



Revista de Filosofia

ARGUMENTOS

Ano 14 - N.º 28 - 2022

e-ISSN:1984-4255



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará.



**Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará - UFC**

Argumentos - ano 14 - n. 28 | Fortaleza, jun./dez. 2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

REITOR

Prof. José Cândido Lustosa Bittencourt de Albuquerque

PRÓ-REITOR DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Prof. Jorge Herbert Soares de Lira

DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Joaquim Melo de Albuquerque

DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

Prof. Marco Túlio Ferreira da Costa

ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

COMITÊ EDITORIAL

Editor Geral

Dr. Hugo Filgueiras de Araújo (UFC)

EDITORES DE SECÇÃO

Filosofia Prática

Dr. Luiz Felipe Sahd (UFC)

Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Filosofia Teórica

Dr. Cícero Antônio Cavalcante Barroso (UFC)

Dr. Ralph Leal Heck (UFC)

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia (UFG-Brasil)

Adriano Naves de Brito (UNISINOS-Brasil)

André Duarte (UFPR-Brasil)

André Leclerc (UNB-Brasil)

Cícero Barroso (UFC-Brasil)

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE-Brasil)

Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI-Brasil)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN-Brasil)

Edmilson Alves Azevedo (UFPB-Brasil)

Eduardo Castro (Universidade Beira interior, UBI-Portugal)
Ernani Chaves (UFPA-Brasil)
Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG-Brasil)
Fernando Magalhães (UFPE-Brasil)
Giuseppe Tosi (UFPB-Brasil)
Guido Imaguire (UFRJ-Brasil)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ-Brasil)
Helder B. Aires de Carvalho (UFPI-Brasil)
João Branquinho (Universidade de Lisboa, ULISBOA-Portugal)
João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE-Brasil)
Jorge Adriano Lubenow (UFPB-Brasil)
Juan Adolfo Bonaccini (UFPE-Brasil) - *In memoriam*
Luis Manuel Bernardo (Universidade Nova de Lisboa UNL-Portugal)
Marco Antônio Caron Rufino (UNICAMP-Brasil)
Marcos Silva (UFPE-Brasil)
Maria Cecília Maringoni de Carvalho (PUCCAMP-Brasil)
Mário Vieira de Carvalho (Universidade Nova de Lisboa, UNL-Portugal)
Pedro Santos (Universidade do Algarve, UALg-Portugal)
Rafael Haddock-Lobo (UFRJ-Brasil)
Rosalvo Schutz (UNIOESTE-Brasil)

EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Lara França da Rocha (UFC)
PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Campus do Pici - Instituto de Cultura e Arte (ICA)
Fortaleza - CE - CEP 60455-760

Site: www.periodicos.ufc.br/argumentos

E-mail: argumentos@ufc.br

SOLICITA-SE PERMUTA

PERIODICIDADE: SEMESTRAL



ANPOF

Catálogo na Fonte

Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3/801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2022

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ano 14, n. 28, semestral, jul./dez. 2022.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

Sumário

Editorial 5

ARTIGOS ORIGINAIS

O labirinto imaginário – trilhas filosóficas numa caminhada bachelardiana
Gabriel Kafure da Rocha 7

Sobre o que é propriamente humano na Ética nicomaqueia
Juliana Santana 18

Unidade e multiplicidade na constituição do corpo político em Thomas Hobbes:
uma leitura do Elements of Law e do Leviathan
Delmo Mattos 36

Verticalidade e horizontalidade de sentido em Wittgenstein
Lauro de Matos Nunes Filho, Renato Mendes Rocha 47

La psicología moral de Tocqueville y la filosofía política aristotélica
Francisco Presta de las Casas 59

Weber: entre convicção e reponsabilidade
Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes 67

Crítica à instrumentalização do homem
Tiago Xavier 74

Perspectives on human beings in chinese philosophy and its historical
significance to the cause of educational
Nguyen Thi Quyet 82

RESENHA

Sacrini, M. Introdução à análise argumentativa: teoria e prática
Antônio David 95

TRADUÇÕES

Hermann Cohen e a renovação da filosofia kantiana de Ernst Cassirer
Rafael Rodrigues Garcia, Ivânio Lopes de Azevedo Júnior 106

O elemento da vontade nos fenômenos complexos de Asa Mahan
Silvério Becker 127

Editorial

A ARGUMENTOS é um projeto que visa ampliar o espaço de visibilidade dos trabalhos dos pesquisadores em Filosofia e ser um ambiente propício à afinação da capacidade de expressão dos filósofos. Como meio de expressão, enseja divulgar o julgamento reflexivo da comunidade filosófica. ARGUMENTOS é espaço de debate, aberto e plural, capaz de acolher os mais diferentes interesses filosóficos. O critério norteador da revista é a qualidade argumentativa, a boa escrita e o bom domínio do discurso filosófico. Escrita no plural, a Revista acolhe os vários tipos de argumentos (demonstrativo, verossímil, metafórico, dialético, político etc). O intuito é apresentar, integrar, expandir e participar da qualificação da produção dos autores em Filosofia. Para isso, contamos com pareceristas e conselheiros qualificados nas diversas áreas da Filosofia e pertencentes a reconhecidas instituições de ensino e pesquisa do Brasil e do exterior. A edição, na forma eletrônica, visa facilitar o acesso e a difusão do material da revista. Além de artigos, aceita-se, como no presente número, também, traduções, resenhas e entrevistas.

A partir de 2011, a ARGUMENTOS entrou num novo ciclo. Como uma contribuição do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, oferecido à comunidade filosófica, passou a enfatizar, na publicação dos artigos, a relação com as suas linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia da linguagem e do conhecimento. Para tanto, passou a constar uma editoria para cada uma dessas linhas. Essa mudança está relacionada à expansão da filosofia no Brasil e à demanda qualificada por publicação nos setores de estudos acima mencionados. O crescimento da pesquisa no Brasil e as exigências inerentes a esse processo redirecionaram o nosso projeto inicial como revista de formação, direcionada a estudantes. Por essa razão, passou-se a exigir dos autores mais experiência e originalidade nos artigos. A revista, como regra, passou a publicar artigos apenas de doutores, reservando, porém, como exceção, a possibilidade de publicar artigos de qualidade de doutorandos, apenas da área de filosofia. De outras áreas, será exigido, no mínimo, o título de doutor.

O atual número reúne artigo de doutores vinculados a várias instituições de diferentes partes do Brasil e do exterior. Foram contemplados, neste número, artigos sobre Bachelard, Aristóteles, Hobbes, Weber, Wittgenstein, Tocqueville e sobre a Filosofia Chinesa. Na última parte, contamos, também, com uma excelente resenha e duas traduções de texto fundamentais na história da Filosofia.

Informamos que neste número iniciamos uma nova gestão da revista. A partir de agora estará à frente, como editor geral, o Prof. Hugo Filgueiras de Araújo. Assim, esperamos que novos ventos, novas iniciativas aconteçam e sejam bem sucedidas.

A todos desejamos uma excelente e proveitosa leitura!

Os Editores

ARTIGOS ORIGINAIS

O labirinto imaginário – trilhas filosóficas numa caminhada bachelardiana¹

The imaginary labyrinth – philosophical trails on a Bachelardian walk

Gabriel Kafure da Rocha

<http://orcid.org/0000-0001-7088-6239> – E-mail: gkafure@yahoo.com.br

RESUMO

O presente trabalho se destina a tratar a relação entre o imaginário e a genealogia mitológica do labirinto. É a partir do tratamento das ideias da tragédia e da epopéia de Aristóteles n' *A poética* e da análise do labirinto no cotejo de *Além do Bem e do Mal* de Nietzsche, bem como de *A lógica do Sentido*, *Mil Platos volume 5* de Deleuze que chegaremos ao labirinto em *A terra e os devaneios do repouso* de Bachelard no qual iremos desdobrar aspectos imaginários dessa estrutura da natureza e da linguagem. A idéia do labirinto parte de um lócus que seja ao mesmo tempo a prisão e a libertação, desdobrando-se num paradoxo mitológico-arquitetônico tal qual proposto por Dédalo. Nesse sentido, nos valem da análise de que todo labirinto tem uma dimensão do inconsciente que se desdobra sobre a maneira como nós enxergamos a realidade e praticamos a própria filosofia. Sendo assim, elevando e universalizando a história de Teseu e o Minotauro podemos dizer que esta se desvela como um arquétipo de uma experiência ancestral, de uma iniciação à maneira como o ser humano encontra a si mesmo perante os seus medos ou monstros internos. Deriva daí a relação da arquitetura justamente com a *Hybris* enquanto obstáculos epistemológicos ou mesmo físicos das construções humanas, ou seja, de como o tempo, clima, a natureza enfrenta e confronta a maneira do ser humano construir o seu habitat ontológico na terra. Esperamos assim trazer como resultados um espelhamento funcionalista da consciência humana como imagem que vai do labirinto dos calabouços da emoção até as torres do castelo imaginário da razão.

Palavras-chave: Mito. Arquétipo. Herói.

¹ Agradecemos às contribuições de Carlos Ronald Oliveira de Pinho pelas reflexões e incursões no texto, desviando os caminhos e tornando-o um experimento do pensamento mais rico e pluralista.

ABSTRACT

The present work is intended to deal with the relationship between the imaginary and the mythological genealogy of the labyrinth. It is from the treatment of the ideas of tragedy and epic Aristotle in *Poetics* and the analysis of the labyrinth in the comparison of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*, as well as Deleuze's *Logic of Sense*, *Thousand Plateaus* volume 5, that we will reach the labyrinth in Bachelard's *Earth and Reveries of Repose* in which we will unfold imaginary aspects of this structure of nature and language. The idea of the labyrinth starts from a locus that is at the same time prison and liberation, unfolding in a mythological-architectural paradox as proposed by Daedalus. In this sense, we used the analysis that every labyrinth has a dimension of the unconscious that unfolds on the way we see reality and practice our own philosophy. Thus, elevating and universalizing the story of Theseus and the Minotaur, we can say that it reveals itself as an archetype of an ancestral experience, an initiation into the way human beings find themselves in the face of their fears or internal monsters. Hence, architecture's relationship with Hybris derives precisely as epistemological or even physical obstacles to human constructions, that is, from how time, climate, nature face and confront the way human beings build their ontological dwelling on earth. Thus, we hope to bring as results a functionalist mirroring of human consciousness as an image that goes from the labyrinth of the dungeons of emotion to the towers of the imaginary castle of reason.

Keywords: Myth. Archetype. Hero.

Considerações iniciais

De onde viemos? Há talvez uma saída para a consciência clara, mas onde era a entrada do labirinto? Nietzsche diz: "Se quiséssemos esboçar uma arquitetura conforme à estrutura de nossa alma..., seria necessário concebê-la à imagem do Labirinto.

Bachelard, *La poétique de la rêverie*, p. 108.

O presente trabalho se destina a tratar a relação entre o imaginário e a arqueologia filosófica da história do herói do labirinto, no tratamento das ideias da tragédia e da epopeia que partiram de Aristóteles *n/A poética* e chegaram até Bachelard em sua análise do imaginário do labirinto em *A terra e os devaneios do repouso*. Encontramos assim um primeiro comentário presente na *Poética* acerca da visão aristotélica do drama "O caráter dramático que reconhecemos, já bem desenvolvido, nos poemas de Timóteo (...) e, em germe, no Teseu de Baquilides" (ARISTÓTELES, 1979, p. 287).

De um cosmodrama à uma cosmopoética, a uma experiência ancestral da maneira do ser humano encontrar a si mesmo perante os seus medos ou monstros internos nos liga ao termo *hybris* no grego, que tem justamente esse significado da ameaça, do medo das transformações estranhas da natureza. O termo grego *hybris* pode ser traduzido para arrogância, insolência, orgulho ou descomedimento, todas significando uma faceta da *hybris*, a ameaça contra a ordem cósmica. O exagero, que encontramos na tragédia grega na caracterização de um personagem ou quando este é levado a um destino terrível pelo excesso da *hybris*, no drama é representado,

pelos personagens, extremamente bons ou extremamente ruins, pelo intenso movimento da trama, com grandes golpes repentinos, raptos, duelos, combates, incêndios, crimes, revelações imprevistas e também pela moral exagerada, tão repudiada pelos críticos da época; tudo sempre organizado sem contar com a verossimilhança.

“De certo modo o labirinto é o espaço lógico da tragédia, uma fase cosmológica que procura, o mais que possível, caber dentro de um período do sol, ou pouco excedê-lo, porém a epopeia não tem limite de tempo” (ARISTÓTELES, 1979, p. 251)

Ideias imitativas, mito e mimese enquanto ligações com o labirinto apresentam uma fertilidade estética de significativa importância. Veremos nesse sentido, como o teatro e a teoria se ligam numa coisa só através da representatividade de conceitos. Sendo assim, daremos vez a uma discussão estética.

O mito é imitação de ações; e por “mito” entendo a composição dos atos; por “caráter”, o que nos faz dizer das personagens que elas têm tal ou tal qualidade; e por “pensamento”, tudo quanto digam as personagens para demonstrar o quer que seja ou para manifestar sua decisão. (ARISTÓTELES, 1979, p. 252).

Na seção V da poética, Aristóteles propunha uma comparação entre a epopeia e a tragédia concordando somente em serem, ambas, imitação de homens superiores, talvez aqui surja o protótipo do *überman* de Nietzsche, na superação de si, como aspecto solar.²

Entender que a saída do labirinto como superação de si seja uma condição que é dada no ego, este “eu” que geralmente pretende que tudo gire ao seu redor, que deseja incessantemente ser saciado em seus desejos, e que fica absorto pela própria imagem frente ao espelho, isto é um grande equívoco. Segundo Nietzsche em *Além do Bem e do mal*:

se devemos propriamente possuir virtudes, temos apenas aquelas que podem entrar em melhor acordo com nossas inclinações mais secretas e mais acariciadas, com as nossas mais urgentes necessidades, e andamos a procurá-las em nossos labirintos, nos quais como bem se sabe, emaranham-se muitas coisas e outras chegam a perder-se inteiramente. (NIETZSCHE, 1999, § 214).

Assim, por emaranhados e encruzilhadas, podemos dizer que se até no labirinto tudo é caminho, para Bachelard, então todo caminho é perdido na medida em que perder-se implica em achar-se de novo. A encruzilhada³, a hesitação, são características fundamentais desse ser que é ao mesmo tempo sujeito e objeto de uma ambivalência, entre a angústia de um passado bloqueado e a de um futuro obstruído, ou seja, um dilema fundamental para a abertura dos caminhos que serão construídos.

A diversidade das passagens, dobras inclusas, que se incluem para dentro de si abre o mundo de si em seu auto-mundo, uma internalidade das perspectivas, digamos que os corpos individualizados, a exemplo do sol ou dos sóis como nas epopeias de Gilgamesh ou entre os

² “Daí a ilusão de uma falsa afirmação. O homem superior invoca o conhecimento: ele pretende explorar o labirinto ou a floresta do conhecimento. Mas o conhecimento é só disfarce da moralidade; o fio no labirinto é o fio moral. A moral, por sua vez, é um labirinto: disfarce do ideal ascético e religioso. Do ideal ascético ao ideal moral, do ideal moral ao ideal de conhecimento: é sempre o mesmo empreendimento que se persegue, o de matar o touro, isto é, negar a vida, esmagá-la sob um peso, reduzindo-a às suas forças reativas.” (DELEUZE, 2006, p. 9).

³ Em um artigo que de certa forma complementa a presente citamos “o longe de solucionar a encruzilhada, volta a nos dar uma saída bachelardiana na medida em que saímos do dilema temporal das ciências e adentramos na espacialidade meta-ontológica em que o próprio obstáculo metafísico do que é a melhor teoria é substituído com ‘o que há?’ em suas coexistencialidades e se há uma quase realidade que seja, ela não pode ser simplesmente um nome, mas um conjunto de interfaces em que os espaços das possibilidades da pessoa é também meta-epistemológico” (ROCHA, 2018a, p. 73), ora, podemos dizer disso que o que há são acontecimentos, e a epopeia narra justamente o a-com-tecer da jornada do herói, nesse caso, Teceu e o fio de Ariadne em sua saída meta-epistemológica da espacialidade do labirinto.

astecas e também nos sumérios. O que seriam as suas individualidades? O problema mítico cosmológico ou a *physis* planetária e cósmicas. É essa ordem de proposições que deve saltar da epopéia e do drama para a práxis do cosmos ou para os movimentos astronômicos e astrológicos, o primeiro drama do labirinto, independente da cultura ou mito, é a perda do sentido.

Para Deleuze, seguindo a trilha nietzscheana, a questão do Labirinto está ligada ao sentido, a respeito dos acontecimentos da síntese e da contração realizada pela conexão, que contrai porque regride e progride em sua estrutura, num ziguezague, assim como faz a ressonância.⁴ Ressoar ou criar sons na estrutura já é a conjunção, é a junção, a soma, o agregado da contração, enquanto a disjunção (diríamos que a disjunção [ou-ou] é veículo da diferença, assim como a ramificação das séries). Os movimentos estão interligados, embora conservem insistentemente suas diferenças, além disso, há a dissociação das causas (DELEUZE, 1974, p. 11). Mas qual o sentido de uma dissociação de causas? É porque na dissociação existe o crescimento, a diminuição, o corte, em suma a evolução de um labirinto depende da descoberta de caminhos e saídas que acabam rompendo com o próprio sentido criando múltiplos sentidos. O sentido não é unilateral, ainda que sua gênese seja estática, o que ocorre é a multiplicidade desdobrada em grandezas que se diferenciam não somente pela medida, pelo tamanho, mas pelas intensidades, a lógica é a multiplicidade, ora em movimento, ora na criação “pura”, assim seguimos adentrando nesse labirinto filosófico.

Assim procede um labirinto, misturado em suas formas, transubstanciados em saídas tanto como em entradas, por onde, por exemplo, entram as propriedades ou aquilo que é próprio ao interno do labirinto. É justamente a variabilidade que manifesta as formas como compostíveis e, portanto proporcionam relações em que: um mundo submetido aos diversos aspectos da individuação. (DELEUZE, 1997, p. 70). Nestes múltiplos sentidos e na inserção da estaticidade lógica é que surge o paradoxo.

“Em Deleuze as imagens mentais não são devaneios ou sonhos, nisto diferindo de Bachelard que enxerga no devaneio um tipo especial de imagem mental que não se reduz a mente e nem se reduz a matéria” (PINHO, 2021, p. 257). A questão do labirinto pode ser aprofundada não apenas pela lógica do sentido, mas também pela própria materialidade do labirinto. Na verdade, também ocorre pela rizosfera, esse universo complexo, cheio de radículas em que viajam as multiplicidades molar e molecular, ambas complexas, o labirinto vegetal. No final o estruturalismo de Deleuze segue por esse caminho, por outro lado, existem eventos como incorpóreos, o labirinto como evento é incorpóreo, não seus personagens. Ele pergunta a certa altura: como definir um ponto? Um ponto como um evento no espaço? E ele responde: em linhas heterogêneas, ele usa a vespa e a orquídea, são dois reinos diferentes, mas há um ponto de afiliação e, por outro lado, uma diferenciação evolutiva. Ele chama isso de neoevolucionismo, uma noção engenhosa de aliança em oposição à evolução. O vírus ironicamente quer aliados: é um exemplo de molecularidade, mas há linhas irredutíveis, embora uma possa entrar na outra. Então, digamos que significado é o evento como um espaço, algo que ele em algum momento chama de atmosférica, ciclizações, um emite e o outro recebe, o ponto, o anel e a linha, cada um com seus próprios princípios de organização, alguns discretos, ele chama esse ziguezague de dimensão máxima de uma multiplicidade, tendo outras dimensões que estão englobadas na natureza do labirinto.

⁴ “Se formos sensíveis a esta ontologia, uma imagem dada de passagem por um poeta encontra em nós ecos prolongados. A imagem é nova, sempre nova, mas a ressonância é sempre a mesma.” (BACHELARD, 1968, p. 173), ressonância e repercussão são conceitos fundamentais para os estudos da imaginação em Bachelard, pois demonstram as idiosincrasias do processo de percepção estética do sujeito que apreende o objeto e deforma-o numa nova imagem.

2 A natureza do labirinto

Seguindo o recenseamento das imagens características da profundidade elaborado por Bachelard, poderemos salientar que o segredo do labirinto se deixa subsumir por quatro imagens diretoras: a caverna, a casa, o “interior” das coisas (procede da mesma dialética do aparente e do escondido) e o ventre (1986: 256). Neste contexto, sublinhamos que todas estas imagens implicam um sentido de profundidade, daquilo que está escondido, daquilo que é segredo e, finalmente, aponta para aquilo que é o “interior” das coisas: evoca os devaneios que contêm segredos poderosos e substâncias condensadas, o sonho da substância profunda imbuído de “valores infernais”; a substância das profundidades benéficas, o mal como primeira substância, o sentido do perigo (ARAÚJO, 2013, p. 15).

Podemos dizer que Bachelard pela natureza do labirinto entende também a floresta como um estado da alma que nos convida a descobrir o segredo e os encantos do imaginário, podemos afirmar também que uma floresta é uma manifestação natural do labirinto, pois adentrar nos seus caminhos sem um guia, é estar sujeito a se perder. Dizemos que hoje vivemos em florestas de pedra, e mesmo nas cidades se não utilizarmos nossos mapas, gps, etc, podemos perder bastante tempo para encontrar o caminho ideal para nosso destino.

Na floresta é possível retomar os sentimentos de perigo, solidão, das passagens e dos limites, e esse é um dos sentidos geopoéticos: dar passagem às circulações de forças das ordens geopoéticas como motivações vitais que podem ser expressas. Os errantes das florestas, povos autóctones que conhecem a dimensão selvagem verdadeiramente, sabem ler a si mesmos com a perspectiva animal-homem-vegetal numa cíclica metamorfose. Só quem se perde nas trilhas da floresta é capaz de experimentar o que quer dizer a perspectiva das descobertas da espacialidade. (ROCHA, 2018b, p. 101).

Bachelard vai mais além nessas trilhas filosóficas, e dentro do seu imaginário do arquétipo do labirinto, há toda uma ascese que se desdobra desde o início da história da filosofia, já que a gruta é também um dos lados do labirinto no reino mineral, bem como a raiz é um labirinto no reino vegetal e a serpente o labirinto no reino animal. Nesse sentido, ainda no reino mineral, ele relembra que existe uma primeira iniciação filosófica ao labirinto, que é justamente o mito da caverna de Platão.

O mito da caverna de Platão não é uma simples alegoria. A caverna é um Cosmos. O filósofo aconselha uma ascese da inteligência, mas esta ascese se realiza normalmente no antro cósmico das iniciações. A iniciação trabalha precisamente nessa zona de passagem dos sonhos e das ideias; a gruta é o palco onde a luz do dia trabalha as trevas subterrâneas. Na gruta reina uma luz repleta de sonho e as sombras projetadas sobre as paredes são facilmente comparadas às visões do sonho. [...] a propósito do mito da caverna de Platão, evoca com aceito valores inconscientes mais ocultos, mais remotos. A explicação clássica tende a traduzir o mito como uma simples alegoria, e neste caso, seria de estranhar que os prisioneiros da caverna se deixem iludir por simples sombras chinesas. O mito tem outra profundidade. O sonhador está ligado aos valores da caverna, os que tem uma realidade no inconsciente. (BACHELARD, 1990, p. 181).

Percebemos assim que a proposta bachelardiana de entender as sombras no labirinto da caverna é algo próprio da psiquê humana, do entendimento daquilo que Jung entendia como aquilo que o indivíduo nega em sua própria subjetividade. Aceitar as sombras é clareá-la e esse é desvendar o labirinto da própria psiquê. Por isso o labirinto está associado à um processo doloroso e desafiador próprio da jornada mitológica do herói.⁵

⁵ Sobre a questão do imaginário da jornada do herói, também sugerimos a leitura de um texto que aprofunda essa temática atra-

O aspecto vegetal do labirinto, a raiz da árvore por si só, sem tronco, a qual Bachelard questiona como um princípio de uma metafísica sem ciência é também um labirinto do ser. A raiz é um problema da metafísica da imaginação pois pressupõe a descoberta de um ser encoberto pela terra. Chamada também de árvore invertida, ela representa o sonho da descida “o sonhador segue de corpo e alma a sedução do objeto: ele é caule, depois raiz, experimenta todas as durezas labirínticas, desliza como um veio metálico no meio da terra pesada” (BACHELARD, 1990, p. 227).

A serpente representa no labirinto o símbolo motor, por não ter pés nem asas, ela é puro movimento de uma evolução imaginária. Serpentejar é a mobilidade da imaginação que toca com o corpo o inteiro a terra. Ao mesmo tempo a “substância ofiônica”, o veneno da serpente é “uma monstruosidade original, original como o átomo, indestrutível como um átomo” (BACHELARD, 1990, p. 211). No princípio primitivo do imaginário, a serpente é para o arquétipo do labirinto, o dragão ou até mesmo próprio Minotauro.

Nesse sentido, podemos entender a relação da raiz com a serpente, no reino animal que se interliga de volta com o mineral, já que também adentra a terra para desvendar os labirintos do ser, e assim, a própria serpente no seu arquétipo de *oroborus* é também ela um labirinto da espiral do autoconhecimento. Curiosamente a serpente se alimenta de terra, a serpente-raiz, em seu ninho de cobra, emaranhado na medida em que “a raiz come a terra, a terra come a raiz” (BACHELARD, 1990, p. 242), essa nutrição que é uma cópula, é justamente a essência da identificação com o labirinto, e, conseqüentemente a sua saída: viver enraizado ou desenraizado, viver a imanência ou a transcendência.

Bachelard caracteriza esse imaginário então como um *theriodrama*, um drama da trama animal, como bem caracteriza em *Lautréamont*, no qual o homem como “animal racional”, descobre o seu labirinto no zoológico interior de sua psiquê. E “nessa mecânica do deslizamento animal redescobrimos aliás muitas imagens dinâmicas [...] unindo as duas imagens do labirinto e da serpente.” (BACHELARD, 1990, p. 219).

3 A arquitetura do labirinto

“O desnorteamento de um viajante que não encontra seu caminho nas veredas de um campo, o embaraço de um visitante perdido numa grande cidade parecem fornecer a matéria emotiva de todas as angustias do labirinto dos sonhos.” (BACHELARD, 1990, p. 161).

Voltamos ao seguimento de nossa discussão querendo trazer um pouco da origem do labirinto. A ideia do labirinto parte de um lócus que seja ao mesmo tempo a prisão e a libertação. Um paradoxo. O Labirinto foi criado por Dédalo, a mesma pessoa que foi pai de Ícaro e inventou as asas para que seu filho voasse. O que determinou que Dédalo construísse o labirinto foi uma punição por um crime cometido por ele. Este invento genial, com um significado profundo para o nosso entendimento que começa demonstrando a técnica. Dédalo é um verdadeiro gênio inventor da época, considerado o primeiro escultor e arquiteto, pai das artes mais técnicas.

“A cidade monstruosa é ‘ininteligível’, o esgoto sob a cidade é ‘inextrivável’; ‘sob a confusão das línguas havia a confusão dos subterrâneos; Dédalo duplicava Babel” (BACHELARD, 1990, p. 191). Colocamos como proposições da vida de Dédalo, também o caráter da inveja,

vés do conceito de ‘arcanologia’ pelo qual “mas essa própria representatividade filosófica se torna também uma arcanologia, na qual Bachelard se desprende filosoficamente na hermenêutica da jornada do herói.” (ROCHA; MACHADO, 2021, p. 49).

sentimento muito presente no meio artístico, por conta da vaidade, vejamos como se dá essa vontade de libertação de Dédalo:

- 1) a construção da vaca de madeira (essencialmente, uma escultura) que proporciona a Pasífae o seu aberrante adultério com um touro;
- 2) a construção do Labirinto, para aprisionar o Minotauro, produto dessa relação adúltera;
- 3) o assassinato, movido pela inveja e o despeito, do seu jovem sobrinho e discípulo Talos;
- 4) a fuga da ilha de Creta, imitando as aves, voando com umas asas por si fabricadas, o que provoca a morte do seu jovem filho, Ícaro.

Todas essas motivações levam ao desfecho/síntese central da interpretação do imaginário:

Teseu, enquanto herói civilizador, associado a Dédalo, enquanto artista-engenheiro, mobiliza um simbolismo universal de que o labirinto é um exemplo vivo. Neste sentido, a transmissão do segredo do labirinto de Dédalo a Ariadne e desta a Teseu, o que lhe permitiu cumprir com sucesso uma das etapas cruciais da sua iniciação, faz com que o enredo apareça sob o signo do regime diurno, com as estruturas heróica que o caracterizam (Durand, 1984: 202-215), ou seja, é o triunfo da faceta aérea ou solar, representada pela trilogia Dédalo-Ariadne-Teseu, que triunfa em detrimento do lado ctoniano, nocturno de Minos-Pasífae-Minotauro (regime nocturno, com as trevas e a penumbra que o caracterizam, e com as suas estruturas místicas). (ARAÚJO, 2013, p. 20).

É por isso que Nietzsche (2006) se preocupa em recontar a história do depois do labirinto, no qual Dionísio acaba também sendo o maior vencedor por ter ficado com Ariadne tornando-se o seu labirinto. O que ocorre de fato é que, ainda que fosse algo inevitável e do qual dependesse sua via, Teseu perde o sentido noturno do segredo e do mistério, assim como Dédalo, com a morte do Minotauro. O professor Alberto Filipe Araújo ainda complementa sobre o Minotauro:

Quando ele é morto pelo herói é este próprio que se mutila, separando-se dramaticamente da sua dimensão dionisíaca, ctónica, instintiva e, como tal, exposto à perdição. Tal como a gesta de Teseu nos ensinou: enquanto o herói se perde, Dédalo, o traidor, o intriguista, o egoísta salvou-se, encontrando refúgio na corte do rei Cocalos. (ARAÚJO, 2013, p. 20).

Vemos a repercussão histórico-mítica do labirinto em vários âmbitos chamando atenção para várias narrativas semelhantes, na Bíblia, a história de Davi guarda certas semelhanças com o mito de Teseu, por exemplo. O diferencial na história de Teseu é o fio de Ariadne como o segredo filosófico dos labirintos do imaginário.

“Assim, se nos permite jogar com as palavras, podemos dizer que o fio de Ariadne é o fio do discurso. Ele é da ordem do sonho narrado. É um fio de volta” (BACHELARD, 1990, p. 165). O que se vê de suma importante na história do labirinto em si é Ariadne e o seu fio da meada. Teseu entra no labirinto com o novelo dado por Ariadne, e ao derrotar o Minotauro ele deixa cair o novelo, tendo que tatear no chão escuro para encontrá-lo novamente a saída do labirinto. É interessante perceber neste momento o uso do sentido do tato, quando Teseu passa a pensar com as mãos.

Bachelard tem semelhanças com Deleuze acerca do labirinto e suas potencialidades como em corpos monstruosos, um topos que dá lugar a outro topos ou uma série de topos por distribuição e decomposição (DELEUZE, 1997, p. 70). E o monstro? Nos relatos sobre o mito que nos chegaram, as atenções se voltam sempre para Teseu, que realizou em Cnossos seu mais célebre feito matando o Minotauro, libertando Atenas do jugo de Minos e reunindo as cidades

dispersas da Ática num Estado poderoso e unificado. Eis a epopeia enquanto sonho de unificação. “Uno é o mito, mas não por se referir a uma só pessoa, como creem alguns, pois há muitos acontecimentos e infinitamente vários, respeitantes a um só indivíduo” (ARISTÓTELES, 1979, p. 255). E epopeia do herói do labirinto é a unificação da Grécia contra o monstro da dife-
rença, da *Hybris*.

O monstro é a personificação de nós mesmos, perante o medo e perante o absurdo. Foi-se o monstro, restou o labirinto. Dentro do labirinto, os gregos descobriram, a partir da convivência com o Minotauro, uma realidade que na cidade não puderam conhecer. O labirinto revelava-se como palco iniciático dos jovens que, entre ritos e jogos (um caráter altamente funcional da performance dramática unindo efetividade do rito e o prazer do jogo), participaram das artes relacionadas ao sacrifício da *hybris*. “o monstruoso, o que esses nada produzem de trágico; porque da tragédia não há que extrair toda a espécie de prazeres, mas tão-só o que lhe é próprio. Ora, como o poeta deve procurar apenas o prazer inerente à piedade e ao terror, provocados” (ARISTÓTELES, 1979, p. 262). Qual a relação entre a piedade e o trágico?

Será então que enquanto a epopeia for um drama eles são híbridos? Não podemos afirmar isso com certeza, mas sabemos que em Creta existe uma tendência ao hibridismo. Entretanto o drama do Minotauro ser híbrido nascido dos amores de Pasífae com o touro divino mandado por Poseidon. Parece, pois, que é realmente grave ser malvisto por uma cidade que tem voz e arte. Assim, Minos sempre foi injuriado e insultado nos teatros áticos.

Híbrida espécie e malvada criatura e tendo dupla natureza, de touro e de mortal, estava mesclado. Coloca-se em xeque a *Hibrys* enquanto pulsão da arte da arquitetura? A *hibrys* neste sentido tem um juízo de valor negativo, dentro da biomímese, o hibridismo recorrente na mitologia das figuras imaginárias de sereias, centauros, sátiros. Seres dos quatro elementos físicos naturais; água, ar, fogo e terra que podem nos dar novas formas de habitar e construir. Além do mais, a própria habitação e construção formam conjunturas de seres, são eles que vêm do centro ou núcleo de si mesmos para criar as formas do *Ethos*. Mas como eles acessam a si mesmos seu *ethos* permanece toldado e em constante erupção, o hibridismo do Minotauro só existe porque ali há a sua habitação, que por assim dizer constitui as partes do labirinto do pós-humano.

Em certos devaneios, podemos falar realmente de um labirinto dinâmico. O indivíduo experimenta então um doloroso estiramento. Como diz Deleuze; “ora pelo acréscimo das superfícies e sua multiplicação segundo diversos procedimentos (estiramento, fragmentação, trituração, secura e umidade, absorção, musgo, emulsão)” (DELEUZE, 1974, p. 72).

Já por outro lado esta superfície é a de um chão com paredes e grades com o cerramento da existência o ser murcha junto ao seu derredor. Ao que parece, é o movimento difícil que cria a prisão estrita, que prolonga a tortura. “Nesse devaneio de labirinto ativo, encontra-se a sinonímia da torção e da tortura. [...] ‘o primeiro tu és apodera-se de mim num monstruoso delírio’” (BACHELARD, 1990, p. 183).

Assim, a ideia de Teseu parte do tecer seu destino. Filho do rei, não devia nada a ninguém e por uma determinação, uma disposição inspirada, que nos faz refletir para o absurdo e a incredulidade do povo ao ver um nobre partir ruma à suposta morte. Essa possibilidade trágica do absurdo é fonte de inspiração para a epopeia. O Absurdo da arte parte da ideia da arte inacabada, a arte que existe enquanto inspiração criadora e criativa. “Em suma, o absurdo deve ser considerado, ou em relação à poesia, ou ao melhor, ou à opinião comum.” (ARISTÓTELES, 1979, p. 283).

Bachelard infere que há uma arquitetura no encontro dos esconderijos dos labirintos em nosso próprio corpo. Ele chama de autoscopia essa atenção à experiência das imagens corpo-

rais do labirinto do corpo. Dentre as entradas e saídas de nossos órgãos, o mais labiríntico é o nosso intestino, bases de uma ciclotimia e de um “remanejamento arquitetural do espaço” (BACHELARD, 1990, p. 197). É preciso não só como Teseu matar o bicho, mas também muitas vezes como Jonas, é preciso entrar dentro desse bicho labirinto/vida para ser jogado/lançado ec-staticamente para a existência.

4 Considerações finais

“O labirinto é o fenômeno psíquico da viscosidade. É a consciência de uma massa dolorosa que se estiva suspirando” (BACHELARD, 1990, p. 166). O labirinto é segredo e por isso nos leva à mandala sagrada que representa a nossa consciência, quando está em desarmonia ela é labiríntica, quando está vazia de pensamentos, ela é mediania, e no caminho do meio, com o fio de Ariadne o herói do labirinto se demonstra como uma fecundidade central,

Explicitando um pouco mais esta ideia, e como atrás já o dissemos, o labirinto contém em si o “problema” e a “solução” e, por conseguinte, exige inteligência e intuição para quem se confronta com os obstáculos sucessivos em labirintos físicos ou psicológicos. O mesmo vale para o detentor do segredo que de algo simples e mesmo oco se pode metamorfosear em algo de viscoso, de labiríntico, mais ou menos empedernido, e com consequências tão incontroláveis que apenas o aparecimento de um fio de Ariadne poderá minimizar, senão mesmo oferecer a “solução” ou via(s) de “solução” (ARAÚJO, 2013, p. 14).

O labirinto então uma imitação de nossa vida na grandiosidade mimética entre a vida e as profundezas psíquicas da relação entre o sonho e a natureza. Para Bachelard, o labirinto é um sofrimento primário, uma espécie de náusea ou estranhamento, do saber ir e vir do pensamento em sua própria filosofia. Então o Labirinto não é só o Minotauro e seu oponente, não é só o mundo dramático também, inclui os animais Zaratustra, e se é semiespaço é porque é semialeatório, uma evolução aleatória, digamos um caminho extenso de multiplicidades, que convivem com outras menos extensas, embora haja estabilizações locais, múltiplas multiplicidades cruzando suas fronteiras, mas se há aliança há pacto.

Aventura-se num labirinto, multiplica os mil perigos que implica a vida; se isola e se deixa arrastar por algum Minotauro oculto na caverna de sua consciência. Se tal homem se extinguísse estaria tão longe da compreensão dos homens que estes nem o sentiriam nem se comoveriam em absoluto. Seu caminho está traçado, não pode voltar atrás, nem sequer lograr a compaixão dos seres humanos. (NIETZSCHE, 1999, § 29).

E a enorme criatura molecular é o Minotauro e para haver uma multiplicidade de multiplicidades devem ter bordas infinitas como a fibra do universo, a linha que continua outra linha ou a ruptura que forma multiplicidades de outra natureza evolutiva, com virtual e atual evolução da aliança. Então segue um devir-fera perante a possibilidade da dobra. O Ponto arquimédico é o efeito de superfície, cuja gênese é estática para se fazer entender em seu jogo de forças às vezes disperso, já que o sentido é anterior à individualização. O sentido é sem dúvida dispersão, não uniformização, com erupções, deformações e que muitas vezes o mantém fechado, mas é preciso abrir o sentido, encontrar as dobras do labirinto.

“Ariadne é a alma, a afirmação desdobrada, o “sim” que responde ao “sim”. Mas, desdobrada, a afirmação retorna a Dioniso como afirmação que redobra. É bem nesse sentido que o Eterno Retorno é o produto da união entre Dioniso e Ariadne.” (DELEUZE, 2006, p. 15). Como diz Deleuze (2006) “Em o Mistério de Ariadne”: É preciso que ela se desdobre para poder redobrar. Ora, aqui neste artigo se fala em superfície de corpos, tanto quanto pode ser falado sobre “a

afirmação". O arquiteto é tanto aquele que cria as superfícies como as afirma enquanto habitações, paradoxalmente também é o arquiteto que trabalha com as potências, os cálculos, as coordenadas, os problemas

"Consciência onírica e consciência clara se aproximam, se misturam. Muitos mitos realizam essa unidade. Abafar-lhes a ressonância onírica, como fazem tantos espíritos claros, é mutilar a interpretação deles." (BACHELARD, 1990, p. 173). O labirinto então passa a ter um sentido dos princípios da imaginação, da realização da unidade mítica, de entrar na fissura ou na fenda das impressões dos sonhos. Assim, o indivíduo labirintado pode se aquecer com o fogo, a luz do caminho, quando supera o labirinto frio e duro das atividades intelectuais simplificadas, com o fio de Ariadne, ligado pela poesia, ele pode passar pelos testes da psicologia da imaginação.

"Sem a ajuda dos poetas, que poderia fazer um filósofo já entrado em anos, que se obstina em falar da imaginação? Não tem ninguém para testar. Ele se perderia imediatamente no labirinto dos testes e contrateses em que se debate o sujeito examinado pelo psicólogo." (BACHELARD, 1990, p. 25).

Assim, após a iniciação do labirinto, podemos chegar ao labirinto da natureza íntima das coisas, dos devaneios que formam nosso ser, da nossa infância ligando o fio da nossa história ao fio dos nossos ancestrais. Na construção e reconstrução de nosso espaço habitado, estamos agora aptos a conhecer os caminhos de entrada e saída do labirinto: o labirinto é o canto da terra, é a orelha de Dionísio, é, nada mais nada menos, do que o próprio segredo do eterno retorno e a alegria sisífica de percorrer esse caminho.

Referências

- ARAÚJO, Alberto Filipe. O labirinto como segredo ou o segredo do labirinto? Uma leitura à luz do imaginário educacional. IN: PITTA, Danielle. *Anais XVI Ciclo de Estudos sobre o imaginário e dinâmicas do Segredo*. Recife, 2013.
- ARISTÓTELES. *Aristóteles II: Poética*. Tradução do grego e notas de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985.
- BACHELARD, Gaston. *A terra e os devaneios do repouso: ensaio sobre as imagens da intimidade*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BACHELARD, Gaston. *La poétique de la rêverie*. 4e édition. Paris: Les Presses universitaires de France, 1968.
- BARBOSA, T. V. R. Tragédia Grega – Consciência e aceitação do limite como meio de alcançar o conhecimento. *Uniletras*. Ponta Grossa, n. 22, p. 25-40, dez/2000.
- DELEUZE, G. *A lógica do Sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- DELEUZE, G. *Mil Platos*. (Vol. 5). Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, G. O mistério de Ariadne segundo Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 20, p. 7-17, 2006.
- GAMBOA, S. *A Epistemologia da pesquisa em educação*. Campinas: Práxis, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PINHO, R. Uma topologia dos espaços cristalinos. *Revista Cacto: Ciência, Arte, Comunicação em Transdisciplinaridade Online*. Petrolina, v. 1, n. 2, p. 255-271, 2021.

ROCHA, Gabriel Kafure. A encruzilhada da epistemologia: aproximações entre Bachelard, Latour e Hackin. *Kínesis*, Marília, v. X, n. 25, p. 62-75, dez./2018a.

ROCHA, G. A geopoética em Bachelard e Wunemburger: Um ensaio sobre um antropólogo na filosofia do espaço. *Inter-Legere: Revista de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN*. Natal, n. 22, p. 96-111, jan./jun. 2018b.

ROCHA, G.; MACHADO, W. Bachelard e a jornada do herói: mitanálise e tarologia como aprendizagem de si. In: PURIFICAÇÃO, M.; CARVALHO, S.; SILVA, A. *Aportes éticos e estéticos em filosofia*. Ponta Grossa: Atena, 2021.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

Sobre o autor

Gabriel Kafure da Rocha

Doutor em Filosofia pela UFRN. Professor de Filosofia e Ética IF Sertão (PE). Docente permanente do PPG CMAF UECE.

Recebido em: 26.12.2021.

Received: 26.12.2021.

Aprovado em: 28.03.2022.

Approved: 28.03.2022.

Sobre o que é propriamente humano na *Ética nicomaqueia*

On what is properly human in the *Nicomachean ethics*

Juliana Santana

<https://orcid.org/0000-0001-8192-1255> – E-mail: jusantanaa@uft.edu.br

RESUMO

Neste artigo propomos a pesquisa acerca do que é propriamente humano a partir do que a *Ética nicomaqueia* indica sobre a razão e seus diferentes usos. Para tanto, iniciamos com a observação dos primeiros Livros do tratado, especialmente do Livro I, porque ali lemos que o homem é naturalmente político, e vemos iniciar a discussão sobre a razão humana. Seguimos com a pesquisa do Livro VI e o que este apresenta sobre as relações e dissensões dos dois tipos de razão, bem como de suas virtudes. Depois, estudamos o Livro X, em sua segunda metade, que ora enfatiza o uso teórico da razão e a vida de contemplação, ora indica as impossibilidades de se viver plenamente deste modo, reforçando a importância da pesquisa proposta e trazendo elementos cruciais para a resposta que procuramos.

Palavras-chave: Propriamente humano. Razão prática. Razão teórica.

ABSTRACT

In this paper we propose the research concerning what is properly human from what the *Nicomachean ethics* indicates regarding reason. Therefore, we begin with observations of the first Books, but especially Book I, because there we read that man is naturally political, and we also see the beginning of the discussion about human reason. We continue with the research of Book VI and what it presents regarding the relations and dissensions of the two types of reason, as well as their virtues. Afterwards, we study Book X, in its second half, that sometimes emphasizes the theoretical use and the life of contemplation, and sometimes indicates the impossibilities of living fully in this way, reinforcing the importance of the proposed research and bringing us crucial elements to the answer we are looking for.

Keywords: Properly human. Practical reason. Theoretical reason.

[...] é evidente que a cidade existe por natureza, também que o homem é por natureza um animal político, e o homem sem cidade por natureza, não por acaso, ou é insignificante ou está acima do homem.

(Aristóteles, *Política* I 1253a2-3)

Introdução

Neste artigo temos a intenção de averiguar o que a *Ética nicomaqueia*¹ propõe como sendo propriamente humano. A pergunta surgiu a partir da observação de que o tratado às vezes descreve o homem como animal político e às vezes destaca seu aspecto racional, sem, no entanto, associar ou dissociar abertamente essas duas características. Constatamos uma dupla especificação não relacionada no tratado, mas fortemente atrelada à capacidade da alma racional e seus usos, prático e teórico. No entanto, restam algumas questões: quando Aristóteles afirma que a razão é o homem, está a tratar da razão prática ou da teórica, ou ainda de ambas? Pensar o homem como racional excluiria que também fosse político? O estudo não tem o objetivo de dissecar por completo a capacidade da razão e seus usos, nem de explorar as propostas aristotélicas acerca das diferenças entre aqueles seres que, hoje, entendemos que são humanos. Pretende-se apenas compreender se um dos usos de tal capacidade, ou se ambos, podem ser entendidos como o que é mais propriamente humano. Por isso, somente abordaremos aspectos gerais da razão prática e da razão teórica, do que temos de racional e de político, pensando como poderiam relacionar-se.

Sendo assim, propõe-se uma pesquisa acerca do que é propriamente humano a partir do que a *EN* indica sobre a razão. Para tanto, com base nos primeiros Livros do tratado, especialmente no Livro I, observamos o que foi sinalizado sobre a questão. Isso porque verificamos nesses escritos o destaque acerca de que o homem é político por natureza, mas também é possível perceber neste Livro o início da teoria sobre a razão.

Seguimos com a pesquisa do Livro VI e o que este apresenta sobre as relações e discussões dos dois tipos de razão, bem como de suas virtudes. Assim, percebemos uma discussão mais fortemente voltada para a capacidade de razão, conforme seus objetos de conhecimento e suas implicações na vida humana. Notamos, também, a proposição mais explícita de usos diferentes da alma racional. Com a leitura de *EN VI*, vemos Aristóteles afirmar que uma das duas formas de virtude da razão deveria ser superior à outra: a sabedoria (*sophía*), virtude dianoética da capacidade científica ou teórica da alma. Entretanto, ainda notamos o grande destaque que, até aquele momento do tratado, vinha sendo dado à outra virtude dianoética, a prudência (*phrónēsis*). Esta parece ter um papel grande, ou mesmo maior que aquele da sabedoria junto à vida humana, reforçando a pergunta sobre qual dos usos seria mais humano.

Para responder à pergunta, visitamos as linhas do Livro X, em sua segunda metade. Livro que ora enfatiza o uso teórico da razão e a vida de contemplação, ora indica as impossibilidades de se viver plenamente deste modo, salientando a importância da pesquisa proposta e trazendo-nos elementos cruciais para a resposta que procuramos. Porém, o Livro X renova as nossas dúvidas, por suas idas e vindas pelo tipo de vida e racionalidade que considera as mais próprias ou apropriadas ao homem, especialmente porque parece destacar a vida de razão teórica.

¹ Todas as demais referências ao tratado serão abreviadas por *EN*.

As questões levantadas e as diferentes respostas que encontramos para elas em comentaristas diversos são os motivos de esta investigação buscar entender melhor qual dos usos da capacidade de razão poderia configurar-se como aquilo que é propriamente humano. O homem é ser do gênero animal. Quanto a isso, não há problemas, o texto afirma-o. No entanto, para defini-lo especificamente, a nosso ver, é preciso primeiro delimitar o tipo de racionalidade mais presente na vida boa humana, para então determinar o homem como político ou racional.

O que é propriamente humano? Primeiros contornos de uma questão

No Livro I da *EN* há uma discussão sobre o bem ou o fim humano, identificado por todos, inclusive pelo próprio Aristóteles, como a felicidade (*eudaimonía*). Embora haja divergências quanto ao que ela seja, se prazer, riquezas ou honrarias, é entendida como o melhor fim ou o maior dos bens alcançado pela melhor forma de vida. Para a maioria, a melhor existência é aquela dedicada aos gozos. Entretanto, as pessoas mais refinadas e ativas identificam tal bem com a honra e a vida voltada à busca de honrarias, sendo estas, conforme as opiniões analisadas, o fim da vida política. Acrescenta-se que honras não garantem por si mesmas o título de boa vida, já que são variáveis extremamente e, às vezes, dependem mais de quem as concede do que dos feitos do homem que as recebe. Por isso, cogita-se a virtude como fim a ser buscado em uma vida política, mas esta também não é indicada como a felicidade, por ser algo necessário à felicidade. Portanto, nenhum desses bens e suas respectivas vidas podem ser desejáveis por si mesmos, mas a exposição salienta que existem três tipos de bens ou fins: o melhor e mais final, fins em si mesmos e aqueles em vista de algum outro. Estes últimos são úteis à consecução dos fins em si mesmos e os em si mesmos existem em vista ainda do fim mais final. Então, sendo os tipos de vida definidos conforme os fins ou bens, há ainda um fim e uma vida à qual Aristóteles chama contemplativa e dos quais indica que falará depois. Assim, está em curso uma pesquisa pela felicidade, pelo bem ou pelo fim mais final, sendo necessário, também, saber do tipo de vida a que corresponde. Embora não possamos aqui buscar uma definição para tal fim, tem-se definido nesse momento do tratado que é *humano* e descrito como algo alcançável pelo homem.

Portanto, se existir apenas um fim deste tipo, ele é aquele que o homem pode realizar por meio de suas ações. O filósofo aponta-o como a felicidade, como algo escolhido por si mesmo, buscado sem que se tenha mais alguma coisa em vista, e autossuficiente (*autarchos*). “Ora, por auto-suficiente (sic) não entendemos aquilo que é suficiente para um homem só, para aquele que leva uma vida solitária, mas também para os pais, os filhos, a esposa, e em geral para os amigos e concidadãos, visto que o homem nasceu para a cidadania²” (*EN* I 7 1097b8-11). Embora esse esboço do que se entende por autossuficiência tenda a levar para o âmbito das coisas compartilhadas com outros homens na cidade (*pólis*), a questão da autossuficiência não é esgotada nesse começo de tratado e será retomada posteriormente, no Livro X. Por ora, o filósofo apenas a define como o que torna a vida sem carências.

