

RAZÕES E NORMATIVIDADE

Uma entrevista com Peter Stemmer (Universidade de Konstanz / Alemanha)

por Marcelo de Araujo UERJ-CNPq

[[ver texto original publicado na revista Ethic@](#)]

ETHIC@ – Como o senhor começou a estudar filosofia, e de que questões filosóficas o senhor tem se ocupado ultimamente?

PETER STEMMER – Eu vim para a filosofia, se é que eu próprio sei direito, mais por obra do acaso. Na juventude eu considerava apenas uma profissão atrativa, a do cientista; e eu queria estudar química, mais especificamente bioquímica. Todavia, eu achava que deveria primeiramente descobrir se a mensagem cristã era verdadeira ou não. Isso parecia mais importante para minha vida. Assim, estudei inicialmente teologia e me ocupei do Jesus histórico, e da doutrina cristã a seu respeito. Após ter formado um juízo acerca dessas questões, eu fui, cada vez mais, migrando para a filosofia. Minha tese de doutorado – já ancorada institucionalmente na filosofia – sobre H. S. Reimarus, um importante filósofo do século XVIII, crítico da religião, e pesquisador da vida de Jesus, foi, contudo, inspirada ainda pelos meus interesses na teologia. Na década de 80, já integralmente centrado na filosofia, trabalhei principalmente com filosofia antiga, mais particularmente com Platão e Aristóteles. Apenas a partir dos anos 90 e comecei a me ocupar de modo mais direto de questões sistemáticas, sobretudo das questões fundamentais no âmbito da filosofia prática. Daí surgiram então trabalhos sobre filosofia moral e ética, sobre teoria da racionalidade, e sobre normatividade.

ETHIC@ – Nos anos 90 apareceram, sobretudo no contexto da filosofia moral de língua inglesa, vários trabalhos nos quais são retomados conceitos-chave da ética antiga, tais como, por exemplo, “virtude”, “bom”, assim como a temática da “boa vida”, conceitos esses que, desde o início da época moderna, tinham deixado de desempenhar o papel fundamental que tinham na Antigüidade. Embora nessa época o senhor também tenha feito contribuições para um esclarecimento tanto histórico quanto sistemático desses conceitos (e.g. “Aristoteles’ Glücksbegriff in der *Nikomachischen Ethik*. Eine Interpretation von EN I,7.1097b2-5”, in *Phronesis*, 1992; “Gutsein”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*,

1997; “Tugend”, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1998; e “Was es heißt, ein gutes Leben zu leben”, in (org.) H. Steinfath *Was ist ein gutes Leben?*, 1998), o tipo de teoria moral que o senhor defende não é uma ética das virtudes, mas uma ética contratualista. O senhor acredita que a temática da boa vida e o conceito de virtude, tal como ele foi retomado recentemente pela teoria moral contemporânea, poderiam novamente desempenhar o papel fundamental que eles desempenharam na Antiguidade?

PETER STEMMER – Não, não acredito. A meu ver é um equívoco descrevermos a ética antiga como uma ética das virtudes. Com efeito, o conceito básico da ética antiga não era o de virtude, mas o de felicidade. E as diferentes virtudes são apenas as disposições para os tipos de comportamentos por meio dos quais alguém se torna feliz. Por essa razão, a primeira e mais importante questão da ética antiga é: no que consiste a felicidade para o ser humano? Se sabemos a resposta para essa questão, então podemos dizer como devemos nos comportar para ser feliz, e evidentemente sabemos também quais disposições devemos desenvolver e cultivar para nos comportarmos dessa forma. A idéia então era que, entre essas disposições, estavam também aquelas que nos conduzem a levarmos em consideração as outras pessoas, e a restringirmos, em certa medida, os nossos próprios interesses para o bem delas. Platão e Aristóteles, evidentemente, se deram conta de que as pessoas têm diferentes concepções acerca da felicidade, mas eles acreditavam, ainda assim, que poderíamos reconhecer que uma determinada concepção de felicidade seria a única correta. No entanto, ambos foram mal sucedidos ao tentarem provar isso. E, de fato, a meu ver, devemos não apenas partir da constatação de que as pessoas têm diferentes concepções acerca do que seja uma vida feliz; devemos também nos dar conta de que essa pluralidade não se deixa reduzir, através de uma crítica racional, a uma única concepção correta de boa vida. Ainda há, mesmo após uma crítica racional, uma diversidade de concepções de felicidade. Cada um é, com relação ao outro, particular. Uma moral, porém, não pode ser fundada em uma concepção particular de felicidade, se ela quiser ser obrigatória para todos, i.e. também para aqueles que têm uma concepção diferente de vida, e da vida feliz. A base da moral deve ser algo de comum a todos a ela subordinados. Esse solo comum são, a meu ver, determinados interesses.

