore not be forced to use them to help others, as redistributive taxation requires", Cohen, 1995, 216.

³⁶ Nozick, 1974, 169. Cohen reconstructs Nozick's argument of regarding taxation as forced labor as follows: "(1) If X is non-contractually obliged to do A for Y , then Y has a right of disposal over X 's labour of the sort that a slave-owner has; (2) If Y has a right of disposal over X 's labour of the sort that a slave-owner has, then X is, *pro tanto*, Y 's slave; (3) It is morally intolerable for anyone to be, in any degree, another's slave. Therefore (4) It is morally intolerable for X to be non-contractually obliged to do A for Y ", Cohen, 1995, 230-231.

³⁷ Brenkert, 1998, 45.

hypothetical reorientation of Nozick's argument: (a) Nozick distinguishes redistributive taxation from the tax burden that is strictly necessary to keep the coercive apparatus of the minimal state, and, in fact, the two types of taxes limit self-ownership, as he himself presents it;³⁸ (b) Nozick does not explain why there is a more serious or deeper slavery in non-contractual slavery than in contractual slavery. A voluntary contract between individuals seems to be insufficient to consider that someone is more a slave in a non-contractual context than in a contractually agreed-upon relationship.³⁹

Cohen asserts that if self-ownership rights are limited, this does not necessarily mean that person is a slave, for it is not certain that anyone has the right to make arbitrary use of his own body or will.⁴⁰ In fact, he explicitly states that slavery exists only when there is a "non-contractual obligation, and, when I lack a right with respect to some aspect of my power or activity, then that may indeed be because I have

³⁸ Otsuka believes that paying for public goods (the founding ground of the minimal state) can be justified by the principle of fairness, although Nozick rejects it (see Nozick, 1974, 90-95). This principle could show how this kind of taxation is different from a taxation that implies an egalitarian distribution of goods: "If, *contra* the egalitarian, Nozick's argument soundly condemns taxation for the purposes of realizing an egalitarian distribution as a violation of one's property rights in itself, why doesn't it similarly condemn taxation for the purposes of providing for the national defense, police protection, and the judicial system? A libertarian does not object to coercive taxation for these purposes. But here one is forced to pay for goods that one has received. (...) In the case of the goods of national defense, etc. one never entered into any voluntary agreement. Nevertheless, one has received goods. I believe that payment for these goods can often be justified by the 'principle of fairness', according to which one may be forced to pay for 'public goods' from which one has benefited and which it is impossible selectively to exclude people from receiving", Otsuka, 2003, 19.

³⁹ Cohen, 1995, 235-236.

⁴⁰ According to Daniel Attas, Nozick is affirming a fallacy of exhaustive ownership when he considers that everything must be owned by someone. See Attas, 2000, 6-11.

such an obligation. But it does not follow that then I am a slave, for it does not follow that then another has the right that I lack".⁴¹

This hypothesis could be applied to the relationship between two individuals in a social state where A is required to assist U. In this context, even if the self-ownership rights of A are restricted, it seems incorrect to say that A is the slave of U since U does not enjoy A's rights of self-ownership.⁴²

The respect for self-ownership rights and their full acceptance would lead to the rejection of absolute moral legitimacy in the taxation of an individual. Chamberlain's freedom is actually reduced because the rights of self-ownership are restricted – which does not mean that he has become a slave. Nevertheless, both Cohen and Nozick state that one must determine whether any type of redistributive taxation is in fact in conflict with the notion that all individuals have full property rights over their own body and work.

However, there are two possible ways to approach this problem: the first is defined by the Rawlsian tradition and is characterized by the acceptance of taxes with a redistributive purpose, assuming that this alternative favors individuals who are in a worse position.⁴³ The

⁴¹ Cohen, 1995, 232-233. On the subject of non-contractual obligations not being necessarily slavery inducing, see Brenkert, 1998, 43-45.

⁴² Cohen considers that some individuals may have their rights of self-ownership restricted in the context of a social state and agrees with Nozick as far as the relation between redistributive taxation and self-ownership rights is concerned. However, he does not conclude that redistributive taxation may be compared to slavery: "In that state, there are also no self-ownership rights with respect to certain dimensions of the capacity to assist, but there are also no slave owner/slave relations", Cohen, 1995, 234.

⁴³ Otsuka defines Rawls' position as liberal egalitarian: this consists of accepting rights against the threat over one's body or mind, but rejecting that taxation of earnings is on par with forced labor. So, it can be understood that liberal egalitarians accept a limited concept of self-ownership. See Otsuka, 2003, 15-16. However, John Christman argues that Rawls or Dworkin simply reject the principle of self-ownership, "pointing out the moral arbitrariness of differential talents, (...) assuming the *public ownership of skills*", Christman,

second proposal was formulated by David Gauthier and seeks to reveal an alternative redistribution, which can be reconciled with self-ownership rights.

Cohen believes that redistributive taxation is a forced assistance to others and therefore inconsistent with self-ownership rights. To define taxation in this way allows him to refute Rawls' assertion that the principle of difference does not force an individual to help another individual.⁴⁴ He disagrees with the assertion that the principle of difference does not coerce certain individuals to help others, and he provides two possible answers. His interpretation is based on the fact that the Rawlsian theory of justice is incomplete because it does not include the truly unfortunate or those who are involuntarily unable to contribute to the social product. Despite being the most needed, they are excluded from the theory because they are unable to work for the common good. Actually, as they are not able to act, they are not able to *co-operate*.

The second response is part of an attempt to challenge Rawls' conclusion regarding the improvement of the conditions of those with superior talents. Even if they can improve their material situation, they would benefit even more if they were allowed to associate with other very talented individuals. It is crucial that this group of people cannot freely associate with other capable individuals because the principle of difference forces them to participate in a co-operative structure that restricts its hypothetical benefits.⁴⁵ Cohen infers that the distribution

1991, 28. Rejecting self-ownership rights allows egalitarians to embrace taxation as compatible with freedom.

⁴⁴ The difference principle is defined in Rawls, 1972, 75-83.

⁴⁵ Regarding the possibility of a talented individual associating with another person endowed with talent: "The most talented individual in society might benefit even from a flatly equal distribution of the social product, relative to what he can produce entirely on his own, but he is nevertheless likely to get much more than what the difference principle gives him if he withdraws with a suitable set of other talented people", Cohen, 1995, 225.

generated by the application of the principle of difference does not result from voluntary transactions, contrary to what Rawls claims. In fact, he admits that the difference principle should be based on an egalitarian premise and not on the expectation of the welfare maximization of all individuals involved.⁴⁶

However, in reality, this distribution seems to be imposed upon individuals and, as such, may be considered a variant of redistributive taxation that is conflicting with the notion of self-ownership we are looking for.

5. David Gauthier's Response: The Wayne Gretzky Argument

David Gauthier goes further in claiming that the Wilt Chamberlain argument does not demonstrate a fair distribution of goods, contrary to what is stated in *Anarchy*, since Chamberlain is not the rightful owner of the *factor-rent surplus* from his income.⁴⁷

Gauthier rejoins Nozick's argument by creating a parallel example with Wayne Gretzky. People pay to watch Gretzky play because there is an additional demand to watch his skills live. As his features are unique, he is in a position to extract factor-rent, because this surplus is determined by scarcity, and may be defined as a socially constructed

⁴⁶ Rawls favors an egalitarian distribution that opposes itself to the notion of self-ownership: "Then the difference principle is a strongly egalitarian conception in the sense that unless there is a distribution that makes both persons better off (limiting ourselves to the two-person case for simplicity), an equal distribution is to be preferred", Rawls, 1972, 76.

⁴⁷ Gauthier defines the surplus as follows: "Rent is determined by factor scarcity; it is the premium certain factor services command, over and above the full cost of supply, because there is no alternative to meet the demand. [And can be calculated:] (...) the difference between the least amount that would induce him to play as well as he does and his actual remuneration", Gauthier, 1987, 272-273. Gauthier's definition is, therefore, justified by the Paretian concept of rent: "(...) the excess earnings over the amount necessary to keep the factor in its present occupation", Shepherd, 1970, 209-11.

concept: Gretzky's factor-rent is contingent on scarcity, which is created by supply (the relationship between their talents and the talents of other individuals) and demand conditions (relations between their talents and interest shown in them by others).⁴⁸

Cohen, however, has a major objection to Gauthier's argument that can be summarized as follows: if taxing the factor-rent of any individual is consistent with freedom, because rent is a surplus created by social interaction⁴⁹, then if taxation is justified by the social origin of the product, Gauthier needs to recognize that taxes are legitimate when applied to a wide range of goods, as their value is created by consumer demand, and so this argument "would justify taxing virtually all income".⁵⁰

Gauthier questions the possibility of taxing Gretzky's income, particularly the factor-rent surplus, as it is a social creation, and, as such, dependent on the socio-economical context.⁵¹ Therefore, he

⁴⁸ Gauthier, 1987, 274.

⁴⁹ Trying to justify taxation over income, John Christman states that this kind of surplus is "a product of things over which an agent can claim no independent sovereignty", Christman, 1991, 35. If the individual has no full property rights over his income – because he is not the only one responsible for its production – it is impossible to argue that its taxation is morally unjustifiable. As he states, "for income rights to be exercisable, it must be the case that (a) other people have certain preferences, (b) others have certain information, (c) barriers and transaction costs have a certain structure, and/or (d) relatively permanent structures have been set up allowing for (a) through (c) to arise and stabilize", Christman, 1991, 36-37.

⁵⁰ Cohen, 1995, 219.

⁵¹ Christman presents a more radical argument, which is favorable to a kind of taxation and redistribution of income and surpluses. Firstly, he suggests a division of property rights between *control rights* (the kind of rights that are related to the control of goods that build autonomy of individuals) and *income rights* (conditional to involuntary contingencies, like market fluctuations). In the first type of ownership rights, a person is "the final arbiter over what is to be done with a thing" and there "are aspects of the person's *independent* powers over the things owned". On the other hand, "the right to income has scope over the *increased* income (or welfare) accrued from a holding by virtue of the productive use of that holding, involving, most centrally, trades". So, "the idea here is that a right to gain *extra* benefits from a holding – benefits

introduces two conditions that would nullify the morality of taxing the factor-rent: (1) if the income tax affects the hierarchy of Gretzky's choices, it should not be allowed. In this case, the tax on his income would restrict Gretzky's freedom, which would be forced to opt for alternatives due to the application of the tax. Further, if Gretzky signed a contract and created expectations related to his income, an expropriation of his rent surplus would restrict his rights to his self-ownership. Gauthier, however, does not address this hypothesis, arguing that only Gretzky has the ownership rights to the minimum sufficient income that allows him to continue to play hockey and not for the higher salary that he could earn; (2) this type of tax would be illegitimate if it affected the production of goods.⁵² It would be a waste to introduce a tax that would lead to decreased productivity rates in a society.⁵³

Nozick could argue that Gretzky's right to the income-factor is a constitutive element of his ownership rights. Likewise, Cohen believes that no tax could be justified if Gauthier persists in his belief that each individual has "the right to his basic appropriation"⁵⁴, as this type of income tax conflicts with self-ownership rights.

different from the use value of the object – is captured by the right to the income", Christman, 1991, 29-30. Christman sustains that if *income rights* are justified by "principles that govern the pattern of distribution of goods in the economy" (Christman, 1991, 31), they are not related to the rights over goods that refer to individualistic interests (*control rights*). If *control rights* are the underlying basis of self-ownership, these rights can be preserved even if *income rights* are taxed. This implies "that individuals would be allowed to exercise their talents freely, but all the «profit» from this exercise would be redistributed on a per capita egalitarian basis" (Christman, 1991, 40) through taxation. So, he argues that income rights should be held collectively, to avoid a separation between self-ownership rights and an egalitarian distribution of resources. Self-ownership rights are maintained because "control rights (to utilize one's talents) remain individual and private", Christman, 1991, 41.

⁵² Gauthier, 1987, 273-274.

⁵³ The factor-rent surplus would be determined as follows: *Maximum possible wage - Minimum possible wage = Factor-rent surplus.*

⁵⁴ Gauthier, 1987, 276.

Like Gauthier, Rawls' perspective requires redistribution through the tax system, which favors the division of material goods in society.⁵⁵ This perspective is based upon the conviction that freedom is only an operational concept, assuming that reasonable material conditions for everyone are guaranteed. To ensure the autonomy of the individual, taxing the factor-rent and distributing it among the most disadvantaged should restrict property rights on income.

Gauthier does not agree with the idea that the rent surplus should be distributed among the most disadvantaged and diverges from Rawls on this point, arguing that the factor-rent should only be legitimately divided by individuals who *co-operate* with each other.⁵⁶ Thus, to ensure that freedom is not limited, Gauthier argues that to tax and to redistribute the factor-rent is necessary, but only as part of a network of social co-operation, rejecting the possibility of including the most disadvantaged (who probably would not have contributed to the bonus salary of Gretzky).⁵⁷

Cohen concludes that libertarians like Nozick define freedom as the extent of the choices of a person, making it difficult to reconcile this idea with the notion of self-ownership. To support this conceptual conflict, he expresses the limited autonomy of the proletarian, a

⁵⁵ Conversely, John Rawls would require a social redistribution of the factor-rent, applying the principle of difference to achieve the maximization of the welfare of individuals who were in a worse situation: "The naturally advantaged are not to gain merely because they are more gifted, but only to cover the costs of training and education and for using their endowment in ways that help the less fortunate as well", Rawls, 1972, 101-102.

⁵⁶ David Gauthier emphasizes the importance of co-operative institutions to correct market failures: "Rather than suppressing the market, what is needed is its supplementation by co-operative institutions and practices that assure the optimal supply of public goods", Gauthier, 1987, 270.

⁵⁷ One must admit that Gauthier understands the principle of difference differently from G. A. Cohen. While the first defines it as a distribution of social resources by the more disadvantaged, the latter rejects this assertion, claiming that Rawls defends a distribution only among the members of a network of co-operative social relations, neglecting disabled people.

consequence of the limited chances that are provided to him. These material conditions are so restricted that the proletarian must sell his labor to survive or to support his family. It would even be dishonest to describe the proletarian as a free man, according to Cohen. To ensure that someone can have as many options as needed to be autonomous it is necessary to restrict the rights of self-ownership and to create an institution that can provide some public goods such as education or health services. Thus, even for Cohen, collective goods should be understood as a set of social conditions that are the building blocks for the individual's autonomy and, therefore, he states that to achieve freedom self-ownership rights should be restricted and must provide a set of collective goods to each individual. This configuration would imply a tax on income to provide essential services for all individuals.

6. Objections to Gauthier

Regarding the Wayne Gretzky argument, outlined by David Gauthier, we believe that three objections can be formulated:

(1)despite not proposing a reduction of freedom, Gauthier is unable to prevent the restriction of the rights of self-ownership, as Cohen points out.⁵⁸ Any type of income tax actually reduces property owned by each individual, for himself and his work. Thus, to tax the factor-rent surplus implies, in fact, a restriction of the individual's freedom, even if it is just because the contract that had guaranteed a salary bonus was legitimate for being voluntarily granted. This result

⁵⁸ Cohen states that Gauthier tries to demonstrate Locke's notion of self-ownership, but applies it to a Hobbesian state of nature, where rights are inoperative: "Gauthier's state of nature, when it is not the threshold of society, is Hobbesian rather than Lockean, with an appropriately diminished conception of self-ownership in place, one in which each person has, in Hohfeld's senses of the terms, the liberty to do anything and the right to do nothing", Cohen, 1995, 222.

is similar to that sought by Cohen, but conflicts with Gauthier's aim of reconciling redistributive taxation with a broad notion of self-ownership;

(2) to impose a tax on rent surplus will not reduce inequality, as Gauthier himself points out.⁵⁹ The Wayne Gretzky argument is a challenging one because taxation on income could improve the material conditions of the most disadvantaged. Even though the tax consequences are undesirable in terms of achieving an egalitarian society, the argument itself is disappointing because it also reduces self-ownership. So, the argument put forward by Gauthier does not guarantee greater freedom and actually reduces the rights to self-ownership, minimizing the possibility for a broad concept of freedom;

(3) a practical question that emerges from the Wayne Gretzky argument is related to the difficulty of measuring the factor-rent surplus, because it is difficult to determine the exact amount of demand for a service provided by a hockey player. It is impossible to determine the rent surplus that could be taxed without having access to this information. However, rejecting redistributive taxation allows for the advent of an unequal society where some individuals do not have the material conditions to choose the direction given to their lives: this restriction should be understood as a lack of autonomy and therefore a lack of freedom.

7. Balance of a Debate

If the material autonomy of some individuals is reduced by the Wilt Chamberlain argument, is it possible to consider that Nozick's theory of justice is truly libertarian? We argue that it cannot, because (i) it neglects an effective freedom, where each individual can choose

⁵⁹ Gauthier, 1987, 274.

what to do with their own lives, requiring acceptable material conditions; (ii) it only acknowledges formal freedom; (iii) it also fails to show that his self-ownership-based theory can be advantageous to everyone within a free and voluntary society. However, Otsuka shows a strong argument that conciliates a robust libertarian right of self-ownership with an egalitarian allocation of natural resources, within a welfarist structure of distribution of natural resources and through an egalitarian analysis of the Lockean proviso. Notwithstanding, to achieve a just distribution of resources in the long run (in more than one generation) it would be necessary to accept a strong role of the state.

The libertarian argument concerning taxation can be explored and confronted with alternatives. If the Wilt Chamberlain argument shows that taxation is immoral because it minimizes freedom – and can therefore be compared to forced labor – will it be possible to conclude that any form of taxation limits self-ownership rights?

David Gauthier reformulates Nozick's argument through the Wayne Gretzky example, where the rights of self-ownership are not reduced if the rent surplus of the athlete's income is taxed. We conclude that Gauthier cannot demonstrate that, overall, taxation can be reconciled with the rights of self-ownership.⁶⁰

As Cohen states, to achieve a redistributive mechanism for voluntary transactions it is necessary to create an equal level of conditions that ensures the liberation of the individual; a mechanism that should be harmonious with the idea of full self-ownership rights: the only solution can be found in the nineteenth-century social-anarchist tradition.⁶¹ Only a new ontological conception, through the

⁶⁰ On the inconsistency between self-ownership and taxation, we follow Narveson's considerations that libertarianism is incompatible with this kind of public policies. See Jan Narveson, 1998, 18-19.

⁶¹ Cohen mentions that through a social-anarchist setting capitalist transactions would be willingly discarded: "(...) is it true that a 'socialist society

moral progress of all individuals, could allow the creation of a theory of justice based on true freedom, where: (a) self-ownership rights are preserved; (b) willingness becomes the center of all social relations; (c) the means of production are common property, but each individual owns broad ownership rights over the fruits of his work; (d) the egalitarian principle is implemented through voluntary and individual choice. To this list a fifth element should be added: (e) an utopian/optimistic vision of the overabundance of natural resources, which facilitates the rejection of all the economic problems caused by scarcity.

Despite the difficulties presented in the generation of a theory of justice that reconciles taxation and self-ownership rights, it becomes clear that the coordination between these rights and equality is a key element of real freedom.⁶² We can conclude that restricting rights of self-ownership and allowing the reallocation of resources is the only way to affect the potential freedom of individuals. Paradoxically, minimizing a certain kind of liberty is necessary for applying a broad concept of freedom; in fact, a truly libertarian theory of justice needs to reduce a certain type of freedom to ensure that it is both politically and socially operational.

The commitment to freedom is an obligation of those who are concerned with the definition of a just community. Justice cannot be ensured when freedom is denied to oneself. Given that it is impossible to think of a theory of justice applied to the anarchist utopia of Anarres, this reflection focused on a society comprised of individuals with different life goals, distinct concerns, and who are fairly selfish

would have to forbid capitalist acts between consenting adults?" [Nozick, 1974, 163], Cohen, 1995, 28.

⁶² Against the idea that self-ownership is relevant to accomplish a relevant degree of freedom and that it should be rejected, see Brenkert, 1998, 47-52. Contrary to the idea that self-ownership can be grounded on freedom alone (the right to control oneself as subject), see Attas, 2000, 21-23.

and seek to improve their welfare through their self-effort and capacity, and therefore through the recognition of their value.⁶³ As such, we have questioned how a human society is permeable to an idea of justice of libertarian essence. This idea of libertarian justice will necessarily have to be based on respect for the concept of self-ownership – articulated with a fair distribution of goods, enabling the individual to accomplish the freedom that integrates him *potentially* – and on the notion of sovereignty of the self, rejecting any external interference with the definition of oneself. This is the commitment of a person to others and to oneself. This is the definition of what a society is, ordered on a broad principle of freedom. This is what the elderly Lona Hessel of Ibsen's play said when she admitted that only "the spirits of Truth and Freedom (...) are the Pillars of Society"⁶⁴.

Acknowledgments

I am very grateful for helpful discussion with the participants in the IV Meetings on Ethics and Political Philosophy in Braga, 2013; the II International Karl Marx Congress in Lisbon, 2013; the VII Conference of the Portuguese Political Science Association in Coimbra, 2014. I must accentuate the support provided by José Colen. For important suggestions and helpful discussion special thanks are due to Paulo Lima and the anonymous reviewers.

⁶³ Perhaps this theory of justice would even be irrelevant in a social setting where conflict is overshadowed by a super-socialization of the individual, by recreating it as an altruistic one.

⁶⁴ Ibsen, 1923, XII, 88.

References

- Attas, D., 2000, Freedom and Self-Ownership. *Social Theory and Practice*, 26 (1), 1-23.
- Brenkert, G. G., 1998, Self-Ownership, Freedom, and Autonomy, *The Journal of Ethics*, 2 (1), 27-55.
- Christman, J., 1991, Self-Ownership, Equality, and the Structure of Property Rights, *Political Theory*, 19 (1) (February), 28-46.
- Cohen, G. A., 1995, *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1998, Once More into the Breach of Self-Ownership: Reply to Narveson and Brenkert, *The Journal of Ethics*, 2 (1), 57-96.
- Dworkin, G., 1988, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gauthier, D., 1987, *Morals by Agreement*, Oxford, Oxford University Press.
- Gordon, D., 2003, Is Inequality Indefensible?, *The Mises Review*, (September), 7-12.
- Ibsen, H., 1923, *The Collected Works of Henrik Ibsen*, Volume XII, New York, Charles Scribner's Sons.
- Le Guin, U., 1994, *The Dispossessed*, New York, Perfect Bound.
- Locke, J., 1988, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Moulin, H. and Roemer, J., 1989, Public Ownership of the External World and Private Ownership of Self, *Journal of Political Economy*, 97 (2) (April), 347-367.
- Narveson, J., 1998, Libertarianism vs Marxism: Reflections on G. A. Cohen's *Self-Ownership, Equality and Freedom*, *The Journal of Ethics*, 2 (1), 1-26.
- Nozick, R., 1974, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Basic Books.
- Otsuka, M., 2003, *Libertarianism Without Inequality*, Oxford, Oxford University Press.
- Plato, 1979, *Gorgias*, trans. by T. Irwin, Oxford, Oxford University Press.
- Proudhon, P.-J., 1840, *Qu'est-ce que la Propriété?*, Paris, Prévost.
- Rawls, J., 1972, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- Raz, J., 1986, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press.

Rothbard, M., 1982, *The Ethics of Liberty*, New York, New York University Press.

Shepherd, R. A., 1970, Economic Rent and the Industry Supply Curve, *Southern Economic Journal*, 37, 209-11.

Steiner, H., 1977, The Natural Right to the Means of Production, *The Philosophical Quarterly*, 27 (106) (January), 41-49.

Uyl, D. J. D. and Rasmussen, D. B., 2003, Self-Ownership, *The Good Society*, 12 (3), 50-57.

Vallentyne, P., 1997, Self-Ownership and Equality: Brute Luck, Gifts, Universal Dominance, and Leximin, *Ethics*, University of Chicago Press, 107 (2) (January), 321-343

O Papel dos Valores nas Ciências Sociais e Humanas

Rui Sampaio da Silva

(Universidade dos Açores/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa)

rsilva@uac.pt

1. A distinção facto/valor

O papel dos valores nas ciências sociais e humanas, além de constituir um problema epistemológico central, que se intersetava com o problema da objetividade do conhecimento científico, tem importantes implicações ao nível das políticas públicas, as quais por vezes se procuram legitimar escudando-se no prestígio e na autoridade da ciência. A tradição epistemológica é marcada por uma tendência para separar juízos de facto e juízos de valor e para considerar a ciência como axiologicamente neutra. Desenvolvimentos ao nível da filosofia moral contribuíram, em parte, para uma dicotomia facto/valor. Particularmente relevante a este respeito é a famosa passagem do *Tratado da Natureza Humana* de Hume onde se adverte contra a tendência de inferir prescrições de descrições:

Em todos os sistemas de moral que encontrei até aqui tenho sempre notado que o autor durante algum tempo procede segundo a maneira comum de raciocinar, estabelece a existência de Deus, ou faz observações sobre a condição humana; depois, de repente, fico surpreendido ao verificar que, em vez das cónellas é e não é habituais

nas proposições, não encontro proposições que não estejam ligadas por *deve* ou *não deve*. Esta mudança é imperceptível mas é da maior importância.¹

Hume não afirma explicitamente que é impossível inferir um ‘ought’ de um ‘is’; de forma mais modesta, limita-se a constatar que tal inferência envolve dois níveis ou “relações inteiramente diferentes”, razão pela qual carece de uma explicação. Em todo o caso, costuma designar-se por Lei de Hume o princípio segundo o qual um ‘deve’ não pode ser inferido de um ‘é’. Este princípio tem claras afinidades com a denúncia de Moore, nos *Principia Ethica*, da ‘falácia naturalista’, a qual seria cometida por aqueles que procuram definir o bem com base em propriedades naturais.² A crítica de Moore baseia-se no assim chamado Argumento da Questão em Aberto, de acordo com o qual, perante uma definição de ‘bem’, seria sempre possível colocar a questão: “Isto é mesmo bom?” Por exemplo, se identificarmos o bem com o prazer, poderíamos legitimamente interrogar-nos sobre se o prazer é, efetivamente, bom. Tal possibilidade constituiria um indício de que o *definiendum* e o *definiens* não são sinónimos. Independentemente da avaliação que se fizer do referido argumento, o uso da expressão ‘falácia naturalista’ difundiu-se rapidamente assumindo diversos sentidos, ancorados na ideia de que não é possível definir termos avaliativos com base em termos descriptivos.³

¹ Hume, 1739, 469.

² Na realidade, Moore não se opõe apenas a uma definição naturalista de ‘bem’, mas a toda a definição de ‘bem’, mesmo que não seja feita em termos naturalistas.

³ Curry (2006, 236) enumera os diferentes sentidos da falácia naturalista nos seguintes termos: “passar do é para o deve”; “passar de factos para valores”; “identificar o bem com o seu objeto”; “afirmar que o bem é uma propriedade natural”; “ir ‘no sentido da evolução’”; “presumir que o que é natural é bom”; “presumir que o que existe atualmente deve existir”; e, por último, “substituir a justificação pela explicação”.

Hume e Moore têm o mérito de nos alertar para a tentação de inferir juízos de valor a partir de juízos de facto, uma tentação a que a ciência se encontra frequentemente exposta. Este ponto é particularmente importante ao nível das explicações funcionais, onde se explica uma característica de um ser vivo, uma prática ou instituição com base no seu valor funcional ou adaptativo. Se tais explicações tivessem um efeito legitimador, os resultados poderiam ser, em muitos casos, eticamente desagradáveis. Exemplificando: o (suposto) *facto* de a agressividade e a xenofobia terem desempenhado uma função adaptativa útil em nada as *legitima*. Dando outro exemplo: o facto de as espécies evoluírem através de uma luta pela sobrevivência e uma seleção dos indivíduos mais aptos não constitui uma justificação para uma organização similar da vida social (como pretende o darwinismo social).

