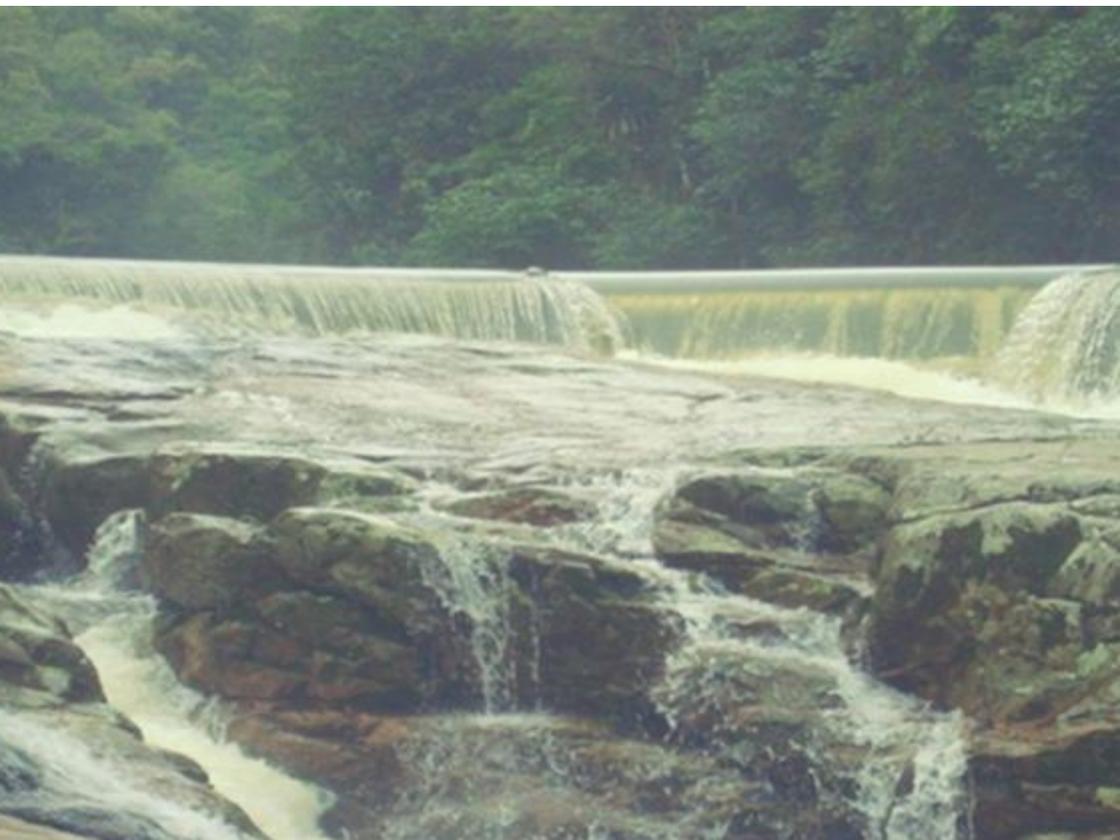


APOLODORO  
VIRTUAL EDIÇÕES

# TEMAS DE FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA I

ANDREA CACHEL  
CHARLES FELDHAUS  
FÁBIO SCHERER  
LUCIANO UTTEICH  
(ORGS)





**TEMAS DE FILOSOFIA MODERNA E  
CONTEMPORÂNEA I**

**APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES**  
**Direção editorial:** Evandro Oliveira de Brito

**SÉRIE “FILOSOFIA, ARTE E EDUCAÇÃO”**  
**Editor da série:** Jason de Lima e Silva (UFSC/Brasil)

**Comitê Editorial**

- Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/ Canadá)
- Alexandre Lima (IFC/Brasil)
- Arthur Meucci (UFV/Brasil)
- Caroline Izidoro Marim (UFPE/Brasil)
- Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
- Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
- Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
- Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/Brasil)
- Evandro Oliveira de Brito (UNICENTRO/Brasil)
- Fernando Mauricio da Silva (FMP/Brasil)
- Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann (UFFS/Brasil)
- Gilmar Evandro Szczepanik (UNICENTRO/Brasil)
- Gislene Vale dos Santos (UFBA/Brasil)
- Gilson Luís Voloski (UFFS/Brasil)
- Halina Macedo Leal (FSL-FURB/Brasil)
- Héctor Oscar Arrese Igor (CONICET/ Argentina)
- Jean Rodrigues Siqueira (UNIFAI/Brasil)
- Joedson Marcos Silva (UFMA/Brasil)
- Joelma Marques de Carvalho (UFC/Brasil)
- José Cláudio Morelli Matos (UDESC/Brasil)
- Leandro Marcelo Cisneros (UNIFEBE/Brasil)
- Lucio Lourenço Prado (UNESP/Brasil)
- Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFF/Brasil)
- Maicon Reus Engler (UNICENTRO/Brasil)
- Marciano Adílio Spica (UNICENTRO/Brasil)
- Marília Mello Pisani (UFABC/Brasil)
- Noeli Ramme (UERJ/Brasil)
- Paulo Roberto Monteiro de Araujo (Mackenzie/Brasil)
- Renato Duarte Fonseca (UFSM/Brasil)
- Renzo Llorente (Saint Louis University/Espanha)
- Rogério Fabianne Saucedo Corrêa (UFSM/Brasil)
- Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE/Brasil)

ANDREA CACHEL  
CHARLES FELDHAUS  
FÁBIO SCHERER  
LUCIANO UTTEICH  
(ORGS.)

TEMAS DE FILOSOFIA MODERNA E  
CONTEMPORÂNEA I

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES  
2017

**APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES**  
Coordenadora Administrativa: Simone Gonçalves

Diagramação: Apolodoro Virtual Edições  
Capa, preparação e revisão: organizadores

Concepção da obra  
Grupo de Pesquisa Teorias da Justiça/UEL

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T278

Temas de filosofia moderna e contemporânea I. /  
Andrea Cachel [et al.] (Orgs.) - 1 ed. - Guarapuava:  
Apolodoro Virtual Edições, 2017.  
234 p.

Bibliografia

ISBN 978-85-93565-08-3 (e-book)

ISBN 978-85-93565-09-0 (papel)

1. Filosofia. 2. Filosofia moderna. 3. Filosofia  
contemporânea. I. Feldhaus, Charles. II. Scherer,  
Fábio. III. Utteich, Luciano. IV. Título.

CDD 190

Atribuição - Uso Não-Comercial  
Vedada a Criação de Obras Derivadas

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES  
editora@apolodorovirtual.com.br  
Rua Coronel Luís Lustosa, 1996 Batel, Guarapuava/PR  
85015-344

## AGRADECIMENTOS

Agradecemos a todos os professores, pesquisadores e estudantes que colaboraram com o envio de textos. Essa coletânea pretende inaugurar uma série de publicações a respeito da filosofia moderna e contemporânea reunindo periodicamente estudos mediante a chamada de textos a pesquisadores de todo o país ou até mesmo de outros países, embora essa aqui apresentada reúna apenas estudos de pesquisadores nacionais.

*Andrea Cachel*  
*Charles Feldhaus*  
*Fábio Scherer*  
*Luciano Utteich*



*“Não consigo fixar meu objeto. Ele vai confuso e cambaleante, com uma embriaguez natural. Tomo-o nesse ponto, como ele é no instante em que dele me ocupo. Não retrato o ser. Retrato a passagem; não a passagem de uma idade para a outra ou, como diz o povo, de sete em sete anos, mas de dia para dia, de minuto para minuto. É preciso ajustar minha história ao momento. Daqui a pouco poderei mudar, não apenas de fortuna mas também de intenção. Este é um registro de acontecimentos diversos e mutáveis e de pensamentos indecisos e, se calhar, opostos: ou porque eu seja um outro eu, ou porque capte os objetos por outras circunstâncias e considerações”.*

Montaigne



## SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	15
---------------	----

### I - EPISTEMOLOGIA E ESTÉTICA

1. A filosofia britânica do século XVIII e o cidadão de bom gosto: imaginação e entendimento na produção do juízo estético Andrea Cachel.....	23
2. O jogo livre e a universalidade do subjetivo na <i>Crítica da faculdade do juízo</i> Tamara Havana dos Reis Pasqualatto.....	49
3. O conceito de evidência em Husserl: duas abordagens dentro das <i>Investigações lógicas</i> Yuri José Victor Madalosso .....	61

### II - ÉTICA E APERFEIÇOAMENTO MORAL

4. Resolução kantiana do problema do progresso do gênero humano Fábio César Scherer .....	87
5. O problema do formalismo na ética e os limítrofes da fundamentação e da aplicabilidade das críticas de Hegel a Kant..... Alcione Roberto Roani.....	105

6. O autoconhecimento moral e a sabedoria de vida como justificativa para um “aperfeiçoamento moral” em Schopenhauer	
Rafael Ramos da Silva .....	141
7. “Ética da espécie” e metafísica dos genes: notas sobre o melhoramento biogenético no pensamento de Jürgen Habermas	
Mauricio Fernandes.....	157

### III - PERSPECTIVAS E DESAFIOS NA CONTEMPORANEIDADE

8. Feuerbach: a fissura do pensamento contemporâneo	
Jefferson Schafranski.....	177
9. Uma nova forma de vida e suas implicações na linguagem	
Thaís Ap. <sup>a</sup> Ferreira dos Santos .....	191
10. O ensino de filosofia e o problema da representação	
Américo Grisotto.....	203
11. Democracia como contestação	
Alberto Paulo Neto.....	219





## PREFÁCIO

Existe alguma controvérsia entre historiadores da filosofia a respeito de como situar o início do pensamento moderno e o do pensamento contemporâneo. O início do pensamento moderno no campo da metafísica e da teoria do conhecimento é geralmente situado entre as figuras de Galileu Galilei (1564-1642) e René Descartes (1596-1650). O primeiro muito mais como um crítico da maneira de se fazer filosofia até então vigente e o segundo como alguém que já ofereceu uma nova proposta mais clara de como a filosofia deveria ser feita a partir de então. A ideia de causalidade final aristotélica perde proeminência nesse cenário. A lei causal rege o mundo como algo completamente externo aos próprios objetos. A ideia do acesso direto a uma realidade independente da mente, a concepção clássica de verdade como correspondência entre a ideia na mente e o objeto externo à mente começa ao menos a ser questionada. É preciso provar a realidade objetiva das representações mentais. Descartes ainda precisou recorrer a figura divina para provar a realidade objetiva de nossas representações mentais e o problema da prova do mundo externo se tornou um dos grandes problemas da filosofia moderna e contemporânea. A figura de um sujeito capaz de representar objetos se torna o núcleo do pensamento filosófico moderno. A figura de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) é considerada geralmente como o ponto de ruptura entre o pensamento moderno, entendido como a filosofia do sujeito, e a filosofia contemporânea, entendida como um pensamento em que a linguagem e não mais o sujeito se torna o ponto de referência da reflexão filosófica.

Naturalmente, se forem utilizados outros critérios a distinção entre esses períodos e os momentos de ruptura serão demarcados de maneira um pouco distinta. Inclusive se se considerar outros campos da reflexão filosófica, como a ética e a filosofia política, por exemplo, os pensadores elencados co-

mo iniciadores do pensamento moderno serão outros. No pensamento político, provavelmente a figura de Nicolau Maquiavel (1469-1527) ocupa papel importante, uma vez que a publicação da obra “O príncipe” trata das questões de filosofia política sem referência direta ao pensamento teológico e inclusive defende a autonomia do pensamento político em relação à moral e à teologia. Talvez alguém atribuisse a Thomas Hobbes (1588-1679) a paternidade do pensamento político moderno, dado que o mesmo procura aplicar o método das ciências naturais às questões políticas e empreende talvez a primeira grande tentativa de fundamentar o estado civil sem recurso a argumentos de ordem religiosa ou teológica. No campo da filosofia moral, provavelmente a figura de Immanuel Kant (1724-1804) ocupa um papel central como alguém que procurou fundamentar a ética de maneira totalmente independente da religião e da teologia. Em outras palavras, é difícil delimitar temporalmente de forma muito precisa quando começa o pensamento moderno e quanto exatamente termina e quando inicia o pensamento filosófico contemporâneo.

Essa coletânea de estudos trata de temas de filosofia moderna e contemporânea europeia. Ela reúne estudo de professores, estudantes pós-graduação, e pesquisadores de diferentes partes do país a respeito de temas relacionados ou com a filosofia moderna ou com a filosofia contemporânea em diferentes campos da reflexão filosófica. Visando trazer unidade e situar o leitor, os textos foram agrupados em blocos, segundo o tema central do texto e a ordem cronológica do filósofo abordado.

O primeiro bloco se concentra entorno da epistemologia e da estética da tradição britânica do século XVIII e dos filósofos alemães, Immanuel Kant e Edmund Husserl. O segundo bloco congrega estudos de filósofos alemães sobre a ética e moral, com destaque para o tema do progresso moral e do melhoramento biogenético. O bloco inicia com a filosofia da história do Kant tardio, passando pela crítica de Hegel à ética kantiana e pelo pensamento de Schopenhauer sobre o

“aperfeiçoamento moral”, e finaliza com a análise de Jürgen Habermas sobre biogenética. O terceiro bloco é constituído por estudos que indicam perspectivas e, sobretudo, desafios na contemporaneidade. Nele são tratados a concepção de homem de Feuerbach, o problema contemporâneo da linguagem a partir de Wittgenstein, a insuficiência do “modelo representacional” de ensinar filosofia e o desafio de ensinar os jovens a apreender a filosofar — com bases nas considerações dos filósofos franceses Foucault e Deleuze — e, por fim, é exposta a teoria republicana da democracia do filósofo irlandês Philip Pettit.

Abaixo será apresentada uma breve síntese de cada um dos capítulos, conforme a ordem supracitada. Para fins de identificação, optou-se por apresentar os textos em blocos.

### **Epistemologia e estética**

Em *A filosofia britânica do século XVIII e o cidadão de bom gosto: imaginação e entendimento na produção do juízo estético*, a autora Andrea Cachel pretende expor os elementos gerais do percurso realizado por autores como Shaftesbury, Hutcheson, Addison, Burke, e, especialmente, Hume, em direção à discussão da universalidade dos juízos de gosto. Nessa perspectiva, esboça a “construção” britânica da ideia de juízo de gosto, enquanto uma articulação entre imaginação e entendimento. O texto procura lançar certas pistas quanto à analogia entre o bom raciocínio e o bom gosto, particularmente com base no ensaio *Do padrão do gosto*, de Hume.

Partindo da *Crítica da faculdade de julgar* de Kant, a autora Tamara Havana dos Reis Pasqualatto, em seu texto *O jogo livre e a universalidade do subjetivo na ‘Crítica da faculdade do juízo’*, pretende expor a trilha conceitual kantiana do conceito de “jogo livre”, procurando indicar o vínculo entre a universalidade do juízo estético e a subjetividade do sentimento de prazer oriundo da experiência estética. Nesse sentido, a autora,

além de argumentar que na experiência estética há um jogo livre entre imaginação e entendimento que vincula intuição e conceito, analisa a noção de *sensus communis*, procurando mostrar ao leitor em que medida a comunicação de sentimentos passa pela mediação entre imaginação e entendimento.

Yuri José Victor Madalosso, em seu texto *O conceito de evidência em Husserl: duas abordagens dentro das 'Investigações lógicas'*, explicita duas abordagens do conceito de evidência husserliano, exposto na obra *Investigações lógicas* (1900-1901), procurando mostrar como esse conceito atua na justificação da “existência ideal” dos objetos lógicos e da verdade. O texto procura sustentar que a interdependência entre evidência e verdade é destacada nas duas abordagens, sendo necessária e desejável na defesa de um realismo lógico consistente. O autor propõe-se a discutir, nesse sentido, como a relação entre evidência e verdade não pode ser estabelecida em termos puramente psicológicos ou idealistas, mas tão somente a partir da defesa do realismo lógico.

### Ética e aperfeiçoamento moral

O autor Fábio César Scherer, em seu texto, *Resolução kantiana do problema do progresso do gênero humano*, propõe-se a reconstruir a linha argumentativa da seção *O conflito da faculdade filosófica com a jurídica* pelo método de análise e síntese. Nesta seção, Kant trata da possibilidade de redigir uma história dos homens de acordo com um fio condutor *a priori*. Inicialmente, esta questão foi formulada no texto *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (1784), e posteriormente foi retomada no decorrer de outros pequenos escritos. O escrito de 1798 é, para grande parte da comunidade kantiana, o resultado final de uma década e meia de reflexões sobre filosofia da história. O texto de Scherer inicia-se com breves considerações sobre o uso deste método por Kant em seu pro-

jeto crítico e, em seguida, passa à exposição de sua aplicação na filosofia da história de 1798.

O texto *O problema do formalismo na ética e os limítrofes da fundamentação e da aplicabilidade das críticas de Hegel a Kant*, de autoria de Alcione Roberto Roani, procura analisar as objeções de Hegel ao formalismo da moral kantiana, particularmente a partir de três pontos centrais da abordagem hegeliana. Discute, nesse sentido, as críticas de Hegel ao que seria a qualificação kantiana da essência da vontade pura e da razão pura prática como abstração de todo conteúdo. Debruça-se, também, sobre o olhar hegeliano acerca da identidade formal do imperativo da moral kantiana, para, na sequência, explorar a objeção de Hegel endereçada ao que seria a inefetividade do princípio da moral kantiana. De modo geral, explora a afirmação hegeliana de que a própria consciência moral clama por um princípio além da moralidade, a fim de tratar do justo e do injusto.

Em seu texto *O autoconhecimento moral e a sabedoria de vida como justificativa para um 'aperfeiçoamento moral' em Schopenhauer*, o autor Rafael Ramos da Silva procura explorar e ampliar as possibilidades que o próprio Schopenhauer ofereceria para a resolução da oposição entre a nossa condição moral e a inexorabilidade do destino, oposição essa que decorreria aparentemente das ideias expostas em *O Mundo como Vontade e Representação*. O texto de Ramos da Silva pretende mostrar, assumindo a posição de que a saída que Schopenhauer dá ao problema do *argos logos* seria insuficiente, em que medida a noção de caráter adquirido permitiria a resolução desse impasse. Assim, investiga alguns aspectos indicados por Schopenhauer em *Parerga e Paralipomena*, em especial nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, em relação à ideia de aprimoramento do intelecto, enquanto faculdade humana capaz de produzir conhecimentos abstratos na forma de motivos e guias das nossas ações no mundo, bem como quanto à potencialidade desse aprimoramento – ou seja, do caráter adquirido – no que tange

à recusa de uma visão meramente fatalista do comportamento humano, a qual implicaria no abandono da vida moral.

Mauricio Fernandes, em seu texto '*Ética da espécie' e metafísica dos genes: notas sobre o melhoramento biogenético no pensamento de Jürgen Habermas*, apresenta os posicionamentos da compreensão moral a respeito das intervenções biotecnológicas, em específico do melhoramento biogenético. Mais particularmente, o autor delineia tais posicionamentos utilizando o pensamento de Habermas como guia; argumentando que as intervenções biotecnológicas, enquanto precedentes de uma configuração possivelmente reificante, estão no limite de escaparem de um controle normativo. O texto procura sustentar, na esteira da filosofia habermasiana, como, embora não possamos ignorar os avanços biotecnológicos, é preciso cuidado diante dos mesmos, sobretudo no que se refere à proposta de melhoramento genético humano.

### **Perspectivas e desafios na contemporaneidade**

Jefferson Schafffranski, em *Feuerbach: a fissura do pensamento contemporâneo*, destaca a importância da filosofia de Feuerbach no pensamento contemporâneo, tanto por romper com a tradição idealista hegeliana, como, e especialmente, por argumentar sobre uma perspectiva materialista a integralidade do homem, isto é, realizar uma antropologia materialista. O texto discute um ponto considerado central na filosofia de Feuerbach, a saber, uma preocupação com a estruturação integral do homem contra qualquer filosofia especulativa. O autor também apresenta ao leitor as críticas de Feuerbach à religião e à noção de espírito em Hegel.

O texto *Uma nova forma de vida e suas implicações na linguagem*, de Thaís Ferreira dos Santos, parte de uma discussão acerca das dificuldades e problemas com que nossa linguagem ordinária atual se depara. Devido aos avanços tecnológicos ocorreram diversas alterações nas formas de vida e a

linguagem passou a ser jogada de uma nova forma. A questão quanto aos sujeitos terem se adaptado e apreendido a conviver com esse novo jogo de linguagem é um dos temas que perpassa o texto. Trata-se de mostrar que as interações com esses aparelhos tecnológicos aconteceram gradualmente nas formas de vida, problematizando-se como o sujeito busca, a partir dessas mudanças, interpretar o sentido de se seguir uma regra de linguagem nesse contexto. A autora aborda essas questões a partir das ideias de Wittgenstein, especialmente as expostas nas *Investigações filosóficas*, procurando mostrar em que medida neste autor há uma interligação entre os jogos de linguagem e a forma de vida.

O autor Américo Grisotto propõe, em seu texto *O ensino de filosofia e o problema da representação*, algumas implicações para o ensino de filosofia a partir de uma necessária ruptura com uma imagem dogmática, ou meramente representacional, do pensamento. Nessa perspectiva, problematiza os objetivos da formação escolar no mundo capitalista atual, a circunscrição do ensino de filosofia a uma perspectiva excessivamente historiográfica, bem como, os limites de alguns conceitos filosóficos para dialogar com a experiência política contemporânea. Partindo de elementos das filosofias de Deleuze e Foucault, a partir de um diálogo com as obras dos professores e filósofos Sílvio Gallo e Peter Pál Pelbart, sugere a necessidade de explorarmos, no âmbito do ensino, a ideia de criação filosófica.

O texto *Democracia como contestação* de Alberto Paulo Neto, que trata da teoria republicana da democracia, proposta por Philip Pettit, enfatiza o aspecto contestatório de exercício dos direitos políticos. O filósofo irlandês situa a participação política como sendo a defesa perante as formas de dominação na sociedade. A liberdade como não-dominação é o ideal político que estabelece o Estado democrático de direito. Essa concepção de liberdade orienta os cidadãos e os representantes políticos no processo de tomada de decisão. Pettit descreve a teoria da democracia como sendo o modelo de duplo aspecto:

Andrea Cachel e Charles Feldhaus

o eleitoral e o contestatório. O aspecto eleitoral realiza a composição do governo e o contestatório garante que os cidadãos estejam protegidos em presença de uma tirania majoritária.

*Andrea Cachel*  
*Charles Feldhaus*

## I - EPISTEMOLOGIA E ESTÉTICA

### 1. A filosofia britânica do século XVIII e o cidadão de bom gosto: imaginação e entendimento na produção do juízo estético

*Andrea Cachel<sup>1</sup>*

*Universidade Estadual de Londrina*

O ensaio humeano *Do padrão do gosto* retoma uma série de debates estabelecidos pela tradição que passa por Shaftesbury, Hutcheson, Addison e Burke, a qual inseriu elementos decisivos no âmbito da estética, elementos esses que irão configurar o horizonte temático a partir do século XVIII. A tentativa de lidar com a ambivalência entre a percepção e o juízo no campo da estética, ambivalência essa cujo mérito de ter ressaltado é desse mesmo conjunto de autores, exigiu o enfrentamento da problemática do fundamento da universalidade no juízo de gosto, tendo em vista a separação clara entre este e o juízo cognitivo. São alguns aspectos desse enfrentamento que analisarei neste texto.

A filosofia de Shaftesbury é responsável em grande medida pela introdução, na filosofia britânica ainda do século XVII, de uma nova forma de se pensar o belo, segundo a qual há uma ênfase na mente do expectador<sup>2</sup>. Não nos caberá apresentar todos os elementos dessa filosofia aqui, mas é interes-

---

<sup>1</sup> email: andreacachel@gmail.com

<sup>2</sup> Como observa GILL (2010, p. 15-18). Esse autor mostra em que medida Shaftesbury faz a passagem do platonismo de Cambridge para a tradição do século XVIII inglês, a partir de sua influência em Hutcheson.

sante apenas mencionar que ela envolve pressupostos metafísicos os quais o contexto já marcado pelo empirismo de Locke não poderá recepcionar, especialmente uma dependência de determinados pressupostos teleológicos para compatibilizar a exatidão do juízo e a particularidade da experiência de percepção do belo. Shaftesbury qualifica o belo como um juízo que atribui harmonia ao objeto ou às ações e, embora não identifique a harmonia com uma sensação direta, apresenta um certo tipo de realismo ao sustentar que, no limite, é às formas na mente de Deus que o juízo deve se reportar e que a capacidade de sentir prazer a partir da harmonia dos objetos é o índice da harmonia da própria mente:

*A mente, a qual é espectadora ou ouvinte de outras mentes, não pode existir sem seus olhos e ouvidos, a fim de discernir proporções, distinguir sons e perscrutar cada sentimento ou pensamento que se lhe apresente. Ela não pode permitir que algo escape à sua censura. Sente o macio e áspero, o agradável e o desagradável nas afecções, e descobre tanto o que é *sórdido* quanto o que é *belo*, o *harmonioso* tanto quanto o *dissonante*, de um modo tão real e verdadeiro neste caso como no de uma obra musical ou das formas exteriores ou representações de coisas sensíveis. E em ambos os casos a mente não pode conter sua *admiração* e *êxtase* ou sua *aversão* e *desprezo*. De modo que negar o sentido comum e natural de *sublime* e de *belo* nas coisas parecerá mera atitude de afetação aos olhos de quem considera adequadamente esta questão. (SHAFTESBURY, 1996, p. 18).*

Shaftesbury é bastante sensível ao tema da regulação dos juízos estéticos e morais e vê nisso, inclusive, uma tarefa de desenvolvimento individual, tendo em vista que ajuizar adequadamente nestes âmbitos é também expor a beleza da

própria mente que ajuíza. Nesse sentido, destaca o paralelismo entre juízo de gosto e juízo ético e ressalta a importância da regulação do juízo de gosto. O problema é que Shaftesbury ainda se vincula a uma espécie de “objetivismo” e a correção do juízo, se não tem por critério o objeto, tem como parâmetro a mente divina e a tarefa de direcionamento da mente humana a ela. Por isso, para evitar o realismo platônico defendido por Shaftesbury, Hutcheson irá propor uma teoria que insere o juízo de gosto mais diretamente no cenário da filosofia britânica do século XVIII, compatibilizando a distinção entre o belo enquanto considerado do ponto de vista de qualidades existentes no próprio objeto e enquanto belo na mente daquele que percebe a partir do recurso à distinção lockeana entre qualidades primárias e secundárias. Para ele, no objeto haveria qualidades “reais”, porém no sujeito essas qualidades seriam secundárias, supondo-se ainda um sentido interno especial para a percepção dessas “qualidades reais” responsáveis pelo belo. O sentido interno e comum a todos aqui possibilitaria que a diferença nos juízos concernentes ao belo não sejam marcas da relatividade dos juízos, mas sim do que qualifica como um defeito, um distúrbio. Assim, sustenta, qualidades secundárias não são imagens diretas da sensibilidade e, desse modo, são mais suscetíveis ao erro (em distúrbios orgânicos, por exemplo). Mas, observa, tomamos em consideração as imagens que habitualmente temos, distinguimos os momentos de distúrbios dos momentos regulares. E, embora essa distinção envolva a razão, não se pode afirmar que as qualidades sensíveis decorrem da razão, porquanto são provenientes da sensação, têm sua base em poderes das qualidades primárias:

Cumprе lembrar que, das nossas ideias sensíveis, a algumas é permitido serem somente percepções em nossas mentes e não imagens de qualquer provável qualidade externa, como cores, sons, gostos, cheiros, prazer ou dor. As nossas ideias são imagens de algo externo, como duração, número, ex-

tensão, movimento, repouso; para facilitar a distinção, podemos chamar a estas últimas *ideias concomitantes da sensação*, e às primeiras *puramente sensíveis*. Quanto às ideias puramente sensíveis, sabemos que são alteradas por qualquer distúrbio em nossos órgãos, e que ficam diferentes daquelas que os mesmos objetos originam em nós em outras oportunidades. Não denominamos os objetos de acordo com as nossas percepções durante o distúrbio orgânico, mas de acordo com as nossas percepções habituais ou as de outras pessoas em gozo de boa saúde; entretanto, ninguém imagina que cores, sons, gostos não são, pois, ideias sensíveis. Da mesma forma, muitas circunstâncias diversificam as ideias concomitantes; mas denominamos os objetos pela aparência que têm para nós num ambiente uniforme, quando os nossos órgãos não estão perturbados e os objetos não muito distintos deles. Mas ninguém imagina, portanto, que é a razão e não o sentido que descobre essas ideias concomitantes, ou qualidades primárias". (HUTCHESON, 1996, p. 179-180).