Assim, diante de toda a discussão sobre a felicidade e a pesquisa sobre os tipos de vida e os fins, percebemos que no Livro I 7 também está em jogo o que é específico do homem, ali abordado como uma vida humana determinada pela capacidade que a permite e pelo tipo de fim ao qual se dedica. O que leva à determinação, ainda, de uma atividade ou de atividades que

² Consideramos mais adequado traduzir *epeidê fýsei politokòn ho ánthropos* (*EN* I 7 1097b11) por “visto que o homem é político por natureza”.

a constituam, e Aristóteles indica tudo isso a princípio como o que o homem é capaz por sua natureza política. No entanto, a discussão prossegue para a definição do que é tipicamente humano, e o filósofo procede por exclusão:

Excluamos, portanto, a vida de nutrição e de crescimento. A seguir há uma vida de percepção, mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional; desta, uma parte tem tal princípio no sentido de ser-lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo e de exercer o pensamento. E, como “a vida do elemento racional” também tem dois significados, devemos esclarecer aqui que nos referimos a vida no sentido de atividade; pois esta parece ser a aceção mais própria do termo (1097b35-1098a7).

Este passo poderia levar a entender um destaque da capacidade de razão, e não, como havia sido feito pouco antes, da capacidade de viver em comunidade humana. Leitura que poderia ser reforçada pelo que surge a seguir, a proposição do chamado argumento da função, a fim de identificar o que é próprio (*tò ídion*) do homem e, então, buscar definir melhor o que é a felicidade. Argumento que especifica a melhor vida como “uma vida prática da parte que possui razão” (EN I 7 1098a3-4), sendo ela “atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa” (EN I 7 1098a13-15). Tal proposta destoaria da afirmação anterior sobre a vida política? O que seria mais propriamente humano e tipificador do homem conforme os passos citados? Para entender isso, devemos ressaltar que, como Korsgaard (2017), Boyle (2012) e Lawrence (2009), interpretamos a função humana como um jeito específico que o homem tem de fazer as coisas todas que é capaz de fazer, isto é, de viver: racionalmente. Entendemos que isso é propiciado pela estrutura das capacidades anímicas, que permite ao homem desempenhar com seu corpo suas atividades, tornando-o um tipo específico de animal, essencialmente. Desse modo, viver para o gozo, para as honras ou para manter-se simplesmente vivo não parece enquadrar-se entre o que poderíamos considerar propriamente humano. Assim, o tipo de vida procurado no momento e aquilo apontado como função humana parecem indicar os bens e a vida ativa da razão como caminho mais adequado para nós. No entanto, devemos atentar para o fato de que EN 1097b35-1098a7 distingue dois modos de se falar da razão. Destes, qual seria o nosso jeito especial de fazer o que fazemos, e qual sua relação com os aspectos político ou racional que especificariam o homem? Em I 7 pudemos ler a interessante afirmação de que “o homem nasceu para a cidadania” (EN I 7 1097b11), proposta que parece ganhar reforço em grande parte da discussão da EN.

Porém, há, ainda, outros passos que reforçam a nossa dúvida. Por exemplo, no Livro I 9, Aristóteles aponta que o objeto da vida política é o melhor dentre os fins ou bens. Isso porque a política é aquela ciência empenhada em tornar os cidadãos bons, bem como capazes de boas ações e atividades. Além disso, o filósofo não considera possível que os animais não humanos sejam felizes, porque eles não participam da vida de atividades políticas; o mesmo sendo válido para os meninos. Para considerar um homem feliz, seria preciso observar uma vida plena e uma virtude perfeita ou completa, e ninguém que tenha um desfecho miserável é considerado feliz, o que dá carga de importância às circunstâncias frente à qualidade da vida humana.

Assim, seria possível que Aristóteles, ao identificar a felicidade com um tipo de atividade componente de uma vida e dar destaque, em certas partes do Livro I, à vida de atividade política, estivesse apontando tal tipo de vida e de atividade como aquela propriamente humana? É de se questionar, porque, na sequência do mesmo Livro, ele propõe como melhores atividades, como as atividades virtuosas, aquelas que são as mais estáveis, menos sujeitas a grandes alterações e infortúnios. Estas são relacionadas à contemplação, sem abrir nem fechar ali a possibilidade de correlação entre atividades políticas e de reflexão.

Após tais considerações, ao fim do livro I, passa-se ao estudo da virtude humana, pois a virtude e a felicidade buscadas são humanas e procura-se uma vida ativa conforme a mais perfeita ou completa virtude, embora ela não seja explicitamente definida. Portanto, Aristóteles prossegue considerando indicações feitas pelos tratados exotéricos sobre o assunto da alma: “Do elemento irracional, uma subdivisão parece estar largamente difundida e ser de natureza vegetativa. Refiro-me à que é causa da nutrição e do crescimento” (EN I 13 1102a32-33). Tal capacidade seria comum a todos os seres vivos, embriões ou adultos, e sua excelência parece não ser exclusiva da espécie humana. Logo, a faculdade nutritiva ou vegetativa não terá lugar na investigação empreendida.

Ainda sobre o que é não racional na alma, Aristóteles considera a existência de algo outro. No entanto, este parece participar, de certo modo, da razão. Seria aquela capacidade que, nos continentes e nos incontinentes, permitiria tanto que agissem de maneira adequada, de acordo com a razão, mas igualmente que agissem em sentido contrário a ela; sendo que, nos incontinentes, conflitaria, mas nos continentes aquela tendência ao que fosse contrário à razão seria contida. Portanto, existiria na alma humana algo que seria contrário à razão, mas é salientado que não seria isso o que é propriamente humano, parecendo novamente destacar-se a *parte* racional.

Assim, o não racional mencionado por Aristóteles é indicado como ambíguo. Seu lado nutritivo não participa da razão, mas o apetitivo e o desiderativo, em geral, participam de certo modo. Esse certo modo é dado ao fato de que pode escutar, obedecer e ser persuadido por ela, como um filho que escuta e obedece a seu pai, ou como um amigo que ouve e acata o conselho dos amigos. “Que, de certo modo, o elemento irracional é persuadido pela razão, também estão a indicá-lo os conselhos que se costuma dar, assim como as censuras e exortações” (EN I 13 1102b34-1103a1). Assim, é conveniente perceber a afirmação que o que tem razão também terá natureza dupla: uma *parte* possuindo-a em si mesma, outra com a tendência de obedecê-la, distinção que observamos já ter sido feita em I 7.

Frente a tudo isso, a partir do Livro I, destacamos algumas das informações mais interessantes para nossa pesquisa. Nesse primeiro Livro, há a proposição de capacidades psíquicas que levam a diferentes tipos de atividades focadas em diferentes tipos de fins. E ainda, que constituem diferentes tipos de vida que podem concorrer ao que é propriamente humano. Além disso, percebemos o fato de Aristóteles propor que é natural ao homem ser político, mas ressaltar a excelência da atividade de razão. Devemos destacar, igualmente, o fato de não haver, ao menos no Livro I, qualificativos para este termo (*lógos*) ou para outros a ele correlacionados, embora tenham sido sinalizadas as suas ambiguidades³. Nesta proposta e nas linhas menos salientes, ao longo do Livro, notamos, também, uma diferenciação entre as formas de usar a capacidade racional. Observamos, ainda, que, de tudo quanto foi cogitado como sendo específico do homem, descartou-se aquilo que era comum aos demais seres vivos e outros animais, mas restava a dita razão, sem qualificativos. Não obstante, em I 13, são salientadas as *partes* da alma, que não são apartadas, algumas participando umas das outras.

Desse modo, do início do tratado interessa-nos destacar as propostas de ligação entre razão e não racional; ligação indicada ao abordar também a virtude ética desde o Livro I 13 e ao

³ Pelos passos que estudamos e pelo vocabulário empregado neles, percebemos com mais nitidez a diferenciação entre os dois usos da capacidade em questão. Todavia, na EN, somente notamos a qualificação especificadora de cada uso quando o Livro VI aborda a relação da *diánoia* com o desejo (EN VI 2 1139 a32-34), porém percebemos o movimento distintivo por toda a exposição do tratado. Especialmente quando o filósofo propõe que há uma *parte* da alma racional que *tem* razão e outra que é capaz de ouvi-la, ou quando se refere ao intelecto (*noús*) no Livro VI. Quanto a este termo, em especial, por exemplo, vemos-lo ser explicitamente indicado como teorético ou prático no Livro III do DA (10 433 a14-19).

longo do Livro II, especificamente quando se salienta a relação entre virtude ética e reta razão (*ho orthòs lógos*). Interessa-nos, igualmente, ler no Livro III que desejar é humano, mas, como já fora apontado, não exclusivamente humano. A escolha, todavia, é proposta como especialmente humana, envolvendo razão e pensamento; antes da escolha, porém, vem a deliberação, o cálculo pelas opções que poderão levar ao bem buscado por um homem. Então, ao pensar nas afirmações do Livro I sobre a relação das *partes* da alma e nas subseqüentes teorias da virtude ética, começa a aparecer algo mais propriamente humano: “associar”, de algum modo, desejos à razão. Assim, se o objeto de escolha é uma coisa que está ao nosso alcance e que é desejado após deliberação, a escolha é descrita como um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance; porque, após decidir em resultado de uma deliberação, passamos a desejar de acordo com o que deliberamos. Portanto, é na escolha que Aristóteles associa ambos os polos da alma humana: ela é um raciocínio desiderativo (*oretikòs noûs*) ou um desejo racional (*órexis dianoētiké*), estando diretamente relacionada à *parte* não racional desiderativa. E se a escolha é tarefa de quem é capaz de deliberar, como veremos mais adiante, percebemos sua ligação com a razão, do mesmo modo que a razão está associada aos desejos. Por isso, suspeitamos que a associação do desejo a algo de razão seja parte do que é tipicamente humano, suspeita que ainda precisa ser confirmada.

Não obstante, desse primeiro momento do nosso estudo, entendemos que as propostas acerca das *partes* da alma, assim como a proposta de uma função especificamente humana, concedem lugar à questão da virtude na discussão aristotélica, que indaga pela felicidade. Desde a distinção de tipos de virtude e de algo propriamente humano, ao salientar uma função específica, temos a distinção de virtudes relacionadas às formas de viver e estas formas a diferentes fins. Tudo isso ligado às diferentes *partes* da alma, entretanto, com afirmações que dão destaque ao que é relativo à razão, àquilo que I 13 afirma ter natureza dupla e que I 7 afirma poder ser dito de dois modos. Assim, o tratado estabelece o elo entre uma forma de razão e o lado desiderativo da alma capaz de ouvi-la, resultando em virtudes éticas ou virtudes da vida política. Com isso, percebemos que haveria um uso responsável pela retidão das coisas práticas. No entanto, quando I 13 afirma que há uma racionalidade mais propriamente dita, entendemos que seja relacionada às atividades contemplativas mencionadas em I 7 e a certas virtudes dianoéticas. Assim, percebemos a proposição de uma outra forma de razão. Portanto, entendemos que existem na *EN* duas formas, ou como chamaremos, dois usos da razão: um prático e outro teórico.

Após tais considerações acerca do que poderemos definir como propriamente humano, pautadas nas primeiras páginas da *EN*, percebemos a ênfase que ali é dada à capacidade de razão. Por isso, buscaremos agora nos concentrar na parte do tratado que aborda as capacidades racionais. Referimo-nos às linhas do Livro VI e do que ele nos apresenta.

Considerações sobre o que é propriamente humano a partir do Livro VI

Devemos agora dar atenção ao que o filósofo propõe sobre a alma racional e esboçar brevemente suas virtudes. Passo este necessário porque em uma pesquisa que se volta para a procura da compreensão do que Aristóteles entendia como sendo propriamente humano, vamos vê-lo considerar que o intelecto é o homem (*EN IX 4 1166a21-22; 9 1168b34-1169a1-6; X 7 1178a1-8*). Dito isso, podemos indicar que o Livro VI retoma a proposta do Livro III sobre o funcionamento da razão prática e reforça a afirmação feita em I 13 de que na alma existem virtudes éticas e dianoéticas. Especificamente neste Livro, são tratadas as virtudes dianoéticas, e

tal tratamento interessa-nos porque insere novidades sobre as possíveis diferenças da capacidade racional. Reforça, também, o que se entende por virtude: o melhor estado de ação para cada uma das capacidades anímicas e seus usos; bem como relembra que a virtude é o melhor jeito que o homem encontra de fazer aquilo que é capaz de fazer, remetendo à questão da função propriamente humana. O texto afirma que: “A virtude de uma coisa é relativa ao seu funcionamento apropriado”, e segue com a análise das capacidades da alma, direcionando a conversa sobre as questões relativas à razão: “Ora, na alma existem três coisas que controlam a ação e a verdade: sensação, razão e desejo” (ENVI 1 1139a18-19). A sensação é descartada como princípio de ação, pois animais inferiores a têm e não participam da ação. Afirmar e negar no raciocínio (*diánoia*) são equivalentes a buscar e fugir no desejo, e se a virtude ética é disposição relativa à escolha, e sendo a escolha um desejo deliberado, tanto o desejo deve ser reto, quanto o raciocínio deve ser verdadeiro. Assim, haverá uma escolha acertada, sendo que o desejo buscará aquilo que o raciocínio afirmar. Eis uma asserção que aponta novamente para o que havia sinalizado desde I 13: a participação do desiderativo na razão (prática, ao menos) e vice-versa. Desse modo, das capacidades ali indicadas, uma é relacionada à razão, outras ao que é chamado de não racional, como salientamos. No entanto, são também distinguidas devido aos objetos com os quais lidam e com o que capacitam o corpo humano realizar a partir de tal relação. Isso indica que há uma certa sucessão (DA II 3 415a1-13)⁴ entre as *partes* e as suas capacidades, que vem fundamentada agora pelo tipo de objeto ao qual cada uma dedica sua atenção.

A exposição segue afirmando que o bom ou mau estado do raciocínio contemplativo (*thoretikès diánoias*) – não prático nem produtivo – são a verdade e a falsidade. Quanto à relação da parte prática com a de razão, assevera que o bom resultado é a concordância do desejo reto com a verdade, sendo esta uma espécie de verdade prática. Então, quando a questão é a relação da razão com as ações:

A origem da ação, sua causa eficiente, não final – é a escolha, e a da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. Eis aí por que a escolha não pode existir sem razão e intelecto (*noû kai dianoía*), nem sem uma disposição moral (*ethikês*), pois a boa ação e seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto (*diánoias*) e de caráter (*éthous*) (ENVI 2 1139a31-35).

No entanto, Aristóteles afirma que sozinho o raciocínio não move. O que move é o raciocínio prático que objetiva um fim e quando está associado ao desiderativo, sendo que algo semelhante é válido quando se trata do raciocínio produtivo, do qual não nos ocuparemos neste estudo. Portanto, reforça o que já lemos no Livro III:

[...] a escolha ou é raciocínio desiderativo ou desejo raciocinado, e a origem de uma ação dessa espécie é um homem. [...] porque ninguém delibera a respeito do passado, mas só a respeito do que está para acontecer e pode ser de outra forma, enquanto o que é passado não pode deixar de haver ocorrido (ENVI 2 1139b4-9).

Assim, o filósofo explica que a obra (*tò érgon*) das *partes* racionais é a verdade. Então, suas virtudes serão as disposições pelas quais elas alcançarão as verdades maiores possíveis e Aristóteles lista, em suma, duas virtudes dianoéticas: sabedoria e prudência. Desse modo, entendemos que a discussão sobre tais virtudes destaca novamente os dois usos da razão: temos uma virtude racional prática, que se relaciona com o desiderativo e as virtudes éticas, e uma virtude da razão teórica. “Portanto, o que Aristóteles chamou de “estritamente falando” a

⁴ Daqui em diante o título do tratado será abreviado por DA. Para as citações utilizamos a tradução de Maria Cecília dos Reis, publicada em 2006 pela Editora 34.

parte racional da alma tem dois aspectos: um, o lado raciocinativo ainda mais estritamente racional, enquanto o outro, o avaliativo, mostra parentesco com o que foi denominado a parte não racional, mas que responde à razão” (BROADIE, p. 68, tradução nossa). Isso leva à necessidade de refletir melhor sobre o papel dos dois usos junto às questões propriamente humanas. Começaremos observando brevemente a razão prática pela via da prudência ou sabedoria prática. A virtude mencionada e a figura do prudente sempre se referem a ou descrevem as atividades bem executadas pelo homem dotado de razão prática. Os maiores apontamentos sobre este uso da razão são feitos pela via da prudência, descrita como “capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem” (EN VI 5 1140b1-5). Assim, ela é o raciocínio verdadeiro sobre os bens que o homem é capaz de praticar ou dos males que pode deixar de praticar. Apresenta-se como a excelência da chamada *parte opinativa* da alma humana, porque é a opinião que lida com coisas variáveis como as ações. Ela é, então, o poder de prever as coisas que cabem à vida de cada um, nas circunstâncias que aparecem a cada um, neste mundo onde tudo varia. Resumidamente, trata de coisas humanas, contingentes e passíveis de deliberação, sendo prudente aquele que delibera bem sobre coisas que o homem pode alcançar pela ação e que não são fixas. O prudente, após deliberação, é capaz de escolher o melhor a ser feito para obtenção do fim que deseja, mas sua virtude se caracteriza como uma das melhores formas de funcionar do uso prático da razão. Ele se ocupa de universais por ser detentor da excelência da capacidade humana de dar razões para a ação, sendo tais razões válidas de modo universal e necessário; mas também se ocupa de particulares, já que a ação é relativa ao que é peculiar, ao que acontece circunstancialmente a cada agente. Ademais, o prudente traça seus planos de ação rumo à felicidade, da qual ele tem um tipo especial de conhecimento: o saber prático. Isto é um saber, porque a razão prática é o que leva à correção do cálculo que conduz ao fim do qual ela é “apreensão verdadeira” (EN VI 9 1142b33). Aristóteles explica, ainda, que a prudência é a disposição da alma racional que lida com coisas justas, nobres e boas, e parece tomar papel crucial ao menos junto aos assuntos relativos à ética e à política.

Diante dessa caracterização, precisamos destacar novamente que, ao mesmo tempo em que a prudência é a virtude da capacidade de bem deliberar, apontando para a escolha do melhor dos meios para se alcançar um determinado fim, ela igualmente está associada com a alma não racional. A proposta é reforçada porque Aristóteles informa que ela não determina os fins a serem perseguidos ou evitados. Isso é apontado como tarefa da virtude ética, dos desejos conformes ao *orthòs lógos* conferido pela prudência. Assim, a capacidade aperfeiçoada pelo prudente é totalmente ligada às virtudes éticas e, portanto, à capacidade desiderativa da alma humana, que, em seu melhor estado, mostra-se como tais virtudes, sendo a prudência, conforme Zingano (2017), a virtude dianoética que opera no interior da virtude ética. No entanto, a despeito das tarefas da prudência, o Livro VI questiona de que modo ela estaria implicada com a felicidade. E, se em outro momento já vimos Aristóteles definir a vida feliz como aquela na qual o homem executa de forma excelente a sua função própria, a associação das capacidades psíquicas de forma virtuosa, que, agora, delinea-se na figura do prudente, parece responder, ao menos em parte, tal questão. A perfeição da associação das duas capacidades da alma mencionadas facilita – caso não seja essencial para – a vida humana propriamente dita e feliz.

O próprio Aristóteles, por exemplo, ao questionar se virtudes são disposições naturais, responde que todos as têm, mas “quando desacompanhadas de razão, elas são evidentemente nocivas”. E, ao abordar a virtude ética, afirma que “depois de ter adquirido razão (*noûn*), haverá uma diferença no seu modo de agir e na sua disposição: embora continuando semelhante ao

que era, passará a ser virtude no sentido estrito da palavra” (EN VI 12 1144b9-14). Assim, explica que: se na alma racional há habilidade e prudência, sendo esta última a virtude propriamente dita, na parte não racional, também, existem virtude natural e virtude em sentido próprio. Esta envolve prudência, sendo que a virtude ética “não é apenas disposição que concorda com a reta razão, mas a que implica a presença da reta razão, que é virtude: a sabedoria prática é a reta razão no tocante a tais assuntos” (EN VI 131144b26-28). Por esses motivos, o homem só é considerado bom se tem prudência, e não é considerado prudente quem não tem virtude ética. Além disso, o filósofo afirma que, com a prudência, vêm todas as virtudes (éticas), o que nos leva, novamente, a questionar a primazia da sabedoria. Elas se associam à prudência porque é a virtude da parte opinativa da alma que endireita a escolha e favorece a virtude ética, sendo que esta determina o fim e a prudência direciona os meios para alcançá-lo, como já vimos. Portanto, se a virtude ética é disposição relacionada com ações e paixões que devem ter um meio-termo sinalizado pela reta razão, não pode haver nenhuma virtude ética sem aquilo que é responsável pelo uso reto da razão prática. E, saliente-se, já vimos que não pode haver vida feliz para o homem sem virtude que endireite as suas atividades. Ademais, a vida feliz foi caracterizada como aquela vida ativa conforme a virtude completa ou perfeita, sendo a prudência necessária, portanto, a uma vida feliz, ainda que a uma vida politicamente feliz. Afirmamos isso porque não entendemos que possa haver uma virtude perfeita sem uma parte dela, que seria a prudência e as demais virtudes que a acompanham. Assim sendo, se a prudência está relacionada às ações e às atividades da vida na *pólis*, bem como às relações com outros homens, da forma como devem e podem ser feitas, não abarcaria uma parte muito maior das coisas que implicam uma vida humana? E não seria, conseqüentemente, mais propriamente humana que a sabedoria?

Com todas as considerações acima, entende-se que na *EN* a prudência é distinta da sabedoria, especialmente pelo seu uso em relação aos seus objetos, sendo dedicada ao que é humano, associação que não acontece em outros tratados, como na *Metafísica*. Isso é significativo para o tipo de discussão em curso e pode ser reforçado pelas palavras de Aubenque (2008, p. 23-24):

[...] a *phronêsis* da *Ética Nicomaquéia* (sic) somente é reconhecida nos homens cujo saber é ordenado para a busca dos “bens humanos” (ἀνθρώπινα ἀγαθὰ), e por isso sabem reconhecer “o que lhes é vantajoso” (τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς). Enfim, a *phronêsis*, que era assimilada à *sophía*, aqui lhe é contraposta; a sabedoria diz respeito ao necessário, ignora o que nasce e perece, portanto, é imutável como o seu objeto; a *phronêsis* diz respeito ao contingente, é variável segundo os indivíduos e as circunstâncias. Enquanto a sabedoria é apresentada, em outro lugar, como uma forma de saber que ultrapassa a condição humana, a *phronêsis*, graças ao seu caráter humano, demasiado humano, agora desce do primeiro nível [...].

Apesar de diferenciadas as duas virtudes dianoéticas, Aristóteles igualmente questiona a tarefa da sabedoria junto à felicidade. Tal virtude é descrita na *EN* como a mais perfeita forma de conhecimento, da mais alta forma de uso da razão, a teorética. Mas nem a sabedoria nem a razão teorética recebem longo tratamento, a não ser por intermédio do breve estudo no Livro VI, e por certas considerações em outros passos, como no Livro X. No Livro VI Aristóteles indica somente que o sábio conhece o que acontece com os primeiros princípios e conhece a verdade de tais princípios, sendo a sabedoria uma combinação do intelecto com a ciência. No entanto, afirma que ela não lida com o homem porque ele não é a melhor coisa do mundo. Seu objeto, portanto, são as coisas mais elevadas que existem, por isso, também, não nos parece ser a virtude mais trabalhada nas considerações do tratado ético-político, embora lhe seja dada grande importância quando se observa a melhor forma de vida e a atividade humana em X 7-8. Afinal,

para viver uma vida contemplativa, como veremos, é preciso ter a razão teórica no melhor funcionamento possível neste mundo, embora voltada para seus objetos específicos, isto é, é preciso ter a virtude da sabedoria.

Nessa relação de capacidades em sucessão, percebida com a descrição das virtudes da razão, surge a proposta de que a sabedoria é considerada superior àquela virtude do uso prático. Todavia, Aristóteles escreve na *EN* que está interessado nas virtudes humanas, aquelas que levam à consecução da felicidade humana. Parece ser por este motivo que no tratado é dada maior atenção às questões referentes à razão prática, apesar de haver uma espécie de exaltação da razão teórica, mas precisamos verificar se isso se confirma.

Apesar da reiterada primazia da sabedoria, e, conseqüentemente, da razão teórica e da vida contemplativa, pensamos que, para ser feliz em uma vida comunitária, a prudência parece ser posta como indispensável. O que não impede Aristóteles de afirmar que a sabedoria deveria estar em primeiro plano. Portanto, a partir do Livro VI, fica a dúvida sobre a tarefa da sabedoria junto à vida feliz. Por isso, resta-nos pensar na relação das duas capacidades da razão para tentar dirimir tal dúvida e encaminhar a discussão para o papel que elas detêm na vida propriamente humana. As questões vêm de certos passos como, por exemplo, das linhas do Livro VI 12, nas quais a sabedoria é indicada como uma parte da virtude completa ou perfeita (*méros gar oûsa tês aretês ólês*; *EN* VI 12 1144a5). Isso leva intérpretes como Nussbaum (2009, p. 328 s.) a considerá-la parte da felicidade, mas não a felicidade inteira. Então, como aceitar a afirmação acerca da primazia da sabedoria? Ela não precisaria estar de algum modo relacionada à prudência para cumprir a exigência de uma virtude completa ou perfeita que concorresse à felicidade?

Por um lado, talvez, a resposta que buscamos neste momento, sobre a relação das virtudes dianoéticas e de sua contribuição para a felicidade, passe por entendimento como o de Broadie de que a virtude relativa à contemplação sobrevém e, de algum modo, completa aquela vida de virtude prática:

A theōria pode restituir a boa *praxis* ao seu devido lugar em nossas afecções, não apenas fornecendo uma nova saída para as aspirações, mas lembrando-nos, por sua própria inutilidade, que mesmo no nível prático o exercício de nossa natureza racional pode e deve ser sua própria recompensa. Portanto, longe de recomendar um afastamento da vida no nível prático e ordinário, Aristóteles pede que ela seja vivida com uma ênfase diferente. Assim, as continuidades entre a *theōria* e a existência cotidiana contam a favor de seu empreendimento: como, por exemplo, o fato de que a *theōria* já é uma atividade humana natural, e nela nos engajamos quase o tempo todo sem decisão e provavelmente sem sermos capazes de evitá-la (BROADIE, 1991, p. 424, tradução nossa).

Por outro, talvez esteja na interpretação de Reeve (2013, p. 18), que escreve, ao tratar da felicidade, que esta seria a vida indicada desde o argumento da função como aquela de acordo com a virtude maior e mais completa, sendo esta a virtude da razão teórica e não a prudência. Assim, o entendimento conforme a razão teórica seria nossa função e levaria ao melhor tipo de felicidade, se se estendesse ao longo de toda a vida. Desse modo, o autor indica que a sabedoria prática teria como seu papel na felicidade promover o tempo livre necessário à contemplação, quando as circunstâncias permitem. Isso incluiria educar os cidadãos nas virtudes éticas e dianoéticas, mas também quanto aos bens externos, como a saúde, para que fosse possível desempenhar a atividade entendida pelo comentador como a mais virtuosa. O autor pensa que a razão prática permitiria isso tendo em vista que, na *Política* (VII 13 1323b1-2), lê-se, em eco ao Livro X 8 1178b29-30, que o homem mais engajado nas atividades contemplativas é também o mais feliz; que os humanos que possuem a felicidade são, mais frequentemente, aqueles que

elevam seu caráter e pensamento a um grau superior, por isso, almejam tempo livre para contemplar. Conforme essa postura interpretativa, estaria aí a conjugação dos dois usos da alma racional e a importância da razão teórica junto à vida feliz: a razão prática manteria com a teórica uma relação como a de um filho com um pai, sendo-lhe útil e obediente. No entanto, pensar que a razão prática serve apenas para “limpar o campo” para a atividade teórica seria o melhor entendimento da questão?

Concordamos com Reeve até o ponto que nossa leitura da *EN* permite. Ela não permite e, ainda, distancia-nos do estudioso quando ele afirma que a razão prática existe para permitir uma vida de contemplação. O tom da discussão do autor parece indicar que é para isso que ela serve e, *faute de mieux*, suas atividades e as virtudes que existem com ela tornam-se, então, a vida mais feliz em segundo plano. Aristóteles realmente afirma no Livro X (8 1178a9-10) que a vida política é a segunda melhor, porém, não identificamos em parte alguma da *EN* afirmação apontando que o papel legado à razão prática é somente proporcionar o exercício da razão teórica. Insistimos nisso visto que Reeve completa sua exposição sobre a vida feliz, a mais feliz, afirmando que a vida conforme a razão prática é a melhor quando se trata de uma vida complexa, em parte teórica, em parte prática, sendo o melhor tipo de vida que tal razão pode proporcionar. Talvez seja o caso de entender (NUSSBAUM, 2009, p. 327) que o Livro VI afirma as atividades do intelecto como as mais elevadas dentre as atividades componentes da vida feliz humana. No entanto, que devemos observar em que essa proposta e aquelas do Livro X 6-8 podem destoar do que há no restante do tratado, quando se questiona o bem para o ser humano, não para um deus ou outro tipo de ser racional que pudesse haver. Isso parece-nos mais plausível, pois consideramos a complexidade peculiar do ser humano, desde sua compleição psíquica, não sendo possível que o homem seja contemplativo, e, somente na falta de coisa melhor, político. Entendemos, ao contrário, pela proposta das almas em sucessão, que não pode haver vida de contemplação sem a razão prática, porém precisamos confirmar este entendimento.

Vida política e vida contemplativa, entre razão prática e razão teórica no Livro X

Por ter sido tantas vezes evocado, resta-nos investigar o Livro X. Nele retoma-se a questão do prazer. Vamos admitir a teoria proposta por Zingano para tal retomada, que parece colaborar com nossa argumentação. A discussão é, conforme o estudioso, estrategicamente posicionada em um segundo tratado sobre o assunto, porque abriria espaço para a coerência entre o que é proposto acerca da felicidade no Livro I e o que virá sobre ela agora, no Livro X. Zingano propõe que o segundo tratado sobre o prazer aparece a fim de excluir uma vida de gozo como candidata possível a uma vida eticamente aceitável e feliz. Isso porque o prazer não é ali delimitado como uma atividade, e já havíamos lido e tornaremos a ler que a felicidade é *atividade* conforme a virtude maior e mais perfeita ou completa. Sendo assim, restaram duas formas de vida ativa que, parece, serão ali hierarquizadas: a vida política e a vida de contemplação.

Portanto, em X 6, Aristóteles deixa as questões acerca do prazer como bem que culmina em um tipo de vida considerável eticamente, mas continua a discutir a felicidade. Começa propondo-a como fim da natureza humana e torna a afirmar que é uma atividade desejável em si mesma, que não é buscada em vista de outras coisas. Depois, descreve-a novamente como um fim em si mesmo e como a atividade mais virtuosa.

Além do que, uma pessoa qualquer – até mesmo um escravo – pode fruir os prazeres do corpo não menos que o melhor dos homens, mas ninguém considera o escravo partícipe

da felicidade – a não ser que também o considere partícipe da vida humana. Com efeito, a felicidade não reside em tais ocupações, mas, como já dissemos, nas atividades virtuosas [...]. Se a felicidade é atividade conforme a virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude; e essa será a do que existe de melhor em nós. Quer seja a razão (*noûs*), quer alguma outra coisa esse elemento que julgamos ser o nosso dirigente e guia natural, tornando a seu cargo as coisas nobres e divinas, e que seja ele mesmo divino, quer apenas o elemento mais divino que existe em nós, sua atividade conforme a virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade. Que essa atividade é contemplativa, já dissemos anteriormente (EN X 6 1177a6-11; X 7 1177a12-18).

Desse modo, ganha reforço o que já havíamos lido no Livro I, mas agora surgem certos diferenciais ou acréscimos à teoria. Difere ao apontar uma atividade de tipo divino como felicidade, no entanto reforça a indicação já feita de que a atividade do intelecto (*noûs*) é a melhor. Elenca motivos para tal afirmação: o intelecto é a melhor coisa no homem e os seus objetos são os melhores dentre os objetos cognoscíveis. Além disso, a atividade intelectual é a mais contínua. Também, a atividade sábia ou filosófica é a mais aprazível de todas as atividades aprazíveis e virtuosas. É pura e durável, tendo em vista que quem sabe gasta seu tempo de forma mais aprazível em relação aos que não sabem. Afirmações que nos levam a entender que se trata da razão teórica, visto que o uso do termo *noûs* a distingue no passo em questão. Termo este que entendemos ser empregado no Livro X como o fora no Livro VI, neste caso, “supremo âmbito da razão teórica, que se ocupa com os conceitos e princípios derradeiros de cada ciência” (WOLF, 2010, p. 255-256). Razão esta que tem a sabedoria por excelência, bem como a contemplação por atividade.

Aristóteles reforça, também, o caráter autossuficiente da atividade contemplativa, mas agora no sentido de ser fornida o quanto baste de bens externos.

Porque, embora um filósofo, assim como um homem justo ou o que possui qualquer outra virtude, necessite das coisas indispensáveis à vida, quando está suficientemente provido de coisas dessa espécie o homem justo precisa ter com quem e para quem agir justamente, e o temperante, o corajoso e cada um dos outros se encontram no mesmo caso; mas o filósofo, mesmo quando sozinho, pode contemplar a verdade, e tanto melhor o fará quanto mais sábio for. Talvez possa fazê-lo melhor se tiver colaboradores, mas ainda assim ele é o mais autossuficiente de todos (EN X 8 1177a28-1177b1).

Diante disso, o problema é que parece haver uma discrepância na argumentação a favor da razão como o que há de mais propriamente humano, fazendo do homem racional no sentido teórico em detrimento de seu já mencionado aspecto naturalmente político (cf. EN I 1097b11 – IX 1169b16-22; *Política* 1253 a2; 1278b20). Ou a discrepância está nas formas de interpretar tal atividade e tal capacidade em sua relação com a vida política. Isso porque dizer que o sábio (*sophós*) ou filósofo (*philosophós*)⁵ seja autossuficiente para sua atividade não significa que ele não necessite de outros homens ou de bens que, por exemplo, supram suas necessidades mais elementares. Aristóteles escreve o contrário, como lemos no Livro VI e na *Política*, que destaca a necessidade do ócio para a atividade contemplativa. Além disso, seria estranho para a pessoa mais feliz dentre todas viver sozinha devido à consideração de insignificância associada às outras atividades mais triviais. Ainda, é válido lembrar o passo 1144a5 do Livro VI, que propõe a sabedoria como parte da virtude inteira, e seria provável inferir, também, que esta

⁵ Conforme Kraut (1991, p. 16), “desde que *philosophía* é outro nome que Aristóteles dá à atividade de contemplação (1177a25), nós também podemos dizer que a pessoa que leva o melhor tipo de vida é um filósofo”, porém, como nos passos examinados, na maioria das vezes, Aristóteles usa *sophós*, manteremos também a tradução e referência àquele que é dotado de *sophía* e de *noûs* como sábio.

é parte do que é humano e concorre, como bem em si que é, para a felicidade, não sendo ela e suas atividades, tão somente, a felicidade.

No entanto, Aristóteles segue com a proposta de que a única atividade que parece amada por si mesma é a contemplativa, já que chega exatamente ao fim ao qual se propõe: contemplar. Das atividades práticas, escreve, sempre vem um outro proveito, maior ou menor. Já a contemplação é uma atividade séria e não procura outro fim além de si mesma, e ainda possui um prazer próprio que a intensifica. Essa atividade, então, é descrita como “a felicidade completa do homem se ele tiver uma existência completa quanto à duração (pois nenhum dos atributos da felicidade é incompleto)” (EN X 7 1177b24-28).

Assim, o que segue na exposição do Livro X parece confirmar nossas suspeitas. Em X 7 1177b27s. afirma-se que tal tipo de vida somente seria alcançado pelo homem se ele tivesse algo de divino em si. Afirma-se que há uma espécie de elemento superior à natureza composta humana, ao outro tipo de virtude e ao outro tipo de atividade, mas nesse ponto Aristóteles lembra que o homem é ser complexo e não puramente racional. O homem, por mais racional e mais divino que possa ser, graças ao intelecto que o destaca de tudo mais que tenha vida e alma, compartilha com outros seres vivos a capacidade de nutrição, a desiderativa, e tem uma parte racional prática, por isso não é um deus. Talvez ele seja realmente o único ser vivo mortal que goza da razão em todos os seus usos. No entanto, se a razão teórica é a única indicada ali como pertencente às divindades e aos seres humanos, devido à natureza das almas pensadas pelo filósofo, parece restar como diferencial humano a razão prática. Todavia, Aristóteles segue em seu elogio da razão teórica. “Se, portanto, a razão (*noûs*) é divina em comparação com o homem, a vida conforme a razão é divina em comparação com a vida humana” (X 7 1177b30-32). Isto, porém, parece-nos mais um reforço para nosso argumento, porque segue ponderando que o homem deve ser, o mais possível e não absolutamente (cf. EN X 8 1178a3-18; *Metafísica* Λ 1072b14 s.), imortal; deve viver conforme o que há de melhor em si. No entanto, considera a opinião de que o elemento racional teórico, o *noûs*, é o próprio homem, sendo sua parte dominante e melhor, mas não afirma que seja a coisa mais humana ou a única coisa propriamente humana em nós. E escreve: “o que é próprio a cada coisa é, por natureza, o que há de melhor e mais aprazível para ela; e assim, para o homem a vida conforme à razão (*ho katà tòn noûn bíos*) é a melhor e mais aprazível, já que (*eíper*)⁶ a razão, mais que outra coisa, é o homem. Donde se conclui que essa vida é também a mais feliz” (EN X 7 1178a5-8). Passos como este parecem indicar, pelo emprego dado a *noûs*, que se trata do uso teórico da razão. Entretanto, nada no desfecho da explanação afirma que somente isso é humano e que baste ao homem. Mesmo para uma existência sábia, o jejum reflexivo em isolamento não parece ser recomendado: para viver de *noûs* ou conforme a razão teórica é preciso mais que este tipo de razão. Assim, concordamos com Sorabji quando ele afirma pensar que a defesa exacerbada da vida contemplativa não é a palavra final de Aristóteles.

Aristóteles [...] aborda a questão: será que é errado, uma vez que somos humanos, aspirar a vida mais divina de contemplação intelectual? Ele responde (embora eu não ache que esta seja sua última palavra) que, pelo contrário, o nosso intelecto é o nosso verdadeiro eu. [...] Embora dividido, ele reconhece que uma vida de nada mais que contemplação não é possível para nós. Até mesmo os filósofos devem comer e viver em sociedade, e a vida mais feliz envolverá também o exercício das virtudes em sociedade (SORABJI, 2000, p. 190-191, tradução nossa).

⁶ Lido, conforme o dicionário *Liddell & Scott*, no ático, como “se isso quer dizer que”; ou conforme o dicionário *Perseidas online*, com indicativo, como “se entretanto, se verdadeiro, se é verdade que”, *eíper* seria mais conveniente à interpretação que fazemos que traduzi-lo por “já que”, como foi feito na citação acima.

A sequência do tratado confirma esta leitura e abre espaço para pensarmos, talvez, em outro tipo de vida aceitável e em um outro tipo de alegria de viver que não aquele somente contemplativo. Trata-se de uma vida conforme as virtudes éticas, aquelas da parte não racional da alma humana, mas que se alinha com o *orthòs lógos* conferido pela razão prática. Isso porque não vemos como um filósofo possa escapar das atividades humanas, dos seus benefícios e ônus, do benefício das coisas dessa vida, que resultam da parte não racional desiderativa em associação com a prudência, que parecem humanas e aprazíveis. Nussbaum (2009, p. 300-301), que afirma coisa semelhante, ressalta que há bens necessários e mesmo essenciais para a felicidade humana, como a amizade. Esta acontece em comunidade por sermos políticos, como aponta o Livro IX; bens desse tipo seriam necessários e mesmo componentes da felicidade, ela explica, aludindo ao Livro I, 1097b7-11, já referido aqui. Seguindo nessa linha de leitura, pensamos que haja uma grande distância entre apontar para o que se considera o que é melhor, o que de melhor o ser humano pode alcançar, e restringir a “humanidade” a isso.

A proposta é válida, a nosso ver, porque o Livro X segue indicando que do lado racional da alma humana a prudência é relacionada às virtudes éticas, ao caráter virtuoso. A discussão seguinte, acerca de que as paixões também são ligadas à virtude ética, devendo pertencer à nossa natureza composta, é ponto favorável à nossa proposta da complexidade propriamente humana indicada nas diferentes capacidades da alma, especialmente naquela de razão. Então, virtudes éticas são virtudes humanas, assim como também o são a prudência e a sabedoria. Por isso, apesar de afirmar que a virtude do intelecto seja separada, Aristóteles segue a escrita com um, *mas*: “ela também parece necessitar de bens exteriores, porém pouco, ou, em todo caso, menos que necessitam as virtudes morais” (EN X 8 1178a23-25). A afirmação parece sinalizar que não há defesa exclusiva da razão teórica, porque o filósofo não a isola de tudo o mais que componha uma vida humana, embora realmente tenha se esforçado para destacá-la.

Além disso, o tratado prossegue indicando que a perfeição da escolha envolve tanto escolha quanto ações. As ações, por sua via, envolvem muitas coisas, mais quanto mais nobres forem. Entretanto, nesse ponto a discussão parece dar um passo atrás, porque aparece outro *mas*. Agora afirma-se que quem contempla não precisa de bens externos para exercer sua atividade, pois seriam mesmo um obstáculo para o sábio ou filósofo. Todavia, este apreço excessivo pela vida contemplativa não vai muito longe. Aristóteles logo escreve que o filósofo, “enquanto homem que vive no meio dos outros homens, ele escolhe a prática de atos, virtuosos: por conseguinte, necessita também das coisas que facilitam a vida humana” (EN X 8 1178b5-8). O que reforça que não há como viver apenas da atividade da razão teórica, muito menos no âmbito da *pólis*. Isso extrapolaria – e muito – aquilo que o filósofo vem desenhando como vida humana, o que ele mesmo admite.

A essa altura já estamos um tanto fatigados das aparentes idas e vindas nas teorias acerca do propriamente humano no Livro X, mas vale lembrar que: “A filosofia aristotélica, pois, tal qual (e como uma parte de) nossa natureza humana, existe em contínua oscilação entre a ordem demasiada e a desordem, a ambição e a resignação, o excesso e a deficiência, o super-homem e o meramente animal” (NUSSBAUM, 2009, p. 230). Pensamos que seja por isso que o filósofo torna a afirmar que a felicidade perfeita é atividade de tipo contemplativo e que a vida contemplativa é a mais divina. As atividades que são dos homens, com os homens, e que envolvem ação, paixão e virtude ética não são cogitadas no passo para caberem nesse tipo de vida. Assim, a atividade humana mais próxima à divina é indicada como a que deve participar da felicidade. Prova isso o fato de os animais não participarem da atividade que se identifica agora com a felicidade. Eles não participam da contemplação, sendo que só quem o faz é feliz em sentido mais verdadeiro, proposta diferente do que se havia afirmado em I 9, sobre não ser feliz quem não participa na política.

Em seguida, há nova volta nas considerações ao se adversar que “Mas, o homem feliz, como homem que é, também necessita de prosperidade exterior, porquanto a nossa natureza não basta a si mesma para os fins da contemplação: nosso corpo precisa gozar de saúde, de ser alimentado e cuidado” (EN X 8 1178b33-35). Novamente, afirma que, embora o sábio não precise de nada em excesso para ser feliz, não é possível ser feliz sem bens externos. Aqui, a nosso ver, qualquer dúvida que restasse e que pudesse levar a pensar que o que é propriamente humano é puramente intelectual se desfaz. No entanto, não negamos as passagens que afirmam a superioridade do *noûs* frente às demais capacidades racionais humanas. Porém, entendemos que não é possível, lendo as linhas acima, interpretar que o homem seja mais *racional* no sentido teórico ou que o intelecto é mais propriamente humano por ser o uso da razão teórica o mais divino. A questão é a medida: o excesso de bens externos é dispensável, mas, mesmo para se manter vivo em sentido estritamente biológico, é preciso ter acesso a certas coisas a mais que o intelecto ou a razão. Ou é preciso ser capaz de conjugar bem a complexidade da alma humana e a vida contingente humana à razão, especialmente à razão prática, como vimos desde o Livro I 13.

Nisto estamos em acordo com a leitura feita por Nussbaum, quando considera o papel da teoria ética e da racionalidade na vida ética atual e em Aristóteles. A estudiosa não rejeita a razão como guia humano, mas explica: “Afirmar somente duas coisas que podem parecer limitar seu papel: que a contemplação intelectual por si só não é suficiente para uma vida humana florescente, e que as emoções também desempenham um papel no raciocínio ético”. Assim, a razão ganha destaque “no planejamento e na organização de uma vida, e mesmo com o fato de insistir (como faço) que é a razão prática que torna todas as nossas atividades plenamente humanas” (NUSSBAUM, 2009, p. XXVI). Além disso, defende que as paixões são conjugadas à racionalidade, sem dicotomia, embora nem todas sejam bons guias. Entendemos que isso favorece nossa teoria a respeito do papel da razão prática na vida propriamente humana, especialmente por ligá-la à *parte* não racional, que também compõe o homem.

Estas reflexões nos levam de volta à questão da função propriamente humana. Nussbaum (2009, p. 329) afirma que devemos escolher uma vida possível para nós, humanos. Uma vida cuja deliberação leve a escolhê-la por nós mesmos como sendo humana e que inclua tudo o que caracteriza um ser humano, sendo a razão prática a organizadora disso tudo. No caso, da boa vida que inclui elementos contemplativos tanto quanto éticos. Proposta esta que não podemos aceitar sem refletir sobre o fato de termos alguma função diferencial que nos especifique por permitir que façamos o que só nós humanos podemos fazer do modo como fazemos, como parece ser o caso da razão prática. Nussbaum pensa que Aristóteles inicia a discussão sobre a felicidade com a teoria da função porque parece apontar a razão prática na concepção da função humana, mais que a teórica, pois uma vida sem aquela razão não seria uma escolha aceitável.

Começamos um tratado ético pela observação do funcionamento característico dos humanos – tanto seus elementos compartilhados como diferenciados – porque almejamos uma vida que inclua o que quer que faça de nós, nós mesmos. [...] No entanto, se formos levados a perceber a importância central da razão prática em nossa concepção do funcionamento humano característico, percebemos, pensa Aristóteles, que nenhuma vida desprovida desse elemento seria para nós, uma escolha aceitável. [...] não se poderia verificar, logicamente, que a melhor vida para o ser humano fosse o bem viver de uma vida característica das formigas; essa vida conteria certos traços que a vida humana não contém, e lhe faltariam certos traços que julgamos essenciais à vida propriamente humana. [...] Não posso escolher para *mim* a boa vida de uma formiga, de um leão, de um deus (NUSSBAUM, 2009, p. 256).

Por isso, as atividades ou funções de uma vida humana são, explica a filósofa, buscadas como aspectos essenciais para tal vida. Por esse motivo, também, Aristóteles reflete não tautologicamente sobre a função humana, sobre a vida humana em suas atividades, desempenhadas de um jeito humano. Assim, por ser isto um diferenciador da espécie, o filósofo não procura pela felicidade em geral, mas pela felicidade humana. O que é próprio para tal? Caso tomemos a pergunta como aquela por algum traço único, tipificador, temos a nossa resposta pela razão prática, suas atividades, seu melhor estado possível e, talvez, a vida que ela proporciona. No entanto, temos a possibilidade de ler e entender, como fez Nussbaum, a conjugação de tal razão com os demais aspectos que fazem somente de certos seres humanos. Pois pensamos que não há como separar a razão prática e o poder de escolher e deliberar sobre todas as atividades das quais o homem – e somente o homem – é capaz de fazer ao seguir o *orthòs lógos*. Desse modo, pautamos nossas respostas às questões levantadas a partir das capacidades da alma, em especial da capacidade de razão e seus usos.

Diante de tudo isso, entendemos que não vivemos somente de contemplar as coisas mais divinas. O próprio homem é objeto de investigação filosófica e é preciso agir, agir bem em comunidade, mas para isso é preciso uma alma na qual as capacidades de desejar e de razão prática estejam em harmonia. Entendemos que seja este o motivo, também, para o desfecho da *EN*, o Livro X 9, com a reflexão sobre a educação para os cidadãos, que se dá de forma especial no seio da cidade. Ela ressalta, como na leitura de Nussbaum (2009, p. 302), o “valor humano do político”, ou então seria possível para os homens escolher viver apartados da comunidade política e sem uma concepção una de bem; além disso, não se precisaria ensinar tudo isso às crianças e reforçá-lo ao longo da vida. Assim, salientar-se-ia a proposta do animal político e sua dependência da razão evocada para as práticas comunitárias, a razão prática?

Parece ser isso que Aristóteles tem em mente, especialmente quando visitamos as páginas da *Política*, visto que abordam o *status* dos que são escravizados. O filósofo indica que as atividades na *pólis* são necessárias para o desenvolvimento e para a manutenção da virtude e, por conseguinte, da felicidade, porque garantem atividades conforme a excelência. Estas são escolhidas com o uso prático da razão, e por isso Aristóteles explica que um escravo não participa nem da felicidade humana, nem daquele tipo de amizade que é pautado nas relações recíprocas de virtude: ele não é capaz de escolher atividades excelentes por sua razão prática. Por esse motivo, também, o filósofo parece propor que ninguém que é dotado de tal razão deva permanecer escravizado, embora considere a existência de um tipo de escravidão natural.

Sendo assim, o que podemos inferir dessa filosofia dos assuntos humanos (*EN* X 9 1181b15-16; *tà anthrópeia philosophía*) é que os homens são complexos e diferentes desde suas almas, sendo aquela capacidade da razão, em especial seu uso prático, o principal distintivo para o homem, levando-o a ser classificado conjuntamente como animal racional e político, pois mesmo as boas vivências em comunidade são intermediadas de alguma forma pelo uso prático da alma racional humana. Então, somos políticos por sermos racionais, praticamente. Ademais, isto é o que permite que as capacidades não racionais sejam bem conduzidas, sendo também excelentes e concedendo a melhor vida possível, seja ela contemplativa ou política. Diante disso, ficamos com a possibilidade de um filósofo humano que, talvez, tenha realmente optado mais pelas atividades teóricas do que pelas práticas, mas que não é incapaz destas e que tem, humanamente, a possibilidade de exercê-las, conforme as circunstâncias. Agora, se formos pensar o que é traço somente do homem, novamente voltamos à razão prática e ao jeito como ela organiza tudo o mais, pois o tratado nos leva a concluir que só isso é específico do homem; tudo o mais partilhamos com os outros seres vivos ou com os deuses.