No domínio da filosofia da ciência, a distinção facto/valor foi defendida pelo positivismo lógico, dado que à luz do princípio de verificabilidade o discurso ético perde o seu carácter cognitivo. Deste modo, Carnap concebeu as pretensas proposições da ética como imperativos disfarçados,⁴ enquanto emotivistas como Ayer e Stevenson viam nos enunciados éticos uma mera expressão de atitudes emotivas ou subjetivas perante uma determinada ação. Outro eminente defensor da distinção facto/valor foi Max Weber. Não pretendo deter-me na vasta bibliografia sobre este ponto, mas impõe-se, em todo o caso, uma breve, e necessariamente simplificada, referência à posição de Max Weber sobre o papel dos valores na ciência. Weber defendeu que os juízos de valor não fazem parte dos resultados da ciência e que esta tem como principal missão indicar os *meios* para determinados

⁴ Cf. Carnap, 1937, 23-24 e 28-29.

fins e as *consequências* de determinadas decisões. Apesar de ser conhecido como o defensor clássico da tese da neutralidade axiológica da ciência, Weber reconheceu que os valores são relevantes para a ciência, estando nela presentes a vários níveis, determinando os temas merecedores de investigação, influenciando a escolha entre diferentes rumos de investigação e contribuindo para a compreensão de fenómenos culturais.⁵ A este respeito, pode ser útil fazer uma distinção entre duas formas de contaminação da ciência pelos valores: aquilo a que se poderia chamar a contaminação epidérmica e a contaminação hipodérmica. Quando Weber se refere ao papel dos valores na ciência parece referir-se sobretudo à primeira forma, a mais superficial. A influência dos valores ao nível das nossas escolhas sobre que investigar, que métodos utilizar ou que hipóteses privilegiar nas nossas investigações não compromete a objetividade da ciência. Por contaminação hipodérmica deve entender-se a influência dos valores ao nível da relação entre teoria e dados, o que já constitui uma ameaça à objetividade da ciência. Esta distinção corresponde *grosso modo* à distinção de Reichenbach entre contexto de descoberta e contexto de justificação. O primeiro é o contexto de produção de teorias, onde fatores históricos, sociais e psicológicos exercem a sua influência; o segundo contexto é puramente epistémico, no sentido em que abrange apenas aquilo que determina a verdade ou falsidade

⁵ O modo como Weber procurava separar a motivação *subjetiva* subjacente às questões científicas e a *objetividade* das respostas está bem patente na seguinte passagem sobre o papel das “ideias de valores” (*Wertideen*) na ciência: “Daí não resulta obviamente que a *investigação* nas ciências da cultura só possa ter *resultados* que são ‘subjetivos’ no sentido de serem *válidos* para uns e não para outros. O que varia é, antes, o grau em que *interessam* a uns e não a outros. Noutras palavras: o que se torna objeto de investigação e até que ponto esta investigação se estende na infinitade das conexões causais é que é determinado pelas ideias de valores que dominam o investigador e o seu tempo” (Weber, 1988, 183-184).

de uma teoria. A tese da contaminação hipodérmica da ciência implica, portanto, que os valores atuam também no contexto de justificação.

Importa completar esta primeira distinção com uma outra, a distinção entre valores epistêmicos e não-epistêmicos (valores sociais ou políticos, por exemplo). Uma lista frequentemente citada de valores epistêmicos foi elaborada por Quine e Ullian⁶: conservadorismo (alterar o menos possível o nosso sistema de crenças ou sistema científico), modéstia (evitar desviar-se muito dos dados disponíveis), simplicidade (não postular entidades ou processos desnecessários), generalidade (uma hipótese é tanto melhor quanto maior for o domínio de aplicação), refutabilidade e precisão. Kuhn oferece uma lista semelhante: exatidão, consistência (coerência interna e compatibilidade com outras teorias aceites), alcance, simplicidade e fecundidade.⁷ O principal desafio para a objetividade da ciência provém naturalmente dos valores não-epistêmicos, que podem inquinar ideologicamente a ciência, mas importa sublinhar que também os valores epistêmicos podem ter uma importante carga subjetiva. Tal como Kuhn observou, estes valores, tomados isoladamente, são imprecisos. Por exemplo, uma teoria pode ser mais precisa do que outra num certo domínio e não noutro; além disso, a noção de simplicidade é reconhecidamente vaga. Por outro lado, e tomados conjuntamente, os referidos valores podem entrar em conflito, como por vezes sucede com os valores da exatidão e do alcance. Em todo o caso, do ponto de vista da objetividade da ciência o cenário mais relevante é o de uma contaminação hipodérmica da ciência por valores não-epistêmicos, e é sobre esta possibilidade que me concentrarei no que se segue.

⁶ Quine/Ullian, 1973, cap. 6.

⁷ Cf. Kuhn, 1977, 321-322.

2. Argumentos metodológicos

Na filosofia da ciência contemporânea têm sido discutidos importantes argumentos em defesa do papel dos valores na ciência. Infelizmente, a apresentação e discussão destes argumentos ocorre habitualmente de forma mais ou menos avulsa, razão pela qual é desejável encontrar um quadro taxonómico que contribua para uma abordagem mais rigorosa do problema. Deste modo, convém agrupar os referidos argumentos em quatro categorias fundamentais: argumentos metodológicos, linguísticos, sociológicos e psicológicos. Um importante argumento metodológico é o argumento da subdeterminação, inspirado por Quine⁸ e elaborado por autores sensíveis à dimensão social da ciência.⁹ Na sua formulação quiniana, a tese da subdeterminação da teoria pelos dados significa que, partindo do mesmo conjunto de dados, é sempre possível construir teorias logicamente incompatíveis, embora empiricamente equivalentes. É curioso constatar que Quine é conduzido a esta tese por considerações epistemológicas e lógicas, mais do que por exemplos da história da ciência. Por um lado, o assim chamado holismo da confirmação (ou a tese de Duhem-Quine) estabelece que uma hipótese ou proposição científica nunca é testada isoladamente, mas integrada num conjunto de hipóteses ou proposições. Assim sendo, quando confrontado com uma refutação empírica, o cientista teria ao seu dispor diferentes formas de reajustar o seu sistema teórico. Esta tese holista parece implicar a tese da subdeterminação.¹⁰ Por outro lado, há

⁸ Cf. Quine, 1970 e Quine, 1975.

⁹ O argumento da subdeterminação ocupa um lugar central, por exemplo, em Longino, 1990 e Longino, 2002.

¹⁰ Cf. Quine, 1975, 313.

uma razão de ordem lógica; do facto de uma teoria ter consequências observacionais verdadeiras não se pode concluir *imediatamente* que ela é verdadeira. Fazer uma tal inferência seria cometer a falácia da afirmação do consequente. A tese da subdeterminação é relevante para o problema dos valores na ciência, porque se existe um hiato entre a teoria e os dados que não pode ser superado por considerações lógico-metodológicas, abre-se espaço para a intervenção dos valores. Longino apresentou uma formulação influente deste argumento, de acordo com a qual o hiato entre teoria e dados é necessariamente preenchido por pressupostos contextuais (*background assumptions*). Segundo a autora, a ciência seria um “um empreendimento de grupo nos quais modelos e teorias são adotadas/legitimadas através de processos críticos envolvendo a interação dinâmica de dados experimentais e observacionais e pressupostos contextuais.”¹¹ Devido ao papel desempenhado por tais pressupostos na relação entre teoria e dados, Longino conclui que a investigação científica é “pelo menos em princípio, permeável por valores e interesses superficialmente externos.”¹² Repare-se que esta conclusão do argumento é relativamente fraca. Ou seja, pode dar-se o caso de valores epistémicos serem suficientes para preencher o hiato entre teoria e dados. Além disso, e tal como a história da ciência abundantemente confirma, a investigação das entidades e dos processos postulados por duas teorias rivais que são, num determinado momento, empiricamente equivalentes pode, com o decorrer do tempo, conduzir à rejeição de uma delas e à consagração da outra. Considere-se, por exemplo, o impacto que o desenvolvimento da genética teve no triunfo do darwinismo sobre o

¹¹ Longino, 1990, 13.

¹² Longino, 1990, 13.

lamarckismo, ao desacreditar a tese da hereditariedade dos traços adquiridos. Aplicado às ciências naturais, o argumento da subdeterminação (enquanto argumento de contaminação axiológica hipodérmica) parece fraco, mas no domínio das ciências sociais e humanas ele adquire uma maior plausibilidade, sobretudo ao nível das explicações da ação humana que recorrem de forma essencial a noções intencionais como crenças e desejos, uma vez que a especificação dos conteúdos destas atitudes proposicionais é fortemente dependente de uma teoria interpretativa que pode facilmente variar de intérprete para intérprete.

Tão ou mais forte é o argumento que se pode desenvolver a partir do carácter seletivo dos juízos causais, os quais destacam como causas de um fenómeno os fatores causais considerados relevantes para a sua produção, e nestas considerações de relevância os valores podem desempenhar um papel-chave. Com efeito, o discurso causal quotidiano é enganador, porque, negligenciando o facto de um fenómeno resultar da convergência de muitos fatores causais, seleciona um fator, ou um pequeno número de fatores, como a causa de um fenómeno. Mas a ideia de uma conexão linear entre uma causa e o seu efeito é uma simplificação errónea. Importa mencionar neste contexto a definição de causa de Mackie por ter o mérito de enfatizar a complexidade desta noção. Segundo Mackie, uma causa é “uma parte *insuficiente* mas *necessária* de uma condição que é, ela própria, *desnecessária* mas *suficiente* para o resultado.”¹³ O seu exemplo de um incêndio causado por uma combinação particular de fatores é instrutivo. A combinação não é, em si, necessária para o incêndio (outras combinações de fatores causais poderiam provocar o

¹³ Mackie, 1965, 245.

incêndio), e os fatores nela envolvidos são, tomados individualmente, insuficientes para a eclosão do incêndio. A análise de Mackie tem em devida consideração o facto de um fenómeno resultar da conjunção de diversos fatores causais; em rigor, podemos acrescentar, de inúmeros fatores causais. Todavia, seria absurdo citar uma lista interminável de fatores como constituindo a causa de um fenómeno, razão pela qual Mackie introduz na sua análise a noção de ‘campo causal’, enquanto domínio relevante para a identificação de relações causais. O juízo causal comum “A causou P” é elíptico, e significa, de facto, “A causou P em relação ao campo C”. Ora, a delimitação de um campo causal não obedece a regras precisas e é, pelo menos em parte, resultado de considerações pragmáticas. O mesmo aspetto da realidade pode ser considerado tanto como um fator causal ou apenas como parte do campo causal.

Partindo destas considerações, é possível conceber o juízo causal como um juízo de *relevância*, que *seleciona* os fatores causais pertinentes para a explicação de um determinado fenómeno. Tal conceção do juízo causal tem consequências epistemológicas importantes no domínio das ciências sociais e humanas. Um historiador que tenta identificar as causas da Revolução Francesa tem consciência de que há muitos acontecimentos e processos históricos que a ela conduzem, mas nas suas explicações deve selecionar apenas os que forem julgados relevantes. Mas é precisamente ao nível destes juízos de relevância que entram em ação os seus valores. Diferentes historiadores com diferentes crenças políticas e visões do mundo irão privilegiar diferentes fatores, e neste caso parece claro que os valores desempenham um papel na formulação e aceitação de hipóteses.

Existe um terceiro argumento metodológico relevante que pode ser designado como o argumento do risco indutivo, uma noção

analisada por Hempel e que se refere ao risco de erro na aceitação ou rejeição de hipóteses; ao nível dos exames ou testes médicos, por exemplo, o risco indutivo seria o risco associado a falsos positivos (hipóteses aceites como verdadeiras, mas, de facto, falsas) e falsos negativos (hipóteses rejeitadas como falsas, mas, de facto, verdadeiras).¹⁴ Apesar de afirmar que os juízos de valor não contribuem para a refutação ou confirmação de uma hipótese, Hempel defendeu que, nas decisões de rejeição e aceitação de hipóteses, se deve ter em consideração as respetivas consequências. Douglas,¹⁵ tomando como ponto de partida a reflexão de Hempel sobre o risco indutivo, defendeu que o problema do risco indutivo mostra que a ação dos valores sobre a ciência não é meramente externa (ou epidérmica, no sentido acima referido). Douglas radicaliza a reflexão de Hempel sobre o risco indutivo, alegando que este não afeta apenas a aceitação de teorias, mas também as “três fases ‘internas’ da ciência”, a saber, a escolha de metodologias (que podem não ser fiáveis), os dados disponíveis (que podem resultar de erros nos processos de recolha e caracterização) e a interpretação dos dados.¹⁶ A sua tese é fundamentada com recurso a estudos sobre o perigo para a saúde pública de dioxinas. Nestes estudos, que envolvem habitualmente testes laboratoriais com animais expostos a dioxinas potencialmente cancerígenas, procura-se determinar se a resposta desses animais

¹⁴ Cf. Hempel, 1965, 92. Como se sabe, na prática médica, dadas as consequências potencialmente graves de um falso negativo, os médicos, nos seus diagnósticos, dão prioridade às hipóteses de doença grave, pois neste caso as consequências do erro não são graves. Pelo contrário, o sistema judicial prefere falsos negativos (a absolvição de um culpado) a falsos positivos (a condenação de um inocente); cf. Douglas, 2007, 124. Estes exemplos simples exemplificam bem o peso que a avaliação das consequências pode ter na prática científica.

¹⁵ Cf. Douglas, 2000 e Douglas, 2007.

¹⁶ Cf. Douglas, 2000, 565.

difere de forma significativa de um grupo de controlo constituído por animais não expostos à dioxina sob investigação. Este tipo de testes levanta o assim chamado problema da relevância estatística, que consiste em saber se a diferença entre as taxas de cancro entre os dois grupos de animais é estatisticamente significativa. Mas ‘significativo’ é um termo vago que depende dos padrões utilizados: a adoção de padrões de relevância estatística pouco exigentes tem como resultado um maior número de falsos positivos e um menor número de falsos negativos; padrões mais exigentes dão origem a um menor número de falsos positivos e a um maior número de falsos negativos.¹⁷ Assim sendo, pessoas preocupadas com o *valor* da saúde pública tenderão a aplicar critérios pouco exigentes de relevância estatística, ao passo que os defensores da indústria (movidos por valores económicos) preferirão critérios mais exigentes. O problema do risco indutivo está também claramente presente na caracterização dos dados; num estudo citado por Douglas,¹⁸ ratos expostos a dioxinas foram mortos e autopsiados, tendo sido feitos registos fotográficos de tumores. Dada a incerteza na caracterização de um tumor como benigno ou maligno, os registos foram posteriormente avaliados por três grupos de especialistas que chegaram a conclusões diferentes sobre as percentagens de cancro. A principal lição a extrair do argumento do risco indutivo é que a aceitação ou rejeição de uma hipótese depende não só da sua *probabilidade*, mas também da *avaliação* das suas *consequências*. Apesar de o exemplo discutido ser do domínio das ciências naturais, as ilações a tirar dizem igualmente respeito às ciências sociais e humanas. Considere-se o domínio das políticas sociais e educativas. Também aqui se pode falar de risco

¹⁷ Cf. Douglas, 2000, 566.

¹⁸ Cf. Douglas, 2000, 569 e ss.

indutivo, i.e., de certos modelos sociais e educacionais, por exemplo, poderem ter consequências nocivas, cuja relevância obrigue a cuidados especiais não só na aceitação de hipóteses, mas na própria avaliação e interpretação dos dados. Mais uma vez, não se trata de uma contaminação meramente epidérmica da ciência, mas sim hipodérmica, dado que a influência dos valores se faz sentir no interior do processo científico. Todavia, o argumento do risco indutivo, apesar de ser correto enquanto argumento crítico da tese da neutralidade axiológica da ciência, é de certo modo limitado. Por um lado, há muitas investigações nas ciências sociais e humanas em que o erro é relativamente inócuo. Além disso, muitas das incertezas inerentes ao risco indutivo são provisórias e podem ser superadas com investigações suplementares ou mais aprofundadas.

Apesar de não ser, tanto quanto é do meu conhecimento, mencionado na reflexão epistemológica sobre o papel dos valores na ciência, importa chamar a atenção para outro argumento que pode ser designado como o argumento da permutação entre a explicação intencional e explicações de tipo causal e funcional.¹⁹ A melhor forma de o expor será a partir de um exemplo, mais precisamente, de um famoso debate historiográfico desencadeado pela publicação do livro *Hitler's Willing Executioners* de Daniel Goldhagen, o qual expõe uma explicação de tipo intencional do Holocausto. Através do estudo de um batalhão de voluntários encarregado de assassinar judeus polacos, Goldhagen procura mostrar que o Holocausto tem na sua origem um “antisemitismo eliminacionista”, ou seja, por um lado, um conjunto de *crenças* antisemitas que teria assumido uma forma particular-

¹⁹ Este argumento pode também ser considerado uma instância do argumento da subdeterminação, mas devido aos problemas específicos que levanta merece ser analisado separadamente, nos seus próprios termos.

mente virulenta na história da Alemanha e, por outro, o *desejo* de eliminar judeus. As explicações intencionais caracterizam-se precisamente pela explicação do comportamento humano com base em crenças e desejos.²⁰ Uma vez que a cultura nacional que conduziu ao Holocausto é de tal modo diferente da cultura democrática contemporânea, e em particular da cultura norte-americana, e exige um enorme esforço de descentramento por parte do intérprete, Goldhagen recorre inclusivamente ao modelo da Antropologia Cultural na sua análise da Alemanha nazi. O livro de Goldhagen é, em boa parte, uma resposta a um livro de Christopher Browning que oferecia uma explicação totalmente diferente do comportamento dos membros do mesmo batalhão, uma explicação de tipo causal e funcional.²¹ Influenciado pelos estudos de Milgram sobre a tendência humana de obediência à autoridade, Browning vê aí, bem como em fatores como a pressão dos pares e a desumanização das vítimas, a chave da explicação para os crimes cometidos por alemães comuns durante a II Guerra Mundial. Tal como salienta Moses,²² Goldhagen seria um representante de uma interpretação ideológico-intencionalista de tipo particularista, ao passo que Browning seria proponente de uma interpretação estrutural-funcionalista de tipo universalista.²³ O debate desencadeado por Goldhagen remete, com efeito, para uma cisão

²⁰ Em vez do par crença/desejo, Goldhagen recorre frequentemente na sua obra ao par cognição/valores.

²¹ Cf. Browning, 1992.

²² Cf. Moses, 1998.

²³ Uma referência clássica e incontornável neste debate é Arendt (1963), que, com a sua tese da “banalidade do mal”, e ao chamar a atenção para o papel-chave da “ausência de pensamento” (*thoughtlessness*) na explicação do comportamento de Eichmann, se demarca de uma explicação de tipo ideológico e intencional do Holocausto. Fatores característicos da sociedade moderna como o desenvolvimento da burocracia, a tendência para o conformismo e a atrofia da capacidade de julgamento teriam tido um peso maior na tragédia humana do Holocausto do que a doutrinação antisemita.

fundamental nas ciências sociais e humanas entre aqueles que explicam a ação humana a partir de estruturas e sistemas e os que dão um primado explicativo à própria ação humana. No caso do Holocausto, a interpretação ideológico-intencionalista concebe-o como um fenómeno especificamente alemão, causado pelo antisemitismo presente na cultura alemã;²⁴ pelo contrário, uma interpretação estrutural-funcionalista privilegia a análise de mecanismos e processos universais. Num caso, o Holocausto explica-se a partir de intenções, no outro, das circunstâncias.²⁵ Os agentes do Holocausto são simultaneamente seres humanos e alemães, mas a primeira perspetiva trata-os sobretudo como alemães, e a segunda, fundamentalmente como seres humanos (que se tornaram desumanos em função da pressão exercida por circunstâncias particularmente perversas). E assim se vê como os valores podem entrar facilmente em cena neste debate. Basta dizer que historiadores alemães conservadores ou em certa medida patrióticos, bem como estudiosos e admiradores da cultura alemã, sentirão uma clara repugnância por uma explicação de tipo intencional do Holocausto e inclinar-se-ão preferencialmente para

²⁴ Cf. Goldhagen, 1997, 9: “Não foram as provações económicas, nem os meios coercivos de um Estado totalitário, nem a pressão psicológica social, nem propensões psicológicas invariáveis, mas ideias sobre os judeus que eram comuns na Alemanha, e que o tinham sido durante décadas, que induziram alemães comuns a matar homens, mulheres e crianças judias desarmadas e indefesas aos milhares, sistematicamente e sem piedade.”

²⁵ Nas palavras de Browning (1992, 189): “Se os homens do Batalhão 101 da Polícia de Reserva podem tornar-se assassinos nestas circunstâncias, que grupo de homens não poderia?” Browning não pretende desculpabilizar os autores dos crimes nem insinuar que qualquer pessoa comum faria o mesmo naquelas circunstâncias; a sua tese é a de que os processos e mecanismos subjacentes aos crimes do Batalhão 101 podem ocorrer noutras períodos históricos e outros espaços geográficos induzindo pessoas comuns a cometer atos semelhantes.

uma explicação pelo menos em boa parte de tipo causal ou funcional.²⁶

3. Argumentos linguísticos

Ao nível dos argumentos linguísticos, importa destacar o argumento baseado nos chamados ‘termos densos’, termos simultaneamente descriptivos e avaliativos, tais como ‘corrupto’, ‘terrorista’, ‘delinquente’, ‘corajoso’ ou ‘democrata’. O argumento em questão parte das premissas de que existem termos densos (1), que eles estão disseminados na linguagem comum (2) e que o discurso científico incorpora inevitavelmente a linguagem comum (3), daí concluindo que o discurso científico contém termos densos. O que pode um defensor da neutralidade axiológica da ciência objetar contra um argumento deste tipo? Não me parece que possa ter sucesso em negar as premissas do argumento, pelo que deverá concentrar-se em

²⁶ Este argumento inscreve-se numa importante problemática de investigação epistemológica que diz respeito ao tipo de explicação que se deve utilizar nas ciências sociais e humanas. Em meados do séc. XX, Hempel e Dray envolveram-se num debate sobre o papel de leis gerais na história; contra o modelo nomológico-dedutivo de Hempel, Dray (1957) argumentou que a ação dos indivíduos obedece tipicamente não a explicações causais e nomológicas, mas sim a “explicações racionais”, que procuram reconstituir as deliberações ou cálculos do agente. Posteriormente, Taylor (1964) e von Wright (1971) defenderam a indispensabilidade e centralidade de explicações teleológicas nas ciências sociais e humanas, i.e., de explicações baseadas na atribuição de fins e intenções aos agentes. A teoria teleológica da ação humana declinou sob a influência de Davidson (1980), o qual defendeu que as explicações baseadas em razões são explicações causais, argumentando que uma razão só explica uma ação se *causar* efetivamente a referida ação. Mais recentemente, tem-se assistido a uma tentativa de reabilitação da teoria teleológica da ação, sustentada em novos argumentos em defesa da irreducibilidade de explicações teleológicas a explicações causais (cf. Schueler, 2003 e Sehon, 2005).

mostrar que a conclusão não é imposta pelas premissas, alegando que o discurso científico (mesmo nas ciências sociais e humanas) pode ser disciplinado de modo a evitar termos densos. Contra esta tentativa de depuração da linguagem das ciências sociais e humanas de termos densos, existem, porém, duas objeções fortes. Por um lado, um tal empreendimento de reforma linguística daria origem a uma linguagem de certo modo artificial e diminuída na sua capacidade expressiva. Por outro lado, mesmo que fôssemos bem sucedidos na redefinição de termos densos ou na sua substituição por neologismos introduzidos por definições estipuladoras que evitassem qualquer conotação avaliativa, poderia colocar-se legitimamente a questão de saber se tal não seria uma vitória ilusória, dado que o uso tenderia a contaminar axiologicamente esta linguagem inicialmente asséptica, tal como Michael Root argumentou.²⁷ Este autor baseia-se no facto de o uso dos termos redefinidos, ou de novos termos, se confrontar com casos problemáticos que requerem uma decisão sobre a sua inclusão no ou exclusão do conceito em questão, e alega que tais decisões requerem uma clarificação da definição, a qual remete para os nossos interesses e, consequentemente, para as nossas avaliações.²⁸ O exemplo que ele dá é convincente; mesmo que déssemos uma definição não-avaliativa de democracia como um regime assente na escolha popular, levantar-se-iam problemas de aplicação do termo ‘democrático’ no caso de

²⁷ Cf. Root, 1993, cap. 9.

²⁸ Cf. Root, 1993, 210: “Quando escolhemos uma clarificação em vez de outras na base dos nossos interesses, estes interesses acrescentam conteúdo avaliativo ao termo. A definição inclui a clarificação, mas também a avaliação – isto é, as nossas razões para escolhê-la em vez de outras. Consequentemente, mesmo que nenhum conteúdo avaliativo esteja incluído na definição estipuladora do termo, o termo irá adquirir tal conteúdo no decurso do seu uso; e assim, no decurso do uso de qualquer linguagem científico-social recentemente cunhada, os termos da linguagem adquirem um significado avaliativo e tornam-se termos éticos densos.”

regimes onde alguns princípios democráticos fossem respeitados e outros não.

4. Argumentos sociológicos

No tocante aos argumentos sociológicos, há boas razões para se afirmar que as categorias sociais não são simplesmente descobertas, mas construídas num processo que envolve os valores do investigador ou da sociedade. O estudo que Foucault fez da história da loucura ilustra bem este ponto. Foucault defendeu que o surgimento da conceção moderna da loucura como uma doença mental a ser curada em instituições médicas está relacionada com o surgimento de uma determinada ordem social e respetivo conjunto de valores; no Renascimento e na Idade Clássica, tal conceção não era possível. Mais precisamente, Foucault alega que a constituição da loucura enquanto doença mental no fim do séc. XVIII está associada ao surgimento de uma nova instituição, o asilo, destinada especificamente para loucos e caracterizada por uma dupla dimensão: por um lado, uma dimensão moral, dado que envolvia uma condenação moral da loucura e estava orientada para a regeneração moral da pessoa internada; por outro, uma dimensão médica, bem patente no facto de os internamentos passarem a depender de um certificado médico. Foucault considera esta centralidade da figura do médico como o traço mais importante do “mundo asilar”, um traço que irá “comandar finalmente toda a experiência moderna da loucura.”²⁹ De forma análoga, o historiador francês Philippe Ariès defendeu que a infância, entendida como um

²⁹ Cf. Foucault, 1972, 523.

período especial da vida humana com necessidades educativas e afetivas especiais, deve ser entendida como uma construção social e não como um dado biológico. Ele afirma que, na sociedade medieval, “o sentimento de infância não existia”,³⁰ e que “a descoberta da infância”, para citar o título de um capítulo da sua obra *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, foi um processo gradual que se iniciou no séc. XIII e que se tornou particularmente visível no fim do séc. XVII e durante o séc. XVIII. A génesis da ideia moderna de infância estaria associada a condições culturais e sociais como a escolarização das crianças ou uma arquitetura doméstica que valoriza o espaço privado, promovendo assim a intimidade da vida familiar.

Mas há um outro tipo de argumentos sociológicos, baseados nas condições de identificação de problemas sociais. O sociólogo norte-americano Robert Merton, trabalhando ao abrigo do ideal de neutralidade axiológica da ciência, defendeu que seria possível identificar problemas sociais sem recurso a juízos de valor por parte dos cientistas sociais. De acordo com Merton, uma prática social constitui um problema social quando é disfuncional, e é disfuncional se viola normas aceites (consciente ou inconscientemente) pela sociedade ou comunidade. Deste modo, procede-se à identificação de problemas sociais fazendo abstração dos valores dos cientistas: “Tal como é usado pelo sociólogo, o termo ‘desviante’ é um termo técnico e não moral. Ele não significa desaprovação moral pelo cientista.”³¹ Esta posição teórica tem, todavia, consequências indesejáveis. Por vezes, problemas sociais graves podem não ser reconhecidos como

³⁰ Ariès, 1973, 177. Na Idade Média, segundo Ariès, a criança era habitualmente considerada um pequeno adulto, ao nível das suas funções e até de pormenores simbólicos como a maneira de vestir.

³¹ Merton, 1971, 805.

tais por uma comunidade específica, e nestes casos é legítimo que se identifique o problema social em questão com base nos valores dos investigadores. Contra Merton, Root (2007: 50) dá um exemplo persuasivo de uma investigação conduzida por sociólogos alemães em 1976, em Colónia, na Alemanha, sobre violência doméstica, no decurso da qual os investigadores tiveram de recorrer aos seus próprios valores e categorias para identificar a violência doméstica como um problema social, uma vez que as normas da comunidade não condenavam tal prática. Um outro exemplo de identificação de problemas sociais em que os valores podem ser determinantes é a pobreza, cuja taxa, como se sabe, pode ser facilmente alterada graças a simples redefinições de carácter administrativo.