De forma análoga, o belo ainda diria respeito a qualidades sensíveis, em um determinado sentido, e o juízo comportaria uma universalidade potencial dada no aparato da sensação. É evidente, contudo, que o modo como Hutcheson sustenta a universalidade do juízo de gosto, ainda que tenha o mérito de o desvincular do juízo cognitivo, não é satisfatório, tendo em vista que a separação entre "distúrbio" e normalidade nesse campo não apresenta a mesma simplicidade que no campo da sensação. Da mesma forma, a ideia de um sentido especialmente voltado para a percepção do belo, além de um outro pertinente ao bem, cria uma multiplicação de faculdades bastante avessa ao espírito da própria filosofia lockeana. O esforço de Hutcheson de inserir os temas introduzidos pela

filosofia de Shaftesbury no contexto da filosofia empirista britânica pareceu ter como consequência uma aproximação excessiva entre juízo de gosto e sensação, por meio da qual a própria peculiaridade do juízo estético perdeu-se, ainda que em contrapartida a universalidade do belo não tenha mais se apresentado como um problema.

Nessa perspectiva, Addison é um autor decisivo por remeter o gosto a uma relação com a imaginação, faculdade intermediária entre a sensação e o juízo, portanto ponto médio entre a experiência subjetiva de apreciação da beleza e a universalidade do raciocínio e, ao mesmo tempo, por dissociar claramente o juízo de gosto da sensação. Diferencia os prazeres primários, dos sentidos, e os secundários, da imaginação, esses os especificamente estéticos. Por imaginação entende sobretudo a capacidade de perceber semelhanças entre as ideias, não apenas quando o objeto está presente aos sentidos, mas mesmo em sua ausência.

Addison estabelece um vínculo entre visão e imaginação, argumentando ser apenas desse sentido que se originam os prazeres primários. A visão seria o sentido capaz de ter acesso aos objetos com maior distância, aquele que não se cansaria ou saciaria com rapidez, teria toque delicado e difuso, ou seja, atingiria minúcias e maior quantidade de objetos e qualidades, e, que abarca partes mais extensas e remotas. O sentido da visão seria, nesse contexto, o ponto de partida da imaginação. Assim, inicialmente os prazeres da imaginação, portanto, se referem à visão propriamente dita ou à sua conservação nas ideias. Porém, e essa compreensão não é de modo algum uma novidade na história da filosofia, Addison ressalta que a imaginação tem a capacidade de compor ideias e, sendo assim, por ideias da imaginação neste autor devemos compreender aquelas diretamente derivadas da visão bem como o produto da separação e composição dessas ideias originais, feitas pela imaginação. Os prazeres da imaginação, nessa perspectiva, são aqueles relacionados à visão direta e às ideias que a imaginação forma a partir desse sentido. Ao prazer resultante da pre-

sença direta do objeto à visão corresponderiam os prazeres primários da imaginação e aos objetos visíveis não presentes à sensação, mas memorados, ou mesmo a objetos transformados em visões de coisas, mesmo as fictícias, corresponderiam os seus prazeres secundários:

Assim, faço questão que o leitor recorde que, por prazeres da imaginação, me refiro apenas àqueles que provêm originariamente da vista, dividindo esses prazeres em duas espécies. É, em primeiro lugar, meu desígnio discorrer sobre os prazeres primários da imaginação, que procedem por inteiro de objetos como aqueles que estão perante os nossos olhos. Em seguida, cumpre-me falar dos prazeres secundários da imaginação, que dimanam de ideias de objetos visíveis, quando tais objetos se não encontram, de fato, perante o nosso olhar, antes são evocados pela memória ou transformados em agradáveis visões de coisas, ausentes ou fictícias. (ADDISON, 2002, p. 46).

De modo geral, podemos dizer que, em Addison, o fundamento do prazer da imaginação, em jogo no juízo de gosto, é a semelhança, o ato de comparar o objeto fictício com um possível objeto real. Assumindo uma concepção representativa da linguagem, Addison sustenta a superioridade da poesia em relação à pintura, quanto à capacidade de “perceber” semelhanças:

As palavras, quando bem escolhidas, têm em si mesmas uma tal força que uma descrição nos oferece, frequentemente, ideias mais vivas do que a visão das próprias coisas. O leitor acha uma cena desenhada a cores mais fortes e pintada mais conforme com a vida na sua imaginação pela ajuda das palavras do que por uma real observação aten-

ta da cena que elas descrevem. Neste caso, o poeta parece levar a melhor sobre a natureza; ele imita-a, de fato, na descrição de uma paisagem, mas dá-lhe toques mais vigorosos, realça a sua beleza e anima de tal modo todo o passo que as imagens que fluem dos próprios objetos parecem frouxas e desmaiadas em comparação com as que recebemos das expressões verbais. A razão reside, provavelmente, no fato de, na observação atenta de qualquer objeto, termos apenas dele pintado na imaginação tanto quanto nos entra pelos olhos, mas, ao descrevê-lo, o poeta nos oferecer uma perspectiva tão livre quanto queira e nos desvendar várias facetas que ou passaram despercebidas ou se encontravam fora do alcance dos nossos olhos quando primeiro o contemplamos. Ao olharmos qualquer objeto, a ideia que dele fazemos é, talvez, composta de duas ou três ideias simples; mas quando o poeta o representa, pode dar-nos ou uma ideia mais complexa ou somente despertarem nós aquelas ideias mais aptas a afetar a imaginação. (*Ibidem*, p. 73).

A superioridade da poesia em relação à pintura decorreria do fato de que ela pode perceber algo não percebido pela visão, ou seja, ela pode aumentar o grau de complexidade de uma ideia e, nesse sentido, fica evidente que os prazeres secundários dizem respeito não apenas à imaginação, mas também ao juízo ou entendimento. Addison afirma que esse prazer da mimese teria como fundamento provável o prazer da busca da verdade e esta exigiria um movimento tanto de comparar ideias e perceber semelhanças, como de as distinguir:

Em todas estas instâncias, este prazer secundário da imaginação deriva daquela ação da mente que

compara as ideias resultantes dos objetos originais com as ideias suscitadas pela estátua, quadro, descrição ou som, que as representa. É-nos impossível oferecer a razão necessária por que esta operação da mente desencadeia tanto comprazimento, como já anteriormente observei a este propósito. Mas descobrimos uma grande variedade de entretenimentos oriundos deste princípio único, porque a ele se deve não só o gosto pela estatuária, pintura e descrição, mas ainda o deleite em todas as ações e artes de imitação. É ele que torna as várias espécies de ditos espirituosos aprazíveis, os quais, como anteriormente mostrei, consistem na afinidade de ideias. Podemos ainda acrescentar que também ele desperta a sutil satisfação que por vezes descobrimos nas diferentes espécies de falsos ditos de espírito, consistam eles na afinidade de letras, como num anagrama ou acróstico; ou de sílabas, como em versos de pé-quebrado ou ecos; ou de palavras, como nos trocadilhos ou sofismas; ou de toda uma frase ou poema votado a asas e altares. Provavelmente, a causa última do comprazimento que acrescentamos a esta operação da mente reside no fato de ela espicaçar e encorajar a nossa busca de verdade, uma vez que a distinção entre uma coisa e outra e o discernimento justo das ideias dependem inteiramente da nossa capacidade de entre si as comparar e de observar a congruência ou a discordância que surgem entre as várias obras da natureza. (*Ibidem*, p. 74).

Também Addison tentará enfrentar a dicotomia entre experiência subjetiva e universalidade do juízo de gosto, reconhecendo a diferença evidente entre a forma como os expectadores ajuízam as obras. E, tendo remetido o juízo de gosto à imaginação, à habilidade de perceber e criar semelhanças, lo-

caliza na diferença quanto à percepção dessas semelhanças entre as ideias a separação entre os juízos e seus graus de aproximação quanto ao potencial de associação das ideias, já indicando a função do entendimento nesse contexto:

Poderá aqui valer a pena analisar como se dá o caso de vários leitores, todos eles familiarizados com a mesma língua e conhecedores do significado das palavras que lêem, se comprazerem, no entanto, de maneira diferente com as mesmas descrições. Descobrimos um leitor extasiado com um passo que outro percorre com frieza e indiferença, achando um natural a representação que, para outro, nada tem de semelhança e conformidade. Esta diferença de gosto deve derivar quer de uma maior perfeição da imaginação num do que no outro, quer das diferentes ideias que os vários leitores afixam às mesmas palavras, porque, para sentir verdadeiro comprazimento e formar juízos idôneos de uma descrição, um homem deve ter nascido com uma boa imaginação e deve ter pesado bem a força e a energia que residem nas diferentes palavras de uma língua, de modo a poder distinguir quais as mais significativas e expressivas das ideias que veiculam, e que força e beleza adicionais podem receber da conjunção com as outras. A fantasia deve ser acolhedora, para reter a impressão daquelas imagens que recebeu de objetos externos, e o entendimento capaz de discernir, a fim de saber quais as expressões mais apropriadas para as guarnecer e adornar com maior proveito. Um homem deficiente em qualquer destes aspectos, apesar de poder colher a ideia geral de uma descrição, jamais poderá ver distintamente todas as suas belezas singulares, tal como uma pessoa de visão débil pode ter uma perspectiva confusa de

um lugar que se encontra perante ela sem entrar em pormenores ou discernir a variedade das cores no seu esplendor e perfeição total. (*Ibidem*, p. 73).

No caso da filosofia de Addison, a função do entendimento parece se relacionar com a capacidade de nomear adequadamente as ideias, de tal forma que um entendimento com habilidade de nomear uma ideia vista com mais complexidade, permite um maior prazer estético. Uma imaginação acolhedora é fundamental para o bom gosto, na medida em que permite o recebimento de uma maior quantidade de ideias. Mas o que Addison indica é que perceber a complexidade exige o ato do entendimento de perceber diferenças. Assim, onde tudo é indiferenciado, o entendimento pode perceber nuances de diferenças. E saber nomear distintamente ideias distintas é uma condição indispensável para o bom gosto. Vale lembrar que é nesse tocante que, para Addison, a poesia se destaca em relação à pintura, mais especificamente, na capacidade de fornecer mais nomes, os quais evocam mais ideias distintas. Isso decorre da visão representacional que Addison tem da linguagem, segundo a qual a função da palavra é evocar uma ideia. E, na mesma perspectiva, o que o papel apontado por ele para o entendimento nos revela é que, se o juízo não é capaz de subverter o fato de que os prazeres estéticos têm a imaginação como condição, é um pouco a partir das habilidades do entendimento que se funda o bom gosto. Como veremos, Burke aprofundará essa compreensão e Hume, em seu ensaio *Do Padrão do Gosto*, ampliará as tarefas do entendimento, bem como tornará mais visível a relação entre juízo de gosto e juízo cognitivo propriamente dito, sem os identificar, contudo.

Burke em grande medida retoma alguns dos temas de Addison, especialmente a noção de prazeres secundários e a relação entre prazer e associação, e parece ressaltar mais fortemente o papel do juízo no ajuizamento quanto ao belo e ao sublime. À incapacidade de perceber e estabelecer relações de

semelhança chama de ausência de gosto, referendando, portanto, a compreensão segundo a qual a imitação e a associação, dessa nova forma consideradas a partir da faculdade de imaginar, são parte essencial da experiência estética. Retomando a distinção lockeana entre imaginação e juízo, afirma ser a atuação conjunta de ambas algo muito difícil de se alcançar:

O sr. Locke, com muita justeza e perspicácia, afirma que o engenho tem uma capacidade admirável de notar semelhanças e, ao mesmo tempo, observa que a função do juízo é antes encontrar diferenças. Poder-se-ia talvez inferir dessa hipótese que não haja nenhuma distinção essencial entre o engenho e o juízo, uma vez que ambos parecem resultar de diferentes operações da mesma capacidade de *comparar*. Contudo, na verdade, dependam eles ou não da mesma faculdade do espírito, diferem em muitos aspectos de modo tão substancial que uma união perfeita de engenho e juízo é uma das coisas mais raras do mundo. (BURKE, 1993, p. 27).

O bom ou mal gosto, contudo, relacionam-se, segundo Burke, com a justeza ou a ausência de juízo. Assim, toda a possibilidade de realização de um juízo de gosto está vinculada à imaginação e à sensibilidade e, evidentemente, nenhum juízo pode ser adequado sem um grau mínimo de atuação correta da imaginação. Burke afirma que a atuação da imaginação e o prazer existente em associar e imitar é universal, assim como a relação entre certas qualidades percebidas e o prazer que elas podem gerar, contudo que há graus distintos de percepção, tendo em vista que a percepção enquanto tal já envolve comparação. Nesse sentido, o juízo de gosto seria algo que envolve prazeres primários e secundários e o juízo<sup>3</sup>, sendo a variação entre os homens quanto aos objetos da estética uma

distinção quanto ao resultado da mistura, resultado esse que pode ser alterado pela distinção de grau de cada um dos seus componentes:

Se examinarmos o gosto simplesmente segundo sua natureza e espécie, veremos que esses princípios são totalmente uniformes; mas o grau de sua primazia nos diferentes indivíduos varia tão completamente quanto os princípios se assemelham, pois a sensibilidade e o juízo, que são as qualidades componentes do que se costuma chamar gosto, variam muitíssimo de pessoa para pessoa. Da ausência desta primeira qualidade provem a falta de gosto; a debilidade da segunda resulta no gosto equivocado ou mau. (*Ibidem*, p. 32).

Contudo, mesmo indicando que a imaginação compõe o juízo de gosto, Burke remete a sua exatidão, por fim, ao entendimento:

O mau gosto provém de um defeito do juízo. Essa falha pode dever-se a uma fragilidade inata do entendimento (qualquer que seja a força inerente a essa faculdade), ou, o que é muito mais comum, pode originar-se da falta de um exercício adequado e bem orientado, cuja ação pode, por si somente, torná-lo seguro e justo. Além disso a ignorância, a desatenção, o preconceito, a precipitação, a leviandade, a obstinação, em suma todas essas paixões e todos esses vícios que adulteram o juízo em outros assuntos não lhe são menos funestos do que neste; a sua esfera mais delicada e requintada. Essas causas redundam em diferentes opiniões sobre tudo que é objeto do entendimento, sem que por isso nos induzam a crer que não haja princípios racionais estabelecidos. (...) Sabe-se que o gos-

to (seja ele qual for) é aperfeiçoado exatamente do mesmo modo que o nosso juízo, pela ampliação de nosso conhecimento, por uma observação atenta do nosso objeto e pela prática constante. Se o gosto daqueles que não seguiram esses métodos decide-se prontamente, é sempre de uma maneira insegura e sua rapidez deve-se a sua presunção e a sua impaciência, e não a uma súbita iluminação, que em um instante dissipe toda a obscuridade de seus espíritos. Mas aqueles que cultivam aquela espécie de conhecimento, que constitui o objeto do gosto, mediante um aperfeiçoamento, gradual e fundado na experiência, adquirem um juízo não apenas tão sólido mas também tão rápido quanto os que os homens formam através de métodos idênticos acerca de todos os outros assuntos. No início, são obrigados a soletrar, mas depois leem com facilidade e rapidez; porém, essa velocidade em sua operação não prova que o gosto constitui uma faculdade independente". (*Ibidem*, p. 34).

No ensaio *Do padrão do gosto*, Hume desenvolve essa questão, ampliando a abordagem acerca da função do entendimento no juízo de gosto e da sua relação com a imaginação, a partir da ideia de padrão e da essencialidade que o mesmo, enquanto síntese de múltiplos juízos particulares de todos os tempos e lugares, possui na regulação da imaginação. A alegação de que a oposição entre sentimento e juízo inviabiliza a possibilidade de se estabelecer padrões de gosto é qualificada pela filosofia humeana como própria de uma postura cética quanto ao tema:

“Há uma espécie de filosofia, a qual remove todas as esperanças de sucesso nessa tentativa, que representa a impossibilidade de se chegar algum dia a qualquer padrão do gosto. A diferença entre juízo

e sentimento, afirma, é muito profunda. Todo sentimento é certo, porque o sentimento não tem referência a nada além dele mesmo e é sempre real, tenha-se ou não consciência disso. Mas nem todas as determinações do entendimento são verdadeiras porque elas fazem referência a algo além delas mesmas, a saber, uma questão de fato real e não são sempre conformes a esse padrão". (HUME, 1987, p. 229-230).

O problema do estabelecimento de um padrão do gosto é precisamente o fato de que, em Hume, retomando a tradição exposta acima, o belo é vinculado a um sentimento de prazer e não a um juízo cognitivo, expresso como harmonia, por exemplo. O juízo de gosto, ainda que se distinga do sentimento de prazer enquanto tal, podendo ser falso ou verdadeiro, está sempre em relação com esse prazer e, nos termos configurados pela filosofia de Addison, portanto, com a atividade da imaginação de associar imagens, mesmo quando elas não estão imediatamente presentes aos sentidos. Nessa medida, a ideia de padrão representa uma convivência entre entendimento e imaginação, uma limitação do segundo sobre a primeira, sem a eliminação da particularidade da experiência estética:

Muitas das belezas da poesia, assim como da eloquência, são fundadas na falsidade e na ficção, em hipérboles, metáforas e em um abuso ou perversão dos termos em relação ao seu significado natural. Eliminar as investidas da imaginação e reduzir cada expressão a uma verdade e exatidão geométricas seria uma total contrariedade às leis da crítica, porque produziria uma obra que a experiência mostrou ser a mais insípida e desagradável. Mas embora a poesia nunca possa ser submetida à ver-

dade perfeita, ela precisa ser limitada pelas regras da arte, descobertas pelo autor através do seu gênio ou da observação. (*Ibidem.* p. 231).

A relação direta com a imaginação torna impossível eliminar a subjetividade do horizonte do juízo de gosto. Ao mesmo tempo é essa mesma relação que evidencia que o campo da estética não pode resolver o problema da tentativa de se postular universalidade para o belo por meio da simples remissão à razão demonstrativa. Mesmo no jogo que terá que haver entre imaginação e entendimento ou juízo, a regulação não pode se dar como eliminação da imaginação. Esse aspecto é decisivo no ensaio humeano e, como dito, recupera todo um contexto de análises de uma tradição que parte de Shaftesbury e se opõe à visão cognitiva da experiência estética, pela qual o belo é compreendido em si mesmo como um raciocínio. Essa tradição retomada por Hume, principalmente após a tentativa de Hutcheson de reinterpretar uma série de pressupostos neoplatônicos de Shaftesbury a partir do contexto da filosofia de Locke, sustenta que o juízo de gosto é indissociável da experiência estética e das faculdades inerentemente envolvidas nesse processo e que tal padrão sugerido não pode ser simplesmente o reconhecimento de alguma medida abstrata, independente de determinadas qualidades do objeto ou da mente que julga. A dicotomia que essa mesma tradição permite compreender é que o juízo de gosto propriamente não é uma sensação, mas relaciona-se a algo que tem em vista o processo de percepção de um objeto a ser ajuizado e que o estabelecimento de um padrão não elimina a subjetividade e particularidade da percepção estética. A imaginação, apontada por Addison como a faculdade a que se volta o prazer peculiarmente estético, em sua diferença quanto ao prazer sensorial, no ensaio humeano, como já dito, é a faculdade com a qual o padrão terá que dialogar, o que significa que as peculiaridades dessa faculdade não poderão ser eliminadas *a priori* na produção de um juízo

com pretensão de universalidade. É sempre no jogo com essa faculdade que o juízo terá que visar à universalidade. E isso implicará tanto que o juízo tenha que dialogar com a natureza intrínseca da imaginação quanto que esta faculdade precise ter uma abertura para a tendência generalizante do juízo. Por outro lado, o que permite ao juízo um diálogo com a imaginação, no qual essa não é simplesmente suprimida, é, na filosofia humeana, a relação que o padrão tem com a experiência, é o fato de que a universalidade seja um horizonte de juízos empíricos e não algo decorrente da regulação *a priori*.

E é precisamente desenvolver certas peculiaridades desse processo, da relação entre o padrão (enquanto juízo empírico) e a experiência estética imediata, a peculiaridade maior do ensaio *Do padrão do gosto*. Por *padrão* ou *regras de composição* Hume compreende a síntese da concordância universal, ou seja, uma normalização dos juízos produzidos no tempo e espaço, uma síntese da concordância entre os juízos particulares que auferiram beleza às obras em cada tempo e espaço. Trata-se da observação do que tem universalmente agradado:

É evidente que nenhuma das regras de composição é fixada por raciocínios *a priori*, ou pode ser confundida com uma conclusão abstrata do entendimento, imutáveis. Seu fundamento é o mesmo de todas as ciências práticas, a experiência. Elas são apenas observações gerais sobre o que universalmente se verificou agradar em todos os países e épocas. (*Ibidem*, p. 231).

Segundo Hume, haveria certas formas e qualidades que estão destinadas a agradar, há princípios gerais de aprovação ou censura, há qualidades dos objetos que provocam no espírito uma sensação de agrado ou desagrado (*cf.* HUME.1987, p. 233). Nesse tocante, Hume segue a tradição britânica do século XVIII que tendeu sempre, embora centrando a análise no conceito de experiência estética, a sustentar um suporte objetivo para o belo e uma

universalidade da relação entre determinadas qualidades e o sentimento de prazer, a partir de uma relação entre as qualidades dos objetos e as faculdades da mente. A filosofia humeana permite-nos compreender ainda mais em que medida o componente universalizável do belo é mais propriamente a natureza humana, principalmente por fazer da estabilidade do juízo de gosto no tempo e espaço o critério central do padrão. A universalidade é a da própria natureza humana e o juízo de gosto, inicialmente, diz respeito à relação entre essa natureza e a particularidade da experiência estética. Por isso, um primeiro sentido de padrão do gosto representa, em realidade, apenas a observação da natureza humana e do que em cada tempo e local tendeu a gerar prazer estético no homem. A regularidade presente no padrão é apenas a exposição da regularidade da natureza humana e da sua relação com o objeto de gosto. E o que agrada e desagrada o ser humano é algo que se revela no juízo. Um olhar para a realização do juízo de gosto em suas diversas variações permite a compreensão do que é universal e particular no nosso próprio juízo, no juízo da nossa época e cultura.

Entretanto, ao mesmo tempo o padrão não é meramente uma observação experiência estética particular e uma síntese do que foi apreciado como belo ao longo da história, com função meramente descritiva. Como também compreende a filosofia de Burke, a atividade da crítica faz uma intermediação entre a “universalidade” do padrão e a particularidade do sentimento, a remissão ao que agradou a natureza humana no passado é também uma orientação para a percepção e, portanto, relaciona-se diretamente com a imaginação, faculdade a que se remete o prazer estético. A história da arte, por exemplo, apresenta o cenário para um juízo quanto ao belo (compreendido aqui como o que universalmente agrada a natureza humana). O juízo de gosto pode inserir essa definição de belo na apreciação imediata, não porque substitua a imaginação, mas porque permite a ela considerar uma perspectiva universal no contexto de sua própria subjetividade.

Admitindo uma disparidade natural entre os homens quanto à percepção de qualidades sensoriais ou mentais, Hume

confere uma função importante para a crítica, seja no sentido de avaliar os gostos e estabelecer níveis entre eles, seja para estabelecer os princípios ou regras gerais que podem regular o gosto e a avaliação estética imediata. Uma célebre passagem de Hume sobre o gosto corpóreo ilustra a importância do especialista, que traduz a observação da regularidade e da experiência e representa a externalidade do padrão em relação àquele que ajuíza:

É com boas razões, disse Sancho para o escudeiro de nariz grande, que eu aparento ter julgamento sobre vinhos: esta é uma qualidade hereditária em nossa família. Dois dos meus parentes foram uma vez chamados para emitir suas opiniões sobre um tonel, supondo-se ser excelente sendo velho e de uma boa safra. Um deles o prova e considera, após madura reflexão, pronunciando que o vinho era bom, a não ser por uma pequena amostra de couro que se percebia nele.

O outro, após algumas precauções, dá seu veredito em favor do vinho; mas com a ressalva de um gosto de ferro, sendo facilmente distinguido por ele. Você não pode imaginar o quanto ambos foram ridicularizados em seus juízos. Mas quem riu no final? Ao esvaziar o tonel foi encontrado no fundo uma velha chave com uma tira de couro amarrada a ela. (*Ibidem*, p. 234-5).

A passagem exemplifica a diferença na percepção das qualidades existentes no objeto e obviamente do prazer que seria decorrente da percepção dessas qualidades, fazendo uma analogia entre gosto corpóreo e o mental. A delicadeza do gosto envolve a capacidade de perceber as partes mais sutis dos objetos e os especialistas devem possuir essa habilidade. No caso dos primos de Sancho, cada um dos ajuizadores especialistas percebe algo distinto e muito sutil, misturado ao gosto do vinho. A delicadeza da imaginação significa a capacidade da percepção de vários as-

pectos do objeto<sup>4</sup>. Uma imaginação excessivamente bruta é incapaz de perceber mais completamente as várias qualidades existentes no objeto, uma imaginação extremamente delicada faz uma imersão tão profunda no objeto que não consegue sair da particularidade da percepção. Isso significa, como também destaca Burke, que mesmo o gosto corpóreo exige comparação. O gosto mental, mais ainda, é favorecido por uma prática que favoreça a comparação:

“É reconhecido que a perfeição de todos os sentidos ou faculdades é perceber com exatidão seus objetos mais minuciosos e permitir que nada escape a suas observações e noções. (...). Um bom paladar não é testado por sabores fortes, mas por uma mistura de pequenos ingredientes, onde nós ainda somos sensíveis a cada parte, não obstante sua minuciosidade e indistinção com o resto. Da mesma forma, uma percepção rápida e aguda da beleza e da deformidade deve ser a perfeição do nosso gosto mental; nem um homem pode estar satisfeito consigo mesmo enquanto suspeita que qualquer excelência ou defeito em um discurso passou-lhe despercebido. Neste caso, a perfeição do homem e a do sentido ou sentimento estão unidas. Um paladar muito delicado, em muitas ocasiões, pode ser um grande inconveniente tanto para a própria pessoa como para seus amigos. Mas um gosto delicado quanto à inteligência ou à beleza deve sempre ser uma qualidade desejável, porque é a fonte de todo o melhor e mais inocente prazer de que a natureza humana é suscetível. (...) Mas, embora haja, naturalmente, uma

---

<sup>4</sup> Para uma análise bastante completa dessa passagem, ver: CARABELLI, 1995. p. 7-45.

grande diferença no ponto de delicadeza entre uma pessoa e outra, nada tende a aumentar ainda mais e melhorar esse talento do que a prática de uma arte particular, e o levantamento frequente ou contemplação espécies particulares de beleza (...). É impossível continuar na prática da contemplação de qualquer forma de beleza sem ser frequentemente obrigado a formar comparações entre as várias espécies e graus de excelência e estimar a proporção entre elas. Um homem que não teve a oportunidade de comparar os diferentes tipos de beleza é de fato totalmente desqualificado para pronunciar uma opinião com relação a qualquer objeto que lhe é apresentado." (*Ibidem*, p. 236-8).

Destaca-se a importância do entendimento para a eliminação do preconceito. De modo geral, ademais, é na atuação do entendimento que reside a capacidade de se estabelecer um juízo sobre o gosto, quando a comparação tornou possível à imaginação ser regulada por ele:

É sabido que em todas as questões submetidas ao entendimento, o preconceito é destrutivo do juízo correto, e perverte todas as operações das faculdades intelectuais: e não é menos oposto ao bom gosto, tampouco possui menos influência para corromper o nosso sentimento de beleza. Faz parte do bom senso verificar a influência do preconceito em ambos os casos; e, neste contexto, bem como em muitos outros, a razão, se não uma parte essencial do gosto, é, no mínimo, necessária para as operações desta última faculdade. (...) Além disso, toda composição, mesmo a mais poética, nada mais é que uma cadeia de proposições e raciocínios; nem sempre, de fato, mais justa e mais exata, mas ainda plausível e espe-

cosa, ainda que camuflada pela coloração da imaginação. Os personagens da tragédia e poesia épica devem ser representados como raciocinando, pensando, concluindo e agindo, de acordo com seu caráter e com circunstâncias; e sem juízo, bem como sem gosto e invenção, um poeta nunca pode esperar ter sucesso em tão delicado empreendimento. Para não mencionar que as mesmas excelências de faculdades que contribuem para o aprimoramento da razão, a mesma clareza de concepção, a mesma exatidão de distinção, a mesma vivacidade de apreensão, são essenciais para as operações de verdadeiro gosto e são seus acompanhantes infalíveis. Raramente ou nunca acontece que um homem de senso, que tem experiência em qualquer arte, não possa julgar sua beleza; e não é menos raro encontrar um homem que tem um gosto adequado sem um entendimento sólido. (*Ibidem*, p. 239-241).