Referências

- ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARISTÓTELES. *Éthique à Nichomaque*. Tradução de Julien Tricot. Paris: Vrin, 2012.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Valandro e Gerd Bornhein da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Vol. 2 (Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Edição bilíngue. Tradução de María Araújo e Julián Marias. Madrid: Centro de estudios filosóficos y constitucionales, 2009.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição bilíngue. Tradução de Marcelo Perini da versão italiana de G. Reali. São Paulo: Loyola, 2005. Vol. 2.
- ARISTÓTELES. *Nichomaquen ethics*. Edição bilíngue. Tradução de H. Rackham. Cambridge: Havard University Press, s/d.
- ARISTÓTELES. *Politique*. Tradução de J. Tricot. Paris: Vrin, 2005.
- ARISTÓTELES. *The Complete Works*. Princenton: Princenton University Press, 1995. Vol. 1 e 2.
- BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- KORSGAARD, C. Aristotle's function argument. Disponível em: <http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/AristotleFunction.pdf>. Acesso em: 04.abr.2017.
- KRAUT, R. Two Lives. In: *Aristotle on the human good*. Princenton: Princenton University Press, 1991.
- LAWRENCE, G. O bem humano e a função humana. In: KRAUT, R. et. al. (Orgs.). *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- LIDDELL; SCOTT. *Greeck-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, s/d.
- NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PERSEIDAS. Dicionário digital grego-português. Disponível em: <http://perseidas.fclar.unesp.br/2x/>. Acesso em: 25.fev.2022.
- REEVE, C. D. C. *Aristotle on practical wisdom*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2013.
- SORABJI, R. *Emotions and peace of mind: from stoic agitation to Christian temptation*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- ZINGANO, M. A. *Eudaimonia, razão e contemplação na ética de Aristóteles*. *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, 2017, p. 9-44, 2017.
- WOLF, U. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2010.

Sobre a autora

Juliana Santana

Graduada em filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (2004). Mestre em Estética e Filosofia da Arte pela Universidade Federal de Ouro Preto (2008). Doutora em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente é professora adjunta da Fundação Universidade Federal do Tocantins, atuando no curso de Filosofia, na Pós-graduação em Ética e Ensino de Filosofia e no Mestrado em Letras, campus de Porto Nacional.

Recebido em: 07.03.2022.
Aprovado em: 29.03.2022.

Received: 07.03.2022.
Approved: 29.03.2022.

Unidade e multiplicidade na constituição do corpo político em Thomas Hobbes: uma leitura do *Elements of Law e do Leviathan*

Unity and multiplicity in the constitution of the body politic in Thomas Hobbes: a reading of the *Elements of Law and Leviathan*

Delmo Mattos

<https://orcid.org/0000-0002-9074-2192> – E-mail: professordelmo@gmail.com

RESUMO

O objetivo desse artigo consiste em discutir as relações entre multidão e povo para a constituição da teoria da representação proposta por Thomas Hobbes. Para tanto, direcionam-se as discussões para o âmbito das obras *Elements of Law e Leviathan*, pelas quais se reconstitui a trajetória argumentativa que dispensa os elementos da pluralidade das vontades para o âmbito da sua unidade. Evidencia-se, portanto, uma evolução argumentativa no que concerne à ideia de unidade e representação entre as duas obras de Hobbes. Para tanto, discute-se a aquisição da unidade das vontades como um elemento indispensável para o estabelecimento da pessoa artificial. Como consequência, demonstra-se que a teoria da representação está condicionada à constituição de uma vontade única, pela qual se estabelecem as premissas da redução do múltiplo ao uno, cuja consequência é o surgimento da concepção de autorização, fundamental ao núcleo da representatividade política.

Palavras-chave: Multidão. Povo. Hobbes. Consenso. Representação.

ABSTRACT

The objective of this article is to discuss the relations between multitude and people for the constitution of the theory of representation proposed by Hobbes. To do so, the discussions are directed to the scope of the works *Elements of Law and Leviathan* through which the argumentative trajectory that dispenses the elements of plurality of wills to the scope of its unity is reconstituted. Therefore, an argumentative evolution concerning the idea of unity and

representation between Hobbes' two works is evidenced. To this end, the acquisition of the unity of wills is discussed as an indispensable element for the establishment of the artificial person. As a consequence, it is shown that the theory of representation is conditioned to the constitution of a single will by which the premises of the reduction of the multiple to the one is established, whose consequence is the emergence of the concept of authorization, fundamental to the core of political representation.

Keywords: Multitude. People. Hobbes. Consent. Representation.

Introdução

A teoria da representação discutida por Hobbes no *Leviathan* e ausente no *Elements of Law* evidencia um processo de engendramento do corpo político no qual a concepção de povo e multidão são elementos fundamentais para compreender a relação entre unidade e multiplicidade. No *Leviathan*, por exemplo, essa constituição é bastante nítida, na medida em que Hobbes evidencia que a união das vontades individuais em direção à submissão da vontade única torna-se a condição para a instauração da pessoa artificial. A estrutura do *Commonwealth* deve fornecer uma vontade única à multidão, pela qual a unidade possibilita a construção de uma entidade representativa. Nesses termos, assevera Runciman, "as determinações que conferem a legitimação da representação são dependentes do processo pelo qual a multidão transforma-se em povo, ou, em outras palavras, no processo pelo qual a multiplicidade torna-se unidade" (2009, p. 21).

No *Elements of Law*, a configuração do povo representa a condição da destituição da multidão, isto é, a substituição da pluralidade de vontades em uma unidade coesa das vontades particulares. De certo, a condição de unidade presente no corpo político é compatível com a conciliação das vontades, cuja consequência é a orientação das ações da multidão a um desígnio comum. Conforme essa concepção, é possível compreender que, tanto no *Leviathan* quanto no *Elements of Law*, o processo de redução de uma pluralidade de vontades a uma única vontade é conduzido pela convenção consentida na qual o acordo de vontades torna-se a vontade de todos. Desse modo, estabelece-se a unidade representativa das vontades pela transformação da multiplicidade natural em uma unidade artificial e ordenada capaz de fornecer consistência ao corpo político.

Cabe notar que, tanto no *Elements of Law* como no *Leviathan*, essa possibilidade evidencia a preocupação de Hobbes na legitimação da instituição do corpo político, baseado numa confluência de vontades que culmina em um processo puramente artificial de união da multidão. A relação entre união e vontade confere o reconhecimento da legitimidade de que a vontade de cada homem é incondicionalmente a vontade soberana. Não obstante, esta constatação também se baseia no modo como filósofo, especificamente no *Leviathan*, relaciona as noções de personificação e representação pela correspondência entre agir e atuar, ou seja, quando as ações mútuas do representante e do representado se retribuem na composição de um personagem que lhes fornece sentido e coerência às palavras e ações.

A artificialidade desse processo, conforme o *Leviathan*, demonstra que reconfigura a noção tradicional de pessoa para fazer residir no seu estatuto a substituição de uma vontade única por uma união de vontades, personificada através de uma instância representativa. Desse modo, designar um homem ou uma assembleia de homens como representante legítimo diz

respeito a conceber uma redução das diversas vontades presentes na multidão em uma unidade coerente de vontades. A condição de possibilidade da unidade de uma multidão somente é possível pela representação constituída em uma pessoa artificial, ao passo que a unidade do representante e “não a unidade do representado que possibilita que uma pessoa seja uma” (HOBBS, 1968, p. 220).

Se no *Elements of Law* a construção da redução da vontade particular a uma vontade soberana demonstra a ausência natural da dissonância das vontades, no *Leviathan*, Hobbes assinala que a unidade do representante é o que torna possível ratificar os pressupostos da sua concepção de representação, pois ao conceber a unidade da pessoa como condicionada à unidade do representante, torna válido, por sua vez, conceber a unidade de ações e palavras entre o representante e o representado. Segundo Copp, sobre essa questão: “Não há, portanto, como conceber um portador de ações e palavras que lhes são atribuídas, a não ser aquela que é constituída pela representação na qual as palavras e suas ações são representações das palavras e ações de um outro” (1980, p. 580).

Esta evolução argumentativa do *Leviathan* em relação ao *Elements of Law* proporcionada pelo teórico político reconfigura a concepção tradicional de pessoa para fazer residir no seu estatuto a substituição de uma vontade única por uma união de vontades cuja direção e consequência respaldam-se em uma representação das vontades na qual ações e palavras correspondem a uma unidade representativa. O corpo político torna-se um produto da vontade de todos os homens que adentram a relação forjada pela dinâmica da autopreservação. Não obstante, esta unanimidade é construída pelo consentimento singular de cada elemento particular presente na multidão. Logo, o ato de instituição da representação visa fornecer uma vontade única, na qual a vontade de um único homem representa a vontade de todos. O processo de redução de uma pluralidade de vontades a uma única vontade reforça que o processo de convenção é o elemento fundamental de redução das multiplicidades da vontade a uma única vontade.

Diante dessas considerações, o propósito do presente artigo consiste em discutir os termos de Hobbes sobre a unidade e a multiplicidade evidenciando, sobretudo, a relação entre povo e multidão pela qual é destacada a constituição da teoria da representação. Ressalta-se a aquisição da unidade das vontades como um elemento indispensável para o estabelecimento da pessoa artificial. Desse modo, demonstra-se que a teoria da representação está condicionada à composição de uma vontade única pela qual se estabelecem as bases fundamentais da redução do múltiplo ao uno. Redução tal, que pressupõe o surgimento da concepção de autorização, fundamental para o estabelecimento da representatividade nos termos de Hobbes.

Para tanto, utilizam-se as obras *Elements of Law* e *Leviathan* para evidenciar o processo evolutivo das ideias de Thomas Hobbes acerca do povo e da multidão que se inicia, na primeira obra com uma discussão sistematizada acerca da constituição do corpo político. Esta discussão está ausente de uma teoria da representatividade que evidencie um caráter unificador a um representante constituído. Ainda que se verifique uma ausência da noção de representatividade, Hobbes ressalta a relevância da união e do consenso como condição fundamental da instituição de uma unidade de vontade determinada de corpo político. Por sua vez, no *Leviathan*, o filósofo destaca o papel do soberano como aquele no qual representa as ações e palavras de cada um que lhe conferiu autoridade para agir. Sendo assim, o soberano unifica as vontades particulares em uma só vontade, isto é, aquele capaz de conferir unidade diante da pluralidade na qual se deduzem os pressupostos da representatividade.

Nesse argumento, Hobbes amplia a discussão do *Elements of Law*, ao passo que expõe a capacidade do representante de uma pluralidade ser configurado por uma única pessoa artifi-

cialmente constituída. Enquanto no *Elements of Law* evidencia que a unidade da multidão estabelece, através da substituição das múltiplas vontades da multidão por uma só vontade, a vontade do soberano, no *Leviathan*, contudo, a vontade do soberano não é uma vontade que substitui e se impõe à vontade da multidão, mas que, ao contrário, coincide com ela.

A fim de sistematizar e apresentar essas questões fundamentais, o artigo desdobra-se, em um primeiro momento, em evidenciar a relação entre unidade e multidão. Concentra-se em evidenciar, tanto no *Elements of Law* como no *Leviathan* o modo pelo qual a multidão tornar-se uma só vontade se equipara a uma unidade de vontades dirigidas para um mesmo objetivo, cujas vontades particulares aceitam se submeter a uma única vontade. Sendo assim, torna-se possível discutir os pressupostos fundamentais do processo pelo qual a vontade constitui-se numa pessoa capaz de representar a vontade de muitos numa só. Com base nesses elementos, será possível, portanto, demonstrar como no *Leviathan* e no *Elements of Law* a inserção do argumento da unidade da pluralidade das vontades enseja a configuração da concepção de povo.

No segundo momento, destaca-se a perspectiva de instauração de uma vontade única a partir do rompimento das particularidades das ações múltiplas nas quais se asseguram as condições de transferência da multidão à unidade ao corpo político. Desse modo, demonstra-se conseqüentemente o processo de realização da união conforme os termos da concórdia, segundo o qual a concepção de unidade constitui a instauração de um acordo artificial em que cada homem se obriga a um único homem ou conselho constituindo uma única vontade. Assim, assinala-se que o corpo político torna-se a unidade constituída da união da multidão pela qual se confere um significado ao soberano como aquela pessoa nomeada para representá-la. Por fim, assinala-se que a consequência dessa construção da redução da vontade particular a uma vontade soberana reafirma a ausência da dissonância das vontades. Desse modo, torna-se necessário evidenciar que a convergência de vontades instaurada pela transposição da particularidade em uma vontade única torna-se capaz de engendrar uma vontade pública.

Multidão e multiplicidade

No curso do processo deliberativo, tanto no *Elements of Law* como no *Leviathan*, o filósofo inglês assinala que a vontade corresponde ao último apetite ou ao último medo. O processo deliberativo determina as condições de liberdade de ação, pois entre a alternância do medo e do apetite origina-se a indecisão de realizar ou não uma ação. No *Leviathan*, contudo, Hobbes concebe a deliberação como um conjunto, ou uma concatenação progressiva de desejos, aversões, esperanças e medos que surgem alternadamente na mente humana em relação a um objeto de desejo.

Tanto no *Leviathan* quanto no *Elements of Law* o espaço de indecisão condiciona o fim de um processo deliberativo de ponderação. Dessa forma fica, portanto, evidente que o fim do processo deliberativo consiste em por fim à liberdade de praticar ou evitar uma determinada ação. Este processo pressupõe um estado de indeterminação do sujeito em relação ao término de uma ação que pode ser praticada ou omitida. Na perspectiva de Mattos, “até que este processo culmine com a efetivação da ação, este estado anterior à ação efetiva é caracterizado como a liberdade propriamente dita” (2020, p. 34). Não obstante, se toda a ação depende da inclinação, pois das inclinações provêm a vontade, deve-se, da mesma forma, compreender que todas as ações e omissões consideradas voluntárias procedem da vontade.

Assim, enquanto série deliberativa condicionante em fazer ou não uma ação, a vontade engendra a condição de finalizar a liberdade. Exatamente nessa perspectiva que Hobbes deter-

mina a vontade como um ato voluntário. Além disso, na condição de um ato voluntário, a vontade manifesta uma aptidão para medir as consequências das ações futuras de cessar o processo deliberativo. Desse modo, fica evidente que se há uma ação livre, nos termos do filósofo inglês, significa o mesmo que dizer que, procedendo segundo a sua vontade, não houve qualquer impedimento interno ou externo para a realização de uma ação. No entanto, quando uma ação é determinada por uma sensação que preponderou sobre as demais no processo de deliberação, constituindo-se à vontade, isto é, a causa imediata da ação, cessa, portanto, a liberdade do movimento deliberativo de ponderação.

Considerando tal perspectiva, as ações e omissões consideradas voluntárias procedem indubitavelmente da vontade caracterizada, por conseguinte, pelo alto grau de autonomia no que concerne às escolhas de omitir ou fazer algo. No *Elements of Law* fica evidente que tanto o medo como o desejo são fatores causais da vontade, na medida em que envolve uma expectativa a respeito do nosso poder de realizar o que é requerido pela inclinação. Segundo Hobbes (2010), no âmbito da deliberação existem duas condições para que a ação seja deliberada, ou seja, a ação futura e a esperança de realizá-la ou a possibilidade de não realizá-la, “pois o apetite e o medo são expectativas do futuro; e não há expectativa de bem sem esperança” (HOBBS, 2010, p. 59).

O processo de determinação da vontade engendra a capacidade de imaginar o futuro com base no passado que, por sua vez, determina uma cadeia de desejos e aversões sobre um determinado objeto prevalecendo a indeterminação de um sentimento sobre os demais. Trata-se, portanto, da expressão da vontade singular de cada homem que, determinadas por inclinações dissociadas, produzem ações que reciprocamente se anulam, mas se a multidão ao acordar entre si, no sentido da vontade de um homem ou do acordo das vontades da maioria dos seus membros, será caracterizada como vontade de muitos. Logo, diante dos argumentos do *Elements of Law* torna-se possível pressupor que a multidão não se caracteriza como uma, mas de muitas vontades sem coerência e completamente desorganizada.

A dissociação das vontades particulares ocasiona a oposição ou a luta entre os homens, deflagrando a impossibilidade de vínculos de união entre as vontades singulares. Na verdade, o efeito recíproco de anulações de ações no âmbito da multidão não confere uma naturalidade à vontade, uma vez que se constata a ausência efetiva de elementos que possam conformá-la a um mesmo e único fim. No *Elements of Law* é evidente que não há sentido em pressupor uma vontade coletiva quando as vontades particulares dependem das circunstâncias que determinam um bem para si mesmo e, conseqüentemente, não um bem para o outro. Por outro lado, no *Leviathan*, Hobbes assevera que o ato que institui a soberania na qual a diversidade das vontades adquire consistência e unidade coincide com a composição do caráter absoluto do poder soberano, na medida em que a unidade confere o reconhecimento da legitimidade de que a vontade de cada homem é a vontade soberana. Nesse caso, o consenso pelo qual todos os homens visam estabelecer a soberania nada mais é do que a constituição de um acordo no qual uma diversidade de vontades posiciona-se reciprocamente e consensualmente em submeter-se a uma instância de poder capaz de conformar as diversidades de vontades em uma única vontade.

Para formar o corpo político, Hobbes menciona no *The Elements of Law* que deve-se fornecer uma vontade única à multidão. Para tanto, torna-se necessário desfazer a desorganização de uma multidão desunida em prol da constituição da vontade de um povo. O processo de redução de uma pluralidade de vontades a uma única vontade é conduzido pelo processo de convenção no qual o acordo de vontades torna-se necessariamente a vontade de todos. Assim, a vontade de todos constitui-se numa pessoa capaz de representar a von-

tade de muitos numa só vontade, na medida em que a multidão na forma natural não pode ser considerada unidade.

Na perspectiva de Hobbes, a multidão é incapaz de determinar uma ação propriamente dita, uma vez que a “multidão de pessoas reunidas” nem sempre coincide em seus desígnios (HOBBS, 2010, p. 106). Nesse sentido, não há como determinar uma ordem na multidão, afinal a ordem, segundo ele, é consequência direta da manifestação de vontade orientada para um só sentido. Hobbes deixa claro no *Elements of Law* que a multidão não é apta a configurar de forma natural uma unidade, pois o que prevalece entre os homens são a sua própria vontade e o seu juízo peculiar acerca de todas as coisas que podem ter propostas. Trata-se, portanto de uma configuração na qual cada um possui o direito de todas as coisas, pois segundo Hobbes “não há lugar para o *meum* e *Teumm* [meu e o teu] entre eles” (HOBBS, 2010, p. 106).

Desse modo, mesmo que sejam previstas ações dos homens no interior da multidão com aparência de uma única ação, trata-se de uma falsa aparência, pois o que se constata é uma incoerência tamanha, a ponto de ressaltar a sua fragmentação e dispersão natural. Segundo Jakonen (2013), a cisão entre povo e multidão denota a dicotomia entre a desordem e a ordem como pressuposto da virtude política. Assim, Hobbes não poupa palavras em denotar que a multidão não estabelece as condições para a realização da paz entre os homens, uma vez que na desordem de ações e na desorientação das vontades não há condições objetivas para a defesa e a proteção suficientes para a preservação da vida. Só há, portanto, garantias de manutenção da vida pela unidade presente no âmbito da representação.

Enquanto no *Elements of Law* não há menção ao caráter fundamental da representação, mas está presente a ideia de que a forma de que o estabelecimento de um estado de segurança e paz deve ser compreendido por intermédio da unidade. Segundo Hobbes (2010), a redução das diversas vontades a uma só vontade se equipara a uma unidade de vontades dirigidas para um mesmo objetivo, pelo qual as vontades particulares aceitam se submeter a uma única vontade. Não obstante, o processo de constituição de uma vontade única possui suas razões na insuficiência das condições de realização da concórdia entre os homens. Hobbes, no *Elements of Law* afirma que, a ênfase a tal comparação determina a pressuposição de que a multidão não garante proteção e defesa suficientes quando se apresentam divergências de opinião em decorrência de interesses puramente particulares.

Nesse âmbito, as vontades individuais se dissipam pela ocorrência desenfreada de aquisição de poder que, dadas as condições naturais, inevitavelmente resulta numa guerra de vontades. Torna-se necessário, portanto, um elemento que unifique as vontades para que seja efetivada uma unidade ou um consenso. Assim, diferentemente do *Leviathan*, no *Elements of Law* a inserção do argumento da unidade da pluralidade das vontades enseja a configuração do que Thomas Hobbes denomina de povo. Nota-se, portanto, que a configuração de povo, diferentemente da multidão, contém uma vontade única pela qual se supera a multiplicidade de vontades através de um processo de implementação da unidade e, sobretudo, pelo direcionamento das ações a um único objetivo.

Não obstante, a autoridade manifestada pela unidade das vontades fornece uma singularidade à noção artificial de pessoa, pois a proveniência das suas ações ou palavras não está na sua, mas atribuídas por outro mediante autorização. No caso da pessoa artificial, há de se considerar duas entidades distintas, isto é, um representante e o outro representado, uma fonte natural e uma artificial. Verifica-se, nesse caso, uma perfeita correspondência no modo de agir de duas instâncias distintas em que uma delas, a fictícia ou artificial, possui palavras e ações atribuídas de outro, portanto, artificialmente construída. Segundo Skinner: “Uma ação pode ser validamente atribuída a uma pessoa com base no seu desempenho por um representante, se e

somente se o representante tiver de alguma forma sido devidamente autorizado” (1999, p. 25). O propósito da pessoa artificial, conforme atesta Hobbes, consiste em realizar aquilo que o outro, pela sua multiplicidade intrínseca de vontades é incapaz de formalizar, isto é, a unidade coerente de vontades e ações. Logo, a pessoa artificial configura-se como uma instância representativa gerada e instituída para representar uma diversidade de vontades¹.

Desse modo, Hobbes ressalta que a pessoa é concebida como fictícia ou artificial quando age e profere palavras, não em nome de si mesma, mas mediante o consentimento de outro ao qual autorizou as suas respectivas palavras e ações. Especificamente, nesse caso, a emissão de palavras e ações procede de uma fonte natural, uma vez que são consideradas como representando as palavras e ações não daquele que as tornam manifestas, mas daquele cujo modo de agir coincide formalmente em apenas uma única entidade observável exteriormente. Nesses termos, tal como numa encenação teatral, uma pessoa é descrita como aquela que possui a propriedade de agir observando-se que essa mesma manifestação pode se referir tanto ao próprio agente como também pode se referir a outra pessoa, que não seja de modo evidente um agente.

Unidade e convergência de vontades

Acerca da unidade das vontades no *Elements of Law*, Hobbes menciona que quando várias vontades concorrem para uma única ação ou efeito denomina-se de consenso. Trata-se, portanto, de uma “única vontade de muitos homens” que objetivam não mais efeitos diversos e incompatíveis, mas o mesmo e único efeito direcionado para um fim comum e no qual a vontade de um único homem representa a vontade de todos (HOBBS, 2010, p. 107). Na perspectiva de instauração de uma vontade única, apresenta o rompimento das particularidades das ações múltiplas pelas quais se assegura o engendramento das condições de transferência da multidão à unidade ao corpo político, ou seja, “uma multidão de homens reunida em uma só pessoa, por meio de um poder comum, para a paz, defesa e benefício comum” (HOBBS, 2010, p. 100).

A relação entre união e consenso é primordial para a compreensão da formação do corpo político, uma vez que demonstra a necessidade de uma conformidade de vontades, ainda que não mencione a ideia de representação típica do *Leviathan*. No âmago da concepção do consenso ou concórdia, Hobbes questiona o modo pelo qual a concórdia possibilita um prolongamento de sinais que possam efetivar uma ajuda mútua contra um inimigo comum. Não obstante, a realização da união confere à concórdia um significado muito próximo à concepção de unidade, na medida em que constituem a instauração de um acordo artificial pelo qual cada homem se obriga a um único homem ou conselho, constituindo, portanto, uma única vontade.

No *Elements of Law*, consenso difere da união se somente puder trazer algum benefício, segundo Hobbes nessa obra, se houver a presença de um poder comum que conforme as vontades. A conformidade das vontades proveniente da união permite a unidade requerida pelas particularidades discordantes de modo que aquelas ações múltiplas, próprias da mul-

¹ Na visão de Polin: “Pessoa física e agente físico coincidem de fato, mas permanecem distintos na lei. Hobbes faz uso desta distinção ao segurar o agente físico como uma pessoa artificial. O ator, cujas palavras e ações representam as palavras ou ações do ator. A artilharia é dupla aqui: evoca, por um lado, a persona, o disfarce ou máscara do ator, o que sublinha tanto a artilharia quanto o lema da ideia de persona; mas também situa a noção de pessoa na sociedade artificial, instituída pelo artista e construtor, o artífice do *Leviatã*” (1953, p. 223).

tidão, causem uma artificialidade denominada de povo. Desse modo, confundir o movimento de uma multidão com a ação própria do povo é realizar um contrassenso, pois o povo constitui-se baseado na sua unidade inerente e, por assim, constituído por uma só vontade a qual se atribui uma ação.

A união da multidão em uma só pessoa é, na verdade, o corpo político, e a pessoa a qual ela confere autoridade para agir em seu nome, quando toma a decisão de ser representada, denomina-se soberano. Em outras palavras, o corpo político torna-se a unidade constituída da união da multidão, o povo, que por outro lado, confere significado ao soberano como aquela pessoa nomeada para representá-lo. A multidão baseada na soma de particularidades não possibilita a coerência extraída das particularidades, uma vez que é própria daqueles que direcionam suas respectivas vontades a um propósito comum. Além disso, no âmbito da multidão o que se concebe é uma quantidade de ações e desejos equivalentes ao número de homens, mas à aparência de uma ação comum. No *Elements of Law*, esta unanimidade é construída pelo consentimento individual, ainda que Hobbes indique uma ênfase à unidade das vontades da multidão. O ato de instituição do corpo político não é um ato da vontade coletiva dos homens, mas sobretudo de cada um dos homens, em particular seus respectivos sinais de vontade. É a unidade representativa das vontades, que transforma a multiplicidade natural das vontades em uma unidade artificial e ordenada. Embora o corpo político se institua através da multidão, tal instituição não se institui pela multiplicidade de vontade, mas pela convergência das vontades.

No *Leviathan*, a concepção de pessoa como uma entidade cuja função é proferir palavras e ações que confere à unicidade de ações e palavras de um outro. Também, uma pessoa, segundo Hobbes, constitui-se por palavras e ações apenas quando se tornam visíveis de um ponto de vista exterior ao observador. Em outros termos, a pessoa artificial não é somente compreendida apenas como portadora de ações e palavras, mas sim como portadora de direitos e obrigações, o que deixa subentendido um conteúdo prudencial no modo como direciona suas ações. Esta constatação baseia-se, sobretudo, no modo como Thomas Hobbes relaciona as noções de personificação e representação no contexto do *Leviathan*. Nesta relação, por sua vez, assim como numa encenação teatral onde são atribuídas certas palavras e ações ao ator, ao assumi-las, o faz pressupondo não a sua produção, mas exclusivamente a determinação da representação. Para que os efeitos da reapresentação confirmem uma unidade às ações daqueles que assumem uma personalidade exigem-se, concomitantemente, certa coerência de conduta.

De fato, no caso de se assumir uma personalidade para a qual requer sempre uma autorização, como ocorre em ambos os casos evidenciados, há indicado, senão uma obrigação de ordem não contratual, no sentido de conformidade de padrões de expectativa, ou seja, um compromisso prudencial em manter coerência entre palavras e ações que são atribuídas àquele agente, sem o qual o efeito de representação não pode ser efetivado. O tratamento fornecido ao povo satisfaz plenamente àquilo que o filósofo compreende por pessoa civil, ou seja, um homem ou uma assembleia de homens cuja vontade contém a vontade de cada homem em particular. Nesse caso, acrescenta Hobbes, as vontades dos seus membros estão virtualmente compreendidas no soberano. Como consequência, aquele que possui o poder soberano realizará tudo o que for exigido e reivindicado “sob o nome de seu o que antes denominava de deles” (HOBBS, 2010, p. 97).

Desse modo, a vontade do soberano não deve ser considerada uma vontade que substitui e se impõe à vontade da multidão unida numa só vontade, mas ao contrário, deve necessariamente coincidir com ela. Esta relação demarca perfeitamente aquilo que a lei suprema

determina, isto é, *Salus Populi* (a defesa do povo) que, na verdade, significa a obediência e a unidade por meio das quais se pretende evitar o estado de beligerância. Não obstante, Hobbes é bastante claro no que concerne à benfeitoria pela qual o corpo político é instituído, ou seja, a paz e a preservação entre os homens não se constituindo qualquer outro benefício. A consequência desse posicionamento de Hobbes no *Elements of Law* é a construção da redução da vontade particular a uma vontade soberana que, sobretudo, reafirma a ausência da dissonância das vontades. Trata-se de uma convergência de vontades instaurada pela transposição da particularidade em uma vontade única. Esta caracterização permite ao filósofo sustentar o argumento da substituição das vontades particulares pela vontade de um único homem ou conselho sem a necessidade de uma transferência legítima de direitos.

Certamente, como observa Zarka (2001), a transferência de direitos requerida pela transposição entre multidão e povo, ou melhor, entre diversidade e unidade. Esse jogo do múltiplo e da unidade é o que torna a vontade do soberano pública. Ou seja, na emergência de uma vontade pública é o povo que repousa na determinação de uma união de vontade capaz de subsumir a vontade de todos pela vontade do soberano. De certa forma, aceitando os termos de Zarka, a vontade pública está irremediavelmente associada a uma redução de vontades particulares dirigidas para um único fim. A transformação da multidão desorganizada em um poder soberano, isto é, um sujeito político engendrado pelo confronto entre o natural e o artificial, entre o uno e o múltiplo.

Na tentativa de tornar menos abstrato o conceito de vontade pública, Zarka (2001) afirma, com base na dicotomia multidão e povo, que o reconhecimento da vontade política como unidade das vontades ratifica a convenção das vontades através da substituição da multiplicidade pela unidade. Assim, a extensão do poder político fornecida pela representação delimita a autoridade da pessoa do soberano no qual existe um compromisso entre ações e palavras entre o representante e o representado. A instituição da vontade pública torna as palavras e as ações do povo definitivamente representadas pelas ações e palavras do soberano. Desse modo, o povo perde o status de pessoal natural pelo processo de autorização e da representação de modo que o soberano efetiva a representação do povo pela determinação da vontade pública. A efetividade da vontade do soberano depende necessariamente da vontade do representante, pois o ato que institui a autoridade demonstra uma relação não excludente entre autor e ator, entre autorizado e autorizante.

Nesse aspecto, realmente não se deve admitir que a autoridade seja reconhecida como um atributo do autor, mas efetivamente um direito conferido ao ator através da autorização voluntária. Sendo assim, as determinações da autoridade, especificamente, no *Leviathan*, admitem o reconhecimento do direito do outro de praticar uma determinada classe de ações, na medida em que o reconhecimento de quem age por compromisso em relação às palavras ou ações de outro pressupõe os padrões e a coerência exigidos pelo acordo determinante da unidade das vontades.

Conforme Leivas exalta: “o poder ilimitado da autoridade política do Estado moderno é circunscrito, portanto, às linhas limítrofes do pacto de autorização e sua sagrada finalidade: a segurança do povo” (2019, p. 261). Este limite, assim, evidencia a peculiaridade da artificialidade, na medida em que Hobbes assinala que o corpo político não é capaz de vontade ou ação que não seja mediada. Essa mediação produz a determinação de que a vontade do soberano nada mais é do que a vontade de cada homem unificada, visto que sua união foi produzida tomando a vontade do soberano pela vontade de todos. Portanto, a identidade das vontades implica uma identidade soberana, que o personifica ampliando assim a responsabilidade dos atos do soberano. Segundo Copp (1980), a personificação por representação

pressupõe uma identidade forjada na unidade das vontades articuladamente ordenadas para um único propósito.

Considerações finais

Na perspectiva de Bobbio: “A luta do Estado moderno é uma longa luta pela unidade do poder. Esta unidade é o resultado de um processo simultâneo de libertação e de unificação” (1991, p. 65). A unidade e a multiplicidade são elementos fundamentais na constituição da argumentação política de Hobbes. Tais elementos estão presentes nas principais obras de sua filosofia política. Há, portanto, uma elaboração e um aprofundamento da temática ao longo dos escritos, o que se demonstra ao longo do artigo.

No *Elements of Law* fica evidente que a unidade da multidão se estabelece por um processo no qual a substituição das múltiplas vontades realiza-se pela constituição de uma só vontade, a do soberano. Por sua vez em *Leviathan*, a vontade do soberano não é uma vontade que substitui e se impõe à vontade da multidão, mas possui uma relação próxima a ela. Desse modo, a conformidade das vontades proveniente da união admite a unidade daquelas particularidades discordantes mediante a constituição do povo.

Conforme ficou claro, Hobbes constrói o campo da unanimidade sempre em consonância com o consentimento daqueles que compõem a multidão. Diante disso, torna-se evidente que o ato de instituição da representação torna a vontade única representada pela vontade de todos. Disso se segue que o processo de redução de uma pluralidade de vontades a uma única vontade pressupõe que a convenção se torna o elemento fundamental na possibilidade de redução das multiplicidades de vontades a uma única vontade.

Referências

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

COPP, David. Hobbes on artificial persons and collective actions. *The Philosophical Review*, v. 89, n. 4, p. 579-606, oct./1980.

DOUGLASS, Robin. The body politic ‘is a fictitious body’: Hobbes on imagination and fiction. *Hobbes Studies*, v. 27, n. 2, p. 126-47, 2014.

HOBBS, Thomas. *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Edited by C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.

HOBBS, Thomas. *Os elementos da Lei natural e Política*. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

HOOD, F. C. The Change in Hobbes’s Definition of Liberty. *The Philosophical Quarterly*, v. 17, n. 67, p. 150-163, 1967.

JAKONEN, Mikko. *Multitude in Motion: Re-Readings on the Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2013.

JAUME, Lucien. *Hobbes et l’État représentatif moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

LEIVAS, Claudio. *A visão de Leviatã: representação, afecção e vontade na filosofia natural e política de Hobbes*. Porto Alegre: Class, 2019.

MATTOS, Delmo. *Pactos, palavras e ações em Thomas Hobbes*. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2020.

OLSTHOORN, Johan. Leviathan. In: Hobbes on the nature and person of the state. *History of European Ideas*, v. 47, n. 1, p. 17-32, 2021.

PITKIN, Hanna F. *The Concept of Representation*. Londres: University of California Press, 1984.

POLIN, Raymond. *Politique et philosophie politique chez Hobbes*. Paris: P.U.F., 1953.

RUNCIMAN, D. Hobbes's theory of representation: anti-democratic or protodemocratic? In: SHAPIRO, STOKES, WOOD, KIRSHNER (Eds.). *Political Representation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SKINNER, Quentin. Hobbes and the Purely Artificial Person of the State. *Journal of Political Philosophy* 7, n. 1, 1999.

ZARKA, Y. Hobbes e a invenção da vontade política pública. *Discurso*. São Paulo, n. 32, p. 71-84, 2001.

Sobre o autor

Delmo Mattos

Professor da UFMA, possui estágio de Pós-Doutorado em Teoria do Direito, Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2008). Atua como professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente (UniCEUMA) e do Programa de Pós-Graduação em Direito e Instituições do Sistema de Justiça, vinculado a Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Pesquisador do Grupo de Pesquisa Contratualismo Moral e Político (UFRRJ) e líder do Grupo de Pesquisa Justiça, Poder e Relações Éticas na Contemporaneidade (UniCEUMA). Desde 2010 é membro do Núcleo Estruturante do GT Hobbes, da ANPOF. Os principais objetos de pesquisa são: Contratualismo Político, Ética aplicada: Bioética, Biodireito, Ética e justiça ambiental, a problemática da Justiça, da violência e do poder em seus diferentes desdobramentos no âmbito da Filosofia e do Direito.

Recebido em: 12.01.2022.

Aprovado em: 10.03.2022.

Received: 12.01.2022.

Approved: 10.03.2022.

Verticalidade e horizontalidade de sentido em Wittgenstein

Verticality and horizontality of meaning in Wittgenstein

Lauro de Matos Nunes Filho

<https://orcid.org/0000-0002-4489-876X> – E-mail: laurodematosnunesfilho@yahoo.com.br

Renato Mendes Rocha

<https://orcid.org/0000-0003-2963-8609> – E-mail: mendesrocha@gmail.com

RESUMO

Nesse artigo apresentamos uma interpretação para a mudança da noção de sentido no *Tractatus Logico-Philosophicus* para a noção de significado nas *Investigações Filosóficas*. Para nós, esta mudança de direção se baseia na mudança ontológica que ocorre entre as duas fases. No *Tractatus*, Wittgenstein desenvolve uma ontologia extensional enquanto nas *Investigações* recorre a uma ontologia intensional. Acreditamos que essa mudança ocorre porque Wittgenstein realiza uma internalização da ontologia na linguagem, o que não ocorria na primeira fase. Esta internalização da ontologia é o que chamamos de horizontalização do significado. Em oposição a esta horizontalização do significado vemos no *Tractatus* uma verticalização do sentido como resíduo do referencialismo fregeano. Veremos que tal mudança deve-se à implementação da noção de significado como uso (*Gebraucht*).

Palavras-chave: Sentido. Ontologia. Jogos de Linguagem. Significado como uso.

ABSTRACT

In this paper we propose a new reading to the notion of sense in the *Tractatus Logico-Philosophicus* to a notion of meaning in the *Philosophical Investigations*. For us, this move is grounded on the ontological shift that occurs between the two phases. In the *Tractatus* Wittgenstein develops an extensional ontology, whereas in the *Investigations* he makes use of an intensional ontology. We believe that this change occurs because Wittgenstein carries out an

internalization of the ontology in the language, which did not occur in the first phase. This internalization of ontology is what we will call the horizontalization of meaning. In contrast to this horizontalization of meaning there is in the *Tractatus* a verticalization of sense as a residue of Fregean referentialism. As we will see, this change is the result of the implementation of the notion of meaning as use (*Gebraucht*).

Keywords: Meaning. Ontology. Language-games. Meaning as use.

Introdução

A filosofia contemporânea é notadamente marcada pelos diferentes *turns* da linguagem (*linguistic, semantic, hermeneutic*). Em grande medida, investigações a respeito da linguagem continuam presentes nas diversas vertentes do pensamento filosófico atual. De fato, até mesmo a tradicional distinção entre filósofos continentais e filósofos analíticos (Cf. FRIEDMAN, Cap. 9, 2000) tem sido justificada a partir do modo como um mesmo tema tem sido abordado por diferentes pensadores. Contudo, é prudente ser cuidadoso com esse tipo de distinção. Considerando que um mesmo filósofo pode apresentar nuances de pensamento que tornam difícil incluí-lo apenas em uma ou em outra categoria. Wittgenstein é um caso emblemático quando se considera esta distinção. Por um lado, sua filosofia é vista como um modelo de exposição da filosofia analítica, em especial por conta do *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP). Por outro lado, em *Investigações Filosóficas*, percebemos que muito do estilo e das propostas apresentados se distanciam da percepção tradicional que temos da filosofia analítica, incluindo um distanciamento claro das principais teses do TLP.

A inclusão de Wittgenstein dentre os filósofos analíticos se faz devido a dois pontos principais: i) a sua influência sobre o positivismo lógico, movimento do qual ele nunca fez parte; e ii) a adoção no TLP das teses do referencialismo e do atomismo lógico, de Frege e Russell, respectivamente. Esse último ponto fica evidente quando Wittgenstein defende, no *Tractatus*, que a lógica (clássica), baseada nas estratégias teóricas dos autores mencionados, desempenha um papel central na investigação da linguagem. Não obstante uma postura clara sobre diversos temas como a lógica, a linguagem e a ontologia (referencialista)¹, Wittgenstein ainda mantém uma abertura para especulações acerca da tese de que o que não pode ser dito, pode ser mostrado (Cf. TLP, 4.1212.). As *Investigações Filosóficas* (IF) retomam essa discussão a partir da noção de uso (*das Gebraucht*). Ao que parece, aquilo que se mostrava, mas não poderia ser dito, agora adquire significado justamente porque não há uma ontologia extensional (referencialista) que fundamenta a semântica do *Tractatus*. Nas IF o significado surge em função do uso da linguagem e não do mundo. Por isso, a semântica do TLP é uma semântica em sentido formal² com a atribuição de valores-de-verdade, enquanto a semântica das IF se aproxima muito mais das abordagens de cunho continental.

Neste sentido escolhemos o TLP e as IF justamente por suas oposições teóricas. Partindo desses textos canônicos daremos atenção às noções de sentido e significado e como essas são estreitadas ou ampliadas na filosofia de Wittgenstein a partir de uma internalização do conceito de objeto/coisa na linguagem e, conseqüentemente, do abandono do referencialismo que le-

¹ Não entramos aqui na disputa entre concepções realistas ou antirrealistas das teses ontológicas do TLP. (Cf. YOKOYAMA, 2014).

² Dizemos isso por abuso de linguagem, pois a semântica formal só foi iniciada com Tarski (1931).

vará à internalização da ontologia na linguagem. Algo que esperamos esclarecer ao defender a tese de que há uma substituição da ontologia extensional do *Tractatus* para uma ontologia intensional nas *Investigações Filosóficas*.

Deste modo, esta nossa leitura incidirá sobre a passagem da noção de sentido para a noção de significado que revela também uma mudança de uma versão unívoca de sentido na primeira fase para uma versão plural de significado na segunda fase. Isto se torna possível com a transição da pura *sintaxe* lógica no TLP para a *gramática* nas IF.

Tractatus: Linguagem e mundo

Wittgenstein estabelece no *Tractatus* um paralelo entre o Mundo (*Welt*) e a *Linguagem* (*Sprache*). Por exemplo, ele afirma que “A existência e inexistência de estados de coisas é a realidade” (2.06) e que “[a] realidade total é o mundo”. Haja vista que o mundo é a totalidade dos fatos (1.1) e que “[f]iguramos os fatos”, então, parece razoável que “[a] figuração é um modelo da realidade”. Nesses aforismos podemos perceber que Wittgenstein está relacionando diretamente a linguagem com o mundo (totalidade dos fatos). Nos três primeiros conjuntos de aforismos do TLP Wittgenstein expõe a sua teoria da figuração por meio da qual ele pretende mostrar que a estrutura da linguagem espelha a estrutura do mundo. Mais adiante, veremos com mais detalhes como esses elementos nos levam ao que chamamos de *ontologia extensional*.

De acordo com essa abordagem uma proposição com sentido, i.e. passível de ser ou verdadeira ou falsa, pode ser decomposta em proposições elementares que, por sua vez, podem ser decompostas em nomes. Uma proposição é composta por outras proposições elementares. A análise das proposições elementares se dá no nível proposicional da linguagem, enquanto a análise dos nomes se faz no nível sub-proposicional da linguagem. A atribuição de sentido se dá apenas no nível proposicional. Por sua vez, um estado de coisas (*Sachverhalten*) pode estar concatenado com outros estados de coisas. Assim, uma proposição é composta pela conjunção de nomes simples ou apenas nomes. Da mesma forma, um estado de coisas é composto por objetos ou coisas³.

Nesse sentido, a estrutura da linguagem espelharia a estrutura do mundo. Para Wittgenstein, o mundo é formado por todos aqueles estados de coisas que são o caso, ou seja, que ocorrem e são chamados de fatos positivos (2.06). Assim, da mesma forma que as unidades básicas da linguagem são as proposições, as unidades básicas do mundo são os fatos. Toda proposição com sentido deve poder figurar estados de coisas possíveis no mundo. “A proposição é uma figuração da realidade. A proposição é um modelo da realidade tal como pensamos que seja.” (TLP 4.01). Assim, na segunda tese do livro, Wittgenstein começa explicando o que é um fato: “O que é o caso, o fato, é a existência de estado de coisas.” (TLP 2). Um estado de coisas é uma combinação possível de objetos/coisas no mundo.⁴ Da mesma forma, espelhando os estados de coisas, as proposições são compostas por nomes.

³ Wittgenstein fala apenas em objetos (*Gegenstände*) ou, o mesmo, coisas (*Sachen, Dingen*). (Cf. TLP, 2.01).

⁴ Wittgenstein não define o que ele entende por um objeto simples ou a qual nível de análise devemos chegar para ter os objetos simples. Em uma carta resposta à Russell, Wittgenstein escreveu que essa é uma tarefa para os cientistas determinarem. A preocupação de Wittgenstein é apenas com a estrutura lógica do mundo, com a sintaxe. Dada essa forma lógica (*logische Form*), não importa se consideramos os objetos simples como coordenadas no espaço tridimensional (interpretação fisicalista) ou pontos na nossa percepção visual (interpretação fenomenalista). De qualquer maneira, como veremos, o próprio Wittgenstein apresentará uma caracterização extensional da noção de objeto.

O *aperçu* apresentado acima trata basicamente dos elementos da teoria da figuração (*Bild*) ou teoria pictórica da linguagem⁵ que Wittgenstein apresenta no *Tractatus*, principalmente nos aforismos 2.1 e 2.2. A figuração é a descrição proposicional de um estado de coisas possível no mundo, ou seja, a figuração dispõe os constituintes de toda e qualquer proposição em uma determinada forma. A ligação entre a figuração da proposição e a afiguração (*Abbildung*) do estado de coisas pela proposição só é possível por meio do que Wittgenstein chamou de “forma lógica” (*logische Form*). Se uma proposição afigura algum estado de coisas na realidade, então dizemos que essas duas dimensões compartilham uma mesma estrutura: a forma lógica. Importante ressaltar que a figuração representa o sentido de toda e qualquer proposição de um estado de coisas possível. Isso evita equiparar o sentido de uma proposição com o que ocorre, mas apenas com a sua possibilidade da efetivação de seu estado de coisas. Perceba que o sentido não é confundido com os estados de coisas, mas torna os valores-de-verdade funções desses estados de coisas (Cf. SUMMERFIELD, 1996, p. 119). Com isso, retornamos ao referencialismo, pois apenas as proposições que fazem referência ao mundo possuem sentido. Como resultado, a teoria da figuração acaba por se basear em uma concepção extensional da lógica.

Ontologia extensional e intensional

Inicialmente, é necessário explicitar o sentido das expressões “ontologia extensional” e “ontologia intensional”. Pelo rótulo *ontologia extensional* entendemos qualquer ontologia que pressuponha um referencialismo a entidades extralinguísticas que, direta ou indiretamente, dão sentido às expressões de uma linguagem. Dessa forma, tanto o referencialismo fregeano quanto a teoria platônica das ideias⁶ são exemplos de uma concepção ontológica extensional. Por *ontologia intensional* tomamos qualquer concepção filosófica que defina a atribuição de significado das expressões de uma linguagem a partir da própria linguagem e não de um certo domínio de objetos. Wittgenstein, ao que esperamos demonstrar, passa pelos dois momentos.

Além disso, uma segunda distinção deve ser considerada. Trata-se da distinção entre a metafísica e a ontologia, usualmente tomados como sinônimos na tradição analítica. Contudo, podemos concebê-los sob diferentes aspectos dentro do TLP. Por um lado, Wittgenstein entende tanto a abordagem clássica da metafísica criticada por Kant, quanto uma versão estendida que inclui a ética e a estética. Para Wittgenstein todas as afirmações acerca da ética, da estética e da religião carecem de referência pois não dizem a respeito de estados de coisas possíveis. Sendo elas, portanto, consideradas proposições sem sentido (*sinnlos*). Por outro lado, há no TLP uma ontologia positiva que obedece a duas funções:

- a) Descreve o mundo como “fundo” de atribuição de sentido. Nele estão todos os estados de coisas que são o caso;
- b) Ao descrever o mundo (TLP 1), Wittgenstein fixa um aspecto positivo e um negativo:
 - i) Positivo: descreve como objetos/coisas e estados de coisas se relacionam no mundo, diz o que o mundo é (pode ser);
 - ii) Negativo: descreve os estados de coisas que não podem ser o caso em termos de existência (TLP 2), diz o que o mundo não é (não pode ser)⁷.

⁵ Certamente, seria contraditório afirmar que Wittgenstein propôs qualquer teoria filosófica, afinal, isso iria contra o que o próprio autor estaria propondo ao final do TLP (6.54).

⁶ Como veremos à frente, o essencialismo platônico não pode ser incluído em nossa definição de ontologia intensional.

⁷ Ao propor que não são os fatos que atribuem sentido às proposições, mas apenas a sua mera possibilidade, Wittgenstein escapa

Por **b)** obtemos um resultado interessante: a negação da metafísica no TLP é o resultado de uma análise ontológica. Assim, o que está em cena no TLP é a pressuposição de uma ontologia extensional. Essa pressuposição pode ser compreendida de dois modos: i) a partir de um referencialismo de proposições *à la* Frege⁸; e ii) a partir de um essencialismo quanto à forma lógica da proposição.

No primeiro modo, há uma necessidade de que tudo aquilo que é dito na linguagem deve ter um estado de coisas possível correspondente na realidade. Caso contrário, tal proposição será tomada como sem sentido (*sinloss*). No segundo modo, Wittgenstein pressupõe uma forma geral da proposição, um elemento que não pode ser dito, mas apenas mostrado na ligação da linguagem com a realidade (TLP 4.121). Este aspecto formal não é extraído dos objetos e nem da linguagem. Ele surge justamente como possibilidade de uma linguagem significativa.

No TLP, por um lado a noção de sentido está fortemente ligada com a relação de correspondência entre a proposição e a realidade e, por outro lado com a relação entre atribuição de valores de verdade das proposições e o mundo. Se a proposição demarca o espaço lógico (a realidade total), essa proposição possui sentido. Caso contrário, temos uma pseudo proposição. Em especial, a noção de verdade está fortemente ligada com a noção de mundo. Uma proposição demarca a parte verdadeira do espaço lógico se, e somente se, ela descreve estados de coisas atuais (fatos positivos). Assim, também é possível perceber que apesar de semelhantes sob alguns aspectos as noções de realidade e mundo são distintas.⁹

Para completar esse esboço é preciso entender também o aspecto composicional da linguagem e como ele, pressupostamente, se relaciona isomorficamente com a ontologia do TLP. Para tanto propomos uma leitura não convencional e acreditamos que o preço vale à pena ser pago. Aceitamos o ponto de vista no qual Wittgenstein concebe o espaço lógico das funções de verdade como sendo dividido em verdadeiro e falso (tese da bipolaridade da proposição) e o chamamos de realidade. Dessa forma, o espaço lógico compreende a realidade total e é mais ampla que o mundo. A realidade não possui o mesmo status ontológico que o mundo, porém ela o engloba, uma vez que nela estão dados todos os valores-de-verdade possíveis. Enquanto no mundo estão dados todos os valores-de-verdade relativos aos fatos positivos. Assim, poderíamos dizer que uma função (injetora) dos fatos positivos da realidade nela própria ($\mathbf{R} \rightarrow \mathbf{R}$) mapeia todos os fatos possíveis e obtém como conjunto imagem o mundo, enquanto subconjunto próprio da realidade ($\mathbf{M} \subset \mathbf{R}$). Esta distinção é endossada pela equalização, para Wittgenstein, entre mundo e realidade empírica. “A realidade empírica (*empirischen Realität*) é limitada pela totalidade dos objetos” (TLP, 5.5561).