Os argumentos de tipo sociológico analisados contribuem para a plausibilidade da tese da contaminação axiológica da ciência, uma contaminação não apenas externa mas interna. Todavia, desde que o investigador assuma um dever de transparência e tenha o cuidado de formular explicitamente os seus juízos de valor, daí não decorre um perigo particularmente significativo de instrumentalização ideológica da ciência. No exemplo da investigação sobre a violência doméstica numa comunidade que não vê nessa prática um problema social, os investigadores têm consciência de que os seus valores diferem dos da comunidade e podem facilmente explicitar os seus juízos de valor. É certo que a ação dos valores nem sempre é consciente, mas como veremos na última parte do presente artigo também é possível controlar os valores quando estes operam à revelia da consciência do investigador.

5. Argumentos psicológicos

Normalmente, a tese da impregnação da ciência por valores apoia-se em argumentos metodológicos, linguísticos e sociológicos. Há, todavia, um quarto tipo de argumentos que merece ser destacado neste contexto; os argumentos psicológicos. Com efeito, as investigações psicológicas que têm sido desenvolvidas sobre as heurísticas e os enviesamentos cognitivos permitem-nos detetar novas portas de entrada dos valores na ciência. Consideremos, em primeiro lugar, os estudos sobre os enviesamentos cognitivos (*cognitive biases*), que podem ser caracterizados como padrões de desvio relativamente a inferências e juízos corretos, padrões estes que podem ter a sua origem em processos evolutivos e adaptativos. No debate sobre o papel dos valores na ciência há um tipo de enviesamento cognitivo que merece particular destaque, o chamado ‘enviesamento da confirmação’, que consiste numa tendência para recolher e selecionar dados que confirmam as nossas hipóteses.³² Se os investigadores são afetados por tal tendência, é legítimo concluir que também por esta via psicológica os valores podem penetrar na ciência e influenciar o raciocínio científico. O enviesamento da confirmação evoca naturalmente a descrição que Thomas Kuhn fez do “cientista normal”, não como um ser radicalmente crítico que procura refutar todas as teorias, adotando provisoriamente as que resistirem às tentativas de refutação (esta era a conceção popperiana do

³² Segundo Nickerson (1998, 175), o enviesamento da confirmação refere-se a uma “seletividade inconsciente na aquisição e uso dos dados [*evidence*]”. O mesmo autor chama a atenção para o facto de o enviesamento da confirmação não ser uma descoberta recente; já Bacon, no *Novum organum*, tinha feito uma crítica explícita da inclinação da mente humana para perseverar nas suas opiniões e negligenciar os dados que as contrariam.

cientista), mas como uma figura de certo modo dogmática, que tem fé no paradigma ao abrigo do qual trabalha e que, ao ser confrontado com anomalias, como por exemplo previsões falhadas, tende a interpretá-las não como refutações, mas como *puzzles*, enigmas, que serão resolvidos com tempo e engenho. O “cientista normal”, de acordo com a descrição kuhniana, procura essencialmente articular e desenvolver o seu paradigma, sendo pouco receptivo à inovação teórica. A sua fé no paradigma pode, inclusivamente, impedi-lo de descobrir novos factos ou observar fenómenos de um tipo novo, não previsto no paradigma.³³ Esta descrição da ciência normal resulta do estudo que Kuhn fez da história da ciência, mas a existência do enviesamento da confirmação confere-lhe um apoio suplementar, proveniente da psicologia.

A investigação em torno das heurísticas cognitivas, desenvolvida por investigadores como Kahneman, Tversky e Gigerenzer, é também relevante para o problema dos valores na ciência, na medida em que faz intervir na ciência fatores de decisão não-epistémicos. tal como Miriam Solomon mostrou numa análise de diferentes estudos de caso.³⁴ Particularmente importante no plano epistemológico é a assim chamada heurística da disponibilidade, de acordo com a qual um

³³ Kuhn (1970, 116) ilustra este ponto chamando a atenção para o facto de os astrónomos ocidentais só se terem apercebido do aparecimento de novas estrelas depois de Copérnico, ao passo que os astrónomos chineses já há muito tinham registado novas estrelas. A diferença não se deveu a melhores métodos de observação, mas a um paradigma astronómico ocidental que postulava a imutabilidade da esfera celeste. No mesmo sentido, Kuhn (1970, 62-63 e 112-113) cita a experiência das cartas anómalas (cartas como um seis de espadas vermelho, por exemplo), no decurso da qual é rapidamente projetada uma série de cartas onde, entre cartas normais, surgem cartas anómalas. Os participantes na experiência tendem a identificar erradamente as cartas anómalas como cartas normais, o que indica igualmente a nossa predisposição psicológica para confirmar as nossas conceções prévias.

³⁴ Cf. Solomon, 2001.

sujeito avalia a frequência de uma classe ou a probabilidade de um acontecimento pela facilidade com que se recorda das suas instâncias ou ocorrências. Trata-se de uma estratégia cognitiva económica (não requer grandes quantidades de informação nem é dispendiosa em termos de tempo) e frequentemente eficaz, embora também conduza a erros previsíveis, uma vez que a frequência e a probabilidade não são os únicos fatores que afetam a disponibilidade no sentido acima mencionado.³⁵ Assim sendo, é natural que diferentes grupos de investigadores tomem posições diferentes perante hipóteses ou teorias rivais, porque os respetivos domínios de investigação tornam certos conjuntos de dados mais salientes do que outros. Na sua análise da revolução ocorrida na geologia nos anos 60 do séc. XX que conduziu à plena aceitação da teoria da deriva dos continentes e à formulação da teoria da expansão do fundo oceânico, Solomon chama a atenção para o facto de o primeiro grupo científico a formar um consenso sobre a deriva dos continentes ter sido o grupo dos paleomagnetistas, porque as referidas teorias constituíam a melhor explicação para os dados por eles recolhidos (e, como tal, especialmente salientes) sobre padrões de magnetização em rochas vulcânicas.³⁶ Este exemplo das ciências naturais ilustra um processo que se repercute igualmente nas ciências sociais e humanas: os dados mais salientes para um determinado investigador ou grupo de investigadores vão influenciar a formulação e escolha de teorias. Ora, a posição social de um investigador e os valores que ele encarna tornam mais salientes certos aspetos da realidade social e da vida humana do que outros, e por esta via também se pode demonstrar a penetração de valores na ciência.

³⁵ Cf. Kahneman/Tversky, 1982, 11 e 20.

³⁶ Cf. Solomon, 2001, 103.

6. Como controlar a ação dos valores na ciência?

À luz da exposição e apreciação dos argumentos precedentes, tem de admitir-se a possibilidade de valores sociais, políticos e morais interferirem na investigação científica e tornarem a ciência vulnerável a instrumentalizações ideológicas. Podemos ir mais longe e acrescentar que tal intromissão dos valores no domínio das ciências sociais é frequente. Na avaliação de cada argumento, procurou-se limitar o respetivo alcance e o seu impacto no ideal de objetividade na ciência, mas somos forçados a concluir, em todo o caso, que há efetivamente um problema com os valores na ciência. Assim sendo, importa avaliar os diferentes meios de controlo da ação dos valores na ciência. O primeiro que deve ser destacado, e que já foi acima mencionado a propósito dos argumentos sociológicos, consiste no cumprimento de um imperativo de transparência, segundo o qual os investigadores em ciências sociais e humanas devem explicitar os valores ou juízos de valor que foram determinantes no decurso do seu trabalho científico. Em muitos casos, este imperativo pode ser facilmente cumprido, bastando para tal que o cientista tenha consciência dos valores que o movem.

Todavia, e porque os valores operam frequentemente de forma subterrânea, sem que os cientistas deles tenham consciência, outros meios de controlo do papel dos valores na ciência são necessários. Um deles consiste numa abertura permanente à discussão crítica no seio da comunidade científica que conduza a uma explicitação e a um questionamento dos preconceitos e valores subjacentes à investigação científica. Defensores de uma epistemologia atenta à dimensão social da ciência costumam chamar a atenção para o papel desempenhado

por fóruns de discussão e por um escrutínio permanente pelos pares enquanto poderosos meios de controlo da ação dos valores na ciência.³⁷ O facto de o trabalho científico ser constantemente monitorizado pelos pares significa que teorias contaminadas por valores ou enviesamentos de vária ordem serão tipicamente objeto de crítica por parte de quem não é influenciado por tais valores ou enviesamentos. A abertura a esta discussão crítica no interior da ciência é ainda mais frutífera se for acompanhada por uma multiplicação de teorias, hipóteses ou linhas de investigação, dado que um tal pluralismo promove aquilo a que se pode chamar uma distribuição do enviesamento, evitando-se, assim, que a comunidade científica fique refém dos valores subjacentes a uma linha de investigação dominante. Uma confiança semelhante no poder de uma tal abertura e exposição a outras perspetivas encontra-se no centro da hermenêutica de Gadamer, a qual é em boa parte uma reflexão epistemológica sobre as ciências humanas. Pode considerar-se que a sua reflexão sobre os preconceitos, enquanto linhas de orientação prévia que tornam possível que a experiência tenha sentido para nós, engloba implicitamente a dimensão dos valores, apesar de Gadamer evitar falar explicitamente de valores neste contexto.³⁸ Preconceitos e valores têm em comum o facto de passarem frequentemente despercebidos e de atuarem de forma invisível. Gadamer, que tinha

³⁷ A este respeito, vd., e.g., Solomon, 2003 e Longino, 2002.

³⁸ As reservas de Gadamer em relação à noção de valor devem ser entendidas à luz do modo como os valores foram concebidos no âmbito da “filosofia dos valores” de língua alemã no séc. XIX e na primeira metade do séc. XX, a qual oscilou entre um relativismo axiológico (presente, por exemplo, no perspetivismo de Nietzsche) e um apriorismo objetivista (representado pelas figuras de Nicolai Hartmann e Max Scheler). A defesa gadameriana de uma filosofia prática de inspiração aristotélica opõe-se claramente a ambas as posições (cf. Gadamer, 1987).

plena consciência de que os preconceitos são uma espécie de força oculta, uma *vis a tergo*, observa que quem se recusa a admitir que é dominado por preconceitos mais facilmente se torna presa deles.³⁹ De forma análoga, podemos aplicar o mesmo tipo de juízo ao cientista que se considera neutral em matéria de valores. Dado o poder que os preconceitos têm de dominar inconscientemente o sujeito, Gadamer defendeu que a abertura ao outro, mais precisamente, a outras perspetivas ou visões do mundo, constitui um modo eficaz de tomarmos consciência dos nossos preconceitos e de submetê-los a uma vigilância crítica. Na perspetiva gadameriana, os preconceitos não podem ser erradicados, mas podem ser controlados, e o confronto de perspetivas através de um diálogo crítico e autocrítico contribui significativamente para um tal controlo.

Há ainda um terceiro meio de controlo dos valores na ciência, que pode ser designado como o critério da coerência. A ideia é que a incapacidade de certas teorias e explicações oferecerem um relato coerente da realidade social e humana constitui uma indicação de que se baseiam em pressupostos ou valores inadequados ao problema sob investigação. Para se reconhecer este ponto não é necessário subscrever uma epistemologia coerentista, porque o critério da coerência cumpre aqui uma função essencialmente crítica, negativa. Gostaria, neste contexto, de recorrer de novo à hermenêutica de Gadamer e, em particular, à seguinte passagem de *Verdade e Método*, que, apesar de incidir sobre o problema da interpretação dos textos, tem um significado epistemológico que vai muito para além deste problema específico:

³⁹ Cf. Gadamer, 1990, 366.

Assim, o movimento da compreensão corre permanentemente do todo para a parte e de novo para o todo. A tarefa é alargar a unidade do sentido compreendido em círculos concêntricos. A concordância de todos os pormenores com o todo é o respetivo critério da correção da compreensão. A ausência de tal concordância significa o fracasso da compreensão.⁴⁰

Gadamer, apesar de partir do princípio de que toda a interpretação é inevitavelmente condicionada pelos preconceitos do intérprete, entendia que o critério da coerência nos permitiria distinguir entre interpretações aceitáveis e inadequadas; a dificuldade em elaborar uma leitura coerente do texto seria um indicador da projeção de preconceitos inadequados sobre o texto. Este critério da coerência, que desempenha um papel fundamental na hermenêutica, pode ser facilmente estendido às explicações e interpretações nas ciências sociais e humanas. Com efeito, teorias distorcidas por valores ou preconceitos inadequados são frequentemente incapazes de integrar coerentemente todos os dados disponíveis. Podemos exemplificar este ponto regressando ao debate sobre o Holocausto entre intencionalistas e defensores de explicações de tipo funcional ou situacional. Nesse debate, um dos principais recursos argumentativos consiste precisamente na incapacidade de fornecer um relato coerente dos acontecimentos. Goldhagen, por exemplo, acusa as interpretações funcionalistas/estruturalistas de não explicarem a ausência de problemas de consciência e, pior ainda, a boa disposição (documentada por fotografias da época) que reinava nos grupos de pessoas comuns que participavam nos massacres; o chamado “problema do sorriso”. Por outro lado, uma das críticas dirigidas contra Goldhagen consiste na sobrevalorização dos resultados eleitorais de partidos antisemitas e na desvalorização de outros

⁴⁰ Gadamer, 1990, 296.

resultados eleitorais relevantes mas que apontavam em sentido contrário ao da sua tese de um “antisemitismo eliminacionista”; por exemplo, maus resultados de partidos antisemitas ou bons resultados de partidos progressistas. Podemos ver aqui em ação o enviesamento da confirmação, mas também uma incapacidade da teoria de integrar de forma coerente os dados disponíveis. A tese central de Goldhagen de que a causa fundamental do Holocausto foi um antisemitismo de cunho alemão também levanta problemas de consistência da teoria, ou pelo menos de lacunas da teoria. Por um lado, existiam alemães antisemitas sem intenções criminosas. A resistência conservadora ao nazismo, apesar de ser globalmente antisemita, teria certamente posto fim ao Holocausto, caso a tentativa de assassinato de Hitler em 1944 tivesse sido bem sucedida.⁴¹ Por outro lado, muitos não-alemães foram “carrascos voluntários de Hitler”, apesar de não serem representantes do antisemitismo presente na cultura alemã. Estas incongruências indicam que há algo de errado na tese central de Goldhagen, mas a lição epistemológica fundamental a extrair deste exemplo diz respeito ao poder do critério da coerência enquanto meio de arbitragem entre explicações e interpretações rivais nas ciências sociais e humanas, um pormenor tranquilizador para quem receia o desvirtuamento da ciência por ação dos valores. Como a coerência é também um valor, um valor epistémico, o critério da coerência acaba por constituir uma interessante forma de autorregulação dos valores.

⁴¹ Moses (1998, 215, n. 77) cita, neste contexto, o testemunho de Marion Dönhoff (jornalista e escritora alemã que esteve envolvida na tentativa de assassinato de Hitler em 1944) segundo o qual alguns conspiradores teriam tomado a decisão de derrubar o regime nazi depois de assistirem a assassinatos em massa de judeus.

Em quarto lugar, pode invocar-se a resistência que a realidade oferece às construções teóricas dos cientistas. Com efeito, há pelo menos uma aceção da objetividade imune à ação dos valores, por vezes designada “objetividade manipulável”,⁴² e que repousa na existência de correlações reais entre variáveis, às quais o cientista tem de submeter-se nas suas intervenções na realidade. Deve reconhecer-se, porém, que a noção de objetividade manipulável é sobretudo pertinente quando as ciências sociais e humanas são cultivadas à luz do modelo nomológico que caracterizou tradicionalmente as ciências naturais; modalidades de investigação social de inspiração descriptivista ou hermenêutica não se enquadram num tal modelo. Em todo o caso, a ideia de objetividade manipulável não pode ser ignorada quando se procura afastar os receios sobre o papel dos valores na ciência.

Em suma, apesar de existir uma contaminação hipodérmica da ciência por valores, a extensão desta contaminação não deve ser considerada demasiado preocupante, dada a existência das supramencionadas instâncias de controlo da ação dos valores na ciência. Além disso, importa sublinhar que os valores (não-epistémicos) presentes na ciência não devem ser vistos como algo de necessariamente negativo que ameaça a objetividade e favorece a manipulação ideológica da ciência.⁴³ Os valores podem também inspirar hipóteses de investigação que tornam a ciência mais plural, mais sensível a desenvolvimentos sociais e, por conseguinte, mais

⁴² Cf. Douglas, 2004.

⁴³ Sobre a relação entre ciência e ideologia, Ricœur, 1974, continua a ser uma referência bibliográfica atual. Particularmente relevante, no referido artigo, é a rejeição de uma teoria social que aspirasse a uma “reflexão total” que lhe permitisse criticar a ideologia a partir de um ponto de vista não-ideológico. Trata-se de um motivo familiar no movimento fenomenológico-hermenêutico: a reflexão assenta sempre em algo que permanece irrefletido.

atenta a uma revisão de pressuposições tradicionais. Esta é a outra face dos valores na ciência, a face positiva: eles podem contribuir para uma ciência mais reflexiva e socialmente mais progressiva. Tal como disse Putnam: “A pior coisa na dicotomia facto/valor é que na prática ela funciona como um travão da discussão [*discussion-stopper*], e não apenas como um travão da discussão, mas também como um travão do pensamento.”⁴⁴

⁴⁴ Putnam, 2002, 44.

Referências Bibliográficas

- Arendt, H., 1963 [2006], *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, London, Penguin Books.
- Ariès, P., 1973, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil.
- Browning, C., 1992, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, New York, Harper Collins.
- Carnap, R., 1937, *The Logical Syntax of Language*, London, Routledge.
- Curry, O., 2006, Who's afraid of the naturalistic fallacy? *Evolutionary Psychology*, 4, 234-247.
- Davidson, D., 1980, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press.
- Douglas, H., 2000, Inductive risk and values in science. *Philosophy of Science*, 67, 559-579.
-- 2004, The irreducible complexity of objectivity. *Synthese*, 138, 453-473.
-- 2007, Rejecting the ideal of value-free science. In: H. Kincaid, J. Dupré e A. Wylie (eds.), *Value-free science? Ideals and illusions*, Oxford, Oxford University Press, 120-39.
- Dray, W., 1957, *Laws and Explanation in History*, Oxford, Oxford University Press.
- Foucault, M., 1972, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard.
- Gadamer, H.-G., 1987, Das ontologische Problem des Wertes. In: *Neuere Philosophie II*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 189-202 [1971].
-- 1990, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr [1960].
- Goldhagen, D., 1997, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and The Holocaust*, New York, Vintage Books.
- Hempel, C., 1965, Science and human values. In: *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, New York, The Free Press, 81-96.
- Hume, D., 1739 [1978], *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press (Trad. port. *Tratado da Natureza Humana*, por Serafim da Silva Fontes, com revisão técnica de João Paulo Monteiro, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002).
- Kahneman, D. e Tversky, A., 1982, Judgment under uncertainty: Heuristics and biases. In: D. Kahneman, A., P. Slovic, e A. Tversky (eds.), *Judgment Under*

- Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge, Cambridge University Press, 3-20.
- Longino, H., 1990, *Science as Social Knowledge*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
-- 2002, *The Fate of Knowledge*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Kuhn, T., 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, IL, Chicago University Press.
-- 1977, Objectivity, values, and theory choice. In: *The Essential Tension*, Chicago, IL, Chicago University Press, 320-339.
- Mackie, J., 1965, Causes and conditions. *American Philosophical Quarterly*, 2: 245-264.
- Merton, R., 1971, Epilogue: Social problems and sociological theory. In: R. Merton and R. Nisbet (eds.), *Contemporary Social Problems*, New York: Harcourt Brace Jovanovitch, 793-846.
- Nickerson, R., 1998, Confirmation bias: A ubiquitous phenomenon in many guises. *Review of General Psychology*, 2, 175-220.
- Moore, G. E. 1922, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press [1903].
- Moses, A., 1998, Structure and agency in the Holocaust: Daniel J. Goldhagen and his critics. *History and Theory*, 37, 194-219.
- Putnam, H., 2002, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Quine, W.V.O., 1970, On the reasons for indeterminacy of translation. *The Journal of Philosophy*, 67, 178-83.
-- 1975, On empirically equivalent systems of the world. *Erkenntnis*, 9, 313-28.
- Quine, W.V.O., e Ullian, J., 1978, *The Web of Belief*, New York, McGraw-Hill.
- Ricœur, P., 1974, Science et idéologie. *Revue Philosophique de Louvain*, 72, 328-356.
- Root, M., 1993, *Philosophy of Social Science*, Oxford, Blackwell.
-- 2007, Social problems. In: H. Kincaid, J. Dupré e A. Wylie (eds.), *Value-Free Science? Ideals and Illusions*, Oxford, Oxford University Press, 42-57.
- Schueler, G., 2003, *Reasons and Purposes: Human Rationality and the Teleological Explanation of Action*, Oxford, Clarendon Press.
- Sehon, S., 2005, *Teleological Realism: Mind, Agency and Explanation*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- Solomon, M., 2001, *Social Empiricism*, Cambridge, MA, The MIT Press.

Taylor, C., 1964, *The Explanation of Behaviour*, London, Routledge.

Von Wright, G. H., 1971, *Explanation and Understanding*, Ithaca, New York, Cornell University Press.

Weber, M., 1988, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, J.C.B. Mohr.

Deleuze: do *spatium* intensivo ao espaço qualquer

Nuno Carvalho
(CFCUL)
nunomsgcarvalho@yahoo.com

O interesse de Deleuze pela noção de espaço atravessa toda a sua obra, do primeiro texto cuja publicação autorizou, «Causas e razões das ilhas desertas»¹, até à reflexão tardia *O que é a filosofia?* (1994). Neste ensaio concentrar-nos-emos contudo na sequência teórica que se inicia em *Diferença e Repetição* (1968), sofre uma inflexão em *Mil Planaltos* (1980) e se prolonga no díptico consagrado ao cinema em 1983 e 1985, pois é neste conjunto de textos que se articula de forma mais precisa a teoria do espaço intensivo de Deleuze, bem como as diferentes possibilidades de o praticar e experimentar.

De acordo com a ontologia de *Diferença e Repetição*, quer o tempo quer o espaço possuem uma origem intensiva que a ordem da representação tende a ocultar. O nervo do argumento de Deleuze situa-se numa teoria da intensidade que começa por recuperar a distinção kantiana entre grandezas extensivas e intensivas: enquanto as primeiras se deixam dividir e adicionar, as segundas, como as temperaturas ou as velocidades, não possuem as características que tornam possíveis tais operações. No entanto, para Deleuze, Kant não retira todas as consequências desta distinção, pois malgrado ter-se

¹ Deleuze, 2002,11-17 (Todas as traduções dos textos originais de Deleuze são da minha autoria).

confrontado com a insuficiência da homogeneidade extensiva na determinação da individuação espacial (paradoxo dos objectos simétricos), limita o âmbito do princípio das quantidades intensivas à qualidade:

O erro de Kant, no momento em que recusa ao espaço e ao tempo uma extensão lógica, é manter, a propósito deles, uma extensão geométrica, e reservar a quantidade intensiva para uma matéria que preenche uma extensão em determinado grau.²

Para o filósofo francês é o próprio espaço, enquanto intuição pura, que deve ser definido como quantidade intensiva. *Sob* as qualidades e extensões do mundo empírico, *sob* as formas de abstracção do espaço que compõem o tecido da experiência quotidiana – alto/baixo, direita/esquerda, forma/fundo – jaz segundo Deleuze um puro *spatium*, campo transcendental que reenvia para as condições da experiência real (e não apenas possível). Trata-se do lugar de uma profundidade original, ontológica, de que dependem as restantes dimensões:

A profundidade é a intensidade do ser ou inversamente. E dessa profundidade intensiva, desse *spatium*, saem, ao mesmo tempo, a *extensio* e o *extensem*, a *qualitas* e o *quale*.³

No *spatium*, que funciona como um campo de individuação, agitam-se os dinamismos sub-representativos (ressonância, movimento forçado, etc.) que actualizarão as Ideias sob a alçada e o comando da intensidade:

² Deleuze, 1968, 298: «Le tort de Kant, au moment même où il refuse à l'espace comme au temps une extension logique, c'est de lui maintenir une extension géométrique, et de réserver la quantité intensive pour une matière remplies d'une étendue à tel ou tel degré».

³ Deleuze, 1968, 298: «La profondeur est l'intensité de l'être, ou inversement. Et de cette profondeur intensive, de ce *spatium*, sortent à la fois *l'extensio* et *l'extensem* et la *qualitas* et le *quale*». Para um desenvolvimento desta oposição, na relação que estabelece com o par actual/virtual, DeLanda, 2005, 80-88.

O determinante no processo de actualização é a intensidade. É a intensidade que dramatiza.⁴

Estamos perante um princípio transcendental, na medida em que a intensidade se confunde-se com a Diferença, constituindo o ser do sensível, ou a condição do que aparece:

A diferença não é o diverso. O diverso é o dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado.⁵

Penetrar nestas regiões sub-representativas da experiência, explorar o puro *spatium* intensivo que se esconde sob a diversidade fenomenal, será o desígnio que Deleuze incumbe ao rigoroso método que forja para a sua filosofia, o empirismo transcendental:

O mundo intenso das diferenças, no qual as qualidades encontram a sua razão e o sensível, o seu ser, é precisamente o objecto de um empirismo superior.⁶

Esta tarefa revela-se porém extremamente complexa quando notamos que, segundo Deleuze, a intensidade se anula ou se cancela no mundo empírico das qualidades e extensões: «ela parece correr para o suicídio»⁷. A intensidade seria vítima de uma espécie de ilusão transcendental: actualizada, *explicada* na qualidade e na extensão, ela tornar-se-ia invisível ao bom senso e ao senso comum, que são consideradas no interior do sistema deleuzeano como as duas metades da *doxa*. Ora, todo o esforço de Deleuze em *Diferença e*

⁴ Deleuze, 1968, 316: «C'est l'intensité, le déterminant dans le processus d'actualisation. C'est l'intensité qui *dramatise*». Para uma apresentação sucinta de todos este processo cf. a importante conferência de 1967 «La méthode de dramatisation» in Deleuze, 2002 b, 131-162.

⁵ Deleuze, 1968, 286: «La différence n'est pas le divers. Le divers est donné. Mais la différence, c'est ce par quoi le donné est donné».

⁶ Deleuze, 1968, 80: «le monde intense des différences, où les qualités trouvent leur raison et le sensible, son être, est précisément l'objet d'un empirisme supérieur».

⁷ Deleuze, 1968, 289: «elle semble courir au suicide».

Repetição se aplica em mostrar que a intensidade permanece *implicada* em si, e que a filosofia transcendental pode e deve confrontar-se com esse impensado. A doutrina das faculdades exposta no capítulo «Imagem do pensamento» tinha já avançado nessa direcção: sob um modo necessariamente paradoxal – que define o próprio da filosofia na sua luta contra a imagem dogmática do pensamento –, Deleuze concebe a intensidade como aquilo que não pode ser sentido mas que, ao mesmo tempo, não pode ser *senão* sentido (*ce qui ne peut être que senti*), e que por esse motivo obriga as faculdades a alcandorarem-se a um exercício superior, transcendente e excessivo⁸. Mas como fazer descolar as faculdades, como torná-las sensíveis às diferenças de intensidade, como penetrar no puro *spatium*? Uma parte não despicienda deste processo é atribuída por Deleuze a uma «pedagogia dos sentidos» que, formando um dos pilares do método do empirismo transcendental, se deixaria guiar pelas «experiências farmacodinâmicas» ou de «vertigem» de modo a «apreender a intensidade, independentemente da extensão ou antes da qualidade nos quais ela se desenvolve»⁹. Paralelamente, caberia à esotérica doutrina do eterno retorno a função de legitimar esta construção teórica, superando as limitações da experiência e permitindo-nos distinguir entre:

dois estados da qualidade, dois estados da extensão (...) Um, em que a qualidade fulgura como signo na distância ou no intervalo de uma diferença de intensidade; o outro, em que, como efeito, ela reage já sobre a sua causa e tende a anular a diferença.¹⁰

⁸ Deleuze, 1968, 180-192.

⁹ Deleuze, 1968, 305: «Saisir l'intensité indépendamment de l'étendue ou avant la qualité dans lesquelles elle se développe».

¹⁰ Deleuze, 1968, 314: «deux états de la qualité, deux états de l'extension (...) l'un où la qualité fulgure comme signe dans la distance ou l'intervalle d'une différence d'intensité; l'autre où, comme effet, elle réagit déjà sur sa cause et tend à annuler la différence».