O que a comparação permite é a percepção de diferenças, algo que a filosofia lockeana argumentou ser uma tarefa realizada pelo juízo. Na experiência estética tanto está em questão elementos do objeto quanto a natureza daquele que ajuíza. E as práticas elencadas por Hume são modos de permitir o exercício de comparações entre os objetos no sentido de auxiliar a percepção de diferenças ou são mecanismos de controle da própria faculdade da imaginação. Essas práticas, em realidade, abrem o caminho para aquilo que é parte indispensável para a realização do juízo correto: a capacidade de perceber adequadamente as qualidades dos objetos. Essa percepção adequada possibilitada pela comparação exige uma modulação da imaginação, pela qual ela se atenta às diversas qualidades do objeto. O juízo de gosto, estabelecer um nivelamento entre objetos, adequar o prazer a uma referência universal de beleza, exige mais: implica um jogo com o padrão, com a síntese daquilo que universalmente tem agradado a natureza humana. Aquilo que agrada ou desagrada embora seja su-

postamente universal, na particularidade do juízo pouco revela dessa universalidade. A observação do passado é o que pode revelar a “universalidade” do juízo de gosto e mesmo que individualmente o juízo particular seja bastante distinto, na perspectiva ampliada do tempo e do espaço a distinção se esvai. É só mais propriamente nessa perspectiva ampliada do tempo e do espaço que verdadeiramente se pode “corrigir” ou classificar o juízo particular. A prática da comparação já amplia a perspectiva da imaginação e a aproxima do padrão. Contudo, o juízo vulgar e o do especialista se diferenciam na medida em que a ampliação da perspectiva do tempo e do espaço só é possível ao especialista e ao gênio.

Uma imaginação capaz de “entrar em diálogo” com o entendimento ou tender à universalidade sem deixar de ser particularidade exige um grau adequado de delicadeza, o que a prática e o juízo podem favorecer<sup>5</sup>. Mas é preciso ainda a normatização, a tarefa de constituição de padrões, o que, para Hume, só pode se dar como a observação de regularidades, ou seja, exige tanto a observação de um número considerável de experiências pontuais de ajuizamento estético como o reconhecimento daquilo em que elas concordam.

Indicar o quão indispensável é o padrão do gosto formado empiricamente certamente é um dos pontos singulares da estética humeana. Essa singularidade, vale destacar, é decorrente da sua também particular concepção da racionalidade. Este texto de algum modo pretendeu partir do reconhecimento de semelhanças e de nomeações adequadas, para que pudéssemos, ao fim, perce-

---

<sup>5</sup> BRUNET (1965.p. 680-681) observa que, segundo Hume, a mulher é aquele ser no qual a delicadeza é profundamente desenvolvida. Contudo, o grau de delicadeza apresentado pela mulher não é adequado para o bom juízo de gosto, tendo em vista uma suposta incapacidade de regular a sensibilidade pelo entendimento. A vivacidade da percepção pode ser prejudicial ao juízo de gosto, embora a personalidade fleumática também não possa ser considerada o paradigma, tendo em vista que deixa escapar a sensibilidade, diante do rigor do raciocínio.

ber também a singularidade, ou diferença, do ensaio estético humeano mais conhecido em relação à tradição britânica do século XVIII. Hume, na verdade, sintetiza um percurso de questões e problemas enfrentados por autores como Shaftesbury, Hutcheson, Addison e Burke. De modo geral, a dicotomia entre o projeto empirista desses autores e a postulação de um padrão para o gosto (o qual nos permite separar bom e mal gosto) revela a dificuldade de se justificar o universal a partir do particular. Porém, é preciso entender que todos esses autores pretenderam falar do homem concreto. A possibilidade de uma regulação do gosto pelo entendimento é, no fundo, um tema concernente também à formação do bom pensamento. A união entre imaginação e entendimento, como destaca Burke citando Locke, é qualificada como rara. Porém, sobretudo o que a filosofia humeana vem nos mostrar é que ela diz respeito à própria definição de racionalidade. Assim como o padrão de racionalidade exige a prática empírica do juízo e a sua normatização, também o juízo estético expõe essa mesma prática. Em Hume é bem claro que o juízo estético não é um juízo cognitivo, mas talvez faça parte de sua filosofia aproximar o juízo cognitivo do estético. Sem dúvida, esse não é um tema que possa ser desenvolvido aqui, porquanto exigiria maior aprofundamento do tema da causalidade e das regras gerais em Hume. Contudo, o que me coube instigar no leitor foi a busca por um maior conhecimento do percurso realizado pela filosofia britânica do século XVIII, a partir do seu deslocamento do juízo estético, do objeto e do artista, para a mente do expectador, o que talvez o torne paradigmático do juízo enquanto tal. Nessa perspectiva, é preciso perceber que o cidadão de bom gosto, para esses filósofos, é também o cidadão que sabe pensar bem e que o juízo de gosto diz respeito não apenas ao prazer estético. Isso significa que, se os filósofos empiristas britânicos não puderam resolver todas as questões que derivaram das suas análises, é certo ao menos que não é pouco o mérito de as terem feito emergir.

## Referências

- ADDISON, J. (2002) *Os prazeres da imaginação*. Tradução: Pinheiro de Souza, A. et al. Lisboa: Edições Colibri.
- BURKE, E. (1993) *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo*. Tradução: Enid Abreu Dobráznsky. Campinas: Papirus.
- BRUNET, O. (1965) *Philosophie et esthétique chez David Hume*. Paris: Librairie Nizet.
- CARABELLI, G. (1995) *On Hume and eighteenth-century aesthetics*. Nova York. Peter Lang Publishing.
- DELEUZE, G. (2001) *Empirismo e subjetividade*. São Paulo: Editora 34.
- GILL, M. B. (2010) From Cambridge Platonism to Scottish Sentimentalism. *The journal of scottish philosophy*, Vol 8, n. 1, p. 13-31, 2010. Disponível em: <http://www.eupublishing.com/doi/abs/10.3366/E1479665109000487> Acesso em 13.08.2013.
- HOBBS, Thomas. (1983) *A natureza humana*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- HOBBS, Thomas. (1958) *Leviathan: parts I and II*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- HUME, David. (2000) *Treatise of human nature*. Ed. David Fate Norton/ Mary Norton. Oxford: Oxford University Press.
- HUME, David. (1987) Of the Standard of Taste. In: *Essays, moral, political and literary*. Indianápolis: Liberty Fund., p. 227-249.
- HUTCHESON, F. (2004) *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue - in two treatises*. Indianapolis, Liberty Fund.
- HUTCHESON, F. (1996) Ilustrações sobre o senso moral. In: Cabral, A (Org). *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Campinas, Ed. Unicamp. P. 111-156.
- JAFFRO, L. (2003) As várias maneiras filosóficas de recorrer ao senso comum nas Luzes Britânicas. *Revista Discurso.*, n. 33, p. 35-74.

- JONES, P. (1993) *Hume's literary and aesthetic theory*. In: Norton (Org). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press, 1993. p. 55-280.
- SHAFTESBURY, A. (1999) *Characteristics of men, manners, opinions, times*. Oxford: Clarendon Press.
- SHAFTESBURY, A. (1996) Uma investigação acerca da virtude ou do mérito. In: Cabral, A (Org). *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*, volume I. Campinas: Ed. Unicamp. p. 13-36.
- TOWNSEND, D. (1987) From Shaftesbury to Kant: the development of the concept of aesthetic experience. *Journal of the history of ideas*. V. 48, N. 2, pp. 287-305, . Apr. - Jun.. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2709559>  
10.2307/2709559. Acesso em 18.07.2013



## 2. O jogo livre e a universalidade do subjetivo na *Crítica da faculdade do juízo*

Tamara Havana dos Reis Pasqualatto<sup>1</sup>  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

A faculdade do Juízo foi caracterizada pela primeira vez na *Analítica dos princípios*, na *Crítica da razão pura*, como a “[...] capacidade de subsumir a regras, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não” (KANT, 1989, p. 177; B 171). Nesse contexto, ao se questionar como se aplicam as categorias aos fenômenos, Kant (1989, p. 181; B 177) estabeleceu ser necessária uma “[...] doutrina transcendental da faculdade de julgar (*Urteilskraft*) para mostrar a possibilidade de aplicar aos fenômenos em geral os conceitos puros do entendimento”. Por conta disso, mais uma faculdade foi incluída na família das faculdades superiores de conhecimento: a faculdade de julgar, que está em relação tanto com a Sensibilidade como com o Entendimento, e estabelece o vínculo de uma com a outra.

Como existe uma multiplicidade de material fornecido pela intuição e um conjunto de conceitos capazes de determinar essa multiplicidade é preciso que a faculdade de julgar forneça as condições para adequar o conceito à multiplicidade intuitiva. Ou seja, é função desta faculdade utilizar-se corretamente das regras (categorias) estabelecidas pelo Entendimento, decidindo se a multiplicidade dada da intuição cai ou não sob uma certa regra. A fim de desempenhar sua tarefa, a faculdade de julgar precisa de uma representação mediadora, para colocar o elemento conceitual em vinculação com o material intuitivo correspondente, ou seja, é necessária uma representação que possua o caráter tanto de intuição quanto de conceito, que guarde traços tanto de um quanto de outro. A essa

---

<sup>1</sup> email:tamarapasqualatto@hotmail.com

representação mediadora, Kant denomina de “esquema transcendental” da Imaginação: como um “terceiro termo” comum ao Entendimento e à Sensibilidade, ela deve ser homogênea à categoria, por um lado, e à intuição, por outro, facultando a aplicação do primeiro ao segundo. No dizer de Kant (1989, p. 182; B 178), “[...] esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado, intelectual, e por outro, sensível”<sup>2</sup>.

A Introdução à *Terceira crítica* estabelece novidades em relação às funções da faculdade de julgar. Nela Kant redefine a faculdade do juízo em geral como “[...] a faculdade de pensar o particular como contido no universal” (KANT, 1995, p. 23; XXVI). Essa resolução visa abrir espaço para uma nova nunciatura da faculdade do Juízo, a reflexão, e inaugura o par: faculdade de juízo determinante e faculdade de juízo reflexionante.

Se não é visado conhecer/determinar objetos, então por meio da atividade do juízo meramente reflexionante pode-se relacionar o dado na intuição a um conceito apenas pensável: tal é o caso quando não se possui uma regra geral à qual

---

<sup>2</sup> Por meio da síntese transcendental da Imaginação, a faculdade do juízo fornece o “esquematismo” dos conceitos puros do entendimento. Somente por meio dos “esquemas” as categorias obtêm uma definição, do contrário permanecem como conceitos sem referência e, por isso, vazios. Assim, os “esquemas” são as únicas condições que conferem aos conceitos uma relação a objetos, ou seja, uma significação. Depreende-se daí que as categorias possuem exclusivamente um “[...] uso empírico possível, servindo unicamente para submeter os fenômenos às regras gerais da síntese, mediante os princípios de uma unidade necessária a priori [...] e, desse modo, torná-los próprios para formar uma ligação universal numa experiência” (KANT, 1989, p.186; B185). Na esfera do conhecimento as categorias sem os esquemas transcendentais da faculdade da imaginação são apenas funções do entendimento relativas a conceitos, e não representam qualquer objeto determinado. Sobre esse assunto ver também: Höffe (2005).

subsumir o objeto da intuição. Assim, quando o universal (as categorias) está presente, tem-se um caso típico de conhecimento, e aqui a faculdade do juízo determina; quando o universal está ausente, então resta à faculdade de juízo refletir um possível conceito geral, que abarque o particular dado.

Para exercer esta tarefa reflexiva a faculdade de juízo lança mão do seu princípio próprio para procurar leis: o princípio da conformidade a fins da natureza (*Zweckmässigkeit*). A função de tal princípio é a de que assim como as leis universais têm o seu fundamento no nosso entendimento, que as prescreve à natureza, as leis empíricas particulares têm de ser consideradas segundo uma unidade, diz Kant (1995, p.24; XXVII), “[...] como se igualmente um entendimento as tivesse dado em favor da nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema de experiência segundo leis particulares da natureza”. Através desse princípio a faculdade de julgar reflexiva torna possível refletir sobre os produtos da natureza no que diz respeito à conexão dos fenômenos, nunca acrescentando a eles algo como uma relação evidente da natureza a fins.

Como é preciso conceber uma concordância entre a natureza (na sua multiplicidade de leis particulares) e a nossa necessidade de encontrar para ela a universalidade dos princípios que, embora contingente, é imprescindível para nossas necessidades intelectuais, a faculdade do juízo reflexiva executa esta tarefa através do princípio da conformidade a fins. Afirma Kant (1995, p.29-30; XXXVII) “[...] a faculdade do juízo possui um princípio a priori para a possibilidade da natureza, mas só do ponto de vista de uma consideração subjetiva de si própria, pela qual ela prescreve uma lei, não à natureza, mas sim a si própria para a reflexão sobre aquela”.

A este princípio da conformidade a fins está ligado o sentimento de prazer e desprazer através da realização de uma intenção. Assim, por exemplo: a produção das leis universais do entendimento (que são ao mesmo tempo leis da natureza) não pressupõe qualquer intenção das nossas faculdades de

conhecimento, por isso não se produz em nós o mínimo efeito sobre o sentimento do prazer que resulte do encontro das percepções com as leis, segundo as categorias, porque nesse caso o entendimento procede sem intenção e necessariamente em função de sua natureza, de acordo com Kant (1995).

Por outro lado, encontramos um grande prazer quando descobrimos a possibilidade de ligar duas ou várias leis da natureza empírica sob um princípio que as unifique. O sentimento de prazer advém da ocasião da concordância intencional, porém contingente de leis heterogêneas da natureza, com a nossa faculdade de conhecimento através do princípio próprio da faculdade de juízo reflexionante. Este sentimento de prazer é o elemento subjetivo numa representação, que não pode, de modo algum, ser parte do conhecimento; e sendo um elemento subjetivo, ou seja, que constitui sua relação diretamente com o sujeito e não com objeto, é ao mesmo tempo a natureza estética dessa representação.

Na *Crítica da faculdade do juízo*, quando distingue a atividade reflexionante estética da atividade teleológica do Juízo, Kant estabelece a primazia da primeira em relação à segunda. A dupla dimensão do Juízo reflexionante é apresentada, assim, em relação à dupla representação do seu princípio próprio:

Num objeto dado numa experiência a conformidade a fins pode ser representada, quer a partir de um princípio simplesmente subjetivo, como concordância da sua forma com as faculdades de conhecimento na apreensão (*apprehensio*) do mesmo, antes de qualquer conceito, para unir a intuição com conceitos a favor de um conhecimento em geral, quer a partir de um princípio objetivo, enquanto concordância da sua forma com a possibilidade da própria coisa, segundo um conceito deste que antecede e contém o fundamento desta forma (KANT, 1995, p.36; XLVIII).

Isso quer dizer que quando um objeto é dado podemos representar a conformidade a fins a partir de um princípio subjetivo, assentando-a no prazer imediato na forma deste objeto, ou seja, na simples reflexão sobre ela, relacionando-a com as faculdades de conhecimento do sujeito na apreensão do mesmo: tal é a característica de um juízo estético. Porém, se quando um objeto é dado representamos a conformidade a fins a partir de um princípio objetivo, concordando a forma do objeto recebido com a possibilidade da própria coisa, ou seja, relacionando esta forma com um conhecimento determinado sob um conceito dado, então aí não se trata de um sentimento de prazer nas coisas, mas de um entendimento no ajuizamento delas. Isso caracteriza um juízo teleológico. Acrescenta Kant (1995, p. 37; L):

[...] nosso conceito de uma conformidade a fins subjetiva da natureza, nas suas formas segundo leis empíricas, [ainda que] não seja [...] um conceito de objeto, mas [antes] um princípio [...] para arranjarmos conceitos nesta multiplicidade desmedida (para nos podermos orientar nela), nós atribuímos todavia à natureza como que uma consideração das nossas faculdades de conhecimento segundo a analogia de um fim; e assim nos é possível considerar a beleza da natureza como apresentação do conceito de finalidade formal (simplesmente subjetiva) e os fins da natureza como apresentação do conceito da finalidade real (objetiva). Uma delas nós ajuizamos mediante o gosto (esteticamente, mediante o sentimento de prazer) e a outra mediante o entendimento e a razão (logicamente, segundo conceitos).

A representação de um “fim” (*Zweck*) tomada como mera forma de um objeto é um fim formal, e remete à faculdade de juízo reflexiva meramente estética. Pode-se entender

pela faculdade do juízo estético “[...] a faculdade de ajuizar a conformidade a fins formal (subjativa) mediante o sentimento de prazer ou desprazer” (KANT, 1998, p. 37; L). A faculdade do juízo estética é a parte mais essencial da *Crítica do Juízo* porque, embora o princípio de finalidade funcione em ambas as dimensões da faculdade reflexionante, na estética é que ele atua com máxima liberdade, visto não haver nela parâmetro ou regra alguma à qual se referir, ao passo que a teleológica orienta-se de acordo com conceitos prévios. Daí a primazia de uma em relação à outra.

À base do estatuto transcendental e subjetivo do princípio da finalidade aplicado à natureza do ponto de vista formal pela faculdade de juízo reflexionante estética é fundado o interesse intelectual do Gosto. Os juízos estéticos de gosto reivindicam necessidade e universalidade subjativa, que é o as-sentimento de qualquer um. Por não ser um juízo de conhecimento, diz Kant, sua “[...] presunção de uma conformidade a fins subjativa válida para qualquer um sem exceção não deve fundar-se sobre nenhum conceito da coisa, [justamente] porque ele é um juízo de gosto” (1995, p.127; 134).

Para explicar como é possível que algo possa aprazer simplesmente no ajuizamento e que a complacência de cada um possa ser reclamada como regra para todos, deve ser mostrada a validade de um juízo singular, que expressa a conformidade a fins subjativa de uma representação empírica da forma de um objeto, para a faculdade do juízo em geral (determinante e reflexionante). Essa validade universal deve assentar sobre uma autonomia do sujeito que julga sobre o seu sentimento de prazer, isto é, sobre o seu gosto próprio. Assim, pode-se dizer que o juízo de gosto tem validade universal *a priori*, porém, trata-se de uma universalidade de um juízo singular.

Os juízos de gosto fundam-se só na condição formal subjativa de um juízo em geral, sendo que a condição de todos os juízos é a própria faculdade de julgar que, quando de uma representação de um objeto dado, requer a concordância de

duas outras faculdades, a saber, a imaginação e o entendimento (da primeira para a intuição e composição do múltiplo e da segunda para o conceito como representação da unidade). Como num juízo de gosto não se encontra nenhum conceito de objeto como seu fundamento (mas somente o prazer e desprazer), o que aqui acontece é a “[...] subsunção da própria faculdade da imaginação (em uma representação pela qual um objeto é dado) à condição de que o entendimento em geral chegue da intuição a conceitos” (KANT, 1995, p.133; 146). Isso porque, neste juízo a imaginação é posta em tal liberdade que ela esquematiza sem conceitos. Explica Kant (1995, p.133; 146):

O juízo de gosto tem que assentar sobre uma simples sensação das faculdades reciprocamente vivificantes da imaginação em sua liberdade e do entendimento com sua conformidade a leis, portanto sobre um sentimento que permite ajuizar o objeto segundo a conformidade final da representação (pela qual um objeto é dado) à promoção da faculdade de conhecimento em seu livre jogo; e o gosto enquanto faculdade de juízo subjetiva contém um princípio da subsunção, mas não das intuições sob conceitos e sim da faculdade das intuições ou apresentações (isto é, da faculdade da imaginação) sob a faculdade dos conceitos (isto é, o entendimento), na medida em que a primeira em sua liberdade concorda com a segunda em sua conformidade a leis.

Para Hamm (1994, p. 19) o jogo livre é uma “[...] das figuras argumentativas centrais da *Crítica da faculdade do Juízo*”, na medida em que ele representa o desempenho das faculdades humanas postas em uma relação não determinante. Na Introdução, quando apresenta a ideia de um princípio da finalidade formal da natureza como princípio transcendental da faculdade do juízo, Kant (1995, p. 26; XXXI) define esse

princípio destacando que ele deve permitir dizer “[...] segundo que regras é que as nossas faculdades de conhecimento realizam efetivamente o seu jogo”, ou seja, que tipo de jogo as faculdades de conhecimento jogam, quando estão envolvidas na produção de seus juízos reflexivos<sup>3</sup>.

A argumentação sobre a ligação do sentimento do prazer com o conceito da conformidade a fins da natureza específica que a relação necessária entre a realização do nosso trabalho de adequar a natureza, de acordo com princípio da finalidade, às nossas condições e possibilidade de compreensão, faz surgir um sentimento. No caso de um juízo estético, no qual o prazer se dá por ocasião da manifestação de um objeto belo para o sujeito, o que se passa é a simples reflexão da relação específica dos diversos poderes da mente entre si próprios, por ocasião da recepção deste objeto, ou seja, da contemplação da organização final dos poderes da mente envolvidos nessa atividade do Juízo.

O juízo reflexionante estético é constituído pelas faculdades da imaginação e do entendimento que, nessa ocasião encontram-se num harmonioso jogo livre, no qual – por conta do “acordo estético” ou da “ocasião estética” – a imaginação lidera o entendimento<sup>4</sup>. Como desta feita a imaginação não serve aos interesses do entendimento e nenhum conceito determinado a restringe, ela atua de modo espontâneo (como autora de formas arbitrárias de intuições possíveis) e a sua

---

<sup>3</sup> Segundo Figueiredo (1999, p. 163), “[...] o conceito de finalidade da natureza, [...] é a senha para a faculdade de julgar não somente ascender ao Olimpo do Transcendental como também, uma vez lá, exercer a sua máxima prerrogativa, característica em geral do jogo entre as faculdades, que é o direito de uma delas comandar as demais faculdades participantes no acordo, e, no caso do acordo estético na CFJ, permitir à imaginação liderar o entendimento”.

<sup>4</sup> No contexto de um juízo determinante, a imaginação está totalmente à serviço do entendimento, cumprindo seu papel esquemático para tornar possível o conhecimento determinado.

liberdade<sup>5</sup> de qualquer conceitualidade limitadora faz com que possa fornecer, diz Kant (1995, p.1632; 198), “[...] além da concordância com o conceito [...], uma matéria rica e não elaborada para o entendimento, a qual este em seu conceito não considerou e a qual este, porém, aplica não tanto objetivamente para o conhecimento quanto subjetivamente para a vivificação das faculdades de conhecimento”, ou seja, também para o conhecimento em geral, só que de modo indireto.

Sendo assim, o jogo livre não pode ser encarado como uma experiência arbitrária desconectada de toda objetividade. Trata-se, antes, de uma verdadeira experiência estética ligada a uma experiência concreta, sim, ainda que sem ser determinada por ela. O que assegura que um juízo estético não seja apenas um subjetivismo dogmático é o já mencionado fato da ligação de um juízo estético com o conhecimento em geral – o subjetivo do juízo estético – ser o mesmo “[...] subjetivo que se pode pressupor em todos os homens (como requerido para o conhecimento possível em geral)” (KANT, 1995, p.136, 151).

As mesmas faculdades de conhecimento que estão presentes no juízo determinante estão também no reflexivo estético, com a única diferença de que aqui elas jogam um outro jogo<sup>6</sup>: se no primeiro a imaginação é subordinada ao en-

---

<sup>5</sup> Kneller (2010, p. 11) acrescenta: “[...] isso não significa que a liberdade imaginativa, nesse sentido, opere livre do pano de fundo experimental, mas simplesmente que, dentro do contexto de uma experiência já sintetizada, a imaginação pode funcionar em uma capacidade diferente para refletir sobre um complexo sensorial sem ‘determinar’ um objeto. Em vez disso, o resultado é um tipo de sentimento”.

<sup>6</sup>Dieter Henrich (1992, 34-36) explica dizendo: “[...] quando repensou a epistemologia da *Crítica da razão pura*, Kant rapidamente viu que seus teoremas epistemológicos sobre a relação entre a imaginação e o entendimento lhe permitiriam produzir uma explicação do juízo estético cujas fontes não fossem totalmente empíricas, mas sim derivadas de uma explicação da possibilidade do nosso conhecimento dos objetos. Conseqüentemente, a nova explicação teria o *status a priori* de uma visão transcendental. Agora podemos entender por

tendimento, no segundo é a imaginação que toma a frente, estando livre de regras e conceitos. Esse fato nos abre a possibilidade de ir além do particular-privado e alcançar uma espécie de universalidade do subjetivo (*subjektive Allgemeinheit*), ou seja, uma validade intersubjetiva dos juízos estéticos. Diz Kant (1995, p.136; 151):

[...] assim, a concordância de uma representação com estas condições da faculdade do juízo tem de poder ser admitida *a priori* como válida para qualquer um. Isto é, o prazer ou a conformidade a fins subjetiva da representação com respeito à relação das faculdades de conhecimento no ajuizamento de um objeto sensível em geral pode ser, com razão, imputada a qualquer um<sup>7</sup>.

É nesse contexto que é introduzida a noção de um *sensus communis*, ou seja, de um sentido comunitário (*gemeins-*

---

que Kant notou que poderia executar seu plano, uma vez concebido, sem grandes problemas. A maior parte do conteúdo de sua estética estava disponível para ele havia muito. As visões e os aparatos conceituais das atividades cognitivas tinham apenas que ser transferidas para um novo contexto” [nossa tradução].

<sup>7</sup> Numa nota de rodapé essa questão fica ainda mais clara no texto. Nela Kant (1995, p.136; 152) diz: “[...] para ter direito a reivindicar um assentimento universal em um juízo da faculdade de juízo estética, baseado simplesmente sobre fundamentos subjetivos, é suficiente que se conceda: 1) que em todos os homens as condições subjetivas desta faculdade são idênticas com respeito à relação das faculdades de conhecimento aí postas em atividade em vista de um conhecimento em geral; o que tem de ser verdadeiro, pois do contrário os homens não poderiam comunicar entre si suas representações e mesmo o conhecimento; 2) que o juízo tomou em consideração simplesmente esta relação (por conseguinte a *condição formal* da faculdade do juízo) e é puro, isto é, não está mesclado nem com conceitos do objeto nem com sensações enquanto razões determinantes”.

*chaftlicher Sinn*): de uma faculdade de ajuizamento que “[...] em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer *outro*, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana” (KANT, 1995, p.140; 157). Assim, se a capacidade humana para comunicar seus pensamentos passa pela relação da faculdade da imaginação e do entendimento<sup>8</sup>, por sua vez a comunicação representada através da noção de um “sentido comunitário”, no contexto estético, é possível quando, diz Kant (1995, p.142; 161): “[...] a faculdade da imaginação em sua liberdade desperta o entendimento e este sem conceitos traslada a faculdade da imaginação a um jogo regular, aí a representação comunica-se não como pensamento mas como sentimento interno de um estado de ânimo conforme a fins”.

Comunicar um sentimento que está ligado a uma representação dada sem mediação de conceitos é uma das principais características do juízo de gosto<sup>9</sup>. E é através desse juízo estético que algo pode ser declarado “belo”. O sentimento de prazer da simples reflexão acompanha a apreensão de um objeto pela faculdade da imaginação em relação com o entendimento, mediante a faculdade reflexionante estética, para, diz Kant (1995, p.138-139; 155), “[...] perceber a conveniência da representação à ocupação harmônica (subjetivamente conforme a fins) de ambas as faculdades de conhecimento em sua liberdade, isto é, ter a sensação de prazer do estado da representação”.

---

<sup>8</sup> No contexto da produção de conhecimento determinado.