ETHIC@ – Em seu livro *Handeln zugunsten anderer: Eine moralphilosophische Untersuchung* (Berlim, 2000), bem como em algumas de suas publicações posteriores (e.g. “Moralischer Kontraktualismus”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 2002¹; “Der Begriff der moralischen Pflicht”, in (org.) Anton Leist, *Moral als Vertrag? Beiträge zum moralischen Kontraktualismus*, 2003; “Die Rechtfertigung moralischer Normen”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 2004), o senhor argumenta a favor de uma ética contratualista. Sua teoria moral pressupõe uma concepção da racionalidade prática que se diferencia bastante da concepção defendida por alguns influentes filósofos morais contemporâneos, tais como, por exemplo, John Rawls, Jürgen Habermas, e Christine Korsgaard. Onde exatamente reside essa diferença, e por que o senhor considera problemática a concepção de racionalidade prática defendida por eles?

PETER STEMMER – Sim, eu acredito que o exame de temas filosófico-morais por si só conduz a questões sobre o que são razões para agir, o que constitui essas razões, e que tipos diferentes de razões há. Com efeito, a moral é algo que deve ser efetivo. A moral deve oferecer àqueles a quem ela se dirige uma razão para se comportarem moralmente. Se ela não conseguir fazer isso, então ela é um instrumento sem efeito e inútil. Isso Platão já tinha percebido com bastante clareza na Antigüidade. Na época moderna, graças a Kant e à sua influência duradoura, tornou-se inevitável fundir uma teoria moral em uma teoria das razões. Segundo Kant, a moral consiste em imperativos da razão, i.e. imperativos racionais que determinam (*imperieren*) de modo categórico, sem se referirem, portanto, a qualquer desejo por parte daqueles a quem ela se dirige. Uma variante contemporânea dessa idéia é a suposição de que existem razões “externas” para ação, i.e. razões independentes da vontade. Kant, porém, sustentava que comandos categóricos da razão se restringiriam ao âmbito da moral, ao passo que atualmente autores como Christine Korsgaard, Thomas Scanlon, e D. Parfit vão muito além, afirmando que todas ou quase todas as razões para ação, e também aquelas fora do âmbito da moral, são independentes da vontade. A meu ver, nenhuma das duas versões da teoria são sustentáveis. O que se quer dizer com um “imperativo categórico da razão”? O que se quer dizer é que um “raciocínio” (*Überlegung*) – assim compreendo a discussão de Kant sobre “razão” (*Vernunft*) – nos leva a aceitar que

¹ Traduzido para o português por Dário Alves Teixeira e Marcelo de Araujo, publicado na revista *Ethica*, vol. 9, 2004, p. 203-226.

temos que realizar uma determinada ação, mais especificamente que temos que realizar uma ação independentemente de qualquer querer. Não compreendo por que deva haver um tal comando da razão. Um raciocínio prático se refere essencialmente a um querer, a algo que queremos; raciocinamos sempre tendo em vista algo que queremos, e se, de fato, ocorrer de eu ter que realizar uma ação, então é porque há, subjacente a essa ação, um querer meu. No que concerne à idéia de razões externas, parece-me que essa idéia já deixa a desejar pela própria incapacidade de elucidar o que é uma razão para agir. Uma razão é algo que depõe contra ou a favor de algo. Se tenho uma razão para tomar um medicamento, então isso depõe a favor da ingestão do medicamento. Não acredito que possamos compreender essa relação do depor-a-favor (*Sprechens-für*), se supusermos que razões sejam independentes da vontade. Também não acredito que, a partir de dessa assunção, possamos tornar inteligíveis três características que razões para agir têm, a saber: que elas são normativas, ou seja que elas geram uma pressão para o agir; que elas têm um potencial motivacional; e que elas possuem um determinado peso. Bernard Williams se concentra no aspecto motivacional em seu artigo “Internal and External Reasons”², no qual sustenta que existem apenas razões “internas”, i.e. relativas a um querer, não existindo, portanto, razões “externas”. Parece-me que, ainda mais importante do que isso, é mostrar que aquilo que define fundamentalmente uma razão para agir – o elemento do depor a favor ou contra – somente pode ser explicitado se as razões se referirem a um querer.