Na interpretação de Deleuze, o eterno retorno nietzscheano selecciona apenas as diferenças, detendo o poder de afirmar a intensidade. Seria ele que, em última análise, serviria em *Diferença e Repetição* de trampolim teórico para um exercício transcendente das faculdades, para uma descoberta das intensidades implicadas numa teia de signos fulgurante, para o salto na ontologia que o pensamento de Deleuze nunca deixou, sob modalidades distintas, de anunciar e prometer. Por seu intermédio acederíamos enfim ao puro *spatium*, campo transcendental onde apareceriam «qualidades mais belas, cores mais brilhantes, pedras mais preciosas, extensões mais vibrantes»¹¹, bem como, num enunciado de pendor claramente idealista, «templos, astros e deuses como nunca se viu»¹².

Se *Diferença e Repetição* descreve este programa no quadro de uma ontologia, só em obras ulteriores Deleuze, com ou sem a colaboração de Félix Guattari, abandona o idealismo¹³ de determinados passos do *opus* de 1968 e desenvolve mais detalhadamente os procedimentos empiristas de exploração do campo transcendental. Não basta já invocar uma distorção dos sentidos, é necessário precisar as condições *concretas* da sua realização *neste* mundo. A doutrina do eterno retorno é abandonada, e doravante o pensamento de Deleuze suspende em parte a sua ambição ontológica para apenas se debruçar sobre objectos claramente delimitados, como uma teoria do sentido, uma crítica da psicanálise, as imagens do cinema ou a filosofia de Foucault¹⁴. O eixo fundamental do sistema

¹¹ Deleuze, 1968, 314: «des qualités plus belles, des couleurs plus brillantes, des pierres plus précieuses, des extensions plus vibrantes».

¹² Deleuze, 1968, 314: «des temples, des astres et des dieux comme on n'en a jamais vu».

¹³ Utilizamos «idealismo» na acepção recortada por Gil, 2008, 224 e ss.

¹⁴ O espaço de que dispomos não nos permite aprofundar com mais detalhe esta viragem no pensamento de Deleuze, que nos parece porém claramente anunciada na formulação de *Mil Planaltos* «avant l'être il y a la politique», Deleuze e Guattari, 1980, p. 280.

mantém-se contudo inalterado: uma filosofia de tipo transcendental que não cessa de tentar «abrir para além do dado um novo horizonte não dado»¹⁵.

Toda esta evolução se reflectirá, concomitantemente, na noção de espaço: a teoria da intensidade não é posta de lado, mas o *spatium* intensivo perde o seu carácter ideal e quase miraculoso para se manifestar plenamente na arte e na vida, como comprovam os tipos de espaço analisados em *Mil Planaltos* e na *Imagen-Movimento*.

*

O capítulo «O liso e o estriado» de *Mil Planaltos* (1980) apresenta porventura a mais pormenorizada teoria do espaço da obra de Deleuze. No recorte dos dois conceitos, bem como no seu modo de oposição conceptual, Deleuze procede segundo o método da intuição e da divisão bergsoniano, que é uma das principais influências do empirismo transcendental. Liso e estriado são usados para remontar às condições da experiência real, designando dois tipos de espaço que, se são passíveis de uma distinção *de direito*, se misturam e se entrecruzam *de facto* no mundo empírico ou fenomenal¹⁶. Por outro lado, e confirmando a viragem do seu pensamento em direcção de uma «filosofia prática», a organização do capítulo faz suceder diferentes modelos de espaço – tecnológicos, musicais, matemáticos, marítimos e estéticos – que, ancorando a distinção conceptual, dão corpo à teoria do espaço intensivo exposta em *Diferença e Repetição*.

Partindo da oposição entre duas espécies de manufactura têxtil – os bordados e os *patchworks* –, Deleuze e Guattari demonstram como a constituição do espaço opera nos dois casos de forma radicalmente diferente: enquanto no primeiro um motivo central organiza e estria

¹⁵ Deleuze, 1967, 28: «ouvrir au-delà du donné un nouvel horizon non donné».

¹⁶ Deleuze e Guattari, 1980, 593.

simetricamente o espaço, numa distribuição sedentária¹⁷ que entrecruza linhas verticais e horizontais, no segundo um procedimento de variação contínua entrelaça os tecidos num movimento que privilegia os valores rítmicos em detrimento da harmonia característica dos bordados:

é uma coleção amorfa de pedaços justapostos, cuja conexão se pode fazer de uma infinidade de maneiras.¹⁸

Trata-se do exemplo mais simples fornecido pelos dois autores para distinguir o espaço liso do espaço estriado, e visa sobretudo dissipar um eventual equívoco terminológico:

o espaço liso do patchwork mostra bem que “liso” não quer dizer homogéneo, pelo contrário: é um espaço *amorfo*, informal, e que prefigura a *op art*.¹⁹

Relativamente a um modelo estético, Deleuze e Guattari lançam mão de um conjunto de noções oriundas da história da arte com o intuito de testarem o potencial heurístico do liso e do estriado num campo da experiência determinado. O conceito de «háptico», forjado por Alois Riegl²⁰, revela-se na economia interna da sua análise fundamental: Deleuze e Guattari utilizam-no para definirem um espaço que, abdicando da estriagem óptica e soberana da perspectiva, das distâncias métricas pressupostas por um observador imóvel e não participante, implicará uma visão aproximada obtida por eliminação da profundidade (como na arte egípcia ou na pintura de Francis Bacon). Esta visão aproximada descobriria um *tocar inherente ao*

¹⁷ Sobre a oposição, na ontologia de Deleuze, entre distribuição nómada e distribuição sedentária veja-se. Deleuze, 1968, 54.

¹⁸ Deleuze e Guattari, 1980, 595: «c'est une collection amorphe de morceaux juxtaposés, dont le raccordement peut se faire d'une infinité de manières».

¹⁹ Deleuze e Guattari, 1980: «l'espace lisse du patchwork montre assez que ‘lisse’ ne veut pas dire homogène, au contraire: c'est un espace *amorphe*, informel, et qui préfigure l'*op'art*».

²⁰ Deleuze e Guattari, 1980, 614.

próprio olho, uma espécie de *olho do espírito* que testemunharia pela vida imanente de um corpo cujos órgãos funcionam metafisicamente, num processo equivalente ao do exercício extremo das faculdades por que pugnava *Diferença e Repetição*. Deleuze e Guattari subordinam todavia a função háptica ao espaço liso, pois este constitui, no seu entender, o elemento verdadeiramente genético de que se deduzem as distinções subsequentes:

A função háptica e a visão aproximada supõem em primeiro lugar o liso, que não possui nem fundo, nem plano, nem contorno, mas mudanças de direcção e conexões de partes locais.²¹

No espaço liso subleva-se, em segundo lugar, uma «linha abstracta» que o percorre e constitui, conceito tomado de empréstimo às célebres páginas que Worringer consagrou à oposição entre o abstracto e o orgânico²². Trata-se de uma linha «mutante sem fora nem dentro, sem forma nem fundo, sem princípio nem fim, tão viva como uma variação contínua»²³ e que define o *affecto* dos espaços lisos, por oposição à angústia característica dos espaços estriados. A linha abstracta – do gótico setentrional a Jackson Pollock – desfaz-se das estriagens geométricas da representação orgânica e atinge desse modo a «vida imanente», a «Matéria não formada, sub-molecular» do corpo sem órgãos²⁴, que não são mais do que os nomes que a

²¹ Deleuze e Guattari, 1980, 620: «La fonction haptique et la vision proche supposent d'abord le lisse, qui ne comporte ni fond, ni plan, ni contour, mais changements directionnels et raccordements de parties locales».

²² Deleuze e Guattari, 1980, 619.

²³ Deleuze e Guattari, 1980, 621: «mutante sans dehors ni dedans, sans forme ni fond, sans commencement ni fin, aussi vivante qu'une variation continue».

²⁴ Recorde-se que, na filosofia de Deleuze e Guattari, «o organismo é um desvio da vida» (Deleuze e Guattari, 1980, 623) e que a noção de corpo sem órgãos (Artaud) visa indicar a potência imanente de uma vida intensa, inorgânica, impessoal. O corpo sem órgãos – mas a que faltam menos os órgãos do que a organização – constitui, na segunda filosofia de Deleuze, um dos avatares do campo transcendental intensivo teorizado em *Diferença e Repetição*.

intensidade implicada de *Diferença e Repetição* recebe na segunda filosofia de Deleuze. O espaço liso representaria assim, no interior da história da arte, uma espécie de força vital, secreta e minoritária, uma potência abstracta que se teria desenvolvido contra os valores orgânicos e a forma da representação predominantes na arte grega e clássica, arte dos espaços estriados.

Deleuze e Guattari aproximam ainda a distinção entre os dois tipos de espaço da teoria das multiplicidades de Riemann e Bergson, num lance que prolonga em linha directa a oposição entre as quantidades intensivas e extensivas de *Diferença e Repetição*. O espaço estriado reenviaria para as multiplicidades quantitativas, métricas, dimensionais, onde segundo o compositor Pierre Boulez «se conta para ocupar», e o espaço liso para as multiplicidades qualitativas, não métricas, direcionais, onde «se ocupa sem contar»²⁵ e que não se dividem sem mudar de natureza²⁶. O espaço estriado seria portanto o lugar das formas, das propriedades e dos sujeitos já constituídos; o espaço liso, das individuações impessoais e pré-individuais, dos acontecimentos e das intensidades:

Enquanto no estriado as formas organizam uma matéria, no liso os materiais sinalizam forças ou servem-lhes de sintomas. É um espaço intensivo mais do que extensivo, de distâncias e não de medidas, *Spatium intenso* em vez de *Extensio*.²⁷

A própria matéria oscilaria entre as duas tendências, numa espécie de vai e vêm entre as multiplicidades qualitativas que a *implicam* em si e as multiplicidades quantitativas que a *explicam* num

²⁵ Deleuze e Guattari, 1980, 596: «on compte pour occuper», «on occupe sans compter».

²⁶ E que nos livros sobre o cinema ganham o seu próprio conceito, a saber, o «Dividuel», Deleuze, 1983, 26.

²⁷ Deleuze e Guattari, 1980, 598: «Alors que dans le strié les formes organisent une matière, dans le lisse les matériaux signalent des forces ou leur servent des symptômes. C'est un espace intensif, plutôt qu'extensif, de distances et non pas de mesures, *Spatium intense* au lieu d'*Extensio*».

esquema métrico²⁸. O exemplo do mar seria a este respeito paradigmático, pois encarnando em aparência um espaço liso teria sido progressivamente estriado mediante cálculos astronómicos e cartas geográficas – o que não impede que, nos primórdios da navegação, se tenha desenvolvido uma espécie de *empirismo transcendental marítimo*, pois perante a inexistência de uma ciência das dimensões apenas se podia *desposar* o mar (à semelhança do movimento de aprendizagem da natação evocado em *Diferença e Repetição*²⁹), numa «navegação nómada empírica e complexa onde intervêm os ventos, os barulhos, as cores e os sons»³⁰, ou seja, que procedia por pequenas percepções e se revelava atenta às individuações e intensidades de «uma hora e de um lugar».

Se Deleuze e Guattari têm o cuidado de alertar os leitores mais incautos para o facto de «Jamais acreditar que um espaço liso é suficiente para nos salvar»³¹, injunção onde se declina a arte da prudência que percorre todos os capítulos de *Mil Planaltos*, afirmam também, por outro lado, que «o liso dispõe sempre de uma potência de desterritorialização superior ao estriado»³² pois é nele «que a luta se transforma, se desloca, e que a vida reconstitui os seus desafios, afronta novos obstáculos, inventa novas posturas, modifica os adversários»³³. Por outras palavras, na criação de espaços lisos investiríamos as reservas de devir que o campo de individuação intensivo dispõe e visaríamos a potência imanente e constituinte de

²⁸ Deleuze e Guattari, 1980, 604.

²⁹ Deleuze, 1968, 35 e 214.

³⁰ Deleuze e Guattari, 1980, 599: «navigation nomade empirique et complexe qui fait intervenir les vents, les bruits, les couleurs et les sons».

³¹ Deleuze e Guattari, 1980, 625: «Ne jamais croire qu'un espace lisse suffit à nous sauver».

³² Deleuze e Guattari, 1980, 599: «le lisse dispose toujours d'une puissance de déterritorialisation supérieure au strié».

³³ Deleuze e Guattari, 1980, 625: «que la lutte change, se déplace, et que la vie reconstitue ses enjeux, afronte des nouveaux obstacles, invente de nouvelles allures, modifie les adversaires».

*uma vida*³⁴. Na atribuição de um maior potencial de desterritorialização ao liso que ao estriado Deleuze e Guattari parecem seguir, mais uma vez, uma inspiração bergsoniana: os mistos da experiência são divididos em duas tendências, mas «as duas não são equivalentes, elas diferem em valor, existe sempre uma tendência dominante»³⁵. No sistema de Bergson a tendência dominante era a duração, ponto de vista que lhe permitia inclusive compreender a matéria como a sua última *nuance*, o seu estado mais *explicado*, quando a multiplicidade qualitativa se converteria em pura quantidade. Na teoria do espaço de Deleuze e Guattari é o liso que parece deter a capacidade de *fazer a diferença*, de lançar de novo os dados sobre a mesa, de libertar a vida do sistema representativo (estratos, órgãos, estriagens) que a aprisiona:

Talvez seja necessário dizer que todo o progresso se faz pelo e no espaço estriado, mas que todo o devir se situa no espaço liso.³⁶

A oposição entre os dois espaços opera, em *Mil Planaltos*, de um modo mais matizado do que na teoria do *spatium* intensivo de *Diferença e Repetição*, num gesto que reflecte não apenas a viragem prática da filosofia de Deleuze, mas também, porventura, uma concepção renovada da noção de transcendental. À severa distinção kantiana entre o transcendental e o empírico que, malgrado a profunda torção que Deleuze lhe impunha, imperava ainda na obra de 1968, sucede uma teoria que se aproxima mais da ideia bergsoniana de duas linhas efectivamente entrelaçadas na experiência e que só o método da intuição poderá separar³⁷. Deleuze já não opõe o campo

³⁴ Sobre esta noção cf. Deleuze, 2002, 359-363.

³⁵ Deleuze, 2002, 50 : «Les deux ne se valent pas, elles diffèrent en valeur, il y a toujours une tendance dominante».

³⁶ Deleuze e Guattari, 1980, 607 : «Peut-être faut-il dire que tout progrès se fait par et dans l'espace strié, mais tout devenir est dans l'espace lisse».

³⁷ É François Zourabichvili que assinala, numa obra póstuma, a presença de duas concepções antagónicas do transcendental em 1980 : «Mille Plateaux est

transcendental da profundidade original, das cores mais belas e das pedras mais preciosas, ao mundo empírico e desnaturado das qualidades e extensões, numa distinção que, na impossibilidade de ser apreendida pela experiência, só a esotérica doutrina do eterno retorno permitia validar. Não: em *Mil Planaltos* liso e estriado designam dois tipos de espaço concretos que funcionam como condições da experiência real tal como Deleuze as definia no seu ensaio seminal de 1956 sobre a concepção da diferença em Bergson. As condições transcendentais a que remonta o empirismo superior são, neste sentido,

elas próprias dadas de uma certa forma, elas são vividas. Melhor, elas são simultaneamente o puro e o vivido, o vivo e o vivido, o absoluto e o vivido. Que o fundamento seja fundamento mas que também possa ser constatado, tal é o essencial.³⁸

É precisamente desta reformulação do estatuto das condições da experiência que decorre a multiplicação de exemplos de espaços no capítulo sobre o liso e o estriado, bem como a ênfase colocada no modo como se processa o vai e vêm entre os dois regimes:

marqué d'une tension interne touchant le rapport, dérivatif ou non, des deux types de multiplicité spatio-temporelles considérées (une sorte de lutte entre Kant et Bergson) (...) Schématiquement la tension s'énonce ainsi : où passe la frontière entre le droit et le fait ? Faut-il assimiler Aiôn et l'espace lisse au transcendental, Chronos et l'espace strié à l'empirique (inspiration kantienne) ? Ou bien les deux tendances ou lignées pures, lisse et strié, Aiôn et Chronos, appartiennent-elles au droit tandis que le fait est de l'ordre du mixte (inspiration bergsonienne) ?» (Zourabichvili, 2011, 39 nota 19) Se é difícil entrever qual a via privilegiada por Deleuze e Guattari na integralidade de *Mil Planaltos*, parece-nos que, pelo menos no capítulo sobre o liso e o estriado, é a inspiração bergsoniana que se revela predominante.

³⁸ Deleuze, 2002, 49: «elles-mêmes donnés d'une certaine façon, elles sont vécues. Bien plus, elles sont à la fois le pur et le vécu, le vivant et le vécu, l'absolu et le vécu. Que le fondement soit fondement mais n'en soit pas moins constaté, tel est l'essentiel».

O que nos interessa são as passagens e as combinações, nas operações de estriagem.³⁹

Vimos já como o mar, espaço liso por excelência, se deixa estriar por dispositivos cada vez mais sofisticados de navegação. Na cidade, por sua vez, Deleuze e Guattari encontram um modelo diametralmente inverso, um espaço *a priori* estriado pela moeda, o trabalho e a habitação, mas que pode ser desterritorializado num espaço liso graças à irrupção de certos acontecimentos – como a destruição das cidades europeias no pós II Guerra Mundial – ou, mais prosaicamente, às diversas formas de o habitar. As modalidades de ocupação do espaço, de o praticar, percorrer e experimentar, intervêm por conseguinte na sua definição como liso ou estriado:

Pode-se habitar em estriado os desertos, as estepes ou os mares, pode-se habitar em liso as próprias cidades, ser um nómada das cidades (por exemplo, um passeio de Miller em Clichy ou em Brooklyn, é um percurso nómada em espaço liso, e faz com que as cidades transbordem num *patchwork*, em diferenciais de velocidade, em atrasos e acelerações, em mudanças de orientação, em variações contínuas ...) ⁴⁰

O espaço estriado das cidades subordina as linhas aos pontos, distribui sedentariamente atributos e propriedades, privilegiando a ordem da representação (*logos*) em detrimento da potência de variação contínua do *nomos*. Só que as deambulações de Henry Miller vão arrancar um espaço liso às estriagens urbanas preexistentes, por intermédio de um jogo de acelerações e travagens (isto é, de quantidades intensivas), de mudanças súbitas de orientação, de percursos que desenham uma linha abstracta. Herdeiro de uma nobre

³⁹ Deleuze e Guattari, 1980, 624: «Ce qui nous intéresse, ce sont les passages et les combinaisons, dans les opérations de striage, de lissage».

⁴⁰ Deleuze e Guattari, 1980, 601-602: «On peut habiter en strié les déserts, les steppes ou les mers ; on peut habiter en lisse même les villes, être un nomade des villes (par exemple, une promenade de Miller à Clichy ou à Brooklyn, est un parcours nomade en espace lisse, il fait en sorte que la ville dégorge un patchwork, des différentielles de vitesse, des retards et des accélérations, des changements d'orientation, des variations continues...)».

linhagem de *flâneurs* de Paris (Baudelaire, Walter Benjamin), Miller atravessa a cidade como se esta fosse um espaço liso, entrando em contacto com as reservas de devir que caracterizam os processos de individuação, não se cansando de procurar, *sob* as qualidades e extensões, *sob* os estados de coisas actualizados, essa *part du feu* que para Blanchot anuncia a metade virtual, incandescente e intensiva, dos acontecimentos. Mais do que dois absolutos, liso e estriado revelam-se, deste ponto de vista, disposições, maneiras de ser, capacidades de afectar e de ser afectado, fornecendo a Deleuze e Guattari a pedra basilar para uma teoria dos processos de subjectivação articulada em torno da noção de espaço. O exemplo de Henry Miller denota ainda, de forma particularmente visível, a evolução do pensamento de Deleuze: a distorção dos sentidos a que *Diferença e Repetição* apelava, esse misterioso processo que, malgrado a sua tradução numa teoria do encontro e numa doutrina das faculdades, relevava quase da ordem do milagre, deu lugar a um protocolo concreto de experimentação⁴¹.

A oposição entre o liso e o estriado vem, de todas estas formas, aprofundar e tornar mais específica a noção de *spatium* intensivo proposta em *Diferença e Repetição*. O pensamento de Deleuze não se interrompe todavia em *Mil Planaltos* e a sua teoria do espaço conhecerá um importante desenvolvimento no ensaio que dedica às

⁴¹ O que não significa que, nas obras anteriores a *Diferença e Repetição*, Deleuze não tenha dado alguns passos nessa direcção, como comprova o ensaio sobre Sacher-Masoch, onde se especificam os procedimentos – suspensão, neutralização, etc. – que o masoquista inventa para se elevar às condições transcendentais da experiência. De igual modo, em *Proust e os Signos*, Deleuze lê a aprendizagem do narrador da *Recherche* como relevando mais do encontro com os diversos tipos de signos do que de um saber abstracto, inscrevendo-a assim no âmbito de uma filosofia prática. A diferença entre *Diferença e Repetição* e *Mil Planaltos* é portanto menos de natureza que de grau, decorrendo, por outro lado, do cunho marcadamente ontológico da obra de 1968.

imagens do cinema: aí, o espaço liso, espaço das intensidades e dos encontros, diz-se agora *espaço qualquer*.

*

Se é a noção de tempo, na sua relação com o movimento, que fornece o princípio conceptual director do ensaio de classificação de imagens e de signos *Cinema 1 – A imagem-movimento* (1983) e *Cinema 2 – A imagem-tempo* (1985), nele encontramos igualmente uma teoria do espaço. Maltratada com frequência pelos comentadores⁴², a noção de espaço qualquer deve, em nosso entender, ser compreendida quer a partir do confronto com trabalhos precedentes de Deleuze em torno da mesma questão, quer da teoria das imagens cinematográficas que a enquadra. Focaremos por conseguinte a nossa atenção no modo como esta noção herda certos aspectos da teoria do espaço intensivo de *Diferença e Repetição* e de *Mil Planaltos*, e pensaremos as formas de o experimentar cinematograficamente à luz da «nova raça de personagens» que emerge no cinema moderno como o seu necessário correlato.

À semelhança do que sucede em todas as suas obras, Deleuze vai de novo traçar, na *Imagen-Movimento*, a distinção que atravessa toda a sua ontologia – o par actual/virtual –, aplicando-a a uma teoria dos afectos:

⁴² Referimo-nos ao artigo de Bensmaïa, 1997, 25-37, que comete o erro clamoroso de atribuir a Marc Augé e ao seu conceito de «não-lugar» a origem da teoria do espaço qualquer em Deleuze. Ora, Deleuze deve a noção a um estudante de cinema que seguia os seus cursos, Pascal Auger, estudante que é explicitamente mencionado na letra do texto de *A imagem-movimento*, ainda que mal ortografado (Pascal Augé). Este erro inicial produz, na interpretação de Bensmaïa, equívocos desastrosos, e seria necessário um artigo inteiro para os dissipar. Uma bela entrevista com Pascal Auger encontra-se disponível em <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article316> e restitui o contexto do aparecimento da noção nos cursos de Vincennes.

Há Lulu, a lâmpada, a faca de pão, Jack o estripador: pessoas supostamente reais com caracteres individuados e papéis sociais, objectos com os seus usos, conexões reais entre esses objectos e pessoas, em suma, todo um estado de coisas actual. Mas há também o brilhante da luz sobre a faca, o cortante da faca sobre a luz, o terror e a resignação de Jack, o enterneçimento de Lulu. Eis aí puras qualidades ou potencialidades, puros “possíveis” de certo modo.⁴³

Na *Lulu* (1929) de Pabst esboçam-se, para Deleuze, dois regimes de imagens que prefiguram desenvolvimentos ulteriores do médium cinematográfico: no primeiro, as qualidades e potências (afectos) apresentam-se actualizadas num estado de coisas, e declinam-se habitualmente nos planos médios do regime da imagem-acção, que pressupõem um espaço hodológico⁴⁴ como meio de desenvolvimento de um esquema sensório-motor (a cada centro perceptivo constituído corresponde uma determinada acção que resolve a situação pragmaticamente, como nos *westerns* americanos). No segundo, pelo contrário, os afectos libertam-se do primado da acção e das coordenadas espaço-temporais determinadas, sendo recortados *por si*, de forma soberana e autónoma, numa imagem-afecção. Deleuze dá como exemplo os grandes planos de rosto em Dreyer ou Bergman, mostrando como a sua função é extrair dos estados de coisas um «puro exprimido»⁴⁵ onde se recolhem as singularidades de uma entidade complexa, espiritual, composta virtualmente.

⁴³ Deleuze, 1983, 145: «Il y a Lulu, la lampe, le couteau à pain, Jack l'éventreur : des personnes supposées réelles avec des caractères individués et des rôles sociaux, des objets avec des usages, des connexions réelles entre ces objets et ces personnes, bref, tout un état de choses actuel. Mais il y a aussi le brillant de la lumière sur le couteau, le tranchant du couteau sous la lumière, la terreur et la résignation de Jack, l'attendri de Lulu. Là ce sont de pures qualités ou potentialités singulières, de purs ‘possibles’ en quelque sorte».

⁴⁴ Sobre a noção de espaço hodológico, que designa o correlato *vivido* de um espaço euclidiano *representado* cf. Deleuze, 1985, 168 e Simondon, 2005, 210 e ss.

⁴⁵ Deleuze, 1983, 146: «pur exprimé».

O estudo das diferentes formas de construir uma imagem-afecção conduzirá Deleuze, à medida que a análise se pormenoriza, a uma reflexão sobre o espaço no cinema: ao desterritorializarem a imagem, os grandes planos de rosto abstraem-no das coordenadas espáciao-temporais, o que não implica que não criem um espaço e um tempo que *lhes são próprios*, arrastando consigo «um farrapo de visão, céu, paisagem ou fundo»⁴⁶. A questão que Deleuze coloca é a seguinte: «se o afecto se talha assim um espaço, por que razão não o poderia fazer mesmo sem rosto e independentemente do grande plano?»⁴⁷. A imagem-afecção poderia assim ser directamente exposta num espaço que, na *Imagen-Movimento*, receberá a designação de «espaço qualquer», de modo a que o possamos distinguir dos espaços determinados do realismo clássico, típicos do cinema da imagem-afecção⁴⁸.

A noção de espaço qualquer constitui a versão cinematográfica dos espaços intensivos que considerámos precedentemente: um espaço que não se deixa descrever de forma euclidiana, que perdeu as suas coordenadas métricas, a sua homogeneidade. A inexistência de *partes extra partes*, de uma contiguidade externa e abstracta indica, segundo Deleuze, que ele se elevou à sua matriz genética e virtual:

O que a instabilidade, a heterogeneidade, a ausência de ligação de um tal espaço manifestam, na verdade, é uma riqueza em potenciais ou singularidades que são como que as condições prévias a qualquer actualização, a qualquer determinação.⁴⁹

⁴⁶ Deleuze, 1983, 153: «un lambeau de vision, ciel, paysage ou fond».

⁴⁷ Idem: «si l'affect se taille ainsi un espace, pourquoi ne pourrait-il pas le faire même sans visage et indépendamment du gros plan ?».

⁴⁸ Deleuze, 1983, 173.

⁴⁹ Deleuze, 1983, 155 : «Ce qui manifestent en effet l'instabilité, l'hétérogénéité, l'absence de liaison d'un tel espace, c'est une richesse en potentiels ou singularités qui sont comme les conditions préalables à toute actualisation, à toute détermination».

A operação que define o espaço qualquer é por conseguinte a suspensão da individuação clássica – formas, matérias, usos e funções – em benefício de um modo de individuação por ecceidade (*heccéité*)⁵⁰, que privilegia os movimentos e as velocidades, os valores rítmicos e as intensidades. Por exemplo, na curta-metragem experimental de Joris Ivens citada por Deleuze, *Pont d'acier* (1928), a ponte perde a sua função pragmática – ligar as duas margens de um rio –, dissolvendo-se em inúmeras imagens que caberá à montagem agenciar de forma a constituir o espaço virtual e cinematográfico da sua conjunção. O *raccord*, princípio de ligação entre as imagens, desempenha neste como noutras exemplos uma função essencial: desfazendo-se das conexões legais, lógicas e causais que submetem as formas espaciais a uma ordem pré-determinada, ele constrói e inventa espaços «bocado por bocado», como em *Pickpocket* (1959) de Bresson, onde são as mãos dos carteiristas que entretecem um espaço tornado táctil, ou como nos apartamentos dos filmes de Godard, de que não obtemos nunca a disposição integral das diferentes divisões, pois estas apenas se revelam, de forma parcial, ao sabor dos movimentos estilizados e intensivos dos personagens.