<sup>9</sup> De acordo com Kant (1995, p.55), “gosto é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou descomplacência *independente* de todo interesse. O objeto de uma tal complacência chama-se belo”.

## Referências

- FIGUEIREDO, Virgínia de Araújo. (1999) “Duas ou três coisas que sei sobre a reflexão”. In: *Verdade, conhecimento e ação: ensaios em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo: Edições Loyola.
- HAMM, Christian. ‘(1994) Jogo livre’ e os objetos da experiência estética. In: “Comunicações apresentadas no VI Encontro Nacional de Filosofia – Anpof Águas de Lindóia”, São Paulo.
- HENRICH, Dieter. (1992) *Aesthetic judgment and the moral image of the world*. Stanford: Stanford University press.
- HÖFFE, Otfried. (2005) *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes.
- KANT, Immanuel. (1995) *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. António Marques e Valério Rohden. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- KANT, Immanuel. (1989) *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril Editorial, 1989.
- KNELLER, Jane. (2010) *Kant e o poder da imaginação*. Trad. Elaine Alves Trindade. São Paulo: Madras.

### 3. O conceito de evidência em Husserl: duas abordagens dentro das *Investigações lógicas*

Yuri José Victor Madalosso<sup>1</sup>

Universidade Estadual de Londrina

Neste estudo o objetivo geral é compreender e clarificar duas abordagens do conceito de evidência dentro da obra *Investigações lógicas* (1900-1901). Especificamente, trata-se do problema implicado na relação entre a objetividade e idealidade do conceito de verdade husserliano, assim como o dos objetos lógicos e a subjetividade e realidade dos atos cognitivos correlatos, além de compreender como o conceito de evidência atua neste problema específico, em especial, como justificar a “existência ideal” dos objetos lógicos e da verdade, tese esta que é afirmada constantemente por Husserl.

A hipótese interpretativa aqui proposta considera que, nas duas abordagens, o conceito de evidência desempenha um papel não só fundamental mas necessário e insubstituível para uma solução coerente dos problemas acima elencados. Além disso, sustenta-se neste estudo que a interdependência entre evidência e verdade é destacada nas duas abordagens e, com efeito, é necessária e desejável na defesa de um realismo lógico consistente. Isso só pode ser colocado de modo claro e fundamentado se conectado em uma relação transitiva entre a esfera real e a ideal do conhecimento e seus correlatos objetivos; as análises e explicitações desta comunicação procuram mostrar que, dadas estas constatações, não é possível colocar a relação entre evidência e verdade em termos puramente psicológicos ou idealistas, mas unicamente dar um papel central nas temáticas das *Investigações lógicas*, no que concerne à defesa do realismo lógico.

---

<sup>1</sup> email:joseph.requiem@gmail.com

Para corroborar esta hipótese, serão reconstruídos e analisados os § 49, 50 e 51 dos *Prolegômenos à lógica pura* e o capítulo IV da *VI Investigação lógica*, dando-se atenção especial para o conceito de evidência e sua relação com o conceito de verdade e os objetos lógicos. Abordaremos outros trechos das *Investigações lógicas*, mas de modo complementar e com vistas à fundamentação da hipótese aqui apresentada e em estrita convergência com os textos-base deste texto.

Na seção seguinte, serão discutidas as diferenças entre as duas abordagens do conceito de evidência, tanto textuais como puramente conceituais. Serão debatidas algumas abordagens de intérpretes, em consonância com problemas suscitados pelo próprio texto de Husserl, que pretendem clarificar e precisar o uso e a natureza epistemológicas do conceito de evidência. O foco deste estudo é relacionar esta problematização à evidência correlata às verdades lógicas e ao conceito de verdade em si. Por fim, retomar-se-ão as análises e discussões feitas para mostrar a consistência e a fundamentação da hipótese apresentada neste texto.

### **O conceito de evidência no contexto dos *Prolegômenos* e na *VI Investigação***

Embora a definição de “evidência” nas *Investigações lógicas* se mantenha unitária em toda a obra, é necessário darmos atenção aos usos e arranjos conceituais diferenciados que o conceito assume. Em suma, a evidência, definida como vivência psíquica plena e doação originária da verdade e das proposições da lógica, enquanto verdadeiras, é a base teórica sobre a qual as duas abordagens se sustentam, mesmo variando-se a perspectiva e o uso deste conceito na estrutura argumentativa das *Investigações lógicas*. Em especial, delimitamos nossa problematização ao §49, 50 e 51 dos *Prolegômenos* e ao Capítulo IV da *VI Investigação lógica*.

No primeiro texto, o direcionamento primeiro das análises e clarificações de Husserl tem intuito polêmico, e propõe um novo uso para o conceito de evidência, em detrimento ao seu contexto filosófico e científico, com atenção especial à fundamentação teórica da lógica pura enquanto disciplina autônoma e constituída de modo consistente. A explicitação e descrições do capítulo IV da *VI Investigação lógica*, em especial os § 38 e 39, por sua vez, fundamentam e respondem a problemas centrados na própria dinâmica da epistemologia husserliana, no que se refere ao problema de como os atos cognitivos alcançam e apreendem o objeto de um modo pleno e justificável racionalmente.

O objetivo do capítulo VIII dos *Prolegômenos à lógica pura* é tematizar e expor os prejuízos relativistas a que o psicologismo lógico conduz, se levado a cabo em sua radicalidade. A análise deste texto terá como foco o terceiro e último prejuízo, a saber, tornar a lógica uma “teoria da evidência”. O § 49 dos *Prolegômenos à lógica pura* descreve uma síntese compreensiva de várias correntes epistemológicas e científicas que tinham como objetivo definir o status da lógica enquanto disciplina científica, sustentando o caráter psicológico de sua estrutura interna e de seus fundamentos. O § 50 é uma resposta a outras concepções do papel da evidência na lógica, e se é possível uma teoria lógica de tal conceito básico. Tais problemas, com efeito, estão aliados tanto à fundamentação psicológica da lógica quanto ao problema propriamente lógico de se delimitar o que faz uma proposição ser valorada como verdadeira. Por fim, o § 51 mostra como se proceder corretamente a uma análise e fundamentação epistemológicas da relação entre evidência e verdade e uma consistente apreciação do caráter distinto, mas correlato, destes dois conceitos.

É preciso, por conseguinte, analisar cada parágrafo em sua estrutura argumentativa interna, mesmo que sejam unificados em uma só temática e objetivo.

Alguns autores de grande repercussão nos meios científicos e filosóficos na segunda metade do século XIX, em

especial Stuart Mill, Wilhem Wundt, Alexius Meinong, Alois Höffler e Sigwart (para citar alguns) viam o conceito de evidência como fundamental à lógica, enquanto disciplina inscrita nos capítulos da psicologia (cf HUSSERL, 1967, p. 210, §49). Entender como se atribui o valor “verdadeiro” a um juízo ou proposição significativa, portanto, explicar tal fenômeno – como juízos possuem valor de verdade e podem ser detectados com esse valor – por leis invariáveis de caráter causal. A verdade, por fim, seria um produto de atividades psíquicas, que é objetivamente válido, mas psicologicamente fundamentado e explicado<sup>2</sup>, e, portanto, essencialmente empírico. Esta perspectiva, portanto, por conseguinte, é chamada de “psicologista”.<sup>3</sup>

Husserl analisa tais teses, mesmo que de modo sintético, e entende que o pressuposto de tais pontos de vista é a definição do conceito de evidência enquanto referente a um sentimento de compatibilidade perante uma constatação de coincidência ou correspondência entre juízo e objeto, ou o contrário (HUSSERL, 1967, p. 212 e 213, § 50, nota de rodapé 1). O sentimento de evidência, neste sentido, é entendido com critério ou índice de verdade, e as condições causais psicológicas do surgimento deste sentimento, as próprias leis lógicas – portanto, como a validade subjetiva condiciona de modo determinante a validade objetiva.

A refutação construída nos *Prolegômenos à lógica pura* consiste em mostrar, primeiramente, que os princípios psicológicos do sentimento de evidência não são convertidos em princípios lógicos universais e necessários (dada sua natureza

---

<sup>2</sup> Explicação, neste caso, sempre será explicação causal empírica dos elementos básicos e complexos dos fenômenos psíquicos (cf. HUSSERL, 1967, p. 211, §49).

<sup>3</sup> De modo geral, o psicologismo lógico é a corrente epistemológica que afirma e pretende fundamentar que os objetos da lógica são os objetos da psicologia, ou que a lógica, em si, é uma ciência fundamentada em princípios da psicologia (a definição aqui feita coaduna com a vista em PORTA, 2004, p. 109).

indutiva), mas estes mesmos princípios lógicos são conversíveis em critério psicológico por via de aplicação indireta (HUSSERL, 1967, p. 212, § 50). Em contrapartida, este critério psicológico é inscrito exclusivamente, para Husserl, nos capítulos da psicologia ou psicofisiologia<sup>4</sup>.

Levando em consideração a perspectiva realista dos *Prolegômenos à lógica pura* e a cisão clara e exaustiva entre a instância real e ideal dos objetos do conhecimento, Husserl insiste que não é possível nem necessário negar o papel prático ou metodológico do estudo psicológico das condições reais da evidência nos juízos (HUSSERL, 1967, p. 214 e 215, § 50). Todavia, esta competência não é transferível para a instância ideal. Ademais: a evidência, enquanto efetiva justificação do conhecimento de um determinado juízo, é instância real de condições ideais de validade, não redutíveis à indução.

Se fosse o caso de que a evidência psicológica condicionasse à validade lógica, então a cada lei ou problema lógico deveria corresponder uma evidência deste tipo, em qualquer ser humano normal. Os exemplos dados por Husserl fazem compreender a evidência dita “ideal” – quando aplicada a objetos empíricos – como possibilidade ideal, um *continuum* de adequações possíveis, condicionadas pela validade do reino ideal de objetos.

Aqui, Husserl pretende refutar a ideia de sentimento de evidência como critério de verdade se voltando a esta delimitação científica e de como a ideia de normalidade psicológica não tem nenhum vínculo significativo nem interno com a ideia de verdade ou à ideia de validade universal: há problemas e leis lógicas ainda não resolvidos ou descobertos por seres humanos “normais”. Ressalta-se constantemente a ideia de que a verdade, em primeiro lugar, não é construída ou vinculada a qualquer sentimento e, respectivamente, de que a

---

<sup>4</sup> Husserl define psicologia, neste texto, por um aspecto empírico e fisiológico, identificando psicologia explicativa a psicologia natural. Ver PORTA, 2013, p. 56, 2.

ideia de verdade não denota uma qualidade sensível do juízo, aferível por técnicas psicológicas. O vínculo entre condições psicológicas de evidência e a verdade é de natureza unicamente externa (HUSSERL, 1967, p. 216, §50).

Logo, para Husserl, uma evidência adequada/apodítica, em primeiro lugar, é uma vivência de verdade, enquanto ideia pura, válida universal e objetivamente, sustentáculo de toda a ciência em seu caráter significativo. Enquanto vivência da verdade, todavia, não é uma vivência de um sentimento de verdade, mas a) está vinculada à forma do juízo do qual a verdade é o conteúdo ideal e b) ela está vinculada em um nexos necessário, o que torna vazia a questão de se evidências diferentes podem produzir resultados ou apreensões diferentes: se é um ato de evidência, não é possível uma contradição, pois a verdade “se doa” neste tipo de ato, original e plenamente. O exemplo dado no §51, mesmo que abstrato, é muito claro quanto a isto: se temos a evidência/intelecção de A, não podemos ter a intelecção de  $\sim A$ . Mais uma vez se mostra o realismo<sup>5</sup> na lógica e epistemologia husserlianas: se não há verdade, não há evidência, e a evidência é vivência da verdade e tem um nexos com a verdade porque é uma instância real de um conceito ideal, idêntico para várias ocorrências de evidência (HUSSERL, 1967, p. 220, §51).

Nota-se, de antemão, que Husserl usa tanto a expressão “evidência apodítica” quanto “intelecção” como convergentes, senão como equivalentes. O termo “evidência adequada” também é utilizado. Os dois primeiros, por conseguinte, designam a vivência das verdades lógicas<sup>6</sup>, enquanto este úl-

---

<sup>5</sup>Realismo lógico é a tese epistemológica de que todos os objetos da lógica (proposições, conceitos, categorias) têm existência independente de condições espaço-temporais e esse modo de existência é dado como “em si mesmo”. Nossa definição se baseia em PORTA, 2004, p. 109.

<sup>6</sup>A evidência, para este tipo de objeto, é caracterizada por três perfeições: adequada, apodítica e absoluta (Cf. HEFFERNAN, 2014, p.17). Este conjunto de atributos será analisado nas seções posteriores.

timo termo designa vivências de evidências de situações empíricas/reais (HUSSERL, 1967, p. 214, § 50 e HEFFERNAN, 2014, p. 20, 3.2).

Na *VI Investigação lógica*, o conceito de evidência é descrito tanto como instância empírica da ideia de verdade (assim como nos *Prolegômenos à lógica pura*, excetuando-se os desdobramentos descritivos próprios da *VI Investigação lógica*), como meta cognitiva limite e ideal de adequação entre intenção e preenchimento de significação<sup>7</sup> e como uma confirmação plena de apreensão e correção da intenção; logo, o que direciona o modo de evidência (se é graduada ou não, se é definitiva e apodítica/adequada ou não) é o modo de doação e plenitude do objeto (HUSSERL, 1980, p. 94, § 39).

Estes graus e caracteres essenciais do conceito de evidência são correspondentes a cada conceito de verdade tratado por Husserl nesta parte das *Investigações lógicas*: enquanto adequação identificada e apreendida, como ideia de adequação em geral – a ideia pura de Verdade – (síntese das essências cognitivas<sup>8</sup> dos atos de evidência reais), como o “ser verdadeiro” do objeto plena e definitivamente doado e, por fim, como correção da essência imprópria dos atos signitivos. Entretanto, de um modo mais unitário, a definição de verdade de Husserl

---

<sup>7</sup>Intenção e preenchimento são conceitos correlatos, que correspondem a funções cognitivas distintas: o primeiro conceito designa a função “compreensiva” ou “meramente conceitual” da consciência enquanto possui uma referência objetiva; o segundo conceito expressa a apreensão plena e adequada à intenção da referência anteriormente simbolizada ou compreendida de modo não-intuitivo (cf. HUSSERL, 1967, p. 330, § 9).

<sup>8</sup> Essência cognitiva é um conceito que denota a síntese dos momentos essenciais de um ato cognitivo de natureza intuitiva, relevantes para uma síntese de conhecimento (cf. HUSSERL, 1979, p. 75, § 28): matéria, qualidade e conteúdo intuitivo (perceptivo ou presentante e imaginativo ou presentificante) – ver essa classificação em HUSSERL, 1980, p. 62, § 22)

pode ser identificada como correspondencial (KUSCH, 2001, p. 58).

É preciso fazer uma reconstrução de como o ato de evidência é descrito dentro da dinâmica dos preenchimentos e sínteses de preenchimentos. Husserl, em primeiro lugar, tematiza estes processos nos capítulos III e IV da *VI Investigação lógica*, identificando e classificando fenomenologicamente, no capítulo III, os tipos, progressões e dinâmica dos atos apreensivos, em especial as percepções puras; no capítulo IV, com efeito, procura entender como se compreendem as compatibilidades e incompatibilidades entre significações<sup>9</sup>, conforme sua realidade ou imaginariade<sup>10</sup>.

Tais descrições são voltadas ao sentido intencional do ato, à determinação precisa ao objeto ou estado de coisas, isto é, a matéria intencional, que possui formas e caracteres específicos que condicionam a apreensão e identificação entre intenção e preenchimento de modo pleno e coincidente – logo, esta série de identificações é uma compreensão minuciosa do que se entende fenomenologicamente por “conhecimento”.

O papel das matérias intencionais e suas formas de apreensão, portanto, tem papel crucial e é a preparação para entender como se dá tanto a doação plena de um objeto quanto a dinâmica entre significação e intuição. Contudo, no § 39, as qualidades intencionais entram nas descrições fenomenológicas, para que a compreensão do conceito de identificação e de adequação seja entendida nas dinâmicas de posicionamen-

---

<sup>9</sup> Husserl define significação de duas formas distintas: em primeiro lugar, como unidade ideal objetiva de sentido, independente da esfera espaço-temporal; em segundo lugar (acrescentando o atributo “intencional”), como ato que tem referência objetiva mas não enquanto referência apreendida, mas apenas compreendida de modo linguístico e vazio (cf. HUSSERL, 1967, p. 344, § 14).

<sup>10</sup> Realidade se refere, neste ponto da *VI Investigação*, ao atributo de uma significação com referência a uma intuição completa que a plenifica objetivamente. Ver este conceito explicitado em HUSSERL, 1980, p. 79, § 30.

to intencional, isto é, como a consciência tematiza a existência do objeto significado, imaginado ou percebido, e como essas posições de assentimento coincidem na apreensão de um objeto ou estado de coisas. Neste sentido, a percepção entra como ato essencial em todo este progresso cognitivo, pois seu caráter de posição é de afirmação da existência do objeto intentado, ao contrário do ato significativo que coloca em suspenso esse assentimento (cf. HUSSERL, 1980, p. 90, § 37).

Partindo destas descrições e conclusões, vê-se que, dentro da dinâmica da epistemologia das *Investigações lógicas*, a evidência é tanto um ideal definitivo como uma meta limite (cf. HUSSERL, 1980, p. 93, § 38). O que a caracteriza como ideal, descritiva e normativamente, é o fato de nela se dar de modo pleno e perfeito todos os preenchimentos perceptivos e a adequação entre intenção e preenchimento ser perfeita – as sínteses de identificação e reconhecimento são completas – é o sentido estrito de evidência. Neste caso, a evidência é um ato identificante – em que as matérias estão em perfeita identidade e as qualidades em perfeita coincidência de posicionamento (HUSSERL, 1980, p. 92-93, § 38).

Por outro lado, enquanto entendida como meta limite, implica em compreender que a série de sínteses de preenchimentos é progressiva e graduada, indo desde uma adequação ou concordância simples até uma completa identificação e “recobrimento”. Neste sentido mais lato, dizer que uma adequação plena é evidente é também pressupor graus de preenchimentos e sínteses impletivas<sup>11</sup>, além de, dentro das formas de apreensão dos atos perceptivos puros, uma constante perfeição em seu caráter de recheio presentante<sup>12</sup> do objeto mesmo, a

---

<sup>11</sup> Indica modo de preenchimento, a robustez ou plenificação de uma intenção de significação; derivada latim *implere*, que significa “preencher”. Ver explicação de Husserl em HUSSERL, 1967, p.342, § 14.

<sup>12</sup> Caráter específico do preenchimento intuitivo perceptivo, que torna “presente” o objeto mesmo, com grau de realidade completo,

saber, os conteúdos perceptivos que entram na apreensão. Neste caso, o conceito de evidência é entendido como consciência de uma adequação, o ato de apreensão de uma adequação, cujo grau de perfeição é relativo ao progresso das sínteses impletivas.

Além disso, no § 39, Husserl faz uma importante distinção de como há um progresso na cognição de uma adequação quando voltamos à evidência da qual esta mesma adequação é correlata, assim como o “ser verdadeiro” e a correção tanto intencional quanto objetiva em que a verdade é doada. A evidência, em primeiro lugar, não é ela mesma tematizada, mesmo sendo uma consciência de uma síntese adequada de preenchimentos intuitivos, pois há uma vivência da mesma síntese e seu correlato objetivo (a relação entre o ato definitivo de identificação e o que é efetivamente indicado), e uma confirmação intuitiva; em um momento que pode vir a ser concomitante, essa evidência pode ser refletida, tematizada e afirmada em um juízo que expressa essas relações de identificação e adequação (cf. HUSSERL, 1980, p. 93, § 39).

Continuando a descrição fenomenológica destas relações cognitivas, Husserl procura compreender como os atos de predicação e de juízo se relacionam com o conceito de verdade. Descreve, por conseguinte, quais são os conceitos de “verdade” e “ser verdadeiro” se coadunam com estas distinções. Os objetos (ditos “absolutos”) e os estados de coisas são colocados em perspectiva com a definição de verdade como um atributo de atos e “ser verdadeiro” para os objetais que coincidem com os atos verdadeiros – isto não deve ser confundido com o conceito de verdade puramente ideal, que se refere ao conceito de verdade em si, e não suas instâncias possíveis (cf. HUSSERL, 1980, p. 96, § 39). A validade do ato verdadeiro depende inteiramente da validade da ideia do qual é subsumido.

---

sem intermediários simbólicos ou de imagem (imaginação, afiguração). Cf. HUSSERL, 1980, p. 62, § 22 e HUSSERL, 1980, p. 65, § 23.

Husserl prescreve que, se estendermos a série descritiva de conceitos de modo rigoroso, iremos culminar no ideal de quase-preenchimento ou decepção definitiva: é a inevidência. Aqui não há mais que esta indicação detalhada, mas incompleta, pois o autor considera que a transposição dos conceitos anteriormente definidos dá conta da descrição deste ato (cf. HUSSERL, 1980, p. 96, § 39).

Dadas estas análises, passa-se à próxima seção, que irá colocar as duas abordagens do conceito de evidência em comparação, salientando tanto as diferenças relevantes quanto as convergências textuais e conceituais.

### **Diferenças e similitudes: problematizando a relação entre evidência, verdade e existência ideal**

Estas duas abordagens do conceito de evidência possuem algumas diferenças notáveis, que não se resumem apenas aos períodos e contextos em que foram produzidas e publicadas.

A primeira e mais clara é o traço realista mais acentuado nos *Prolegômenos à lógica pura*, e no enfoque teórico na fundamentação do conceito de verdade enquanto unidade ideal. Além disso, há uma clara distinção do conceito de evidência enquanto objeto da psicologia empírica e até mesmo da psicofisiologia – a evidência enquanto sentimento de verdade – e o conceito enquanto coligado à lógica pura. Vemos o caráter provisional desta concepção de evidência, dado seu tom polêmico e antipsicologista (HEFFERNAN, 2009, p. 17, 3.1), pois há, além disso, referência breve à forma e matéria de um juízo verdadeiro ou um ato de evidência, mas nenhuma descrição pormenorizada de tais conceitos, dado que o objetivo dos *Prolegômenos à lógica pura* é avaliar os prejuízos, paradoxos e limitações das teses e teorias psicologistas da lógica e elaborar um programa sistemático para uma teoria pura da ciência. Considerações fenomenológicas de maior alcance não entram

em destaque neste texto. Entretanto, as indicações de uma possível abstração ideatória<sup>13</sup> dos atos de evidência e a referência às características específicas dos atos é um vínculo interessante entre dois contextos que nas *Investigações* parecem separados, mas são complementares.

De modo mais extenso, a *VI Investigação lógica* apresenta um conceito de evidência centrado na epistemologia, em que se busca entender como a dinâmica das sínteses de preenchimento alcançam o objeto plenamente e em que sentido estas descrições resolvem dois problemas: como se constitui o significado de uma expressão e sua relação com o objeto e a natureza da justificação do conhecimento.

Além disso, Husserl, quando relaciona evidência e verdade na *VI Investigação lógica*, chama também os atos de “verdadeiros” – e diz que este não é um atributo de objetos (cf. HUSSERL, 1980, p. 96, § 39). Trata-se de um caráter específico (da espécie ideal, *a priori* e puramente formal) e não psicológico, mas vinculado à essência cognitiva (matéria, qualidade e conteúdo apreendido) dos atos de identificação. Estas descrições não entram em contradição com os *Prolegômenos à lógica pura*, mas robustecem as análises deste. Assim como Kusch, concorda-se aqui que a refutação do psicologismo implica não só na construção de uma nova lógica – tarefa executada nos *Prolegômenos à lógica pura* –, mas também de uma semântica,

---

<sup>13</sup> Este conceito se refere a um tipo específico de ato que intui objetos ideais, isto é, conceitos, proposições e categorias da lógica, puramente “visadas” como espécie. Tal abstração não é um destacamento de uma propriedade empírica do ato, mas uma captação do conteúdo ideal idêntico e unitário dos atos expressivos que visam esses tipos específicos de objetos, radicalmente diferentes dos objetos reais (ver em Husserl uma descrição e análise sobre esse tema em HUSSERL, 1967, p. 406, §1 e HUSSERL, 1967, pp. 524-525, § 42). Contudo, essa modalidade intencional pode ser aplicada à forma pura específica dos próprios atos psíquicos, o que é presente, por exemplo, em HUSSERL, 1980, pp. 74-75, § 28 e na definição de verdade 2, presente em HUSSERL, 1980, p. 94, § 39.

psicologia e epistemologia diferentes (KUSCH, 2001, p. 71, 3.3).

Vê-se, além disso, uma diferenciação acentuada entre os usos dos conceitos de “evidência adequada” e “evidência apodítica”. É necessário expor que não são conceitos desenvolvidos em completude nesta fase da produção textual de Husserl, mas já estão presentes enquanto definem o modo de apreensão e doação dos objetos lógicos (HEFFERNAN, 2014, p. 19, 3.2).

Em síntese, vemos que há uma tensão entre evidência adequada, mas comportando graus de perfeição e decepção – culminando em uma possível meta limite –, e evidência apodítica, definitiva e perfeita, ou seja, um ideal epistemológico, já perceptível nos *Prolegômenos à lógica pura*. Essa diferenciação realmente procede? Entender a evidência, nas *Investigações lógicas*, é elucidar os modos de consciência de doação plena de objetos, sob um viés que pode ser interpretável do ponto de vista realista e, portanto, a diferenciação é correta, pois cada tipo de objeto de conhecimento é doado perceptivamente à consciência de maneira mais ou menos coincidente com a intenção que lhe foi direcionada, em um grau de perfeição maior ou menor de plenitude, além deste mesmo caráter de doação ter um teor definitivo ou provisório/incompleto. Deve-se contar, além da distinção analisada neste parágrafo, a possibilidade ideal da “inevidência”, isto é, uma síntese definitiva de “quase-preenchimento” ou decepção cognitiva.

Contudo, como compreender, mesmo com estas distinções, a “doação” em plenitude dos objetos lógicos enquanto verdadeiros? Qual a implicação disso para o realismo lógico husserliano, em um ponto de vista geral? A doação plena da verdade em uma percepção adequada e referendada pela evidência é de caráter absoluto, apodítico e adequado (HEFFERNAN, 2014, p. 21, 3.2), principalmente da verdade enquanto ideia, assim como as conexões com as verdades lógicas fundamentadas nesta ideia pura. Aqui já se vislumbra o nexos necessário entre a evidência e a verdade em si, e entre a

justificação epistêmica, doação em plenitude cognitiva e validade universal e necessária.

Aqui entra, pois, a questão de qual função epistemológica da evidência, com respeito ao conceito de verdade. Seria ela um critério de justificação de crenças, isto é, um distintivo e garantia de apreensão motivada racionalmente (tomando aqui um vocabulário da filosofia tradicional)? Tal conceito pode ser classificado, contudo, como um critério que, em vez de subjetivo e empírico, é objetivo e ideal – excluindo a ideia de índice afetivo de verdade? Por fim, seria um modo específico de vivência privilegiado no conhecer e, em especial, do conhecer lógico? Por fim, seria a evidência uma meta normativa limite ou possibilidade ideal (e infinita) de possíveis cognições da verdade?

### **Evidência como vivência e meta cognitiva: a relação com o realismo lógico husserliano**

Para responder os questionamentos anteriores, é preciso entender as consequências possíveis de uma possível abordagem criterial - se ela for realmente possível. Os intérpretes de Husserl, assim como o próprio texto das *Investigações lógicas*, não direcionam a esta conclusão. Lee Hardy, em seu livro *Nature's Suit: Husserl's phenomenological philosophy of the physical sciences* (2013), menciona algumas interpretações que pretendem sustentar essa tese acerca do conceito de evidência, já que há uma íntima relação entre evidência e verdade, na dinâmica dos preenchimentos de significação<sup>14</sup>. Tais interpre-

---

<sup>14</sup> Hardy cita principalmente os autores Donn Welton e Günter Patzig. O primeiro é autor do livro *The Origins of Meaning: A Critical study of the thresholds of husserlian phenomenology* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983) e o segundo é autor do artigo, "Kritische Bemerkungen zu Husserl's Thesen Tiber das Verhältnis von Wahrheit und Evidenz," *Neue Hefte Philosophie I* (1973) (HARDY, 2013, p. 79)

tações colocam a relação entre correspondência, verdade e existência como que sustentada pela consciência evidente, que não só atesta uma verdade como também garante e fundamenta essencialmente o conceito de verdade

É preciso, no entanto, não deixar de lado o intento de Hardy, que quer identificar e interpretar qual a posição epistemológica que Husserl advoga, no que se refere aos termos teóricos e entidades inobserváveis nas ciências naturais. Tal intento não interfere na relação entre evidência e verdade, em relação a objetos ideais, pois o objetivo aqui proposto é também fazer compreender o sentido do conceito de existência vinculado a estes conceitos. Além disso, ele próprio estende suas análises a esta aplicação. Por fim, Hardy se concentra, mesmo que de maneira complementar, na análise do conceito de correspondência em Husserl, relação esta que é apresentada e definida de maneira ideal e abstrata.