ETHIC@ – Segundo o contratualismo, portanto, uma razão para agir precisa ser “interna”, ou seja, relativa a um querer. Por outro lado, razões “externas”, ou seja, independentes de um querer, não existem. Dessa forma, ao refletirmos sobre o que depõe a favor da realização de uma ação, devemos reconduzir as razões para agir aos interesses que de fato temos. Contudo, mesmo que o contratualismo moral possa nos dar razões para agir moralmente, ele seria também capaz de nos dar razões para sermos pessoas morais? Em sua opinião, o que deve estar no cerne de uma teoria moral: a questão sobre as razões que temos para realizarmos ou não realizarmos uma ação, ou antes a questão sobre as razões que temos para sermos uma pessoa que tem a disposição para realizar ou não realizar determinadas ações?

² “Internal and external reasons”, in *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 101-113.

PETER STEMMER – A base e a origem da moral estão, a meu ver, nos interesses que dirigimos aos outros indivíduos: queremos que os outros não nos façam certas coisas, que eles não nos matem, agridam, ofendam, enganem, humilhem, etc. E queremos também que os outros nos socorram em situações de necessidade. A partir desses interesses podem surgir normas morais que proíbem ou exigam a realização de certas ações. Essas normas visam influenciar as ações das pessoas a quem elas se dirigem. Elas são, com efeito, razões para realizarmos ou deixarmos de realizar determinadas ações. Compreender assim a moral não significa deixar de reconhecer o significado das disposições, e achar que elas não desempenham nenhuma função na moral. Educamos nossas crianças de forma que elas desenvolvam certas disposições que fazem com que elas ajam moralmente, sem, em certa medida, refletirem muito e sem sequer visarem a formulação de normas. E queremos, evidentemente, que também as outras pessoas desenvolvam o que J. L. Mackie denomina um “instinto para a moral”, pois podemos então estar relativamente certos de que elas se comportarão moralmente; não porque elas devam assim se comportar, mas porque elas são assim. A pessoa que é assim – motivada por uma disposição moral – pode ser considerada uma pessoa boa e, por isso, desfruta de uma boa reputação. Quanto mais os membros da comunidade moral desenvolverem essas disposições, tanto menos serão necessárias as normas morais. As normas morais desempenham a função que lhes é própria justamente naqueles contextos nos quais as disposições morais, ou outros fatores motivadores independentes de normas, tais como compaixão, simpatia, ou, de modo geral, amor ao próximo, não existem, ou não são suficientemente fortes. Justamente por esses recursos serem limitados, as normas são necessárias como uma compensação e substituto. As normas, porém, têm uma função anterior e fundamental que não pode ser negligenciada: elas determinam a orientação das disposições morais. Com efeito, as pessoas formam as disposições em concomitância com normas. – Assim, parece que as disposições não podem desempenhar na moral o papel central, pois nosso acesso epistêmico a elas é precário. À exceção de pessoas que conhecemos bem, não sabemos por que alguém se comportou moralmente. Uma pessoa realizou uma ação por força de uma disposição moral, ou por medo das conseqüências sociais de uma ação injusta, ou porque ela não conseguiria se aceitar a si própria agindo de outra maneira, ou por razões prudenciais, i.e. tendo em mente

considerações sobre vantagens mútuas? Normalmente, não conseguimos saber isso. Por essa razão, a idéia de Kant, de se ligar o agir moral a um tipo determinado de disposição, e de dissociá-lo do agir simplesmente conforme à moral, teve como consequência que, com relação à maior parte dos casos, não poderíamos dizer se alguém agiu moralmente ou não. Com efeito, em muitos casos, mesmo com relação a nós próprios, não seria possível saber se agimos moralmente, pois freqüentemente não nos são inteiramente claras quais são as motivações últimas subjacentes às nossas ações.

ETHIC@ – Em seu último livro, *Normativität. Eine ontologische Untersuchung* (Berlim, 2008), o senhor tenta esclarecer o fenômeno da normatividade sem, porém, se restringir ao âmbito da moral. Como o senhor compreende a relação entre esse livro e o seu livro de 2000 sobre o contratualismo moral? Em ambas as obras o que está em questão, a meu ver, é a tentativa de se derivar o fenômeno da normatividade a partir de idéias elas próprias não-normativas. No livro de 2000 e nas suas publicações subseqüentes o que está em questão é a racionalidade das normas morais, ao passo que, no livro de 2008, trata-se de examinar o fenômeno da normatividade enquanto tal. Seu último livro poderia ser, portanto, considerado uma continuação e aprofundamento do livro de 2000?