Na esteira de *Mil Planaltos*, esta multiplicação de exemplos tem como fito ancorar a noção numa *experiência real* inseparável do constructo teórico. Neste sentido, os diferentes tipos de espaço qualquer não se reúnem como objectos *sob* um mesmo conceito, mas, à maneira de Bergson, como as *nuances* ou graus do próprio conceito, que se tornou um universal concreto: «A relação já não é de subsunção mas de participação»⁵¹. Espaço qualquer não significa

⁵⁰ Deleuze, 1980, 318: «Il y a un mode d'individuation très différent de celui d'une personne, d'un sujet, d'une chose ou d'une substance. Nous lui réservons le nom d'heccéité. Une saison, un hiver, un été, une heure, une date ont une individualité parfaite et qui ne manque de rien, bien qu'elle ne se confond pas avec celle d'une chose ou d'un sujet».

⁵¹ Deleuze, 2002, 60: «Le rapport n'est plus de subsumption mais de participation».

portanto, como sublinha Deleuze, que se trata de um «universal abstracto, em todos os tempos, em todos os lugares. É um espaço perfeitamente singular»⁵². Se a ponte de aço de Joris Ivens deixa de ser um estado de coisas individuado tal não implica que estejamos perante um «conceito» de ponte, mas de um espaço diferenciado, indissociável da sua apresentação propriamente cinematográfica: «É uma potencialidade»⁵³. É aliás, por este motivo, que o espaço qualquer tem de ser *construído* e lhe é apostila a assinatura deste ou daquele realizador. Pascal Auger atribuía a sua origem ao cinema experimental americano, nomeadamente a Michael Snow, que, em *La région centrale* (1971), através de engenhosos dispositivos técnicos, inventava um espaço onde se confundiam todas as orientações e direcções, «um espaço sem referência onde se intercambiam o solo e o céu, a horizontal e a vertical»⁵⁴. Deleuze, por seu turno, entende que o cinema desde os seus primórdios criou espaços quaisquer e que importa analisar os procedimentos concretos e diversificados que permitem a sua constituição:

Como construir um espaço qualquer (em estúdio ou em exterior)? Como extrair um espaço qualquer de um estado de coisas dado, de um espaço determinado?⁵⁵

Assinalámos já a importância da montagem, técnica que permite desfazer e agenciar as partes de um espaço que se distancia das formas de espacialidade ordinárias para ganhar uma consistência propriamente cinematográfica. Mas, para Deleuze, o cinema atinge o espaço qualquer de muitas outras maneiras: no expressionismo

⁵² Deleuze, 1983, 155: «universel abstrait, en tout temps, en tout lieu. C'est un espace parfaitement singulier».

⁵³ Deleuze, 1983, 156. «C'est une potentialité».

⁵⁴ Deleuze, 1983, 171 : «un espace sans repère où s'échangent le sol et le ciel, l'horizontale et la verticale».

⁵⁵ Deleuze, 1983, 157: «Comment construire un espace quelconque (en studio ou en extérieur)? Comment extraire un espace quelconque d'un état de choses donné, d'un espace déterminé?».

alemão, são os jogos de sombras que, esvanecendo as formas e os contornos, fazem emergir a vida inorgânica e impessoal – *vida qualquer* – que a sua estética não cessou nunca de perseguir, das páginas consagradas a Odile Redon e a Goya em *Diferença e Repetição*⁵⁶ à monografia sobre Francis Bacon. O espaço qualquer do expressionismo abrir-se-ia desta forma à profundidade intensiva de um sem fundo (*sans-fond*), lá onde a vida se debate entre as trevas e a luz, onde as sombras desenham e prolongam virtualmente os movimentos dos personagens. Por seu turno, na abstracção lírica (Dreyer, Sternberg), a utilização da luz funciona para Deleuze segundo os termos de uma alternativa, inventando um espaço qualquer espiritual onde os personagens se confrontam com dilemas éticos. Em Bresson, é a fragmentação que impera como procedimento⁵⁷, separando por intermédio de *décadrages* as diferentes partes de um espaço, partes que serão depois agenciadas segundo valores rítmicos que não se deixam determinar previamente. Em Minelli, Godard ou Antonioni, por fim, a cor instaura um espaço virtual ilimitado, pois serve para designar uma qualidade comum aos mais diversos objectos, qualidade que se eleva ao estatuto de puro afecto – e quando Godard afirma, numa fórmula célebre, que «não é sangue, é vermelho»⁵⁸, não faz mais do que enfatizar um construtivismo de que a própria análise de Deleuze é tributária: em vez de restituir e representar o espaço da «banalidade quotidiana»⁵⁹, cabe ao cinema arrancar-lhe o espaço afectivo e espiritual onde se agitam e dramatizam as qualidades e potências que precedem a actualização num estado de coisas.

⁵⁶ Deleuze, 1968, 44.

⁵⁷ Nas *Notes sur le Cinématographe* (que Deleuze cita em *L'épuisé*, 1992, 86), Bresson afirma que a fragmentação «est indispensable si on ne veut pas tomber dans la représentation...Isoler les parties. Les rendre indépendantes afin de leur donner une nouvelle dépendance».

⁵⁸ Deleuze, 1983, 166: «ce n'est pas du sang, c'est du rouge».

⁵⁹ Deleuze, 1968, 176.

As imagens-afecção, bem como os espaços quaisquer que lhes são correlativos, ocupam na economia interna dos *Cinemas* uma posição essencial: é graças a elas que se opera, em grande parte, a transição entre o regime da imagem-movimento e o regime da imagem-tempo, entre o cinema clássico e o cinema moderno. Se a evolução do médium cinematográfico constitui o principal factor desta transição, a análise de Deleuze concede igualmente, como é sabido, uma grande importância à II Guerra Mundial e aos seus efeitos sobre as cidades europeias, demolidas ou em reconstrução, e até, «mesmo lá onde a guerra não passou», aos «tecidos urbanos de-diferenciados, a esses vastos lugares desafectados, docas, entrepostos, amontoados de traves e de ferro-velho»⁶⁰. E, de uma certa maneira, esta proliferação *histórica* dos espaços quaisquer – já referida em *Mil Planaltos* aquando da discussão dos espaços lisos – facilitará, ou tornará ainda mais propícia, uma reformulação do próprio cinema, que explorará as suas consequências *estéticas* mediante a criação de novos tipos de imagem.

Nos espaços determinados do cinema da imagem-movimento as imagens encadeiam-se segundo um sistema de acção/reacção que obedece ao esquema sensório-motor. Ora, no cinema moderno da imagem-tempo, a imagem-acção entra em crise, e sobrevêm no seu lugar situações ópticas e sonoras puras que, desarmando por completo os personagens, os destituem da sua capacidade de agir. De acordo com Deleuze, assiste-se no novo cinema ao nascimento de uma «raça de personagens encantadores, comoventes, que mal se sentem concernidos pelos acontecimentos que lhes advêm, mesmo a traição, mesmo a morte, sofrendo e provocando acontecimentos obscuros que se juntam uns aos outros tão mal quanto as porções de

⁶⁰ Deleuze, 1983, 169: «même là où la guerre n'était pas passé», «tissus urbains "dédiférenciés", ses vastes lieux désaffectés, docks, entrepôts, amas de poutrelles et de ferraille».

espaço qualquer que percorrem»⁶¹. Aparentemente negativo, é porém neste *encontro* com as imagens ópticas e sonoras puras que reside a possibilidade prática do exercício extremo das faculdades descrito em *Diferença e Repetição*: as personagens já não se contentam com uma resposta motriz, com o automatismo dos esquemas que organizam o comportamento ordinário, desenvolvendo antes, sob a influência dos espaços intensivos que atravessam, «uma função de vidência, simultaneamente fantasma e constatação, crítica e compaixão»⁶². Por outro lado, se os espaços quaisquer da modernidade cinematográfica favorecem o aparecimento dos novos aprendizes da intensidade, as formas de percorrer e habitar esses mesmos espaços sofrem semelhante mutação, numa lógica que é menos de causa e efeito que de pressuposição recíproca e de indiscernibilidade. No final da *Imagen-Movimento*, Deleuze forja então o belo conceito de «forma-passeio» (*forme-balade*) para dar conta das trajectórias errantes e dos movimentos deambulatórios das personagens no cinema moderno – da heroína de Rosselini em *Europa 51* (1952) ao protagonista de *Taxi Driver* (1976), passando pelas inúmeras figuras romancescas da *nouvelle vague*, numa reflexão que podemos inclusive aplicar, retrospectivamente, aos passeios de Henry Miller em Clichy, evocados em *Mil Planaltos*. Seria este um dos traços do novo cinema para Deleuze: não apenas a crise da imagem-acção, mas uma forma de relação com o espaço que implica a destruição dos espaços qualificados do antigo realismo:

⁶¹ Deleuze, 1983, 287: «race de personnages charmants, émouvants, qui ne sont qu'à peine concernés par les événements qui leur arrivent, même la trahison, même la mort, et subissent et agissent des événements obscurs qui se raccordent aussi mal que les portions de l'espace quelconque qu'ils parcourrent»

⁶² Deleuze, 1985, 30: «une fonction de voyance, à la fois fantasme et constat, critique et compassion».

Como diz Cassavetes, trata-se de desfazer o espaço, tanto quanto a história, a intriga ou a acção.⁶³

Em suma, nos espaços quaisquer da modernidade cinematográfica, Deleuze encontra uma nova forma de realizar a promessa mirabolante de *Diferença e Repetição*: a conquista de um espaço que se define unicamente pela intensidade. Conquista não significa apenas a possibilidade de o pensar, mas de o salvar *para nós*, de o viver, de o experimentar. A lição de Burroughs convocada na *Lógica do Sentido*, e que ressaltará a cada linha da filosofia prática de *Mil Planaltos*, põe definitivamente de lado as experiências «farmacodinâmicas» que, no *magnum opus* de 1968, se confundiam com o próprio empirismo transcendental, ensinando-nos, pelo contrário, que «tudo o que se pode atingir por vias químicas é acessível por outros meios»⁶⁴. E quem diz químicas diz também exclusivamente teóricas: o «ridículo do pensador»⁶⁵, a que o mesmo capítulo alude, já não se compadece com uma qualquer *doutrina* do eterno retorno. Não: a filosofia necessita de *experiências reais*, e é a arte, no sistema de Deleuze, que se constitui como o seu mais fiel depositário. A aliança estabelecida com o cinema na primeira metade da década de oitenta representa, a este título, menos uma fuga no reino das imagens do que uma tentativa de aproximação das singularidades pré-individuais e das individuações impessoais. Da montagem ao *travelling* – «meio de descolagem» que desvela «sob os movimentos, os rostos e os gestos um mundo subterrâneo ou extraterrestre»⁶⁶ –, o cinema dispõe, para Deleuze, dos recursos técnicos que lhe permitem desfeitar a ilusão transcendental objectiva,

⁶³ Deleuze, 1983, 280 : «Comme dit Cassavetes, il s'agit de défaire l'espace, non moins que l'histoire, l'intrigue ou l'action»

⁶⁴ Deleuze, 1969, 189 : «tout ce que l'on peut atteindre par des voies chimiques est accessible par d'autres moyens».

⁶⁵ Deleuze, 1983, 184.

⁶⁶ Deleuze, 1985, 30: «moyen de décollage», «sous les mouvements, les visages et les gestes un monde souterrain ou extra-terrestre».

a inexorável anulação da intensidade, e de se alcandorar à terra incógnita do transcendental, que Kant avistou mas não soube explorar⁶⁷. Os espaços incomensuráveis e estelares da ontologia dão deste modo lugar, no díptico sobre o cinema, ao deserto de *Stromboli* (1950), à fábrica de *Europa 51* ou às cidades alemãs de Fassbinder e Schimdt, neles irrompendo as personagens excessivas que saberão inventar um outro uso para as suas faculdades, num processo que não tardará em contaminar o próprio espectador⁶⁸. Então, descobrimos um mundo que, se não contém as pedras mais preciosas e as qualidades mais belas prometidas por *Diferença e Repetição*, se libertou todavia da ordem da representação e da banalidade do quotidiano: nas salas de cinema, o espaço reveste-se dos traços intensivos de que o mundo lá fora preferiu abdicar, e é sentados nas suas cadeiras que, alheios às acusações de um platonismo travestido, entrevemos a possibilidade de começarmos enfim a pensar.

⁶⁷ Cf. Deleuze, 1968, 176.

⁶⁸ Deleuze, 1985, 30: «L'important, c'est toujours que le personnage ou le spectateur, et tous deux ensemble, deviennent visionnaires».

Referências Bibliográficas

- Bensmaïa, R., 1997, L'espace-quelconque comme personnage conceptuel in *Iris – Revue de théorie de l'image et du son*, n°23, printemps, 25-37.
- DeLanda, M., 2005, Space: Extensive and Intensive, Actual and Virtual in *Deleuze and Space* (ed. Ian Buchanan and Gregg Lambert), Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Deleuze, G., 1967, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- 1968, *Difference et Répétition*, Paris, Presses Universitaires de France.
 - 1969, *Logique du Sens*, Paris, Les Éditions de Minuit.
 - 1983, *Cinéma 1: L'image-mouvement*, Paris, Les Éditions de Minuit.
 - 1985, *Cinéma 2: L'image-temps*, Paris, Les Éditions de Minuit.
 - 1992, *L'épuisé*, Paris, Les Éditions de Minuit.
 - 2002 a, Causes et raisons des îles désertes in *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (ed. David Lapoujade), Paris, Les Éditions de Minuit, 11-17.
 - 2002 b, La méthode de dramatisation in *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (ed. David Lapoujade), Paris, Les Éditions de Minuit, 131-162.
 - 2003, L'immanence: une vie in *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (ed. David Lapoujade), Paris, Les Éditions de Minuit, 359-363.
- Deleuze, G. e Guattari, F. 1980, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Gil, J., 2008, *O imperceptível devir da imanência: sobre a filosofia de Deleuze*, Lisboa, Relógio d'Água,
- Simondon, G., 2005, *L'individuation à la lumière des notions de forme et individuation*, Paris, Éditions Jérôme Million.
- Zourabichvili, F., 2011, *La littéralité et autres essais sur l'art*, (ed. Anne Sauvagnargues), Paris, Presses Universitaires de France.

Implicações Éticas da Narrativa - uma leitura de Aristóteles e Paul Ricœur

Vanessa Martins

(Universidade da Beira Interior / Instituto de Filosofia Prática UBI/EU)

vanessa.m.martins@gmail.com

Na mitologia grega, havia três irmãs que determinavam o destino dos homens e dos deuses. Elas fabricavam, teciam e cortavam o fio da vida dos homens, tecendo os fios no seu tear – a Roda da Fortuna. São as voltas da roda que simbolizam a sorte ou o azar de cada um, consoante o fio está no cimo ou na base da mesma. Estas mulheres chamavam-se Moiras (que, no singular, Moira encerra o conceito de destino). Também na *Odisseia* estas Moiras aparecem, como as três fandeiras que exercem diferentes funções (relacionadas com a vida, o crescimento e a morte). Um outro mito dá-nos a conhecer Aracne, que a deusa Atena transformou em aranha para continuar a tecer perpetuamente. Como último exemplo recorrer-nos-emos do *Fausto* de Goethe, onde o protagonista, em tom de lamento, diz:

Nas vagas da vida, vendavais da acção,
Me vês subir, descer,
Tecer fios neste pano!
 Nascer e morrer,
 Eterno oceano,
 Alternando a trama,
 A vida uma chama,
E sentado ao tear vibrante do Tempo
Teço à divindade o seu manto vivo.¹

¹ Goethe, 1999, vv. 501-509.

O que todas estas histórias têm em comum – e podíamos continuar com muitos outros exemplos – é o mesmo recurso à imagem do tecer. O fuso, a roca, o tear e o fiar inspiraram diversas narrativas. Na sua etimologia, *drama* remete-nos para a *acção*, – o *fazer*, o *tecer*, a *trama* – e mostra-se um conceito fundamental para a intensificação e explicação de uma acção, através da sua representação. Fazem parte dos sinónimos de *tecer* os conceitos de *compor*, *tramar*, *intrigar*, *enredar* e *formar-se*, e são estes que nos interessam aqui. Porque todos eles dizem respeito à acção e a uma identidade que se descobre *na* e *pela* narrativa. Segundo Paul Ricœur, na narrativa encontramos o primeiro *laboratório de julgamento moral*.² A pessoa da qual se fala como responsável pela acção – o agente do qual depende essa acção –, esse agente tem uma história, tem a sua própria história que se inscreve num tempo, que se vai tecendo. Mas antes de nos enredarmos no fio que a narração tece, é necessário primeiro fazermos um sumário percurso sobre o horizonte (teleológico) da acção e sobre quem é, afinal, a pessoa que age. Só depois deste enquadramento será possível determo-nos na questão da identidade narrativa.

A Acção e o Agente

É pacífico que não podemos falar de acção sem nos questionarmos sobre o *porquê* e o *quem* da mesma. Se recuarmos até à Grécia Antiga, havia já a linguagem da acção: fui eu que fiz, sou eu o culpado. Mas não havia ainda o deslocamento do plano das acções para o quem (o si). Não podemos, portanto, falar ainda, na altura, de uma filosofia da acção, do agente. Contudo, é entre uma teoria e uma *poiesis* que Aristóteles encontra um espaço próprio para a ética, para a

² Ricœur, 1990, 167.

praxis – esse espaço é a *polis*, numa reunião entre o homem possuidor de *logos* e o homem político. Encontra-se, pois, em Aristóteles, o primeiro prenúncio do que será uma teoria da acção, já com critérios vincados de imputação moral e jurídica, compreendendo-se, antecipadamente, em que sentido Paul Ricœur relê este filósofo clássico.

A *polis* constituiu-se um espaço próprio entre os homens e os deuses, mas este movimento político tão importante perdeu-se com o alargamento do império com Alexandre: as pessoas deixaram o sentido de pertença, o vínculo foi-se perdendo e a própria filosofia se tornou um modo de vida, centrada sobre si mesma, preocupada em fortificar a *ciadela interior*, cuidando cada um de si, à maneira do eu lírico de Ovídio, de Paulo (na *Carta aos Romanos*) ou Agostinho. A filosofia foi-se perdendo nos meandros da interioridade. A importância do *quem* da acção não foi elevado a um nível que permitisse uma filosofia da acção, do agente.

Só na modernidade surgem as condições para uma tematização clara do *si mesmo*, a possibilidade de uma teoria do sujeito reflexivo. Para fazer surgir uma nova possibilidade: a teoria de *l'homme capable*, Ricœur, com a sua hermenêutica de conflito, começa por apresentar filosofias de exaltação do sujeito para depois derrubar esse mesmo sujeito. No cogito cartesiano, por exemplo, o corpo perde-se, já não há uma referência espaço-temporal, este cogito é ninguém, é apenas pensamento, é uma *voluntas* sem biografia. *Penso, logo existo*. Mas quem existe? O cogito não responde ao quem, mas ao quê. É um predicado; não passa de um sujeito transcendental, não tem interlocutor, não é agente, não é personagem de uma narrativa nem tampouco sujeito de uma imputação. Não passa, portanto, de uma exaltação transcendental, no sentido de salvaguardar as condições de possibilidade da afirmação de *si mesmo*. A carência de unidade ou complementariedade entre o *si* e o *eu* indica uma filosofia fragmentada,

uma constatação de um único *rosto* sem qualquer hipótese de retorno a si próprio. O *eu*, para Ricœur, através da acção, é *lançado* no mundo e, pela reflexão, retorna como (um) *si*. É preciso encontrar, então, o *qui* da acção, o agente, o *je peux* que introduz alterações no mundo mas que também atesta, verifica se está certo, confia em si próprio. Há uma concentração sobre o *qui* da acção, especificado na sua relação com o *pourquoi*, numa dupla oposição entre acção e acontecimento e entre motivo e causa; mas é a referência ao agente que impede de ir até ao fim desta oposição. Como nos diz o autor:

(...) a acção é ao mesmo tempo uma certa configuração de movimentos físicos e um cumprimento susceptível de ser interpretado em função das razões de agir que o explicam. Só a relação com um mesmo particular de base justifica que os dois jogos de linguagem fiquem não justapostos mas superpostos, segundo a relação que prevalece entre o conceito de pessoa e o de corpo (...)³

Inicia-se aqui a análise conceptual da noção de pessoa no plano ontológico. A resposta às perguntas *quoi* e *pourquoi* contribuem para alcançar a resposta ao *qui* da acção, estando portanto, em pano de fundo, a intenção do agir:

Descrever uma acção como feita intencionalmente é explicá-la pela razão que o agente teve de fazer o que ele fez.⁴

Estamos, como referimos já, no horizonte teleológico da acção, sendo que esta noção de intenção – intenção de – nos reporta para a orientação consciente, para a existência de um agente que se reconhece sujeito dos seus actos e responsável por eles. Não podemos

³ «(...) l'action est à la fois une certaine configuration de mouvements physiques et un accomplissement susceptible d'être interprété en fonction des raisons d'agir qui l'expliquent. Seul le rapport à une même particulier de base justifie que les deux jeux de langage ne restent pas juxtaposés, mais superposés (...)» Ricœur, 1990, 85.

⁴ «Décrire une action comme ayant été faire intentionnellement, c'est l'expliquer par la raison que l'agent a eue de faire ce qu'il a fait.» Ricœur, 1990, 95.

no entanto esquecer que a acção decorre no tempo, que existe um hiato entre a intenção de e a sua efectivação. Esta dimensão temporal mostra-nos o carácter projectivo que afecta o agente, que sublinha a sua imputação através da noção de intenção. Num modelo de interpretação causal da acção assistimos a um enfraquecimento do sujeito, em prol de uma relação entre acontecimentos impessoais, numa conexão binária entre causas e efeitos que não abre lugar à imprevisibilidade. Pelo contrário, num horizonte teleológico da acção, o sujeito tem um lugar de prevalência, devido à intenção que está presente em cada acto. A acção existe, desencadeia-se, porque o agente assim o quis e o projectou. Joaquim de Sousa Teixeira, na sua análise que faz à obra de Paul Ricœur, em *Ipseidade e Alteridade*, diz-nos:

(...) a acção é “minha”, “tua”, “sua”, depende de um “eu”, está em poder de um agente; em segundo lugar, a intenção só se comprehende como intenção de alguém (decidir é decidir-se); por último, o motivo remete também para o conceito de agente (o que é que levou F. a fazer isso? Porque é que eu...?). O agente emerge como causa, como uma estranha causa que põe ponto final na investigação das causas de uma acção, enquanto a investigação dos motivos pode ser interminável.⁵

A Perspectiva Ética da Acção

Já Aristóteles deixava antever que a acção dependia do agente, vincando bastante o conceito de responsabilidade: «As actividades a que nos dedicamos fazem de nós o que somos»⁶, assim como o homem prudente, de carácter, e a escolha preferencial, a *proairesis*, (a eleição deliberada). A noção de *vida boa* aristotélica aparece então como o primeiro componente da perspectiva ética. Na ética aristotélica só se pode tratar de um bem para nós e não de um bem platónico. É

⁵ Teixeira, 2004, vol. I, 420-421.

⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1114a1 10.

por isso que é a vida boa que deve ser a primeira a ser nomeada numa perspectiva ética, uma vez que é o próprio objecto dessa perspectiva. Aristóteles procurou na *praxis* a âncora da perspectiva da vida boa, uma vez que o agir não se pode esgotar numa abstracção. Assim, Aristóteles tentou constituir a teleologia interna à *praxis* princípio estruturante da perspectiva da vida boa. O fim último de cada acção deverá ser a vida boa e para conhecer o que ela é realmente e não nos iludirmos por uma vida aparentemente boa, necessitamos de um padrão de excelência:

A excelência (...) é uma disposição constituída em cooperação com o sentido orientador. O princípio orientador projecta-se sobre as mesmas coisas que dizem respeito à sensatez.⁷

Paul Ricœur exalta a importância da escolha dos meios em Aristóteles⁸, que baseia a sua semântica da acção num horizonte onde é a *phronesis* a virtude que, estando no meio de todas as outras virtudes, acaba por se lhes sobrepor uma vez que é ela quem as medeia. Podemos definir esta virtude tão concreta como uma actividade prospectiva de teor mental e/ou reflexivo, dotada de uma sagacidade crítica de discernimento, capaz de se modelar decisionariamente às situações concretas mediante uma experiência adquirida. Desta forma, a prudência tem um carácter bífido, uma vez que é virtude com as outras virtudes, mas meta-virtude para com essas restantes virtudes, uma vez que as medeia. Exerce, então, um poder arquitectónico sobre as outras virtudes. O próprio conceito de virtude introduz uma ambiguidade: se, por um lado, implica uma propriedade, o que eu apropio; por outro, implica o que me torna próprio de mim. Instaura-se aqui um problema de colagem ontológica: confundir o que sou com o que tenho, como se um *coleccionador de virtudes* fosse à partida um homem virtuoso. É o que eu faço com as

⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1144b1.

⁸ Ricœur, 1990, 204.

virtudes que liberta um texto, sem que eu necessite de dizer alguma coisa sobre isso⁹. Mas o fundamento do critério de *phronesis* só pode ser um paradigma vivo, que encerre ao mesmo tempo as dimensões de experiência e tempo (um *kairos*, não em forma de *kronos*: não a hora mas a oportunidade). Só com estas duas dimensões o *phronimos*, o homem prudente, pode narrar a acção, pode narrar-se. O prudente é o que consegue encontrar, consoante as situações em que se encontra, um meio-termo entre o excesso e o defeito, no tempo certo.

Mas este meio-termo que procura não é um meio-termo aritmético, mas um meio estocástico, por aproximação. Porque o prudente tem de ser rigoroso, mas não necessariamente exacto; com uma capacidade de se moldar às situações tal como a régua de chumbo usada em Lesbos e que permitia uma arquitectura mais curvilínea, moldável e, por isso, menos passível de falhar. Por tudo isto a ética aristotélica da vida boa não se ensina, ela é induzida pelo prudente. Mas não nos encontramos aqui num horizonte meramente mimético; passamos com o prudente de um exemplo externalista para uma leitura que nos faça conseguir agir da mesma forma nas mesmas circunstâncias. Porque, voltando ao *nossa colecciónador de virtudes*, ele é eticamente imoral porque não tem um alcance relacional. E como, sem um alcance relacional eu me posso construir, me posso fazer? Porque a vida ética é um fazer-se, é um *ergon*, uma tarefa, um trabalho.¹⁰

⁹ «Completamente distinta es la relación que Aristóteles instituye entre la sabiduría y la prudencia, por la simple razón que de ningún saber humano llegará jamás a llenar la distancia entre una y otra. Lo que para Aristóteles separa al hombre de la sabiduría y requiere que actúe según las reglas de la prudencia, a falta de otras mejores, no es sólo su propia imperfección, sino la incompleción del mundo.» Aubenque, 1999, 105.

¹⁰ «L'éthique, dit Ricœur dès son essai sur "Le problème du fondement de la morale", est née d'un projet par lequel l'être humain veut prendre position et s'affirmer comme liberté. À la racine de l'éthique il y a donc une intention éthique, qui "précède, dans l'ordre du fondement, la notion de la loi morale".» Kemp, 2010, 37.

Também Ricœur nos fala desta tarefa ao utilizar o conceito aristotélico de *plano de vida*, retomando a pergunta de Aristóteles sobre a possibilidade de existir um *ergon* para o homem tal como o há para o músico ou o médico. Ricœur diz-nos que

Tomada como termo singular, a palavra “vida” recebe a dimensão apreciativa, avaliativa do *ergon* que qualifica o homem como tal. Esse *ergon* está na vida, tomada em seu conjunto, o que é o padrão de excelência de uma prática particular.¹¹

É a ligação deste *ergon*, o plano de vida, a tarefa do homem, com os padrões de excelência referentes à perspectiva ética do bem viver; é esta relação que responde à dificuldade da *Ética a Nicómaco*: como é que se pode sustentar que cada *praxis* tenha um fim em si mesmo e toda a acção tenda para um fim último? O segredo do encaixe reside justamente na relação entre cada prática e o plano de vida. Ricœur fala-nos do plano de vida, numa validade da relação meio-fim:

As configurações da acção que chamamos planos de vida procedem então de um movimento de vaivém entre os ideais longínquos (...) e o modo de pesar vantagens e inconvenientes da escolha de um tal plano de vida no domínio da prática.¹²

A vida integra, então, o enraizamento biológico em soma com a unidade do homem completo, um homem que age e se narra, que interpreta o texto da acção e, por isso, se interpreta a si próprio.