Wittgenstein não desconsidera o caráter positivo do mundo como contraparte que valida ou não nossas asserções. Se propuséssemos uma visão negativa acerca dessa concepção como a situação ficaria? É justamente esta a questão: a metafísica, a matemática e a lógica não podem cumprir esses papéis. Nenhuma entidade, matemática ou divina, pode ser concebida na reali-

da problemática acerca das proposições falsas, as quais não têm um estado de coisas como contraparte, porém continuam a possuir sentido. As proposições falsas possuem sentido somente na medida em que são possíveis e não efetivamente afiguradas em estados de coisas existentes (TLP 2.201).

⁸ Entretanto, o referencialismo tratatiano é mais complexo e não aceita todas as instâncias do referencialismo de Frege. No caso de Frege ainda podemos ver um referencialismo de entidades (coisas/objetos), que pode ser entendido como o nível mais básico do seu esquema referencialista. Para Wittgenstein, o sentido de nomes de objetos simples só pode ser dado em estados de coisas (possíveis) no mundo e jamais separado destes. (Cf. FREGE, 1978, p. 62).

⁹ Frege já havia proposto a distinção entre sentido e valor-de-verdade. No caso de Wittgenstein, o sentido só é atribuível quando há a possibilidade das proposições que afiguram estados de coisas possíveis obterem um dos valores-de-verdade, verdadeiro ou falso. Em outros termos, uma proposição só possui sentido em caráter modal (Cf. BRADLEY, 1992, p. 34).

dade empírica. Elas não ocupam qualquer lugar no espaço ou momento temporal, elas não têm cor, elas são invisíveis. Enfim, o mundo do TLP é um mundo rígido, resistente a metáforas.

Deste modo, podemos atestar que a concepção ontológica de mundo tractariana é referencialista e contextual, i.e., uma asserção só pode ser dita com sentido se pode afigurar um estado de coisas possível no mundo. A verdade de uma afirmação sobre o mundo depende de um fazedor-de-verdade (*truth-maker* - Cf. MULLIGAN; SIMONS; SMITH, 2007, p. 7), o estado de coisas em cada caso. Deste modo, serão portadores-de-verdade (*truth-bearers*) apenas aquelas proposições que podem se referir a estados de coisas possíveis no mundo e que serão verdadeiras apenas se o estado de coisas for o caso (ocorrer). Se este estado de coisas for o caso, então o fato positivo que é o status ontológico positivo do estado de coisas desempenha o papel de um *truth-maker*.

Verticalidade do sentido

Vimos que a definição de objeto/coisa no TLP é uma definição relativa a um elemento extralinguístico delimitado no mundo segundo critérios espaçotemporais. Com isso percebemos o papel central da ostensividade nessa obra. Nesse sentido, vemos que Wittgenstein endossa uma interpretação vertical (referencial) da linguagem, pois se não houvesse um enxerto da linguagem e ela pudesse fundar-se a si mesma na obtenção de sentido, então tanto as proposições *Unsinn* quanto as *sinnlos* poderiam ser, em algum nível, providas de sentido. Porém, o que retira o seu sentido é a falta de ostensividade: para Wittgenstein elas *apontam* para o nada.

Esse posicionamento se torna mais incisivo quando Wittgenstein afirma que “[e]spaço, tempo e cor (ser colorido) são formas dos objetos.” (TLP 2.0251) e define um objeto por formas específicas¹⁰ e não pode se desvencilhar de uma caracterização empírica. Apesar de interpretações conflitantes, torna-se difícil interpretar o posicionamento de Wittgenstein como sendo correspondentista em algum sentido. De fato, ao considerar a teoria da figuração parece razoável conceber o pensamento do TLP como correspondentista em termos de congruência (Cf. KIRKHAM, 2001, Cap. 4), isto é, o sentido não se torna uma função das coisas, mas da maneira como essas coisas possam estar organizadas e sua relação com a forma lógica das proposições a elas vinculadas.

Com isto vemos que é necessário a um estado de coisas tratar de objetos/coisas! Entretanto, para evitar o *mal metafísico* Wittgenstein tem de “preencher” estes objetos, tornando-os algo palpável. Desta maneira esperamos ter demonstrado que a concepção de sentido no primeiro Wittgenstein está associada a um referencialismo latente. O sentido é produto de uma relação vertical, de *cima para baixo*, pois “o nome significa o objeto. O objeto é o seu significado.” (TLP, 3.203)

Investigações: Horizontalidade do significado

Em certa medida, a mudança que Wittgenstein opera em seu pensamento, a partir das IF, é reflexo da tomada de consciência das limitações impostas pelo TLP. Como vimos na seção

¹⁰ Não trataremos deste ponto aqui, contudo, não é desconhecida a influência de Schopenhauer sobre a filosofia de Wittgenstein. Assim, se lembrarmos que o próprio Schopenhauer reduz as categorias e intuições puras de Kant a três categorias (espaço, tempo e causalidade), não conviria perguntar se há algum paralelismo entre Schopenhauer e Wittgenstein aqui também.

anterior, na primeira fase toda proposição com sentido deve estar ligada à possibilidade de ser afigurada no mundo por um estado de coisas possível. Na segunda fase, esse posicionamento se mostrará limitado, representando apenas um modelo rígido de como a linguagem poderia funcionar. Tal posição será criticada nas IF e o modelo referencialista da linguagem será compreendido como apenas mais um jogo dentre os muitos jogos de linguagem.

Assim, nas IF encontramos uma abordagem da linguagem que leva a uma concepção plural da linguagem e do significado, diferente do essencialismo da forma lógica encontrada no TLP. Wittgenstein percebe que o TLP estava restrito a um tipo de jogo de linguagem: o jogo ostensivo. Por isso, nas IF não há hierarquia entre os jogos de linguagem não ostensivos (estéticos, religiosos, éticos, formais, etc.) e os jogos pretensamente ostensivos. Não há um jogo de linguagem que seja privilegiado em relação a outros jogos.

Com efeito, a crítica é feita por duas vias: com base nos argumentos contrários ao ideal de exatidão, *abandona-se a exigência de uma linguagem ideal*, desaparecendo, assim, o motivo basilar para dar apoio àquele conceito metafísico. Ao lado disso, encontram-se observações que podemos interpretar como *crítica direta às teses ontológicas* (STEGMÜLLER, 1977, p. 432).

Assim, pretendemos demonstrar um movimento claramente executado nas IF: a derrocada do referencialismo ilimitado acarretando a uma horizontalização do significado e uma internalização da ontologia na linguagem. A revisão da concepção ontológica do *Tractatus* por Wittgenstein institui um campo mais amplo de considerações. Em especial, não se recorre à concepção essencialista da linguagem criticada no parágrafo 1 das IF como um referencial para estabelecer uma ontologia lógico-veritativa, pois a ontologia nas IF é polissortida e descentralizada.

Uma leitura a ser evitada

Para auxiliar na compreensão de nossa argumentação alguns pontos devem ser ressaltados. Inicialmente é importante salientar que a definição ostensiva (Cf. IF, § 9) como base da significação de uma linguagem primitiva (Cf. IF, §§ 1 e 2) nas IF é objeto de crítica por Wittgenstein em dois pontos: a) O uso ostensivo da linguagem é primitivo e delimitado. Nós *aprendemos* (somos treinados) por ostensividade, mas não nos comunicamos por ostensividade; b) Jamais fazemos uso da linguagem de maneira ostensiva, apenas pressupomos este uso. Enquanto o primeiro ponto pode ser mais facilmente aceito, o segundo pode receber uma interpretação diversa. Pois, mesmo quando falamos de objetos que estão à nossa frente, apontando e dizendo *isto*, nós não estamos fora de um jogo de linguagem. Mesmo um objeto banal como uma pedra que esteja a nossa frente tem o seu sentido determinado em um jogo de linguagem já dado.

Ao falar, pode-se referir à um objeto, apontando para ele. Apontar é aqui uma peça no jogo de linguagem. E para nós é agora como se alguém falasse de uma sensação pelo fato de, ao falar, dirigir sua atenção para ela. Mas, onde está a analogia? A analogia reside, evidentemente, no fato de que se possa apontar para algo com o olhar e o ouvir. Mas mesmo o ato de apontar para o objeto de que se fala pode ser, talvez, completamente inessencial para o jogo de linguagem, para o pensamento (IF, § 669).

Por isso, devemos dizer que apesar da linguagem primitiva ser a base genética da linguagem natural, ela não apresenta qualquer primazia sobre os jogos de linguagem que não pressuponham ostensão. Por exemplo, o emprego do termo “pedra” na expressão “Pedro me atingiu com uma pedra porque ele mesmo tem um coração de pedra” não concede qualquer primazia de sentido à pedra lançada simplesmente porque posso ter uma relação de ostensão com ela ou levar tal pedra como prova em um tribunal. Nesse último caso, por exemplo, a pedra

(objeto físico) pode ser vista como uma prova em um tribunal, porém a sentença “Pedro tem um coração de pedra” pode ser utilizada como elemento retórico no processo de acusação, identificando alguma postura de má-fé da parte de Pedro. A palavra “pedra” referindo a pedra arremessada não tem *mais* sentido, mas apenas um sentido diferente do que a função retórica do mesmo termo na expressão “coração de pedra”. Perceba que esse posicionamento se difere bastante do posicionamento de Wittgenstein no TLP em que a expressão “coração de pedra” não poderia ser considerada uma expressão com sentido.

Um contra-argumento: a *Lebensform*

Nesse ponto alguém poderia objetar que ainda resta uma fundamentação ontológica extensional do significado que seria a forma de vida (*Lebensform*). Aquele que levanta esta objeção provavelmente o faz pensando, de modo correto, que estabelecer o significado segundo um dado uso em um jogo de linguagem só é possível se isto for anterior (no sentido *a priori* impuro - Cf. CRP, B3) ao significado, existindo uma forma de vida que determina o jogo de linguagem, algo ainda pré linguístico. Entretanto, ao que nos parece, é a forma de vida que é determinada pela gramática, isto é, por exemplo, o carpinteiro não *age* simplesmente como carpinteiro em um jogo de linguagem, mas ele torna-se carpinteiro em um jogo de linguagem. *Ser carpinteiro* tem seu sentido doado pela gramática em um jogo de linguagem, ou seja, não é o fato de ser carpinteiro que doa significado ao jogo de carpintaria. De certo modo, a forma de vida é definidora do jogo de linguagem, mas não do significado. Obviamente, o carpinteiro faz algo de real, ele faz o que é próprio de sua atividade, porém, a atividade só se põe em movimento com o jogo de linguagem.

Afinal, por exemplo, a existência de seres humanos não determina que haja humanidade¹¹, assim como para os animais não há fauna, apenas para nós que temos linguagem. Ser um ser humano envolve a ideia de humanidade, a qual é definida a partir de outros conceitos tais como convívio, respeito, comunicação, etc. Todos esses aspectos só existem em jogos de linguagem.

A horizontalização do significado e a internalização do objeto

A partir do que expomos acima podemos agora esclarecer a noção de horizontalização do sentido e de internalização do objeto. Sabemos que o conceito de sentido no TLP dependia de dois aspectos: um referencialismo de estados de coisas (contextos) e a forma lógica da proposição. Segundo o TLP, esses dois aspectos circunscrevem qualquer proposição com sentido. Porém, nas IF, essa noção é alterada em proveito de uma concepção mais ampla e plural da linguagem. O modelo ostensivo de linguagem, único no TLP, passa a ser apenas mais um dentre incontáveis jogos de linguagem.

Partindo deste ponto de vista podemos falar de uma ontologia intensional, que se distancia do referencialismo e do formalismo anteriores. Nessa ontologia encontramos uma noção de sentido deslocada da necessidade de uma linguagem verticalizada, de cima para baixo. Nas IF, ao realizar qualquer ato de comunicação usamos a linguagem de maneira horizontalizada, ou seja, não falo ou me refiro a objetos ou estados de coisas no mundo. Aquilo sobre o que falamos está inserido em um jogo de linguagem determinado por regras, formas de vida e uso,

¹¹ Para uma análise crítica do antropologismo presente na filosofia do segundo Wittgenstein convém conferir a análise de Hebeche (2016, p. 324-325).

no qual todo significado é doado pela gramática. A determinação ontológica de um objeto é determinada dentro do jogo de linguagem:

“Que espécie de objeto alguma coisa é, é dito pela gramática.” (IF, §373).

Estamos sempre no âmbito da linguagem e não podemos nos deslocar para fora dela. Por esse motivo não temos necessidade de nos referir ao mundo/realidade para que os nossos atos de proferimento tenham sentido: ele é dado pelo uso em cada jogo de linguagem. Aquilo que chamamos de objeto passa a existir em função da linguagem. O objeto é internalizado pela linguagem, ou seja, só pode ser determinado dentro do jogo de linguagem. O objeto não é uma descrição de algo extralinguístico. Ao contrário, o objeto é totalmente linguístico, ele se origina no uso da linguagem. As funções de verdade são posteriores às funções de significado. Por isso, dizemos que o objeto que configurava os estados de coisas no TLP passa a ser internalizado, não como uma passagem de fora para dentro, mas como algo definido na linguagem. Uma expressão e os possíveis objetos por ela pressupostos só adquirem sentido sabendo-se o jogo de linguagem no qual estão inseridos. “Ora, trata-se de outros matizes da linguagem, mas apenas isso, pois a gramática é horizontal, ou seja, não há hierarquias na gramática. A gramática é a democracia radical (...)” (HEBECHE, 2016, p. 48).

Assim, por exemplo, o sentido do termo “parafuso” na sentença P: “*O parafuso está assimétrico.*” pode variar dos seguintes modos:

- P1. “O engenheiro precisa melhorar o seu projeto”;
- P2. “O torneiro mecânico precisa melhorar o seu trabalho”;
- P3. “A ginasta precisa melhorar o seu salto”.

À primeira vista, na afirmação inicial P a interpretação da palavra “parafuso” obedece ao critério de ostensividade. Porém, sem antes verificar o jogo de linguagem não podemos afirmar que a palavra refere ao elemento de fixação empregado na união não permanente de peças. Não há primazia da ostensividade sobre qualquer outro jogo de linguagem que não preveja esta ostensividade. De certo modo, até o jogo ostensivo já não pressupõe mais ostensividade alguma. O engenheiro e o torneiro mecânico podem falar do parafuso projetado sem ter ainda qualquer parafuso concreto. Da mesma forma que podemos falar da pedra na qual tropeçamos ontem sem ter qualquer pedra no presente. Em uma possível objeção, poderia ser dito que o engenheiro e o torneiro mecânico compartilham uma *mesma* forma de vida e isto daria preferência ao parafuso enquanto objeto de fixação mecânica na definição do sentido de “parafuso”. Contudo, como já vimos, a forma de vida não é intrínseca ao jogo de linguagem. Tanto o engenheiro quanto o torneiro podem ser admiradores da ginástica de solo e podem simplesmente estar comentando sobre a competição que assistiram no dia anterior, ou seja, a forma de vida pode ser a de espectadores de ginástica artística. A possibilidade de assumir diferentes formas de vida é justamente o que viabiliza a semelhança de família entre um mesmo termo em diferentes jogos de linguagem. Por exemplo, a palavra “flor” pode ser usada em diferentes sentidos e a identificação de cada sentido depende da possibilidade de se assumir a forma de vida relativa ao jogo de linguagem. No caso de “flor” a compreensão de qual objeto se trata é relativa à forma de vida, pois “flor” terá um sentido distinto para o poeta, para o jardineiro e para o botânico, porém nenhum deles estará se referindo a um objeto comum, a possibilidade de compreensão dos diferentes usos é relativa à possibilidade de se assumir uma dessas diferentes formas de vida.

O ponto é que não há linguagem universal. Nossas falas cotidianas, mais banais ou técnicas, são relativas a domínios específicos. Tais domínios estão presentes na prática social residente nas diferentes comunidades de sentidos. Nas IF, diferente do primeiro Wittgenstein, será impossível defender um ponto de vista essencialista da linguagem pois a linguagem torna-se mero instrumento. Não há uma primazia da linguagem, ela não nos fornece as "(...) condições necessárias de possibilidade de uma representação linguística." (RORTY, 1994, p. 24). Esta visão é a mesma que ecoa nas filosofias de Sellars e Quine. Enquanto o primeiro nega o *mito do dado*, ou seja, o referencialismo da consciência deslocando-o para o espaço de justificação relativo ao âmbito de discurso; o segundo, apesar do fisicalismo, compreende que o compromisso ontológico se dá em função dos discursos e não em função de algo como a Realidade.

Em suma: não há no segundo Wittgenstein uma ontologia extensional (referencialista ou essencialista), há apenas uma ontologia intensional relativa ao uso. A posição prévia do TLP é abandonada (Cf. IF, § 115.) e substituída por uma ontologia que interpreta seus objetos em função do domínio de fala/discurso (jogo de linguagem) em cada caso.

Conclusões

Para concluir, esperamos que tenha ficado mais claro a passagem da noção de sentido (*Sinn*) do TLP para a noção de significado (*Bedeutung*), desvinculada da noção de proposição tractariana. Consequentemente, a mudança de uma visão vertical de sentido para uma visão horizontal de significado que internaliza o objeto na linguagem, acarreta também, para Wittgenstein, uma mudança da ontologia extensional para uma ontologia intensional. Nesse último caso, o objeto é sempre o resultado de um jogo de linguagem e o seu sentido é resultado da utilização das regras de uso em uma dada comunidade de sentido. Além disso, notamos que:

- 1) No segundo Wittgenstein temos uma inversão da função da ontologia. A linguagem não depende mais do mundo e de seus estados de coisas, ao contrário, são os objetos e situações que têm seus sentidos definidos pela gramática;
- 2) Ainda neste sentido, torna-se importante verificar que não há mais uma relação de descrição e nem mesmo uma relação de espelhamento do mundo por meio da linguagem. Ao contrário, é no próprio uso da linguagem que se constituem os objetos;
- 3) Duas perspectivas ontológicas estão em jogo dentro da filosofia de Wittgenstein¹², as quais denominamos *ontologia extensional* (TLP) e *ontologia intensional* (IF). Por isso, para o segundo Wittgenstein não há hierarquias ontológicas, pois não há hierarquias entre jogos de linguagem.

Por fim, outros pontos ainda poderiam ser listados, porém não queremos extrapolar os limites estabelecidos pelo próprio texto de Wittgenstein. Deste modo, procuramos contribuir para o esclarecimento da problemática ontológica na passagem entre os dois principais momentos da filosofia de Wittgenstein.

¹² Certamente é debatível aqui se devemos ou não considerar a filosofia de Wittgenstein de acordo com diferentes fases de desenvolvimento. Milkov, por exemplo, sugere que se examinarmos critérios como método, estilo e a relação entre lógica e ontologia, poderemos traçar um mínimo de quatro fases distintas no pensamento wittgensteiniano, as quais seriam o reflexo da radicalização da análise wittgensteiniana da linguagem. (Cf. MILKOV, 2012, p. 65).

Referências

- BRADLEY, Raymond. *The nature of all being*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992.
- FREGE, G. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. Tradução, introdução e notas de Paulo Alcoforado. São Paulo: Edusp; Editora Cultrix, 1978.
- FRIEDMAN, Michael. *A Parting of Ways: Carnap Cassirer and Heidegger*. Chicago: Open Court, 2000.
- HEBECHE, Luiz A. *A filosofia sub specie Grammaticae: Curso sobre Wittgenstein*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de A. F. Morujão. 4ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.
- KIRKHAM, Richard L. *Theories of truth: A critical introduction*. Cambridge; Massachusetts: MIT Press, 1992.
- MILKOV, Nikolay. "Wittgenstein's method: The third phase of its development (1933-36)". In: MARQUES, A.; VENTURINHA, N. (Eds.). *Knowledge, Language and Mind: Wittgenstein's thought in progress*. Berlin: De Gruyter, 2012. (Series On Wittgenstein).
- MULLIGAN, Kevin; SIMONS, Peter; SMITH, Barry. "Truth-Makers". In: MONNOYER, J. M. *Metaphysics and Truthmakers*. Frankfurt; Paris; Ebikon; Lancaster; New Brunswick: Ontos Verlag, 2007.
- RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. 3ª ed. Tradução de Antonio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- STEGMÜLLER, Wolfgang. *A Filosofia contemporânea: Introdução crítica*. Tradução de L. A. Marcuschi e L. Hegenberg. São Paulo: EPU, 1977.
- SUMMERFIELD, Donna. "Fitting versus tracking: Wittgenstein on representation". In: HANS, S.; DAVID, G. S. *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os pensadores).
- WITTGENSTEIN, L. *Notebooks: 1914-1916*. 2ª ed. Edited by G. H. von Wright; G. E. M. Anscombe. Index preparado por E. D. Klemke. Oxford: Blackwell Publishers, 1998. (The Collected Works of Ludwig Wittgenstein).
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Edição bilíngue. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.
- YOKOYAMA, Fernando. S. *A noção de 'realidade' no Tractatus de Wittgenstein*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Campinas, Unicamp, 2014.

Sobre os autores

Lauro de Matos Nunes Filho

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná, mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina na área de Ontologia e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina na área de Epistemologia e Lógica. Atualmente realiza estágio pós-doutoral em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Tem como principais ramos de atuação as áreas de Origens da Filosofia Contemporânea, História da Filosofia Contemporânea, Ontologia, Filosofia da Física e Ensino de Filosofia.

Renato Mendes Rocha

Professor e Chefe do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Doutor em Filosofia (2017) pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) com estágio doutorado-sanduiche na Australian National University (ANU). Suas áreas de especialização são Filosofia, com ênfase em Filosofia Analítica, Lógica e Metafísica. Membro do GT Metafísica Analítica da ANPOF.

Recebido em: 01.01.2022.
Aprovado em: 07.03.2022.

Received: 01.01.2022.
Approved: 07.03.2022.

La psicología moral de Tocqueville y la filosofía política aristotélica

Tocqueville's moral psychology and
aristotelian political philosophy

Francisco Presta de las Casas

<https://orcid.org/0000-0003-4506-633X> – E-mail: franciscojosepresta@yahoo.com.ar

RESUMEN

En el presente artículo analizaremos la psicología moral de Tocqueville, no en función de la filosofía de la historia, sino en función de un posicionamiento tendiente a valorar las transiciones constitucionales. Nuestro enfoque busca subsumir la psicología moral de Tocqueville dentro de la filosofía política aristotélica, con la finalidad de restituir la importante conexión de los aspectos estructurales con los aspectos subjetivos, en detrimento de versiones racionalistas tendientes a escindir estas esferas.

Palabras-claves: Democracia. Liberalismo. Costumbres. Racionalidad. Mayoría. Habermas.

ABSTRACT

In this article we will analyze Tocqueville's moral psychology, not in terms of the philosophy of history, but in terms of a position that tends to assess constitutional transitions. Our approach seeks to subsume Tocqueville's moral psychology within Aristotelian political philosophy, in order to restore the important connection of the structural aspects with the subjective aspects, to the detriment of rationalist versions that tend to split these spheres.

Keywords: Democracy. Liberalism. Traditions. Rationality. Majority. Habermas.

Introducción

A diferencia de lo que ocurría en Europa bajo la supervisión de la Restauración, donde los modelos confederados de Alemania y Suiza conservaban vetos suspensivos por parte de los Estados miembros, en los Estados Unidos el federalismo irrumpió con los rasgos de un modelo exitoso en materia de centralización gubernamental. Bajo este aspecto, los artículos constitucionales europeos se encontraban en plena oposición con respecto al ejercicio liberal entre los individuos (KOSELLECK, 1946, p. 298-299). Este contexto heterogéneo de la democracia liberal inspiró la formulación de la psicología moral de Tocqueville. Ésta contiene implícita en su desarrollo una antinomia fundamental que pertenece por entero a la filosofía política de Aristóteles y que se encuentra presente en su definición de individualismo democrático: “Nuestros antepasados no conocían la palabra individualismo que hemos acuñado para nuestro uso, porque en su época en efecto no había individuo que no perteneciera a un grupo y que pidiera considerarse absolutamente solo” (TOCQUEVILLE, 2004, p. 195). En virtud de este postulado, veremos cómo la influencia liberal de Montesquieu en tanto que anulación de poderes intermedios, enriquece los resultados de la psicología moral de Tocqueville en virtud del carácter normativo que la democracia moderna ejerce en el pensamiento de los individuos sometidos a la plenitud de su funcionamiento (MONTESQUIEU, 2002, p. 106). Así, hasta la aparición de *La Democracia en América* (1835), no se podía determinar qué consecuencias o riesgos implicaba el nuevo ordenamiento democrático basado en la representación del pueblo por parte de una mayoría, siendo el escenario de los Estados Unidos el más actualizado. Nuestro análisis pretende iluminar en qué medida este contexto ambiental de la democracia liberal formula las bases de la psicología moral de Tocqueville.

La antinomia fundamental como base de la psicología moral de Tocqueville

A diferencia de los filósofos inspirados en la Ilustración que apelaron a los principios universales de la razón como fuente de la moral, Tocqueville apeló a transiciones constitucionales que remiten la fuente de la moral al ambiente. Este recurso metodológico pertenece a Aristóteles, por lo cual resulta relevante destacar la lectura del filósofo griego en torno a la redacción del segundo volumen de su obra sobre América, dedicado a evaluar precisamente las implicaciones intelectuales que genera la democracia: “Las cartas y otros documentos indican que, entre 1835 y 1840, consultó, entre las grandes obras de filosofía o de teoría política, las de Platón, Aristóteles, Plutarco” (SCHLEIFER, 1984, p. 42). Aristóteles atendió especialmente, a diferencia de Platón que centraba el análisis filosófico político únicamente en las dimensiones subjetivas, a una evolución de las formas de gobierno vinculada con los ordenamientos constitucionales. De este modo, las enseñanzas de Platón en relación con el descubrimiento del carácter utópico del Estado en tiempos de la decadencia de la antigua Polis, entrañaron el suministro de argumentos que condujo a Aristóteles al descubrimiento primigenio de la *psicología* (JAEGER, 1946, p. 20). Por este motivo, resulta importante remitirnos a cómo la nueva tarea científica de la filosofía política concebida por Aristóteles tras su salida de la Academia, consiste en reparar las tensiones generadas por la antinomia fundamental entre el Estado y el individuo aislado.

No sería difícil para un filósofo identificarse con la ciudad de los filósofos de Platón, poniéndose al servicio de sus fines, pero al nuevo estado ideal de Aristóteles no debían gobernarlos reyes platónicos. [...] No menciona la vida de la pura razón (Phrónesis: Pol., VII,

I, 1323b). [...] Mas ahora, que se había aproximado el estado ideal a la realidad, ¿qué espacio quedaba libre para la vida contemplativa del individuo filósofo? Aquí se vuelve por primera vez un problema científico la antinomia entre el estado y el individuo (JAEGER, 1946, p. 322).

Análogamente, la psicología moral de la democracia formulada por Tocqueville, resulta eficaz para diferenciar notablemente sus resultados de aquellos rasgos “abstractos” que inspiraron los análisis políticos de Platón, adoptando un posicionamiento aristotélico centrado en cómo las transiciones constitucionales modifican los caracteres individuales de manera indefectible. En efecto, desde un punto de vista científico, las instancias constitucionales resultan propedéuticas al análisis filosófico político (SCHMITT, 2011, p. 30). Por esta razón, la fundación de un nuevo Estado por parte del federalismo norteamericano en 1789, permite inferir cómo su ordenamiento constitucional remite la eficiencia de su funcionamiento estructural al “sometimiento moral” del individuo aislado.

La fuerza irresistible de la justicia en los países donde la soberanía no es compartida viene de que los tribunales representan en esos países a toda la nación en lucha contra el solitario individuo al que ha castigado la sentencia. [...] Pero en los países en que la soberanía no está dividida no siempre es así. La justicia se encuentra en ellos, las más de las veces, no frente a un individuo aislado, sino frente a una fracción de la nación. Su poder moral y su fuerza material se vuelven menores. [...] En cuanto a la acción directa del gobierno sobre los gobernados para obligarles a obedecer las leyes, la Constitución de los Estados Unidos hizo de tal suerte (y ésa fue su obra maestra) que los tribunales federales, actuando en nombre de sus leyes, sólo tuviesen que ver con individuos. [...] Así, cuando por ejemplo, la Unión ordena la recaudación de un impuesto no es a los Estados a quienes se dirige para percibirlo, sino a cada ciudadano americano según su parte. [...] Observemos que en ese caso la Unión misma eligió a su adversario. Lo escogió débil: es muy natural que sucumba (TOCQUEVILLE, 2018, p. 314).

Así, la antinomia fundamental entre el Estado y el individuo aislado visualiza en el escenario norteamericano la revitalización de elementos clásicos en su democracia que emergen de transiciones constitucionales definidas. Tocqueville fue un pensador eminentemente liberal, por lo cual la fuente del poder moral implica al ambiente y no a la “naturaleza” del hombre. De este modo, resulta conveniente distanciar metodológicamente su psicología de aquellas lecturas que vincularon la moral con registros exclusivamente subjetivos: “Esta idea germánica de la libertad está en el corazón del sentimiento aristocrático de la libertad siempre viva en la obra de Tocqueville” (LAMBERTI, 1986, p. 151). Contrariamente, la relación entre la psicología moral de Tocqueville y la filosofía política aristotélica, permite develar a través de la antinomia fundamental un *nuevo* resultado anímico que descubre la condición endeble de la libertad individual tras la consolidación estructural de la democracia liberal. Por esta razón, la psicología de Tocqueville acontece sin lugar a posibles escisiones entre los registros estructurales y los registros subjetivos: “La inestabilidad del estado social viene a favorecer la inestabilidad natural de los deseos. En medio de esas fluctuaciones perpetuas de la suerte, el presente se agranda. Oculta el porvenir, que se oscurece, y los hombres sólo quieren pensar en el día siguiente” (TOCQUEVILLE, 2018, p. 916).

Si profundizamos en el entorno norteamericano a partir de las premisas señaladas, podemos apreciar cómo los rasgos rigurosos y tenaces con que los estadounidenses habían fundado la democracia doscientos años atrás se adhirieron al carácter de los individuos para producir comportamientos análogos.

Creía que los ingleses formaban la nación más seria que existía en la Tierra, pero he visto a los americanos y he cambiado de opinión. [...] No quiero decir que el temperamento no

influya mucho en el carácter de los habitantes de los Estados Unidos. Pienso, sin embargo, que las instituciones políticas contribuyen a ello todavía más. [...] No puedo impedir creer que un pueblo ha de ser más serio a medida que sus instituciones y sus costumbres se hagan más democráticas. Por lo demás, no hay que creer que en medio de todos sus trabajos las personas que viven en las democracias se consideran dignas de compasión. No hay hombres que estimen más su condición que ellos. Encontrarían la vida insípida si se les librara de los cuidados que les atormentan, y se les ve más apegados a sus preocupaciones que los pueblos aristocráticos a sus placeres (TOCQUEVILLE, 2018, p. 1012-1013).

En virtud de los resultados, podemos pasar a analizar sus implicancias filosóficas para luego exponer las derivas teóricas con respecto a la serie de autores seleccionados, con especial referencia a Habermas. Ante todo, debemos acentuar que la tiranía de la mayoría en los Estados Unidos, es un acontecimiento de naturaleza histórico legislativa. En virtud de este postulado, debemos visualizar la dinámica del funcionamiento de la democracia liberal, mostrando cómo la influencia de la mayoría en el ámbito civil incita la movilidad constitucional en el ámbito político: "La mayor parte de las Constituciones americanas han tratado incluso de aumentar artificialmente esa fuerza natural de la mayoría. La legislatura es, de todos los poderes políticos, el que obedece de mejor grado a la mayoría" (TOCQUEVILLE, 2018, p. 448). De este modo, la psicología moral de la democracia formulada por Tocqueville, procede a descubrir cómo la tiranía de la mayoría modificó el pensamiento político de los estadounidenses tras el nuevo ordenamiento constitucional creado por el federalismo. De este modo, la tiranía de la mayoría impide el surgimiento de grandes caracteres que puedan liderar la actividad política más allá de este rígido ordenamiento legislativo predeterminado: "Pienso que es a la acción siempre creciente del despotismo de la mayoría en los Estados Unidos a lo que hay que atribuir el pequeño número de hombres notables que se puede ver hoy en la escena política" (TOCQUEVILLE, 2018, p. 462). En este sentido, la versión ideológica de Habermas formula resultados anómalos en la psicología moral de Tocqueville, tal como veremos en la siguiente sección.

De manera similar a Lamberti, en su libro *Psicología política* (1980), Jon Elster profundiza en la psicología de Tocqueville desde una perspectiva racionalista que privilegia la subjetividad sobre la dimensión ambiental de la democracia liberal (ELSTER, 1995, p. 151). Por esta razón, al pretender escindir el ámbito de la subjetividad de los condicionantes estructurales de la democracia argumentando que las creencias y los deseos resultan condiciones suficientes para motivar la acción racional de los individuos, Elster arriba a conclusiones anómalas en la psicología de Tocqueville: "Esta idea — que los individuos, como las comunidades, no pueden ejercer el autocontrol cuando más lo necesitan — apoya mi afirmación de que al enfoque que hace Tocqueville de la psicología individual le falta una dimensión estratégica (ELSTER, 1995, p. 191). Sin embargo, el crecimiento exponencial del poder social de la democracia liberal moderna, acontece precisamente porque ni el individuo aislado, ni las comunidades, minorías o colectividades, pueden sustraerse de los condicionantes impuestos por el poder ubicuo que desarrolla la mayoría.

Asimismo, el recurso a la racionalidad utilizado por Guellec presenta resultados anómalos que proceden de la escisión de la subjetividad con respecto a los condicionantes ambientales. Así, el esbozo de una subjetividad fija e inalterable que se devela a través del curso inmanente de la filosofía de la historia, desacredita la importancia estructural que la democracia liberal ejerce en torno a la subjetividad: "El *homo democraticus* es ante todo un cartesiano que se ignora a sí mismo. Si no ha leído las obras de Descartes, aplica concienzudamente un método filosófico que parece sacado directamente del *Discurso de 1637*" (GUELLEC, 1996, p. 53-54). Contrariamente, la *conexión* exteriorizada que los individuos

establecen con respecto al ordenamiento estructural de la democracia liberal, exhibe una creciente inestabilidad detonada sobre la subjetividad que la moviliza indefectiblemente: "En Francia, la simplicidad de gustos, la tranquilidad de las costumbres, el espíritu de familia y el amor al lugar de nacimiento se consideran grandes garantías de tranquilidad y felicidad para el Estado. Pero en América, nada parece más perjudicial para la sociedad que semejantes virtudes" (TOCQUEVILLE, 2018, p. 496). Por este motivo, la vigencia de la psicología moral de Tocqueville en el entorno contemporáneo de los Estados Unidos fue recuperada por Arthur Kaledin para visualizar resultados que expresan desencantamiento en las experiencias subjetivas como producto de la injerencia de causas ambientales.

Ésta era la defensa cada vez más desesperada del hombre democrático, identidad frágil y arbitraria en un mundo incierto de movimiento perpetuo y de cambio a partir del cual los antiguos rituales y apegos que una vez proporcionaron un razonable sentido seguro al "yo" habían desaparecido. Las diferencias se vuelven intolerables no sólo por el principio igualitario y la envidia democrática, sino también porque amenazan la identidad. (KALEDIN, 1986, p. 66-67).

Por esta razón, el progreso social liderado por la infalibilidad del poder de la mayoría en la democracia liberal de los Estados Unidos genera un síntoma deficiente en términos morales que comprime la ambición individual: "Se mantiene gustoso en deseos mediocres sin atreverse a acometer altas empresas. Apenas las imagina" (TOCQUEVILLE, 2018, p. 1049).

Teniendo presente estos resultados, procederemos a evaluar las derivas teóricas con respecto a la posición de Habermas.

El liberalismo de Tocqueville como disuasión de la posición ideológica de Habermas

Reposicionar la influencia liberal de Montesquieu sobre Tocqueville permite recuperar la importancia estructural que tienen las sociedades democráticas liberales para modificar los comportamientos individuales (MANENT, 2005, p. 270). Por su parte, en *Historia y crítica de la opinión pública* (1961) Habermas reconstruyó la transformación estructural de la opinión pública como transición hacia la democracia moderna. Así, recoge este antecedente en línea directa con la Ilustración, por lo cual la apertura publicitaria hacia la democracia, debe poder disuadir el secreto de Estado creado por el Absolutismo monárquico. Por esta razón, intenta recomponer la legitimidad pública detentada por la Sociedad Civil creando las condiciones para el desarrollo de una opinión pública políticamente activa. En virtud de estos postulados, imputa a los autores liberales como Tocqueville y Stuart Mill a adoptar una posición ideológica que parece justificarse por la supuesta resistencia que oponen al incremento de la esfera de la opinión pública (HABERMAS, 1994, p. 164). Así, en el tema de la psicología moral de Tocqueville, el sociólogo de la escuela de Frankfurt identificó el emblema de la tiranía de la mayoría como un "obstáculo ideológico" que imposibilita generar consensos racionales en el marco de su teoría publicitaria de la democracia. No obstante, para comenzar a flexibilizar esta posición, resulta importante subrayar la influencia de Stuart Mill sobre Habermas y no la influencia de Tocqueville. Esta última consideración, permite recomponer el liberalismo de Tocqueville dentro de las coordenadas conceptuales del liberalismo de Montesquieu, trazando una fuerte ruptura con el liberalismo de Stuart Mill, ruptura justificada por los especialistas.

La idea de la tiranía de la mayoría surge al parecer, por primera vez en la conversación con Spark [...]. John Stuart Mill tomará después de Tocqueville la expresión y la empleará en su famoso *On Liberty*. Sin embargo, como ha indicado Joseph Hamburger [...] Mill empleará el término, y en general las ideas de Tocqueville, con consecuencias que están bien lejos de la intención del francés. (TOCQUEVILLE, 2018, p. 447).

También, es importante remitir otro contexto donde el autor inglés interpreta la tiranía de la mayoría como dominación burguesa de clase, expresada en consideraciones racionales de falsa o verdadera democracia en función de la amplitud de su representatividad (MILL, 1878, p. 187). Éste es el pozo reflexivo por el cual Habermas busca superar las instancias ideológicas que el Liberalismo desarrolla con respecto a la transición hacia la democracia en el entorno europeo. Por esta razón, escinde la esfera estructural de la esfera subjetiva en aras de profundizar en una nueva versión comunicacional de la democracia, tendente a formar opinión y comportamientos democráticos únicamente sobre la base de resultados racionales (HABERMAS, 1994, p. 26).

Quizá Tocqueville y John Stuart Mill no estaban tan equivocados cuando creyeron reconocer en la idea temprano-liberal de una formación discursiva de la opinión y de la voluntad tan sólo el poder encubierto de la mayoría. Desde puntos de vista normativos, esos autores estaban dispuestos a admitir la opinión pública a lo más como una instancia capaz de poner restricciones al poder, pero de ningún modo estaban dispuestos a considerarla como un medio de la potencial racionalización del poder en su conjunto (HABERMAS, 1994, p. 21).

Nótese cómo la interpretación de Habermas admite un contacto directo o inmediato entre el pensamiento individual y el poder de la mayoría, develado a través de consideraciones inmanentes a la racionalidad. Sin embargo, tal como hemos visto, la psicología moral de Tocqueville reconstruye el poder de la mayoría como un condicionante *mediador* entre el pueblo y el poder político dentro de la dinámica de funcionamiento de la democracia liberal. Así, esta influencia *externa* que la mayoría ejerce en relación con el pensamiento de los individuos presenta una naturaleza hegemónica que afecta al comportamiento y no una naturaleza ideológica que afecta al razonamiento.

Su peculiaridad era que, a diferencia de las formas tradicionales de dominación en las que un actor específico o un grupo organizado ejercía el poder por medio de reglas legales, la coerción física o la amenaza creíble de la misma, la nueva forma era el resultado de lo que Tocqueville identificaba como “el invisible e intangible poder del pensamiento” que afecta a millones de seres dispuestos en vastas distancias. Se produjo similitud de resultados sin simultaneidad de contactos (WOLIN, 2001, p. 251).

De este modo, la tiranía de la mayoría no predetermina ideológicamente el curso racional de las opiniones individuales, tal como interpreta Habermas, sino que contrariamente lo agota precisamente allí donde entran en contacto.

Cuando un hombre o un partido sufren una injusticia en los Estados Unidos, ¿a quién queréis que se dirijan? ¿A la opinión pública? Ella es quien forma la mayoría. [...] Por inicua o irrazonable que sea la medida que os afecte, tendréis que someteros a ella, o huir. Qué es eso sino la esencia misma de la tiranía bajo las formas de la libertad” (TOCQUEVILLE, 2018, p. 456).

De este modo, el liberalismo de Montesquieu basado en la anulación de los poderes intermedios, complementa los resultados de la psicología moral de Tocqueville. De este modo, se restituye la importancia ambiental vinculada con la ubicuidad del poder que la mayoría ejerce sobre la opinión pública para someter a su dominio a los individuos aislados. Así, la tiranía

de la mayoría no ejerce su dominio por mecanismos ideológicos tendentes a reproducirse en la emisión de las opiniones individuales, como interpreta Habermas, sino que su dominio se encuentra asegurado por el aspecto deficitario en términos institucionales que presentan los poderes intermedios, que no aseguran las garantías individuales frente a las atribuciones del poder de la mayoría.

Conclusiones

A lo largo de la discusión planteada en este artículo hemos procurado visualizar la importancia que cumple la dimensión liberal en el tema de la psicología moral de Tocqueville. De este modo, hemos mostrado cómo los dominios morales que determinan el aminoramiento o sometimiento de la subjetividad no proceden de instancias racionales sino de anomalías estructurales vinculadas con el poder ubicuo de la mayoría. Por esta razón, los resultados de la psicología moral de Tocqueville no tienen como objetivo profundizar en el contorno de una subjetividad aislada y predeterminada por transiciones racionales. Más bien, la omisión de una versión ideológica en el tema de la tiranía de la mayoría que hemos establecido con respecto a Habermas y su reemplazo por una versión hegemónica de su dominio, habilita un margen de discusión que puede proceder a recomponer la importancia de la intersubjetividad a través del fortalecimiento de las garantías y de los derechos individuales, instancia que tiene por finalidad fortalecer el horizonte político de la democracia en lugar de agotar su significado por medio de instancias exclusivamente racionales.

Referencias

- ELSTER, J. *Psicología Política*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- GUELLEC, L. *Tocqueville: L'apprentissage de la liberté*. Paris: Michalon, 1996.
- HABERMAS, J. *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili, 1994.
- JAEGER, W. W. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: Fondo de cultura económica, 1946.
- KALEDIN, A. Tocqueville's apocalypse: culture, politics, and freedom in *Democracy in America*. *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, v. 8, pp. 3-98, 1986.
- KOSELLECK, R. *La época de las revoluciones europeas 1780-1848*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1976.
- LAMBERTI, J. C. La libertad y las ilusiones del individualismo según Tocqueville. *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, v. 8, p. 153-163, 1986.
- MANENT, P. "Tocqueville, filósofo político". En: NOLLA, Eduardo. *Alexis de Tocqueville*. Libertad, igualdad, despotismo. Madrid: FAES, 2005.
- MILL, J. S. *Consideraciones sobre el Gobierno Representativo*. Sevilla: Administración de la biblioteca científica literaria, 1878.
- MONTESQUIEU. *El espíritu de las leyes*. Madrid: Istmo, 2002.
- SCHLEIFER, J. *Como nació la Democracia en América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

- SCHMITT, C. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza, 2011.
- TOCQUEVILLE, A. *El Antiguo Régimen y la Revolución*. México: Fondo de Cultura Económica, 1946.
- TOCQUEVILLE, A. *La democracia en América*. Madrid: Trotta, 2018.
- TOCQUEVILLE, A. *Recuerdos de la Revolución de 1848*, Madrid: Nacional, 1984.
- WOLIN, S. *Tocqueville Between Two Worlds: the making of a political and theoretical life*. Princeton: Princeton University, 2001.

Sobre o autor

Francisco Presta de las Casas

Doutor em Filosofia pela Facultad de Filosofía e Humanidades da Universidad Nacional de Córdoba. Principais interesses filosóficos: Ética, Epistemologia e Filosofia Política (Democracia, Tocqueville, Descartes).

Recebido em: 22.10.2021.
Aprovado em: 23.02.2022.

Received: 22.10.2021.
Approved: 23.02.2022.

Weber: entre convicção e responsabilidade

Weber: between conviction and responsibility

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

<https://orcid.org/0000-0003-4925-9876> – E-mail: lmbrmenezes@yahoo.com.br

RESUMO

Este artigo vai se centrar na obra de Max Weber “A política como vocação” analisando a parte final da obra onde o autor trata sobre a ética da convicção e a ética da responsabilidade. Em nossa análise tentaremos demonstrar o quanto o pensamento de Weber é influenciado tanto pelo florentino Nicolau Maquiavel e o alemão Immanuel Kant. Se entendermos a ética da convicção como uma ética voltada para a escolha moralmente correta independentemente das consequências, poderemos verificar uma forte relação com o imperativo categórico kantiano desenvolvido na obra “Fundamentação da metafísica dos costumes”. Por outro lado, a ética da responsabilidade se aproxima da categorização da política como separada da moral feita por Maquiavel no “Príncipe”. Os traços dessas duas obras estão presentes na sutileza da escrita weberiana ao conceituar as características da política e sua ação através da figura principal da-quele que a exerce, isto é, o político.

Palavras-chave: Weber. Kant. Maquiavel. Ética. Filosofia Política.

ABSTRACT

This work aims to focus on Max Weber’s work “Politics as a vocation”, analysing the final part of the work where the author deals with the ethics of conviction and the ethics of responsibility. In our analysis we will try to demonstrate how Weber’s thought is influenced both by the Florentine Nicolas Machiavelli and the German Immanuel Kant. If we understand the ethics of conviction as an ethics aimed at the morally correct choice regardless of the consequences, we will be able to verify a strong relationship with the Kantian categorical imperative developed in the work “Groundwork of the Metaphysics of Morals”. On the other hand, the ethics of responsibility approaches the categorization of politics as separate from the morals made by Machiavelli in the “Prince”. The traces of these two works are present in the subtlety of Weberian

writing when conceptualizing the characteristics of politics and its action through the main figure of the one who exercises it, that is, the politician.

Keywords: Weber. Kant. Machiavelli. Ethics. Philosophy of Politics.

Introdução

Max Weber foi um importante sociólogo para o pensamento contemporâneo, tendo escrito diversas obras que influenciaram o meio acadêmico em todo o mundo. Dentre os seus escritos, gostaríamos de ressaltar uma pequena obra que trata sobre o cientista, o político e suas vocações. Essa obra, que nada mais é do que a transcrição de duas palestras que Weber apresentou no final da vida, ficou conhecida como *Ciência e Política: duas vocações*, sendo a primeira palestra intitulada “A ciência como vocação” e a segunda “A política como vocação”.

Nosso trabalho irá se centrar principalmente na parte final da obra “A política como vocação”, onde o autor trata sobre a ética da convicção e a ética da responsabilidade. Essas duas ganharam grande destaque entre os estudiosos da teoria política por tratar de duas esferas já consagradamente estudadas em separado. Weber faz uma importante exposição sobre o modo pelo qual a política deve se posicionar com relação à ética, entendendo que há um agir próprio para o político que se distingue das demais possibilidades éticas. Desse modo, o político em sua vocação deve avaliar os fins aos quais ele está imerso, qual atitude tomar de acordo com a exigência da sua função e o *éthos* pelo qual o seu agir deve se fundamentar.

Em nossa análise tentaremos demonstrar o quanto o pensamento de Weber é influenciado tanto pelo florentino Nicolau Maquiavel e o alemão Immanuel Kant. Se entendermos a ética da convicção como aquela que é voltada para a escolha moralmente correta independentemente das consequências, poderemos verificar uma forte relação com o imperativo categórico kantiano desenvolvido na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Por outro lado, a ética da responsabilidade se aproxima da categorização da política como separada da moral feita por Maquiavel no *Príncipe*. Os traços dessas duas obras estão presentes na sutileza da escrita weberiana ao conceituar as características da política e sua ação através da figura principal daquele que a exerce, isto é, o político.

A vocação política

Apesar de ser um pequeno escrito oriundo de uma palestra, “A política como vocação” traz importantes características para a formulação de uma teoria política robusta e consistente. Logo no começo, Weber nos diz que o Estado possui o monopólio legítimo da violência, não sendo obviamente essa a sua única característica, apesar de ser algo indissociável de seu conceito. Dessa forma, cabe somente ao Estado o uso legítimo da força e a maneira como deve se utilizar dela. Todo o governante, ao deter o Estado em suas mãos, deve saber utilizar corretamente do poder que lhe cabe para que possa bem governar. Qualquer atividade que implique violência fora do âmbito do Estado está automaticamente deslegitimada e deve ser combatida pelo freio estatal.

Outro ponto importante, é a caracterização das três formas legítimas de dominação: tradicional, carismática e legal-racional. Weber indica que não há uma única possibilidade para se construir um governo e que essas três formas de dominação são as vias principais para a se

tomar o caminho para o poder. O homem com uma vocação para a política se diferencia dos demais homens por estar apto a viver para a política e não apenas da política. Essa diferença é fundamental para entendermos os elementos constituintes do verdadeiro homem político. Se por um lado, como disse Aristóteles, “o homem é um animal político”, se realizando no âmbito da *pólis* e não podendo viver fora desta, por outro, exercer a função política não é a mesma coisa que viver como um cidadão. As muitas funções que se atribuem ao político por vocação exigem qualidades típicas para o exercício do poder (WEBER, 2011). Será esse pensamento que irá direcionar Weber para desenvolver a sua reflexão sobre a ética na política. “O debate sobre a vocação da política é ultimamente um debate não sobre se a política pode ou poderia ser ética, mas, principalmente, sobre que tipo de modelo ético é mais apropriado para a vida política” (STARR, 1999, p. 408).

A relação entre ética e política sempre foi um assunto relevante para os filósofos desde os primórdios. Para os antigos, tratar de política estava ligado à ética inerentemente. Quando Platão em sua *República* abre o debate sobre a justiça, esta é apresentada como sendo inseparável do âmbito do governo da *pólis*. Justiça e governo aparecem como elementos fundamentais da composição da cidade que se está traçando na obra. O mesmo podemos dizer de Aristóteles com o seu *homo politicus*. Será apenas no Renascimento com o pensamento de Maquiavel que teremos a total separação entre a esfera da ética e a esfera política, entendendo que os grandes homens, i. e., os homens voltados para a política (chamados por ele de príncipes), estão preocupados com as grandes ações e, por isso, a maneira própria do seu agir não pode ser igual as dos demais homens. Maquiavel, com sua proposta empírica da política a partir da observação dos fatos de sua época, está a dizer que a política real tem o seu desabrochar dentro do próprio movimento mundano da vida. Observemos como ele irá proceder no *Príncipe*:

Mas uma vez que a minha intenção foi escrever coisa que seja útil a quem a escutar, pareceu-me mais conveniente ir atrás da *verdade efetiva da coisa* do que da sua imaginação. Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais se viu ou conheceu existirem de verdade. Porque é tanta a distância de como se vive a com se deveria viver, que *aquele que deixa o que se faz por aquilo que se deveria fazer mais depressa aprende a ruína do que a sua preservação*: porque um homem que em todos os aspectos queira fazer profissão de bom tem de se arruinar entre tantos que não são bons. Donde é necessário, querendo-se um príncipe manter, aprender a poder ser não bom e usá-lo e não o usar consoante a necessidade. (2017, p. 183. Grifos nossos)

Podemos perceber que a ruptura feita por Maquiavel também significa a colocação de um dilema para a ação política em si, pois ele acabou por separar aquilo que antes se pensava unido e, talvez, indissociável. A “verdade efetiva da coisa” trata da política como ela é e não como deveria ser. Maquiavel soube muito bem observar que a política de sua época não poderia mais ser vista com os olhos de uma moral ingênua. Seria preciso observar os feitos dos grandes homens que pouco se preocuparam com questões éticas. Será diante desse dilema que Weber irá desenvolver o final da sua palestra sobre a vocação política. Iremos tratar melhor sobre isso na seção seguinte.