PETER STEMMER – Sim, existe uma conexão temática entre os dois livros. Em *Handeln zugunsten anderer*, desenvolvi uma concepção moral sistemática. E para qualquer teoria moral é indispensável que se diga de que tipo é o ter-que (*Müssen*) moral, o que o constitui, e como ele surge.³ O que significa dizer que alguém *tem que* manter uma promessa? Como chegamos a esse ter-que; o que constitui a pressão para agir (*Handlungsdruck*) que está ligada a ele? Não é fácil responder tal pergunta. E muitos filósofos da moral se furtaram a essa tarefa. Em *Handeln zugunsten anderer*, tentei dar a essa pergunta uma resposta clara. O ter-que moral é apenas um tipo especial do ter-que normativo, ligado a uma pressão para agir. Existem vários tipos desse ter-que. Não apenas normas morais, e não apenas normas de modo geral, mas também razões mais simples nos compelem (*nötigen*), ou, como diz Kant, nos “determinam” (*necessitieren*) a realizar uma

³ N. do T. Em seu livro *Normativität. Eine ontologische Untersuchung*, Peter Stemmer faz uma distinção conceitual entre *Sollen* e *Müssen*. Para preservar essa distinção, traduzi o verbo substantivado *Sollen* por “dever”, e o verbo substantivado *Müssen* por “ter-que”.

determinada ação. Ter “razões” (*Gründe*) para realizar uma determinada ação significa “ter que” realizar essa ação. Por isso, depois da publicação de meu livro sobre moral, era óbvio para mim ter de formular essa questão geral sobre o ter-que normativo: como ele surge no mundo? Quais são seus elementos constitutivos? Foi isso que fiz, então, em *Normativität*. E, de fato, como o senhor afirma, uma das teses centrais desse livro é que a normatividade surge a partir de elementos eles próprios não-normativos, a saber: a partir de uma conjunção de um ter-que da consequência necessária e uma vontade. Para elucidar isso de modo breve: trata-se de um fato trivial que, para participar de uma maratona, eu *tenho que* (*ich muss*) treinar. Esse é um ter-que da condição necessária determinado pela biologia; enquanto tal, esse ter-que não é normativo. Ele adquire, porém, a propriedade da normatividade, se um outro elemento lhe for acrescentado, elemento esse que, por si só, também não é normativo, a saber: que eu *queira* participar da maratona. Se eu quiser isso, então eu *tenho que* treinar. Agora esse ter-que é normativo, ele está ligado a uma pressão para agir. Ele resulta disso que, se eu agir de modo diferente, dá-se uma consequência negativa: não atinjo aquilo que quero. A normatividade surge aqui, portanto, a partir de elementos constitutivos que não são, eles próprios, normativos. A meu ver, isso – o fenômeno da normatividade – não pode ser elucidado de outra maneira, a não ser que aceitemos um dualismo ontológico que atribui ao normativo e ao não-normativo dois mundos separados.

ETHIC@ – O senhor, portanto, procura compreender o fenômeno da normatividade a partir de elementos não normativos. Muitos autores, porém, contestariam esse procedimento, aludindo ao dito de David Hume segundo o qual do ser (*Sein*) não se pode extrair um dever ser (*Sollen*). Além disso, é digno de nota que, com relação a esse problema, o senhor não fale de uma passagem do ser para o dever ser, como é usual em alemão, mas de uma passagem do ser para o ter-que (*Müssen*). Em seu livro sobre normatividade a distinção conceitual entre dever (*Sollen*) e ter-que (*Müssen*) desempenha um importante papel. O senhor poderia elucidar um pouco melhor esse ponto?

PETER STEMMER – Com relação a esse problema, não podemos nos deixar confundir por formulações e palavras, e também não pela palavra “normativo” e pelas muitas