Colocados estes aspectos, vê-se que o conceito de evidência em um sentido geral, para Hardy, é um critério de justificação de crenças na existência dos objetos do conhecimento, e um critério falível – a evidência é um motivo racional para assentir em uma crença sobre a verdade de uma proposição (cf. HARDY, 2013, p. 82). O critério de verdade, ou seja, a condição para que uma proposição seja chamada de verdadeira, é a adequação e correspondência entre uma proposição e um estado de coisas – uma relação puramente ideal (dado o tipo de validade da proposição) e objetiva (HARDY, 2013, p. 88). Entender a evidência como critério de verdade é tomar de um modo muito idealista a objetividade do conhecimento, pois a verdade não depende de sua apreensão e a evidência não é um índice nem um atestado empírico de verdade.

Enquanto sujeito cognoscente, justifico pelo ato de evidência a aceitação de que uma significação verdadeira existe idealmente, ou seja, tem seu “ser” independente de condições espaço-temporais – um traço realista muito marcante. Contudo, Hardy entende que a justificação que Husserl busca é a garantia da aceitação (posição de crença ou “ato posicio-

nal”) de que um objeto foi dado em si à consciência, pois a validade ideal não é decorrente da evidência e este modo de consciência pode comportar graus de plenitude e incorrer em decepções cognitivas, mas pode comportar a efetiva justificação cognitiva – em direção, como se pode inferir, a uma meta limite ou definitiva/absoluta. Logo, não é possível enunciar “A proposição P é verdadeira se e somente se P for evidente” (como a interpretação da evidência como critério de verdade advoga) mas sim “A crença de que P é verdadeira é justificável se e somente se esta crença for evidente” (HARDY, 2013, p. 85).

Retornando ao texto de Husserl, lê-se nos *Prolegômenos* que o vínculo necessário entre evidência e verdade é tanto uma relação de instanciação quanto uma relação de condicionamento, em que a verdade em sua validade ideal determina a evidência como correlata da verdade. Desse modo, as teorias psicologistas da evidência erram por não entender estas relações lógicas e epistemológicas; é preciso uma teoria da evidência objetiva – chamada de “ideal” nesta parte do texto (HUSSERL, 1967, p. 217 § 51). No entanto, quais as implicações específicas da teoria husserliana da evidência, tanto em uma acepção mais fenomenológica quanto lógica, no que diz respeito ao conceito de verdade?

Se analisarmos as implicações argumentativas do *Prolegômenos*, vemos que o conceito de verdade é puramente ideal e intrínseco à forma lógica das proposições, entre adequações de estados de coisas e significações puras. Contudo, na *VI Investigação*, a relação entre a verdade apreendida de modo pleno e a dinâmica própria de apreensão é mais estreita, dado ao objetivo mais epistemológico desta *Investigação* – Husserl, sem equívocos, qualifica os atos em que se realiza a adequação como verdadeiros e os seus correlatos como “ser” ou “existir” dos objetos e estados de coisas. Estamos tratando aqui da evidência enquanto ideal definitivo, ou em um sentido estrito – a evidência apodítica (cf. HUSSERL, 1980, p. 93, § 39). Assim como enfatizamos anteriormente, Hardy é coerente com o tex-

to das *Investigações*, mas é necessária a extensão para este conceito específico, que serve de norma para o conhecimento lógico.

Em consonância com esta extensão destas análises, vê-se que o sentido de doação do objeto à intenção, em Husserl, é entendido de um modo não só realista, mas muito mais profundo que a justificação de crença: a verdade é apreendida em si mesma, integralmente, e somente em um ato de evidência a verdade é apreendida. A compreensão e apreensão da verdade, com efeito, não é só sustentada por motivos racionais – em outros termos, a crença é corroborada -, mas é uma apreensão integral e em “carne e osso”.

No caso da evidência empírica, não é possível esta vivência de um modo definitivo, pois os objetos sensíveis são doados à consciência por escorços e perspectivas, mesmo em percepções puras – é necessária, neste caso, a delimitação do conceito de evidência como evidência adequada, mas imperfeita (não há concatenação entre evidência adequada e evidência apodítica com perfeição em objetos físicos) (HUSSERL, 1967, p. 214, § 50 e HEFFERNAN, 2014, p. 21).

Quando se aborda a função e finalidade do conceito de evidência nas *Investigações lógicas*, é preciso afastar um equívoco claro, a saber, que o conceito de evidência, essencialmente, está vinculado ao conceito de “prova” ou simplesmente fato não consiste na significação única e a mais correta. O conceito de evidência, com efeito, denota o ato pleno de captação objetiva, seja por meio de sínteses de preenchimento completadas de modo gradual ou pela apresentação definitiva e perfeita do objeto em uma síntese de preenchimentos também definitiva, mas também absoluta.

Tal diferenciação não é apenas necessária por questões linguísticas e etimológicas, mas pelos problemas epistemológicos da própria fenomenologia iniciadas nas *Investigações lógicas*. Henry Pietersma (*Phenomenological epistemology* (2000) e Georg Heffernan (*Fenomenología de la evidencia* (2014) concordam que se trata de um equívoco terminológico, sendo

que o sentido do termo inglês *evidence* ou seu correlato *self-evidence* não é equivalente ao termo alemão *evidenz* (HEFFERNAN, 2014, p. 5 e PIETERSMA, 2000, p. 182, nota de rodapé 5). O segundo autor vê nessa ambiguidade e disparidade um dos principais entraves para o correto entendimento da dinâmica e da originalidade deste conceito husserliano.

Os dois autores convergem nesta constatação, com o primeiro afirmando que a significação inglesa de “prova” ou “fato comprovador” não é adequada, e Pietersma propõe a substituição pelo termo *the evident*, o que enfatiza o lado objetivo e vivencial do conceito husserliano (PIETERSMA, 2000, *idem*). Heffernan, com efeito, irá aprofundar as consequências deste equívoco, pois, segundo ele, a tradição analítica irá entender evidência apenas como fato comprovador de hipóteses, excluirá Husserl de discussões epistemológicas referentes ao uso justificacional do conceito de evidência (HEFFERNAN, 2014 p. 58). Nem mesmo o tratamento da corrente filosófica “evidencialista” da epistemologia, dentro da literatura analítica de língua inglesa, inclui Husserl como um de seus possíveis representantes, o que indica tanto uma falta de diálogo entre as duas perspectivas epistemológicas e o valor da originalidade husserliana ao abordar o conceito de evidência, muito mais radical e profícuo do que a tradição filosófica, por entender a evidência em um caráter dinâmico e não definitivo/estático (HEFFERNAN, 2014, p. 54).

Se retornarmos às questões deixadas ao final da seção anterior, podemos tematizar o conceito de evidência como critério de verdade, só que salientando e sustentando sua objetividade em garantir a verdade? Isso é possível sem assumir um idealismo incoerente com as propostas husserlianas? É necessário retornar a essa questão, mesmo com a explicitação de Hardy já anteriormente trabalhada, com relação aos objetivos desta comunicação, pois esses autores entendem que a noção husserliana de subjetividade e de evidência não permite hipostasiar psicologicamente os objetos a que se referem as verdades e as próprias verdades.

Alguns autores, como Emmanuel Lévinas (em seu *The theory of intuition in Husserl's philosophy* [1963] (1995) e Joaquín Xirau (*La filosofía de Husserl* (1941), mesmo interpretando corretamente o conceito de evidência como modo de doação pleno, entendem este conceito como critério de verdade, dado seu caráter de plenitude, completude e definição perfeita de doação e plenitude na apreensão de adequações. Lévinas enfatiza que a evidência não é critério por ser um índice empírico de verdade ou um fato comprovador, mas pela doação verdadeira do ser dos objetos e estados de coisas (LÉVINAS, 1995, p. 75). Xirau, por sua vez, compreende que não se fala em verdade de um juízo sem se falar em evidência, pois somente a doação do objeto conforme o juízo e a consciência desta doação é que “dão” a verdade ao juízo (XIRAU, 1941, p. 69.). Aqui, já constatamos que a verdade do juízo enquanto vivência posicional e a verdade do juízo enquanto conteúdo ideal significativo não é plenamente trabalhada – a doação e a plena coincidência das sínteses de preenchimento com seus correlatos objetivos já é condição suficiente para garantir a verdade, e não é preciso recorrer ao idealismo para tal.

Heffernan, Hardy e Kusch, com efeito, não embasam a hipótese de que o conceito de evidência seja um critério de verdade (HEFFERNAN, 2014, p. 8); HARDY, 2013, p. 82 e KUSCH, 2001, p. 70). A evidência é ou um modo de apreensão ideal da verdade ou um modo graduado de justificação de crença na verdade. Ela se inscreve como necessária na semântica de Husserl, mas não atua como um distintivo ou exclusiva garantia de verdade. A idealidade da verdade, por conseguinte, não permite este tipo de apreciação. Isto não implica que o reino das idealidades lógicas seja divorciado do reino das realidades psicológicas e cognitivas, mas não são esferas ontológicas idênticas ou confundíveis. Parece que, segundo estas análises, aceitar que a evidência é um critério de verdade é aceitar uma concepção psicologista de evidência, tese estranha e rejeitada por Husserl.

Heffernan afirma e reitera o caráter de doação e plenitude próprio que o conceito de evidência significa, em toda a sua amplitude, mesmo não sendo um critério de verdade (HEFFERNAN, 2014, p. 16). Vê, com efeito que, nas *Investigações lógicas*, o conceito de evidência enquanto ideal definitivo de adequação e enquanto apoditicamente caracterizada, é a norma e o ideal de toda a cognição lógica, e atua neste específico sentido também em todas as análises das *Investigações* (HEFFERNAN, 2014 p. 21).<sup>15</sup>

De acordo com o texto de Husserl, se é possível interpretar o conceito de evidência tendo algum papel como critério de verdade, é de um modo bem restrito e aplicado à epistemologia. A questão é que o termo “critério” tem que ser aplicado de modo também restrito, levando em conta tanto uma garantia epistêmica de existência quanto a natureza específica do objeto ideal – este último não é garantido pela evidência.

Deve-se elucidar, para esta análise e crítica dos conceitos husserlianos, como o conceito de “justificação” pode ser entendido dentro das *Investigações lógicas* – não de um modo exaustivo, mas pontuado pelo problema trabalhado neste texto. Em primeiro lugar, a justificação da validade e existência das significações e objetos ideais – que aqui nos interessa – é dada necessariamente pelas leis lógicas de combinação e inferência. Em segundo, a justificação epistêmica ou, segundo a linguagem das *Investigações lógicas*, a descrição da origem intencional dos objetos lógicos é dada por evidência. Esta última acepção, por assim dizer, indica o processo de clarificação das relações lógicas e significativas, mas a prova e construção dos conceitos puros ficam exclusivamente vinculadas às leis lógicas. Portanto, a evidência atua como parte necessária da lógi-

---

<sup>15</sup> Isso vai ser alterado conforme Husserl estende, durante toda a sua obra, a análise do conceito de evidência para vários casos ideais que não supõem correção, certeza ou apoditicidade (cf. HEFFERNAN, 2014, p. 40, 4.4).

ca, desde que não ultrapasse os limites epistemológicos a ela impostos (cf. HUSSERL, 1967, p. 220, § 51).

Deve-se perguntar, quando se tematiza o conceito de “justificação (tanto fenomenológica quanto lógica), quais as consequências da justificação e modo específico de doação nos processos de “evidenciação” para a sustentação de uma lógica pura. E isto acrescido à tese de que os objetos desta lógica são puramente ideais e de existência independente de condições meramente formalísticas ou empíricas. Portanto, essa importante complementação deste estudo, mesmo se situando no §66 B dos Prolegômenos – diferente dos parágrafos das *Investigações lógicas* estudados até aqui – joga luz ao papel epistemológico e temático da evidência na obra de 1900-1901.

O conceito de justificação epistemológica, na fenomenologia das *Investigações lógicas*, é ligado ao conceito de evidência de modo estrito, pois toda crença justificada é uma crença evidente: retrocede-se à origem intencional dos objetos na consciência por meio dos vários modos de doação e da progressão destes nos mais diversos graus de evidência ou, em contrapartida, para uma meta absoluta e definitiva de captação dos objetos e verdades. Husserl explica que executar este tipo de procedimento é retroceder à essência intuitiva dos conceitos e proposições.

Contudo, quando nos concentramos nos objetos ideais e nas verdades (proposições ideais) relacionadas a eles, a justificação ideal é obtida de maneira recursiva por meio das regras lógicas de inferência, até retrocedermos, por fim, aos princípios básicos para a construção das conexões das verdades na lógica pura. Husserl chama a este procedimento puramente formal e apriorístico de justificação lógica dos conceitos (cf. HUSSERL, 1967, p. § 66B). É por meio deste tipo de procedimento, que tem um caráter explicativo puramente teórico, que as “intelecções lógicas” são captadas. A evidência depende deste tipo desta clarificação da “essência dedutível” (cf. HUSSERL, 1967, *idem*).

## **Consequências para o realismo lógico de Husserl e sua justificação epistemológica**

Como a evidência pode clarificar e ser o instrumento fundamental para a abordagem do problema de se assumir a existência ideal de objetos semânticos (objetos ideais, na linguagem husserliana)? Qual é a implicação epistemológica e lógica da evidência apodítica, que se vincula e corrobora a apreensão das verdades da lógica pura?

Já apresentamos neste texto a afirmação de que o uso criterial do conceito de evidência tem caráter epistêmico justificacional, em primeiro lugar, mas, por outro lado, é um modo de apreensão plena do objeto lógico verdadeiro, e não apenas um motivo racional para aceitação de uma verdade (adequação entre proposição e objeto/estado de coisas). A crença não é só justificada, mas referida de modo pleno e originário ao objeto de forma com que seja correspondente à expectativa da crença. Isto se dá porque o sentido estrito de evidência é o de evidência apodítica, e não a evidência meramente adequada da apreensão de objetos empíricos/reais.

É possível construir uma relação transitiva entre evidência e verdade, sem perder de vista o real papel criterial justificacional do conceito de evidência, mas sem reduzi-lo a esta função? Como entender esta relação e suas implicações no realismo lógico husserliano, referente à posição sobre a existência ideal das proposições, categorias e conceitos puros?

A resposta à primeira pergunta é afirmativa, pois Husserl não abre mão deste conceito para analisar as implicações de suas teses sobre a lógica. A dimensão ideal dos objetos lógicos e as verdades correlatas a eles não pode ser menoscabada pela evidência, que pode ser uma vivência psíquica real. Já explicitamos anteriormente que, se quisermos dar um papel criterial para o conceito de evidência, devemos vinculá-lo ao seu aspecto justificacional, sem perder de vista a absolutidade e definição estritos que se exigem da evidência dos objetos e verdades lógicas. Contudo, a segunda implica mais dificulda-

des, pois adentra nas relações entre posicionamento intencional e existência ideal.

Ademais, não é correto nem coerente com a proposta husserliana de fundar e clarificar a lógica pura e a acessibilidade cognitiva de seus objetos confundindo os dois vieses; para Husserl, a existência ideal dos conceitos e proposições tem como instâncias e correlatos os atos cognitivos evidentes de apreensão destes objetos. Tais tipos de objetos são constituídos e apreendidos, e não criados ou construídos nestes atos; o que, entretanto, não desconsidera a necessidade epistemológica da conexão entre evidência e verdade, entre as esferas real e ideal do conhecimento.

Adota-se, aqui, a proposta de entender o conceito de evidência como central para compreender e fundamentar a tese da existência ideal das significações, tanto em um sentido operativo e aplicado na clarificação dos conceitos essenciais da lógica pura, quanto em um sentido temático de se entender qual é a natureza e função deste tipo de ato na epistemologia da lógica; porém, não se propõe dizer que, semântica ou logicamente, o conceito de evidência seja a primeira base teórica para esta tese, já que Husserl, dado seu realismo, coloca a validade na própria idealidade das significações e verdades puras, combinadas e reguladas pelas leis lógicas.

Em primeiro lugar, as duas abordagens feitas nas *Investigações lógicas*, mesmo com finalidades, contextos e modos de construção diferentes, são complementares e necessárias para uma defesa coerente e robusta do realismo lógico husserliano, mesmo que a análise dos *Prolegômenos à lógica pura* seja uma formulação ainda lacunária, e a presente na *VI Investigação lógica* mais centrada no aspecto fenomenológico epistemológico. A última análise, portanto, é um progresso temático com relação à outra, embora não anule a função textual e argumentativa presente nos *Prolegômenos*; o conceito de evidência é tomado de um modo realista para refutar uma perspectiva filosófica e científica determinada, distinguido rigidamente

o uso meramente técnico e empírico, segundo os *Prolegômenos*, e o uso teórico puro deste conceito, isto é, seu uso lógico.

Segundo, não é possível limitar o conceito de evidência enquanto critério justificacional, como já afirmamos mais acima, mas com o conceito de nexa necessário do § 51 dos *Prolegômenos*, a relação entre verdade e vivência de verdade, além dos conceitos de identificação e síntese de adequações, há um vínculo objetivo e transitivo entre a validade ideal da adequação entre proposição e estados de coisas, junto com concordância posicional e material dos atos de apreensão. Tal aceção permite fundamentar com clareza a epistemologia da evidência na *VI Investigação*.

Terceiro, se é possível entender a relação entre lógica e epistemologia dentro da obra de 1900-1901 de um modo transitivo, esta relação é sustentada pelo conceito de evidência. Nesta comunicação, tomamos o termo transitivo em um sentido não condicional – porque a epistemologia, aqui, não condiciona a lógica, mas ao contrário – mas de dinamismo correlativo entre as duas instâncias. Sem esse dinamismo, não é possível uma defesa do realismo lógico, já que a distinção entre objetos reais e ideais do conhecimento não pode, mesmo sendo exaustiva, uma cisão irreconciliável, o que tornaria tal realismo ineficiente para a defesa de uma lógica pura cognoscível e justificável epistemicamente. A evidência é o conceito, portanto, que transpõe uma esfera de objetos à outra, sem diluí-los.

Em quarto e último lugar, como a validade não é condicionada por evidência, e sim o contrário, o conceito de evidência como protagonista na defesa do realismo lógico husserliano não implica na volta ao psicologismo, mas uma necessidade teórica da fenomenologia de 1900-1901. A vivência da verdade é correlata subjetiva da objetividade da verdade, o que já foi mostrado na primeira seção deste texto – logo, posicionamento intencional e identificação não se misturam “ontologicamente” com validade ideal, verdadeira e necessária.

## Considerações finais

Após elucidadas todas as diferenças e similitudes das duas abordagens presentes nas *Investigações lógicas*, assim como explicitar a relação de cada uma com o problema de se assumir a existência ideal das significações e da validade ideal do conceito de verdade; em suma, ao problematizar o uso e aplicação epistemológicos deste conceito nestas duas abordagens, torna-se explícito que Husserl sempre retrabalhou o papel que este modo de consciência representa para o conhecimento lógico. Ao contrário de seus críticos (Natorp Rickert, entre outros), a cisão entre as instâncias real e ideal do conhecimento não representa um entrave para a defesa do realismo lógico.

Em contrapartida, nota-se o esforço de Husserl para dar um papel de grande importância para o conceito de evidência, sem diluir o conceito de validade ideal, e de como este esforço é essencial para a defesa de seu realismo lógico. Logo, a interpretação aqui proposta é corroborada pelo texto de Husserl, não podendo nem ser direcionada a uma apreciação deste conceito como critério de justificação de conhecimento, exclusivamente, mas como elemento constituinte necessário e imprescindível para uma teoria do conhecimento correlata à lógica pura. Portanto, não lhe pode se atribuir um papel apenas epistemológico, mas um papel na construção das *Investigações lógicas*, em suas análises e descrições.

Os quatro pontos já colocados no item anterior já corroboram este vínculo necessário, pois não indicam apenas uma consequência da própria epistemologia de Husserl, mas uma interpretação que abre possibilidade para uma abordagem diferenciada do realismo das *Investigações lógicas*, tão controverso e mal entendido. Este texto também teve o intuito de propor uma forma de ler o texto de 1900-1901 que, mesmo nestas abordagens e textos circunscritos, integre a semântica e a epistemologia husserlianas de modo que se possa compreender até que extensão e consistência a aplicabilidade das teses

de Husserl alcança, dados os próprios problemas que ele se coloca para si e que seu contexto específico impõe – filosófico e científico, exclusivamente.

### Referências

- HARDY, L. (2013) *Nature's suit: Husserl's phenomenological philosophy and the physical sciences*. Athens: Ohio University Press (Series in Continental Thought).
- HEFFERNAN, G. (2014) Fenomenología de la evidencia. In: *Escritos de filosofía. Segunda serie*. Buenos Aires: Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli N° 2: 3-70.
- HUSSERL, E. (1967) *Investigaciones lógicas – I Tomo*. Traducción del alemán por Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Revista de Occidente (Selecta).
- \_\_\_\_\_. (1980) *Investigações lógicas – Sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Seleção e Tradução de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores).
- KUSCH, M. (2001) *Linguagem como cálculo e linguagem como meio universal: um estudo sobre Husserl, Heidegger e Gadamer*.
- LÉVINAS, E. (1995) *The theory of intuition in Husserl's phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- PIETERSMA, H. (2000) *Phenomenological epistemology*. New York: Oxford University Press.
- PORTA, M. A. G. (2004) A Polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger. In: *Síntese – Revista de filosofia*. Belo Horizonte, v. 31, n. 99.
- \_\_\_\_\_. (2013) *Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Loyola, (Coleção Leituras Filosóficas).
- XIRAU, J. (1941) *La filosofía de Husserl: una introducción a la fenomenología*. Buenos Aires: Editora Losada.

## II - ÉTICA E APERFEIÇOAMENTO MORAL

### 4. Resolução kantiana do problema do progresso do gênero humano

Fábio César Scherer<sup>1</sup>

Universidade Estadual de Londrina

Na segunda seção do escrito *O conflito das faculdades* (1798), Kant trata do problema da possibilidade de redigir uma história dos homens de acordo com um fio condutor *a priori*. Inicialmente, esta questão foi formulada no texto *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (1784), e posteriormente foi retomada no decorrer de outros pequenos escritos. O escrito de 1798 é, para grande parte da comunidade kantiana, o resultado final de uma década e meia de reflexões sobre filosofia da história. Neste período, houve modificações significativas sobre o mecanismo propulsor e de garantia do progresso do gênero humano, passando de uma filosofia da história hetero-determinante (1784) para uma autoproduzida pelo gênero humano (1798).

Neste texto me proponho a reconstruir a linha argumentativa da filosofia da história de 1798 — exposta na seção *O conflito da faculdade filosófica com a jurídica* — pelo método que Kant conheceu desde a fase pré-crítica e que no período crítico foi utilizado na construção dos seus textos. Trata-se do método de análise e síntese (também chamado de método combinado), surgido na matemática grega, recuperado pela álgebra moderna, inserido no tratamento de problemas filosóficos por Descartes e aplicado na resolução de problemas da física. Um método que primeiro operou com figuras e números, mais tarde, com espécies e, por fim, com proposições; o

---

<sup>1</sup> email:schererfabio@hotmail.com

qual método Kant tomou conhecimento via física newtoniana (cf. *Nat. Theol*, A 71-82)<sup>2</sup>. Início o texto com breves considerações sobre o uso deste método por Kant em seu projeto crítico e, em seguida, passo à exposição de sua aplicação na filosofia da história de 1798<sup>3</sup>.

## Método de análise e síntese em Kant

Nas obras kantianas há várias caracterizações do procedimento analítico e sintético, mas nenhuma que detalhe o modo de operação de cada uma das suas partes. Uma descrição específica pode ser encontrada no livro *Coleções matemáticas*, de Pappus (século IV d. C), considerada uma das mais completas dentre os remanescentes relatos antigos (Hintikka & Remes, 1974; Knorr, 1986), e nas notas de Proclus (século V d. C), na introdução dos *Elementos*, de Euclides (Friedlein, 1873; Heath, 1956). Dentre os estudiosos de Kant, que se ocuparam com as descrições do método dos antigos geômetras, assim como dos estudos recentes sobre esse método, se destaca Zeljko Loparic<sup>4</sup>. No segundo capítulo do seu livro *A semântica*

---

<sup>2</sup> Salvo indicação expressa, as referências aos textos de Kant serão realizadas a partir da edição das obras completas, segundo Wilhelm Weischedel (*Werke in sechs Bänden*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983). As indicações a Kant serão feitas por abreviação do título original e página (com preferência para a edição B). Já as referências a outros autores serão realizadas por nome do autor, ano de publicação da obra e página.

<sup>3</sup> Uma versão prévia da reconstrução do escrito da filosofia da história de 1798 de acordo com o método de análise e síntese foi publicada na revista de filosofia *Kalagatos* (Scherer, 2005). Para este capítulo, a versão de 2005 foi revisada e reescrita praticamente em sua totalidade, resultando, em algumas alterações na reconstrução do escrito de 1798.

<sup>4</sup> Outros intérpretes de Kant, que o apresentam enquanto herdeiro do método de análise e síntese e que, a partir deste método, recons-

*transcendental de Kant* (2005), encontramos uma investigação acerca do método de análise e síntese em Kant, bem como a exemplificação do seu uso por parte de Kant na resolução do problema da possibilidade dos juízos sintéticos em geral<sup>5</sup>. Neste texto, seguirei Loparic para a apresentação do método de análise e síntese em Kant.

Uma das passagens textuais da fase crítica que evidencia que o filósofo alemão, segundo Loparic, era conhecedor das características do método dos antigos geometras gregos está presente no parágrafo quinto do texto *Prolegômenos* (1783):

O método analítico, enquanto oposto ao método sintético, é inteiramente diverso de um conjunto de proposições analíticas: significa apenas que se parte do que se procura, como se fosse dado, e se vai até às condições sob as quais unicamente é possível. Neste método de ensino, empregam-se muitas vezes apenas proposições sintéticas; a análise matemática é disso um exemplo; e seria melhor chamá-lo método regressivo, para o distinguir do método sintético ou progressivo (Prol, A 29-30) (cf. tb. KrV, B 744-745).

Neste trecho, Kant divide o seu método em dois movimentos principais, o regressivo e o progressivo. Esta divisão é análoga à presente no método de análise e síntese. As afirmações “começamos do que está sendo buscado” e “subimos às condições” de sua possibilidade não negam a semelhança ao relato pappusiano. Outro elemento que deve ser levado em conta na passagem mencionada é a distinção, que Kant faz questão de frisar, entre o *método* analítico e sintético e as *propo-*

---

troem a linha argumentativa de fragmentos e textos kantianos, são Almeida (2009), Scherer (2010) e Franciotti (2013).

<sup>5</sup>Análises do método de análise e síntese em Kant pode ser também encontradas em Loparic 1991, 1992 e 1999.

*sições* analíticas e sintéticas. As proposições constituem os conteúdos sobre os quais o método estará operando e se distinguem à luz do sujeito e do predicado. As proposições analíticas são aquelas em que o predicado se encontra incluso no sujeito, de modo que o primeiro não traz nada de novo. Por outro lado, as proposições sintéticas são aquelas em que o predicado não se encontra incluso no sujeito, trazendo, assim, uma nova informação, um novo conhecimento. Neste sentido, vale destacar que o procedimento de análise é formado predominantemente por proposições sintéticas, tendo em vista que é um procedimento de descoberta, de busca. Contudo, possui também proposições analíticas, bem como que o método combinado opera no interior da filosofia crítica predominantemente com juízos sintéticos *a priori*, a exemplo do que ocorre na matemática e na física (cf. Prol, A 27-31; KrV, B 14-24).