Mas a ética, nem para Aristóteles nem para Paul Ricœur é uma ética encerrada em quatro paredes, contida num sujeito isolado. A ética é uma ética relacional, comportando duas dimensões: uma de

¹¹ «Pris comme terme singulier, le mot “vie” reçoit la dimension appréciative, évaluative, de l’*ergon* qui qualifie l’homme en tant que tel. Cet *ergon* est à la vie, prise dans son ensemble, ce qu’est l’étalement d’excellence à une pratique particulière.» Ricœur, 1990, 209.

¹² «Les configurations d’action que nous appelons plans de vie procèdent alors d’un mouvement de va-et-vient entre des idéaux lointains, (...) et la pesées des avantages et des inconvénients du choix d’un tel plan de vie au niveau de la pratique.» Ricœur, 1990, 208.

estima de si, o aspecto reflexivo; e outra de solicitude, numa dimensão dialogal. Ricœur recupera o papel mediador da amizade em Aristóteles, encontrando a alteridade os seus direitos. Aristóteles diz-nos que «para se ser feliz são necessários amigos sérios»¹³ numa relação que pressupõe igualdade, motivo pelo qual só a amizade pode visar à intimidade. Aristóteles alicerça, pois, uma ética da mutualidade, numa troca entre humanos que se estimam cada um a si mesmo e ao outro, numa comunhão do viver junto¹⁴. Esta amizade mútua de Aristóteles aponta para conceitos como a reversibilidade, a similitude e a insubstituibilidade, porque é, em primeiro lugar, para o outro que sou insubstituível, havendo uma estima do outro para comigo. Ricœur transporta esta questão da amizade no domínio da ética da seguinte forma:

Todos os sentimentos éticos (...) dependem dessa fenomenologia do “tu também” e do “como eu mesmo”. (...) Tornam-se assim fundamentalmente equivalentes a estima do outro como um si mesmo e a estima de si mesmo como um outro.¹⁵

Esta frase, que quase nos remete ao mandamento de Jesus Cristo «Amarás o teu próximo como a ti mesmo» (Mc. 22; 39), define-nos o

¹³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1170b1 15.

¹⁴ «Parmi les activités que l'on partage entre amis, Aristote mentionne la philosophie et utilise le verbe *symp hilosophein*. Philosopher ensemble. (...). C'est pourtant déjà une chose très importante que le dialogue entre philosophes, quand il n'exclut ni ceux du monde anglo-saxon, ni les continuateurs allemands de Husserl et de Cassirer: c'est une bonne mondialisation, on respire plus large. Mais il y a davantage encore. Dans les grandes accolades de *Temps et Récit*, la *symp hilosophie* élève également au rang d'interlocuteurs des représentants des “sciences humaines”, les théoriciens et les praticiens de la critique littéraire et de l'histoire des idées: c'est à la fois leur faire beaucoup d'honneur et les mettre à l'épreuve d'un questionnement rigoureux» Starobinski, 2004, p. 42.

¹⁵ Ricœur, 1991, 227. «Tous les sentiments éthiques évoqués plus haut relèvent de cette phénoménologie du “toi aussi” et du “comme moi-même”. (...) Deviennent ainsi fondamentalement équivalences l'estime de l'autre comme un soi-même et l'estime de soi-même comme un autre.» Ricœur, 1990, 226.

lugar da solicitude na trajectória da ética. Também Fernanda Henriques sublinha esta noção de amizade e de estima do outro a que Ricœur dá forma na sua perspectiva ética mas também narrativa, destacando a necessidade de ouvir o outro, de estar vigilante:

É esta articulação constitutiva entre o privilegiar do possível e o imperativo de ouvir o outro que me parece fundamental na compreensão do modo Ricœuriano do textualizar, que tem uma intencionalidade, essencialmente, dialógica, interpellativa, em relação aos campos teóricos que convoca.¹⁶

No entanto, nesta relação do si *com* e *para* o outro, é necessário abrir caminho também para uma determinação do *cada um*, o direito que cada um tem na estrutura do viver junto. Por isso é necessário consolidar a justiça no plano das virtudes¹⁷. Quanto a uma justiça distributiva ou reparadora Aristóteles assume que ambas devem ter como núcleo comum a igualdade (*isotes*) antecipando já o problema que Rawls retomará na pós-modernidade. Percebemos, então, que Paul Ricœur instaura pela primeira vez a ideia de uma semântica da acção, mas ainda assim podemos – devemos – procurar uma genealogia antecipadora. Porque podemos encontrar já fortes indícios para uma semântica da acção partindo de três instâncias que constituem uma trilogia do agir significante: numa primeira instância o discurso sobre a acção (dizer o que se faz, descrever, explicar, justificar ou teorizar, numa tentativa de contornar ou de me esconder); numa segunda instância a realização deontológica do discurso (“vejam como eu faço o que eu digo”, que diz respeito ao cumprir, efectivar ou vincular); e, numa terceira instância, a narrativa ética da acção, numa leitura da acção no discurso da onto-poiese prudencial. Esta acção discursiva apresenta três momentos: num primeiro momento a dimensão estocástica da virtude: o acerto (não a certeza), o esforço que faço, o

¹⁶ Henriques, 2005, 156.

¹⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1129a 6-9.

visar bem. Num segundo momento, uma dimensão que consiga ligar a forma à matéria sobretudo nos casos que tem de se aplicar o universal ao particular. E, por último, num terceiro momento, uma dimensão ergonómica, onde a questão não é o que eu faço mas o que eu faço de mim, o que me constitui. O *phronimos*, o homem prudente, é o que se coloca neste terceiro nível.

A Identidade Narrativa e o *Mythos* Aristotélico

Importa-nos, contudo, sublinhar a importância de uma ontologia da acção, de uma necessidade de descobrir o que age por trás (à frente e ao lado) da acção. Existe vontade própria, projectada, uma intenção. Se eu tenho uma intenção, a intenção tem-me também um pouco, reflecte a marca da minha pessoa enquanto agente, imputame.

O que pretendo hoje é tentar compreender, à luz de Ricœur e recorrendo a algumas ajudas de Aristóteles, quem é afinal este agente e o que é realmente a acção transferindo-os para o plano da narrativa. Porque, como nos diz Ricœur:

(...) a pessoa da qual se fala, o agente do qual depende a acção têm uma história, são a sua própria história.¹⁸

Se me insiro numa dimensão temporal tenho - e sou - uma história; tenho de me narrar para que me conheçam, para que me conheça; para me reconhecer como agente em circunstâncias que não criei. Não podemos esquecer, neste autor, os dois modos diferentes de permanecer no tempo: a identidade *idem* e a identidade *ipse*. Não se podem confundir nem criar um abismo entre elas; é necessário

¹⁸ «(...) la personne dont on parle, que l'agent dont l'action dépend, ont une histoire, sont leur propre histoire.» Ricœur, 1990, 137.

distingui-las para depois se poderem unir na compreensão do sujeito da acção. A identidade *idem*, mesmidade, identifica-me como possuidora de um corpo, de uma história, do meu contexto e a identidade *ipse*, o *si* de que nos fala o autor, responsável por uma mediação dialéctica entre o *si* e os outros. Esta mediação não diz respeito apenas a pôr-se no lugar do outro, a calçar os seus sapatos, mas a compreender-se a *si* mesmo com um outro: encontrar uma abertura em *si* próprio e descobrir outro ou outros em *si*. Ricœur diz-nos, no quinto estudo do *Soi-même comme un autre*, que

(...) é no quadro da teoria narrativa que a dialéctica concreta da ipseidade e da mesmidade (...) atinge a sua plena expansão.¹⁹

A narrativa representa o homem enquanto agente, o homem que se vai orientando, que vai deliberando, que encara contextos que não criou, que possivelmente não quis, também. O homem, agente, encontra-se lançado no mundo (qual *dasein* heideggeriano) e, ao mesmo tempo, responsável pela forma como gere este estar lançado. É preciso compreendê-lo num horizonte que não esqueça a importância da dimensão temporal, assim como a dialéctica entre mesmidade e ipseidade.

Aqui compreendemos a importância da narrativa e voltamos ao ponto com que iniciei a apresentação. A identidade do personagem – identidade narrativamente compreendida – constrói-se em ligação com a da intriga. Na intriga encontramos a conexão tão forte entre acontecimentos que nos permite decifrar a permanência no tempo, mas também o transporte da acção para os personagens da narração, gerando assim uma dialéctica do personagem, entre mesmidade e ipseidade. Mas também na intriga reconhecemos a concorrência constante entre a necessidade de concordância (precisamos de um

¹⁹ «(...) c'est dans de cadre de la théorie narrative que la dialectique concrète de l'ipséité et de la mémété (...) atteint son plein épanouissement.» Ricœur, 1990, 138.

princípio de ordem) e a admissão necessária de discordâncias (as reviravoltas da sorte ao longo de toda a intriga), presentes até à conclusão da narração, no desfecho. Esta concorrência põe em perigo a identidade, numa constante oposição, já presente no modelo trágico aristotélico, mas também nos mitos, que procuravam já induzir a um modo de estar no cosmos.

Num acesso etimológico ao conceito de mito, que me parece importante aqui salientar, encontramos três significados: o de revelação (murmurar), o de incitamento e o de súplica ou petição. No primeiro sentido, o de revelação, mostra-nos a consciência de estarmos num mundo que temos de revelar, com os seus segredos e mistérios. O segundo, de incitamento, o “*vai!*” “*age!*” é o reconhecimento de uma acção necessária, estamos no mundo para agir. O terceiro, de súplica, reconhece a nossa dependência enquanto humanos, com a nossa finitude perante a existência de algo transcendente (o deus a quem se suplica). O mito possui já, então, uma concepção pré-cósmica, pré-ética e uma religião; ele pretende harmonizar, ordenar as acções. Para além disto, temos o drama, que nos dá os significados de tramar, tecer e fazer já referidos; e a tragédia, noção cara a Aristóteles, o famoso canto do bode: vejam o que aconteceu e evitem fazer o mesmo. Aristóteles define-nos, na *Poética*, tragédia como a «imitação de uma acção de carácter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada (...).».²⁰ Mas se a tragédia é imitação de uma acção também é, necessariamente, uma imitação de agentes. Logo de seguida, o autor mostra-nos a importância do pensamento e do carácter no desencadear da acção:

E como a tragédia é a imitação de uma acção e se executa mediante personagens que agem e que diversamente se apresentam, conforme o próprio carácter e pensamento (porque é segundo estas diferenças de carácter e pensamento que nós qualificamos as acções), daí vem por consequência o serem duas as causas naturais que determinam as

²⁰ Aristóteles, *Poética*, VI, 1449b 27.

acções: pensamento e carácter; e, nas acções assim determinadas, tem origem a boa ou má fortuna dos homens.²¹

Ao passarmos da acção ao personagem entramos numa concepção narrativa da identidade pessoal. Uma vez que o personagem é aquele que faz a acção na narrativa, opera-se uma transferência para o personagem da própria intriga, que já não é aplicada somente à acção. O personagem passa a ser a própria intriga! A sua identidade vai sendo conferida pela história que se narra, pela unidade e pela articulação da intriga. Diz-nos Joaquim de Sousa Teixeira que:

Dizer a identidade de um sujeito ou de uma comunidade é responder à pergunta quem é que fez a acção x, quem é o seu autor ou agente? Ora, o suporte de permanência de um nome próprio – do nascimento até à morte – só pode ser dado por uma resposta narrativa: responder à pergunta “quem?” é contar a história de uma vida.²²

A identidade narrativa não pode, por isso, ser uma identidade estável. Ela vai-se tecendo, urde-se, trama-se, como as mouras que determinavam o destino dos homens e dos deuses. A identidade narrativa vai-se fazendo, para se desfazer e de novo refazer, através de todos os enredos, peripécias e oposições, até ao reconhecimento final, do nó ao desenlace. Compreendemos, então que a acção é interacção e que esta interacção está repleta de oposições e convergências. Diz-nos Ricœur que

Relatar é dizer quem fez o quê, porquê e como, mostrando no tempo a conexão entre esses pontos de vista.²³

Esta articulação em que me detenho entre intriga e personagem, acção e agente permitem-nos encarar uma investigação no plano do

²¹ Aristóteles, *Poética*, VI, 1449b 30 – 1450 a.

²² Teixeira, 2004, vol II, 144.

²³ «Raconter, c'est dire qui a fait quoi, pourquoi et comment, en établissant dans le temps la connexion entre ces points de vue.» Ricœur, 1990, 174.

quem e do *porquê*; do *quem* uma investigação em princípio finita, na medida em que se encontra uma atribuição a alguém, e do *porquê*, uma investigação infinita na procura dos motivos. Mas no plano da intriga e do personagem estas duas investigações confundem-se, relacionam-se e interagem. A narrativa confere ao personagem uma iniciativa, o poder de começar uma série de acções que partem dele. Mas esta narrativa situa-se também entre a descrição e a prescrição, o mero relatar do que acontece ao mesmo tempo que uma indicação do que deve acontecer (é facto que tentamos sempre extraír uma lição de moral, uma receita de conduta nas fábulas, mitos ou outras narrações, numa procura de um exemplo mimético).

A narrativa expande então o seu domínio prático e antecipa já um domínio ético. Ao narrar a intenção ética da vida boa, a narrativa empresta a esta intenção as imagens e os traços que caracterizam as personagens respeitadas e realizadas. Do mesmo modo, ao querer condenar vícios ou maus génios, a narrativa utiliza-se da imagem de personagens que não são amadas pelos outros, desconsideradas e desprezadas. Podemos então dizer que, num campo ético, a narrativa contém em si um horizonte mimético e que, de certa forma, a ética aristotélica é uma tentativa de *logos* grego para suavizar a *hybris* da tragédia grega, colocando o herói na bifurcação da escolha, uma escolha disjuntiva e que necessita da prudência para conseguir realizar essa mesma escolha.

Finalmente, quem é o *quem* da acção?

Ricœur assume que podemos realizar a pergunta “*quem?*” de quatro formas diferentes, tratando o sujeito em quatro diferentes níveis: quem fala? Quem age? Quem se narra? e, finalmente, quem é o sujeito moral da imputação? Ao longo da sua obra *Soi-même comme*

un autre, o autor vai-nos revelando as respostas a estas aparentemente simples questões. Só agora, depois de desveladas as implicações éticas de uma narrativa do agente, estamos capazes de organizar este percurso. Ao *quem fala*, a resposta é-nos dada a um nível semântico, assumindo a pessoa como um particular de base, com um nome próprio, um corpo... À pergunta *quem age*, temos de entrar num nível pragmático para encontrar o sujeito da enunciação; a questão do *quem se narra* envereda por um nível narratológico, encarando o sujeito como personagem e, finalmente, com a questão *quem é o sujeito moral* entramos no nível ético, na procura do agente da imputação moral e jurídica. Compreendemos então que a narrativa constrói a identidade do personagem. Mas para se compreender esta identidade do personagem é necessário compreender a dialéctica interna que lhe subjaz. Havendo uma correlação entre acção e personagem, esse personagem extraí de uma totalidade temporal, a unidade e a singularidade da sua vida. É, então, a identidade da história, no tempo, narrada, que cria a identidade do personagem. É esta identidade narrativa do personagem que exerce uma função mediadora entre os pólos da mesmidade e da ipseidade. A teoria narrativa, diz-nos Ricoeur, é a *charneira* entre a teoria da acção e a teoria ética, quando nos diz:

(...) é legítimo ver na teoria da intriga e do personagem uma transição significativa entre a adscrição da acção a um agente que pode e a sua imputação, a um agente que deve?²⁴

Há portanto uma extensão do campo prático da intriga ao personagem. Diz-nos Aristóteles que:

(...) o elemento mais importante é a trama dos factos, pois a tragédia não é imitação [mimese] de homens, mas de acções e de vida, de

²⁴ «(...) est-il légitime de voir dans la théorie de l'intrigue et du personnage une transition significative entre l'ascritption de l'action à un agent qui peut, et son imputation à un agent qui doit?» Ricoeur, 1990, 180.

felicidade ou infelicidade; mas felicidade ou infelicidade reside na acção, e a própria finalidade da vida é uma acção, não uma qualidade.²⁵

Por isso nos diz Alain Thomasset que *a história é mediação entre a vida e a vida*.²⁶ Importa, contudo, voltar a sublinhar de que forma a componente narrativa da compreensão de si necessita de se complementar com as determinações éticas que conferem imputação moral da acção ao seu agente. Para isto, precisamos de compreender as duas modalidades de permanência no tempo: o carácter e a estabilidade de si. O carácter é o conjunto das disposições adquiridas, o quê do quem, o que identifica a pessoa como ela mesma; a estabilidade de si diz respeito à dimensão propriamente ética da ipseidade, a maneira de uma pessoa se comportar que faz com que o outro possa contar com ela.

É entre estas duas modalidades que se encontra a identidade narrativa, que consegue manter juntas a permanência no tempo de um carácter que mantém o movimento, ao ser narrado, e a estabilidade do si, tal como no *mythos* aristotélico o personagem conserva ao longo da narração uma identidade conferida pela história relatada, pela unidade e pela articulação interna que a intriga confere. É importante, em suma, narrarmo-nos, tecermos a história das nossas acções por entre as peripécias da intriga, para que possamos colmatar as ambiguidades do nosso reconhecimento quanto agentes, numa dialéctica da ipseidade e da mesmidade e encontrando-nos numa permanência temporal. Importa, contudo, sublinhar que em Ricoeur não encontramos a identidade, mas apenas um processo de identificação. A identidade é uma *Terra Prometida*, restando-nos

²⁵ Aristóteles, *Poética*, VI, 1450a 32.

²⁶ «Le récit est médiation entre la vie et la vie, puisque, se construisant à partir du vivre et du souffrir des hommes, il propose à ses lecteurs une œuvre qui interprète ce vivre et dont l'appropriation peut leur permettre d'agir autrement. Il est le lieu d'une possible conversion et d'une alimentation en profondeur des sources éthiques de notre agir, notamment à travers la force de l'imagination.» Alain Thomasset, 2008, 104.

percorrer este caminho de um ser para com o outro vinculado às dimensões temporais e narrativas.

Referências Bibliográficas

- Aristóteles, 2006, *Ética a Nicómaco* (Tradução de António de Castro Caeiro), Lisboa, Quetzal Editores.
- 1998, *Poética* (Tradução de Eudoro de Sousa), Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Aubenque, Pierre, 1999, *La Prudencia en Aristóteles* (Tradução de María José Torres Gómez-Pallete), Barcelona, Crítica.
- Goethe, J., 1999, *Fausto* (Tradução de João Barrento), Lisboa, Relógio d'Água Editores.
- Henriques, Fernanda, 2005, *Filosofia e Literatura, Um Percurso Hermenêutico com Paul Ricœur*, Porto, Edições Afrontamento.
- Kemp, Peter, 2010, *Sagesse Pratique de Paul Ricœur: huit études*, Paris, Sandre.
- Ricœur, Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil.
- 1991, *O Si-mesmo como um outro* (Tradução de Lucy Moreira Cesar), Petrópolis, Papirus Editora.
- Starobinski, Jean, «L'amitié qui rassemble» in D'Allones, Renault; Azouvi, François (coord.), 2004, *Paul Ricœur*, Paris, L'Herne.
- Teixeira, Joaquim de Sousa, 2004, *Identidade e Alteridade, uma leitura de Paul Ricœur*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Thomasset, Alain, «Au cœur de la tension éthique» in Fiasse, Gaelle (coord.), 2008, *Paul Ricœur, De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, Puf.

Entrevista | Interview

On Environmental Philosophy: an interview with Eugene C. Hargrove

Eugene C. Hargrove

(University of North Texas/Center for Environmental Philosophy)

(Gene.Hargrove@unt.edu)

Magda Costa Carvalho

(Universidade dos Açores/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa)

(magdac@uac.pt)

Magda Costa Carvalho:

Professor Eugene C. Hargrove, you played a very important role when the 1970s environmental movements started getting the attention of philosophers. But your main field of academic research at the time was Wittgenstein's philosophy. How did your environmental adventure begin?

Eugene C. Hargrove:

While I was writing my dissertation on Wittgenstein and ethics, I was also trying to protect a cave, Devil's Icebox, from water pollution, which I had been exploring for many years. Some environmentalists I was working with pointed out that I was a philosopher with a specialty in ethics and that therefore I should do something on environmental ethics that environmental activists could use. After a year of postdoctoral research on Wittgenstein in Vienna, Austria, I returned to the United States without a job. I applied for a Rockefeller Foundation Fellowship in Environmental Affairs to do research on the history of

ideas behind the arguments that I and my opponents had used during my efforts to protect the cave. While I was doing research at the Smithsonian Institution in Washington, D.C., I noticed that the National Endowment for the Humanities (NEH) was supporting curricula development institutes on technology and the humanities. I visited an administrator at the NEH and suggested that the NEH consider doing environmental ethics as well. The administrator told me that I needed to do an interdisciplinary book on environmental ethics as a basis for curricula development. It occurred to me eventually that creating a journal on environmental ethics would be a more effective way to generate material on the subject and, improbably as it may seem, I managed to bring the journal into existence with the assistance of the University of New Mexico and an environmental organization in California. I had enough money to put out one issue. Happily, that issue generated enough subscribers for the journal to continue. It is now in its thirty-sixth year.

Magda Costa Carvalho:

You are referring to Environmental Ethics, the journal you created in 1978 and that became one of the most influential journals in the field and the locus of papers and debates that have shaped the research on Environmental Philosophy over the years. As the Editor of the Journal, what have been your major concerns and challenges over these three decades of activity?

Eugene C. Hargrove:

The idea that there could be a subject called environmental ethics within academic philosophy was difficult to imagine in the 1970s. Part of the reason was that the history of philosophy, which is taught to people who become philosophy professors, is accidentally anti-environmental. According to ancient philosophy, there is a

metaphysical problem: the world as we know it (the world of change) is an illusion and the world as it really exists is permanent, indestructible and unchanging. There is no room in this perspective for nature preservation, for the world doesn't need preserving if it is indestructible and unchanging. In modern philosophy, there is an epistemological problem. A key issue, generated by Descartes, was whether we could know that the world existed. Likewise, it is difficult for concerns about preserving the world to come up and be taken seriously if it is not clear it even exists. Because this anti-environmentalism is tacitly built into the history of philosophy, my teachers from my graduate program had a very hard time imagining that environmental ethics could become a field. At the same time, dealing with these philosophical issues were likely to be considered so esoteric to environmentalists that articles might seem silly. Thus, especially in the early years of the journal, there was always the possibility that the journal would fail because it was too philosophical for environmentalists and had no practical application and was not philosophical enough for philosophers and too practical to be considered real philosophy. There was also the problem of how to make the subject relevant to environmental policy makers, a problem which still continues. Except for biologists who sometimes go into policy making, most policy makers, who come out of economics, public administration, and the social sciences, have no background in philosophy at all and are little inclined to pay attention to the subject. They are heavily influenced by economics, which claims (falsely) to be independent of philosophy and ethics. Actually economics is a naïve blend of utilitarianism, pragmatism, and the emotivism of logical positivism.

Magda Costa Carvalho:

The world is now well aware that, being a global issue, most of the environmental problems need to be solved at a political level. Politicians, for example, know that the Environment is a compulsory subject in any election campaign. How do you see this close relation between Ethics and Politics as far as the Environment is concerned?

Eugene C. Hargrove:

As Aristotle once put it long ago, ethics is from the standpoint of the individual, and politics from the standpoint of the group. Aldo Leopold in his famous essay, "The Land Ethic," concluded similarly that the same moral characteristics that make people moral individuals also make them good citizens. Leopold also thought that there were limits to what government could and should do and he thought that ethics was needed on the part of individuals to fill in the gap between what government could do for them and what needed to be done. Mark Sagoff, in his book *The Economy of the Earth*, in addition, has pointed out that there is a contrast between what we ought to do as citizens and what we ought to do as consumers. Economists typically do surveys to determine public policy on the basis of willingness to pay. However, it usually turns out that our consumer preferences are different from our citizen preferences. According to Sagoff, basing policy on consumer preferences is a category mistake. The best way to decide policy may be the democratic alternative whereby the decision will more likely depend on the good of the group or society (in which ethics via politics may play a more dominant role) rather than the good of the individual (which may be more strongly focused on personal economic self-interest and consumerism).

Magda Costa Carvalho:

You are also the Director of the Center for Environmental Philosophy (CEP), an important research unit founded in 1989 and now at the University of North Texas. Are CEP's main activities directed toward academic purposes or do you also have other goals, such as the social and political clarification of public opinion on the Environment?

Eugene C. Hargrove:

The journal was originally owned by the University of New Mexico and an environmental nonprofit organization in California. They had a one-year operating agreement. At the end of the year, they were unable to agree as to what the continuing agreement should be. As a result, they informed me that if I created a new nonprofit organization, they would give it to the nonprofit. I therefore created the nonprofit Environmental Philosophy, Inc. which came into existence in the fall of 1980. It became the owner of the journal. The journal moved to the University of Georgia in 1981, and after many years there, it was decided that the nonprofit needed a center, not just a journal office. Funding sources generally consider journals to be bad small businesses that need outside financial handouts to survive. However, a journal that belongs to a center is generally considered a valuable asset. The creation of the center therefore increased the chances that the nonprofit could obtain grants should it decide to apply for any. The center came into existence in 1989. It is essentially the "Center for Environmental Philosophy, Inc." although "Inc." is not included in the name. One year later the center and the journal moved to the University of North Texas and after one more year, the center was recognized as a center of that university as well.

The center's purpose is to serve as the administrator of a variety of activities. The first is to publish the journal. In addition, the center

has established a small book reprint series to keep important books in print in environmental philosophy when mainstream publishing companies no longer consider them economically viable. It occasionally organizes conferences and workshops both on its own and as a co-sponsor, and it serves as a research center with the university for visiting scholars around the world. Most recently the center has begun working with the Sub-Antarctic Biocultural Program of the University of North Texas and the University of Magallanes in Chile to help promote research and educational activities at the southern tip of South America in the UNESCO Cape Horn Biosphere Reserve, including a lot of cooperative work on a number of editorial projects that ultimately are published by university presses and other publishing companies. The center regularly co-sponsors meetings of the International Society for Environmental Ethics in the United States and has been a co-sponsor of conferences in China and Africa.

Magda Costa Carvalho:

Over the last few years, you have welcomed regional approaches to Environmental Philosophy, based on the biocultural perspective, such as the Sub-Antarctic Biocultural Program, a project developed by Ricardo Rozzi and his team from the Omora Foundation and the Omora Ethnobotanical Park, in Chile, that you just mentioned. Do you think that this should be the future for Environmental Philosophy?

Eugene C. Hargrove:

Ricardo Rozzi's grandfather was a pharmacologist who studied the value of indigenous medicine in Chile. Although initially Rozzi was a specialist in music composition, after he was asked to make a presentation on his grandfather's work, he was so intrigued by what his grandfather had done that he began to wonder what the indigenous people of his country knew about traditional ecological

knowledge. As a result, he changed his career course and got a master's degree and a Ph.D. in ecology and a master's degree in environmental philosophy. The focus of his study is the southern tip of South America, the UNESCO Cape Horn Biosphere Reserve, and the tribe that he is most interested in is the Yaghans, with whom Charles Darwin had more contact than any other indigenous group. Rozzi has demonstrated that the Euro-Chileans in his country are not very familiar with the actual ecology of their country. Most can only name plants that are common imports in nearly all Westernized countries around the world, such as apple trees. The indigenous people, in contrast, know a great deal more about the plant and animal life of their country but are not in a position to use that knowledge and are rarely asked about what they know. As a result, their possible impact on environmental policy goes unexplored. This kind of approach is not *the* future of environmental philosophy but it is a part of it. Because indigenous traditional knowledge is likely to be different everywhere around the world, the impact on environmental philosophy will remain local most of the time.

Magda Costa Carvalho:

This brings to mind the concept of "glocal": we know that we have to think globally, but act locally. Do you think that we should strive to build an Environmental Philosophy that would be suitable for every human being... or this would be an impossible (or even undesirable) task? In environmental issues, is it impossible to establish universal normative claims that impose specific duties to all human beings towards nature?