associações que ela desperta. O exemplo da maratona, a meu ver, mostra bem como as coisas se inter-relacionam. O ter-que da condição necessária não é, enquanto tal, normativo. Mas se uma vontade correspondente for acrescentada, surge então uma nova situação. Ora, a situação é tal que, se agirmos de modo diferente de como se “tem-que” agir, algo de negativo ocorre. E é exatamente dessa forma que surge uma pressão para nos comportarmos como se tem-que. Dito de outra forma: surge uma razão para agirmos como se “tem-que” agir. Compreendemos isso na medida em que dizemos: o ter-que é agora normativo, ele está ligado a uma pressão para agir. Mas essa situação não contém nada além dos dois elementos: o ter-que da condição necessária, e o querer. Não se acrescenta nada além disso. E o ter-que normativo não é um segundo ter-que, i.e. um ter-que de um outro tipo ao lado do ter-que da condição necessária; ele é, antes, esse ter-que em um contexto determinado. Essa concepção, na verdade, nada subtrai da intuição de David Hume. Evidentemente, é correto dizermos, por exemplo, que do fato de alguns animais serem passíveis de dor, não se segue que não possamos lhes impor sofrimento. Essa seria uma passagem inválida do ser ao não-poder-ser (*Nicht-dürfen*). E, evidentemente, não se segue do fato de termos um interesse em não sermos feridos que nós tenhamos um direito a não sermos feridos, e que as outras pessoas tenham um dever (*Pflicht*) de não nos ferir. Também essa seria uma passagem inválida para a normatividade. Existem, portanto, tais passagens inválidas, mas disso não se pode extrair como consequência que a normatividade não possa surgir a partir da conjunção de elementos eles próprios não-normativos. – Deve estar claro, a partir do que disse, por que, ao buscarmos esclarecer o fenômeno da normatividade, é importante nos orientarmos no “ter-que” (*Müssen*), e não, como a nova tradição o faz, no “dever” (*Sollen*). Apenas assim se percebe que um dos dois elementos constitutivos da normatividade é um ter-que da condição necessária. Falarmos sobre “dever” (*Sollen*), quando justamente – a partir da perspectiva da análise da linguagem – nos orientamos no uso factual dessa palavra, conduz a uma outra direção completamente diferente.

ETHIC@ – Um importante resultado de seu livro sobre normatividade é a tese segundo a qual normas não seriam entidades lingüísticas. O simples proferimento de uma frase não poderia gerar qualquer norma – ou qualquer “ter-que”. Com efeito, a existência de uma

norma, como o senhor afirma, pressuporia a existência de um “mecanismo de sanção”, por meio do qual as pessoas, ao se comportarem diferentemente do modo como elas “têm-que” se comportar, experimentariam certas “conseqüências negativas”. No último capítulo de seu livro o senhor afirma que até mesmo o ato de fala da promessa somente poderia produzir um ter-que se houver um “mecanismo de sanção” por trás dele. No entanto, o fenômeno da normatividade me parece pressupor um elemento ainda mais importante do que o da sanção, a saber: a aceitação pública de uma regra através da qual reconhecemos que uma ação como, por exemplo, o proferimento de uma frase, ou um aperto de mão, ou uma assinatura sobre uma folha de papel em certas situações, têm um caráter normativo. Esse elemento John Searle denomina, em seu livro *The Construction of Social Reality* (1995), uma “regra de constituição” (*constitutive rule*); a idéia de um “mecanismo de sanção” não aparece de modo algum em sua teoria. E de modo análogo, H. L. A. Hart critica em seu livro *The Concept of Law* (1961) a teoria de John Austin segundo a qual uma lei seria um comando amparado por ameaças (*a command backed by threats*). Hart sustenta, contra essa concepção, que há também leis que seriam constituídas por regras não-normativas, as denominadas “regras secundárias”. O elemento da ameaça (*threats*) desempenha em sua teoria um papel secundário. Em que medida, portanto, o “mecanismo de sanção” seria o elemento “decisivo” em uma teoria da normatividade?

PETER STEMMER – O senhor certamente tem a impressão de que as sanções desempenhariam em minha teoria um papel demasiadamente importante. Preciso, porém, evitar aqui um equívoco: eu ligo a normatividade, não às sanções, o que seria inteiramente falso, mas a conseqüências negativas. Sanções são um tipo especial de conseqüências negativas, e fenômenos normativos constituídos por sanções são, portanto, apenas um subconjunto dos fenômenos normativos como um todo. Se eu *tenho que* interromper agora para pegar o trem para Zurique às 16:00, isso com toda certeza nada tem a ver com sanções. O senhor se refere à crítica de Hart à teoria do direito como comando, de Austin. O direito consiste, segundo Hart, não apenas de regras que, por exemplo, ordenam e proíbem, e que sancionam, caso elas sejam desobedecidas. Eu concordo aqui inteiramente com a posição de Hart. Se o direito determina, por exemplo, como a manifestação de um último desejo tem que ser considerada para que, em caso de morte, ele possa configurar como um