No que diz respeito à influência do método combinado nos textos kantianos, cabe destacar outra passagem presente no escrito *Prolegômenos*:

Na *Crítica da razão pura*, tratei esta questão de modo sintético, isto é, investiguei na própria razão pura e procurei determinar, segundo princípios, nesta mesma fonte, tanto os elementos como as leis do seu uso puro. Este trabalho é difícil e exige um leitor decidido a penetrar pouco a pouco pelo pensamento num sistema que não põe como fundamento nenhum dado a não ser a própria razão e que procura, pois, sem se apoiar em qualquer fato, tirar o conhecimento a partir dos seus germes originais. Em contrapartida, os *Prolegômenos* devem apenas ser exercícios preparatórios; devem mostrar o que há que fazer para, se possível, realizar uma ciência, mais do que expor essa própria ciência. Devem, por conseguinte, fundar-se em alguma coisa que já se conhece seguramente, a partir da

qual se possa partir com confiança e subir até às fontes que ainda não se conhecem e cuja descoberta nos explicará não só o que se sabia, mas ao mesmo tempo nos fará ver um conjunto de muitos conhecimentos, todos provenientes das mesmas fontes. O procedimento metódico dos prolegômenos, sobretudo dos que devem preparar para uma metafísica futura, será, pois, analítico (Prol, A 38-9).

Nesse fragmento, o filósofo indica o tipo de movimento do método aplicado na elaboração desse escrito e da *Crítica da razão pura* (1781). A etapa de análise da filosofia transcendental encontra-se em *Prolegômenos* e a etapa de síntese na obra *Crítica da razão pura*. Na primeira etapa, há a transição do todo para as suas partes e, na segunda, há a passagem das partes para o todo. Ambas as etapas são vistas como necessárias, sendo a análise para “mostrar o que se tem a fazer para trazer à realidade uma ciência”, e a síntese para a exposição da ciência descoberta na análise. Há de se advertir que, nesta passagem, a escrita de Kant não pode ser levada ao pé da letra, posto que, por um lado, em *Prolegômenos*, o filósofo não descreve todas as partes analiticamente importantes da pesquisa expostas na primeira *Crítica* e, por outro lado, há nesta última obra uma mescla de procedimentos sintéticos e analíticos. No geral, o critério adotado por Kant na escolha entre uma e outra etapa do método combinado se baseia no modo de operação das etapas. Na análise, o movimento de operação se inicia pelo incondicionado e se estende até o condicionado. Na síntese, ocorre o movimento inverso. A primeira etapa trabalha com procedimentos de descoberta e muitas vezes utiliza, para tanto, hipóteses, de modo que não é tão segura quanto é a segunda etapa. A síntese se ocupa em expor sequencialmente os dados alcançados, formando numa dedução rigorosa.

Seguindo Loparic (2005, 43-49), chamo a atenção para alguns aspectos sobre o método de análise e síntese na versão

kantiana: 1) o método pode ser empregado tanto na resolução de problemas de determinação (objeto), quanto na resolução de problemas de provar (proposição); 2) o ponto de partida dos problemas de determinação são as construções e exemplos intuitivos; 3) o ponto inicial dos problemas de provar são as proposições consideradas como verdadeiras e exemplificadas na intuição sensível; 4) a primeira fase da análise (transformação) e da síntese (construção), seja na resolução de problemas de determinação ou na de prova, possui, quer um sentido proposicional, quer um sentido construcional, isto é, a transformação e a construção podem ser realizadas tanto por deduções lógicas (cf. KrV, B 387-8, 394) – as quais (deduções) admitem o uso do princípio de *reductio ad absurdum* – quanto por hipóteses (cf. *Ibid.*, 746), ou mesmo por ambas; 5) os “princípios” buscados pela análise podem ser hipóteses empíricas, proposições ou ficções heurísticas *a priori*; 6) a síntese opera por meio de construções efetivas e provas; 7) a análise é considerada enquanto método de descoberta (*Methode des Erfidens*) e a síntese enquanto método de elaboração científica do conhecimento em geral (cf. Log, § 177, A 230; KrV, B 395n).

Resta-me ainda, neste item, apresentar o método de análise e síntese segundo a filosofia transcendental do filósofo de Königsberg, a qual se baseia numa estrutura semântica da razão. Esta investigação foi realizada por Loparic em seu artigo *O fato da razão uma interpretação semântica* (1999). Segundo este intérprete, a análise pode ser descrita do seguinte modo:

- 1) *suposição inicial* (transformação): supõe-se que o juízo a ser demonstrado é objetivamente válido (verdadeiro), isto é, que descreve corretamente objetos supostos como dados na intuição sensível;
- 2) *análise propriamente dita*: procura-se, por dedução ou por ensaio e erro, a) dados admitidos como efetivos e b) proposições aceitas como verdadeiras com o propósito de, em seguida, c) construir, a partir de dados admitidos como efetivos, os obje-

tos inicialmente apenas supostos como dados e d) provar, a partir de proposições aceitas como verdadeiras, o juízo que é objeto de prova;

3) *resolução*: prova-se a efetividade dos dados e a verdade das proposições introduzidas (encontradas) na análise propriamente dita.

A síntese, por sua vez, é caracterizada pelos seguintes passos:

1) *construção*: constroem-se dados supostos como efetivos na suposição inicial, a partir de dados encontrados na análise propriamente dita e demonstrados efetivos na resolução.

2) *prova*: deduz-se a proposição a provar (proposição-problema) das proposições encontradas na análise e reconhecidas ou provadas como verdadeiras na resolução (Loparic, 1999, 17).

Essa descrição de Loparic, do método de análise e síntese dentro de uma perspectiva semântica, é feita a partir da primeira *Crítica*, mas pode ser aplicada também à segunda e à terceira *Crítica*, bem como às outras obras pertencentes à filosofia prática. A razão disso é que o método matemático-físico será utilizado por Kant até suas últimas obras, como indica a presença de descrições do método de análise e síntese na obra *Lógica*, publicada em 1800<sup>6</sup>. Além disso, a preocupação central da filosofia kantiana crítica permanece sendo a de demonstrar como possíveis os juízos sintéticos *a priori* em geral, buscando,

---

<sup>6</sup> “O método analítico opõe-se ao sintético. O primeiro começa do condicionado e do fundamento e dali progride até os princípios. O segundo, ao oposto, vai dos princípios aos consequentes ou do simples ao composto. O primeiro pode ser denominado também de método regressivo, e o segundo, de método progressivo (Log, A 230)”.

desta forma, correlacionar esses juízos com o seu projeto inaugurado na *Crítica da razão pura*.

### **Resolução do problema do progresso à luz do método**

O pensamento de Kant sobre a história, o direito e a política, exposto nos primeiros textos da fase crítica, dá um grande passo no escrito *À paz perpétua* (1795) e se consolida com as obras *Princípios metafísicos da doutrina do direito* (1797) e *O conflito das faculdades* (1798). A partir, principalmente, de 1797, são introduzidas novas condições no operacionamento dos problemas, advindas, na maioria, pela modificação dos conceitos antigos no pensamento de Kant e, na minoria, pela introdução de novos conceitos que, conseqüentemente, levam a novos resultados. Os principais conceitos são: a ideia positiva de liberdade que além de possuir possibilidade e realidade objetiva, pode ser efetivada; a ideia de agente humano livre e da interação desses agentes definidos pela lei moral; os axiomas do direito que indicam, entre outras coisas, que a relação mútua entre os agentes livres deve ser organizada racionalmente; a teoria do direito enquanto assecuramento, por meio da capacidade do direito de coagir, do uso externo e interno da liberdade; a paz perpétua enquanto fim último jurídico-político; o conceito de natureza humana segundo a caracterização feita no texto da *Religião*, e o conceito de vontade universal unida e sensificada. A segunda seção da obra *O conflito das faculdades*, por ocupar-se novamente com a filosofia da história, fornece um prisma de observação de quando o pensamento de Kant se modificou desde o início da fase crítica quanto ao âmbito jurídico-político e da história, assim como indica o quanto faz diferença, para um filósofo que trabalha segundo um método, particularmente, o de análise e síntese, a introdução de novas premissas, na resolução de problemas. Sob esse quadro geral, proponho a reconstrução da linha argumentativa da filosofia da história do Kant tardio, presente

na seção *O conflito da faculdade filosófica com a jurídica* da obra *O conflito das faculdades*, cuja questão, aliás “renovada”<sup>7</sup>, que pretende responder é: estará o gênero humano em constante progresso para o melhor?

Este problema é importante dentro do pensamento jurídico-político kantiano, cujo objetivo geral é garantir, sem violência, o uso do meu e do teu externo entre os arbítrios; sendo que num espaço finito, em que inevitavelmente há interação entre os seres humanos, somente o estado de paz pode oferecer tal garantia. Em outros termos, o ponto de partida do problema do fim último jurídico-político é o veto irresistível da razão prático-moral *a priori* – de que não deve haver guerras em geral – válido quer entre pessoas, quer entre Estados, e sob qualquer condição temporal (Cf. MS R, B 264), o que permite inferir que a *conditio sine qua non* reguladora do direito e da política é a paz perpétua. Dada a impossibilidade de realização objetiva da paz perpétua, busca-se assegurar o progresso em direção a este fim último; procurando, assim, definir a história *a priori* enquanto o progresso em direção ao melhor jurídico-político.

A primeira tarefa para a solução de um problema, conforme o método combinado, é supor como possível “o que se busca” e, na sequência, se perguntar pelas suas condições de possibilidade. No texto de 1798, pressupõe-se que o gênero humano está em *constante* progresso para o melhor. Para se saber disso, segundo Kant, exige-se: a) um fragmento futuro da história da humanidade, por conseguinte, uma história pré-anunciadora; b) uma história moral do gênero humano como um todo. Na primeira condição, há três maneiras de se pensar o futuro da história da humanidade: enquanto previsão natu-

---

<sup>7</sup> Kant se refere ao problema da filosofia da história lançado em *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (1784), tratado na terceira seção do escrito *Sobre o dito comum: Isto pode ser certo na teoria, mas nada vale na prática* (1793) e no primeiro suplemento do texto *À paz perpétua* (1795).

ral (em conexão com as leis da natureza), como antecipatória (em que não se prevê, mas se antecipa) ou ainda enquanto profética (em que não se prevê nem se antecipa, mas se profetiza); destas, Kant irá desenvolver a penúltima. A segunda condição, por sua vez, determina o tipo de história e o sujeito desta história: não se trata de uma história natural, mas de uma história moral do conjunto dos homens da Terra enquanto coletividade, unificados socialmente e divididos em povos, e não como um agregado de indivíduos singulares. Estas duas condições são apresentadas por Kant no primeiro item “o que se quer aqui saber?”.

No item seguinte, “Como é que tal se pode saber”, continua a apresentação das condições de possibilidade da pressuposta solução, agora acrescido das duas condições supramencionadas. Segundo o filósofo, se pode saber tal “enquanto uma narração histórica antecipadora do que nos aguarda no futuro, conseqüentemente, enquanto uma apresentação *a priori* dos eventos que então devem acontecer” (Streit, A 132). O que, seguindo Kant, nos leva a outra questão: como tal história *a priori* é possível? Isto é, de que forma pode-se afirmar que existe uma história feita pela razão pura, logo, uma história sem a presença de elementos da experiência? A resposta de Kant é: “se o antecipador faz e organiza os eventos que previamente anuncia” (Streit, A 132). A plausibilidade desta afirmação é explicitada pelo filósofo através de três exemplos: primeiro, os profetas judeus, que previram a sua própria decadência; segundo, os políticos, com o presságio de que os homens, por serem obstinados e inclinados à sublevação, irão cometer atos ilícitos, assim que houver uma liberdade maior do que a que estão habituados; e, terceiro, os eclesiásticos, ao preverem o colapso da religião e a iminente aparição do Anticristo. Nessa perspectiva, a história é entendida enquanto autoprodução.

Após a identificação das condições, certifica-se se elas são legítimas e verdadeiras; tarefa esta que, a exemplo daquela (identificação das condições), ocorre por um movimento as-

cedente, que parte da pressuposta solução em direção à formulação do problema. O primeiro passo é analisar o conceito do que se pretende saber como futuro (terceiro item do texto). De acordo com Kant, a razão nos obriga a pensar em três cenários do que pode acontecer no futuro: a) o gênero humano estará em incessante regressão para o pior - *terrorismo*; b) o gênero humano estará em constante progresso para o melhor na sua determinação moral - *eudemonismo*; c) o gênero humano estará em eterna *detença* no estágio atual - *abderitismo*. De pronto, através de uma análise lógica, não se pode decidir em favor de nenhum dos pré-anúncios: no caso do terrorismo, porque teria como fim o aniquilamento; do eudemonismo, porque o efeito não pode ser maior que a causa, já que o bem e o mal permanecem sempre na mesma disposição - de modo que não se pode afirmar que a quantidade de bem pode aumentar na disposição do homem; e do abderitismo, porque sua consequência seria a inércia, uma atividade vazia. Antecipando: Kant irá pleitear o eudemonismo.

O passo seguinte consiste em verificar sob qual via se pode resolver o problema do progresso (quarto e quinto item do texto). O filósofo inicia com a previsão natural, posteriormente examina a via profética e, por fim, a antecipatória. Segundo Kant, a experiência pura ou histórica não oferece garantia sobre a constância do progresso ou do regresso do gênero humano, uma vez que os homens são livres - “aos quais se pode, porventura, *ditar* de antemão o que devem *fazer*, mas não *predizer* o que *farão*” (Streit, A 139) - podendo, assim, os homens alterar o rumo das coisas, em nome de sua disposição física ou moral. Em outros termos, a questão se a “humanidade progride constantemente para o melhor” não é um juízo teórico (sujeito às leis naturais universais): antes diz respeito a uma tendência e não àquilo que de fato acontece. Uma tendência não é casualmente determinada, mas condicionada a fatores, por isso, fatos não podem decidir o problema do progresso. Em seguida, investiga-se o ponto de vista da observação divina

(providência), mas também se constata a sua inviabilidade, dado que, para prever, é necessária a conexão segundo as leis da natureza, a qual, em se tratando de ações livres futuras, não se pode ter. A última possibilidade cogitada é a suposição de que se o homem fosse dotado de uma vontade boa, inata, poderia se vaticinar com certeza a sua progressão para melhor, posto que diria respeito a um evento que ele próprio poderia produzir. Contudo, segundo Kant, devido à mistura presente de mal e bem na disposição humana, em si, ser desconhecida, não se pode ter uma certeza quanto ao resultado (cf. Streit, 141).

A saída seria encontrar uma “experiência no gênero humano que, como acontecimento, indicasse sua disposição constitutiva e aptidão de ser *causa* do seu progresso para o melhor e (já que isso deve ser o ato de um ser dotado de liberdade) *autor* do mesmo” (Streit, 141). A consistência desta alternativa é derivada da solução inicialmente pressuposta para o problema do progresso, a saber, de uma causa dada pode se pré-anunciar um evento enquanto efeito, quando se produzem as circunstâncias que contribuem para o seu desenvolvimento. A causa do progresso é pensada por Kant enquanto uma tendência *a priori* no gênero humano como um todo, organizado em povos e Estados e distribuído num espaço finito (conforme condição expressa no final do primeiro item do texto), e não na mera soma de indivíduos ou ocupando um espaço infinito (o que inviabilizaria tal história). Por tal tendência ser inerente ao sujeito coletivo moral humano, não indicaria somente um progresso no presente, mas também se aplicaria ao passado e ao futuro. Para que uma experiência possa indicar, como signo histórico (antecipatórios, rememorativos e constatativos), a existência de semelhante causa, ela deve ser: universal - demonstrando um caráter do gênero humano no seu conjunto - e desinteressada - demonstrando um caráter moral na disposição que, aliás, por ser condição de possibilidade de progresso para o melhor, já constitui tal progressão. Desta forma, é *possível* pensar no

“desenvolvimento jurídico-político” da humanidade e assim elaborar uma história *a priori*.

Encerra-se, com isso, a investigação das condições para se pensar uma história pré-anunciadora, aventadas no primeiro e segundo item do texto kantiano. A etapa seguinte do método combinado é a síntese. Nela, a partir das condições apresentadas e legitimadas no movimento analítico, primeiro, constrói-se efetivamente o que se procura (via sensificação de conceitos ou ideias no campo da experiência possível) e, posteriormente, deduz-se a proposição a provar (em grande medida, retomando os pontos abordados anteriormente) e extraem-se as suas consequências. No texto em questão, a primeira tarefa é realizada no sexto item. A segunda tarefa se inicia no sétimo item e se estende até ao final do texto.

No sexto item, apresenta-se um sinal da efetividade do enunciado antecipatório sobre o futuro da humanidade. A experiência reportada por Kant é a maneira como o *espectador pensou e expressou as grandes transformações*, em clara referência ao efeito provocado pela Revolução Francesa sobre os espectadores, a saber, o desejo de participação que beirava ao *entusiasmo* (cf. Streit, A 144). Entusiasmo significa aqui que “se eu estivesse lá faria de igual maneira”. O desejo de participação nos acontecimentos de Paris é decorrente de “uma disposição moral do gênero humano” de tender para o melhor jurídico. O “despertar” desta disposição está ligado ao reconhecimento de dois aspectos presentes neste evento de 1789: primeiro, o direito do povo de formar sua própria constituição civil, sem intervenção alheia; segundo, a acolhida de uma constituição que seja, por princípios, contrária à guerra ofensiva; de acordo com Kant, tal constituição não é outra a não ser a constituição republicana (cf. Streit, A 144-5)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> É claro que não se quer afirmar que outras formas de governo não podem alcançar o progresso, mas, simplesmente que, seja qual for a forma de governo, deve “tratar o povo segundo princípios conformes ao espírito das leis de liberdade”, por exemplo, que “um monar-

A participação de todos indica que o entusiasmo é autêntico, e o verdadeiro entusiasmo refere-se sempre ao ideal puramente moral do conceito de direito (cf. Streit, A 146). Claro está que o entusiasmo não é ele propriamente a causa, mas signo do progresso, à medida que tornar explícito a causa: uma disposição e uma capacidade na natureza humana para o melhor.

A segunda tarefa do movimento sintético se inicia com a recuperação das condições que deveria ter a participação do gênero humano num acontecimento para ser considerado enquanto signo do progresso, no sétimo item. Na sequência, o filósofo explicita que tal signo não é o fenômeno de uma revolução, mas da *evolução* de uma constituição de direito natural que, enquanto tal, conduz ao estabelecimento de uma constituição republicana - constituição esta, em que os que obedecem à lei devem ser, no seu conjunto, os seus legisladores, dificultando a promoção de guerras e fornecendo, assim, uma garantia negativa ao progresso do gênero humano, isto é, que pelos menos o progresso não será atrapalhado por guerras. Pautada nestas condições, Kant afirma: “posso *predizer* ao gênero humano, mesmo sem o espírito de um visionário, segundo os aspectos e os augúrios dos nossos dias, a consecução deste fim e, ao mesmo tempo, a sua progressão para o melhor e não mais de todo regressiva” (cf. Streit, A 149). Em outras palavras, tal história antecipatória do futuro do gênero humano é possível se o agente humano livre *faz* o que a opinião pública considera que *deva* acontecer, por razões *a priori*. Segundo Kant, não haverá mais de todo regresso, pois o sujeito coletivo moral da história possui, não apenas propósitos e capacidade de agir, mas, também, memória: o desejo de participação nas grandes transformações jamais será esquecido, pois trouxe à tona a tendência *a priori* do gênero humano para o melhor.

---

ca embora reine autocraticamente, governe, no entanto, de forma republicana” (cf. Streit, A 156).

A sensificação do “modo de pensar” dos espectadores das grandes transformações, via um desejo de participação com afeto (o entusiasmo), é um novo e decisivo elemento para a semântica dos juízos jurídico-políticos e os da história, ao possibilitar que estes sejam sensificados. Implícito no conceito de desejo de participação dos espectadores está o conceito de vontade universal unida e sensificada. Este conceito vai além do conceito abstrato de vontade universal unida apresentado em *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, à medida que é sensificado por meio do sentimento prático de entusiasmo. Por meio da sensificação do sujeito coletivo da história não é somente permitido esperar o melhor, mas se pode afirmar que a humanidade progride em direção ao fim jurídico-político, visto que já é o melhor acontecendo.

Neste quadro, o conceito de sujeito coletivo da história é um ponto de conexão entre os subcampos jurídico, político e da história — evidenciando a unidade sistemática destas disciplinas em Kant. Com a finalidade de garantir o uso interno e externo da liberdade, faz-se necessária uma teoria do direito que caminhe em direção à paz perpétua. Este processo deve ser realizado por passos políticos, os quais asseguram a efetividade da doutrina do direito; e, por fim, com a finalidade de garantir que o gênero esteja progredindo gradual e ininterruptamente à aproximação do fim, que torna possível o asseguramento da liberdade jurídica em geral, requer-se uma filosofia da história.

As principais consequências da constatação de que “o gênero humano progrediu sempre para melhor e assim continuará a progredir no futuro” (cf. Streit, A 151), por tempo indeterminado, a menos que haja uma segunda revolução natural, na qual a espécie humana será aniquilada a fim de deixar outras criaturas “entrarem em cena”, são: o aumento da legalidade dos produtos da moralidade em ações de acordo com o dever, independentemente dos motivos causadores, de modo que empiricamente pode-se perceber, aos poucos, a diminuição da violência por parte dos poderosos; o aumento da docili-

dade às leis, resultando, assim, uma sociedade mais beneficente, com maior confiança na palavra dada, com uma diminuição significativa de rixas nos processos. Tais efeitos, segundo Kant, se estenderão aos povos em sua relação recíproca até a sociedade cosmopolita, melhorando, desta maneira, o veículo de transmissão do bem, a publicidade (o seu mau funcionamento é tido como obstáculo à progressão para o melhor universal).

A ordem que se deve esperar do progresso para o melhor jurídico-político, conforme o filósofo de Königsberg, não é de baixo para cima, mas de cima para baixo (cf. Streit, A 158.). O motor principal deste progresso advém da *educação*, projetada e posta em ação pelo poder político soberano; entretanto, é necessário que de tempos em tempos ocorra uma reforma deste poder político, buscando uma *evolução*. Dado que a educação é realizada pelos próprios homens, e que estes são de natureza frágil, pode-se, quanto à sua progressão, pôr esperança unicamente na providência, como condição positiva; no entanto, de acordo com Kant, o que se *pode aqui esperar e exigir* dos homens é uma sabedoria negativa: na qual eles, homens, tenham a guerra como maior obstáculo da *moral*, de maneira que *gradativamente* possam avançar na formação da *constituição* republicana (cf. Streit, A 160).

## Referências

- ALMEIDA, Guido Antonio. (2009) Introdução. In: Kant, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso/Barcarolla, 11-55.
- BELWE, Andreas. (2000) *Ungeellige Geselligkeit - Kant: Warum die Menschen einander "nicht wohl leiden", aber auch "nicht voneinander lassen" können*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- BRANDT, Reinhard. (1999) *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg: Meiner Verlag.

- BURG, Peter. (1974) *Kant und die Französische Revolution*. Berlin: Duncker & Humblot.
- CAVALLAR, Georg. (1992) *Pax Kantiana: systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795) von Immanuel Kant*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau.
- DIOPHANTUS. (1980) *Die Arithmetik*. Leipzig: Teubner, 1890.
- FRANCIOTTI, Marco Antonio. (2013) O método analítico no pensamento moderno. In: Faggion, Andrea e Beckenkamp, Joãozinho (orgs.). *Temas semânticos em Kant*. Campinas: DWW Editorial, 97-117.
- FRIEDLEIN, Godofredus. (1873) Prefácio. In: Procli, Diadochi. *In primum Euclidis elementorum librum commentarii*. Leipzig: Teubner, 3-8.
- GERHARDT, Volker. (1995) *Immanuel Kants Entwurf "Zum ewigen Frieden": eine Theorie der Politik*. Darmstadt: Wissenschaft Buchgesellschaft.
- HEATH, Thomas Little. (1956) *The thirteen books of Euclid's Elements*. New York: Dover Publications.
- HINTIKKA, Jaakko & REMES, Unto. (1974) *The method of analysis*. Dordrecht/Boston: Publishing Company.
- KANT, Immanuel. (1902) *Kant's Werke*. Preußischen Akademie der Wissenschaft (org.). Berlin: Walter de Gruyter.
- \_\_\_\_\_. (1983) *Werke in sechs Bänden*. Weischedel, Wilhelm (org.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KNORR, Wilbur Richard. (1986) *The ancient tradition of geometric problems*. Boston/Basel/Stuttgart: Birkhäuser.
- LOPARIC, Zeljko. (1991) Kant's philosophical method I. In: *Synthesis philosophica*. Zagreb, vol. VI, n. 2, 467-83.
- \_\_\_\_\_. (1992) Kant's philosophical method II. In: *Synthesis philosophica*. Zagreb, vol. VII, n. 1, 361-81.
- \_\_\_\_\_. (1999) O fato da razão – uma interpretação da semântica. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, vol. IV, n° 1, jul, 13-55.
- \_\_\_\_\_. (2000) *A semântica transcendental de Kant*. 1. ed. Campinas: Unicamp/CLE.

- \_\_\_\_\_. (2003) O problema fundamental da semântica jurídica de Kant. In: Smith, Plínio e Wrigley, Michael B. (orgs.). *O filósofo e a sua história*. Campinas: Unicamp/CLE, 481-524.
- MEDICUS, Fritz. (1902) *Kants Philosophie der Geschichte*. Berlin: Reuther u. Reichard.
- NEIMAN, Susan. (2004) *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- PAPPUS. (1871) *Die Sammlung des Pappus von Alexandrien*. Übersetzung von Carl Immanuel Gerhardt, griechisch und deutsch, 2 Bände. Halle, Schmidt.
- PHILONENKO, Aléxis. (1986) *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris: Vrin.
- RAULET, Gérard (1996) *Kant, Historie et citoyenneté*. Paris: PUF.
- ROBINSON, Richard. (1983) A análise na geometria grega. Trad. Roberto Lima de Souza. In: *Cadernos de história e filosofia da ciência*. Campinas: Unicamp/CLE, n.º 4, 5-15.
- SCHERER, Fábio César. (2005) O conflito da faculdade filosófica com a faculdade de direito sob a ótica do método de análise e síntese. In: *Kalagatos*, Fortaleza, vol. II, n. 4, 33-62.
- \_\_\_\_\_. (2010) *Teoria kantiana dos juízos jurídico-políticos a priori segundo o método da análise e síntese*. Campinas: Unicamp/IFCH. Tese de doutorado.
- TERRA, Ricardo R. (1995) *A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras.
- TONELLI, Giorgio. (1976) Analysis and synthesis in XVIIIth century philosophy prior to Kant. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 20, 178-213.
- WEIL, Eric. (1962) *La philosophie politique de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France.
- YOVEL, Yirmiyahu. (1980) *Kant and the philosophy of history*. New Jersey: Princeton University Press.

## 5. O problema do formalismo na ética e os limítrofes da fundamentação e da aplicabilidade das críticas de Hegel a Kant

Alcione Roberto Roani<sup>1</sup>  
Universidade Federal Fronteira Sul

### Hegel e o formalismo da moral kantiana

“Resumidamente, podemos dizer que as objeções de Hegel não se dirigem tanto à própria ética kantiana [...], mas antes a alguns *problemas subseqüentes* que também não encontram solução fácil” (Habermas, 1991, p. 30, grifo do autor)<sup>2</sup>. O imperativo categórico da moral kantiana é também resposta, apesar das acusações de Hegel, a muitas dúvidas acerca dos motivos, dos usos e dos costumes referentes às leis práticas.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ética e Filosofia Política pela UFSC e Professor de Filosofia na UFFS - Campus Erechim. É autor do livro *Moral e direito: Kant versus Hegel*. E-mail: profroani@gmail.com

<sup>2</sup> Abreviaturas utilizadas para as obras de Kant: ZEF para *A paz perpétua* e outros opúsculos. GMS para *Fundamentação da metafísica dos costumes*. KpV para *Crítica da razão prática*. KrV para *Crítica da razão pura*. KU para *Crítica da faculdade do juízo*. MdS para *Metafísica dos costumes*. VE para *Lecciones de ética*. Algumas outras abreviaturas utilizadas no texto: FLU, Fórmula da lei universal; FLN, Fórmula da lei da natureza; FH, Fórmula da humanidade como fim em si mesma; FA, Fórmula da autonomia, FRF, Fórmula do reino dos fins. Algumas abreviaturas para as obras de Hegel: PhG (*Phänomenologie des Geistes*) para *A fenomenologia do espírito*. RPh (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) para *Fundamentos de la filosofía del derecho*. SS (*System der Sittlichkeit*) para *El sistema de la eticidad*. UBN (*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten der Naturrechts*) para *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*. VRPh (*Vorlesungen über die Rechtsphilosophie*) para *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado em compêndio*.