Eugene C. Hargrove:

I am not familiar with the term *glocal*. But the slogan "Think globally, act locally" is a familiar one. For most people, the most that

they may be able to do is act to protect their local and national environment. To go beyond, other than in terms of donations, they would have to be working for an international environmental organization or working in some capacity for their government on international environmental matters. While a universal environmental philosophy or ethic might be desirable, it is probably impossible. To be acceptable, an environmental ethic needs to be in tune with the local culture. If it is not, it will be rejected by the people as colonizing, imperialistic and totalizing. American conceptions of national parks and wilderness, for example, have been rejected in Asia and Africa for these reasons. The best approach, in my view, is to develop an environmental ethic out of traditional cultural elements in each country. It may well be, however, that very similar elements will appear and if they do, they could become part of an international or universal position. To be acceptable throughout the world, all of its parts would have to be justifiable from multiple perspectives. It is, of course, possible that some crosscultural borrowing might occur but such borrowing is unpredictable in advance. For example, Chinese aesthetic perspectives probably influenced European nature or landscape aesthetics in the late Middle Ages. The early informal gardens were often called Chinese gardens. Now, however, nature aesthetics is a fully Western perspective and that borrowing has been forgotten.

Magda Costa Carvalho:

You develop some of these ideas on your 1989s book Foundations of Environmental Ethics. What can we consider to be the philosophical foundations of your environmental philosophy? Who are your main philosophical influences?

Eugene C. Hargrove:

I am most seriously influenced by the later philosophy of Ludwig Wittgenstein. His philosophical efforts involved untangling philosophical confusions and helping seemingly irreconcilable problems disappear. I have often been accused of being a pragmatist, and there is some justification because Wittgenstein himself was influenced by William James, who was a pragmatist. Environmental pragmatism is, however, primarily influenced by John Dewey, whose work has an ideological influence on economics, the social sciences, and environmental policy with which I am opposed. I do not agree that all value should be regarded as instrumental value or use value.

My book is related closely to arguments that arose in practice when I was trying to protect the cave that I mentioned early. I decided to do historical research on the origins of the various arguments involved. In a Wittgensteinian sense, this research helps to untangle philosophical confusions because many of the arguments are treated as factual statements but are based on assumptions that have been forgotten. By bringing out these assumptions, which often are not consistent with reality today, it may be possible to make seemingly irreconcilable problems disappear. For example, my opponents were arguing from a land ownership view that permitted them to destroy what they owned without consideration of society as a whole. This view, it turned out, came out of ancient Germanic land-use practices already in existence when the Romans first met them around 100 B.C., was spread across northern Europe with Germanic conquest, and taken to North America by the English after 1600. The view was supported by John Locke's theory of property in England and by the writings of Thomas Jefferson in the United States. The problematic assumption is the claim that landowners have the right to own land based on their use of it because no one is disenfranchised since supposedly there is more usable land on this planet than humans can

ever use, an assumption that is not true today and probably has never been true.

My book is also influenced by a fairly standard critique of Western philosophy. My own teachers were initially bewildered when they learned that I was beginning to work in a field I called environmental ethics. Unlike other academic disciplines, professional philosophy remembers its own history and teaches it, and the general features of this Western philosophy have inhibited the ability to think about the environment. As I mentioned, Ancient Greek philosophy considered the world we actually live in to be an illusion and held that anything that really existed (below the level of perception) was permanent, indestructible, and unchanging. In the context of such a philosophy, environmental preservation could not develop. Similarly, modern Western philosophy, thanks to Descartes' efforts to prove that we can know the world exists, produces the same result. Although philosophers accept that nature preservation is necessary, their training in the history of philosophy makes it difficult to formulate philosophical arguments about the environment without considerable rethinking.

Magda Costa Carvalho:

This book has brought important contributions to some debates on Environmental Philosophy. One is the “intrinsic versus instrumental value” debate. Do you think that today this is still an important controversy to be raised or everything as already been said about it?

Eugene C. Hargrove:

I suppose that this is a fundamental debate that I have long been involved in. In the 1970s, environmentalists had generally become convinced that considering all value to be instrumental or use value was an important cause of the environmental crisis. One of the first

efforts in environmental ethics was to resolve this issue. J. Baird Callicott has developed a subjectivist nonanthropocentric conception of intrinsic value, Holmes Rolston, III and Paul Taylor have developed objectivist nonanthropocentric conceptions, and Bryan Norton, as a pragmatist, has developed a view which in some way attempts to make the instrumentalist view work without intrinsic value (he claims he has gone beyond this issue). My position is a weak anthropocentric intrinsic value view, which attempts to reconcile these theories and, following Wittgenstein, make the issue disappear. Although adults are largely inoculated by the pragmatism of current environmental policy against intrinsic valuing, one long-term solution would be to teach elementary school children the word *intrinsic value* so that they do not grow up thinking that their inclinations to value things for their own sake are simply “how they feel” in the sense of the emotivism of logical positivism. If children were not taught tacitly that all value is instrumental, then intrinsic value would not be a problem for them later in life.

It is possible that enough has been said about intrinsic value versus instrumental value in philosophical circles, but it is an issue that will never go away at least in English-speaking countries, for environmentalists and the general public tend not to want to value nature merely in an instrumental way, but they have trouble using the term “intrinsic.” The attempt to substitute “inherent” has not been successful either. They are happy to some degree talking about non-instrumental value and about something being valuable for its own sake, but they still want a term that is not simply “*not* instrumental.” They easily fall into rights talk saying that species or ecosystems or other things ought to have rights. While this rights talk shows how strongly they feel emotively, they usually cannot justify it because it is not possible to figure out what the rights of nature ought to be. Rights are the protection of interests and it is far from clear what the

interests of a species or an ecosystem might be. Simply adding up the interests of the individual members of the species or the ecosystem doesn't work very well. The term "intrinsic" has as long a history as "instrumental." It was not problematic until the pragmatists decided to try to reduce values down to instrumental value alone. There is no good reason that the term *intrinsic value* cannot be returned to beneficial use as it was before the beginning of the twentieth century. I do not know if this problem can be resolved, but if it can, as noted above, it will probably have to be taken care of at the elementary school level by providing children the vocabulary for a balanced value system so that they will not as adults have to vent their frustration with their official value system by lamenting that nature ought to have rights.

Magda Costa Carvalho:

And how do you position your work regarding another controversy in environmental philosophy: the anthropocentrism versus non-anthropocentrism debate?

Eugene C. Hargrove:

There is some confusion about the term *anthropocentrism*. It is sometimes assumed that, especially among the general public at least in English-speaking countries, *anthropocentric* also means "instrumental." *Anthropocentric* can mean, alternatively, "centered on human concerns." When *anthropocentric* is taken to mean "instrumental," it excludes the idea that things in nature can be intrinsically valuable. J. Baird Callicott takes the alternative meaning and claims that we can value things for their own and that therefore we are being nonanthropocentric, not focused only on human concerns in such cases. I hold that we are able to value in this way but that doing so is still an "anthropocentric" or "human" perspective,

which does not have to be narrowly focused on instrumental value. Nearly everything can have some instrumental value, but it can also have intrinsic value. I call this view “weak anthropocentric intrinsic value” in contrast to so-called “strong anthropocentrism,” which only values nature instrumentally.

Things in nature can be instrumentally valuable, intrinsically valuable, or both. A wide variety of insects are instrumentally valuable to birds but not to humans. Since they are not valuable to humans, they can be said to be nonanthropocentrically valuable. Organisms that use the environment instrumentally can be said to be intrinsically valuable (to themselves) and are thus also nonanthropocentrically valuable. Organisms that do things that benefit humans instrumentally (such as songbirds when they eat insects) may be said to be anthropocentrically instrumentally valuable (to humans) and may be said to be anthropocentrically intrinsically valuable (because humans like to listen to songbirds sing). In the second case we are valuing songbirds in much the same way we value works of art.

It is possible to view aesthetic valuing as either intrinsic valuing or instrumental valuing but viewing it instrumentally can lead to unfortunate consequences. If a natural object is considered instrumentally valuable because humans looking at it instrumentally receive pleasure (which is then intrinsically valuable), managers can conclude that increasing the number of visitors will increase the value of the object. Doing so, however, may damage the natural object, gradually reducing its ability to instrumentally produce pleasure. Because this kind of value requires human visitation to be valuable at all, protecting the object from visitation is not considered an option. I call this the “aesthetic consumption of the natural object.” Because art museums consider the art object to be intrinsically valuable rather than instrumentally valuable, they normally remove the object from visitation temporarily or permanently to protect it and they do so

without any reduction in its official aesthetic value. Beautiful things are not aesthetically valuable because they give us pleasure. Rather they give us pleasure because they are beautiful.

A graduate student pointed out to me recently that the concerns about anthropocentrism are somewhat misguided. Feminists are concerned about male domination and speak about androcentrism, but they do not consider androcentrism to be the cause of the problem. Rather they identify the problem as patriarchy. Likewise, as my student noted, the cause of the problem is not anthropocentrism but rather anthroparchy. Focusing on anthroparchy, one could say that it is the cause of strong anthropocentrism, according to which nature is only valuable instrumentally to the degree that it benefits humans. In contrast, (weak) anthropocentrism can be regarded simply as a natural consequence of the fact that we humans are doomed to perceive nature from a human perspective, not knowing how to perceive nature from the perspective of some other creature, except speculatively. Weak anthropocentrism, which is not the result of anthroparchy, need not focus entirely on instrumental human benefit. There is room for intrinsic valuing of nature as well.

Magda Costa Carvalho:

And just how do you bring together the weak anthropocentrism position and the ethical consideration for animals? As we know, at first Environmental Ethics was very close to Animal Welfare Ethics. But, at some point, the later endeavoured to become an autonomous applied ethics. In 1992, you even edited a book called The Animal Rights/Environmental Ethics Debate, from an environmental perspective.

Eugene C. Hargrove:

When the journal *Environmental Ethics* began publication, it was generally assumed that animal welfare ethics (basically animal liberation following the writings of Peter Singer and animal rights following the writings of Tom Regan) and environmental ethics would be part of the same ethic. There were two primary problems. First, animal welfare ethics is focused on the individual and environmental ethics is holistic, focused on species and ecosystems rather than the individual members of the species and the ecosystems. Second, there were two different groups of animals, which were treated differently: wild animals and domestic animals. The close relationship of animal welfare ethics and environmental ethics came apart with the publication of a paper in the winter 1980 issue of *Environmental Ethics* by J. Baird Callicott, "Animal Liberation: A Triangular Affair". Callicott argued that while animal liberation could be considered an extension of human ethics, environmental ethics, specifically in terms of the land ethic of Aldo Leopold, was conceived in a different way, holistically, and was not therefore an extension of human ethics. In addition, he pointed out that pain, the key to animal liberation, was merely information and was not good or bad in a utilitarian sense, since pain was good when it informed that organism of physical damage to its body. As a result of the paper, a new society and publication were created to focus on animal welfare ethics. Neither the society nor the journal has survived and there continues to be a gap between animal welfare ethics and environmental ethics.

Some reconciliation is possible due to the fact that the animals involved in close relation to humans and those in the wild are different, requiring for the most part separate ethical approaches. Rights of some kind are feasible for domesticated animals since they are usually treated as individuals with names and with human expectations about their behaviour, which the animals themselves

mostly understand. These rights, however, are generally weak rights and would not therefore be a good model for human rights. For the most part, rights do not work for wild animals because attempting to enforce them would lead to impossible conflicts between the individuals in an ecosystem. Because animals eat each other in the wild, a right to life for each individual is unworkable and if achieved would result in unnatural nature.

Magda Costa Carvalho:

In your books and papers you mention both Environmental Ethics and Environmental Philosophy. Do you see any differences between the two?

Eugene C. Hargrove:

There is not a great deal of difference between the terms. When I started the journal, there was no specific name for the field. I named the journal “environmental ethics” and it became the name of the field. I chose *environmental* instead of *ecological* because I wanted to deal with more than environmental science. I chose *ethics* because I wanted the journal to be more narrowly focused on ethics and values issues. However, the name “environmental ethics,” though good for my journal, is not completely accurate for the field since the field includes elements of nearly all of philosophy except perhaps for logic and philosophy of mathematics. In the introduction of my book *Foundations of Environmental Ethics* I noted that the field should have been named “environmental philosophy” to take into account such subfields as aesthetics, philosophy of science, social and political philosophy, and even metaphysics and epistemology. The name “environmental ethics” is nevertheless an important name for the field for certain groups of people. In non-academic circles, this name works best because the general public thinks that ethics is important and

philosophy is boring and esoteric. Among philosophers not working in the field, “environmental ethics” can be perceived as a pop or even cult term, so for professional philosophy contexts “environmental philosophy” is better. A philosophy editor in a publishing company once told me that he could sell anything with the word *ethics* in the title, but it was more difficult with the word *philosophical*.

Magda Costa Carvalho:

What about Moon preservation, another one of your concerns in Environmental Ethics? Do you think that this is something that people should be concerned about? Being an innovative field of expertise, since the environment is usually identified only with the Earth space, do you get strong reactions from the public when you mention this topic in your talks?

Eugene C. Hargrove:

In 1985, I organized a conference on ethical issues on the space program with a National Science Foundation grant. The presentations became a book called *Beyond Spaceship Earth: Environmental Ethics and the Solar System* a year later. I was motivated by the views of an artist/astronomer, William Hartmann, who pointed out in an article I published in the journal that the giant booster organizations such as the Planetary Society and the National Space Society in the United States might turn into environmental activist organizations if the space agencies did things that the members of these organizations did not approve of. The Sierra Club made this transition in the first half of the twentieth century. I held a second NSF conference a few years ago and spoke on how we humans should deal with extraterrestrial life if we find any. Afterward I was asked by NASA to speak on the preservation of non-biological extraterrestrial environments. At that meeting I learned of the plans for establishing a base on the Moon, which

involved strip mining the Moon for hydrogen fuel. A football field size area more than one meter deep will be required for each lift off. I think that there will be a lot of aesthetic interest in the Moon in the future if we establish Moon bases there and strip-mining land that the people of Earth have come to love through photographs and films may create the environmental activism that Hartmann warns about. I think therefore that all space agencies should be careful what they do before they carelessly undermine support for their activities on the Moon. I have recommended that the visible side of the Moon become a UNESCO World Heritage Site and that strip mining take place only on the backside of the Moon. Just about every natural area painted or photographed by a major artist or photographer in the nineteenth century ended up becoming a national park or national monument. I think the situation will be much the same on the Moon and on other celestial bodies in the Solar System. Since the Moon and the rest of the Solar System are currently reasonably safe from intemperate resource exploitation, the general public finds it interesting, like other topics about outer space, but is not yet overly concerned.

Magda Costa Carvalho:

You have also other interests, more of a fictional nature, since you were an expert on J. R. R. Tolkien's writings long before The Lord of the Rings became a blockbuster. Is there any connection between Tolkien's writings and Environmental Philosophy?

Eugene C. Hargrove:

There are connections between Tolkien's writings and nature preservation. The bad or evil people in the books are intent on damaging the environment. It is also possible to enjoy the adventure as a nature excursion. I have known couples who read the books to each other once a year just to reexperience the journey. There are also

two background figures in the story who represent approaches to nature preservation. The first is Tom Bombadil who manages the Old Forest next to the Shire and occasionally harvests water lilies for his lady. He controls the plants by singing to them their special songs. The other is Fangorn, an Ent, a creature who can walk and talk but otherwise looks much like a tree. He manages his forest, which is full of creatures called Huorns, like him but less rational and sentient. The Ents are all male but once had wives called Entwives, who left their husbands to engage in agricultural experimentation and were all killed accidentally during a battle in the Second Age. The Ents spoke to plants to interact with them and enjoy them. When the Entwives spoke to them, they wanted the plants to obey.

My interest in Tolkien's writings, however, is not primarily environmental. Tolkien was originally interested in developing a mythology for England similar to Finland's *Kalevala* which was instrumental in making the Finns realize they were a nation in the nineteenth century. Tolkien's long unpublished manuscript *The Silmarillion* became the background history for his two best-known books, *The Hobbit* and *The Lord of the Rings*. This background material is introduced sparingly and without full explanation much as similar material would be introduced into a work of nonfiction. In addition, *The Lord of the Rings* is written as if the main character Frodo wrote an account as he remembered it with the help of his friends, complete with some misunderstandings about what actually happened. As a result, the book is basically an artificial work of nonfiction, open to considerable speculation and interpretation about what really happened, giving it the feel of a story that actually took place and permitting the kind of analysis that sometimes occurs when studying a real work of nonfiction. This kind of scholarship has no real point but it is fun.

Magda Costa Carvalho:

After thinking and writing about all these concepts, either of a fictional or of a non-fictional perspective, what do you think should be the role of Environmental Philosophy when we are facing a real and very serious environmental crisis? In 1971, John Cobb's book was already asking if it was too late... do you think that it is too late now, in 2014, or is there still hope?

Eugene C. Hargrove:

Cobb's book, which I reprinted in a revised edition, shows that not very much progress has taken place. His book could be written today with most of the same points, but with just different, more current examples. Environmental philosophy has not had as much influence as is normally common for other emerging fields. There have been a number of reasons. One is that mainstream philosophy itself was unhappy about the emergence of applied philosophy and has not been very supportive of such fields. Although some Ph.D. programs in philosophy teach environmental philosophy to some degree, it has generally been the result of a few faculty members in those departments. No major mainstream program in philosophy chose to commit itself by establishing a major focus. The most important program over the years has been at whatever university that I happened to be with the journal *Environmental Ethics*. The University of Lancaster in England did compete with the UNT program for a time, but then dropped its focus altogether and most of the environmental specialists dispersed to other universities. In contrast, Ph.D. programs in history quickly picked up environmental history so that within only a few years there were thirty or so programs with such a specialty. A bigger problem has been that, for the most part, only biology has been interdisciplinarily supportive of environmental philosophy. It has always been easy to find biologists writing on the subject, and

departments in biology have often been supportive. To the degree that biologists have taken jobs in environmental policy, environmental philosophy has found a way into that area. However, environmental policy is dominated by graduates of economics, public administration, and the related social sciences who have discouraged their students from taking courses in philosophy generally and environmental philosophy specifically. Economics is a strange blend of utilitarianism, pragmatism, and the emotivism of logical positivism, but it claims to be independent of philosophy and ethics. Milton Friedman, for example, began his book, *Essays in Positive Economics*, with the claim on the first page and first paragraph that if economics attends only to what is and forgets about what ought to be it can then be considered a science. Even at my own university economics, the business school, public administration, and the social sciences discourage their students from studying environmental philosophy. If the people entering environmental policy continue to be almost completely ignorant of the field, it will continue to have little influence.

Magda Costa Carvalho:

And however, despite this not so hopeful scenario, you still defend Beauty as the ultimate environmental value... is beauty mankind's last stronghold?

Eugene C. Hargrove:

Aldo Leopold wrote a book called *Game Management* in 1933 in which he argued that it was possible to isolate variables in the environment and thereby fix problems that developed. However, within only a few years, Leopold became disillusioned with the possibility of such efficient manipulation of the environment. He concluded that whatever someone did often had unforeseen consequences because variables could not be isolated as in physics

and chemistry. I call this environmental therapeutic nihilism, paralleling the pessimistic belief in medicine in the nineteenth century that there were limits to medicine and that the attempts to cure patients often made them worse.

In "The Land Ethic," Leopold wrote that "A thing is right because it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community." He only said that it "tends" because the results of any effort was to him unpredictable. The three factors are helpful but not precise because Leopold thought that we were ignorant about a lot of what is going on in nature and always will be. Although he mentions integrity first, it is unlikely that Leopold knew how to flesh out its application. Only recently has a philosopher, Laura Westra, tried to make the term more precise. Stability is also problematic because of its interconnection with diversity. Early Leopold thought that diversity created instability and he favoured monoculture. Later he switched to the idea that diversity promoted stability. It is likely, however, that the relationship depends on factors specific to each ecosystem, perhaps what might be called "characteristic" diversity. Ecologists in North America generally consider diversity to be promoter of stability. However, those working in tropical systems often claim the diversity of those systems makes them unstable and fragile. In my view, beauty is the strongest of the three. A person familiar with an ecosystem can often tell if an ecosystem is healthy or not on aesthetic grounds even though he or she may not be able to know what the causes of the problem may be just as people can often tell if someone is ill without knowing the nature of the illness.

Beauty is also historically significant with regard to nature preservation. Europeans did not think that nature was beautiful in the Middle Ages. Love of nature was considered to detract from love of God. In the early modern period, the relationship of God and nature changed so that it was possible to love God through nature or love

God as one with nature. People often came to capitalize the “N” in nature to stress this closeness. The aesthetic appreciation of nature developed out of the aesthetic appreciation of landscape painting and photography. This development led directly to nature preservation in the middle to late nineteenth century in the United States. Most natural objects painted by a major artist or photographed by a major photographer in the nineteenth century are now national parks or national monuments, beginning with Yosemite and Yellowstone. Integrity and stability are not part of a similar history of ideas. Moreover, aesthetic appreciation of nature is not just limited to the extension of landscape painting and photography, for scientific information about nature, its scientific interest, also produces aesthetic experience and thereby promotes nature preservation. As we learn more about nature in terms of its natural beauty and its scientific interest, we will come to care about the ever new aspects of nature on this planet and beyond it, and want to protect them.

Magda Costa Carvalho:

Of course! And that is really what Environmental Philosophy is all about. Professor Eugene C. Hargrove, thank you so much for your time and generosity.

Book Essay

Estudo crítico sobre *Tarefas da Epistemologia e da Filosofia da Ciência para o século XXI*

João Maria André

(Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra)

jmandre@sapo.pt

Olga Pombo, na sequência de uma intensa actividade desenvolvida nos últimos anos não só na leccionação de matérias de Epistemologia e Filosofia da Ciência, mas também na Coordenação do Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa, publica agora este livro, intitulado *Tarefas da Epistemologia e da Filosofia da Ciência para o século XXI*¹ em que mapeia algumas das suas preocupações na área da Filosofia da Ciência que inscreve como prioritárias no trabalho que neste início do século é exigido não só a quem, do lado da Filosofia, transforma a ciência em problema filosófico, mas também a quem, do lado da ciência, não se contenta em desenvolver acriticamente a sua actividade, mas se interroga sobre o seu trabalho, sobre o seu sentido, sobre as suas implicações e sobre o respectivo lugar no espaço e no tempo, ou seja, por um lado, na natureza e na sociedade que constituem o chão matricial de toda a actividade científica, e, por outro lado, na história, na tradição e na actualidade que se projecta para o futuro, que constituem as linhas do horizonte temporal em que decorre a ciência. Pela sua génese dir-se-á

¹ Olga Pombo, *Tarefas da Epistemologia e da Filosofia da Ciência para o século XXI*, Lisboa, Centro de Filosofia da Ciência da Universidade de Lisboa, 2013.

que se trata de um livro de ocasião: corresponde não só à lição apresentada para as provas de agregação em Filosofia das Ciências na Universidade de Lisboa mas também ao relatório/programa, com os respectivos sumários, para uma unidade curricular de opção nesta área. Todavia, se essa génesis tem esses contornos circunstanciais, o seu conteúdo retira-lhe essa caracterização de escrito ocasional, para transformar este texto numa posição de fundo filosófico-científica que ultrapassa em muito o carácter relativamente efémero que a sua função na carreira académica lhe poderia emprestar. E, nesse quadro, revela que a Universidade não está desligada da vida quando o que na Universidade se investiga é justamente a ciência: é a vida e, neste quadro, o que poderíamos chamar a vida científica ou o *bios theoretikos*, que alimenta cada uma das páginas deste livro e porque, por outro lado, é a vida que alimenta a ciência, uma reflexão como esta, informada e fundamentada, produzida em torno da actividade científica, é necessariamente uma reflexão filosófica de fundo que mexe com alguns dos problemas centrais que o mundo actual nos levanta, sendo certo que a ciência se transformou, ao longo dos últimos quatro séculos, no discurso legitimador por excelência de grande parte da actividade humana. Diria, pois, que as circunstâncias académicas que deram origem a este livro não lhe retiram nem o alcance, nem o impacto que tem no quadro filosófico contemporâneo.

O livro, depois de uma nota introdutória, apresenta-se dividido em duas partes: na primeira são rastreadas algumas das questões e das tarefas que à autora parecem nucleares para a Epistemologia e Filosofia da Ciência para o século XXI, a partir de uma reflexão sobre a relação entre a Filosofia e a Ciência e de um diagnóstico de alguns dos problemas que se abrem à reflexão sobre a ciência neste início de século; na segunda, sob a forma de anexo, é delineado o que poderia ser o programa de uma disciplina filosófica sobre a ciência, com natureza opcional, aberta a todos os cursos de uma Faculdade de

Ciências. Tanto uma parte como outra são complementadas com uma bibliografia, relativamente extensa e, no segundo caso, devidamente estruturada e esquematizada, de acordo com os tópicos apontados para o programa em questão.

Comecemos pela questão fundamental que dá origem ao aparecimento deste livro e que atravessa todas as suas páginas: a necessidade de um espaço de reflexão filosófica sobre a ciência no seio das próprias escolas em que os cientistas fazem a sua aprendizagem, ou seja a necessidade ou mesmo a urgência de uma Filosofia da Ciência nas Faculdades de Ciências. Trata-se de um desiderato que não pode deixar de ser tomado a sério como um desafio ao ensino institucional das ciências no nosso país e que, infelizmente, não tem encontrado adequada concretização nas sucessivas reformas dos cursos científicos. Posso testemunhar que, colaborando, na Universidade de Coimbra e na Universidade de Aveiro, em cursos de doutoramento na área da História da Ciência e da Educação Científica ou na área da História ou do Ensino das ciências, quando interrogo os meus alunos sobre a presença da Epistemologia ou da Filosofia da Ciência nos seus percursos formativos ao nível da licenciatura ou do mestrado, raramente encontro quem me indique ter já tido algum contacto com estes temas na sua formação anterior. E, no entanto, a formação ao nível do ensino secundário, em que a Filosofia ocupa o lugar de disciplina obrigatória para todas as áreas durante dois anos e em cujo programa há um capítulo específico sobre as questões do conhecimento científico, facilitaria esse desenvolvimento ao nível do ensino superior. Por outro lado, o desafio para uma reflexão crítica sobre as questões da ciência parece ser a melhor forma de dar continuidade à iniciação filosófica em estudantes que se perfilam como futuros cientistas, na medida em que, criando um espaço de distanciamento com o saber quotidianamente desenvolvido, aquilo de que se trata é de interrogar o sentido da

actividade científica, não apenas a partir do seu equacionamento nas questões internas da lógica científica e dos valores epistémicos no seu significado mais restrito, mas também no contexto da sua articulação com a história e com o tempo, com a sociedade e com os homens, e ainda com os outros saberes através dos quais nos vamos iniciando na posse cognitiva da verdade do mundo, que pretendemos conhecer, mas que também pretendemos transformar. E esta é, sejamos claros, uma reflexão filosófica, porque reclama um olhar filosófico, o que não significa que seja uma reflexão que deva ser feita exclusivamente por filósofos: o seu dinamismo, a sua vitalidade e a sua actualidade, se reclamam ferramentas filosóficas cujo manejo a Filosofia proporciona, reclamam também uma habitação e uma morada na própria ciência, pois aqui é efectivamente de ciência que se trata e, por isso, o diálogo entre filósofos e cientistas será a melhor via para uma filosofia das ciências fecunda, fundamentada e tanto científica como filosoficamente interessante. Deste modo, a pretensão de instaurar nas Faculdades de Ciências um espaço de reflexão epistemológica não deve ser vista como uma tentativa de intromissão dos filósofos no espaço circunscrito dos cientistas. Como refere incisivamente Olga Pombo na nota introdutória, “o lugar da Epistemologia e da Filosofia da Ciência não é de hegemonia mas de cruzamento, não é de legitimação, mas de transversalidade, não é de coordenação mas de disponibilidade” (p. 20)². Relativamente, então, a esta questão central, estou inteiramente de acordo com o projecto aqui delineado de um

² Já agora, e meramente a título de parêntesis, seja-me permitido acrescentar que recíproca exigência deveria ser feita nos cursos de letras e de humanidades: também aí a aprendizagem das bases fundamentais de uma iniciação à ciência, de uma cultura científica e de uma história das ciências deveria ser garantida, para que, ao ensinarmos Epistemologia e Filosofia da Ciência num curso de Filosofia não lidássemos com alunos cientificamente quase analfabetos com bastante dificuldade em entender qualquer exemplo científico mais concreto de uma lei ou de um teorema que nós tenhamos necessidade de invocar.

espaço de reflexão filosófica no quadro institucional das Faculdades de Ciências, com a sua natureza optativa, introdutória e em regime de seminário, com uma escolaridade que permita desenvolver e aprofundar um conjunto de problemas incontornáveis e com um programa suficientemente flexível, que permita concretizar esta reflexão filosófica sobre a ciência mais como um “work in progress” do que como um corpus sistemático de teorias, conceitos e representações (daí a posição da autora de que esta disciplina “não devesse ter como objectivo oferecer um programa completo”, mas apenas “confrontar os estudantes com *alguns dos problemas*” que aí se colocam” e “com *as principais teses* que têm sido formuladas” (p. 16).