Convicção e responsabilidade

Ao tratarmos das éticas weberianas, percebemos que elas foram formuladas a partir de conceitos anteriores, de modo que Weber não estaria propriamente inovando ao tratar delas, mas antes de tudo estaria reformulando conceitos com relação à vocação política e o modo como a ética deve ser pensada. É nesse ponto que podemos verificar que a divisão entre duas

éticas traz uma reflexão significativa sobre a psicologia por trás do agir humano, já que esta é constantemente retratada como sendo dicotômica. A análise entre aquilo que é e o como deve ser aparece como pela oposição existente no campo da ética. Citemos a maneira como essa dicotomia surge no texto de Weber (2011):

Ética da convicção: “não resista ao mal pela força”.

Ética da responsabilidade: “deves opor-te ao mal pela força ou serás responsável pelo triunfo que ele alcance”.

Na primeira podemos perceber que há uma forte crença atrelada ao “como se deve ser” para se manter firme no caminho que se acredita ser o melhor, independentemente das consequências da escolha que se faz. O exemplo que Weber irá apresentar será através do Sermão da Montanha, “uma ética sem dignidade a não ser para aqueles que desejam ser santos” (Weber, 2011). Dessa forma, é preciso ter a convicção para agir e se manter firme perante as adversidades mundanas. Já a ética da responsabilidade implica analisar os objetivos desejados e verificar suas possibilidades de serem alcançados e o que deve ser feito para se conseguir atingir o seu fim. A ética da convicção se assemelha ao imperativo categórico kantiano, sendo uma ética para muito poucos, como gostaríamos de ressaltar. Estão aptos somente aqueles que podem agir por dever e pela ação em si mesma com relação à boa vontade. Já a ética da responsabilidade se assemelha à ética maquiaveliana de se buscar todos os meios para se atingir um grande fim político. É uma ética que visa as ações instrumentais, as quais devem ser julgadas não por elas mesmas, mas segundo sua aptidão para atingir o fim que se quer alcançar.

Maquiavel ao escrever seu *Príncipe* estava preocupado em descrever a situação política de seu tempo baseando-se para isso nas ações dos grandes homens, aqueles que ele preferia chamar de príncipes. Ao escrever, ele não estava preocupado em dizer como deve ser o agir, pois não há propriamente uma fórmula para se governar. É preciso estar preparado para as mudanças da fortuna e ser capaz de se adaptar às adversidades para não perder o domínio do Estado. Nesse sentido, a grande preocupação do príncipe não deve ser apenas a conquista, mas principalmente a manutenção do poder. Essa preocupação com a mundano e como as ações políticas devem ser pensadas diretamente dos fatos, é algo que Weber tem de próximo com Maquiavel e isso influenciou a sua escrita política.

As afinidades dos escritos políticos de Weber com Maquiavel são impressionantes. Combinar *virtù* e fortuna no momento certo requer grande senso de proporção [*Augenmass*], para lidar com a incerteza sob risco. Como Maquiavel, Weber é um pensador da contingência, para quem não apenas a ação humana, mas também as ordens sociais são complexos de oportunidade [*Chancen*]. Por exemplo, o estado é uma associação política condicionada pelas oportunidades oferecidas e limitada pelos critérios da área e pelo monopólio da violência. As reinterpretações republicanas e retóricas de Maquiavel até fortaleceram as afinidades entre ele e Weber. Acima de tudo, têm no cerne metodológico das escolhas estratégicas em torno da racionalidade da ação política. Racionalizar hierarquias de valores - o ator econômico racional como metáfora básica não esgota a política, com seu elemento de contingência na tomada de decisões (ELIAESON, 2004, p. 140-141).

Segundo Maquiavel, poucos são aqueles que conseguem perceber além da aparência, pois a maioria só percebe aquilo que parece, sem que este parecer tenha qualquer relação com o ser. Daí a destreza do príncipe de utilizar-se da aparência para obter resultados que não serão nunca contestados pelos poucos, já que estes não poderão ir de encontro à maioria que se apoia na força do príncipe. Nisto consiste a *virtù* do príncipe, que nada mais é do que a sua habilidade para se utilizar da *ocasião* dada pela *fortuna* para realizar o *fim* pretendido tendo como

meio a necessidade do povo que nele se apoia. Não ser odiado pela maioria, portanto, é uma das principais mensagens deixadas por Maquiavel, pois o povo tem importância capital nas atitudes do governante, já que é pela observação da vontade da maioria que o governante constrói seu poder e o mantém, sendo desta forma o povo é *meio essencial* do príncipe para alcançar o *fim máximo* que é a conservação do Estado.

Em Kant o olhar para as coisas é um tanto distinto. A maneira como ele divide sua filosofia entre os objetos em si (*noumenon*) e os objetos que aparecem depois da sua apreensão racional, i. e., fenômenos, é significativa para se diferenciar da metodologia weberiana. Em Weber podemos verificar, pela análise da obra, que “tudo é fenômeno” (BARKER, 1940, p. 242), o que traz uma posição mais atenta para a maneira como a política se dá no âmbito dos fenômenos apenas. Como nos indica Roselino:

o que torna difícil reconhecer e levar adiante a correspondência entre a razão prática de Kant e a teoria dos valores de Weber é que elas se voltam para interesses distintos. Para Kant, lhe interessava particularmente a vontade pura, a autonomia, logo, a liberdade no sentido positivo, para Weber ao contrário, lhe interessa especificamente a observação empírica, os fenômenos, suas relações causais (*Kausalbeziehung*) e a liberdade negativa como sua falha (ROSELINO, 2013, p. 287).

Apesar das divergências existentes entre os dois pensadores, podemos verificar que o modo como Weber constrói a sua ética da convicção é bastante semelhante a formulação do imperativo categórico kantiano: “*Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*” (KANT, 2007, p. 59). Dessa forma, o imperativo categórico deve dar conta, pela razão, do agir humano de maneira universal, de maneira que um ato deve ser executado em si mesmo, por oposição ao imperativo hipotético em que um ato tem em vista outro fim. Isso exige uma convicção profunda para se agir por dever e não apenas conforme o dever, fazendo com que toda a ação esteja voltada para o próprio agir sem nada mais em vista. Essa tensão existente entre duas éticas tem seu desabrochar no âmbito da política em que há a manifestação de ações distintas do senso comum, de modo a se poder lidar com as diversas ocasiões possíveis. O embate pode ficar mais claro nas palavras do próprio Weber:

Quem deseja a salvação da própria alma ou de almas alheias deve, portanto, evitar os caminhos da política que, por vocação, procura realizar tarefas muito diferentes, que não podem ser concretizadas sem violência. O gênio, ou demônio da política vive em estado de tensão extrema com o Deus do amor e também com o Deus dos cristãos, tal como este se manifesta nas instituições da Igreja. Essa tensão pode, a qualquer tempo, explodir em conflito insolúvel. Isso os homens já sabiam, mesmo ao tempo em que a Igreja dominava. Repetidamente o interdito papal atingia Florença — e, naquela época, tal pressão pesava muito mais fortemente sobre os homens e muito mais lhes ameaçava a salvação da alma do que a “fria aprovação” (como diz Fichte) do juízo moral kantiano — e, entretanto, os habitantes da cidade continuavam a mover guerra aos Estados papais. Em bela passagem de suas *Histórias Florentinas*, se exata minha lembrança, Maquiavel alude a tal situação e põe na boca de um dos heróis de Florença, que rende homenagem a seus concidadãos, as seguintes palavras: “Eles preferiram a grandeza da cidade à salvação de suas almas”. (WEBER, 2011).

Em sua visão, o caminho da política não pode ser concretizado sem o uso da força, de maneira que “o instrumento decisivo da política é a violência” (WEBER, 2011). Esse é um ponto fundamental do pensamento político weberiano: a política não se resume à violência, mas não pode ser feita sem ela. O que nos permite entender que a violência é parte essencial da política sem a qual não é possível falar do todo político. A dicotomia existente entre as duas éticas passa, necessariamente, por essa temática. Aqueles que são conforme à ética da convicção,

entendem que o caminho para o bem é o próprio bem, um pensamento que remete à tradição socrática. Já aqueles que seguem a ética da responsabilidade, entendem que existem meios malignos para se atingir um determinado benefício. Em outras palavras, como diria Maquiavel, “é necessário [...] aprender a poder ser *não bom* e usá-lo e não o usar consoante a necessidade”. (2017, p. 183. Grifos nossos). Nas palavras de Weber, a política aparece como sendo um “pacto com potências diabólicas” (WEBER, 2011), um desafio que vai para além da simples ética da abnegação e seguir sua vocação exige uma firmeza de espírito que não é algo para qualquer um, pois o político é aquele que tem uma responsabilidade diante do futuro.

A citação acima demonstra a tensão existente entre política e religião e o quanto as duas aparecem em um nível oposto uma da outra. Enquanto, por um lado, se busca a salvação da própria alma através da religião e dos diversos dogmas extramundanos, por outro lado, as ações da política abdicam da salvação da alma em troca das grandes ações que irão se perpetuar na história. Através dessa dicotomia de valores tão distintos que podemos configurar as ideias por trás das éticas weberianas e o modo como elas se remetem à uma tradição que refletiu sobre a impossibilidade de um ponto de equilíbrio entre elas. Apesar de convicção e responsabilidade coabitarem como dois lados da mesma moeda, elas estão impossibilitadas de se encontrarem. Isso é determinante para justificar a vocação política na ética da responsabilidade.

Conclusão

Através da análise das duas éticas weberianas na obra “Política como vocação” investigamos os elementos que fundamentam o pensamento político de Weber e sua relação com a esfera da ética. Na parte final da obra, Weber dividiu a ética em dois tipos: convicção e responsabilidade. Enquanto a primeira trata de uma firmeza para o agir independente das consequências, a segunda leva em consideração o objetivo almejado e os meios para alcançá-lo. Por princípio, uma oposição marca cada uma das éticas weberianas. O trabalho se deteve em analisar cada uma das éticas e a influência de dois pensadores da tradição para o pensamento desenvolvido na obra em questão: Maquiavel e Kant.

Em Kant podemos verificar os alicerces que respaldam a ética da convicção em seu imperativo categórico, de maneira a demonstrar o valor máximo da ação moral na razão prática, que deve ser realizada em si mesma. Já em Maquiavel podemos perceber o paradigma para a formulação da ética da responsabilidade, que trata da questão política e dos feitos realizados pelos grandes homens. É nesta ética que se encontra a chave para o que Weber chama de vocação política e que direciona o seu pensamento para a constituição sólida de um *modus operandi* do político e a maneira como ele deve atuar no mundo.

Referências

- BARKER, M. Kant as a Problem for Weber. *The British Journal of Sociology*, v. 31, n. 2, p. 224-245, 1980.
- ELIAESON, S.; PALONEN, K. Introduction: Max Weber’s Relevance as a Theorist of Politics. *Max Weber Studies*, v. 4, n. 2, p. 135-142, 2004.
- GREEN, J. E. Max Weber and the Reinvention of Popular Power. *Max Weber Studies*, v. 8, n. 2, p. 187-224, 2008.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

ROSELINO, L. F. Max Weber e a ética kantiana: polêmica sobre os Imperativos práticos e seu sentido formal. *Anais do Seminário dos Estudantes da Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar*, v. 9, p. 283-298, 2013.

STARR, B. E. The Structure of Max Weber's Ethic of Responsibility. *The Journal of Religious Ethics*, v. 27, n. 3, p. 407-434, 1999.

WEBER, M. *Ciência e Política: duas vocações*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2011. (Ebook)

Sobre o autor

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

Doutor em Filosofia (UFRJ). Professor de Filosofia, Ética e Política do Instituto Federal do Triângulo Mineiro (IFTM).

Recebido em: 05.01.2022.

Aprovado em: 08.03.2022.

Received: 05.01.2022.

Approved: 08.03.2022.

Crítica à instrumentalização do homem

Criticism to instrumentalization of man

Tiago Xavier

<https://orcid.org/0000-0002-5118-2022> - E-mail: tiagobodybord@gmail.com

RESUMO

Este trabalho pretende apresentar algumas críticas à ideia de instrumentalização do homem, que se dá a partir de uma tecnologia antropológica de reformulação das qualidades da espécie humana (antropotécnica), vista como instrumento de aprimoramento por ter o potencial de reprogramar e modificar a biologia humana. Nessa toada, destacaremos a necessidade de uma moralização da natureza humana diante do potencial desta tecnologia.

Palavras-chave: Antropotécnica. Instrumentalização. Aprimoramento-humano. Crítica.

ABSTRACT

This work intends to present some criticisms to the idea of the instrumentalization of man, which is based on an anthropological technology for the reboot of the qualities of the human species (anthropotechnics), seen as an improvement tool because it has the potential to remake and modify human biology. In this manner, we will highlight the need for a moralization of human nature in face of the potential of this technology.

Keywords: Antropotechnique. Instrumentation. Human-enhancement. Criticism.

Introdução

Ante a ideia de domesticação da besta humana, o humanismo vem perdendo credibilidade, a ponto de muitos o considerar falido; e uma vez que estamos inseridos em um novo milênio marcado por novas tecnologias, o descrédito do humanismo é estímulo para que

muitos cogitem outras possibilidades de aprimoramento humano. Diante disto, abordaremos a antropotécnica sob o escopo de aprimoramento do homem, já que este conceito pode ser entendido como a arte de aperfeiçoá-lo. Nesse sentido, algumas técnicas da biotecnologia que serão apresentadas neste trabalho, estarão ligadas ao conceito de antropotécnica, a fim de criticá-las.

Nesse ínterim, veremos o anúncio feito por Sloterdijk acerca da falência do humanismo por acreditar que o mesmo não conseguiu, com o seu projeto de domesticação do homem, domesticar a animalidade humana, abrindo espaço para uma tecnologia que passa a ser vista como opção para a domesticação da besta humana, uma vez que sempre pairou sobre a humanidade o desejo de desembrutecimento, mas acima de tudo porque o homem é influenciável. E é a partir disso que os olhos se abrem para uma tecnologia antropológica de reformulação das qualidades da espécie humana, a antropotécnica.

Em seguida, mostraremos os apontamentos feitos por Sandel acerca da técnica genética, cotada como instrumento de aprimoramento por ter o potencial de reprogramar e modificar a natureza humana, podendo, com isto, influenciar uma corrida da competitividade onde indivíduos, objetivando elevar-se acima de outros, buscarão melhoramentos genéticos para si próprios, contribuindo para a aparição de um novo *apartheid*, ou seja, os aprimorados geneticamente, e aqueles que precisarão se virar com uma biologia que se degenera mais rapidamente.

Por fim, veremos, a partir do pensamento de Habermas, algumas problemáticas relacionadas à pretensão de aperfeiçoamento humano por meio da biotecnologia, mais precisamente da técnica genética, vista como algo ameaçador para a noção de espécie humana e sua liberdade.

Falência do humanismo: horizonte aberto para a antropotécnica

Em seu trabalho intitulado *Regras para o parque humano*, o filósofo Peter Sloterdijk, já envolvido em discussões relacionadas às técnicas de seleção, manipulação e determinação das características da espécie humana, anuncia a falência do humanismo por acreditar que o mesmo falhou em seu projeto de domesticação da animalidade humana, induzido pelas reverberações de desgraças e retrocessos cometidos pelo próprio homem, e que ainda ecoam nos quatro cantos da terra, chegando a afirmar que a “arte de escrever”, inspiradora de “cartas de amor”, perdeu força, e “não porque os homens, levados por um ânimo decadente, não mais estivessem dispostos a cumprir sua tarefa literária”, mas porque ele (o humanismo) “não foi suficiente para atar os laços entre os habitantes de uma moderna sociedade de massas” (SLOTERDIJK, 2000, p. 13-14); e devido aos avanços tecnológicos, que permitiram

o estabelecimento midiático da cultura de massas no Primeiro Mundo em 1918 (radiodifusão) e depois de 1945 (televisão) e mais ainda pela atual revolução da Internet, a coexistência humana nas sociedades atuais foi retomada a partir de novas bases. Essas bases, como se pode mostrar sem esforço, são decididamente pós-literárias, pós-epistolares e, conseqüentemente, pós-humanistas. [...] é apenas marginalmente que os meios literários, epistolares e humanistas servem às grandes sociedades modernas para a produção de suas sínteses políticas e culturais. A literatura de modo algum chegou ao fim por conta disso; mas diferenciou-se em uma subcultura *sui generis*¹, e os dias de sua supervalorização como portadora dos espíritos [...] estão findos (SLOTERDIJK, 2000, p. 14).

¹ Expressão em latim para “de seu próprio gênero” ou “de espécie única”. Podendo representar a ideia de unicidade, raridade e particularidade de algo ou alguma coisa. *Significado de Sui generis*. Disponível em: <https://www.significados.com.br/sui-generis/>. Acesso em: 15.fev.2021.

Diante de tais mudanças, novos meios de influência político-cultural, norteadores e “educadores” de massas foram erigidos e assumiram a liderança, “[...] reduzindo a uma modesta medida o esquema das amizades nascidas da escrita”. Nesse sentido, “a era do humanismo moderno como modelo de escola e de formação” termina “porque não se sustenta mais a ilusão de que grandes estruturas políticas e econômicas possam ser organizadas segundo o imaginável modelo da sociedade literária” (SLOTERDIJK, 2000, p. 14-15). E uma vez que sempre pairou sobre os homens o desejo de desembrutecimento, sobretudo porque “os seres humanos são ‘influenciáveis’ e de que é portanto imperativo prover-lhes o tipo certo de influências” (SLOTERDIJK, 2000, p. 17), é mister indagar sobre o futuro da humanidade; aquele que ousar se questionar sobre esse futuro “e dos meios de humanização deseja essencialmente saber se subsiste alguma esperança de dominar as atuais tendências embrutecedoras entre os homens” (SLOTERDIJK, 2000, p. 16). E é a partir disso que os olhos se abrem ante uma tecnologia antropológica de reformulação das qualidades da espécie humana, a antropotécnica², vista como opção para a escolha de características do homem em prol da sua domesticação, emergindo do universo imaginário e restrito para o mergulho nas necessidades de massas em se obter uma boa constituição social em prol do bem comum.

Já que os olhares estão voltados para a antropotécnica, muitos estão imergindo, lucidamente, nas discussões que a perpassam com olhares atentos para não se iludirem a ponto de encarnar um espírito entusiasta tomado de arrebatamento ante promessas de transformação evolutiva do homem, pois sabem que não demorará muito para que indivíduos venham usar a antropotécnica de forma indiscriminada, não porque eles sejam maus, mas porque desejarão fazer o bem, como nota Arthur Caplan:

Cientistas renegados ou loucos totalitários não são as pessoas mais capazes de abusar da engenharia genética. Eu e você somos – não porque sejamos maus, mas porque queremos fazer o bem. Num mundo dominado pela competição, os pais compreensivelmente vão querer dar a seus filhos todas as vantagens... A maneira mais provável pela qual a eugenia vai entrar em nossas vidas é pela porta da frente, quando pais ansiosos, submergidos na publicidade, no *marketing*, nas modas, começarem a lutar para assegurar que seus rebentos não fiquem para trás na corrida genética³.

O alerta de Caplan é um sinal para que comecemos abrir os olhos, já que vivemos em uma sociedade hedonista marcada por um vazio existencial capaz de incitar as massas a buscarem, de forma desvairada, consolo nas práticas da antropotécnica, uma vez que esta tem o potencial de reprogramar e modificar a natureza humana.

Crítica à técnica genética e o risco à liberdade humana

Em seu trabalho intitulado *Contra a perfeição: ética na era da engenharia genética*, Sandel mostra o caso de uma texana que, angustiada pela perda do seu animal de estimação (um gato), resolveu preencher a lacuna deixada por ele a partir da clonagem do seu animalzinho,

² Processos, métodos e técnicas que fazem com que humanos gerem humanos, tanto do ponto de vista da ontogênese (processo evolutivo acerca das alterações biológicas sofridas pelo indivíduo, desde o seu nascimento, até seu desenvolvimento final), quanto da filogênese (evolução das espécies segundo a doutrina do transformismo, estudo científico dessa evolução). No entanto, abordaremos a antropotécnica sob o escopo de aprimoramento do homem, já que este conceito pode ser entendido como a arte de aperfeiçoá-lo, tanto fisicamente quanto psiquicamente. Nesse sentido, algumas técnicas da biotecnologia que serão apresentadas aqui, estarão ligadas ao conceito de antropotécnica.

³ TIME. *What should the rules Be?* Disponível em: <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,95244,00.html>. Acesso em: 02.jun.2021.

após ter sido seduzida pelo anúncio publicitário de uma empresa que oferecia serviços de clonagem de gatos: “Caso ache que seu gatinho não se parece o bastante com o doador genético, nós devolveremos seu dinheiro integralmente” (SANDEL, 2013, p. 18), arcando com 50 mil dólares por um animal geneticamente idêntico. Diante deste tipo de prática, há quem pense que não há nada de errado, uma vez que a clonagem do animalzinho contribuiu para escoimar a tristeza que dilacerava a texana; e também porque estamos familiarizados com a antropotécnica, acostumados com a produção de animais geneticamente modificados que contribuem para suprir uma necessidade fisiológica elementar, a fome. Mas e quando o vazio existencial ultrapassa o desejo de se possuir um animal irracional e chega à escala do humano, a ponto de se desejar uma criança deficitária em um dos sentidos do sistema sensorial? Certamente é preocupante, pois ocorreu com um casal de surdas americanas⁴ que, considerando “a surdez um traço de identidade cultural, e não uma deficiência a ser curada” (SANDEL, 2013, p. 15), decidiu conceber uma criança surda a partir da inseminação artificial⁵ do esperma de um doador cuja família teve um histórico de cinco gerações de surdos. Esse tipo de atitude acaba incitando o desejo de uma sociedade narcísica que tende a se ensoberbecer por preferências arbitrárias. Não à toa o casal em questão optou em ter uma criança profundamente surda da orelha esquerda, e com audição apenas residual⁶, na orelha direita; quando deveriam, em primeiro lugar, olhar para a antropotécnica como uma ferramenta capaz de proporcionar a correção das desigualdades naturais, e não alimentá-las.

Se indivíduos seduzidos por sofistas modernos foram capazes de recorrer à antropotécnica com os fins supracitados, é possível imaginar que, mais tarde, muitos recorrerão a ela a fim de alimentar desejos de castas, uma vez que o homem, ao longo da história, se preocupou mais em defender valores de grupos do que propriamente valores humanos, pois tem o costume de colocar em primeiro plano a casta, o grupo dos afortunados, dos bem-aventurados, e não simplesmente o ser humano; e também porque o homem é uma figura insatisfeita com aquilo que constrói, ou mais precisamente dizendo, com a aplicação daquilo que criou, transfigurando a aplicação de acordo com o brotar de novos desejos que se manifestam no âmago de seu ser, não esgotando a aplicação dos seus artefatos à causa primeira. Não à toa que aquilo que se inicia como tentativa de tratar doenças, ou mesmo preveni-las, se transforme em instrumento arbitrário de aprimoramento, abrindo espaço para uma acirrada corrida da competitividade, que pode ser imaginada da seguinte forma: pessoas buscarão “melhoramentos genéticos para si próprias”, a fim de “erguer-se acima da norma geral” (SANDEL, 2013, p. 21) a partir de doadores de óvulos com determinadas características: altura X, ser atleta, ter QI acima da média, não ter no histórico familiar maiores problemas relacionados a enfermidades etc. (SANDEL, 2013, p. 16-17). É possível imaginar, também, que sofistas modernos despertem nas pessoas um desejo desenfreado por preferência de sexo, uma vez que existem sociedades que nutrem “uma preferência cultural profunda por meninos”, contribuindo para que o aborto em prol da eliminação de meninas se torne uma prática corriqueira a partir do momento que as determinações do sexo não surtirem os efeitos desejados, ainda que a fertilização *in vitro*⁷, acompanhada por uma técnica conhecida como *Preimplantation genetic diagnosis*⁸, sejam efi-

⁴ THE GUARDIAN. *Lesbian couple have deaf baby by choice*. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2002/apr/08/davidteather>. Acesso em: 09.dez.2021.

⁵ Técnica de fecundação do óvulo (gameta feminino) sem o coito (relação sexual) com o macho, que consiste na deposição artificial do sêmen nas vias genitais da fêmea.

⁶ Capacidade de ouvir alguns sons mesmo na presença de uma perda auditiva.

⁷ Em vidro, em tubo de ensaio; fora do organismo vivo, do útero – da barriga da mãe.

⁸ Diagnóstico genético pré-implantacional, que funciona da seguinte forma: “diversos óvulos são fertilizados em uma placa de Petri (recipiente utilizado para a cultura de microorganismos). Quando atingem o estágio de oito células (ou seja, depois de apro-

cientes, já que “é possível escolher o sexo da criança antes da implantação do óvulo fertilizado no útero” (SANDEL, 2013, p. 32).

A corrida da competitividade poderá fazer surgir o mais novo *apartheid*, isto é, aqueles que tiveram acesso às tecnologias de aprimoramento; e aqueles que precisarão se virar com uma biologia que se degenera mais rapidamente, “o que levará a uma corrida sem sentido que só agravará ainda mais a situação atual” (SANDEL, 2013, p. 30) das discrepâncias de classes. Diante deste alerta, será que não necessitamos de regras para o parque humano, ou mais precisamente dizendo, será que não necessitamos de uma moralização da natureza humana frente o potencial sedutor e avassalador da antropológica, já que nos parece que o antídoto à aplicação desvairada da mesma é começarmos a deliberar o que deve e o que não deve ser permitido, uma vez que ela se apresenta de forma pragmática, se mostrando mais poderosa que qualquer orientação a base de tinta e papel, superando “todas” as seitas de alfabetização?

Implicações da técnica genética na liberdade humana

Jürgen Habermas, com uma atitude humanista, se posiciona diante das pretensões de instrumentalização humana, na tentativa de explicitar algumas implicações que a ideia de instrumentalização humana trará, a fim de expor possíveis excessos que possam estar por trás dela. Em seu livro *O Futuro da Natureza Humana*, o filósofo explora a questão da técnica genética ligada à liberdade humana, uma vez que ela pode ser utilizada para alimentar ideias autoritárias que aspiram transfigurar a natureza humana, podendo afetar, de forma significativa, a autocompreensão normativa da espécie como um todo (HABERMAS, 2004, p. 37). Esse tipo de perigo requer do filósofo uma postura crítica, abrindo portas para o debate em favor da moralização da natureza humana, e também, da conscientização de que o futuro desta natureza não pode e não deve se restringir, apenas, à roda dos especialistas, pois as barreiras normativas à intervenção da ciência na vida humana devem ser pensadas por cada um de nós (HABERMAS, 2004, p. 36), como por exemplo, a concepção de vida que está ligada diretamente à configuração genética como resultado de um processo casual da natureza, se mostrando bastante significativa para o entendimento da vida que nega toda e qualquer forma de padronização humana, principalmente aquelas que tentam transformar a própria noção de humanidade.

Objetivando o convencimento, muitas das justificativas para a tecnicização “da natureza humana, empreendidas pela biotecnologia moderna, baseiam-se em parte em uma expectativa de uma vida saudável e de uma vida mais longa” (FELDHAUS, 2005, p. 312). Essas ideias são vistas por muitos cientistas como sendo importantes por impulsionar o desenvolvimento de pesquisas que estimulam muitos a acreditarem que embora o processo de envelhecimento seja uma programação de ordem natural, pode ser diminuído significativamente, ou até mesmo anulado. Nesse sentido, a ideia de uma vida saudável e de uma vida mais longa ganha maior importância⁹. Mas será que o desejo de prolongar a existência, por meio da tecnicização humana, não interferirá na liberdade do indivíduo? A chave para esta pergunta encontra-se na pretensão de aperfeiçoamento humano por meio da biotecnologia, mais precisamente da téc-

ximadamente três dias), os embriões são testados para determinação do sexo. Os do sexo desejado são implantados; os outros são descartados” (SANDEL, 2013, p. 32). Ver também a técnica de seleção de espermatozoide MicroSort, capaz de selecionar o sexo antes mesmo da concepção. ELITE. *MicroSort gender selection overview*. Disponível em: <https://www.lowcostivf.net/microsort-gender-selection.html>. Acesso em: 20.ago.2021.

⁹ A sociologia, ao olhar para tal ideia da forma como é promovida, chega à conclusão de que “a aceitação social não deverá diminuir no futuro enquanto a tecnicização da natureza humana puder ser fundamentada pela medicina com a expectativa de uma vida mais saudável e mais longa” (HABERMAS, 2004, p. 35).

nica genética, vista como algo ameaçador para a noção de espécie humana e sua liberdade, já que a manipulação genética é uma prática que intervém em uma codificação do acaso, ou seja, em uma codificação feita pela própria natureza.

Em meio aos debates acerca da tecnicização humana, por exemplo, há um sentimento de apreensão que traz consigo a ideia de que ninguém teria o direito de escolher, manipular e decidir os genes que um determinado indivíduo terá em prol de fatores desejáveis, movidos por preferências individuais, já que o aprimoramento por meio da técnica genética afetaria a condição de igualdade entre todos que vêm ao mundo, que é justamente a conformação genética do acaso, condição de igualdade entre todos os indivíduos¹⁰. Isso não é tão difícil de compreender se tomarmos como exemplo a seguinte situação: imaginemos um casal praticante de uma determinada modalidade esportiva, o fisiculturismo, por exemplo, e que dedicou boa parte do seu tempo para este esporte sem muitas conquistas, e que agora decidiu ter um filho para que este possa seguir os seus passos, uma vez que genes podem ser tecnologicamente escolhidos com antecedência. Ao decidir recorrer à manipulação genética para a otimização de fatores desejáveis, os pais promoverão duas coisas: deslealdade ante aqueles que não sofreram intervenção genética; e interferência na liberdade de escolha¹¹, por impedir que a pessoa manipulada geneticamente se compreenda como sendo o único autor de seu projeto de vida, potencializando, desta forma, o problema das gerações (HABERMAS, 2004, p. 84-87).

O problema das gerações e as relações entre pais e filhos (que é foco da psicanálise), ocupa lugar no pensamento de Habermas e dá inestimada contribuição para a compreensão do receio que a técnica genética desperta, uma vez que os pais tendem a projetar em seus filhos suas frustrações e desejos, transformando-os, muitas vezes, naquilo que não conseguiram ser. E uma vez que genes podem ser tecnologicamente escolhidos, o problema das gerações passa a ganhar força, sendo alimentado não apenas pela doutrinação de pais, mas também pela intervenção genética, prendendo o indivíduo à intenção de terceiros, limitando sua autonomia. Essas ideias nos possibilitam inferir que quando o problema das gerações é alimentado, apenas, pela doutrinação, é possível haver libertação das suas influências por meio do processo de revisão crítica que possibilita o indivíduo voltar-se para si; mas a partir do momento que a doutrinação passa a trabalhar em conjunto com a intervenção genética, a libertação, de suas influências, torna-se impossível, já que a manipulação condiciona o indivíduo de forma irreversível, impossibilitando o libertar das decisões de terceiros por conta da alteração na programação natural, isto é, codificação do acaso: jogo, loteria natural feita pela própria natureza¹².

O receio para com a técnica genética, voltada para fins de aprimoramento, é um reflexo da urgência em se preservar a dignidade da vida humana¹³, uma vez que esta dignidade nada

¹⁰ Diante da problemática, Feldhaus entende que a intervenção genética, que aparece em sua reflexão por meio da terapia gênica, "altera o limite entre a natureza e liberdade, entre o acaso e a decisão que estão à base dos nossos critérios de valor. Quando deslocamos a fronteira entre aquilo que é naturalmente indisponível e o reino da liberdade, isso afeta a estrutura geral de nossa experiência moral; a mudança da autocompreensão ética causada pela terapia gênica, principalmente na linha de aperfeiçoamento, nos impede de enxergarmos como únicos autores de nossa própria história de vida e nascidos sob as mesmas condições" (2005, p. 313).

¹¹ Influência externa nas decisões que o indivíduo tomará para si, devendo este ser influenciado, inicialmente, pela configuração genética resultada de um processo casual da natureza, e não por uma programação antinatural (tecnicização humana) de otimização de fatores desejáveis que limitará sua autonomia às decisões de terceiros.

¹² Ao indagar acerca da ideia da programação genética ser um jogo do acaso, Lima (2007) dirá que a intervenção genética compromete este jogo, já que o indivíduo que sofre a manipulação fica preso à intenção de terceiros, prejudicando sua autonomia. Esse prejuízo também é pauta em Feldhaus, entendendo que "a pessoa programada geneticamente não poderia se compreender como única autora de sua vida e nem como nascida sob as mesmas condições" por haver nessa programação "um tipo de heterodeterminação externa, anterior à entrada na comunidade moral" (2005, p. 315).

¹³ Habermas dirá que "a vida humana também desfruta, em suas formas anônimas, de 'dignidade' e exige 'respeito'" (HABERMAS, 2004, p. 52).

mais é que a capacidade de “escolhermos” quem desejamos ser, não devendo tal escolha ser suprimida por práticas que surgem para adequá-la à ordem de um determinado indivíduo, ou mesmo grupo social, que pretende estabelecer ideias contrárias à liberdade humana.

Considerações finais

Preservar a dignidade da vida humana é estímulo para “uma autocompreensão ética da espécie, que determina se ainda podemos continuar a nos compreender como seres que agem e julgam de forma moral”, para que quando “nos faltarem razões morais que nos forcem a determinada atitude”, atentemos “aos indicadores éticos da espécie” (HABERMAS, 2004, p. 98). Isso abre “espaço para pensarmos que é chegada a hora de discutirmos novos parâmetros para a vida humana” que possam permitir “possibilidades de emancipação”, negando “qualquer forma de padronização humana, principalmente aquelas que” transfigurarem “a própria noção de humanidade” (LIMA, 2007, p. 280). Por tudo isso, o pensar filosófico se coloca, mais do que nunca, na obrigação de indagar e evidenciar as pretensões do predomínio da antropotécnica diante da natureza humana, a fim de evitar a depreciação do homem e redução a um aviltamento, pois ele não é um o objeto, já que possui dignidade, ao passo que um objeto não. Nesse sentido, devemos nos atentar ao que o filósofo Immanuel Kant falou na *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio”¹⁴, para que não esqueçamos de que uma pessoa é dotada de dignidade, ao passo que um objeto não, portanto, o homem não deve ser instrumentalizado.

Referências

- BRETON, D. Adeus ao corpo. In: NOVAES, A. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- ELITE. *MicroSort gender selection overview*. Disponível em: <https://www.lowcostivf.net/microsort-gender-selection.html>. Acesso em: 20.ago.2021.
- FELDHAUS, C. O futuro da natureza humana de Jürgen Habermas: um comentário. *Revista ethic@*. v. 4, n. 4, p. 309-319, 2005.
- FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.
- GARREAU, J. *Radical evolution*. New York: Broadway Books, 2006.
- HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HABERMAS, J.; FREITAG, B.; ROUANET, S. P. *Habermas: sociologia*. São Paulo: Ática, 1980.
- HABERMAS, J.; SAVIDAN, P. *A ética da discussão e a questão da verdade*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

¹⁴ GMS Ak 429.

- HOTTOIS, G. Humanismo, Transhumanismo, Posthumanismo. *Revista Colombiana de Bioética da Universidad El Bosque*. Bogotá, v. 8, n. 2, p. 167-192, 2013.
- JASTROW, R. *The Enchanted Loom: Mind in the Universe*. New York: Simon and Schuster, 1981.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- KASS, L. *Life, liberty, and the defense of dignity: the challenge for bioethics*. San Francisco: Encounter Books, 2002.
- LIMA, Aluísio Ferreira de. Resenha: Habermas, J. O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal? *Revista de Psicologia*. v. XI, n. 16, p. 275-281, 2007.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G. *Oration on the dignity of man*. Chicago: Gateway Editions, 1956.
- SANDEL, Michael J. *Contra a perfeição: ética na era da engenharia genética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.
- SAVULESCU, J.; BOSTROM, N. *Human enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- SFEZ, Lucien. *A saúde perfeita: crítica de uma nova utopia*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SIGNIFICADOS. *Significado de sui generis*. Disponível em: <https://www.significados.com.br/sui-generis/>. Acesso em: 15.fev.2021.
- SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger ao humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- THE GUARDIAN. *Lesbian couple have deaf baby by choice*. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2002/apr/08/davidteather>. Acesso em: 09.dez.2021.
- TIME. *What should the rules Be?* Disponível em: <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,95244,00.html>. Acesso em: 02.jun.2021.
- WIENER, N. *Cibernética e sociedade*. São Paulo: Cultrix, 1968.
- WOLFE, C. *What is posthumanism?* London: University of Minnesota Press, 2010.

Sobre o autor

Tiago Xavier

Bacharelado, Licenciatura Plena e Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Doutorando em Filosofia pela mesma instituição. Atualmente desenvolve pesquisas na ética, política e filosofia da biologia evolutiva.

Recebido em: 13.02.2022.
Aprovado em: 05.03.2022.

Received: 13.02.2022.
Approved: 05.03.2022.

Perspectives on human beings in Chinese Philosophy and its historical significance to the cause of educational innovation in Vietnam currently

Perspectivas sobre seres humanos na Filosofia Chinesa e seu significado histórico como causa da inovação educacional no Vietnã atualmente

Nguyen Thi Quyet

<https://orcid.org/0000-0002-4224-4754> – E-mail: quyetnt@hcmute.edu.vn

ABSTRACT

China is known as a cradle of human civilization. Since ancient times, this place has achieved many brilliant development achievements in all fields of social life, especially philosophy. During the process of formation and development, Chinese philosophy has taken people and human-related issues as the object of study. Theories on people are very rich and diverse in order to clarify the human issues in many different aspects. Chinese philosophic viewpoints on people are widespread, affecting and influencing many other countries in the region, including Vietnam. The article uses the methodology of the materialistic dialectics with principles of comprehensiveness, development, specific history and methods of comparison, analysis and synthesis to clarify the basic contents of the human issue in ancient Chinese philosophy, thereby, drawing its historical significance for the cause of current educational innovation in Vietnam through the development of policies on detecting, fostering, training and employing talents; focusing on moral education, considering moral education as the basic task of all educational processes; promoting the particularly important role of the teacher in the entire educational process; and building a rich and lively system of teaching methods to achieve the highest efficiency in the educational process.

Keywords: Human issue. Chinese philosophy. Educational innovation. Vietnam.

RESUMO

A China é conhecida como o berço da civilização humana. Desde os tempos antigos, este lugar alcançou muitas realizações e brilhantes desenvolvimentos em todos os campos da vida social, especialmente na filosofia. Durante o processo de formação e desenvolvimento, a filosofia chinesa tomou como objeto de estudo as pessoas e as questões relacionadas ao ser humano. As teorias sobre as pessoas são muito ricas e diversas para esclarecer as questões humanas nos mais diversos aspectos. Os pontos de vista filosóficos chineses sobre as pessoas são difundidos, afetando e influenciando muitos outros países da região, incluindo o Vietnã. O artigo utiliza a metodologia da dialética materialista com princípios de abrangência, desenvolvimento, história específica e métodos de comparação, análise e síntese para esclarecer os conteúdos básicos da questão humana na filosofia chinesa antiga, traçando assim seu significado histórico para a causa da inovação educacional atual no Vietnã por meio do desenvolvimento de políticas para detectar, promover, treinar e empregar talentos. O foco está na educação moral e a considera como uma tarefa básica de todos os processos educativos. Enseja promover como particularmente importante o papel do professor em todo o processo educativo e construir um sistema rico e dinâmico de métodos de ensino para alcançar a mais alta eficiência no processo educacional.

Palavras-chave: Questão humana. Filosofia Chinesa. Inovação Educacional. Vietnã.

Introduction

As the cradle of human civilization, China has achieved many brilliant achievements in the field of culture, ideology, especially philosophy. Chinese philosophy was born and reached its peak in its development right in the ancient period that history often calls the Spring and Autumn and Warring States period with schools such as: Confucianism, Daoism, Legalism, Moism, Yin and Yang. Due to socio-historical conditions, this was the period of “Hundred Schools of Thought” (YOU *et. al.*, 2018), it means, ideology flourished when many schools and theories appeared at the same time, creating a strong mark in the history of Chinese philosophy. Therefore, when studying Chinese philosophy, scholars mainly focused and even only did their research on the ancient period. Studying the entire contents of Chinese philosophy, we will see prominently political - social, ethical and moral issues. Therefore, human being is one of the central issues of Chinese philosophy (CHENG, 2006) or “people-centered” thought (KONG; ZHANG, 2011; PANG-WHITE, 2019) in particular as well as the entire Eastern philosophy in general. The schools of philosophy all have a common tendency to introversion and focus on studying human beings in many different aspects: human nature, human’s inherent character, human morality, socio-political attitudes. This has profound theoretical and practical implications for affected countries like Vietnam, Japan, Korea, Singapore (SHIN, 2011). Therefore, from the basic contents of Chinese philosophy on humans, the author draws its historical significance for the cause of educational innovation in Vietnam today (LONDON, 2011; TRUONG *et. al.*, 2016; WELCH, 2010).

Currently, along with the movement and development of society, human issues are increasingly concerned, especially in building and perfecting political institutions, building human ethical standards; building a unified and synchronous legal system, creating a stable

legal environment for socio-economic development; as well as the preservation and promotion of national cultural identity in the era of East-West cultural exchange and the penetration of modern political theories, etc. The above contents are inseparable from the human issue. The research viewpoints on human in Chinese philosophy are still valuable for the times, which are profound values that the next generation needs to absorb.

In the context of promoting the development of a socialist-oriented market economy under the strong impact of globalization and international integration, there will be many disturbances in Vietnam's social relations, family life, and personal qualities. In fact, the irreconcilable contradiction between material development and spiritual deterioration, between economy and socio-cultural ethics has been becoming a hindrance to the socio-economic development of Vietnam. In order to restore the fine cultural traditions of our nation, the Communist Party of Vietnam advocates that educating people, promoting creativity, independence and self-reliance are the essentials of education. With the goal of building a new person to develop comprehensively in terms of knowledge, morality, physicality and aesthetics, more than ever, it is required that people always study, consider learning as a need to exist and develop themselves. Although there are many limitations due to historical conditions and class positions, the concept of man in Chinese philosophy has many positive points. Therefore, we can apply them to the cause of training people in Vietnam currently.

Methodology

In this paper, the author uses the methodology of the philosophy major to research. That is the dialectical materialism methodology. With the method of dialectical materialism, the author thoroughly grasps the principles of comprehensiveness, development and the specific history in the research process. The principle of comprehensiveness requires that when considering a problem, a certain content, we need to put it in relation to other factors, other issues. With a comprehensive perspective, the author always considers human issues in relation to other issues and other contents of ancient Chinese philosophy. With a development point of view, the author considers the human issue in the general movement and development of ancient Chinese philosophical thought. With specific historical principles, the author understands that all objects exist, move and develop in specific space and time conditions. Conditions of space and time have a direct influence on the properties and characteristics of things. With the same object but existing in different time and space conditions, its properties, characteristics and development will be different. Therefore, when studying the human issue, the author always attaches it to the specific conditions and circumstances of ancient Chinese society and when applying the human issue to the cause of educational innovation in Vietnam, the author focuses on considering this application in the specific development conditions of Vietnam's economy and society in order to have a suitable application.

In addition, in the research process, the author uses methods of comparison, analysis and synthesis to clarify the research contents. The comparative method is used to point out some differences in the concept of man of ancient Chinese philosophical schools. Analytical and synthetic methods are used to clarify the human issue in ancient Chinese philosophy in various aspects such as human nature, human's inherent character, human morality and socio-political attitudes, thereby, drawing its historical significance for the cause of current educational innovation in Vietnam.

In summary, with dialectical materialism methodology and methods of comparison, analysis and synthesis, the author considers the human issue in the impact and influence of

economic, social conditions and the development of ancient Chinese society; thereby, affirming the significance of the research issue for the cause of current education in Vietnam.

Findings

Regarding human nature

Human nature is what separates humans from animals. The reason why humans are separated from the life of animals is that human nature is formed in relation to the community and society. Confucianists have explained a lot about human nature and also formed two opposing views between the two schools of idealism and materialism.

According to the idealist school, it is human nature to have “goodness”. **Confucius** believed that “man is born with uprightness; if he loses high uprightness, and yet lives, his escape from death is the effect of mere good fortune” (*Analects* 6:19) (SHIN, 2011, p. 76). Mencius (372–289 BC) said that, thanks to “goodness” that people can perform three fundamental bonds and five constant virtues; understand the moral relationships between the king and officials, father and son, husband and wife, upper and lower (QUANG, 1994, p. 30). Accordingly, officials must be absolutely loyal to the king, the wife must absolutely obey and be faithful to her husband, the relationship between upper and lower must be hierarchical and order. According to Mencius, those must do this to be called human beings. He said that, the implementation of “Universal Love” (RADICE, 2011) (jiān'ài, 兼愛) (the doctrine of Mozi) or “Egoism” (FOX, 2008; VILLAVÉR, 2015) (the doctrine of Yang Zhu (440–360 BC)) is very the beast. This view of Mencius, later developed by Song dynasty theorists, they said that it was human nature to perceive “Virtues” (i.e. Humanity - Righteousness - Propriety - Wisdom), that meant, to perceive the religion of being a servant, a wife, and a child. Looking back over the development of the Chinese feudal system, we realize the view that human nature must have “goodness” has become the feudal moral standard. The feudal classes used this point of view as a basis for moral education for all classes of people in order to keep their dominant position, enslave and dominate the people (TAN, 2015).

Contrary to the above idealistic views, three typical representatives have given very rich and diverse materialistic views on human nature. Those are MoZi (470-391 BC), XunZi (310-235 BCE) and Dai Zhen (1724-1777). XunZi said that humans are different from animals in that they have “righteousness”, surpass animals in that they know “sociality”, so you can control the animal. Mozi said that humans are different from animals in that they have labor (NGUYEN, 2005, p. 55). Thanks to labor, people know how to cultivate to eat, weave cloth to wear, build houses to live in. Meanwhile, all animals only know how to use their fur to make clothes, rely on nature for food and drink, but cannot create it themselves. This was a very progressive viewpoint, because he was a representative of the handicraft class, he saw the role of labor in shaping human nature. In the Qing Dynasty, Dai Zhen said that humans differed from animals in that they used consciousness instead of instinct.

Regarding human's inherent character

In Chinese philosophy, thinkers have been interested in researching and offering many opposing views on human's inherent character; because one of the characteristics of Chinese

philosophy is to aim to correct the moral and ethical values of human beings by promoting the image of the perfect gentleman.

During the Warring States period, Mencius introduced the concept of “the inborn ability to be good” (ZHANG, 2017); that is, right from the moment of birth, human’s inherent character is good. Humans already have the germ of “benevolence”, “righteousness”, “propriety”, “wisdom” and have the germ of filial piety to parents, loyalty to the king, and respect for elders.

Contrary to that view, Xunzi said that “Man nature is evil” (LI, 2018); it means that humans are born evil by nature. To justify that view, he said: Humans is the type of “the eyes like pretty colors, the ears like beautiful sounds, the mouth likes good flavors, the heart likes what is beneficial, and the bones and flesh like what is comfortable” (DOAN, 2010, p. 57). It is those desires, along with the inherent character of greed for good things and avoidance of harm, that make people cruel. Because of the love of good things, it is easy to give birth to a quarrel, to lose benevolence, concession and lose honesty and trustworthiness. Although affirming, human’s inherent character is evil, but Xunzi believes that everyone can do good things and become good. Therefore, humans must be educated in the right way to give up evil and return to good.

The doctrine of the evil of Xunzi, later, was inherited and developed by Han Fei Zi. Han Fei Zi believes that human’s inherent character is evil, inherently selfish, greedy for benefit and afraid of harm. With that evil inherent character of man, it will be the germ to make society disorder. Therefore, it is just stop at education, it is not enough, but it has to promote the Legal (the legal system must be strict), and it must be severely punished to threaten the evil of humans.

Later, Gaozi (420-350 BCE) was the next person to discuss human’s inherent character. According to him, human’s character has three points worth noting: *Firstly*, the non-virtuous and virtuous nature (human inherent character is neither good nor evil). For a better explanation, he said: “sinh chi vị tính, thực sắc tính dã”, means that “Living is the character – Eating and the nuance are also the character”. Thus, according to Gaozi, the inherent character is the basis of human and animal life. Human’s inherent character is expressed in growth and reproduction (TRAN, 2015). Growth is to maintain the individual’s life, reproduction is to continue the life of the species. This is instinct, not good or evil. *Secondly*, the character of “khả dĩ vi thiện, khả dĩ vi bất thiện”; that means, the inherent character can be made good, can also be made not good. To better understand, he explains that “the inherent character is like water flowing around. When opening to the East, it flows to the East, when opening to the West, it flows to the West...” With this understanding, the inherent character is initially like a blank sheet of paper, if we write good things, we will become good, if we write bad things, we will become evil. Thereby, highlighting the role of education in shaping human character. *Thirdly*, the humanity belongs to a priori, that means, “dữ sinh căn sinh” (it was already available at birth). As for Righteousness, it belongs to a posteriori, they were born through knowledge and experience. Therefore, he said, “Nhân nội dã, phi ngoại dã. Nghĩa ngoại dã, phi nội dã” (Humanity is to be inside, not outside. Righteousness is to be outside, not inside) (NGUYEN, 2007, p. 20).

To the time of Wang Fuzhi (1619–1692) and Dai Zhen, the view of human inherent character was broadened. Wang Fuzhi said that human character is not innate, but is born and then formed. More specifically, the human character is formed through learning, “knowledge and action are simultaneous” (TAN, 2021). Complementing this point of view, Dai Zhen expands the human character to three aspects: Desire (sex), Affection (love), Knowledge (intellection). Thus, both Wang Fuzhi and Dai Zhen saw the very natural needs of human character, and they have seen that human character is formed in the relationship between people and the social environment where they live. Thus, these are highly advanced views of human inherent character in ancient Chinese philosophy.

In general, the above thinkers have based on the materialist point of view to explain human's inherent character. Although the views may be opposite, they all agree that they all recognize the role of education in shaping the inherent character as well as educating to bring human inherent character to the goodness.