testamento, isso não é de modo algum uma norma amparada por sanção. A determinação jurídica define, antes, o que é um testamento, e disso se segue, então, que aquele que quiser fazer um testamento tem que fazê-lo de uma determinada forma. Mas, evidentemente, esse ter-que (*Müssen*) – que, aliás, não é mais de modo algum parte do direito, apenas resulta dele – também não é constituído por sanção. Quem exprime um último desejo, sem se ater ao padrão de um testamento, não é, simplesmente por isso, sancionado. O direito não tem aqui como objetivo compelir os indivíduos à realização de uma determinada ação; ele serve, antes, para justamente possibilitar que um último desejo possa ser reconhecido juridicamente. Quem pretende identificar o estabelecimento de um tal padrão com a criação de uma norma confunde coisas bastante diferentes. – No que concerne a Searle e seu pressuposto de que o estatuto de normatividade surgiria através de aceitação coletiva – alguém tem um estatuto normativo na medida em que se aceita coletivamente que esse alguém tem esse estatuto – há aqui muita controvérsia. Searle, a meu ver, no que concerne esse problema, está equivocado. Ele negligencia o papel decisivo que normas e, com isso, mecanismos de sanção desempenham, na constituição do estatuto normativo. Talvez eu possa elucidar isso de modo breve com base em um exemplo. No futebol o goleiro tem, no interior da equipe, uma posição específica; ele está autorizado (*berechtigt*) a jogar com a mão em uma determinada área do campo de futebol. Essa é uma posição normativa que consiste no fato de o goleiro não ser sancionado, caso ele jogue com a mão, ao passo que todos os demais jogadores são sancionados na mesma situação. A posição de um goleiro consiste, portanto, em estar excluído de uma proibição, e isso significa: essa posição consiste em uma determinada regulação da sanção (*Sanktionsregelung*). Ela claramente não decorre, portanto, de uma designação e aceitação coletivas. Searle, ele próprio, enfatiza que o estatuto normativo está ligado, como ele afirma, a “deontic powers”, portanto, a diferentes configurações do ter-que normativo. Esse ter-que não surge, porém, através de aceitação coletiva. Com efeito, um ter-que normativo consiste no fato de que aquele que age de modo contrário tem que arcar com certas consequências negativas. Por essa razão, para se gerar esse ter-que, é preciso operar uma modificação no mundo, de tal modo que determinadas ações sejam artificialmente ligadas a certas consequências negativas. Essa é a razão pela qual não se pode atribuir um estatuto normativo da mesma forma que se atribui um significado a um som. Nesse segundo caso, o som tem, de fato, um significado na

medida em que se aceita, de modo geral, que ele o tem. No entanto, no caso de um estatuto normativo, isso é bem diferente, devido ao envolvimento de um ter-que normativo.

ETHIC@ – Ao contemplarmos sua produção filosófica retrospectivamente, percebe-se que, ao longo de sua carreira, o senhor se ocupou de modo minucioso tanto de questões históricas quanto de questões sistemáticas. Como o senhor vê a relação entre uma coisa e a outra, i.e. entre a história da filosofia e a filosofia sistemática?

PETER STEMMER – A questão de que realmente se ocupa a filosofia, evidentemente, é: como é isso? E não: o que os filósofos do passado disseram sobre isso? Mas a filosofia tem uma relação singular com sua própria história, de modo bem diferente, por exemplo, como a biologia ou a medicina se relacionam, cada uma, com sua história. Entender corretamente essa diferença significa entender também como a filosofia se distingue das outras ciências. Trata-se de uma questão bastante difícil. De todo modo, o fato é que, com relação a isso, grandes filósofos do passado nos interessam como interlocutores. O fato de eles já estarem mortos, talvez já há muito tempo, não importa. Isso nós podemos desconsiderar. Além desse interesse sistemático pela filosofia do passado, existe também, evidentemente, o exame da história da filosofia motivado por razões especificamente históricas. Esse exame também é bastante importante, ele mantém viva a reflexão do homem sobre si próprio e sobre o mundo através de dois mil e quinhentos anos. Eu próprio me considero um filósofo sistemático; meus interesses especificamente históricos são limitados. Na química se objetiva saber como as coisas são, e também na teologia eu tinha por objetivo descobrir o que era, e o não era verdadeiro. E isso também é assim na filosofia. Que eu tenha me ocupado por tanto tempo de trabalhos histórico-filosóficos se deve certamente a uma série de coincidências, mas também ao fato de o trabalho exegético-filosófico minucioso ter sempre me fascinado.

ETHIC@ – Muito obrigado pela sua entrevista.