O desenho das principais questões e das principais tarefas que se abrem à Filosofia da Ciência no princípio deste século é antecedido pela explicitação das formas através das quais a Filosofia se pode relacionar com a Ciência. Começa-se, desde logo, com uma clarificação das duas direcções divergentes que a Filosofia da Ciência tem assumido no século XX: uma direcção mais enraizada no contexto continental que volta o olhar para “os processos reais da ciência e da sua história” e uma outra direcção marcadamente anti-historicista, mais centrada nos valores epistémicos internos à própria ciência e que visa “o apuramento das formas lógicas implicadas no conhecimento científico” (aproveitando-se aqui para clarificar a origem e os diferentes significados que os conceitos de “epistemologia” e de “filosofia da ciência” têm em cada uma destas tradições). Não deixando de fazer alusão a estas duas dimensões, cedo se vai percebendo que a perspectiva da autora está mais perto da chamada direcção continental do que propriamente da direcção analítica, embora não deixe de recolher o contributo que esta direcção também pode trazer a alguns problemas da Filosofia da Ciência, mesmo numa perspectiva menos lógico-analítica.

São a seguir enumerados os principais modos da relação entre a Filosofia e a Ciência respiada no percurso de pouco mais de vinte séculos na tradição ocidental, tipificados em cinco momentos. O primeiro centra-se, sobretudo, na resposta à pergunta se a ciência é possível, estendendo-o de Platão e Aristóteles a Bacon, Descartes e Leibniz, cujo objectivo filosófico é a rejeição do scepticismo e a construção de sistemas filosóficos “com o objectivo de defender a possibilidade de uma ciência então já em plena constituição” (p. 42)³. O segundo momento da relação da Filosofia com a ciência seria, no século XVIII, o momento iluminista que procura responder à pergunta como é que a ciência é possível. No terceiro momento positivista, na segunda metade do século XIX, essa relação incide sobre a questão do progresso da ciência. O quarto momento, na primeira metade do século XX, é preenchido pela pergunta sobre a especificidade da ciência inerente ao problema da demarcação. Finalmente, o quinto momento, situando a ciência no seu contexto e no seu impacto, assume uma vertente mais pragmática, interrogando a relação da ciência com o mundo e a sociedade, através das mediações em que essa relação se concretiza, como a técnica, a política ou a religião. Não significa isto, e creio que a autora estará de acordo com esta ideia, que os momentos seguintes se traduzam num total abandono das problemáticas dos momentos anteriores: muitos dos temas antes interrogados continuarão a ser interrogados num diálogo com a

³ Atrevo-me a sugerir à autora, a correcção de um pequeno pormenor. O meu convívio com o pensamento e a obra de Nicolau de Cusa, há mais de trinta anos, impede-me de concordar com a sua classificação como um pensador céptico: por um lado, a “douta ignorância” não conduz ao scepticismo mas à conjectura, definida por este filósofo como uma afirmação positiva que, na alteridade, participa da verdade tal como ela é; por outro lado, mais de uma dezena de escritos matemáticos revelam um trabalho científico longe do scepticismo; finalmente, o quarto diálogo do *Idiota*, o *De staticis experimentis*, constitui um tratado minucioso de experiências com a balança no desenvolvimento de uma ciência experimental que está muito longe da negação céptica das possibilidades da razão científica.

história e com a tradição, mas a nova perspectivação dos problemas, muito marcada também pelas mudanças que se vão registando na própria marcha da ciência e no modo como ela se faz, obrigam a relativizar a importância de perguntas anteriores ou a reformulá-las a partir de um novo olhar que também lhes dá um novo sentido.

A caracterização deste quinto momento constitui a necessária abertura para a parte central do livro em que, a partir dos traços fundamentais da ciência na segunda metade do século XX, são esboçadas as nove tarefas fundamentais ou os nove grupos de tarefas fundamentais que se abrem à Filosofia da Ciência no século XXI, que começam pelo pensamento da relação da ciência com a técnica e vão até ao problema da unidade da ciência e do papel que as diversas formas de interdisciplinaridade poderão desempenhar na reconstrução dessa mesma unidade.

Antes de entrarmos numa referência mais explícita a cada uma dessas tarefas ou grupos de questões, gostaria de deixar duas notas prévias fundamentais para o esclarecimento do que entendemos (e também do que a autora entende) por Filosofia da Ciência, quer no âmbito do conceito de filosofia aqui aplicado ao conceito de ciência, quer no âmbito do conceito de ciência que é mobilizado para constituir essa mesma filosofia.

Numa perspectiva que julgo ser convergente com a de Olga Pombo, seja-me permitido invocar Francis Bacon que, no aforismo 95 da I parte do *Novum Organon*, distingue nestes termos dois tipos de filósofos das ciências, significativamente representados por dois modelos metafóricos suficientemente expressivos: “Todos aqueles que se ocuparam das ciências foram ou empiristas ou dogmáticos. Os empiristas, à maneira das formigas, apenas amontoam e consomem; os dogmáticos, à maneira das aranhas, tecem teias a partir de si”. A uns e a outros contrapõe o chanceler inglês a síntese superadora destes dois animais: “Mas o método da abelha situa-se a meio: recolhe

a sua matéria das flores dos jardins e dos campos, mas transforma-a e digere-a através de uma faculdade que lhe é própria." E acrescenta: "E não é diferente o verdadeiro trabalho da filosofia"⁴. Eu diria, actualizando a proposta de Bacon, que o que assim nos é apresentado é o panorama da Filosofia das Ciências, não só ao tempo de Francis Bacon, entre o século XVI e o século XVII, mas no nosso próprio tempo, já entrados no século XXI. As duas grandes tendências a que anteriormente fizemos referência, citando Olga Pombo, a tendência mais analítica, herdeira do empirismo lógico, e a tendência mais continental, acabam por correr o risco de se cristalizarem ou no modelo da aranha, ou no modelo da formiga. Uma Filosofia da Ciência que apenas se debruça sobre a sua lógica interna, a sua racionalidade, o seu critério de verdade, a forma como nela se articula a causalidade, passa por ser um trabalho muito equivalente ao trabalho da aranha segregando, apenas a partir da sua mente, a teia dos seus pensamentos. Mas uma Filosofia da Ciência que se limita a recolher os resultados da história das ciências, da sociologia das ciências, da psicologia das ciências, da política e da economia da ciência em muito se assemelha ao trabalho da formiga que acumula dados empíricos em registos, arquivos, inquéritos e investigações, mas deixa o sentido do trabalho científico por interrogar. A solução mais fecunda para uma Filosofia da Ciência preocupada com a sua racionalidade, mas também preocupada com a sua existência concreta passará em grande medida pelo modelo da abelha que, retirando da prática o alimento da reflexão, activa a reflexão como momento mediador crítico e constitutivo da própria prática. Inspirado por estas metáforas de Bacon, o filósofo e epistemólogo italiano Paolo Rossi reuniu, em 1986, um significativo conjunto de ensaios sobre História e Filosofia das

⁴ F. Bacon, *Novum Organon*, I, § 95, in *The Works of Francis Bacon*, I (Ed. De J. Speding, R. Leslie Ellis e D. Denon Heath), Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag Günther Holzbog, 1963, 201.

Ciências, subordinando-os ao título *As aranhas e as formigas*⁵, na tentativa de mostrar não só as limitações de cada uma destas atitudes, mas sobretudo de denunciar a ilusão das aranhas que se julgam abelhas, bem como a ilusão das formigas que pensam que já são abelhas. É este, também, o caminho aberto por um dos autores várias vezes citado no livro de Olga Pombo, Gilles Granger, que, num texto programático intitulado “Para uma Epistemologia do trabalho científico”⁶ aponta como principal tarefa desta disciplina a descrição das partes sucessivas do jogo do trabalho científico, a dedução das suas regras latentes e a proposta do seu significado, demarcando-se, assim, de uma “epistemologia que se dedicaria somente a dissociar na obra científica puras formas lógicas” e de uma outra epistemologia “que visaria essencialmente descrever as condições externas de produção da ciência e a história social das suas realizações”⁷. É na consciência das limitações de cada uma destas tendências e na necessidade de as superar por uma visão complexa, integradora e unificadora que se movimenta o desenho das grandes tarefas da Filosofia da Ciência para o século XXI aqui realizado por Olga Pombo.

A segunda nota prévia que julgo ser necessária para fazer luz sobre as propostas da autora diz respeito ao conceito de “ciência” que uma expressão como Filosofia da Ciência acaba por mobilizar. Importa, efectivamente, esclarecer o que entendemos por ciência quando falamos de Filosofia da Ciência. Com efeito, o termo ciência é utilizado com duas acepções relativamente distintas: por um lado, ciência pode ser sinónimo de conhecimento científico, correspondendo assim ao resultado da actividade de investigação científica, ou

⁵ P. Rossi, *I ragni e le formiche: un'apologia della storia della scienza*, Bologna, Il Mulino, 1986.

⁶ Cf. G. Granger, “Para uma epistemologia do trabalho científico”, in Jean Hamburger (Ed.) *A Filosofia das Ciências hoje*, trad. de A. Moreira, Lisboa, Fragmentos, 1988, 95-103.

⁷ G. Granger, “Para uma epistemologia do trabalho científico”, 96.

seja, ao corpo de conhecimentos e ao sistema de teorias e explicações que essa actividade proporciona e que acaba por se cristalizar ou nos grandes livros dos grandes cientistas, nos papers dos investigadores, ou nos manuais que os vulgarizam; mas ciência pode também ser sinónimo de trabalho, actividade, processo de investigação científica remetendo assim para aquilo que subjaz à expressão muito utilizada “a ciência tal qual se faz”⁸. Claro que a definição da Filosofia da Ciência e o seu campo de trabalho são inteiramente distintos num caso e noutra: no primeiro caso a Filosofia da Ciência realiza-se numa perspectiva interna que abarca exclusivamente os valores estritamente epistémicos da relação das teorias com a verdade, da sua racionalidade, da sua objectividade, da sua precisão e da sua lógica; no segundo caso a Filosofia da Ciência complementa-se com uma perspectiva externa que postula a centralidade da relação da ciência com a história e com a sociedade. É, em última análise, a diferença entre estas duas acepções de ciência que está na base da célebre distinção introduzida por Reichenbach entre contexto da descoberta e contexto da justificação, remetendo o primeiro para o processo de construção do conhecimento científico e o segundo para a sua reconstrução e justificação em termos racionais⁹. O objectivo daquele autor era, naturalmente, mostrar a irrelevância epistemológica do contexto da descoberta (objecto das investigações da história, da sociologia e da psicologia da ciência) e sublinhar a exclusiva relevância epistemológica do contexto da justificação. O filósofo espanhol, Javier Echeverría, numa linha idêntica àquela que acaba por ser seguida neste livro por Olga Pombo, num interessante livro publicado há uns anos em Madrid, acaba não só por mostrar a necessária

⁸ Sob este título realizou-se, em 1996, uma série de conferências na Fundação Calouste Gulbenkian, de que resultou o livro coordenado por Fernando Gil, *A ciência tal qual se faz*, Lisboa, Edições João Sá da Costa, 1999.

⁹ Cf. H. Reichenbach, *Experience and Prediction*, Chicago, University of Chicago Press, 1938, 6-7.

complementaridade, para Filosofia da Ciência, destes dois contextos, mas por propor o seu alargamento, por outros dois contextos, tanto a montante como a jusante da ciência propriamente dita na sua circunscrição demasiado restritiva: é assim que lhe acrescenta o contexto da formação, anterior ao próprio contexto da descoberta, que diz respeito ao modo como o jogo do ensino e da aprendizagem faz parte da ciência e a condiciona profundamente na sua natureza e na sua especificidade, acrescentando-lhe também o contexto da aplicação, que remete para a inscrição da ciência na sociedade através da sua realização¹⁰ (e a técnica acaba por ser, em sentido etimológico, uma das grandes formas de realização da ciência, ou seja, da sua transformação em realidade). Assim, só percebendo e aceitando esta abertura do conceito de ciência, numa visão que ultrapassa os reducionismos lógico-empiristas ou da tradição analítica é que é possível compreender, em todo o seu alcance, o programa que aqui é esboçado por Olga Pombo para uma Filosofia da Ciência adequada ao século XXI.

Deixadas estas duas notas que nos permitem compreender melhor até que ponto são ou não epistemologicamente pertinentes as interrogações que alimentam a reflexão da autora, passemos então agora a uma breve enumeração e apreciação das nove grandes tarefas que se abrem à Epistemologia e à Filosofia da Ciência nestas primeiras décadas do século XXI. Para facilitar a sua percepção e reinterpretando-as no contexto do que considero os grandes eixos da reflexão filosófica sobre a ciência, organizá-las-ia em três grupos. O primeiro grupo gira em torno da relação da ciência com aquilo que poderemos chamar as suas margens (e as margens de algo, sabemo-lo bem, sendo algo que faz e não faz parte daquilo de que são margens, interferem sempre com o núcleo central da sua contiguidade). O segundo grupo tem fundamentalmente a ver com a reformulação da

¹⁰ Cf. J. Echeverría, *Filosofía de la Ciencia*, Madrid, Akal, 1995, 51-66.

noção de sujeito epistémico que os avanços da ciência e da reflexão sobre a ciência vêm promovendo, nomeadamente desde o princípio da segunda metade do século XX. O terceiro grupo prende-se com o interior da própria ciência, o seu núcleo interno e a sua natureza. Importa no entanto afirmar que, se é possível distinguir estes três grupos de questões, eles agenciam-se, de algum modo, uns com os outros, na medida em que as margens da ciência repercutem-se na consideração do que se entende por sujeito epistémico e na natureza da própria ciência, tal como a definição de sujeito epistémico interage na relação da ciência com as suas margens e tem consequência sobre a nossa resposta à pergunta sobre o que se entende por ciência, ou, parafraseando um manual muito conhecido de Filosofia da Ciência, sobre o que é essa coisa chamada ciência.

Entre as tarefas enunciadas por Olga Pombo que se situam no primeiro grupo, incluo aquelas que apontam, em primeiro lugar, para a necessidade, a clarificação e o equacionamento filosófico das relações entre a ciência e a técnica, através de uma meditação dos conceitos de tecnologia e de tecnociência, para a necessidade do repensamento filosófico da relação da ciência com a política e para uma clara compreensão das relações entre ciência e religião. Se a autonomização da ciência em relação a cada uma destas esferas, a técnica, a política e a religião, pôde ser um ideal preconizado no contexto da defesa da neutralidade e da objectividade da ciência e da sua definição como investigação desinteressada da verdade e construção desinteressada do conhecimento, conduzindo muitas vezes ao branqueamento das responsabilidades dos cientistas nas aplicações da ciência, também é verdade que os holocaustos, as ameaças nucleares e os riscos ecológicos do progresso científico e técnico sobretudo dos séculos XIX e XX nos obrigam a olhar menos ingenuamente para essa virgindade da ciência. Porque, se os cientistas podem não ser os decisores das aplicações técnicas, também é certo

que a técnica é, em certo sentido, a realização e a verificação da própria ciência¹¹. E se é certo que a ciência parece mobilizar sobretudo o poder do conhecimento, também é certo que, desde o *Novum Organon* de Bacon, se dá um casamento profundo entre a *scientia* e a *potentia humanas*¹² e desde o *Discurso do Método* de Descartes se estabelece como objectivo do desenvolvimento do saber o tornar o homem como que *maître et possesseur de la nature*¹³. Assim, a relação da ciência com a sua margem que é a técnica e com a sua outra margem que é a política obriga, como refere Olga Pombo a repensar seriamente as condições de exercício da própria ciência, ou numa perspectiva autoritária, ou numa perspectiva mercantilista, ou numa perspectiva democrática, ou seja, articulando o seu desenvolvimento com o *demos*, o povo que deverá ser, afinal, o destinatário de todo o conhecimento científico e das suas concretizações. Repensar a relação com a terceira margem, a religião, obriga a perguntar por que razão mais de três séculos de ciência moderna e os sucessivos anúncios da morte de Deus não fizeram recuar as suas fronteiras nem sequer no interior dos próprios investigadores e praticantes das ciências, sendo, por isso, legítimo e imperioso perguntar com Olga Pombo, “quais as relações, quais as continuidades e diferenças entre ciência e religião”.

O segundo grupo de tarefas, sem que se organize exactamente nestes termos, coloca, afinal, a questão do sujeito epistémico. Refiro-me às questões subjacentes às propostas 4 e 5 em que, em primeiro lugar, é abordada a emergência e a afirmação dos chamados “cultural studies of science”, dos estudos sociais sobre ciência ou dos estudos sobre ciência, tecnologia e sociedade, a que poderíamos acrescentar

¹¹ Cf., a este propósito, Philippe Roqueplo, « Huit thèses sur la signification de la science », in A. Jaubert e Jean-Marc Lévy-Leblond, (*Auto*)critique de la science, Paris, Éditions du Seuil, 1973, 30.

¹² Cf. F. Bacon, *Novum Organon*, I, 3, ed. cit., 157.

¹³ Descartes, *Discours de la Méthode*, in *Oeuvres de Descartes*, VI, Ed de C. Adam e Paul Tannery, Paris, J. Vrin, 1996, 62.

as epistemologias feministas, no quadro de uma reforçada importância que alguns estudiosos da ciência têm prestado aos contextos externos do desenvolvimento da investigação científica, e, em segundo lugar, se coloca o problema da institucionalização da ciência ou da carga institucional que a organização da ciência comporta. O que está aqui em causa é, naturalmente, a superação da noção de sujeito epistémico inerente ao paradigma da ciência moderna, redimensionado por matrizes como a matriz indutivista de Bacon, a matriz racionalista de Descartes, a matriz empirista de Hume, a matriz idealista de Kant, a matriz positivista de Comte e a matriz neopositivista do Círculo de Viena, como um sujeito abstracto, puro, a-histórico, sociologicamente desencarnado e a sua substituição por um sujeito que já não é individual, mas sim a comunidade científica, com as suas inscrições sociais, culturais e históricas, com as suas formas de institucionalização e de institucionalização das relações de poder dentro das próprias comunidades científicas. Trata-se de uma questão efectivamente importante, que se vê ainda mais intensificada quando pensamos que actualmente o sujeito epistémico de comunidades científicas fisicamente constituídas se estende a comunidades científicas virtuais responsáveis por grande parte dos avanços científicos da actualidade¹⁴. Neste sentido, pensar o internalismo e o contexto da ciência (são estes os termos utilizados por Olga Pombo) tal como elucidar o “carácter inexoravelmente institucional da ciência contemporânea” são tarefas que constituem um desafio incontornável para esclarecer a natureza do novo ou dos novos sujeitos epistémicos.

Mas não só da relação com as suas margens ou do aprofundamento da natureza do seu sujeito se faz a Filosofia da Ciência do século XXI. Também no interior da própria ciência se

¹⁴ Cf. João Arriscado Nunes, *Entre comunidades de prática e comunidades virtuais: os mundos da ciência e as suas mediações*, Coimbra, Oficina do Centro de Estudos Sociais, nº 70, 1996.

descobrem questões e tarefas que são inadiáveis. Olga Pombo enumera nos pontos 6 a 9 do seu livro quatro dessas tarefas.

Em primeiro lugar é de referir a relação da ciência com a verdade, ou seja, a questão da verdade científica. E se é certo que a atenção prestada aos contextos externos da ciência não pode levar a esquecer essa relação matricial que a ciência mantém com a verdade, também é certo que a verdade científica, depois de se pensar a relação da ciência com a técnica, a relação da ciência com a economia, a relação da ciência com a política e depois de se redimensionar a natureza do sujeito epistémico não pode continuar a ser vista com a mesma ingenuidade com que era vista no século XVII ou no século XVIII ou mesmo no quadro de uma filosofia lógico-empírista da ciência. A “nova filosofia da ciência” obriga não ao abandono da noção de verdade científica e a uma inexorável queda no relativismo epistemológico, como bem reconheceu Leon Olivé num interessante ensaio sobre esta questão¹⁵, mas a uma reformulação dos conceitos de racionalidade, objectividade e verdade científica e, por esse motivo, faz todo o sentido identificar a resposta à questão da verdade científica como a mais importante tarefa da filosofia da ciência para o século XXI, nas palavras de Olga Pombo.

A segunda tarefa deste grupo remete para a questão do realismo em ciência. De facto, numa ciência onde as entidades inobserváveis adquirem a importância que têm na ciência contemporânea, esta é talvez a questão metafísica mais incontornável. Mas enfrentá-la é enfrentar simultaneamente o problema do construtivismo epistemológico que se encontra, de modo quase inaugural, já em Kant e que Bachelard trouxe para primeiro plano com a sua epistemologia, tal como é enfrentar o problema do convencionalismo ou do carácter instrumental da ciência, invocando autores como Poincaré ou van

¹⁵ Cf. León Olivé, “Racionalidad, Objetividad y verdad”, in León Olivé (Ed.) *Racionalidad Epistémica*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 91-121.

Fraassen. Assim, responder ao binómio realismo/construtivismo é colocar-se num dos núcleos mais internos que a ciência abre à Filosofia da Ciência.

A terceira e a quarta tarefas deste grupo, correspondentes às secções 8 e 9 deste livro de Olga Pombo, mantêm-nos no núcleo das questões filosoficamente mais internas da própria ciência e estão profundamente relacionadas uma com a outra. Colocam-nos, por um lado, perante o problema da especialização científica e das consequências que essa especialização tem para o entendimento da própria ciência, reclamando assim uma reflexão profunda sobre a natureza disciplinarmente especializada da investigação científica; colocam-nos, por outro lado, perante a questão da emergência da interdisciplinaridade e da natureza transversal ou transdisciplinar nos projectos de investigação científica (tema, aliás, em que a autora tem inscrito uma parte significativa das suas investigações, com a publicação de livros próprios e de antologias de textos em língua portuguesa de inquestionável mérito); e colocam-nos, finalmente, perante o desafio incontornável de pensar a unidade da ciência por caminhos que, tal como acontece em relação à verdade científica, não podem meramente retomar ingenuamente os sonhos de unidade baseados numa noção de ciência como sistema, mas que devem ter em conta que a ciência que acontece na sua realidade disciplinar e transdisciplinar tem uma dimensão reticular aberta na suas articulações, relações e na sua complexidade. Ou seja, para retomar as palavras da autora, trata-se de pensar a unidade como “uma unidade plural, capaz de conviver com a multiplicidade de programas e projectos de investigação hoje em desenvolvimento, com a diversidade dos métodos, com a variedade dos temas, dos problemas, das questões que a ciência – hoje como ontem, ontem como hoje – tem como destino enfrentar” (p. 115).

A estas nove tarefas gostaria agora de sugerir mais duas, que, entre outras, me parecem igualmente urgentes e que só circunstancialmente tocam naquelas que foram enumeradas, uma delas que se inscreve no âmbito do primeiro grupo que referi, o das margens da ciência, e outra que se articula mais directamente com as questões nucleares internas da própria ciência.

No percurso pelas margens da ciência tomaria também como tarefa incontornável para a Filosofia da Ciência o aprofundamento filosófico das relações entre ciência e arte. Esta tarefa ganha um relevo especial no contexto da abertura oficial do Programa Doutoral de Filosofia da Ciência, Tecnologia, Arte e Sociedade. Bem sei que o conceito de *tekne* deu origem à palavra técnica e que o pensamento da técnica está inscrito na primeira tarefa. Mas a palavra *tekne* foi traduzida para latim pela palavra *ars* e hoje em dia arte e técnica remetem para realidades e procedimentos bastante diferentes. Acontece também que os mais recentes desenvolvimentos científicos, nomeadamente no âmbito da informática e das tecnologias digitais, condicionam muitos desenvolvimentos artísticos, ao nível do som, da imagem e da performance, que constituem grandes desafios a um repensamento da forma como a ciência se articula com a arte e de como se pode pensar e reinventar a partir dos próprios procedimentos artísticos, tal como a arte se repensa e redesenha a partir dos desenvolvimentos tanto técnicos como científicos.

Dentro das tarefas nucleares internas à própria ciência, elegeria também como uma das tarefas prioritárias de uma Filosofia da Ciência para o século XXI a construção de uma axiologia da ciência. Se a problemática da articulação entre ciência e valores pode estar implicada nas relações entre ciência e política, ela é, no entanto, muito mais vasta. Trata-se, no fundo, de saber se a ciência sobre a qual a Filosofia da Ciência reflecte criticamente implica um monismo axiológico ou um pluralismo axiológico, ou seja, apenas um conjunto

de valores, que sumariamente poderiam ser definidos como valores epistémicos (rigor, precisão objectividade, racionalidade, verdade), ou vários conjuntos de valores que se estendem a valores económicos, valores estéticos, valores políticos, valores ecológicos, valores morais, entre outros¹⁶. Assim, enfrentar o desafio da construção de uma axiologia da ciência ou de uma nova axiologia da ciência, parece-me ser outra das tarefas prioritárias que complementaria, com certeza, as nove tarefas desenhadas por Olga Pombo para a Filosofia da Ciência do século XXI.

A última parte do livro, o seu anexo, integra, como já referi, o programa delineado para uma disciplina de Epistemologia e História da Ciência, estruturado em seis tópicos: uma introdução, uma clarificação das noções de Epistemologia e Filosofia da Ciência, uma abordagem dos problemas gnosiológicos enquadradores da problemática filosófica da ciência, a explicitação do modo de constituição do conhecimento científico, a apresentação de alguns modelos epistemológicos e o tema da unidade da ciência. Parece-me um programa bem estruturado e focando aspectos nucleares que integram uma reflexão filosófica sobre a ciência. Constatou, no entanto, que todo o programa delineado para a Epistemologia e Filosofia da Ciência ao longo da parte central do livro (na enumeração das nove tarefas referidas) é apenas tocado brevemente e parcialmente em alguns dos tópicos apresentados neste anexo, sendo a maior parte das tarefas abordada de uma forma muito rápida numa das aulas do segundo tópico. Parece haver aqui um certo desfasamento entre a definição do que é prioritário para a Filosofia da Ciência no século XXI e o programa delineado, sendo pena que as questões da tecno-ciência, da relação entre Ciência e Poder, da relação entre Ciência e Religião ou

¹⁶ A este tema dedicou também Javier Echeverría um interessante livro: *Ciencia y valores*, Barcelona, Destino, 2002.

dos Estudos Sociais da Ciência não tenham outro destaque neste programa.

Sustenta o programa uma bibliografia desdobrada entre textos fundamentais e textos subsidiários que constitui um óptimo guia para quem se pretende iniciar nos principais problemas da Epistemologia e da Filosofia da Ciência. Verifica-se, no entanto, salvo uma dezena de excepções, uma ausência significativa de textos de autores portugueses sobre estas matérias. A esta ausência não corresponde a sua inexistência. O que significa que se trata de uma opção assumida ou talvez, seria outra hipótese de interpretação, que nos lemos pouco uns aos outros aqueles que neste país tratamos dos problemas da Filosofia da Ciência.

Gostaria de deixar uma última interrogação que diz respeito ao contraste entre o plural “ciências” presente na designação do Centro de Investigação que publica esta obra e o singular, “ciência” com que é designado o projecto de disciplina que aqui é apresentado. Significa isto que a preocupação com a unidade da ciência diversas vezes manifestada pela autora se sobrepõe, nesta fase do seu percurso, ao reconhecimento de que a ciência se faz no plural e que a filosofia que dela dá conta parte conscientemente da pluralidade das práticas científicas? Pessoalmente, mesmo reconhecendo a importância da questão da unidade da ciência, continuo a preferir a expressão filosofia das ciências, porque, afinal, a diferença entre as diversas ciências da natureza permanece muito significativa e a diferença metodológica entre as ciências da natureza e as ciências do homem e da sociedade é igualmente incontornável.

Estas notas são, no entanto, apenas exemplificativas do debate que com esta obra se abre, o que é sinal da sua riqueza e da sua fecundidade. Encontramo-nos, de facto, perante um excelente guia para a reflexão sobre os problemas mais actuais que uma reflexão filosófica sobre as ciências e as práticas científicas tem de enfrentar.

Tê-los formulado desta maneira incisiva, num estilo não apenas descritivo, mas crítico e com tomadas de posição muito claras e corajosas é o mérito deste livro de Olga Pombo intitulado *Tarefas da Epistemologia e da Filosofia da Ciência para o século XXI*.

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



Kairos

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



CFCUL

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