Besides those materialistic views, idealism also has many representatives who were interested in human's inherent character. Typical among them are: Dong Zhongshu (179–104 BC) divided human's inherent character into 3 types: sainthood (comprehensive), middle-class (good and evil), and pettiness (all evil). Han Wu (Tang Dynasty) also divided human's inherent character into three levels: high level (perfect), middle level (good and evil) and low level (only evil). Cheng Hao (1032–1085), Cheng Yi (in the Northern Song Dynasty) divided into the good character (pure good), temperament (good and evil). With the point of view of “理 li (principle)” and “事 shi (affairs, matters)”, Zhu Xi (Northern Song Dynasty) shares the nature of man into heaven and earth's character (only principle) and temperament (principle and affairs) (NGUYEN; HO, 2018, p. 21).

Regarding human morality

On the basis of clarifying the nature and inherent character of human beings, thinkers of Chinese philosophy have put forward their views on humanism. Confucianism believes that the religion of being humans shows the relationship between the individual and his or her family, society, country, race, etc. Confucian thinkers all uphold the doctrine of Confucius' “Rectification of Names” (FENG, 2016). to protect feudal hierarchy and order. They uphold the theory of the three fundamental bonds and five constant virtues, promote humans to cultivate humanity and righteousness. In addition, Taoism advocated building the human morality according to the point of view of “Wu-wei” (nondual action), living in harmony with nature, not caring about fame and profit in human-to-human relations.

People's attitude towards the country's socio-political situation

From clarifying issues related to people such as nature, human nature and human morality, Chinese philosophy moves on to discuss people's attitudes towards politics and society. This is, after all, the central part of all philosophical doctrines on man.

People's attitude towards the country's socio-political situation is aimed at the incarnation spirit of human beings. It plays a decisive role in what people need to do to make their mark in the general development of society. Confucianism advocates that people incarnate, attach themselves to society by giving the model of a perfect gentleman who must know “cultivate your personal life, regulate your family, bring order to the state, and bring peace to the world” (JIANG, 2018). Therefore, people need to study hard to succeed, become an official to help the king and save lives. If you succeed, you will become an official, if you are not successful, you will hide or bring the learned knowledge and pass it on to your students. This is a positive view, promoting human's training ability, capacity and behavior, and upholding human's sense, responsibility and mission for the development of the country.

Contrary to the point of view of Confucianism, Taoism offered a view of “Wu-wei” (nondual action). Criticizing the Confucian viewpoint of fame and benefit, the viewpoint of “wu-wei” causes people to have two attitudes towards socio-political issues. It is a noble life attitude, deeply studying and practicing the religion, not caring about fame and benefit, money, not

being greedy for fame and wealth, but consequently, it gives rise to a negative, boring, irresponsible attitude of the people to society.

Discussion

With more than a thousand years of living under the yoke of “Chinese imperial rule” (PHAM; FRY, 2004), Vietnam is deeply influenced by Chinese culture in all areas of social life. Among them, education is the field imprinted with Chinese culture, the most specific and most specifically and directly, Chinese Confucianism. From a certain perspective, “Confucianism is a part of Vietnamese traditional thought. Educational thought of Confucianism is also a part of traditional Vietnamese education. Similarly, some authors claimed that Vietnamese education system influenced by with long-held Confucian collectivism (LE *et. al.*, 2007). Therefore, if we remove the factors that are not beneficial to the social development, and at the same time, we continue to inherit and promote the positive factors to meet the needs of the new society, the study of Chinese philosophical views on humans will have great historical significance for the cause of educational innovation in Vietnam today.

The first historical significance of the Chinese philosophical view on humans for the current educational innovation in Vietnam is the need for a policy of discovering, fostering, training and employing talents

Studying Chinese philosophy on human, we find that most thinkers try to portray the image of a perfect gentleman. Different schools from Confucianism to Legalism, Daoism... all promote the model of the perfect gentleman, which fully have the moral qualities of humanity, righteousness, propriety, and wisdom to ensure the stability of the feudal social order. The model of the perfect gentleman was the representative of the elite class in the society, the talents of the feudal society at that time. Enhancing the perfect gentleman was for the purpose of educating the people so that they knew to obey the rule of rulers. This has great significance not only for feudal society but also for our present era, because with any society, talents are always the core of the nation. They have the great role in the survival of the nation.

As we all know, “In any system, a true education has the same noble mission of educating people. At the same time, on that common background, each time, each society sets different specific tasks and requirements for education” (COMMUNIST PART OF VIETNAM, 2016, p. 241). From being aware of the role of talents in the socio-economic development of the country, along with the practice and the development needs of each field, Vietnam Party and State have paid attention to the issue of discovering, training, fostering and employing talents, especially science and technology staffs in spearhead industries and fields. The motto “The State increases investment, at the same time, promotes socialization and mobilizes society to care for the development of education” (NGUYEN, 2015, p. 132) has created great resources to promote education development, which specifically and in the immediate future are the training and fostering of talents. The experience of many countries has shown that, in this era, the biggest difficulty to achieve that goal is not capital, technique or resources, but first of all, the talented, the elements of “national core” that previous generation had mentioned. Only when talents are discovered, trained and fostered in a timely manner to help them devote themselves to society, will we have the strength to realize the aspiration to build a modern and prosperous Vietnam and go towards the goal of “rich people, strong country, fair, democratic and civilized society”.

The second meaning of the Chinese philosophical view on human beings to the cause of educational innovation in Vietnam today is to focus on moral education, to consider moral education as the basic task of all educational processes

“Humanity”, “righteousness” are very basic and fundamental categories of Chinese philosophy. This has shown that contemporary thinkers were very interested in educating people. Although there are differences in explaining human inherent character as goodness or evil, thinkers agree that they all recognize the role of education in shaping human character. Confucianists believe that human inherent character is good and that goodness is largely created by education. On the contrary, Legalists believe that human inherent character is evil, but this evil can educate to return to goodness and affirms the need to combine both education and law to educate people.

Acquiring the spirit of upholding the role of education, in the process of leading the country and carrying out educational innovation, Vietnam Party has always focused on moral education and determined that moral education for people must be a persistent and long-term educational process for everyone, with active participation, close combination between sectors, levels, organizations and communities in society. This proved that the core of education is moral education. This is even more important in the context of today's society.

The market economy, besides the positive aspects, has also revealed the following basic limitations: stimulate extreme individualism; pragmatic pursuit of material interests; trampled on discipline, conscience, morality and public opinion, the hedonistic, depraved lifestyle, etc. Vietnam party has stated: “We do not attribute all evil to the market economy, but we cannot fail to see that, objectively, the market economy with its tremendous spontaneity has encouraged individualism, realism. Consequently, people only pay attention to material benefits but disregard spiritual values, only pay attention to personal interests but ignore the interests of the community, only pay attention to immediate benefits but ignore basic, long-term interests” (COMMUNIST PARTY OF VIETNAM, 2021, p. 115).

In addition, because some individuals, families and society in general still subjectively underestimate self-education and moral education. In the family: unfilial piety, divorce, property dispute...In society: prostitution, smuggling, imitation goods, fake goods, gangster behaviors, a large number of Party members are corrupt, corrupt, in education, there is still a state of achievement race, buying a degree, teachers and students do not fulfill their duties and responsibilities.

To overcome the above situation, today, in the process of educational innovation, all schools have set standards that have existed for thousands of years in Vietnam sociality: “First Morality then Knowledge” (Tiên học lễ, hậu học văn) (DINH; SHARIFIAN, 2017; LE, 2018). and promote the “tradition of respecting teachers” (NGUYEN, 2015). The document of the XIII Congress (2021) affirms that “It is necessary to improve the quality of comprehensive education, especially, ideal education, traditional education of revolutionary history, morality, lifestyle, creative capacity, practical skills, industrial working style, the social responsibility” (COMMUNIST PARTY OF VIETNAM, 2021, p. 216).

Therefore, Vietnam Party has attached moral education and lifestyle with ideal education and historical traditions and considers this a central task in educational innovation in the country.

The third historical significance of the Chinese philosophical view on the human beings to the cause of educational innovation in Vietnam today is to promote the particularly important role of the teacher in the entire educational process

When it comes to the cause of education, it is impossible not to mention the tradition of respecting teachers. It is the teachers who have the merit of creating students who are both virtuous and talented, and it is also the teachers who make a great contribution to bringing glory to the education industry. A teacher is not only good at professional knowledge, but also has to have talents and wisdom to steer the boat of knowledge to everyone. That shows the great role and importance of the teacher in the entire educational process. However, in recent years, along with the difficulties of education and social circumstances, the changes of teaching and learning conditions, so the concept of teachers has also changed, it was unable to keep the rigid stereotypes of the past. Therefore, the position of teachers in Vietnam society today has been worryingly degraded.

Some people think that, due to the explosion of information technology revolution, a series of technical means were born to effectively support learning, the position of the teacher gradually receded to a secondary rank, or at least teacher no longer plays the key decision-making role in the school as it once did. But the reality of the educational process has proven that, in modern schools, with the strong support of information technology, the most decisive role for the quality of education still belongs to factors directly related to the teacher. Good teachers are still the most decisive factor for educational effectiveness in modern schools.

Others said that according to the advanced pedagogy method, it must take the student as the center, promote self-study, maximize the positivity and self-discipline of students, so the student, not the teacher, is the central figure in the school. But that is not the case; because the most effective way to learn, save time and effort is still studying with good teachers. With a good teacher, you can avoid unnecessary detours and save your time groping for directions among the forests of knowledge. The mission of the school and the teacher is to awaken the potentials in each student through education, arouse and develop that inner strength. That mission is noble and important. The teacher not only teaches students to learn, but must gradually teach students to self-study, self-read, explore, look up, discover new things. At university, students need to actively do research, create new knowledge, actively promote their internal resources to develop intelligence, develop thinking, and train personality, not just passively absorb knowledge, even advanced knowledge.

Recently, there has also been an opinion that it is not the teacher but the training program that is the most decisive factor for university quality. If so, the quality of the university is too simple, because it only need to improve the training program, even use the training program of a famous foreign school to enhance the university's quality. Unfortunately, without a good teacher, how can a good training program be built and implemented?

The fourth historical significance of the Chinese philosophical view on the human beings to the current cause of educational innovation in Vietnam is to build a rich and lively system of teaching methods in order to achieve the highest effectiveness in educational process

Chinese philosophy has paid great attention to the regulation of the rules and standards of human behaviors towards society. The prominence among them is the method of "cultivation

oneself" or "self-cultivation" (YAO, 2000) to "regulate your family, bring order to the state, and bring peace to the world" (JIANG, 2018); or the method of "to nurture the mind, cultivate the mind, gather the jing and nurture the qi" (PENG, 2011) for the purpose of nurturing and developing the goodness which students are endowed with. The method of "the Way of the former kings" (IVANHOE, 2007) that set the criteria, which are the rules, virtues, and ethics of the sages, as the standard. That rule cannot be arbitrarily changed, cannot be lowered to follow the low level of learners; which requires teachers and learners to always be dedicated, persistent, humble and to have a progressive attitude in learning. From the viewpoints of human education of Chinese philosophy, it has been shown that contemporary thinkers were especially interested in the process of education and self-education. To teach people, the teacher must first correct himself, always keep your mind for yourself to set a good example for learners to follow.

Today, under the negative impacts of the market economy, money has the omnipotent power to change morals, ethics. Traditional moral values are in danger of fading away, replaced by bad habits and immoral manifestations in families, schools and society, which tends to increase. Faced with that situation, the X Congress emphasized: "Degeneracy in politics, ideology, morality, lifestyle; bureaucracy, corruption, wastefulness, and harassment of people among a large number of cadres and Party members has taken place seriously for a long time, and have not been prevented or repelled...thus, reducing people's trust in the Party. It is a danger related to the survival of the Party and the regime" (COMMUNIST PARTY OF VIETNAM, 2006).

It is the bell to wake people up to "keep the mind, nourish the soul", to find true values in our lives. Because human's inherent character is good, and everyone has good germs in themselves, so education that can teach people to become perfect. The role of self-training and self-education is appreciated in the whole learning process. Learners not only get the knowledge in class through teacher's transmit, learners can also learn by themselves through friends, social environment, and can also study at home. In particular, modern education widely uses Internet and information technology, learners can access and learn the knowledge they do not know to enrich their knowledge source. At the same time, teachers must create conditions to maximize the activeness of learners, that is, applying a student-centered approach. By significantly reducing time on class to listen to lectures, increase practice hours, interactive hours on class, spend time on self-study, refer to books, documents, seminars, presentations, and discussions, writing essays, doing projects. Limiting the traditional way of learning, that is, the teachers read and the students write. This will inhibit learners' positive developing thinking. For Vietnam country, this is very important, because the remnants of the way of learning from ancient examinations are still very heavy in Vietnamese society and even among the intelligentsia. In particular, universities must attach more importance to the development of scientific research thinking, style and skills. The document of the XIII Congress requires the need to "Implement synchronously solutions to develop and improve the quality of education, training. Renovate the curriculum, content, methods of teaching and learning, examination methods in a modern direction" (COMMUNIST PARTY OF VIETNAM, 2021, p. 95).

It is necessary to evaluate rightly the object to come up with appropriate learning methods. Depending on personality, each person has his or her own interests, strengths and weakness; that diversity makes a rich life in modern society and is the land for the development of creative talents. Therefore, education must be liberal, not limited or restrained, but, it must respect and develop personality, and to do so, it should not be confined to everyone in the same type of training, in the same direction of education. It must open up many paths, many directions, create many options for the young generation to develop their talents, and at the

same time allow them to easily switch to another path when they see that their choice is not suitable. The experience of developed countries reveals that the more equitable and democratic education is, the more people are educated, the more talented people appear. In addition, education needs to set certain standards so that learners can practice and strive to achieve those standards.

Conclusion

Ancient Chinese philosophy pays great attention to human issues in many aspects such as human nature, human inherent character, human morality and people's attitude towards the country's socio-political situation. This philosophical system always focuses on solving socio-political problems and the pressing daily problems that are happening, solving ethical and moral problems, taking people, the interests of people and human society as the center. That is also the reason why ancient Chinese philosophy has made a profound influence in contemporary political and social life since its birth. Many theories of famous schools such as Confucianism, Taoism, and Legalism were adopted by the ruling classes as the state religion, elevated to a highest position in order to rule the country and dominate the vast majority of the working people. Therefore, it can be affirmed that, with positive values, the viewpoint of man in Chinese philosophy has a great role in educating people, directing people to practice the Religion of the gentleman; it means that gentlemen must know to "cultivate oneself, put the family in order, rule the country, and bring peace to the world". Many viewpoints and thoughts on human in the philosophy of this period have still had profound values to this day.

Vietnam is a neighboring country, whose culture and history are deeply influenced by Chinese culture. Therefore, many thoughts and schools of ancient Chinese philosophy in general and thoughts on human of Chinese philosophy in particular have strongly influenced the Vietnamese state not only in feudal times but also in modern times. Studying the entire Chinese philosophy on humans has left current generation with extremely valuable ideological legacies and has raised many issues of topical significance that we need to clarify in new historical conditions. For the cause of current educational innovation in Vietnam, the Chinese philosophy's viewpoint of human is of great significance in the following aspects: (1) it is necessary to have policies to discover, foster, train and employ talents; (2) focusing on moral education, considering moral education as the basic task of all educational processes; (3) promoting the particularly important role of the teacher in the entire educational process; (4) building a system of rich and lively teaching methods to achieve the highest effectiveness in the educational process.

References

- CHENG, C.-Y. Theoretical Links Between Kant and Confucianism: Preliminary Remarks. *Journal of Chinese Philosophy*, v. 33, n. 1, p. 3-15, 2006.
- COMMUNIST PARTY OF VIETNAM. *Document of the 10th National Congress of Deputies*. National Political Publishing House, 2006.
- COMMUNIST PARTY OF VIETNAM. *Document of the 12th National Congress of Deputies*. National Political Publishing House, 2016.

COMMUNIST PARTY OF VIETNAM. *Document of the 13th National Congress of Deputies*. National Political Publishing House, 2021.

DINH, T. N.; SHARIFIAN, F. Vietnamese cultural conceptualisations in the locally developed English textbook: a case study of 'Lunar New Year'/'Tet'. *Asian Englishes*, v. 19, n. 2, p. 148-159, 2017.

DOAN, C. *Eastern philosophy: values and historical lessons*. National Political Publishing House, 2010.

FENG, C. A New Examination of Confucius' Rectification of Names. *Journal of Chinese Humanities*, v. 2, n. 2, p. 147-171, 2016.

FOX, A. Guarding What Is Essential: Critiques of Material Culture in Thoreau and Yang Zhu. *Philosophy East and West*, v. 58, n. 3, p. 358-371, 2008.

IVANHOE, P. J. Heaven as a Source for Ethical Warrant in Early Confucianism. *Dao*, v. 6, n. 3, p. 211-220, 2007.

JIANG, Y.-H. Confucian Political Theory in Contemporary China. *Annual Review of Political Science*, v. 21, n. 1, p. 155-173, 2018.

KONG, D.; ZHANG, J. (2011). The research on Chinese ancient management philosophies' similarities with contemporary human resources management thoughts. *Chinese Management Studies*, v. 5, n. 4, 368-379, 2011.

LE, C. T.; ROWLEY, C., QUANG, T.; WARNER, M. To what extent can management practices be transferred between countries?: The case of human resource management in Vietnam. *Journal of World Business*, v. 42, n. 1, p. 113-127, 2007.

LE, V. C. A critical analysis of moral values in Vietnam-produced EFL textbooks for upper secondary schools. In: WIDODO, H. P.; PERFECTO, M. R.; LE, V. C.; BURIPAKDI, A. (Eds.). *Situating Moral and Cultural Values in ELT Materials: The Southeast Asian Context*. Springer: 2018, p. 111-129.

LI, L. Zhi and Neng belong to mind: a study of the capacity to be good in the mind of Xunzi. *Asian Philosophy*, v. 28, n. 4, p. 348-357, 2018.

LONDON, J. D. Contemporary Vietnam's Education System: Historical Roots, 1 Current Trend. In: LONDON, J. D. (Ed.). *Education in Vietnam*. Iseas Publishing, p. 1-56, 2011.

NGUYEN, D. T. Eastern philosophy on humans and development. *Journal of Human Studies*, v. 3, p. 16-22, 2007.

NGUYEN, T. B. *The social-political theory of Confucianism and its influence in Vietnam* (from the 11th century to the first half of 19th century). National Political Publishing House, 2005.

NGUYEN, T. L. *Confucianism in Vietnam: education and exams*. Education Publishing House, 2015.

NGUYEN, T. N.; HO, T. H. *Confucian conceptions of human education*. National Political Publishing House, 2018.

NGUYEN, T. Q. T. The influence of traditional beliefs on Vietnamese college lecturers' perceptions of face. *Journal of Education for Teaching*, v. 41, n. 2, p. 203-214, 2015.

- PANG-WHITE, A. A. Inside Out: Pleasure in Chinese Intellectual Traditions. *Journal of World Philosophies*, v. 4, n. 2, p. 163-165, 2019.
- PENG, P. Benti, practice and state: On the doctrine of mind in the four chapters of Guanzi. *Frontiers of Philosophy in China*, v. 6, n. 4, p. 549-564, 2011.
- PHAM, L. H.; FRY, G. W. Education and Economic, Political, and Social Change in Vietnam. *Educational Research for Policy and Practice*, v. 3, n. 3, p. 199-222, 2004.
- QUANG, D. *Confucianism in the past and present*. Publishing house of culture, 1994.
- RADICE, T. Manufacturing Mohism in the Mencius. *Asian Philosophy*, v. 21, n. 2, p. 139-152, 2011.
- SHIN, D. C. *Confucianism and Democratization in East Asia*. Cambridge University Press, 2011.
- TAN, C. Education policy borrowing and cultural scripts for teaching in China. *Comparative Education*, v. 51, n. 2, p. 196-211, 2015.
- TAN, C. Three Characteristics and Advantages of Confucian Moral Education. In: PETERS, M. A.; BESLEY, T.; ZHANG, H. (Eds.). *Moral Education and the Ethics of Self-Cultivation*. Springer, p. 139-150, 2021.
- TRAN, N. V. Human issues in Eastern philosophy and modern times. *Philosophy Journal*, v. 8, p. 44-51, 2015.
- TRUONG, T. D.; HALLINGER, P.; SANGA, K. Confucian values and school leadership in Vietnam: Exploring the influence of culture on principal decision making. *Educational Management Administration & Leadership*, v. 45, n. 1, p. 77-100, 2016.
- VILLAVER, R. Does Guiji Mean Egoism?: Yang Zhu's Conception of Self. *Asian Philosophy*, v. 25, n. 2, p. 216-223, 2015.
- WELCH, A. R. Internationalisation of Vietnamese higher education: Retrospect and prospect. In: HARMAN, G.; HAYDEN, M.; PHAM, T. N. (Eds.). *Reforming higher education in Vietnam*. Springer, p. 197-213, 2010.
- YAO, X. *An Introduction to Confucianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- YOU, Z.; RUD, A.; HU, Y. The Contention of a Hundred Schools of Thought: The Philosophy of Moral Education in the Spring and Autumn and Warring States Periods. In: *The Philosophy of Chinese Moral Education*. Palgrave Macmillan: 2018. p. 65-84.
- ZHANG, P. The Role of Conscience and the Original Heart in Mencius' Theory of the Original Goodness in Human Nature. In: YAO, X. (Ed.). *Reconceptualizing Confucian Philosophy in the 21st Century*. Springer, 2017. p. 191-200.

Sobre o autor

Nguyen Thi Quyet

Doctor of Philosophy, Faculty of political theory, Ho Chi Minh City University of Technology and Education, Ho Chi Minh, Vietnam.

Recebido em: 02.02.2022.
Aprovado em: 07.03.2022.

Received: 02.02.2022.
Approved: 07.03.2022.

RESENHA

SACRINI, M. *Introdução à análise argumentativa: teoria e prática*. São Paulo: Paulus, 2016. (Coleção Lógica)

Antônio David

<https://orcid.org/0000-0001-9857-6662> – E-mail: mdsf.antonio@gmail.com

As tarefas de reconhecimento, avaliação, reconstrução e produção de argumentos, sejam simples ou complexos, constitui requisito elementar das atividades desempenhadas pelo ser humano não apenas em âmbito intelectual e profissional, mas em todas as dimensões do mundo da vida¹. A não evidência de temas e questões em face das quais queremos ou precisamos nos posicionar conduz ao problema de sua justificativa racional, isto é, concluir, com base em premissas, teses não evidentes por si, segundo um movimento inferencial regido por critérios lógicos. Nesses termos, é por si evidente que a argumentação, como expressão linguística da racionalidade, intervém decisivamente na atividade acadêmica e científica. Compreendidas no campo da lógica não formalizada – distinto da linguagem natural –, as habilidades exigidas pelo domínio dos princípios, técnicas e estratégias de argumentação, longe de serem algo exterior ao trabalho acadêmico e científico, situam-se em seu núcleo mesmo. Essa relação aparece de maneira particularmente instigante em *Introdução à análise argumentativa: teoria e prática* (2016), de Marcus Sacrini.

A cultura racional e seu avesso

Embora *Introdução à análise argumentativa* (2016) seja um manual, seu escopo ultrapassa em muito a mera exposição de princípios e estratégias da argumentação. Nessa obra, Marcus Sacrini toca em questões de fundo concernentes à própria racionalidade como con-

¹ Sobre o conceito husserliano de mundo da vida, (Cf. SACRINI, 2014).

dição de possibilidade da boa argumentação². O conceito que melhor as designa é o de *cultura racional* (SACRINI, 2016, p. 50; 258; 277-8; 324)³. É sob esse pano de fundo, ou sob o pressuposto da vigência ou do predomínio de uma cultura racional, que o conceito de força lógica – o conceito central do livro – ganha sentido: a força lógica permite que a justificativa para uma tese não evidente prescindia da subjetividade daquele que a veicula e daquele que a recebe (gostos, opiniões, crenças, preferências), dependendo *apenas e tão somente* do modo como as sentenças do argumento se relacionam, ou, mais precisamente, do elo inferencial que une premissas e conclusão, o que é suficiente para seu reconhecimento público (SACRINI, 2016, p. 50). Por certo a força lógica não elimina a subjetividade na prática argumentativa, mas tem o mérito de garantir um campo de interlocução capaz de fazer o debate avançar de maneira regrada. Ela se dá por meio da obediência do arguidor às regras da argumentação *per se*, bem como a regras de conduta em contextos de debate, como o respeito ao princípio da caridade, pelo qual o arguidor considera o argumento mais forte de seu adversário – o que pressupõe “[conhecer] em detalhe” e “estudar seriamente as posições alheias” –, e ao princípio do posicionamento não dogmático, pelo qual o arguidor mantém um desprendimento mínimo em relação à tese que sustenta (SACRINI, 2016, p. 96-102; 263-6; 293). Não é difícil de se ver que o caráter radicalmente democrático do predomínio da força lógica em uma controvérsia, afinal, por esse critério, para que um argumento seja aceito ou não, em nada importa quem o veicula, mas apenas e tão somente o argumento em si mesmo.

O conceito de cultura racional compreende a um só tempo o *ambiente* no qual a prática argumentativa se dá e *esquemas* cuja atualização só é possível porque amparada na *identidade* pessoal, unificados pela *formação cultural*: ponto de encontro entre indivíduo e cultura, a formação cultural viabilizaria, em larga escala, “a valorização dos recursos racionais como ferramentas priorizadas para a condução de questões controversas” (SACRINI, 2016, p. 329). Sob a cultura racional, as paixões e os interesses por certo não desapareceriam, mas não prevaleceriam em face da racionalidade e do “interesse comum”, tornando possível, enfim, o “desenrolar racionalmente saudável das controvérsias” (SACRINI, 2016, p. 97; 258). Em uma palavra, o respeito às regras da boa argumentação não seria uma obediência cega ou vivida como coerção, mas envolveria uma verdadeira *adesão*. À dimensão cognitiva implicada no ato de justificar teses não evidentes corresponderia, assim, uma dimensão ética: um *agir racional*, do qual o argumento seria “o instrumento decisivo”, evitando com isso “posições irrefletidas” e favorecendo a “emancipação racional” (SACRINI, 2016, p. 256; 323; 335-6)⁴. No fechamento do livro, Sacrini recorre a uma analogia emblemática do lugar que a cultura racional deve ocupar na vida de cada um:

Assim como um cristão se persigna diante de uma igreja – sem nem mesmo ter total clareza de por que o faz, executando um tipo de gesto cultural deflagrado pela situação decodificada conforme esquemas simbólicos priorizados por ele, os arguidores formados em um ambiente cultural fecundo para a argumentação, diante de uma questão controversa, chamam com naturalidade um ao outro: “vamos discutir as razões disponíveis para esse caso” (SACRINI, 2016, p. 338).

² Ainda que tais questões tenham recebido um tratamento mais sistemático no epílogo, elas atravessam a obra como um todo.

³ O autor volta a abordar a questão no capítulo 2 de *Leitura e escrita de textos argumentativos* (2019).

⁴ Ao falar dos “estilos de comportamento”, o autor chega a empregar a expressão “tornar-se pessoa” e a noção de identidade existencial (SACRINI, 2016, p. 325; 327; 338).

Em algumas partes do livro, Sacrini reconhece que, na prática, as controvérsias nem sempre se desenrolam segundo os parâmetros acima⁵. Com efeito, ao introduzir o ponto acerca da condução das controvérsias, ele faz a ressalva de que as condições que elencará não correspondem a “uma discussão abstrata de como as discussões argumentativas ocorreriam no mundo da racionalidade perfeita”, mas ao “estabelecimento de critérios que permitam determinar o enviesamento ou outros problemas em uma discussão real, oferecendo perspectivas de correção tendo em vista a condução produtiva dos debates racionais” (SACRINI, 2016, p. 258-9). Tal afirmação, contudo, não me parece inteiramente fiel à obra, não porque nela haveria uma idealização, mas porque a proposta de Sacrini não se limita à dimensão normativa da prática argumentativa, ainda que esta seja central na obra. Na caracterização e fundamentação da cultura racional tal como realizada pelo autor, há uma dimensão histórico-descritiva – distinta da dimensão normativa – que, ocupando um lugar igualmente central no argumento do autor, confere à obra um especial interesse para meu propósito⁶.

Exemplo emblemático do lugar proeminente ocupado pela dimensão histórico-descritiva é o dos pressupostos ou dados não discutidos, próprios das premissas: “para que a argumentação opere corretamente, é preciso pressupor um ponto de partida de dados não discutidos, tomados, ainda que apenas contextualmente, como certos ou ao menos aceitáveis” (SACRINI, 2016, p. 21)⁷. Sacrini insiste nessa ideia porque não se trata apenas de os arguidores entenderem um mesmo idioma e outros condições tão elementares quanto essa, mas de partirem de pressupostos mínimos comuns no sentido forte do termo, ou seja, convergentes com as noções de *verdade*, *certeza* ou *aceitabilidade*, partilhadas inclusive pelo público da controvérsia argumentativa (SACRINI, 2016, p. 21; 23-4; 26; 124-5). No caso da aceitabilidade, o autor reconhece tratar-se de um atributo “[sujeito] à relatividade histórico-cultural” (SACRINI, 2016, p. 125).

Ao caráter contextual implicado no estatuto epistemológico das premissas, some-se o caráter contextual envolvido na busca por contraexemplos plausíveis na aferição da força lógica de inferências argumentativas de tipo indutivo, as quais veiculam uma conclusão não necessária, mas possível: segundo Sacrini, a plausibilidade “envolve a consideração dos conhecimentos partilhados pelos participantes de certa discussão em curso”, razão pela qual “a noção de plausibilidade é contextual” (SACRINI, 2016, p. 54; 59). A própria determinação da posição mais bem justificada em controvérsias nas quais há posições incompatíveis razoavelmente desenvolvidas acaba sendo “uma tarefa relativa”, dependente de contingências ligadas às condições do debate/confronto e das capacidades dos arguidores (SACRINI, 2016, p. 291).

Se do ponto de vista normativo as formas culturalmente enraizadas de esquemas de ação e compreensão alternativos ao agir racional – como as visões de mundo tradicionais dogmáticas, a autoridade e os interesses pessoais ou corporativos – “[não] são preferíveis por seus méritos em evitar equívocos e em garantir a racionalidade das posições escolhidas” (SACRINI, 2016, p. 331), o peso determinante do contexto na argumentação nos faz lembrar que movimentos inferenciais desprovidos de força lógica ou até mesmo falaciosos frequentemente são

⁵ Trata-se, obviamente, de contextos outros que não aqueles “contextos cotidianos” que “não estão abertos, senão excepcionalmente, à argumentação” (SACRINI, 2016, p. 20).

⁶ Ao tratar da “receptividade cultural” à argumentação, Sacrini informa ao leitor não ter em mente, na abordagem da questão, aquelas condições sociais “muito básicas”, inexistentes em “casos extremos”, e declara: “interessa-me mencionar o caso, mais próximo das circunstâncias concretas de nosso país (assim creio), em que as situações sociais para as discussões racionais estão garantidas por lei, embora muito ainda precise ser feito para fomentar e fortalecer as discussões que aí ocorrem” (SACRINI, 2016, p. 325).

⁷ O autor volta a essa ideia ao longo do livro muitas vezes, valendo-se para tanto de conceitos análogos a “ponto de partida de dados não discutidos”, como “horizonte de ‘certezas’ não problematizadas”, “amplo horizonte de verdades não questionadas”, “crenças prévias”, “conhecimento estabelecido”, “senso comum partilhado”, “ponto de partida mutuamente reconhecido em sua legitimidade”, dentre outros (SACRINI, 2016, p. 21-4; 58; 118; 150; 259-63).

preferidos por serem dotados de força social, política, moral, econômica, religiosa ou estética, e que argumentos “*inúteis* para oferecer sustentação lógica” (SACRINI, 2016, p. 118) a teses não evidentes por si podem, ainda assim, ser tidos como úteis de outras perspectivas que não a lógica. O problema aqui apontado não se limita às premissas, mas alcança a conclusão do argumento: uma vez que a força inferencial veicula determinado “nível de legitimidade atribuído pelas premissas à conclusão” (SACRINI, 2016, p. 95), é forçoso levar em conta que a legitimidade implicada na conclusão padece da mesma vulnerabilidade, afinal, uma conclusão, ainda que não legítima da perspectiva lógica, pode gozar de legitimidade social.

Tais apontamentos acendem o sinal amarelo para o risco de, em controvérsias, a cultura racional sucumbir. Sacrini não é indiferente a essa ameaça: o avesso da cultura racional figura em várias partes do livro sob diferentes designações: erro, equívoco, ilusão, arbitrariedade, crença (errada), fanatismo, idolatria, obstinação, ortodoxia e, com destaque, dogmatismo – cuja crítica, aqui, não implica na defesa do ceticismo (SACRINI, 2016, p. 334). Convém notar que o autor diferencia entre o lapso daquele que é capaz de realizar a boa argumentação, de um lado, e o erro cometido por aquele que vive preso ao dogmatismo, de outro. Quanto a este, ele é categórico: aparecendo como um comportar-se que não recusa a divergência, o agir racional “evita os erros crassos a que *todo* dogmatismo se expõe ao ignorar dados contrários relevantes” (SACRINI, 2016, p. 335, o destaque é meu). Se o lapso é favorecido pelo “viés do ponto cego” e, de uma maneira geral, à “dificuldade em representar corretamente as posições adversárias”, na gênese do dogmatismo – e, eventual e inadvertidamente, do lapso – podem estar desde o apego à tradição e à autoridade até o interesse econômico e a busca por prestígio, passando pela ligação afetiva, pela defesa de determinada ideologia e até mesmo pela fragilidade lógica da própria posição (SACRINI, 2016, p. 258, 264. Cf. ainda p. 98; 264-5; 269-70; 274; 324-6; 329-30). Esses e outros motivadores são favorecidos pela comoção, quando as questões em litígio são espetacularizadas pelos meios de comunicação de massa (SACRINI, 2016, p. 276)⁸.

Ao lado dessas designações, que oferecem as várias faces do dogmatismo, figura a imagem de seu vetor: o obstinado ou o fanático (p. ex., SACRINI, 2016, p. 266; 273). Ainda que o livro não se proponha a informar quem são concretamente os dogmáticos, as *ilustrações* oferecidas pelo autor ao longo da obra revelam certo viés. Refiro-me, em particular, à *reiterada* alusão à religião (p. ex., SACRINI, 2016, p. 99-100; 259-60; 272-3; 290; 324; 327; 329)⁹. Além desta, em duas ocasiões é nomeada a política, nas formas de “tradições políticas” e “facções políticas radicais” (SACRINI, 2016, p. 324; 329). A seletividade com que são ilustradas as formas alternativas ao agir racional não tem uma contrapartida em ilustrações das formas do agir racional. Ainda assim, em contraste com aquelas, é notável o otimismo do autor em relação aos domínios científico e acadêmico, bem como ao conhecimento técnico e especializado. É sobre esse ponto que quero me concentrar. Em vista de meu objetivo na presente resenha, dedicarei alguns parágrafos ao que considero, na abordagem de Sacrini, um otimismo demasiado em relação à atividade acadêmica e científica.

⁸ Sacrini faz a ressalva de que, em controvérsias acerca de valores e deliberações, o apelo às emoções e o ataque à pessoa podem ser legítimos (SACRINI, 2016, p. 236-8). Embora ele procure dissociar esses casos do dogmatismo, parece haver – e o livro reforça essa leitura – uma zona cinzenta na qual é a legitimidade ou não desses expedientes não é clara. É emblemático que a mencionada ressalva tenha sido feita poucas linhas depois de Sacrini ter oferecido, como exemplos da falácia da “conclusão ou refutação irrelevante”, três casos desse tipo de controvérsia, os três do universo judicial (cf. p. 234).

⁹ Sequer as duas notas de rodapé nas quais o autor procura desfazer a ideia de que a religião não é necessária ou essencialmente prejudicial ao agir racional dá conta do problema aqui notado; ao contrário, independente das convicções de Sacrini, o fato de ele ter se sentido obrigado a desfazer qualquer mal-entendido duas vezes apenas confirma o viés na veiculação discursiva empregada (SACRINI, 2016, p. 327; 337-8).

Ao fazer menção aos contraexemplos plausíveis como “as situações logicamente possíveis (ainda que imaginárias) construídas no interior dos limites daquilo que é considerado como conhecimento estabelecido” ou ao menos “como um senso comum partilhado acerca do mundo real”, Sacrini oferece como exemplo do respeito a tais limites a “maior parte das comunidades acadêmicas” (SACRINI, 2016, p. 58, o último destaque é meu). Cabe indagar: se é certo que nelas não se aceitam “fadas, dragões, fantasmas, rompimentos bruscos das leis da natureza, pessoas que repentinamente começam a voar etc.”, será igualmente certo que a maior parte das comunidades acadêmicas é imune àqueles motores do dogmatismo há pouco citados – ou ao menos a “posições irrefletidas”? Por seu turno, fazendo alusão às falácias, Sacrini é taxativo: “as gerações formadas em tradições filosóficas ou científicas historicamente sedimentadas tentam evitar o uso desses argumentos, embora obviamente não sempre consigam” (SACRINI, 2016, p. 225, o destaque é meu). Penso caber aqui semelhante indagação: é certo que tentem sempre?

O otimismo de Sacrini em relação à academia transparece nas partes em que são tematizados os debates acadêmicos, em contraste com os debates aplicados (SACRINI, 2016, p. 251s). Não é necessário discorrer aqui sobre as características de um e de outro. Para meu propósito, é suficiente observar que a menção à coerção em debates acadêmicos, sem dúvida descritiva, é exposta em termos ambíguos: se a coação se manifesta como “resistência de parte de grupos”, quem coage é “parte do público” – ou seja, não os arguidores (SACRINI, 2016, p. 276, o destaque é meu).

Particularmente rica é a discussão sobre o encerramento dos debates acadêmicos (SACRINI, 2016, p. 309s). Aqui novamente, os termos parecem retirar destes o peso do dogmatismo. No caso dos “desacordos racionalmente sustentados”, por exemplo, Kuhn teria observado a “dificuldade” da aceitação de novos paradigmas no interior da comunidade científica, de modo que seria “difícil” circunscrever um denominador comum que permitisse pesar a relevância dos valores ou propostas concorrentes (SACRINI, 2016, p. 316-7). É certo que o escopo de Kuhn são os valores cognitivos, mas a “dificuldade” apontada por Sacrini é sem dúvida válida no que concerne aos valores sociais, e provavelmente até mais. Já no caso das “estratégias institucionais”, em que os interesses pessoais ou corporativos intervêm, os termos usados por Sacrini para descrever essa interferência são distintos daqueles usados quando o autor se refere ao dogmatismo ao longo do livro. Aqui, a crítica é formulada em termos de “[utilização de] certos recursos institucionais” ou “estratégias institucionais”, “[envolvimento de] interações e interesses socioinstitucionais”, “apelo [a] redes institucionais” ou a “relações sociopolíticas”, expressões que, em si mesmas, não fomentam no leitor a ideia de práticas nocivas ou ilegítimas. Ademais, a situação de “dominância institucional de uma posição ou concepção teórica sobre outras” é restrita ao problema da representatividade numérica da posição que se encontra em desfavor, ou seja, às “posições marcadamente minoritárias”, e é igualmente restrita a explicação para a interrupção do debate quando os “partidários de posições minoritárias” logram inserir-se nele: este não perdura “porque não há a disponibilização de todo o suporte material-institucional necessário” (SACRINI, 2016, p. 319-20, o destaque é meu). Cabe indagar: apenas por esse motivo? Na dominância institucional de uma posição, não intervêm, por exemplo, o prestígio e o interesse, atravessados ou não pelo poder político e pelo poder econômico? Em suma, os termos com que Sacrini descreve a interferência de interesses no debate acadêmico subtrai toda a carga negativa e pejorativa presente na caracterização do dogmatismo ao longo do livro, para a qual os termos são muito mais duros.

As figuras do “especialista” e do “técnico” vêm corroborar a percepção de um viés no tratamento dado por Sacrini à descrição do agir racional nos domínios acadêmico e científico. Segundo o autor, “os debates circunscritos a certos domínios de fatos ou crenças considerados

plausíveis avançam notavelmente diante de análises de especialistas das disciplinas ou temas relevantes”, a que complementa: “o conhecimento técnico acerca dos fatos e crenças relevantes para a discussão exerce papel decisivo na avaliação da pertinência dos contraexemplos sugeridos” (SACRINI, 2016, p. 59). Ele argumenta ainda que, nas discussões em que figuram argumentos indutivos, o conhecimento especializado “pode fazer toda a diferença”, e que, dentre os critérios úteis à formulação de premissas aceitáveis, ou funções, “cabe uma avaliação especializada, por assim dizer, principalmente no que tange à aceitabilidade” (SACRINI, 2016, p. 59; 135).

Um caso emblemático do que aqui pretendo mostrar são os termos com os quais o autor, tratando do argumento indutivo, aborda a situação específica na qual a força inferencial é um componente de argumentos complexos, sujeitos à interpretação – situação predominante em contextos científicos e acadêmicos em geral. Sacrini sustenta que, nestes casos, “a exibição dessa força *depende* ao menos das capacidades técnicas interpretativas das pessoas que se dispõem a discutir os argumentos em vista”, e complementa:

[...] as capacidades aqui em foco *não têm nada a ver* com a verbalização de uma crença em um tipo de força inferencial, como se essa verbalização por si só pudesse produzir o nível de força verbalizado. Por sua vez, no caso das capacidades interpretativas, trata-se *somente* da aplicação de técnicas que permitem clarificar metodicamente uma intenção argumentativa, exibindo, *de acordo com aquilo que o conjunto de sentenças em vista permite julgar*, a estrutura inferencial supostamente ali em vigor (SACRINI, 2016, p. 51, o primeiro e segundo destaques são meus).

Ainda que se conceda que a verbalização de crenças não produz *por si só* força lógica, disso não se pode concluir que aquelas não participem dessa produção, o que é pressuposto na tese de que as capacidades interpretativas em questão, enformadas pela cultura racional, não têm *nada a ver* com a verbalização de crenças e que consistam *somente* na aplicação de técnicas. O que torna este um caso emblemático é o fato de aqui o autor caracterizar a cultura racional como *exclusivamente* técnica.

Tal caracterização ecoa uma imagem do saber especializado e técnico profundamente enraizada na sociedade. Tudo se passa como se a presença do especialista e do técnico não só favorecesse, mas *garantissem* a vigência da racionalidade na controvérsia. Não se trata aqui de objetar nem a potencial nem a efetiva contribuição do especialista e do técnico para uma cultura racional, mas o viés contido nas linhas acima: um leitor desatento poderá facilmente depreender que o especialista e o técnico veiculam sempre uma opinião isenta daqueles móveis avessos à cultura racional, quando, efetivamente, não há garantia dessa isenção.

À luz desses apontamentos, impõe-se a indagação: *não seria o caso de levar a mais sério a presença, na atividade acadêmica e científica, daqueles motores do dogmatismo?* Tomemos algumas proposições que se encontram na obra: a negação pura e simples de que haja dúvida legítima ou, alternativamente, a admissão da incerteza apenas com vistas a afirmar um conjunto de dogmas, em ambos os casos favorecendo uma “doutrina ortodoxa vigente”; a preocupação apenas com “a aniquilação das posições alheias ou a mera adesão do público, pouco importando o esclarecimento racional da questão discutida”; a obstinação em defender uma posição a ponto de “só buscar instâncias favoráveis que confirmem suas teses, ignorando todo tipo de evidência contrária”; um tal comprometimento com uma ideologia que leva o arguidor a buscar a “adesão irracional” a essa ideologia; o emprego de “razões enviesadas”, que “sistematicamente ignoram evidências contrárias relevantes”; a proposição de uma definição persuasiva como se ela fosse uma definição lexical, “de modo que as conotações positivas ou negativas associadas ao *definiendum* pareçam fazer parte de seu uso corrente” (SACRINI, 2016, p. 129; 148; 256-8; 270; 276; 333). A lista poderia continuar. É inegável que essas e outras infra-

ções às regras da boa argumentação ocorrem nos meios acadêmico e científico e que não há garantia de que, em certas circunstâncias, cheguem mesmo a predominar.

É sintomático que, dentre as estratégias (de refutação e de defesa) listadas pelo autor, todas podem ser exercidas tanto racionalmente como em sentido contrário, inclusive o reconhecimento de que as objeções se aplicam e reformular os argumentos ou a posição – quando a reformulação visa apenas a oferecer uma outra versão da posição já refutada¹⁰. Ademais, a vigilância ou fiscalização interna, através de normas, instituições e instâncias de autocritica – mecanismos de favorecimento da “vigilância mútua”, segundo Sacrini – não devem ser tomadas como garantidoras da neutralização daqueles móveis, uma vez que os que vigiam, fiscalizam ou criticam nem sempre o fazem olhando apenas para as normas (SACRINI, 2016, p. 264; 277-8; 320).

O próprio autor reconhece a possibilidade de os arguidores não estarem comprometidos com uma resolução colaborativa, o que ocorreria, segundo Sacrini, quando há outros interesses preponderantes, tais como “a obtenção de vantagens pessoais, a manutenção a todo preço de certo *status quo* ameaçado por questionamentos alheios ou, o que é ainda mais grave, uma adesão *fanática* às teses defendidas”, e que isso ocorre “muitas vezes” (SACRINI, 2016, p. 98). Em outra passagem, ele constata que, em muitas ocasiões, a desconsideração das objeções está comprometida com interesses extralógicos, “que a motivam a defender sua posição original a qualquer custo”, tais como o “ganho de dinheiro, prestígio ou ainda a manutenção de certo *status quo*” (SACRINI, 2016, p. 273). No entanto, essas e outras passagens com semelhante tom crítico nomeiam um vetor genérico: “os arguidores”.

Em suma, ao longo da obra, Sacrini abstém-se de realizar críticas diretas a explícitas à infração da boa argumentação nos meios acadêmico e científico – em contraste com as ilustrações oferecidas de vetores do dogmatismo. Na contramão mesmo, sempre que esse cenário figura no livro, os termos empregados são suaves e atenuadores, como procurei mostrar.

“Gestos discursivos”: o fenômeno da argumentação ritual

Parece-me supérfluo especular se os domínios acadêmico e científico são, em comparação com outros domínios, mais propensos ao agir racional e menos propensos ao dogmatismo. Mais enriquecedor, a meu ver, é examinar, em cada domínio, a *maneira como* o agir racional e seu avesso se manifestam *em cada contexto*. Em uma palavra, é situar historicamente o agir racional e seu avesso. Para tanto, Sacrini oferece um precioso instrumento analítico. Ao discorrer sobre as falhas amplas nos processos argumentativos, ele nota que o problema não se limita ao desinteresse e à desvalorização do processo argumentativo, mas envolve ainda um tipo específico (e nocivo) de interesse:

A argumentação é vista muitas vezes como um rito social rebuscado e supérfluo, como um conjunto de gestos discursivos que as pessoas devem até tentar reproduzir artificialmente em certas circunstâncias, porém sem identificar-se verdadeiramente com esse processo, já que se trataria de algo distante dos meios simbólicos priorizados para resolver conflitos acerca de questões controvertidas (SACRINI, 2016, p. 328)¹¹.

¹⁰ No capítulo inicial, Sacrini faz alusão a “casos” em que os argumentos são usados “somente para reforçar posições já assentadas ou, em sentido mais geral, para aperfeiçoar as razões de aceitação de certa tese ou ponto de vista já admitidos pelo público como corretos”, não informando quais seriam estes casos (SACRINI, 2016, p. 24).

¹¹ Ao mesmo tempo, se se reconhece que em certas circunstâncias as pessoas *devam* tentar reproduzir artificialmente um conjunto de gestos, então o caráter “supérfluo” do rito deve ao menos ser relativizado.

Um pouco adiante, e na mesma direção, Sacrini argumenta ser possível ao arguidor “se servir do caráter instrumental da racionalidade e ainda assim não privilegiar a discussão racional como método adequado para sustentar teses não autoevidentes”, situação na qual a argumentação reduz-se a “mero recurso eficaz” (SACRINI, 2016, p. 331).

O que essas passagens marcam é uma maneira peculiar pela qual arguidores infringem os princípios, regras e normas da boa argumentação: fingindo bem argumentar. Reduzida a rito, instrumentalizada, a argumentação como que camufla aqueles móveis avessos ao agir racional. O ponto essencial é que, nessa teatralização, tais móveis são travestidos não de qualquer outra coisa, mas de seu *exato oposto*. O agir não racional é travestido de agir racional, a cultura não racional é travestida de cultura racional, o interesse particular é travestido de interesse público, e o arbítrio e o casuísmo são travestidos de argumento racional. Nesses termos, a argumentação é como que usurpada. Trata-se, em uma palavra, do sequestro da argumentação. O argumento converte-se naquilo que, na linguagem do cotidiano, costumamos designar de pretexto. A indicação do caráter instrumental da argumentação é uma contribuição ímpar de Sacrini à reflexão crítica sobre a cultura racional, e é uma pena que o tópico não tenha recebido um tratamento sistemático na obra.

Na base da teatralização está, creio, a corriqueira necessidade de uma *aparência* de não gratuidade, de não arbitrariedade, de não casuísmo. Sacrini tangencia essa questão: tratando da conclusão que veicula um ato performativo (em si mesmo não analisável em termos de valor de verdade), ele argumenta que as premissas devem ser cuidadosamente selecionadas e formuladas para que o ato “não *pareça* gratuito, aleatório, e sim devidamente justificado” (SACRINI, 2016, p. 28, o destaque é meu). Nesse exemplo, a não *aparência* de gratuidade é abordada de uma perspectiva *lógica*, atestando o bom uso da argumentação; contudo, em não poucas situações, quando no argumento as premissas não justificam devidamente a conclusão, ainda assim a não *aparência* de gratuidade se impõe, mas não como uma exigência lógica, e sim como uma exigência *social*. Nessa mesma direção, se, como lembra Sacrini, recorrer a razões não implica necessariamente em adotar uma posição racionalmente melhor (SACRINI, 2016, p. 226-70), o oposto deve ser notado: apesar disso, em inúmeros contextos, o que se vê é a mera veiculação de razões¹².

Tais indicações, contudo, não figuram na obra como associadas ao meio acadêmico e científico, e de fato não são sua exclusividade. Todavia, é pertinente questionar se também nesses domínios não estariam presentes aqueles móveis que desfavorecem o agir racional e cuja interferência exprime o avesso da cultura racional. Sem dúvida estão. E não apenas estão, como neles os móveis do dogmatismo realizam-se *camuflados de racionalidade* – aquela racionalidade associada ao saber técnico, especializado e, como tal, pretensamente objetivo, neutro, imparcial e impessoal.