Ora, neste sentido, toda e qualquer crítica necessita, assim como toda e qualquer tentativa de resposta, estar fundamentada em argumentos. A fim de desenvolver uma análise acerca das inconsistências elencar-se-ão alguns dos principais argumentos de cada sistema filosófico acerca da fundamentação e justificação da validade dos argumentos apresentados. Antecipadamente, podemos afirmar que as objeções de Hegel ao princípio da moral kantiana são de difícil solução não só para a moral kantiana como para toda e qualquer teoria moral.

As objeções<sup>3</sup> de Hegel, que por vezes são cáusticas e por outras vãs, dirigidas à moral kantiana, de modo especial ao imperativo categórico, se constituem no ponto de partida para uma compreensão do impasse gerado acerca do formalismo. Mas, para uma devida interpretação do problema do formalismo na moral cabe antes esclarecer duas questões, a saber: a) se as objeções de Hegel se aplicam ou não à moral kantiana? E, caso se apliquem, b) verificar se Kant responde satisfatoriamente às mesmas. Caso contrário, verificar-se-á o motivo pelo qual não se aplicam. Contudo, antes de iniciar esta investigação fundamental há que se esclarecer que é de vital importância identificar o conteúdo das devidas objeções e reconstruí-las, tarefa da qual nos ocuparemos em seguida.

### **Quanto às objeções ao formalismo**

Das objeções principais que Hegel dirige aos fundamentos da Filosofia Moral de Kant, investigar-se-ão de modo especial as questões relacionadas ao problema do formalismo onde a mais “ampla fórmula kantiana, a da capacidade de uma ação ser representada como máxima universal, *introduz*

---

<sup>3</sup> Além da *Filosofia do direito* (RPh) Hegel as apresenta também na *Fenomenologia do espírito* (§ 442), na *Enciclopédia* (§ 507) além de um texto de 1802 / 1803, intitulado *Das maneiras de tratar cientificamente o direito natural*.

*decerto* a representação mais concreta de uma situação, mas não contém para si nenhum outro princípio novo, a não ser aquela ausência de contradição e a identidade formal” (Hegel, RPh, § 135, *nota*).

Em um clássico artigo de 1985 Habermas elenca quatro das principais objeções de Hegel à proposta kantiana de fundamentação da moral com o intuito de identificar se as mesmas se aplicam ou não à ética do discurso. As objeções de Hegel à Filosofia Moral de Kant se referem, segundo Habermas, principalmente ao *formalismo* do imperativo categórico, ao *universalismo abstrato*, à *impotência* do mero dever e ao *terrorismo da pura convicção* (cognitivismo) (1991, p.13-14). Porém, Kervegan também em um clássico artigo de 1990 reduz as objeções à “*lês trois vices de la moralité*”, são eles: a) ao *formalismo* do princípio da Filosofia Prática; b) à *inefetividade* do princípio moral e c) ao *dualismo* da filosofia do entendimento (1990, p. 36).

Há também alguns outros desdobramentos que tornam a problemática mais complexa e isso permite que a moral kantiana seja questionada por fundamentar-se no formalismo, pois dele resultam princípios “vazios” e “tautológicos” e por promover uma universalidade abstrata em função da moral kantiana especializar-se nas questões de justificação e deixar em aberto as questões de aplicação.

Mas, o intuito deste texto é o de analisar apenas as objeções hegelianas endereçadas ao formalismo da moral kantiana, a saber:

1) a primeira das objeções de Hegel ao formalismo do princípio da moral kantiana diz respeito a questão da *ausência de contradição*, uma vez que isto representa a abstração de todo e qualquer conteúdo particular das máximas de conduta e dos deveres<sup>4</sup>. Dado que a aplicabilidade deste princípio moral implica em conduzir a juízos tautológicos, ou seja, “a essência da vontade pura e da razão pura prática consiste em que se abs-

---

<sup>4</sup> Cf. UBN, p. 34-48.

traia todo conteúdo, resultando então contraditório em si (mesmo) buscar uma legislação ética, pois, dado que teria que ter um conteúdo, segundo a razão prática absoluta, sua essência consiste em não ter um conteúdo” (Hegel, UBN, p. 36)<sup>5</sup>.

II) a objeção de Hegel à *identidade formal* do imperativo da moral kantiana refere-se à acusação de que o imperativo categórico é vazio de conteúdo, “que nada mais é do que uma indeterminação abstrata” (RPh, § 135, *nota*). Hegel qualifica a moral kantiana como “o progresso a um vão formalismo” (RPh, § 135, *nota*).

III) em relação à objeção endereçada a *inefetividade* do princípio da moral kantiana Hegel condena o imperativo categórico “por não definir os deveres particulares a cada caso” (RPh, § 135, *nota*), permanecendo assim numa “retórica sobre o dever pelo dever” (RPh, § 135, *nota*), que “estabelece que o dever se apresenta apenas como dever e não em vista de um conteúdo [...] isso corresponde precisamente a eliminar todo o conteúdo” (RPh, § 135, *nota*). Nesta perspectiva, Kant estaria oferecendo um dever (*Sollen*) jamais realizado enquanto ausência de determinação, isto é, a pura “essencialidade universal abstrata do dever” (RPh, § 133).

A formalidade da moralidade (*Moralität*) reside unicamente no que Hegel denomina de unilateralidade do momento, ou seja, o momento da moralidade enquanto determinação da vontade como subjetiva. Apesar de a moralidade ser necessária para a determinação da vontade, enquanto momento desta determinação, ela é um momento unilateral, em função do critério que fornece, a saber, o do dever pelo dever no caso da moral kantiana é insuficiente para determinar objetivamente o bom e o justo. Para Hegel o critério de não-contradição da vontade subjetiva demonstra-se insuficiente para justificar, ou melhor, determinar objetivamente o justo e o

---

<sup>5</sup>“De acordo com a verdade, a sublime aptidão da autonomia da legislação da razão prática pura consiste na produção de tautologias” (UBN, p. 34).

injusto, o bom e o mal, fazendo com que desta teoria “ não seja possível nenhuma doutrina imanente do dever” (Hegel, RPh, § 135, *nota*). Esta distinção é essencial para as pretensões hegelianas, pois

poder-se-á certamente recorrer a uma matéria exterior e assim chegar a deveres particulares, mas a partir daquela determinação do dever como ausência de contradição, ou a formal concordância consigo, que não é outra coisa que o estabelecimento da indeterminação abstrata, não se pode passar à determinação de deveres particulares nem quando um conteúdo particular se apresenta na ordem de ação existente nesse princípio não oferece o critério para saber se se trata ou não de um dever”. E acrescenta, “ pelo contrário, permite ele justificar todo o comportamento injusto ou imoral (Hegel, RPh, § 135, *nota*).

Segundo Hegel o princípio do ‘dever pelo dever’<sup>6</sup> mesmo é abstrato e ele está mais para uma autodeterminação da subjetividade da vontade do que para a validade na determinação do conteúdo particular de uma ação. Ora, “ a ação exige para si um conteúdo particular e uma finalidade determinada, mas o abstrato do dever não contém todavia nada, surge a questão: o que é o dever?” (RPh, § 134). A pretensão

---

<sup>6</sup> Neste sentido Hegel adverte: “ a teoria ética do dever, ou seja, enquanto é objetiva, não deve ocupar-se com o princípio vazio da moralidade subjetiva por que este, nada determina (§ 134). Sendo que é ele o desenvolvimento sistemático do domínio da necessidade ética de que vamos tratar [...]. A diferença entre esta exposição e a forma de uma teoria do dever reside unicamente no seguinte: das determinações éticas resultam relações necessárias pelas quais se conclui de que não se acrescenta esta proposição: ‘em consequência esta determinação constitui para os seres humanos um dever’.” (RPh, § 148, *nota*).

hegeliana com esta questão é mostrar que o critério de contradição (*Widerspruch*) é essencial para determinar o dever<sup>7</sup>. A contradição (*Widerspruch*) entre o caráter abstrato do dever (a sua exclusão de conteúdos) e a sua exigência de conteúdos no atuar efetivo. Mas, a verdade do dever reside na sua reflexão, pois é esta autorreflexão que faz com que o próprio dever, enquanto formal, mostre realmente a sua essência que nada mais é do que a contradição, que por sua vez, exige ser superada.

O dever, enquanto exigência de atuar conforme ao direito (de forma categórica), torna-se limitado e contingente o que na realidade exige passar à essência do dever a fim de possibilitar a sua autodeterminação frente ao mundo. Aquela determinação, enquanto princípio, está carente de conteúdo e “define-se por ausência de determinação” (RPh, § 135), uma vez que a determinação só é possível por mediação.

Este momento do dever formal revela também sua própria negatividade que nada mais é do que servir de princípio também para o mal já que o dever é a raiz tanto do bem como do mal, uma vez que nada determina. Pelo fato de “estabelecer que o dever apenas se apresente como dever e não em vista de um conteúdo, a identidade formal, consiste precisamente em eliminar todo o conteúdo e toda a determinação” (RPh, § 135, *nota*). É neste momento que o dever revela a sua identidade porque enquanto formal o dever moral é abstrato (vazio) e indeterminado como o próprio Hegel adverte: “a afirmação do ponto de vista simplesmente moral que não alcance o conceito de moralidade objetiva rebaixa aquele progresso a um vão formalismo e a ciência moral a uma retórica sobre o dever pelo dever” (RPh, § 135, *nota*). Esta retórica moral tem sua raiz no formalismo que se caracteriza pela exclusão

---

<sup>7</sup> Na verdade é uma contradição entre critérios, e por isso poder-se-ia questionar: a qual é o verdadeiro critério para julgar uma ação? A intenção do agente ou os fatos em si mesmo? (Valcárcel, 1988, p. 360).

de conteúdos na sua fundamentação e que pretende impor um princípio subjetivo na objetividade. Isto não lhe é acessível porque a determinação moral, neste caso, só lhe é possível por 'mediação'; levando-se em conta, é claro, a

determinação do dever como ausência de contradição, a formal concordância consigo que não é outra coisa que o estabelecimento da indeterminação abstrata, não se pode passar à determinação de deveres particulares, nem quando um conteúdo particular se apresenta na ordem da ação existente nesse princípio um critério para se saber se é um dever ou não (Hegel, RPh, § 135, *nota*).

A acusação refere-se, de modo especial, ao imperativo categórico que por ser formal incorre no risco de aceitar qualquer conteúdo. A identidade formal não possibilita saber qual das máximas passíveis é efetivamente boa. E a esterilidade do princípio moral é oriunda justamente da impossibilidade de haver contradição em qualquer máxima possível de ser efetivada, em função de "todas as modalidades de ação injustas e imorais poderem justificar-se desta maneira" op. cit. cf. RPh, § 135, *nota*). O problema no dever é a indiferença frente a conteúdos determinados.

Ora, para Hegel o princípio moral formal é insuficiente para determinar o dever efetivo porque para saber se um ato é de fato bom deve-se examinar o conteúdo do que pretende ser bom, considerando bom, pois somente a forma não possibilita sabê-lo com exatidão. Hegel, ao criticar Kant, questiona também como é possível saber, no caso de forma *a priori*, a moralidade ou não do ato. Porque o que constitui o direito e o dever são as determinações da vontade (as leis, as instituições...) e somente dentro de um contexto (uma sociedade instituída) é que se pode saber o dever, segundo Hegel. A prova disto é que o princípio do dever moral, ao efetivar-se, acaba entrando em contradição consigo mesmo e com isso demons-

trando a necessidade de que outra instância superior lhe forneça o critério (op. cit. cf. RPh, § 175). Com isso, o princípio formal acaba tornando-se, pela certeza da vontade uma possibilidade constante de subverter o dever objetivo, demonstrando assim seu lado negativo. Para superar esta negatividade é necessária uma negação da infinitude da vontade subjetiva, ou seja, é necessária a determinação objetiva da vontade.

### **A moralidade: raiz do bem e do mal**

Afinal, o que leva Hegel a demonstrar-se tão preocupado com a questão da insuficiência da moralidade (momento subjetivo da vontade)<sup>8</sup>? A causa não está tão distante assim,

---

<sup>8</sup> A crítica de Hegel à moral de Kant refere-se quase que exclusivamente a sua insuficiência (o formalismo propriamente dito), apesar de elogiar a Kant por ser o primeiro a compreender a consciência moral enquanto saber de si mesmo como pensamento e de saber que só o seu próprio pensamento a obriga, isto é, que a consciência moral é autônoma. No entanto, ela permanece uma certeza formal de si mesma no sentido de que a vontade subjetiva é absoluta na sua autodeterminação. Para Hegel, deste ponto de vista (o da mortalidade ser só um momento subjetivo da vontade), o conteúdo é inessencial para o dever moral, porque para saber “se o que ele considera bom é de fato bom, só podemos sabê-lo examinando o conteúdo do que pretende ser bom” (op. cit. cf. RPh, § 138). É por isso que se o momento da subjetividade da vontade (o formal) não nos possibilita saber se o que ela (a vontade) considera bom é bom de fato, então é porque a própria consciência moral clama por um princípio além da moralidade para tratar do justo e do injusto, pois “a consciência moral está submetida ao juízo de se é ou não verdadeira, e sua apelação exclusiva a si mesma se opõe imediatamente ao que ela quer ser: a regra de um modo de atuar racional, universal, válido em e por si” (RPh, § 137, *nota*). Hegel deixa claro que é o próprio agir da vontade subjetiva que requer um critério objetivo para poder ser avaliado, porque ela (a consciência moral) por si só é incapaz de fornecer um critério válido objetivamente. Há que se

dados que a moralidade é, para Hegel, a raiz do bem e do mal. Ora, se o direito da moralidade está em reconhecer como válido o que é considerado como bom desde o ponto de vista da vontade subjetiva, então, pelo fato de sua determinação ser 'somente' formal, a ação do sujeito (da vontade que se autodeterminou a partir do critério moral) pode ser tanto boa quanto má. A questão é que a qualificação de um ato como justo ou injusto (bom ou mau) não depende unicamente da vontade, mas é algo já estabelecido (objetivamente) na relação. Para Hegel, a veracidade do direito não se restringe ao âmbito da vontade subjetiva (do saber e do querer desta) e por isso, a responsabilidade dos atos não está limitada a esta. Caso assim fosse, possibilitaria justificar atos injustos como justos.

Eis o motivo pelo qual se deve passar para o dever da objetividade (a verdadeira consciência moral) como observa Hegel:

na validade de todas as demais determinações vigentes e na pura interioridade da vontade, é a possibilidade de elevar a um princípio tanto o universal em si e para si como o arbítrio, a própria particularidade sobre o universal e de realizá-la por meio do seu atuar: a possibilidade de ser má (RPh, § 139).

A consciência moral ao abstrair de todo o conteúdo torna-se uma pura subjetividade, uma identidade vazia, uma certeza de si mesma. Enquanto absoluta ela se torna ilimitada, porquanto ela pode também ser má (o injusto pode apresentar-se como justo). A "autodeterminação da vontade, que re-

---

registrar aqui que à crítica ao formalismo da moral kantiana é resultado também da exposição racional dos momentos de determinação do direito na RPh (é no contexto deste processo que aparece a contradição do dever moral e sua necessária superação) (op. cit. cf. Valcárcel, 1988, p. 180).

presenta a afirmação da subjetividade frente ao mundo é objetivamente a mera possibilidade de determinar moralmente o mundo desde a consciência subjetiva” (Müller, 1997, p. 113). Ora, pelo fato dela representar a atividade determinante do mundo não significa que ela tenha a capacidade de garantir o valor ético do ato. Pelo contrário, a vontade subjetiva está mais inclinada para converter-se no mal, isto porque “a moralidade e o mal têm a mesma raiz comum na certeza de si que decide, sabe e existe por si” (RPh, § 139, *nota*).

Para Hegel a moral e o mal possuem um denominador comum, ou seja, o formal da vontade subjetiva. Neste sentido, o ‘dever pelo dever’ não consegue garantir, por si mesmo, que o ato injusto não se legitime. Antes, o contrário, que a moralidade possibilite a apresentação do injusto como justo. A possível solução para este impasse, segundo Hegel, reside em limitar a vontade, para isso precisa-se determinar o dever – passar da moralidade subjetiva para a moralidade objetiva, da *Moralität* para a *Sittlichkeit*.

## **Quanto à aplicabilidade ou não das objeções**

### **Ad I) Quanto à ausência de contradição**

Para uma devida análise do problema da contradição, deve-se levar em conta: a) que se tratam de duas concepções de contradição: a de Kant, formal, e a de Hegel, onde a contradição é a ‘mola propulsora’ do movimento dialético; e b) não cair no erro de reduzir as objeções endereçadas ao formalismo da moral kantiana ao impasse instaurado acerca da contradição.

### **A contradição na moral kantiana**

O princípio da moral kantiana não se expõe tanto assim à objeção de que ele é uma mera afirmação tautológica.

Ora, o princípio moral é substancial no sentido de determinar um vínculo de força de lei sobre as circunstâncias. A razão que avalia as máximas à luz do imperativo categórico as encontra numa determinada comunidade quotidiana. Portanto, neste sentido, a objeção é inócua e o apelo à contradição só faz sentido se levarmos em conta o ponto de vista hegeliano e não o moral, como veremos a seguir.

Afinal, o que realmente significa 'ausência de contradição' na moral kantiana? Para responder a esta questão é preciso averiguar se o critério de contradição (*Widerspruch*) é um critério válido para a moralidade e com isso fixar o sentido e a função deste critério no contexto da moral kantiana. A questão é que do conceito fundamental de imperativo categórico (GMS, BA 52; GMS, BA 81; KpV, § 7, A 54) apresentado por Kant, não derivam diretamente deveres concretos, e isto faz com que o próprio imperativo categórico seja questionado em relação a sua eficácia na geração e na determinação de normas específicas, no caso os deveres específicos em cada caso.

Como consequência, o critério de contradição, passa a desempenhar um papel importante na determinação de conteúdos imperativos, ou seja, de tudo aquilo que se apresenta imperativamente no sentido de obrigar de forma absoluta a vontade do sujeito moral. Neste sentido, o critério de contradição é essencial para avaliar as regras subjetivas de conduta relevantes a fim de saber se elas podem ou não se converter em regras objetivas universais. Este critério é uma ferramenta indispensável para averiguar as condições básicas estabelecidas pelo imperativo categórico para o teste das máximas de conduta, pois a exigência de universalidade do critério de moralidade adotado por Kant em sua Filosofia Prática parte do pressuposto de que não haja contradição entre uma máxima de ação e a lei universal (a contradição a ser evitada), como o filósofo ressalta, "devo proceder sempre de maneira que eu possa querer que a minha máxima se torne uma lei universal" (GMS, BA 17). Esta condição de moralidade aplicável às máximas, em função da exigibilidade imposta pelo imperativo

categórico, abre espaço para o critério de contradição. Este se manifesta quando uma máxima imoral se eleva à condição de regra objetiva universal, acusando assim algum tipo de inconsistência<sup>9</sup>.

Assim sendo, o critério de contradição é um teste primordial para a máxima de conduta. Pois, se ao elevar-se ao nível de norma objetiva universal da ação e o teste revelar resultado “positivo” (no sentido de acusar alguma contradição), então fica comprovado que esta é uma máxima não universalizável.

O princípio da contradição (*Principium Contradictio*)<sup>10</sup>, da moralidade kantiana, sinteticamente versa o seguinte: “uma máxima (princípio subjetivo do querer) pode ser convertida em lei universal (válida a todos), desde que não esteja suscetível à possibilidade de querer algo para si próprio sem querê-lo também para os demais” (Kant, GMS, BA 17). Na verdade, este é o “princípio da contradição<sup>11</sup> a ser evitada”

---

<sup>9</sup> Para Schopenhauer o recurso ao critério de contradição em Kant acarreta um outro problema grave, isto é, um recurso à experiência. Isto coloca em dúvida a legitimidade da autonomia “*a priori*” da sua moral. A postura de Schopenhauer de que na moral kantiana a contradição só é estabelecida recorrendo-se à experiência visa assinalar o déficit da condição “*a priori*” da razão prática, ou melhor, se a moralidade kantiana é estritamente *a priori* ou não (Cf. Schopenhauer, 1950). E, de modo especial, em *Sobre o fundamento da moral*.

<sup>10</sup> Para o interesse deste texto cabe salientar que este é um princípio descrito por Aristóteles na *Metafísica*, (IV: 1005 b, 15 - 25), apesar de algumas reformulações posteriores, principalmente quanto à fundamentação e aplicabilidade a problemas morais. No entanto, há uma evidente discordância entre Kant e Hegel quanto aos resultados da validade ou não deste princípio como critério de moralidade, as quais serão objeto de estudo neste texto.

<sup>11</sup> O problema de não-contradição é uma preocupação kantiana manifesta ainda no Prefácio da *KrV*, na célebre distinção da Filosofia do Conhecimento, entre fenômeno e coisa em si. Pois, caso não fosse feita tal distinção cair-se-ia em contradição sempre que estes

pois, abrir uma exceção em favor de si próprio implica cair em contradição com o critério de moralidade.

Mas, o que realmente significa cair em contradição no contexto da moral kantiana? Ora, o problema da contradição envolve também outras questões já que para Kant o valor moral de uma ação está em querer que o princípio seja necessário e válido a todos. Pelo simples fato de querer subjetivamente abrir uma exceção em favor próprio, que a validade do princípio não inclua a sua ação pessoal, o sujeito cairia numa contradição? Na moral kantiana isto ocorre quando o dever é infringido, pois o cânone para julgar moralmente é sempre “poder querer que a máxima da nossa ação se transforme em lei universal” (GMS, BA 57). É justamente na contradição entre a máxima e a lei universal onde reside a imoralidade.<sup>12</sup> No entanto, Kant refere-se a dois modos de interpretação da contradição, como ele mesmo ressalta:

Algumas ações são de tal ordem que a sua máxima nem sequer se pode pensar sem contradição como lei universal da natureza, muito menos ainda se pode querer que devam ser tal. Em outras não se encontra, na verdade, essa impossibilidade interna, mas é contudo impossível querer que a sua máxima se erga à universalidade de uma lei da natureza, pois que uma tal vontade se contradiria a si mesma (KANT, GMS, BA 57).

---

conceitos fossem utilizados. Porém, a aplicabilidade deste princípio encontra uma resistência maior na Filosofia Prática, principalmente na GMS (onde a pedra de toque é a formulação do imperativo categórico).

<sup>12</sup> É justamente a exceção que rompe “com a igualdade implícita de todas as pessoas entre si” (GUARIGLIA, 1996, p. 91).

Estes dois<sup>13</sup> modos fundamentais de interpretação do problema da contradição, conforme apresentados por Kant, são conhecidos respectivamente como: **a)** a contradição na regra enquanto tal (*contradição lógica*) que consiste basicamente em ressaltar o que seria uma impossibilidade lógica intrínseca de universalização de máximas, e **b)** uma contradição no nível da vontade – considerada em si mesma – que nada mais é do que uma *contradição prática*. Contudo, ambas as contradições são decorrentes da pretensão de universalização de máximas imorais, ou seja, de querer transformá-las em regras objetivas. Dos quatro exemplos supracitados por Kant na *Fundamentação*, 1) suicídio, 2) promessa, 3) talentos e 4) ajuda aos outros, o segundo é o que melhor evidencia o problema da contradição lógica<sup>14</sup>. Dado o fato que ao universalizar a máxima da falsa promessa ninguém mais acreditaria em promessa alguma a tal ponto que o próprio termo promessa perderia o seu sentido. Haveria contradição nisto? O fato relevante é que a própria realização da intenção inicial ficaria comprometida, pois a fal-

---

<sup>13</sup> No entanto, como enfatiza Borges (2001) concordando com Korsgaard (1996), há também uma terceira via de interpretação para o problema da contradição na moral kantiana, a da *contradição teleológica*, onde a máxima de ação não pode ser a lei de um sistema de contradição concebido teleologicamente. A inconsistência é resultado da incompatibilidade existente entre a máxima e o sistema natural teleologicamente orientado (op. cit. cf. Borges, 2001, p. 35), ou seja, quando universalizamos uma máxima de ação ela entra em contradição com a possível lei de um sistema natural teleologicamente organizado. Isto acontece no exemplo do suicídio, cuja função de amor próprio, que é a de preservar a vida, é utilizada para por fim a vida. Ou no exemplo dos talentos, onde não poderíamos querer que talentos não fossem desenvolvidos, ainda que um mundo onde talentos não fossem desenvolvidos seria perfeitamente possível.

<sup>14</sup> A pretensão deste texto é a de analisar apenas alguns aspectos do problema da contradição na moral. Uma abordagem mais detalhada sobre o problema, envolvendo também a *MdS* é a temática de um próximo trabalho.

sa promessa não poderia nem ser feita em função de ninguém acreditar neste tipo de “acordo”. Neste caso, a contradição volta-se para a questão da impossibilidade da própria promessa, caso se universalize a máxima de não cumprir o que se promete. Ora, não há nenhuma contradição nisso, uma vez que um mundo sem promessas seria possível<sup>15</sup>. Kant estaria assim demonstrando que as consequências da universalização da máxima da falsa promessa, por exemplo, garantem por si só que ninguém escolha tal máxima.

Na verdade, a universalização da máxima imoral não gera uma contradição lógica no nível da regra do tipo **a** e  $\sim$ **a**, como por exemplo, a máxima imoral da falsa promessa não acarreta diretamente uma contradição deste tipo. No entanto, há uma contradição mais branda nesta máxima imoral, mas entre a pretensão de universalização da máxima e a máxima em si como negação dos pressupostos de universalidade. Caso se pretenda transformar esta regra subjetiva imoral numa regra objetiva universal, concebendo uma formulação universal à máxima imoral, se estaria destruindo a própria identidade ética. É neste sentido que há uma contradição na máxima imoral, e não no nível da simples regra<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> No entanto, Hegel discorda desta interpretação, uma vez que tanto o depósito quanto a promessa não implicam necessariamente cair numa contradição lógica. Dado o fato que é possível uma sociedade sem depósitos ou sem propriedade privada respectivamente. A questão para Hegel é mais ampla e diz respeito a mostrar que um mundo sem depósitos é moralmente inferior a um mundo com depósitos (op. cit. cf. UBN, 1972, p. 37).

<sup>16</sup> Convém salientar que a tese de Schopenhauer (de que as decisões sobre a contradição em Kant supõem um recurso à experiência, ou seja, às consequências da universalização) vem a ser uma resposta à Hegel. Apesar de Hegel discordar pelo fato de que o valor da ação na moral kantiana reside no cumprimento do ‘dever pelo dever’ ou seja, na intenção e não nos resultados (op. cit. cf. KpV, A79).

Para Hegel a construção do modelo kantiano de contradição é feita sem estabelecer um recurso direto com a experiência. Porém, a questão em debate, aqui, é a de saber se a universalização da máxima imoral gera ou não algum tipo de contradição.<sup>17</sup> Apesar de Kant na *Fundamentação* afirmar que haveria uma contradição lógica na universalização da promessa falsa, tal contradição enunciada não ocorre. De modo geral, o modelo de contradição lógica assim como o modelo de contradição prática da *Fundamentação* explica parcialmente os exemplos supracitados por Kant, deixando o problema da contradição suscetível a observações, como as hegelianas.