A comparação entre os domínios religioso e acadêmico/científico é elucidativa. Tome-se a polêmica do aborto. Enquanto religiosos contrários ao aborto tendam a oferecer justificativas com base em dogmas religiosos para a tese de que o aborto deva ser considerado ilegal – como a noção metafísica de que o embrião possui uma alma –, já os cientistas contrários ao aborto tendem a oferecer justificativas para essa mesma tese com base em supostas evidências *científicas*. Ambos argumentam, é certo; contudo, estes veiculam premissas pretensamente verdadeiras *do ponto de vista científico*. Mas quando nos damos conta de que, no debate público, tor-

¹² Considero melhor ilustrar essa situação a maneira como a argumentação é comumente empregada no Direito, em que o caráter altamente ritualizado da argumentação, revestido de pomposidade, contrasta com a abundância com que se incorre em falácias, com consequências nefastas na teoria e na prática.

nou-se muito mais comum religiosos recorrerem à palavra e à autoridade da ciência do que o contrário, coloca-se com força a hipótese de que a camuflagem de racionalidade *científica* através da argumentação ritual cumpra um papel proeminente na reprodução social do dogmatismo.

O exemplo nos dá ocasião de tocar naquele que parece ser, para Sacrini, o ponto mais sensível dos problemas aqui examinados. Ao falar daquelas três formas alternativas ao agir racional, Sacrini conclui que elas “muito mais levam à imposição de uma tese do que à sua aceitação diante dos dados relevantes disponíveis acerca dos tópicos em vista” (SACRINI, 2016, p. 330). Todavia, convém indagar: por si mesmas, elas chegam a *impor* teses? Pode-se falar, com propriedade, em *imposição*? Esse é sem dúvida o problema de fundo, mas imposição não parece ser o termo adequado. Em uma das notas de rodapé dedicadas a desfazer mal-entendidos em torno da religião, Sacrini declara que “a *imposição* de dogmas religiosos como pretensa solução para possíveis divergências acerca de questões não autoevidentes constitui um *entrave* para a sedimentação do agir racional como uma opção culturalmente formadora” (SACRINI, 2016, p. 327, o destaque é meu). Penso que aqui Sacrini nomeou o problema central: *entrave*. A diferença é que, enquanto *imposição* denota um esforço e uma intenção, *entrave* designa um efeito concreto desse esforço. De uma ótica histórico-descritiva, qual é o *entrave dominante* à cultura racional no mundo contemporâneo? O exemplo do aborto, ao lado de inúmeros outros que poderiam ser evocados, autorizam, ao menos como hipótese, a localizar, no *prestígio social* usufruído pelo saber técnico e especializado e nos *usos* que se faz da ciência, o *entrave* principal.

Obviamente, não é meu propósito sustentar que nos domínios acadêmico e científico o emprego ritual da argumentação predomine. Todavia, penso merecer maior atenção a hipótese de que o uso ritual da argumentação manifeste-se neles *com frequência*, e não apenas excepcional ou residualmente. Independente do peso da instrumentalização no interior desses domínios, o ponto é que *é sobretudo neles, mais do que em qualquer outro domínio*, que a argumentação racional se converte em instrumento-chave de uma ideologia da objetividade técnica.

Rumo à emancipação racional

A título de conclusão, quero ressaltar que, a despeito das críticas aqui esboçadas, nenhuma delas tira os méritos da obra, escrita com profundo rigor e seriedade. *Introdução à análise argumentativa* oferece uma contribuição ímpar não só ao estudo dos fundamentos e das principais estratégias de argumentação, mas à reflexão crítica em torno de questões de fundo, como a racionalidade em contextos sociais. Se realizei uma crítica ao autor, é porque o livro oferece uma abordagem e uma perspectiva qualificadas para que tais questões sejam alvo de discussão.

Gostaria de finalizar esta resenha com a seguinte questão: o que o partidário de uma posição racionalmente justificável pode fazer, se quiser dedicar-se prioritária ou mesmo exclusivamente à argumentação, diante do avesso da cultura racional? Como condições práticas do agir racional, Sacrini faz alusão ao “oferecimento de possibilidades educacionais maciças”, de um lado, e da “importância de apoiar os projetos comprometidos com o desenvolvimento e manutenção das condições culturais de sedimentação do agir racional”, de outro (SACRINI, 2016, p. 332)¹³. A posição assumida por Sacrini suscita duas indagações: em primeiro lugar, seria

¹³ Na sequência, o autor declara: “Não cabe esboçar nenhum projeto político nessas poucas páginas. Ainda há muito que esclarecer em nível teórico, conquanto seja imprescindível reconhecer a importância da prática política” (SACRINI, 2016, p. 332).

o caso de indagar se apenas o apoio é suficiente para a consecução de projetos como esses, ou se não se faz necessário um tipo de tomada de posição mais ativa, até mesmo engajada – sem prejuízo da importância decisiva da contribuição teórica a esse propósito; em segundo lugar, e em contrapartida, penso que é o caso de indagar se apenas a argumentação racional é suficiente para a consecução de projetos políticos dessa natureza, afinal, grandes transformações, com sentido emancipador, não ocorreram e provavelmente não ocorreriam sem ações não pautadas pelos preceitos da boa argumentação.

De todo modo, para além desse caminho, penso que Sacrini oferece preciosa indicação no artigo intitulado “Mundo da vida e racionalidade científica” (2014). Tratando da noção husserliana de “estrutura de horizonte” (que organiza os dados da experiência em uma totalidade coerente), Sacrini lembra que, apesar de na maior parte dos casos ela funcionar como pressuposto com base no qual se podem resolver conflitos interpretativos entre as experiências *particulares*, “algumas vezes os conflitos nas experiências particulares podem levar a alterações no sentido global veiculado pelo horizonte”. Ele lembra ainda que “os horizontes de sentido das ações sociais envolvem perspectivas valorativas e mesmo sistemas de crenças ordenadas por vezes em complexas visões de mundo”, ocorrendo com frequência “conflitos devidos às relatividades culturais-valorativas referentes a interpretações dos fatos e a modos de agir”, de modo que “muitas vezes, por meio desses conflitos altera-se, em parte, a própria estrutura de horizonte com base na qual se apreende o desenrolar dos eventos particulares”. Sacrini conclui afirmando que “critérios amplos para a atribuição de sentido são alteráveis diante de evidências no âmbito das experiências particulares” (SACRINI, 2014, p. 702-3, o destaque é meu). Talvez, mais do que na crítica genérica e abstrata, é na crítica pública a expressões particulares do interesse e de outros móveis avessos à cultura racional que resida um horizonte mais fecundo para a mudança. Penso que os meios acadêmico e científico deveriam ser um alvo prioritário de uma tal crítica¹⁴. Trata-se, sem dúvida, de um desafio de grande monta, e que faz lembrar as ponderações de Sacrini sobre a cultura racional como um projeto histórico “frágil” (SACRINI, 2016, p. 337), ainda que necessário e urgente.

Referências

Sacrini, M. *Introdução à análise argumentativa: teoria e prática*. São Paulo: Paulus, 2016. (Coleção Lógica).

Sacrini, M. *Leitura e Escrita de Textos Argumentativos*. São Paulo: EDUSP, 2019. (Coleção Acadêmica, 97).

Sacrini, M. Mundo da vida e racionalidade científica. *Scientiae Studia*, v. 12, n. 4, p. 697-710, out./dez. 2014.

¹⁴ Um exemplo emblemático de crítica pública e particularizada – e da recusa daqueles que são criticados em justificar as próprias posições quando confrontados, ou da veiculação de pretextos toscos como se fossem argumentos – é dado pelo documentário *Inside Job* (FERGUSON, 2010). Focado na Economia, a parte final do documentário aborda exatamente os economistas e sua autoimagem de cientistas isentos e objetivos. Tendo entrevistado economistas que, a despeito dessa autoimagem, são comprometidos com interesses e vantagens extra-acadêmicos e tiveram envolvimento direto em decisões econômicas com nefastas repercussões sociais, a estratégia do documentarista foi *colocá-los contra a parede*, isto é, obrigá-los a dizer o que não pode ser dito, sob pena de seu edifício ideológico ruir.

Sobre o autor

Antônio David

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (USP).

Recebido em 04.11.2021.

Received: 04.11.2021.

Aprovado em 09.12.2021.

Approved: 09.12.2021.

TRADUÇÃO

Unidade, sistema e método transcendental: o pensamento de Kant em movimento

Apresentação da tradução de Hermann Cohen e a
renovação da filosofia kantiana de Ernst Cassirer

Rafael Rodrigues Garcia

<https://orcid.org/0000-0002-4120-3205> – E-mail: raroga@unicamp.br

Ivânio Lopes de Azevedo Júnior

<https://orcid.org/0000-0003-2548-3259> – E-mail: ivanio.azevedo@ufca.edu.br

Cassirer manifesta pela primeira vez e com grande clareza sua posição acerca das contribuições de Cohen para os estudos sobre Kant em *Hermann Cohen e a renovação da filosofia kantiana*, publicado na *Kant-Studien* em 1912, que aqui apresentamos. Neste texto, produzido por ocasião da aposentadoria de Cohen da Universidade de Marburgo, momento que marca o fim da “era de ouro” desta escola (Cf. LUFT, 2015, p. 36), Cassirer fornece uma visão sinóptica da obra de seu antigo professor, destacando a dedicação conferida à interpretação do sistema kantiano, mas sobretudo na defesa de que Cohen sempre teve “posicionamento sistemático próprio”. Segundo ele, em Cohen temos uma síntese das investigações históricas e sistemáticas da filosofia, na qual encontramos a explicação para o impacto duradouro da leitura de Cohen sobre Kant. Assim, ainda que “na construção de seu próprio sistema, Cohen tenha se distanciado dos resultados de Kant em pontos particulares, a consciência metodológica que anima todas as suas realizações individuais só alcançou clareza e maturidade na perscrutação científica dos trabalhos fundamentais de Kant” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 119). Estas marcas podem ser encontradas mesmo nos trabalhos posteriores ao *Logik der reinen Erkenntnis*. De acordo com Cassirer, os esforços interpretativos de Cohen, ao renovarem o espírito da filosofia de Kant, colocavam o pensamento deste em movimento diante das novas exigências teóricas deflagradas pelos avanços científicos desde meados do século XIX.

Para Cassirer, Cohen figura ao mesmo tempo no decurso histórico da filosofia, da ciência e da interpretação do pensamento de Kant. No caso da história da filosofia alemã do século XIX,

Cohen é aquele que empreende uma *virada metodológica* (CASSIRER, 1998 [1912], p. 120) que fornece o contraponto para superar de vez o “esquema geral do pensamento naturalista” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 121). Esse momento, para Cassirer, corresponde ao clímax do neokantismo. “No desenvolvimento da filosofia do século XIX, este pensamento fundamental da metodologia ‘transcendental’ provou ser particularmente eficaz e frutífero” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 123). Ele passou de “um paradoxo diante do naturalismo e do psicologismo dominantes nos anos 1870” a um “bem comum do conhecimento científico” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 124). Que o método transcendental seja o eixo de articulação da Escola de Marburgo é largamente sabido. Bem menos sabido é que esse eixo se renova continuamente ao longo dos anos de atividade da Escola na direção da efetivação de uma filosofia da cultura como totalidade da experiência humana¹.

Cohen pretende captar o núcleo fundamental da filosofia crítica. Mas isso demanda algo além de repetir, meramente, a do texto kantiano; torna-se necessário sempre reatualizar a “conexão recíproca entre o momento lógico e o empírico do conhecimento” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 126), confrontando o núcleo da filosofia crítica com os avanços científicos especialmente no campo da Física. Destarte, por mais que a ciência partisse de um novo *faktum*, pressupondo assim novas condições lógicas de possibilidade, o método transcendental deveria ser novamente reivindicado enquanto princípio metodológico e programático para a filosofia.

Por conta disso, o sistema kantiano não pode ser tomado como “um material de pensamento morto e indiferente que deveria ser decomposto [...] em um jogo desinteressado de conceitos” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 119). O que se busca é reconstruí-lo a partir de suas “forças motrizes originais” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 120). “As exposições de Cohen [...] não significam tanto uma simples reprodução como uma intensificação e prossecução consciente dos pensamentos fundamentais de Kant.” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 134) Nas palavras do próprio Cohen, vemos que o método transcendental serve

tanto para expandir de modo independente o fundamento outra vez descoberto e novamente estabelecido no espírito do precursor do método transcendental, quanto para levar a cabo a construção de acordo com o esboço básico do sistema, sob livre inspeção de cada bloco de construção individual; com exame irrestrito da suficiência de cada um deles; com o direito indiscutível de inserir quaisquer conceitos em falta, bem como de remover os falsos (COHEN, 1910 ANO, p. 245s. apud CASSIRER, 1998 [1912], p. 134s.).

A direção da investigação neokantiana se efetiva como estreitamento dos laços entre a filosofia e a ciência: o legado de Kant é uma “teoria da experiência”, e cabe à filosofia transcendental investigar as condições de possibilidade do fato da ciência, estabelecendo assim o método como relação recíproca entre os momentos lógico e empírico do conhecimento e demandando sua reatualização constante. Se é verdade que esta abordagem parte da configuração do problema segundo as ciências matemáticas da natureza, é também igualmente verdadeiro que ela progride continuamente para além desses limites.

Este método poderia ainda ser explicitado em seus pormenores procedimentais. Vale-nos ao menos levar em conta que ele acarreta uma virada para a objetividade na crítica do conhecimento (em certo sentido numa via próxima ao que fazia a fenomenologia de então) que faz

¹ Sobre a filosofia da Escola de Marburgo como filosofia da cultura, cf. Krois (2013), Renz (2002) e Luft (2015). Sobre o método transcendental, cf. Ferrari (2010), Amaral (2020).

dele uma abordagem eminentemente *lógica*, evitando qualquer recaída em psicologismo: ele “não trata de representações e processos no indivíduo pensante, mas da conexão de validade entre princípios e ‘proposições’, que como tal devem ser estabelecidos independentemente de qualquer consideração do exercício subjetivo-psicológico do pensamento” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 123). É preciso mencionar o fator de que a concepção de ciência de Cohen aí, também em sua expressão histórica, é comumente reportada como estreita. Apesar de esta ser antes uma caricatura do que uma descrição acurada da filosofia coheniana, ela é a deixa para o argumento de que Cassirer “ampliaria” o programa de uma crítica do conhecimento para uma crítica da cultura (Cf. PORTA, 2011, p. 45-70).

A concepção do método também passa por atualizações segundo o desenvolvimento do programa – é justamente o que ocorre tanto na obra de Cohen após a publicação, em 1883, de *O método infinitesimal e sua história* como também na recepção e aplicação que Natorp e Cassirer farão dele. A este respeito, precisamos pelo menos destacar que no momento de maturidade da Escola de Marburgo, ele já não é tomado apenas como a expressão consagrada no livro inaugural de Cohen, como partir do *faktum* das ciências da natureza e buscar por suas condições de possibilidade, mas já internalizou e digeriu o aporte do método infinitesimal, a substituição do *faktum* pelo *fieri* e não supõe mais dois polos estáticos da subjetividade e da objetividade, mas uma correlação dinâmica entre subjetivação e objetivação. Todos esses elementos conferem maior dinamicidade para a realização da tarefa infinita da razão e a adequam melhor a campos novos de experiência.

A imagem da filosofia de Cohen fornecida por Cassirer neste artigo de 1912 crava decididamente o método transcendental como seu núcleo. É também o método transcendental que balizará a reconstrução histórico-sistemática do programa crítico levada a cabo de “um ponto de vista supremo unitário a partir do qual os detalhes do sistema devem ser esquadrihados e compreendidos como um verdadeiro todo” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 120). Nesta configuração, o sistema kantiano passa a ter o aspecto de um organismo dinâmico do que o de uma construção fixa. Visto por este ângulo, a filosofia neokantiana fornece um programa filosófico-acadêmico que propicia a interlocução contínua com as ciências, pois o método transcendental, uma vez renovado, torna-se apto a acompanhar os avanços científicos mais recentes. Em sua direção própria de investigação, Cohen faz da *crítica da razão* uma *crítica do conhecimento*; é justamente o método que permite o progresso contínuo da experiência (ou da relação entre a filosofia e a ciência empírica).

Vale ainda dizer que, no contexto em que escreve, Cassirer confronta a obra de Cohen com as correntes interpretativas em voga; afirma que “os trabalhos de Cohen se colocam fora do campo de interesse de qualquer mera ‘filologia kantiana’” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 119). É esta que conceberia o sistema kantiano como um “material de pensamento morto” e que, pela via trilhada, ameaçava reduzir o sistema a um agregado de contradições. Ainda que Cassirer consigne valor à empreitada da dita filologia kantiana e reconheça a exigência de se levar em conta seus resultados, há aqui uma incompatibilidade interpretativa insuperável. A abordagem genética, por outro lado, permite ver o processo de consolidação dos conceitos no sistema. Desse modo, o foco no método transcendental também é o recurso para superar as limitações impostas por uma leitura filológica seca e desprovida de dinamicidade; a primazia do método é, portanto, um recurso interpretativo e investigativo.

Nessa direção, passamos, mais especificamente, a uma breve apresentação dos aspectos estruturantes da interpretação de Cohen da filosofia de Kant arregimentados e articulados por Cassirer no texto de 1912. Antes, vale salientar, que a contribuição de Cohen consiste em tomar as três críticas de Kant, as quais podem ser entendidas como diferentes modos de manifestação

da consciência, a partir de um estreito entrelaçamento entre lógica e experiência, pois, afirma Cassirer: “em sua universalidade, o sistema transcendental não representa tanto uma interconexão fechada de conhecimentos, mas sim uma interconexão de modos de produção da consciência, cada um dos quais gerando seu próprio conteúdo peculiar” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 138). Para compreendermos sistematicamente as determinações do conhecimento da natureza, da ética e da estética, faz-se necessário um princípio metodológico e orientador, qual seja: o método transcendental.

Hermann Cohen e a renovação da filosofia kantiana se divide em duas partes. A primeira é dedicada, principalmente, à dimensão especulativa do sistema kantiano, ao conhecimento da natureza. Cassirer reconstrói sumariamente o contexto da recepção da obra de Kant por parte de Cohen, destacando o esforço deste em superar os problemas da interpretação psicologista que ainda resistiam. A renovação coheniana vai na direção de uma virada objetiva da filosofia transcendental que, em outras palavras, significa interpretar logicamente o esforço teórico de Kant.

a crítica do conhecimento, precisamente em sua idealidade, sofre uma virada estritamente *objetiva*: ela não trata de representações e processos no indivíduo pensante, mas da conexão de validade entre princípios e “proposições”, que como tal deve ser estabelecida independentemente de qualquer consideração do exercício subjetivo-psicológico do pensamento (CASSIRER, 1998 [1912], p. 123).

Não é por acaso, então, que uma virada objetiva da filosofia kantiana traz consigo a centralidade da matemática. A necessidade do juízo sintético da física não pode ser justificada a partir de si mesma e exige a certeza proveniente dos juízos sintéticos da matemática como fundamento válido. A cadeia de sínteses que Kant vai construindo na *CRP* busca explicitar os elementos apriorísticos, universais e necessários, que a razão coloca nos objetos, encaminhando o método transcendental, prioritariamente e não exclusivamente, na direção da “teoria matemática da natureza” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 122). Além disso, Kant nos leva ao reconhecimento da unidade sintética da consciência como expressão última da ligação dos juízos sintéticos da física, da matemática e da lógica geral, os quais, por sua vez, pressupõem uma unidade lógico-transcendental ineliminável ao processo do conhecimento, não uma unidade psicológica. Em última instância, a virada objetiva da interpretação coheniana consiste no reposicionamento da exposição de Kant nos termos de uma apresentação das condições lógicas das sínteses que operam nos juízos. Não se tratando, portanto, de uma investigação causal sobre a origem psicológica das representações produzidas pelo sujeito.

Ainda na parte I, reforçando a centralidade da matemática para a renovação promovida por Cohen, Cassirer acentua a importância da noção de *infinitesimal*, uma das principais contribuições de Cohen em sua apropriação dinâmica e sistemática do programa kantiano da filosofia transcendental. Sem ela “não seria possível nem mesmo designar estritamente o conceito de movimento, como a ciência matemática da natureza o pressupõe, quanto mais dominar conceitualmente a legalidade dos movimentos”. A noção do infinitamente pequeno é a expressão mesma do idealismo sem o qual o objeto científico não seria constituído objetivamente. Assim, a relação ontológica entre sensações e ideias, pressuposto recorrente na tradição empirista, dá lugar à unidade transcendental do pensamento que, por sua vez, atualiza o próprio programa idealista de justificação das ciências. O *infinitesimal* entendido enquanto idealidade, livre das supostas determinações intuitivas da sensibilidade, auxilia tanto na compreensão da física newtoniana, ciência da época de Kant, quanto na interpretação sistemática da nova ciência do século XIX.

Por outro lado, e ainda guiado pelo espírito do pensamento de Kant, a idealidade que Cohen assume como condição de possibilidade dos objetos da experiência não se limita às ciências matematizadas. Se considerarmos outros programas de pesquisa empírica tais como a biologia e a química, os quais não se reduzem às descrições causais e de tipo mecânico, notamos a necessidade de se alargar o escopo sistemático do método transcendental. A *Crítica da faculdade de julgar*, especialmente na noção de *finalidade*, é assumida também por Cohen como fundamental para demonstrar a forma apriorística das ciências não matemáticas. Alguns conceitos, como por exemplo o de *organismo*, exigem condições lógicas que extrapolam os limites das explicações causais, neste sentido, a compreensão da natureza como dimensão teleológica, que atua conforme a fins, é igualmente indispensável à unidade da crítica kantiana².

Na parte II do artigo, Cassirer trata das dimensões ética e estética, fechando assim a compreensão sistemática do pensamento de Kant legada por Cohen. A tarefa, em última análise, é saber se, nos âmbitos ético e estético, seria o caso de aplicar também o método transcendental que explicitaria, tal como na dimensão especulativa, as condições de validade objetiva de seus respectivos juízos. Sobre a ética, Cassirer afirma:

A fundamentação da filosofia teórica que é levada a cabo na questão transcendental criou uma disposição inteiramente nova para a justificação da ética. Pois por mais que se possa designar e decompor este mundo das coisas, o fenômeno do “dever” não tem lugar nele e não pode ser extraído dele por qualquer análise, por mais perspicaz que seja. Visto por este ponto de vista, portanto, este fenômeno continua sendo um estranho à filosofia. Portanto, o ceticismo precisa ser sempre repetido quanto a saber se o problema ético trata de uma questão significativa e objetivamente necessária ou antes de uma peculiar ilusão da representação (CASSIRER, 1998 [1912], p. 130).

É exatamente no ponto em que a “questão da legalidade do conhecimento é imediatamente acompanhada pela questão da legalidade da vontade” que podemos perceber que interpretação de Cohen aprofunda ainda mais o caráter lógico da reflexão transcendental no âmbito da ética. Não se trata, portanto, de fundamentar a lei moral a partir do caráter fático das ações humanas, das diferentes determinações da vontade, mas sim de demonstrar qual forma elas precisam assumir, constituindo então uma unidade teleológica para “determinar aquelas condições às quais a máxima do ato de vontade individual deve se conformar, na medida em que reivindica validade geral além da particularidade contingente respectiva do que se deseja” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 132). A liberdade, ao ser tomada por Cohen não como significando o conceito de causa, mas sim o conceito de finalidade, é reposicionada no interior do debate sobre a doutrina de Kant enquanto um ideal regulador das ações práticas. Diferentemente de Schopenhauer, assinala Cassirer, que simplesmente transfere a liberdade do eu empírico para o eu inteligível sem demonstrar como a sua forma universal e necessária pode ser capturada das contingências empíricas. Cohen, por sua vez, concebe a inteligibilidade do conceito de liberdade na medida em que a própria liberdade “não se dissolve em algum dado, mas preserva estritamente o caráter de *tarefa*”. É nestes termos que se deve entender que o problema ético está profundamente ligado à efetividade das ações temporais. A liberdade não consiste em ponto de partida das ações, ela é, entretanto, o ideal para o qual o agir humano se direciona.

² “O conceito de finalidade, como uma ‘ideia’, visa a conclusão sistemática do modo causal de observação e sua implementação irrisrita. Neste ponto, Cohen adere estritamente à concepção que a Crítica da faculdade de julgar levou a cabo. A conformidade a fins dos organismos representa um ‘limite’, mas não um ‘impedimento’ à causalidade mecânica: pois ela estabelece uma tarefa que é em si mesma interminável, mas cujo término deve ser progressivamente procurado por meio da própria explicação causal. Ela designa, portanto, uma nova e peculiar direção de pesquisa; um [princípio] regulativo do conhecimento, mas não um poder absoluto substancial [*dinglich*] que está por trás de uma causa fenomenal. Assim, a ‘virada’ que todo o trabalho crítico de Cohen almeja é levada um passo adiante e direto ao centro do trabalho das ciências da natureza da época” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 129).

Das ações fáticas e contingentes, a reflexão transcendental faz emergir a forma universal e necessária do agir ético. Dessa maneira, a ideia de liberdade não seria assumida acriticamente como um dado, mas, diferentemente, como um princípio de configuração “que a consciência descobre e revela” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 138).

Acerca de interpretação de Cohen sobre a terceira crítica – *Kants Begründung der Aesthetik*, Cassirer indica duas direções independentes e complementares: por um lado, ela se interconecta sistematicamente com o problema da efetividade; por outro, ela demanda a passagem do âmbito estritamente epistemológico para o círculo amplo de interesses culturais do século XVIII. O problema da efetividade é indispensável para a elucidação conceitual do “ser” próprio da obra de arte, em que reaparece a questão sobre se o mundo da fantasia estética deve ser compreendido como sustentado por uma mera imitação da natureza, ou se lhe cabe um princípio próprio de construção e, assim, um modo próprio de produção da consciência. É precisamente isso o que tira a questão de seu isolamento epistemológico e a inscreve no contexto cultural do século XVIII. Para Cassirer, Cohen capta “o princípio espiritual” que interconecta “ideia” e “efetividade” e, destarte, justifica seu ponto de vista de reconstrução – o que nos traz de volta à centralidade do método.

Entre as três direções fundamentais da consciência há agora uma “homogeneidade” completa: o mundo da existência empírica espaço-temporal assim como o mundo dos valores morais, igualmente ao da arte, não são imediatamente “encontrados”, mas repousam sobre o princípio da configuração que a consciência [*Besinnung*] descobre e revela em sua validade (CASSIRER, 1998 [1912], p. 137 s.).

Com isso também se torna nítido o ideal geral ao qual se dirigem as obras sistemáticas de Cohen: o sistema transcendental não é tanto um conjunto fechado de conhecimentos, mas sim uma “interconexão de modos de produção da consciência”. É justamente o reconhecimento desse poder da consciência de estabelecer seus domínios e suas respectivas leis que possibilitou a Cohen uma recepção dinâmica da filosofia de Kant. A unidade sistemática possível de ser apreendida da obra kantiana, que impõe a tarefa de revelar as condições lógicas de possibilidade da efetividade nos âmbitos teórico, prático e estético, consiste propriamente nesta postura metodológica de encontrar a universalidade da forma na contingência empírica.

Referências

- AMARAL, L. “Método transcendental”: do legado kantiano à filosofia juvenil de Ernst Cassirer no contexto da Escola (neokantiana) de Marburgo. *Kant e-Prints*. Campinas, v. 14, n. 3, p. 93-118, 2020.
- CASSIRER, E. [1912]. Hermann Cohen und die Erneuerung der kantischen Philosophie. In: RECKI, B. (Ed.). *Ernst Cassirer Gesammelte Werke*. Hamburger Ausgabe. 26 v. Meiner: Hamburg 1998-2007. v. 9, p. 119-138.
- FERRARI, M. Is Cassirer a Neo-Kantian Methodologically Speaking? In: MAKKREEL, R.; LUFT, S. (Eds.). *Neokantianism in Contemporary Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2010. p. 293-314.
- KROIS, J. *Kulturphilosophie in Weimar Modernism*. In: GORDON, P.; McCORMICK, J. (Eds.). *Weimar Thought*. New Jersey: Princeton University Press, 2013. p. 101-114.
- LUFT, S. *The space of culture: towards a Neo-kantian Philosophy of Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

PORTA, M. *Estudos Neokantianos*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

RENZ, U. *Die Rationalität der Kultur: Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*. Hamburg: Meiner, 2002.

Hermann Cohen e a renovação da filosofia kantiana

Ernst Cassirer (1912)³

Rafael Garcia
(Tradução)

<https://orcid.org/0000-0002-4120-3205> - E-mail: raroga@unicamp.br

As três obras dedicadas à salvaguarda da fundamentação da doutrina de Kant estão indissoluvelmente ligadas ao trabalho filosófico da vida de Hermann Cohen. Pois não importa o quanto, na construção de seu próprio sistema, Cohen tenha se distanciado dos resultados de Kant em pontos particulares, a consciência metodológica que anima todas as suas realizações individuais só alcançou clareza e maturidade na perscrutação científica dos trabalhos fundamentais de Kant. Entre o historiador e o filósofo sistemático, portanto, não há aqui nenhuma separação ou divisória. O impacto que os livros de Cohen sobre Kant exerceram repousa sobretudo nesta conexão interna. O que constitui a força peculiar e, naturalmente, ao mesmo tempo, a dificuldade peculiar destes livros, é precisamente que a compreensão de Kant não é concebida aqui como um fator distinto de erudição histórica especializada, mas, sim, pressupõe a todo momento um posicionamento sistemático próprio em relação aos problemas fundamentais. O pensador se coloca no contexto maior da história da filosofia e da ciência: pois é preciso encontrar um fim para o “filosofar de próprio punho” [*Auf eigene Faust*] (COHEN, 1910, p. VII), em que cada indivíduo busca encontrar apenas numa reação contingente pessoal a resposta para o enigma do ser. Mas com isso inaugura-se, ao mesmo tempo, uma perspectiva histórica que não é alcançada por nenhuma descrição pragmática de uma mera sucessão de “sistemas”. Cada pensamento, cada motivo fundamental genuíno do filosofar, está situado numa comunidade ideal com todos os restantes: e só essa comunidade de ideias também confere sentido e vida ao exame histórico. Com essa concepção das tarefas da história, os trabalhos de Cohen se colocam fora do campo de interesse de qualquer mera “filologia kantiana”. A doutrina kantiana não é considerada aqui como um material de pensamento morto e indiferente que deveria ser decomposto em seus elementos individuais isolados, por assim dizer, num jogo desinteressado de conceitos para ser remontada a partir destes em combinações perspicazes e eruditas. Ao contrário, existe aqui desde o início um ponto de vista supremo unitário a partir do qual os detalhes do sistema devem ser esquadrihados e compreendidos como um verdadeiro todo. Para

³ N.T.: Publicado pela primeira vez em Kant-Studien 17 (1912) p. 252-273. Esta tradução é baseada no texto estabelecido na coleção de obras completas de Cassirer editada por Birgit Recki - Ernst Cassirer *Gesammelte Werke*. Hamburger Ausgabe. 26 v. 1998-2008. (ECW) Aqui, v. 9, p. 119-138.

Cohen, no sistema de Kant é decidida a genuína questão do destino da filosofia em geral: a questão da relação entre filosofia e ciência. A reconstrução deste sistema a partir de suas forças motrizes originais nos leva, portanto, ao seio da luta histórico-mundial pela existência da própria filosofia. O valor da doutrina de Kant reside no fato de que esta luta encontra nele sua expressão mais aguda e concisa: ela aparece como a expressão típica de um pensamento que, de acordo com seu significado fundamental, não está vinculado a nenhuma época ou escola.

Para sentir todo o peso desta problematização é preciso voltar à época em que os estudos kantianos de Cohen começaram. As questões fundamentais da filosofia pareciam estar aqui resolvidas ao terem sido repartidas e absorvidas pelo conjunto das disciplinas das ciências da natureza. Qualquer noção [*Besinnung*] metodológica independente sobre os pressupostos fundamentais do conhecimento seria a partir de então considerada como uma recaída na dialética, de cuja compulsão a ciência, que havia atingido a sua maturidade, acreditava-se finalmente liberta. Não era nas generalidades abstratas da observação especulativa, mas nos métodos empíricos especiais e nos resultados empíricos das ciências particulares que o significado e o conteúdo do conhecimento deveriam ser determinados. A totalidade do que o exame da natureza e da história fornecem no caminho dos dados positivos toma conseqüentemente o lugar, de acordo com a concepção fundamental desta época, de qualquer abordagem sistemática que procure abranger toda a realidade. A posição de Cohen quanto a esta concepção fundamental é característica desde o início, tanto em aspectos positivos quanto negativos. Ele aceita sem restrição o fato da ciência como um fundamento, mas ele, com Kant, transforma novamente este fato num problema. E agora parece que com esta simples virada metodológica o sentido do ideal predominante de conhecimento passa por uma transformação radical. Como visão *metafísica*, o “naturalismo” nunca havia atingido o domínio irrestrito, mesmo no período de sua difusão mais geral. Opunha-se a ele, nos círculos da filosofia especulativa, a doutrina idealista de Schopenhauer; nos círculos de pesquisa, as tentativas epistemológicas de Helmholtz, que por sua vez assumiram conscientemente Kant. Mas é precisamente nestes contrastes que se pode tornar visível o poder que o naturalismo exerceu em sua metodologia, mesmo onde se acreditava tê-lo superado no conteúdo genuíno da visão de mundo. De fato, Schopenhauer olha com nobreza das alturas de sua metafísica para “os senhores do cadinho e da retorta” (cf. SCHOPENHAUER, 1859, p. 198)⁴, mas, no entanto, ele usa em sua teoria do conhecimento de modo inteiramente ingênuo e sem exame crítico a *linguagem* que a ciência natural, e a fisiologia em particular, tinham criado. E Helmholtz, de fato, dá a esta linguagem uma acuidade e precisão incomparavelmente maiores, mas ele também a usa muito além do campo para o qual ela é válida no sentido estrito, e dentro do qual, somente, ela possui um significado genuíno mais do que meramente metafórico. Toda a doutrina da aprioridade aparece agora como uma mera ampliação de um determinado resultado particular da ciência natural: ela se torna a continuação e correlata da doutrina de Johannes Müller sobre as energias específicas do sentido. O poder do esquema geral do pensamento naturalista se prova de forma mais marcante no fato de que este esquema também lança imediatamente seu feitiço sobre a própria epistemologia kantiana, que é invocada contra ela. Enquanto Friedrich Albert Lange procura superar os dogmas do naturalismo, a “organização psicofísica” permanece para ele a última palavra, que reconhecidamente mais indica do que resolve o enigma do conhecimento. Os primeiros escritos de Otto Liebmann, por toda sua liberdade de pensamento, também avançam nesta di-

⁴ N.T.: “Die Leute aber, welche vermeynen, Tiegel und Retorte seien die wahre und einzige Quelle aller Weisheit, sind in ihrer Art genauso so verkehrt, wie es weiland ihre Antipoden, die Scholastiker waren.” [“Mas aqueles que acham que cadinho e retorta são a verdadeira e única fonte da sabedoria, estão à sua maneira tão equivocados quanto o estiveram seus antípodas, os escolásticos.” Trad. bras. de Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2015. p. 217. Modificado.]

reção. Seu escrito *Über den objektiven Anblick* (1869) procura elaborar as sugestões de Schopenhauer e Helmholtz, e sua apresentação da *Analysis der Wirklichkeit* também vê nas modernas teorias fisiológicas e em seus resultados a confirmação exata da doutrina de Kant sobre a fenomenalidade do espaço. Assim, todas essas tentativas assumem, por assim dizer, a cor desse sistema que combatem. Em vão, porém, tenta-se tirar criticamente do eixo o conjunto do conhecimento natural a partir de uma parte dele que se supõe ser fixa. As verdades a priori, concebidas como expressão da “organização de gêneros”, tornam-se uma classe especial de “realidades” psicofísicas, mas com isso são inevitavelmente subordinadas às condições de conhecimento da realidade, em vez de serem capazes de justificá-las e criticá-las a partir de si mesmas. Não importa se a realidade fenomenal é explicada como um “produto do cérebro” ou, num uso aparentemente mais refinado, como um “produto da representação” – no mero conceito de “produto” está antecipado o que constitui a verdadeira questão do ponto de vista da crítica do conhecimento [*Erkenntniskritik*].

É neste ponto que se inicia a virada original de Cohen na concepção e na crítica de Kant. Ela surge da simples meditação retrospectiva [*Rückbesinnung*] daquele pensamento que o próprio Kant enfatiza consistentemente como o cerne de sua doutrina. A “revolução do modo de pensar” que ocorre na crítica da razão está enraizada no problema transcendental; no entanto, “transcendental”, segundo Kant, significa aquele modo de considerar as coisas que não toma seu ponto de partida tanto nos objetos como em nosso *tipo de conhecimento* dos objetos em geral. À luz desta definição conceitual, o prvton q»eúdoV das derivações “naturalistas” desponta imediatamente com nitidez. Pois é sempre um certo círculo de objetos e uma certa forma de interação entre eles que deve ser pressuposto aqui para explicar o processo do conhecimento. Mas a questão do ser do objeto permanece indeterminada e insolúvel no sentido transcendental enquanto não for respondida a questão sobre o modo de conhecimento no qual o saber sobre o objeto é fundado. De acordo com isso, o verdadeiro objeto da *filosofia* não é a “organização” da natureza nem da “psique”; o que ela deve primeiro determinar e descobrir é somente a “organização” do *conhecimento da natureza*. A direção de todas as investigações subsequentes já está dada de forma nítida com este início. De agora em diante, de fato, não há mais mudanças insuspeitas ou paradoxais: o novo ponto de partida determina o progresso de uma forma unívoca e necessária. Os “*Fakta*” da ciência da natureza doravante se aplicam somente na medida em que se possa dar fé deles em *juízos* certos e exatos. Mas tal certeza só pode ser alcançada ancorando, por assim dizer, os *juízos* especiais da natureza nos *juízos* fundamentais gerais da matemática. A ordem da *certeza* vai da matemática à física; não o contrário. Assim, é prioritariamente para as *ciências matemáticas da natureza* que a questão transcendental deve ser dirigida. Com certeza, não é de forma alguma correto afirmar que a crítica do conhecimento de Cohen se volta de forma unilateral apenas para a teoria matemática da natureza. A gênese do pensamento fundamental por si só proíbe uma tal concepção, pois mostra que, de acordo com as condições gerais do problema que Cohen encontrou, ele não deve ter visado menos a uma crítica da *fisiologia* do que a uma da *física*. O conceito de sensação leva de volta ao conceito de “estímulo”, mas este último leva ao conceito geral de movimento. Assim, para o conhecimento, a “natureza” deve ser concebida como um sistema de processos de movimento que estão em conexão uns com os outros sob leis, antes que possamos contar com ela como com um dado fixo no interior da justificação. Se o materialismo dogmático procura derivar o pensamento como um caso especial da mecânica, esta abordagem só precisa ser continuada e pensada até sua conclusão para experimentar rapidamente uma reviravolta peculiar. Pois a própria mecânica, se seu conceito não for usado na nebulosidade de uma palavra de ordem popular, mas na nitidez de seu significado científico, leva de volta à matemática, ou seja, aos fatores fundamen-

tais *ideais*. O que o movimento “é” não pode ser afirmado de outra maneira que não seja em conceitos de grandeza: mas estes pressupõem para sua compreensão um sistema fundamental da doutrina pura da grandeza. Assim, os princípios e axiomas da matemática tornam-se o fundamento genuíno que deve ser considerado fixo para dar suporte e significado a qualquer declaração científica sobre a realidade.

Mas com isso, imediatamente e em estrita continuidade de pensamento, chega-se a um segundo momento. A análise do conhecimento não se move num campo no qual se fala de quaisquer realidades existentes e de sua interação causal, mas, antes de todas essas suposições sobre a realidade das coisas, ela desenvolve uma interconexão geral ideal de verdades e da relação de sua dependência mútua. O significado puro dessas relações de verdade deve ser assegurado antes que qualquer aplicação delas possa ser feita às coisas existentes. Assim, a crítica do conhecimento, precisamente em sua idealidade, sofre uma virada estritamente *objetiva*: ela não trata de representações e processos no indivíduo pensante, mas da conexão de validade entre princípios e “proposições”, que como tal deve ser estabelecida independentemente de qualquer consideração do exercício subjetivo-psicológico do pensamento. No desenvolvimento da filosofia do século XIX, este pensamento fundamental da metodologia “transcendental” provou ser particularmente eficaz e frutífero. Toda a lógica dos tempos atuais é dominada e permeada por ela. O pensamento [do método transcendental], que a princípio apareceu como um paradoxo diante do naturalismo e do psicologismo dominantes nos anos 1870, tem se tornado cada vez mais um bem comum do conhecimento científico. O desenvolvimento filosófico se aproximou novamente dele desde os mais diversos pontos de partida. A “lógica pura”, cuja tarefa Husserl desenvolveu segundo Bolzano, assim como as mais recentes investigações “objeto-teóricas”, que gradualmente se distanciaram da psicologia, estão na direção daquele ideal que as obras sobre Kant de Cohen haviam elaborado pela primeira vez com plena nitidez e veemência.

Esta necessidade de preservar o significado “objetivo” do idealismo de Kant explica a energia com que aqui se faz repetidamente referência à ciência como o correlato genuíno e imprescindível da metodologia transcendental. Onde esta correlação é afrouxada, o idealismo teórico carece de um guia seguro. Então, apesar de todos os seus esforços para alcançar um teor interpessoal, ele sempre acaba de novo na perigosa proximidade do idealismo psicológico da representação. Para Cohen, por outro lado, a “unidade da consciência” forma apenas outra expressão para a unidade dos princípios sintéticos sobre cuja validade repousa a possibilidade da experiência e, portanto, a possibilidade da objetividade em geral. A organização do “espírito” que o idealismo busca não pode ser lida em nenhum outro lugar senão no contexto estrutural da ciência natural tanto como da ética e da estética.

A crítica, portanto, significa antes de tudo a advertência: não colocar a filosofia como igual, ou no mesmo pé, com a matemática ou as ciências naturais. A filosofia não tem que produzir coisas, ou, como diz a provocante e notória expressão extraída da matemática, ‘construir’ coisas, mas apenas entender e verificar como os objetos e as leis da experiência matemática são construídos. Mas com esta advertência, a crítica traz ao mesmo tempo o discernimento e o consolo: que a ciência natural matemática não repousaria apenas na matemática e na experiência, mas seria ela mesma de caráter filosófico. A crítica ensina a reconhecer este caráter, e assim o filósofo, ao reexaminar o objeto de sua crítica, sente o espírito de seu espírito (COHEN, 1885, p. 578).

De acordo com as palavras de Kant, não podemos saber nada das coisas a priori, exceto o que “nós mesmos” colocamos nelas: mas o “si mesmo” de que aqui se fala não é apreendido em ponderações especulativas à parte da ciência, mas meramente na continuidade e legali-

dade de seu trabalho. Esta legalidade forma a primeira hipótese da investigação transcendental que, no entanto, na proporção em que ela mesma progride, se transforma cada vez mais em certeza assertiva. E a mesma relação se repete nos demais campos da filosofia. O especialista em ética também não é capaz de produzir o conteúdo da lei moral, mas apenas de estabelecer a “fórmula” desse conteúdo.

E também ao último membro do sistema, a Estética, a crítica afirma positiva e negativamente: o que se deve ao filósofo na descoberta da lei estética. Ele não tem de dar a regra e a lei, como se fosse o gênio, mas de aprender com as obras de arte e com a relação do interesse estético peculiar com a singeleza da natureza em que se baseia esta entrega aos graciosos encantos da ‘finalidade sem fins’, e como somos capazes de compreendê-la em geral e fixá-la conceitualmente. A lei do belo não deve ser filosoficamente inventada, mas, sim, deve-se determinar em que tal lei pode consistir e consiste (COHEN, 1885, p. 579).

Assim, também esta doutrina certamente reconhece um “dado” pelo qual a contemplação filosófica deve se orientar, mas é, por assim dizer, um dado de uma ordem superior, que não consiste na determinabilidade material das coisas, mas na estrutura lógica de princípios e ideias.

Esta transformação requer, ao mesmo tempo, uma formulação completamente modificada dos opostos a partir dos quais o problema do conhecimento tem sido visto e descrito até agora. Acima de tudo, é a própria oposição entre o “subjetivo” e o “objetivo” que deve agora recuar, pois ela não pode mais ser considerada de forma alguma como uma expressão inequívoca da relação que a abordagem “transcendental” estabelece entre o conhecimento e a realidade. Que esta oposição ainda domina completamente a *linguagem* de Kant é certamente inegável, mas o pensamento crítico fundamental, em princípio, superou-a. Pois o transcendental-“subjetivo” prova ser um fator necessário e universalmente válido em todo o conhecimento, mas é precisamente isto que constitui para nós o mais alto discernimento “objetivo” que podemos atingir. Antes de qualquer outro passo, portanto, deve ser entendido que “subjetivo” e “objetivo”, após ter sido realizada a “virada copernicana do problema”, não devem mais ser considerados como membros de uma disjunção, propriamente. Como o conhecimento transcendental nunca começa do objeto como tal, mas do modo de conhecimento dos objetos em geral, na medida em que isto é possível a priori, então a expressão de valor do a priori nunca pode ser atribuída como predicado diretamente a qualquer classe de objetos, mas apenas tomado como característica de um tipo de conhecimento determinado. “Esta união complementar dos dois conceitos retira o a priori do reino dos opostos: real – possível; objeto – conceito; coisa – ideia; objetivo – subjetivo” (COHEN, 1885, p. 135). A ideia estabelece a “coisidade” [*Sachheit*], mas reconhecidamente apenas como objetualidade [*Sachlichkeit*] e necessidade do juízo; o conceito torna-se o “fundamento” do “objeto” [*Gegenstand*], mas a objetividade [*Gegenständlichkeit*] deve ser entendida como nada mais do que a expressão de uma relação de coesão necessária do pensamento. O conceito geral que engloba todos esses diferentes pontos de vista e lhes dá sua unidade e seu significado relativo é a “possibilidade da experiência”. As “coisas” não nos são dadas senão como conteúdo de uma experiência possível, mas esta última em si nunca se esgota na matéria das percepções particulares, mas necessariamente inclui a referência a certos princípios formais de conexão. A oposição entre “empirismo” e “racionalismo” também é suprasumida em virtude deste discernimento, pois a “razão” da qual o idealismo teórico fala deve ser demonstrada no *próprio sistema da experiência*. Assim, na experiência, na medida em que deve ser pensada como uma unidade, enfatiza-se o momento da lógica e nas funções lógicas, por outro lado, enfatiza-se a relação necessária com a tarefa de configurar o empírico, criando assim uma correlação indissolúvel entre os dois elementos. Sem o conhecimento desta correlação, a

própria experiência permanece apenas uma obscura palavra de ordem e o defeito do “empirismo” histórico consiste precisamente no fato de ter

considerado e difundido esta palavra mais obscura e indeterminada, pela qual se é permitido pensar tudo o que há de certo, tanto como o que há de mais errado, [...] como a última conclusão de todas as perguntas acerca do fundamento e, não menos, sobre o valor do conhecimento (COHEN, 1885, p. 48).

A conexão recíproca entre o momento lógico e o empírico do conhecimento emerge mais claramente no desenvolvimento posterior que Cohen deu ao princípio de Kant das “antecipações da percepção”. Aqui está o caminho que, em sua continuação, levou a seu próprio projeto sistemático da *Logik der reinen Erkenntnis*. A linha de pensamento que começa aqui forma a conclusão final e consistente da tendência geral que guiou a renovação da doutrina de Kant por parte de Cohen. As “realidades” das ciências da natureza não devem mais ser consideradas como o início evidente e inquestionável da crítica do conhecimento. Elas mesmas se revelam antes da análise progressiva como construtos [*Gebilde*] *ideais*: como conteúdos cuja determinabilidade se baseia no teor lógico que elas abrigam dentro de si mesmas. A matéria e o movimento, a força e a massa são concebidas desta forma como instrumentos do conhecimento. O auge deste desenvolvimento, entretanto, só é alcançado quando voltamos ao motivo matemático fundamental que precede todas as construções conceituais particulares das ciências naturais. Este motivo está diante de nós na metodologia de pensamento do “infinitesimal”. Sem ele, não seria possível nem mesmo designar estritamente o conceito de movimento, como a ciência matemática da natureza o pressupõe, quanto mais dominar conceitualmente a legalidade dos movimentos. Assim, o círculo de investigações críticas se fecha aqui. Pois não há dúvida de que o conceito de infinitamente pequeno não designa uma “existência” que pode ser compreendida pelos sentidos, mas sim uma forma peculiar e uma direção fundamental do pensamento: nesta direção fundamental, no entanto, a condição prévia necessária para o próprio objeto científico natural está agora comprovada. Naturalmente, uma objeção pode ser levantada contra esta estreita filiação da lógica às configurações fundamentais das ciências matemáticas da natureza. A filosofia parece assim ser privada de sua independência e tornar-se indissolúvelmente vinculada às peculiaridades acidentais da respectiva ciência. Não estaria ela assim também enredada no destino desta ciência, em seu surgimento temporal e seu desaparecimento? Se é verdade que, como Cohen formula expressamente, “somente um newtoniano poderia se apresentar como Kant”, então qualquer mudança da mecânica de Newton ameaça o próprio núcleo do sistema de “princípios sintéticos”. Enquanto isso, o próprio desenvolvimento de Cohen refutou esta concepção de sua doutrina. Apesar de toda a energia com a qual ele coloca o sistema newtoniano no centro das considerações, ele tem, no entanto, seguido com precisão as transformações que esta sistemática sofreu na Física do século XIX com o interesse mais decidido e com uma apreciação imparcial. Assim como ele foi um dos primeiros a apontar o significado *filosófico* de Faraday, seguiu também os princípios da mecânica de Heinrich Hertz a fim de compreendê-los e justificá-los em seu teor cognitivo-crítico [*Erkenntniskritisch*]. Assim, a orientação para a ciência não significa para ele um compromisso com sua forma temporal contingente. O “dado” [*Gegebenheit*] que o filósofo reconhece nas ciências matemáticas da natureza significa, em última análise, apenas o dado do *problema*. Em sua forma atual, ele procura e reconhece uma forma ideal que ele escolhe para contrastar com as formas históricas em mudança – como um padrão de medida. Se há uma circularidade aparente nisso é, contudo, uma circularidade que é inevitável porque se baseia naquele movimento alternado da ideia à experiência pelo qual – de acordo com as palavras de Goethe – o mundo moral e científico é governado.

Por outro lado, o progresso além dos limites do problema das ciências matemáticas da natureza não só é permitido pelo próprio sistema de Cohen, mas exigido diretamente. O problema do organismo, o problema da vida, nunca se dissolve nas formas de movimento da mecânica pura. Ao reconhecer a idealidade dessas formas de movimento, é ao mesmo tempo discernido que as *formas de vida* reais, os indivíduos da biologia, estão sujeitos a elas sem restrições, mas ao mesmo tempo nunca podem ser esgotadas por elas em seu teor completo. Os pontos de massa que a mecânica pura subordina a seus movimentos como sujeitos constituem apenas a primeira *abordagem* abstrata do problema. A própria particularização das substâncias químicas confronta a ciência com uma nova tarefa, que se expande diante de nós cada vez mais ampla e imensamente, quanto mais levamos em consideração o conjunto completo da *história natural*. Além das unidades sintéticas dos princípios matemáticos-dinâmicos, o estabelecimento de “unidades sistemáticas”, como pressupõe toda ciência natural descritiva, não pode ser supérfluo, “pois o sistema da natureza, bem como o da experiência, também deve incluir aquela ciência da natureza que não é compelida ou disposta a proceder matematicamente”.

Mesmo assumindo que o ideal da ciência matemática da natureza fosse plenamente realizado e pudéssemos expressar todas as formas naturais em equações estáticas de movimento, a mecânica ainda não teria exaurido o interesse de descrever a natureza. Pois as formas naturais não querem ser determinadas meramente como relações de equilíbrio entre os processos de movimento; ao contrário, elas querem ser determinadas na qualidade de sua estrutura. Não basta fixar o sol como centro gravitacional; ele também deve ser descrito de acordo com a natureza das substâncias que nele ardem. E se agora mesmo os corpos vegetais e animais, que são alimentados por ele, são postos em questão, então torna-se evidente que assim as configurações e objetivações se tornam problemas, que de fato voltam às abstrações mecânicas dos pontos de movimento, mas não se fundem de forma alguma neles sem que haja remanescentes. No caso de reduções químicas, ainda pode parecer prevalecer a opinião como se, pelo menos de acordo com o ideal da pesquisa, toda a natureza fosse realizada no sistema de pontos de movimento. Mas se já na própria química a disposição e diferenciação dos elementos como tais torna necessário outro princípio além do do ponto material, então a urgência de tal princípio torna-se inequívoca no caso dos organismos, que afinal podem ser investigados como agregados mecânicos-químicos, mas que, no entanto, formam unidades que diferem daqueles pontos-unidades da mecânica de acordo com a tarefa e o interesse da pesquisa (COHEN, 1885, p. 508 ss).

Entretanto, esta ampliação de escopo não invalida o *conteúdo* do conceito de natureza como foi estabelecido até o momento. Pois o pensamento da *finalidade*, que agora entra como princípio fundamental para a peculiaridade dos fenômenos da vida, não significa uma oposição à explicação causal, mas quer apontar o caminho para a própria aplicação contínua deste modo de explicação. O conceito de finalidade, como uma “ideia”, visa a conclusão sistemática do modo causal de observação e sua implementação irrestrita. Neste ponto, Cohen adere estritamente à concepção que a *Crítica da faculdade de julgar* levou a cabo. A conformidade a fins dos organismos representa um “limite”, mas não um “impedimento” à causalidade mecânica: pois ela estabelece uma tarefa que é em si mesma interminável, mas cujo término deve ser progressivamente *procurado* por meio da própria explicação causal. Ela indica, portanto, uma nova e peculiar direção de pesquisa; um [princípio] regulativo do *conhecimento*, mas não um poder absoluto substancial [*Dinglich*] que está por trás de uma causa fenomenal. Assim, a “virada” que todo o trabalho crítico de Cohen almeja é levada um passo adiante e direto ao centro do trabalho das ciências da natureza da época. Torna-se agora evidente de novo que sempre que a visão popular acredita ter a ver diretamente com as coisas e suas forças atuantes, a análise filosófica é conduzida antes a conceitos e métodos de conhecimento que ela estabelece em sua validade específica e distingue entre si. Mas como desta forma o problema do *ser* é remetido de volta ao

problema da *verdade*, surge agora uma tarefa nova e mais ampla. É necessário estabelecer o sentido do conceito de verdade dentro de um abrangente *sistema de valor de validade* e, tal como as direções individuais da consciência teórica foram previamente separadas umas das outras, assim também determinar o todo, a direção fundamental da razão teórica em geral, contrastando-a com o modo de validade da consciência ética, bem como da estética.

II

A fundamentação da filosofia teórica que é levada a cabo na questão transcendental criou uma disposição inteiramente nova para a justificação da ética. Toda visão de mundo que parte de “coisas” e sua interação real e conta com elas como com dados absolutos fixos se vê diante de uma dificuldade peculiar quando se trata do problema da ética. Pois por mais que se possa designar e decompor este mundo das coisas, o fenômeno do “dever” não tem lugar nele e não pode ser extraído dele por qualquer análise, por mais perspicaz que seja. Visto por este ponto de vista, portanto, este fenômeno continua sendo um estranho à filosofia. Portanto, o ceticismo precisa ser sempre repetido quanto a saber se o problema ético trata de uma questão significativa e objetivamente necessária ou antes de uma peculiar ilusão da representação. No melhor dos casos, a ética aparece como um fenômeno colateral peculiar e paradoxal no mundo do existente e do real: como um epifenômeno que ocorre num determinado estágio individual do “ser”, mas não tem relação interna e necessária com a constituição do ser em geral.

A redução crítica do ser à validade dos princípios supremos, por outro lado, também dá à determinação da moralidade [*Sittlichkeit*] uma direção diferente desde o início. Agora as “máximas” e as “regras” não constituem algo novo por excelência para o qual seria primeiramente preciso encontrar um lugar lógico: ao contrário, elas eram o verdadeiro material de todas as considerações filosóficas, que já estava estabelecido desde a fundamentação da ciência teórica. A questão da legalidade do conhecimento é imediatamente acompanhada pela questão da legalidade da vontade. Em ambos os casos, entretanto, a lei não é pensada como um agente natural separado que poderia de alguma forma ser encontrado na organização de indivíduos. A norma ética não pode ser apresentada como uma espécie de *mediana* da ciência da natureza a ser abstraída da consideração das ações humanas de fato [*Tatsächlichen*]. Ainda mais acentuadamente do que no campo do conhecimento puro, evita-se neste ponto qualquer virada *antropológica*, em total concordância com Kant. Tal virada não resolve a questão, mas a elimina ao interpretar erroneamente seu significado e direção peculiares. O empiricamente “real” na história humana não pode se tornar a medida do moralmente “possível”, pois, contrariamente, toda produtividade do pensar ético consiste justamente em engenhar e estabelecer um “possível” que demanda de si uma nova “realidade” para além de todo o dado até agora. À “regra” antropológica nunca é inerente um tal significado revolucionário acerca do fatural [*Tatsächlichen*], pois ela precisa se contentar em descrever esse fatural mesmo em seu tipo histórico geral. Toda camuflagem em fórmulas metafísicas profundas que reivindicam expor e examinar a “essência” da moral não pode alterar esta relação. “Uma sabedoria metafísica que é capaz de trair o artifício psicológico do qual o em-si do mundo se serviria no assim chamado impulso moral não é capaz da centelha de conferir valor à ética como uma disciplina filosófica particular” (COHEN, 1910, p. 7).

Neste ponto entra na discussão uma distinção que Cohen já havia levado a cabo dentro da esfera teórica, mas que agora vem a ter um significado mais acentuado. As perguntas sobre a estrutura de leis da “consciência” [*Bewußtsein*] teórica e ética não devem ser confundidas

com a pergunta sobre o porquê, sobre a origem metafísica da “consciencialidade” [“*Bewußtheit*”]. Uma questão acerca da “consciencialidade” é quando se exige saber como acontece que as representações se encaixam em ordens espaciais e temporais, que o pensamento se move em certas formas de substancialidade, causalidade etc. – em vez de se contentar com o que cada uma destas formas *significa* por sua parte para o conjunto lógico do conhecimento e que valor ideal deve, portanto, ser atribuído a elas. Mas somente este último problema permite uma resposta genuína e precisa, enquanto o primeiro ameaça nos levar de volta da linguagem da ciência para a linguagem do mito.

A questão da consciencialidade é a questão da antiga metafísica não cognitivo-crítica [*erkenntniskritische*]. Ela se aplica à possibilidade das determinabilidades qualitativas da consciência: como sucede que temos sensações, representações, sentimentos e desejos; como sucede que tenhamos a sensação do azul, que pensemos a causalidade, que nos agitemos por prazer e desprazer. [...] a isso as antigas escolas metafísicas dão suas respostas como espiritualismo ou materialismo com suas nuances. Cognitivo-criticamente, essas questões acerca da consciencialidade estão, como tais, superadas (COHEN, 1885, p. 207 s).

Aplicado à ética, este discernimento significa que nela não temos de procurar a “lei” da vontade no sentido de que perguntamos de que fonte obscura da constituição do mundo brota o fato da própria vontade moral. Pois qualquer que seja a decisão sobre isso, ela não toca o significado próprio da norma ética e não é capaz de adicionar nem de subtrair nada em termos de validade.

Pode ser que os seres humanos da experiência se amem uns aos outros porque um criador lhes soprou na alma, ou porque de fato se odeiem, mas um tal [criador] os ama a todos no fundo de sua essência, e portanto até mesmo em suas imagens refletidas [...]. Podemos nos maravilhar com a profundidade de tais decifrações da linguagem gestual do ânimo, ou tachá-las de meias-verdades baratas de uma antropologia unilateral; pode-se até reconhecer que tais análises de nossas representações e eventos morais têm sua utilidade para o esclarecimento de juízos morais, e até mesmo, de um modo limitado, para a concepção da história política. Entretanto, chamamos tais considerações e investigações de *psicologia* ou *antropologia*, mas não de – ética (COHEN, 1910, p. 144 s).

Pois a ética não busca a unidade causal do *fundamento* último das determinações da vontade, mas a unidade teleológica no próprio conteúdo dessas determinações. Ela não busca apurar de onde elas surgem, mas qual forma e constituição elas precisam ter, na medida em que elas querem se unir a uma verdadeira unidade, a um *sistema* de determinações de fins. A questão é, portanto, exatamente análoga à da crítica pura do conhecimento: assim como lá, excetuando-se todas as assunções sobre a origem das representações, a possibilidade de sua forma lógica e as condições desta possibilidade estavam em questão, agora é necessário determinar aquelas condições às quais a máxima do ato de vontade individual deve se conformar, na medida em que reivindica validade geral além da particularidade contingente respectiva do que se deseja.

Esta conexão entre a ética e a doutrina da experiência permite que os traços fundamentais da metodologia geral se destaquem novamente de maneira clara. A expressão abrangente da “lei” entra agora no centro do sistema: tanto que em *Kants Begründung der Ethik* [*A justificação da ética de Kant*] pode-se ousar formular que a própria lei é a “coisa em si” (COHEN, 1910, p. 36). Os fenômenos, para que adquiram o valor [*Wert*] da realidade objetiva, da validade [*Geltung*] objetiva, precisam estar sob leis, expressar leis como casos individuais. Eles representam o cumprimento em termos de conteúdo dos princípios sintéticos e, na medida em que o fazem, têm uma participação no “ser”. Mas, se alguém perguntar além sobre o “ser” destes

princípios em si, é preciso antes de tudo manter afastada a confusão deste ser com qualquer realidade tangível, “palpável”. Tão logo ela tenha sido cometida, fecham-se todos os acessos à mera questão da *ética*; mas no fundo também a lógica perde seu sentido com isso.

É sempre a velha pedra do tropeço. Como as ideias devem ter uma espécie de existência num lugar inteligível, para poder significar seu próprio ser verdadeiro, assim também as realidades das leis devem ter uma existência própria, para poder atestar a existência dos fenômenos. Mas existir significa não apenas estar na forma de nossa intuição espacial, mas também ser capaz de ser indicado através da *sensação*. As leis dos fenômenos exigem e implicam uma união daquelas nossas formas de intuição com ainda outras peculiaridades e condições de nosso conhecer. Representar-se essa união, por seu turno, enquanto residente na forma da intuição espacial e completamente indicável pela sensação é o que os antigos chamavam de τῆς ἐπιπέδου ἄνθρωπος [terceiro homem]. Nada mais é do que a quase indestrutível confusão da representação *intuitiva* e do pensamento *conceitual* a que a palavra conduz também aqui. A lei é a realidade - isso quer dizer: a realidade tem de ser pensada enquanto pensamento conceitual, não como representação intuitiva, intuitível; enquanto *signo de valor* de uma *validade cognitiva*, e nada mais. O fenômeno, entretanto, é aquele objeto prematuro que nos confronta segundo o tipo da intuição (COHEN, 1910, p. 28s).

Somente essa remissão do ser a um “signo de valor” proporciona também ao “dever” uma permanência segura e invulnerável no todo do sistema: aquela permanência suprema da qual apenas a “ideia” é capaz. Uma vez superado o defeito congênito do materialismo - “pensar todo o objetivo como material, nas formas inexplicadas do tempo e do espaço” (COHEN, 1910, p. 89) – está reconhecido que o que é verdadeiro, o que é real, o que é válido, não precisa aparecer como tal na materialidade sensível: então, em princípio, nada mais fica no caminho do reconhecimento do a priori especificamente ético. Cohen nunca empreendeu remeter o “ser” ao “dever”; antes, ele manteve ambos os momentos estritamente separados em suas peculiaridades específicas, enquanto eles são colocados e conectados reciprocamente sob o conceito geral de “valor de validade” [*Geltungswert*]. Também nesse ponto os livros sobre Kant de Cohen determinaram de modo decisivo a direção das investigações modernas. A categoria do “valor de validade”, que para Lotze se encontra em conexão com uma metafísica especial, obtém aqui pela primeira vez sua pureza metodológica e independência, enquanto os tipos de validade individuais irreduzíveis entre si são mantidos e reconhecidos em sua plena peculiaridade.

A visão ética fundamental de Cohen recebe sua definição mais próxima em sua concepção do *conceito de liberdade* e em sua exposição da doutrina da liberdade de Kant. Aqui sua metodologia enfrenta uma tarefa difícil: pois é esta parte do sistema de Kant que está mais intimamente entrelaçada com motivos metafísicos. É no “caráter inteligível” que a personalidade se revela como o núcleo independente e o próprio “em-si” da realidade. De fato, qualquer reprodução puramente histórica do sistema de Kant terá de reconhecer que sobre este problema o próprio Kant ainda não havia conseguido uma separação nítida e rigorosa entre questões puramente *metodológicas* e *ontológicas*. Em especial, o tratamento do conceito de liberdade na *Crítica da razão pura* ainda mostra os dois interesses quase não diferenciados um do outro, e é apenas o novo cumprimento em termos de conteúdo que este conceito recebe na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática* que também delimita com precisão seu significado *crítico* original. As exposições de Cohen aqui, portanto, não significam tanto uma simples reprodução como uma intensificação e prossecução consciente dos pensamentos fundamentais de Kant. “Aqui”, enfatiza o próprio Cohen,

está um dos pontos mais notáveis em que se pode tornar acessível a si mesmo o método que é levado a cabo nestes livros dedicados à reconstrução do sistema kantiano como o método que é tão frutífero historicamente quanto sistematicamente: não para

iniciar e anunciar o próprio caminho com base na percepção de melhorias obtidas por si mesmo, e muito menos uma oposição firmemente cerrada; mas, sim, tanto para expandir de modo independente o fundamento redescoberto e restabelecido no espírito do precursor do método transcendental, quanto para levar a cabo a construção de acordo com o projeto fundamental do sistema, sob livre inspeção de cada bloco de construção individual; com exame irrestrito da suficiência de cada um deles; com o direito indiscutível de inserir quaisquer conceitos em falta, bem como de remover os falsos (COHEN, 1910, p. 245 s).

Sob esse pressuposto, no entanto, pode-se de fato adquirir um sentido claro e perspicaz da doutrina da liberdade de Kant, se nos ativermos ao fato de que a liberdade, no novo significado que adquire em Kant, não é um conceito de causa, mas pura e exclusivamente um *conceito de finalidade*. Ela pretende, entendida neste sentido, designar não o solo misterioso a partir do qual nossa ação moral começa, mas o conteúdo da determinação da meta da qual ela se aproxima. Esta relação poderia ser expressa dessa forma: como sujeitos éticos, agimos não partindo da liberdade, mas em direção a ela. O pensamento da “autonomia”, portanto, torna-se para Cohen o pensamento da “autotelia”: eticamente independente e valiosa é apenas aquela ação voltada para a realização de uma comunidade na qual o único indivíduo que a ela pertence é “em todos os momentos também um fim, nunca um mero meio” (COHEN, 1910, p. 265 ss). A ideia de uma comunidade deste tipo é um [princípio] *regulativo* indispensável e inquebrantável de nossa atuação: mas não devemos torná-la sensível num *corpus mysticum* de “entidades inteligíveis” existentes. Aqui, portanto, começa a luta de Cohen contra essa concepção da doutrina da liberdade de Kant, que se popularizou especialmente através de Schopenhauer. Se entendemos a liberdade de tal forma que ela seja tomada do eu empírico e transferida para um eu inteligível que tenha dado a si mesmo uma certa forma de vontade em um ato independente situado além de toda temporalidade – então, não importa como se possa pensar em sua correção ou incorreção teórica, a tarefa e a tendência da ética são frustradas em todos os casos por esta explicação mística. Pois esta “liberdade”, que permanece pendente na mera indiferença de uma determinação original e atemporal de escolha, ainda não tem, por si só, nenhum sentido e teor *positivo*. Do ponto de vista do indivíduo empírico, é indiferente se ele se submete às condições da natureza ou a um poder mítico desconhecido que lhe é estranho: sua “personalidade” no sentido ético está em suspensão, tanto num caso como no outro. Não adianta, portanto, retirar a responsabilidade do sujeito fenomenal e tentar impô-la a um “Adão de uma costela transcendental”; assim, o problema só é empurrado de volta para uma escuridão impenetrável, mas de forma alguma resolvido, de fato, nem sequer formulado. Liberdade é um conceito “inteligível” genuíno somente na medida em que ela não se dissolve em algum dado, mas preserva estritamente o caráter de *tarefa*. Na medida em que o pensamento da “comunidade de fins” ideal dá ao indivíduo o princípio orientador, neste pensamento o indivíduo se torna “livre” na medida em que se desprende de ligações empíricas contingentes. Assim, a liberdade não é assumida para um “*noumenon*” que de alguma forma já está presente na existência real; ao contrário, como um conceito correlato à lei ética, ela mesma forma o *conteúdo* do *noumenon*, uma vez que estabelece uma exigência que excede todos os fins empíricos condicionados particulares. A ideia mantém sua validade e significação puras somente onde se aprendeu a prescindir de sustentá-la através de alguma alegada existência e de querer justificá-la nela. Contudo, que com isso sua *aplicação* à efetividade empírica da história humana não seja atrofiada já está claro a partir de toda a direção fundamental do exame; pois assim como o a priori teórico promove o constante retorno à “experiência” e sua possibilidade, o pensamento do “reino dos fins” é a máxima segundo a qual a ordem fenomenal da natureza se regula – segundo a qual ela mesma tem de se constituir a partir do sujeito agente no interior da temporalidade. Contraria-

mente, o espiritualismo, em toda a sua aparente superioridade de exame, se afasta precisamente dessa meta “prática” genuína.

E assim é verdade que em todas as épocas não faltam exemplos de como o idealismo entusiasta ossifica num realismo mesquinho e desprezível, que dota suas criações da razão de atributos sublimes, mas deixa os seres humanos seguirem como agrada a Deus; como lhe apraz que agrade a Deus. A escada na qual o homem sensível sobe até aquele nível que o espiritualismo, que usurpa o nome do idealismo, mantém em secreta prontidão, esta escada está além de toda experiência, no miraculoso. E assim, com a oportunidade de descer, falta também a oportunidade de ascender. A ideia que adquire o grau de uma existência de tipo sensível perde o valor do conhecimento que está escondido na máxima (COHEN, 1910, p. 301).

Os detalhes da concepção de Cohen sobre a ética kantiana podem ser tratados aqui tão pouco quanto os da teoria da experiência: foi preciso mencionar somente a comunidade contínua da estrutura *principal* dos dois campos, uma vez que nisso ambos se iluminam mutuamente. E esta analogia do motivo básico, ao mesmo tempo, já antecipa aquela nova conexão a que ambos os grupos de problemas chegam no âmbito da *estética*. A justificação da estética, como a da ética, também está sistematicamente interligada com o problema da “efetividade”. Enquanto este problema não tiver sido esclarecido no sentido teórico, aquele “ser” peculiar que está vivo na obra de arte não pode ser determinado de acordo com sua posição conceitual. Sempre se recoloca a questão, sobre se o mundo da fantasia estética é uma mera “imitação” da natureza ou se deriva de um princípio peculiar de construção que permite independentemente um novo mundo objetivo emergir de si mesmo. Nesta versão da questão, o problema do ser se destaca daquele isolamento abstrato no qual parece permanecer dentro de considerações puramente epistemológicas. Pois a própria cultura estética é novamente trazida puramente por sua própria necessidade para diante desta questão fundamental no século XVIII. Aqui, portanto, o círculo de interesses culturais se fecha: a arte se torna a *configuração* [*Gestaltung*] dessa relação entre “ideia” e “efetividade” que a crítica teórica geralmente formula e justifica. A exposição de Cohen da estética de Kant seguiu esta conexão em suas múltiplas ramificações até o último detalhe e dessa maneira, por assim dizer, novamente captou o princípio espiritual a partir do qual sua eficácia histórica se desdobra. É justamente aí que se comprova o ponto de vista geral de reconstrução que Cohen havia colocado em primeiro plano.

A existência histórica de uma pessoa não coincide de forma alguma com seu fazer e sua vontade pessoais. A compreensão histórica, portanto, foge ao princípio: que cada indivíduo pertence a uma ordem - histórica - num sentido mais poderoso do que ele mesmo é capaz de perceber. Só então entendemos um fenômeno historicamente, quando o entendemos nessa conexão que deve permanecer escondida dele” (COHEN, 1885, p. 2s).

Mesmo que desconsideremos a relação de Schiller com Kant, existem de fato relações “misteriosamente evidentes” de Kant com Winckelmann ou de Kant com Goethe e Beethoven: e também o quadro *teórico* da estética de Kant só se torna completo quando o inserimos nesta ordem geral, embora apenas “inteligível”. Ao mesmo tempo, nessa conclusão do sistema o pensamento fundamental transcendental do método se destaca mais uma vez em toda a sua nitidez. Entre as três direções fundamentais da consciência há agora uma “homogeneidade” completa: o mundo da existência empírica espaço-temporal assim como o mundo dos valores morais, igualmente ao da arte, não são imediatamente “encontrados”, mas repousam sobre o princípio da configuração que a consciência [*Besinnung*] descobre e revela em sua validade. A arte doravante não se encontra mais isolada entre os gêneros de consciência, mas é ela que apresenta o “princípio” desses gêneros e sua interconexão em um novo sentido. Em sua univer-

salidade, o sistema transcendental não representa tanto uma interconexão fechada de conhecimentos, mas sim uma interconexão de modos de produção da consciência, cada um dos quais gerando seu próprio conteúdo peculiar. “Estes conteúdos devem estar relacionados entre si porque os modos de produção de todos os conteúdos, como modos de produção da consciência, estão relacionados, porque assim formam uma unidade sistemática” (COHEN, 1889, p. 95). A ideia abrangente da *validade* se especifica em seus vários subgêneros no interior desta unidade. Foi esta dupla virada que o idealismo pré-crítico não conseguiu alcançar; pois para ele o mundo fundiu-se em uma unidade indiscriminada de validade.

Ele queria derivar todo tipo de realidade da consciência; mas ele não tomou o direito de determinar uma diferença entre os valores do conhecimento. [...] Não só a diferença entre natureza e moralidade não foi claramente determinada, mesmo no conteúdo dos campos culturais; mas mesmo um campo cultural tão importante, tão profundo, tão amplo e universal como o que a arte representa, não recebeu lugar no sistema da filosofia, permaneceu sem certificação sistemática, sem a prova de que a consciência, como princípio de todos os campos culturais, era também para estes a fonte e condição de seu valor e finalidade, assim como o fundamento de seu modo de produção. O princípio da consciência foi assim defectivamente determinado na medida em que não foi capaz de explicar a arte (COHEN, 1889, p. 96).

Nestas sentenças, ao mesmo tempo, se destaca em plena determinabilidade o ideal geral para o qual as principais obras *sistemáticas* da Cohen são continuamente dirigidas. Entre estas obras e os escritos dedicados à interpretação da doutrina de Kant, existe de fato a mais íntima reciprocidade. Somente a partir da agudeza de sua própria demanda sistemática é que a estreita relação entre todas as partes da obra histórica de Cohen pode ser compreendida, e somente na dedicação total e objetiva ao trabalho de Kant seu sistema poderia determinar por si mesmo seu lugar ideal e histórico-universal.

Referências

COHEN, H. *Kants Begründung der Aesthetik*. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1889.

COHEN, H. *Kants Begründung der Ethik: nebst ihren Anwendungen Auf Recht, Religion Und Geschichte*. 2. verb und erw. Aufl. Berlin: B. Cassirer, 1910.

COHEN, H. *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. neubearb. Aufl. Berlin: F. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1885.

SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*,: Bd. 2, Welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält. 3. verb. und beträchtl. verm. Aufl. Leipzig: Brockhaus, 1859.

Rafael Rodrigues Garcia

Bacharel em Filosofia (2007). Licenciado em Filosofia (2010). Mestre em Filosofia (2010) e Doutor em Filosofia (2015), pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Bolsista pelo DAAD/CAPES/CNPq para estágio de pesquisa na Humboldt-Universität Zu Berlin, na Alemanha (2014). É professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas, desde 2018, e membro da Internationale Ernst Cassirer Gesellschaft.

Ivânio Lopes de Azevedo Junior

Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (2004) e em Guitarra elétrica (curso livre) pelo Instituto de Guitarra e Tecnologia - IGeT Campinas - (2012). Mestre em Filosofia Contemporânea pela Universidade Federal do Ceará (2007), Doutor em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (2015) e Doutor em Filosofia pela Universidade de Brasília (2021). Possui Pós-Doutorado em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Metafísica da UnB (2019) com intercâmbio na Universidade de Oxford e na London School of Economics (Inglaterra). É professor adjunto da Universidade Federal do Cariri. Atualmente compõe a equipe do projeto de pesquisa Cultura, *Inovação e Inclusão Social no Ceará*, iniciativa ligada ao Programa *Cientista-Chefe* do Governo do Estado do Ceará, como bolsista de inovação tecnológica (BIT-FUNCAP). É coordenador do Grupo de Pesquisa Filosofia da Cultura - FilCul (UFCA/CNPq), pesquisador ligado ao grupo *As origens da Filosofia Contemporânea* (PUC-SP).

Recebido em: 13/03/2022.
Aprovado em: 15/05/2022.

Received: 13/03/2022.
Approved: 15/05/2022.

O elemento da vontade nos fenômenos complexos

MAHAN, Asa. The Element of the Will in Complex Phenomena.
In: MAHAN, Asa. *Doctrine of the Will*. R. E. Gillet: Oberlin, 1845

Silvério Becker
(Apresentação e tradução)

<https://orcid.org/0000-0002-3449-4876> - Email: silveriobecker@yahoo.com

O presente texto é a tradução do décimo segundo capítulo da obra *Doctrine of the Will* (*Doutrina da Vontade*), de Asa Mahan (1799-1889), publicado originalmente em 1845. Nele, Mahan defende que, embora a Inteligência e a Sensibilidade dos agentes morais sejam, em si mesmas, destituídas de liberdade, e por conseguinte, de moralidade, a Vontade possui um controle indireto sobre essas faculdades na vasta medida em que elas apresentam objetos para sua ação em diferentes direções. Assim, quando influenciados pela Vontade - seja direta ou indiretamente - os fenômenos das outras faculdades da mente constituem fenômenos complexos da mente humana, e possuem caráter moral.

Segundo Mahan, as ações externas, assim como os estados da Inteligência e da Sensibilidade, quando são requeridos ou proibidos pela lei moral, ou pela Revelação, são requeridos ou proibidos por serem o resultado natural e necessário de intenções corretas ou erradas. Nesses casos, os requerimentos e as proibições se referem às causas desses atos ou estados, ou seja, à ação da Vontade da qual eles resultam necessariamente.

Na apresentação de suas proposições, Mahan usa argumentos relacionados à ação da Vontade em direção às *propensões naturais*, como emoções desejos e anelos; e às *afeições religiosas*, como o arrependimento, o amor e a fé. Ele também defende que as afeições religiosas requeridas pela lei moral são atos voluntários da mente e não meros estados da sensibilidade ou meras convicções da Inteligência.

Nascido em 1799, nos Estados Unidos da América, Asa Mahan foi o autor de três das mais importantes obras de filosofia já escritas: *A System of Intellectual Philosophy* (1854), *The Science of Logic; or An Analysis of the Law of Thought* (1857), e *A Critical History of Philosophy* (1883).

A última é considerada por diversos filósofos como a mais importante obra de filosofia já escrita. Contudo, ele é um filósofo pouco conhecido no Brasil. Em parte, isso se deve à ausência de traduções de suas obras para a língua portuguesa.

Mahan apresentou uma explanação bem mais detalhada do modo como ele entendia a mente humana e suas faculdades em *The System of Mental Philosophy* (1882).

O elemento da vontade nos fenômenos complexos

(The element of the will in complex phenomena)¹

Asa Mahan

Seção I

Toda percepção, todo julgamento, todo pensamento, que aparece na esfera da Inteligência; toda a sensação, toda emoção, todo desejo, todos os estados da Sensibilidade, apresentam objetos para a ação da Vontade em uma ou em outra direção. A esfera de atividade da Vontade, portanto, é tão extensa quanto o vasto e quase ilimitado alcance da Inteligência e Sensibilidade juntas. Ora, enquanto todos os fenômenos dessas últimas duas faculdades citadas são, em si mesmos, totalmente destituídos de caráter moral, a ação da Vontade, na direção de tais fenômenos, constitui estados *complexos* da mente, que têm um caráter moral positivo. Em todos os casos, os elementos *morais* e *voluntários* são únicos e idênticos. Como a distinção sob consideração tem sido negligenciada pela grande massa de filósofos e teólogos, e como erros muito grandes surgiram por isso, não apenas na filosofia, mas também na teologia e na moral, me deterei mais longamente sobre o assunto do que eu teria feito se fosse de outro modo. Meus apontamentos limitar-se-ão à ação da Vontade em direção às *propensões naturais* e *afeições religiosas*.

A ação da vontade em direção das propensões naturais – definição de emoção, desejo, e anelo

1. Em relação à ação da Vontade na direção das propensões naturais, tais como os apetites, o amor pela estima, pelo poder, etc., eu devo observar, que os estados complexos daí resultantes, são comumente explicados como simples sentimentos ou estados da Sensibilidade. Na apresentação desse assunto sob uma luz apropriada, considero necessárias as seguintes explicações. Quando algum poder físico opera sobre algum dos órgãos do senso, ou quando

¹ *The Element of The Will in Complex Phenomena* é o décimo segundo capítulo da obra *Doctrine of the Will*, publicada originalmente em 1845. Cf. MAHAN, Asa. *Doctrine of the Will*: R. E. Gillet. Oberlin, 1845; pp 169-182. Disponível em: MAHAN, A. *Doctrine of the Will* - *Google Livros*. Acesso em: 15.out.2021. O texto é de domínio público.

algum pensamento está presente na Inteligência, o estado da Sensibilidade imediatamente e necessariamente resultante é chamado de uma *sensação* ou *emoção*. Quando algum sentimento surge impelindo a Vontade a buscar ou evitar o objeto da sensação ou emoção, este estado impulsivo da Sensibilidade é chamado de um *desejo*. Quando a Vontade concorda com o desejo, um estado complexo da mente resulta, chamado *anelo*. O anelo se distingue do Desejo nisto, que no primeiro, o desejo é querido e perpetuado pela concordância da Vontade com o desejo. Quando o Desejo impele a Vontade para um objeto proibido, a ação da Vontade em concordância com o desejo, constitui um anelo moralmente errado. Quando o desejo impele a Vontade na direção requerida, e a Vontade, por um respeito à ideia de dever, concorda com o desejo, surge um anelo que é moralmente virtuoso. Esse princípio se mantém verdadeiro em relação à ação devida a qualquer propensão. A excitação de uma propensão, como um estado da Sensibilidade, constitui o desejo – um sentimento em si mesmo destituído de qualquer qualidade moral. A ação da Vontade em concordância com, ou em oposição a este sentimento, constitui um estado da mente complexo moralmente correto, ou errado.

Raiva, soberba, ambição, etc.

A raiva, por exemplo, como proibida pela lei moral, não é um mero *sentimento* de desprazer provocado por alguma injúria, real ou suposta, perpetrada por outra pessoa. Este estado, por outro lado, consiste na entrega da vontade ao controle daquele sentimento, e assim agindo por um impulso maligno. A soberba também não é um mero *desejo* de estima. Ela consiste na sujeição voluntária a essa propensão, buscando a estima e a admiração como a grande finalidade da própria existência. A ambição, igualmente, não é o mero desejo de poder, mas é a entrega voluntária de nosso ser ao controle desta propensão. O mesmo, eu repito, é verdadeiro em relação a todas as propensões. Nenhum mero sentimento, independente da ação da Vontade, tem algum caráter moral. Na ação da Vontade em relação a tais estados – ação que precisa surgir em alguma direção sob tais circunstâncias – surge a culpa moral, ou a dignidade de louvor.

Eu poderia acrescentar aqui outros casos como ilustração do mesmo princípio; como por exemplo, o fato que a intemperança na comida, ou bebida, não consiste, como um ato ou estado moral, na mera força do apetite – isto é, no grau em que ele é excitado na presença de seus objetos apropriados. Tampouco consiste no mero excesso na quantidade de alimento – o excesso é considerado como um ato externo. Ela consiste, por outro lado, na entrega do poder voluntário ao controle do apetite. O referido excesso é a *consequência* e o *indicador* dessa sujeição voluntária. Os exemplos acima, entretanto, são abundantemente suficientes para ilustrar o princípio.

Afeições religiosas

2. Vamos agora contemplar o elemento da Vontade naqueles fenômenos complexos denominados *afeições religiosas*. A posição que eu assumo aqui é esta, que tudo o que nessas afeições é correto e louvável, naquilo que se refere diretamente a elas, onde tais afeições são requeridas de nós, é o elemento voluntário nelas encontrado. O elemento voluntário é requerido diretamente. Outros elementos são requeridos apenas sobre o fundamento que sua existência está condicionada, e resulta necessariamente, da existência do elemento voluntário. Isto precisa ser admitido, ou precisamos negar a posição estabelecida no último capí-

tulo, a saber: que todos os requerimentos da Lei Moral são atendidos completamente na ação correta da Vontade².

Testemunho das escrituras

Meu objetivo agora é mostrar, que essa é a luz na qual o assunto é realmente apresentado nas Escrituras. Citarei, como exemplos, as três virtudes cardinais do Cristianismo, o Arrependimento, o Amor, e a Fé. A questão é: essas virtudes ou afeições, são apresentadas na Bíblia como meras convicções da Inteligência, ou estados da Sensibilidade? Elas não são, por outro lado, apresentadas como estados voluntários da mente, ou como atos da Vontade? Não estão os mandamentos que as requerem totalmente atendidos nesses atos?

Arrependimento

Em relação ao Arrependimento, eu mencionaria, que o termo raramente é usado em todo o Velho Testamento. Outros termos e frases são empregadas para expressar a mesma coisa; como por exemplo, "voltai;" "que o ímpio deixe o seu caminho;" "que ele volte para o Senhor;" "aquele que confessa e deixa seus pecados, encontrará misericórdia,"³ e outros. Em todas essas passagens o arrependimento é muito claramente apresentado como consistindo exclusivamente em atos voluntários ou intenções. Os mandamentos requerendo isso são, portanto, totalmente atendidos em tais atos. No Novo Testamento esta virtude é distinguida da Tristeza Religiosa, o estado da Sensibilidade que acompanha seu exercício. Como distinguida da ação da Sensibilidade, o que pode ela ser, além de um estado voluntário, como apresentado no Velho Testamento? Quando a mente se coloca em harmonia voluntária com aquelas convicções e sentimentos que acompanham uma consciência de pecado como cometido contra Deus e o homem, esse é o arrependimento reconhecido e requerido como tal na Bíblia. Ele não consiste na mera convicção de pecado; pois então o pior dos homens, e todos os demônios, estariam verdadeiramente arrependidos. Nem consiste no estado da Sensibilidade que acompanha essas convicções; caso contrário o Arrependimento seria Tristeza Religiosa, da qual a Bíblia, como exposto acima, definitivamente o distingue. Ele precisa consistir em um ato voluntário, no qual, de acordo com aquelas convicções e sentimentos, a mente volta do pecado para a santidade, do egoísmo para a benevolência, da vereda da desobediência para o serviço a Deus.

Amor

Uma única passagem colocará distintamente diante de nós a natureza do *Amor* conforme é requerido na Bíblia – aquele amor que compreende todas as outras virtudes, e cujo exercício é o "cumprimento da lei." "Por meio disso" disse o escritor sagrado, "nós percebemos o amor de Deus." A expressão "*de Deus*" não se encontra no original. A passagem, tal como se encontra diz assim: "Nisto, nós conhecemos o *amor*;" isto é, nós sabemos a natureza do amor que

² Mahan desenvolveu esse argumento no capítulo XI de *Doctrine of the Will*. Cf. MAHAN, Asa. *Relation of the Will to the Intelligence and Sensibility, in All Acts or States, Morally Right or Wrong*. In: MAHAN, Asa. *Doctrine of the Will*. R. E. Gillet: Oberlin, 1845. p. 156-168. Disponível em: MAHAN, A. *Doctrine of the Will - Google Livros*. Acesso em: 25.ago.2021. O texto é de domínio público.

³ Cf. Jeremias 25:5 e Isaías 55:7. In: BÍBLIA SAGRADA. Várias versões em português (Nota do Tradutor).

as escrituras requerem, quando elas afirmam, que “o amor é o cumprimento da lei.”⁴ O que é isso em que, de acordo com o ensino expresso da inspiração, nós aprendemos a natureza desse amor? “porque ele deu a sua vida por nós: e nós devemos dar nossas vidas por nossos irmãos.”⁵ No ato de “dar a sua vida por nós,” somos informados aqui, que o amor requerido de nós é corrompido e revelado. Qual é a natureza desse amor? Eu respondo:

1. Ele não é uma convicção da Inteligência, nem algum estado excitado da Sensibilidade. À nenhuma dessas coisas se faz referência aqui.
2. Ele consiste e precisa consistir exclusivamente em um ato voluntário ou intenção. “Ele deu sua vida por nós.” O que é isso senão um ato voluntário? Esse é o amor, o “amor que é o cumprimento da lei.”
3. Como um ato da Vontade, o amor precisa consistir exclusivamente em uma devoção voluntária de todos os nossos poderes a um fim, o maior bem do ser universal, por uma consideração à ideia de dever. “Ele deu sua vida por nós.” “Nós *devemos* dar nossas vidas pelos irmãos.” Em cada detalhe aqui apresentado, um princípio universal é expresso e revelado. Cristo “deu sua vida por nós,” porque ele estava em um estado de dedicação ao bem do ser universal. O ato específico foi realizado, como um meio para este fim. Em uma dedicação voluntária ao mesmo fim, e como um meio para esse fim, é declarado, que “nós devemos dar nossas vidas pelos irmãos.” Quando, portanto, as escrituras requerem amor de nós, elas não demandam a existência de convicções específicas da Inteligência, nem certos estados da Sensibilidade. Elas requerem a dedicação voluntária de todo nosso ser e interesses ao grande fim que é o bem universal. Neste ato de dedicação, e no emprego de todos os nossos poderes e interesses, sob o controle dessa única intenção, nós cumprimos a Lei. Nós executamos todas as nossas obrigações, reais e concebíveis, que são colocadas sobre nós. O exercício do amor, como também o do arrependimento, é acompanhado de convicções e sentimentos. Esses sentimentos são requeridos indiretamente nos preceitos que demandam o amor, e são requeridos porque quando o último existe, os primeiros certamente existirão.

Da fé

É pouco o que precisa ser dito sobre a natureza da fé. Ela é apresentada em todo lugar na Bíblia como sinônimo de *fidelidade*, manter-se confiante, entregar nossos interesses à Deus como a um “Criador fiel.” Ora, a fidelidade é, inegavelmente, um estado voluntário da mente. “Eu sei”, disse Paulo, “em quem eu tenho crido,” isto é, exercitado fé, “que ele é capaz de manter aquilo que tenho lhe *confiado* na expectativa para aquele dia.”⁶ Aqui o ato de confiar-se aos cuidados de outro, que não pode ser nada além de um ato da Vontade, é apresentado como sinônimo de fé. Fé, então, não consiste em convicção, nem em algum sentimento excitado, ela é um ato voluntário, *confiando* nossos interesses a Deus como a um Criador fiel. O princípio acima estabelecido precisa ser aplicado a todas as todas as afeições religiosas de qualquer tipo.

⁴ Cf. Romanos 13:10. In: BÍBLIA SAGRADA. Várias versões em português (Nota do Tradutor).

⁵ Cf. I João 3:16. In: BÍBLIA SAGRADA. Várias versões em português (Nota do Tradutor)

⁶ Cf. II Timóteo 1:12. In: BÍBLIA SAGRADA. Várias versões em português (Nota do Tradutor).

Seção II

Tópicos gerais sugeridos pela verdade ilustrada na seção precedente

Poucas verdades são de maior importância prática do que aquela ilustrada na seção precedente. Meu objetivo, agora, é aplicá-la na elucidação de certas questões importantes que requerem elucidação.

Convicções, sentimentos, e ações externas – porque são requeridos, ou proibidos

1. Já vimos por que é que, embora nenhuma mera ação externa, nenhum estado da Inteligência, ou da Sensibilidade, têm algum caráter moral em si mesmo, independentemente da ação da Vontade; e que ainda assim tais atos e estados são específica e formalmente requeridos ou proibidos na Bíblia. Em tais preceitos o *efeito* é realizado pela *causa*. Esses atos e estados são requeridos, ou proibidos, como o resultado natural e necessário das intenções corretas ou erradas. O objeto a que se refere em tais mandamentos e proibições, não são os atos ou estados especificados, mas à *causa* de tais atos e estados, a saber: a ação da Vontade correta ou errada. Suponha, que uma certa doença repugnante do corpo resultasse necessariamente de certas intenções, ou atos da Vontade. Deus poderia proibir a intenção que causa essa doença, de dois modos diferentes. Ele poderia especificar a intenção e proibi-la diretamente; ou ele poderia proibir a mesma coisa, em uma forma como essa: não terás essa doença. Qualquer um perceberá que, em ambas as proibições, se refere e pretende, precisamente, a mesma coisa, a saber: a intenção que mantém, com o mal designado a ser prevenido, a relação de uma causa. O mesmo princípio, precisamente, permanece verdadeiro em relação a todas as ações externas e estados da Inteligência e da Sensibilidade, que são requeridas ou proibidas.

Nossa responsabilidade em relação a esses fenômenos

2. Nós também percebemos distintamente o fundamento de nossa responsabilidade para com a existência de ações externas, e convicções e sentimentos internos. Quaisquer feitos, externos ou internos, resultam necessariamente e são, ou podem ser conhecidos como resultado, de ações da Vontade corretas ou erradas, e podemos ser propriamente responsabilizados por eles. Agora, todas as ações, e convicções e sentimentos internos, que nos são requeridos, mantém precisamente essa relação com a ação correta ou errada da Vontade. Existindo a intenção, o efeito se segue como uma consequência. Por essa razão, nós devemos ser responsabilizados pelo efeito.

Como os sentimentos são controlados pela vontade

3. Vamos agora observar o *poder de controle* que a Vontade tem sobre os sentimentos.

(1.) Em um sentido seu controle é ilimitado. Ela pode ceder ao controle dos sentimentos, ou recusar totalmente sua concordância.

(2.) Em relação a todos os sentimentos, especialmente àqueles que impelem a ação violenta e ilegal, a Vontade pode exercer uma influência direta que os modificará grandemente, ou

suprimirá totalmente esses sentimentos. Por exemplo, quando existe um propósito inflexível da Vontade de não ceder aos sentimentos de raiva, se eles surgirem, e suprimi-los, tão logo eles apareçam, sentimentos de um caráter violento, não resultarão em nenhuma grande extensão, quaisquer que sejam as provocações a que a mente possa estar sujeita. O mesmo é verdadeiro sobre a maioria dos sentimentos de qualquer tipo. Qualquer deles que apareçam, se eles forem direta e fortemente rejeitados, serão grandemente modificados ou desaparecerão totalmente.

(3.) Sobre a ação e os estados da Sensibilidade, a Vontade pode exercer uma influência direta que é totalmente eficaz. Se, por exemplo, a Vontade está em total harmonia com o infinito, o eterno, o justo, o reto, a verdade, e o bem, a inteligência será, é claro, ocupada com “coisas que são verdadeiras, honestas, justas, puras, amáveis e de boa reputação,”⁷ e a Sensibilidade, continuamente afetada por tais objetos, refletirá, em emoções e desejos puros, os pensamentos puros da Inteligência, e os propósitos santificados da Vontade. A Sensibilidade será completamente isolada de todos os sentimentos grotescos e sensuais. Por outro lado, deixemos a Vontade ser entregue ao controle de impulsos impuros e sensuais, e quão grotescos e impuros se tornarão os pensamentos e sentimentos. Ao ceder, ou recusar-se a ceder, ao controle supremo da lei da bondade, a Vontade realmente, ainda que indiretamente, determina a ação tanto da Inteligência quanto da Sensibilidade.

(4.) Para apresentar todo o assunto em uma luz apropriada, uma lei fixa das afeições demanda atenção. Um marido, por exemplo, prometeu a sua esposa, não apenas boas intenções, mas também o controle daquelas afeições peculiares que constituem a base da união matrimonial. Nutra ele um respeito apropriado para com a sacralidade dessa promessa e sua esposa preencherá e comandará tão completa e exclusivamente a esfera apropriada nas afeições dele, que, sob nenhuma circunstância, qualquer que seja, existirá uma tendência para qualquer outra pessoa. O mesmo é verdadeiro em relação a todo o departamento das afeições, não somente àquelas que nos ligam com a criatura, mas também com o Criador. A Vontade pode controlar as afeições por uma lei fixa e imutável.

Sendo esta a relação da Vontade com a Sensibilidade, embora seja verdade que não há nada de correto ou errado em qualquer sentimento, independente da ação da Vontade, ainda assim, a presença de sentimentos impuros e sensuais, podem ser um indicador certo de uma ação errada do poder voluntário. Sua presença sempre deveria ser considerada sob esta luz.

A relação da fé com outros exercícios moralmente corretos

4. Na Seção precedente foi mostrado inteiramente, que o amor, o arrependimento, a fé, e todos os outros exercícios religiosos, são, em seus elementos e características fundamentais, fenômenos da Vontade. Vamos agora, rapidamente, contemplar as relações desses diferentes exercícios um com o outro, especialmente a relação da Fé com outros exercícios de caráter parecido. Embora seja verdade, como foi demonstrado no capítulo precedente, que a Vontade não pode ao mesmo tempo manter intenções de caráter contraditório, tais como o pecado e a santidade, é igualmente verdade, que ela pode realizar simultaneamente atos de caráter homogêneo. Tendo em vista de nossas obrigações de render obediência implícita a Deus, nós podemos propor tal obediência. Tendo em vista o fato que, no Evangelho, a graça é proferida para nos aperfeiçoar em nossa obediência, ao mesmo tempo que propositamos obedecer com todo o coração, podemos exercitar confiança implícita, ou fé pela “graça pela qual podemos servir a

⁷ Alusão a Filipenses 4:8. In: BÍBLIA SAGRADA. Várias versões em português (Nota do Tradutor).

Deus aceitavelmente com reverência e temor piedoso.”⁸ Ora, nossa condição como pecadores é tal que, sem a revelação dessa graça, nunca proporíamos obediência no primeiro caso. Sem a influência contínua da graça, este propósito não poderia ser subsequentemente aperfeiçoado e perpetuado. O propósito é primeiramente formado na confiança na graça divina; e se não fosse por essa graça e conseqüente confiança, ele nunca teria sido formado. Em conseqüência dessa graça na qual confiou, e recebeu pela fé, este mesmo propósito é depois aperfeiçoado e perpetuado. Assim, vemos que o propósito de obediência está realmente condicionado à existência e perpetuidade do ato de confiança na Graça Divina. O mesmo é verdadeiro da relação da Fé com todos os atos ou intenções moralmente corretas ou santas. Um ato da Vontade, em si mesmo perfeitamente puro, é realmente condicionado a outro em si mesmo igualmente puro. Essa é a doutrina da Purificação Moral, ou santificação pela fé, uma doutrina que não é menos verdadeira, como um fato em filosofia, que como uma verdade de inspiração revelada.

Referências

BÍBLIA SAGRADA. Várias versões em português.

MAHAN, Asa. The Element of the Will in Complex Phenomena. In: MAHAN, Asa. *Doctrine of the Will*. R. E. Gillet: Oberlin, 1845.

MAHAN, Asa. Classification of the Mental Faculties. In: MAHAN, Asa. *Doctrine of the Will*. J. M. FITCH. Oberlin, 1847.

Sobre o tradutor

Silvério Becker

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Recebido em: 16.10.2021.

Aprovado em: 16.01.2022.

Received: 16.10.2021.

Approved: 16.01.2022.

⁸ Alusão a Hebreus 12:28. In: BÍBLIA SAGRADA. Várias versões em português (Nota do Tradutor).

Revista Argumentos

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Sobre a revista

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará que visa divulgar e intercambiar trabalhos de pesquisadores em Filosofia nas seguintes linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

Sobre os artigos

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e anônimos (os dados dos autores devem ser inseridos no lugar indicado durante a submissão online), revisados linguisticamente e conter no máximo 15 páginas, incluindo referências bibliográficas, notas, resumos em português e em inglês, e até cinco palavras-chave em português e inglês. Em caso de solicitação de revisão, os artigos devem ser reincluídos por *via online*.

Sobre os autores

Os autores devem ser doutores e seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação), bem como e-mail e ORCID, devem constar no local solicitado na submissão *online*. Não serão aceitos trabalhos de graduados e mestres.

Formato dos textos

Deve ser utilizado o Editor Word for Windows, seguindo a configuração:

- Fonte Arial 12, papel tamanho A-4, espaço interlinear 1,5 cm, todas as margens com 2,5 cm;
- Título em negrito e centralizado. Subtítulo em negrito e centralizado;
- Resumo em espaço simples, espaçamento antes e depois zero;
- Citação em destaque (mais de três linhas), letra normal, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5 cm;
- Parágrafo recuado em 1,25 cm à esquerda, espaço interlinear de 1,5 cm e espaçamento antes e depois zero.

Em caso de dúvidas, aconselhamos os autores a seguirem o TEMPLATE disponibilizado na aba [SUBMISSÕES](#) no site da revista.

Sobre as notas

As referências bibliográficas devem vir no corpo do texto no formato autor-data: (SOBRENOME DO AUTOR, ANO, p.).

As notas explicativas devem vir em notas de rodapé.

As referências bibliográficas completas devem ser apresentadas no final do artigo, devidamente relacionadas em ordem alfabética, no seguinte formato:

- a. Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- b. Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- c. Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. Intervalo de páginas do artigo, período da publicação.
- d. Dissertações e teses: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico. Local. Número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado) ou Tese (doutorado)]. Instituição em que foi apresentada. ano.
- e. Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico, [Online]. Ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso]

Demais informações devem ser solicitadas através do e-mail: argumentos@ufc.br