### **Da função da contradição na *Filosofia do Direito* de Hegel**

É essencial ressaltar que para Kant uma vontade boa não pode entrar em contradição consigo mesma, ou seja, “é absolutamente boa a vontade que não pode ser má, portanto quando a sua máxima, ao transformar-se em lei universal, não pode nunca contradizer-se” (GMS, BA 81). A vontade boa é uma vontade autônoma que se dá a lei a si mesma sem depender de alguma inclinação. Dessa forma, “essa vontade, que dá

---

<sup>17</sup> Paton adverte que há também uma questão de coerência expressa no princípio de não-contradição. Haveria contradição sim em querer que uma máxima de ação deva ser lei universal, e por outro lado, abrir uma exceção em favor próprio ao mesmo tempo. Isto acontece quando um agente infringe a lei moral (estaria abrindo uma exceção). É então que entra em cena a questão da incoerência (apesar de não queremos que a nossa máxima imoral seja universalizada, porque sabemos e conhecemos a lei que existe) (op. cit. cf. 1971, p. 139). Enfim, para Paton ferir a coerência entre discurso e ação (ou cair na incoerência) é justamente reconhecer objetivamente a validade do princípio de ação, porém subjetivamente abrir uma exceção. Entretanto, fica ressaltado mais uma vez que a imoralidade está na particularização de máximas de validade universal (nas exceções em benefício próprio). Neste sentido, a observação de Paton é um comentário acerca do problema da contradição prática, e não da contradição num sentido geral.

a si própria a lei, não pode ser má, porque não pode cair em contradição” (Weber, 1999, p. 86). Caso esta vontade fosse uma vontade má, poderia ela abrir uma exceção com o intuito de ser boa, para assim evitar conseqüências piores? Ora, este é um ponto crucial, pois a vontade se autodetermina máximas passíveis de se transformarem em leis universais, então a vontade deve ser boa para assim estar de acordo com o imperativo categórico. Para Kant não há problemas maiores quanto a isto, pois “a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom” (GMS, BA 36-37). E, logo em seguida ele adverte: “praticamente bom é porém aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão, por conseguinte não por causas subjetivas, mas objetivamente, quer dizer por princípios que são válidos para todo o ser racional como tal” (Kant, GMS, BA 38).

Kant mantém assim o problema da contradição no nível formal, sem entrar em questões contedísticas, no sentido de uma ação entrar em choque com algum princípio ético vigente numa determinada sociedade. Ora, o imperativo categórico não determina os conteúdos a cada caso específico devido à sua condição de manter-se como o critério supremo de moralidade. No entanto, Hegel demonstra-se insatisfeito com essa “ausência de contradição” na determinação de deveres, pois a vontade “encontra-se a todo o momento prestes a cair no mal” (RPh, § 139), devido a sua “universalidade abstrata”. Para Hegel, na moralidade kantiana, há justamente o problema da

determinação do dever como ausência de contradição, a formal concordância consigo, que não é outra coisa que o estabelecimento da indeterminação abstrata, não se pode passar à determinação de deveres particulares, nem quando um conteúdo particular se apresenta na ordenação da ação existe nesse princípio um critério para se saber se é um dever ou não. Pelo contrário, todas as modalidades

de ação injustas ou imorais podem justificar-se dessa maneira (RPh, § 135, *nota*).

Hegel não concorda com a determinação do dever como ‘ausência de contradição’ uma vez que isto implica problemas para a determinação de deveres particulares, pois não pode haver contradição se nada é determinado. A ausência de contradição no princípio supremo da moralidade indica que este se restringe a uma indeterminabilidade em relação a conteúdos concretos e que sua aplicabilidade se reduz, por sua vez, a uma tautologia. Hegel não concorda com a postura kantiana de determinar o “dever como ausência de contradição ou como acordo formal consigo” (RPh, § 135, *nota*), porque isto conduz as vontades racionais livres a uma universalidade abstrata (não concreta). É justamente pelo fato de não apresentar um conteúdo determinado que o princípio da racionalidade não entra em contradição, permitindo assim justificar um comportamento injusto ou imoral (op. cit. cf. RPh, § 135, *nota*). Neste sentido, na ótica hegeliana, a lei moral torna-se um critério insuficiente para distinguir o bem do mal, justamente pelo fato de depositar no exame realizado *in foro íntimo*, na consciência “o poder judicatório de por si mesma determinar, quanto a um conteúdo, se é bom” (RPh, § 138).

Aquele progresso kantiano da ausência de contradição, entre uma máxima e a lei universal, como critério moral, significa para a dialética hegeliana apenas uma ‘concordância formal’, o que é insuficiente como critério de moralidade. Ora, para Hegel, “concepções éticas baseadas em critério formais não nos apresentam um princípio suficiente - ainda que possa ser julgado como necessário - para a distinção entre o bem e o mal” (Borges, 1996, p. 88). Isto é o que o filósofo chama de “um acordo formal consigo mesmo” e por isso “não se pode passar à definição dos deveres particulares” (RPh, § 135). Dada como aceita, por ora, a observação de que o princípio moral kantiano não diz em cada caso o que especificamente deve ser feito, permaneceria ele mesmo assim numa pura indetermina-

ção abstrata? A justificativa de Hegel para o fato de não haver contradição é a de que não há um conteúdo determinado. Cabe salientar, uma vez mais, que são duas concepções distintas de contradição conforme o sistema filosófico de cada autor. Kant expressa a não-contradição entre a máxima e a lei universal como um critério de moralidade. Hegel admite, no entanto, que forma e conteúdo coabitam, e por isso uma concordância formal como critério de moralidade não é suficiente. A contradição surge da determinação de um conteúdo, que por sua vez, seria pressuposto como universal. A ação do agente que se contrapõe a este conteúdo, no caso de ser vigente em uma determinada comunidade ética, é imoral (por querer em favor próprio uma máxima não universalizável).

Mas, levando-se em conta que “numa filosofia prática, em que não temos que determinar os princípios do que acontece, mas sim as leis do que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça, quer dizer leis objetivas-práticas” (GMS, BA 62), é possível chegar a um acordo entre vontades livres e racionais? Para Kant é viável desde que haja um princípio formal que determine as ações (cf. teorema III e IV da KpV), por isso a obediência (respeito - *Achtung*)<sup>18</sup> a uma (e mesma) lei, o que somente é “possível do ponto de vista formal, isto é, requer-se a independência da vontade a respeito de toda matéria da lei” (Weber, 1999, p. 88).

Para Hegel a tese kantiana da contradição só funciona se o conteúdo moral já for conhecido pelas vontades agentes, pela comum razão humana (*gemeinen Menschenverstand*). Uma vez que o imperativo categórico não determina deveres particulares, ele também não é um critério seguro para se tomar decisões sobre conteúdos particulares. A ausência de contradição neste, pode abrir caminho para a justificação de atos imorais ou injustos, como o próprio Hegel ressalta:

---

<sup>18</sup> “Este ‘princípio formal’ agora é retido na expressão ‘lei’. Um agir é, pois, moral, se e somente se ocorrer ‘por respeito à lei’ (Tugendhat, 2000, p. 138).

uma contradição somente pode produzir-se com algo, isto é, com um conteúdo antecipadamente estabelecido como princípio sólido. Somente com relação a tal princípio resulta uma ação concordante ou contraditória. Mas, o dever que só deve ser quisto como tal, não por um conteúdo, a identidade formal, consiste precisamente nisto: em excluir todo o conteúdo e determinação (RPh, § 135, *nota*).

Neste sentido, só há contradição se ocorrer a transgressão de um princípio que ordena (op. cit. cf. UBN, 1979, p. 37).

Mas, para Kant uma sociedade com depósitos ou propriedade pode ser um fato, ao menos para o entendimento mais vulgar (a comum razão humana), como uma condição para que o imperativo categórico seja aplicável. Dessa forma, a lei moral (imperativo categórico) kantiana constitui a “condição da possibilidade de existência de uma sociedade justa, fundamentada em um contrato social que atenda aos direitos de todos e defenda a dignidade de cada homem dotado de razão, e, da mesma forma, da humanidade como um todo” (Freitag, 1992, p. 51).

Na opinião de Hegel isto não é suficiente porque o critério formal de contradição poderia ser utilizado para justificar também o que não é prática vigente, apesar da boa intenção de Kant de que o imperativo categórico justifique o que todos já sabem. Neste sentido a insuficiência do critério de não contradição kantiano está em não determinar um conteúdo moral específico a cada caso.

Por outro lado, para Hegel, as vontades livres encontram nas instituições objetivas (família, sociedade civil e Estado) os deveres particulares (respeitando assim o movimento histórico e temporal). A solução hegeliana para este caso reside na determinação de uma ética concreta, levando em conta esta relação não formal (op. cit. cf. Dotti, 1983, p. 47). São as

vontades livres e as instituições (da sociedade e do Estado) que se determinam deveres particulares, pois a contradição surge da determinação de um conteúdo pressuposto como princípio. Assim sendo, a ação que se contrapuser a este conteúdo (que diz o que deve ser feito) vigente numa determinada comunidade ética, é que é imoral. Para Hegel o desrespeito à propriedade privada, por exemplo, é um ato imoral somente se há um princípio que diga que se deva respeitar a propriedade privada. Ora, é neste sentido que “querer o dever pelo dever e não em vista de um conteúdo, corresponde a eliminação de todo conteúdo e determinação” (op. cit. cf. RPh, 135, nota). Assim, a validade do princípio ético resulta do processo de mediação das vontades livres, uma vez que os valores existem objetivamente no mundo.

Na crítica ao critério de contradição kantiano, deve-se observar que para Hegel os princípios determinados sobre o que deve ou não ser feito são resultado de um processo de mediação das vontades livres dos sujeitos agentes. Hegel condena o imperativo categórico da moralidade kantiana pelo fato de não enunciar o que deve ser feito em cada caso especificamente, pois estaria fundamentando uma contradição de nível abstrato. Kant não coloca na moralidade as instituições e os costumes, os considera, sim, mas como algo externo. O rigorismo de Hegel quanto a esta questão é justificável pelo simples fato de a contradição ser a ‘mola propulsora’ da dialética, onde os antagonismos provocam o seu movimento de superação.

No entanto, a objeção de Hegel à ausência de contradição no formalismo do princípio moral kantiano tem crédito se levar em conta a observação do próprio Hegel de que uma ética tem de diferenciar estrutura e conteúdo. Portanto, sua crítica passa ao lado, sem descaracterizar o brilho do princípio moral kantiano.

Enfim, cabe observar que estamos diante de duas concepções distintas de contradição conforme os dois sistemas: “a de Kant, formal, expressa que a máxima de uma ação

não contradiga a lei universal [...]. A de Hegel indica que a coabitação de forma e conteúdo não permite que se possa falar em concordância apenas formal como critério de moralidade” (Weber, 1999, p. 92).

## Ad II) Quanto à *identidade formal* do princípio moral

O argumento apresentado por Hegel em relação à identidade formal do imperativo categórico é a mais radical de todas as três objeções, uma vez que o filósofo de Stuttgart afirma: “ora, estabelecer que o dever apenas se apresenta como dever e não em vista de um conteúdo, a identidade formal, isso corresponde precisamente em eliminar todo o conteúdo e determinação” (RPh, § 135). A radicalidade da posição de Hegel reside na afirmação de que o imperativo categórico é vazio e não serve como norma para nada, justamente por não conter nada, não conter determinação alguma, não conter conteúdo.

Em *Das maneiras de tratar cientificamente o direito natural*, Hegel toma o exemplo da propriedade privada, e afirma que a propriedade privada é algo contraditório se se pressupõe uma sociedade que haja ou não propriedade. A contradição só pode emergir se há um princípio que tenha um conteúdo. Para Hegel é justamente este o problema da identidade formal do imperativo categórico, o de não conter conteúdo algum<sup>19</sup>.

Ora, mesmo assim Kant não se expõe diretamente a crítica de Hegel, uma vez que “os conteúdos morais, que necessitam passar pelo processo da avaliação moral, são oriundos do cotidiano da vida e não da argumentação filosófica, as máximas, que necessitam serem avaliadas moralmente, são

---

<sup>19</sup> O problema colocado por Hegel é o seguinte, se o imperativo categórico não apresenta conteúdo, ele não entra em contradição, uma vez que esta é a condição necessária para que haja conteúdo material.

oriundas da prática cotidiana” (HABERMAS, 1999. p. 24-25). Neste sentido, cabe afirmar que o indivíduo livre já sabe que é povo, que é comunidade. Logo, ele sabendo pela comum razão humana (*die gemeine Menschenvernunft*) ele é povo, ele sabe também que ele é universal. Portanto, há um núcleo verdadeiro no imperativo categórico da moral kantiana. É o momento em que o princípio da moral kantiana, ao invés de ser vazio e de permitir qualquer conclusão, ele instaura um procedimento inconfundível. O imperativo categórico não é uma tautologia que não leva a nada. O sentido do imperativo categórico reside em ele não ser vazio, ou seja, o formal nem sempre é vazio. O conteúdo que emerge do imperativo categórico pretende mostrar que a ação particular, quando refletida sobre si mesma, mostra uma validade ou não, uma universalidade ou não. Segundo Rodríguez, Kant não trata o “conceito de moralidade” como “uma moralidade efetivamente vivida pelos sujeitos” mas, de uma moralidade das ações, “que a consciência visa julgar” (Cf. op. cit. 1989, 76).

Assim, o formalismo da moral kantiana reside em afirmar que a lei é fundamento suficiente para determinar a ação da lei. A universalidade diz o que pode ser objeto de uma lei.

### **Ad III) Quanto à inefetividade do princípio moral**

A objeção dirigida à inefetividade (*Unwirklichkeit*) do princípio moral se refere à oposição entre *Sollen* (dever-ser) e *Sein* (ser) em Kant, uma vez que este oferece um *Sollen* indefinido. Na verdade, Hegel almeja a ausência de determinação da doutrina kantiana em relação ao Soberano Bem. O que para o filósofo de Stuttgart é “a essencialidade universal abstrata do dever” (RPh, § 133). Dessa forma, “como a ação exige para si um conteúdo particular e um fim definido” (RPh, § 134) e pelo fato de o dever (*Sollen*) kantiano permanecer um universal

abstrato, Hegel acaba elogiando e criticando Kant ao mesmo tempo<sup>20</sup>.

Kervegan conclui que Hegel se beneficia da lição positiva extraída da crítica à moral kantiana. Na observação do autor, isto fica evidente se se comparar a *Crítica da faculdade de julgar* com a *Fenomenologia*<sup>21</sup>. A lição positiva é que a subjetividade moral deve ser superada e elevada ao momento seguinte da eticidade objetiva, universal e concreta que se incumbe da missão de promover a ética da moralidade (op. cit. cf. Kervegan, 1990, p. 40-41).

Neste sentido, o *Sollen* (dever) indefinido da moral kantiana jamais é realizado. Para um devido esclarecimento da objeção hegeliana, torna-se necessário retomar um trecho da *Crítica da razão prática*, no qual Kant afirma:

A realização do soberano bem no mundo é objeto necessário de uma vontade determinada pela lei moral. Nesta vontade, porém, a *total conformidade* das intenções à lei moral é a condição suprema do soberano bem. Ela deve, pois, ser tão possível como o seu objeto, porque está contida no próprio mandamento de a este fomentar. Mas a plena conformidade da vontade à lei moral é a *santidade*, uma perfeição de que nenhum ser racional do mundo sensível é capaz em momento algum da sua existência (KpV, A 220-221).

---

<sup>20</sup> Primeiramente elogia a Kant por ter introduzido um princípio universal, o imperativo categórico, no nível racional da vontade, acima das inclinações. Mas, critica Kant pela deficiência que o dever (*Sollen*) apresenta ao instaurar uma lacuna entre o querer racional universal e o querer empírico particular (Cf. UBN p. 35-46).

<sup>21</sup> KU, § 76 e PhG.

Para Kant a plena conformidade da vontade à lei moral só ocorre numa vontade santa<sup>22</sup>. Pelo fato dos imperativos serem expressos pelo verbo *Sollen* (dever), é uma clara demonstração de que estes se relacionam com uma vontade que não é conforme à lei moral, uma vontade que não é determinada por uma lei objetiva da razão.

Para Kant a condição de realização do soberano bem é a conformidade das intenções à lei moral, condição da qual nenhum ser racional mundano é capaz. Neste sentido, a condição de realização do soberano bem fica aberta a um progresso *ad infinitum*. É justamente este progresso *ad infinitum* que Hegel condena, é onde reside a crítica à inefetividade do imperativo categórico da moral kantiana, pois este deixaria a questão da realização aberta sem uma resposta efetiva. Hegel é cáustico ao questionar o imperativo categórico da moral kantiana sob esta ótica, dado que uma moralidade assim não teria um sentido concreto para os homens no mundo. Ora, esta é uma objeção cáustica para a moral kantiana, pois Hegel condena o fato de deixar ao progresso *ad infinitum*. Hegel não aceita o fato de se contentar com uma moral que aceite esta condição, numa teoria moral é necessária a condição de indicar princípios que possam interferir nas realizações mundanas.

Para Hegel “a identidade concreta do bem e da vontade subjetiva, a sua verdade, é a moralidade objetiva” (RPh, § 141). Portanto, a realização plena da vida ética de um povo, a sua efetivação ou a realização concreta da moralidade, depende dos costumes, das instituições... No entanto, Hegel não permaneceu apenas no patamar da crítica à inefetividade do imperativo categórico da moral kantiana, mas adentra no que

---

<sup>22</sup> Para Kant “uma vontade perfeitamente boa estaria portanto igualmente submetida a leis objetivas (do bem), mas não se poderia representar como obrigada a ações conforme à lei (...). Por isso, os imperativos não valem para uma vontade divina nem, em geral, para uma vontade santa” (GMS, BA 39).

se pode dizer ser a resposta, ou seja, apresenta o conceito de *Sittlichkeit*<sup>23</sup> enquanto efetivação da moralidade.

A solução para o impasse na perspectiva hegeliana de realização do soberano bem deve primeiro ignorar “a teoria dos deveres, tal como é objetivamente, não deve reduzir-se ao princípio vazio da moralidade subjetiva, que pelo contrário, nada determina” (RPh, § 148), mas deve deixar esta impossibilidade da realização para “uma teoria coerente e imanente dos deveres que só pode ser o desenvolvimento das relações que necessariamente provêm da idéia de liberdade e portanto realmente existem no Estado, em toda a sua extensão” (RPh, § 148)<sup>24</sup>. A questão em voga não é a de desqualificar o mérito hegeliano em relação ao processo de superação que a *Sittlichkeit*<sup>25</sup> representa para a moralidade subjetiva. Neste sentido, a real efetivação do significado de vida moral de um indivíduo só é possível numa comunidade<sup>26</sup>.

Para Hegel a doutrina prática de Kant (tanto na *Fundamentação* com na *Crítica da razão prática*) procura demonstrar uma fundamentação *a priori* da moralidade assentada sobre o princípio da autonomia do sujeito moral. Esta autodeterminação exclui a possibilidade de uma fundamentação via princípios materiais. Na verdade, não é difícil localizar este proble-

---

<sup>23</sup> “A moralidade objetiva (*Sittlichkeit*) é a idéia da liberdade enquanto vivente bem, que na consciência de si tem o seu saber e o seu querer e que, pela ação desta ciência, tem a sua realidade” (RPh, § 1420).

<sup>24</sup> Mesmo assim, a objeção ainda cabe a própria solução hegeliana, dado que o movimento *ad infinitum* se coloca na relação que Hegel estabeleceu entre os Estados empiricamente viáveis e a idéia de um Estado racional.

<sup>25</sup> O direito de superação ao qual Hegel se refere é o averiguado no movimento histórico (da história universal e não a história empírica).

<sup>26</sup> Para Taylor “quando se fala em ser humano, não se refere apenas ao que dizemos ser um organismo vivo, mas a um ser que pode pensar, sentir, decidir, responder (...); tudo o que implica uma linguagem (...). Dessa forma, o que realmente somos enquanto seres humanos nós o somos apenas numa comunidade cultural” (1979, p. 87).

ma na moral kantiana, como o próprio filósofo ressalta no teorema IV:

a autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis e dos deveres a elas conformes; pelo contrário, toda a heteronomia do livre arbítrio não só não funda nenhuma obrigação, mas opõe-se antes ao princípio da mesma e à moralidade da vontade. Com efeito, na independência a respeito de toda a matéria da lei (isto é, de um objeto desejado) e, ao mesmo tempo, na determinação do livre arbítrio pela simples forma legisladora universal, de que uma máxima deve ser capaz, é que consiste o princípio único da moralidade (Kant, KpV, A 59).

Neste caso, o “livre arbítrio” deve ser determinado não pela matéria da lei, antes pela forma (enquanto a matéria for excluída do juízo moral). A posição kantiana de que o princípio da moralidade deve ser independente do objeto desejado lhe rende a acusação hegeliana de sustentar um formalismo vazio.

Na verdade, Hegel reconhece o mérito da construção moral kantiana, ou seja, “a pura autodeterminação da vontade é a raiz do dever” (RPh, § 135)<sup>27</sup>. Apesar de reconhecer o mérito kantiano, Hegel condena o formalismo em função da sua incapacidade de promover uma universalidade concreta, isso ocorre

em virtude de os princípios materiais serem totalmente inadequados para fornecer a suprema lei moral (como se provou), o *princípio prático formal* da razão pura, segundo o qual a simples forma de

---

<sup>27</sup> Este reconhecimento se deve ao fato de “Hegel também buscar uma moralidade que se afaste da sensibilidade e tenha uma fundamentação da vontade racional” (Borges, 1996, p. 83).

uma legislação universal possível pelas nossas máximas deve constituir o princípio determinante supremo e imediato da vontade, é o *único possível* que é adequado para imperativos categóricos, isto é, leis práticas (que fazem das ações um dever) e, em geral, para o princípio da moralidade, tanto no juízo como na aplicação à vontade humana, na determinação da mesma (Kant, KpV, A 71, grifo do autor).

Ora, a observação de Hegel suscita dois problemas bem distintos, a saber: a) o primeiro refere-se a significação positiva do formalismo kantiano mediante a capacidade de autodeterminação da razão através da vontade enquanto raiz do dever<sup>28</sup>. E b) há também uma significação negativa, ou seja, a redução hegeliana da universalidade à não-contradição.

### **Considerações acerca das objeções ao formalismo**

Ora, se todas as várias formulações do imperativo categórico expressam o mesmo princípio, a saber, a Fórmula da Lei Universal, então a crítica ao princípio da moral kantiana se refere a todas as formulações? Este é um dos três erros de Hegel cometidos em relação à interpretação da moral kantiana, a saber: a) de não levar em conta o que Kant especifica em cada formulação do imperativo categórico; b) de ignorar a *Metaphysik der Sitten* (Doutrina do Direito e Doutrina da Virtude); c) de equivaler a moral kantiana ao que Hegel especifica, na *Filosofia do direito* (RPh), como o momento da moralidade subjetiva (*Moralität*).

Em função da inobservância destes detalhes, Hegel toma superficialmente a moral kantiana comprometendo a sua interpretação. Nesta perspectiva, há algumas considerações a

---

<sup>28</sup> Cf. RPh, § 135.

serem feitas à interpretação hegeliana, são elas: a) a *Metafísica dos costumes* (*Metaphysik der Sitten*), “poderia” equivaler para a moral kantiana, ao que a Eticidade (*Sittlichkeit*) representa para a *Filosofia do Direito* de Hegel; b) em relação à objeção ao formalismo, a *Fundamentação* seria uma excelente referência para compreender as várias formulações do imperativo categórico, mas é complementada por uma *Metaphysik der Sitten* (Doutrina do Direito e Doutrina da Virtude), da mesma forma que a *Filosofia do direito* é complementada por uma fundamentação lógico-política da ética; c) a moralidade kantiana não é uma mera moralidade subjetiva (*Moralität*), como Hegel a rotula na *Filosofia do Direito* (RPh), basta para provar isso os deveres imperfeitos, como a promoção da felicidade dos outros.

Na verdade, como o próprio Kant observa

Um crítico, que queria censurar em parte esta obra, conseguiu o seu objetivo melhor do que ele próprio pensava, ao dizer: que ali não se estabeleceu nenhum novo princípio da moralidade, mas apenas uma *nova fórmula*. Mas, quem é que queria introduzir um novo princípio de toda a moralidade e, por assim dizer, descobrir esta como se, antes dele, o mundo estivesse totalmente na ignorância ou não erro acerca da natureza do dever? Mas quem sabe o que para um matemático significa uma *fórmula*, que determina muito exatamente o que importa fazer para tratar uma questão e não a deixar falhar, não considerará como insignificante e dispensável uma fórmula, que faz o mesmo relativamente a todo o dever em geral (KpV, A 14, *nota*, grifo do autor).

Para Kant são moralmente corretas as ações que estão submetidas a algum tipo de ordenamento da máxima de nossa ação, no caso, o imperativo categórico. Conforme analisado, Kant expressa várias formulações para o imperativo categóri-

co, e algumas delas desqualificam as objeções hegelianas deferidas contra o formalismo uma vez que é possível indicar um movimento da forma para a matéria da ação moral. Quanto à objeção a *identidade formal* do imperativo categórico, por exemplo, é uma clara inobservância a Fórmula da Humanidade, onde Kant retrata que o motivo da vontade racional é tratar o outro como um fim em si mesmo. Se na Fórmula da Lei Universal Kant visava à determinação de máximas (o imperativo categórico enquanto regra de averiguação de máximas) logo, na Fórmula da Humanidade ele pretende atribuir um conteúdo à vontade racional. As características dessa vontade racional são o ponto de partida para duas outras formulações do imperativo categórico, a saber, a) a de que a vontade seja tratada como uma vontade autônoma e b) e como uma vontade legisladora.

A Fórmula da Autonomia da vontade dá uma ênfase à questão da maioria trazida pelo esclarecimento (*Aufklärung*), isto corresponde a afirmar que a moralidade é a idéia da vontade de todo o ser racional como legislador. Já a Fórmula da Humanidade aponta um conteúdo implícito no imperativo categórico, é a idéia de respeitar as pessoas como pessoas, de considerá-las como fins de uma ação e não simplesmente como meio para qualquer outra finalidade que seja. O valor de cada pessoa deve ser respeitado em si, independentemente das questões circunstanciais. Dessa forma, também a Fórmula da Autonomia da vontade não é um mero procedimento formal, uma vez que ela tende a indicar o que não se deve fazer, como: não fazer promessas falsas, não mentir, não matar<sup>29</sup>. No entanto, para além dos deveres negativos (apesar de muitos críticos chegarem somente até estes) Kant apresenta na Doutrina das Virtudes (*Metaphysik der Sitten*) os deveres imperfeitos e estes estão atrelados à promoção da felicidade alheia, por exemplo.

---

<sup>29</sup>Estes deveres negativos são parte da “Doutrina da Virtude”, segunda parte da *Metaphysik der Sitten* (Doutrina do Direito e Doutrina da Virtude).

Ora, o intuito de Kant é formular um princípio supremo de moralidade a partir da “filosofia moral popular”, ou seja, o propósito da *Fundamentação* é o de fixar o princípio supremo da moralidade. Dado que a “lei moral é santa (inviolável). O homem não é certamente assaz santo, mas a *humanidade* deve para ele ser santa na sua pessoa” (KpV, A 156).

### Referências

- ALEXANDER, J. D. (1979). Kant, Hegel and the problem of grounds. *Kant – Studien*. Berlin/New York, vol. 70, Jahrgang, Heft 4, p. 451 – 470.
- ALLISON, H. E. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Anthropos.
- ALMEIDA, G. M. (1997). Liberdade e moralidade segundo Kant. *Analytica*. Rio de Janeiro, vol. 02, nº 01, p. 175 – 202
- AMENGUAL, G. (1998). La filosofía del derecho de Hegel como filosofía de la libertad. *Taula*. Mallorca, nº 10, dez. p. 91 – 112.
- AUBENQUE, P. (1975). La prudence chez Kant. *Revue de métaphysique et de morale*. Paris, nº 02, abr – jul. p. 157 – 182.
- BEISER, F. C. (1993). *Hegel*. Cambridge University Press.
- BECK, L. W. (1960). *A commentary on Kant's critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BENHABIB, S. (1986). *Critique, norm, and utopia*. New York: Columbia University Press.
- BILBENY, N. (1992). Como pensar os valores morais a partir de Kant. *Taula*. Mallorca, nº 17 –18, jan – dez. p. 21 – 26.
- BONELLA, A. C. (1995). *Moral deontológica e princípio da universalização: um estudo a partir da Fundamentação da metafísica dos costumes, de I. Kant*. 1995. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. UNICAMP, Campinas.

- BORGES, M. de L. (1996). Hegel: entre a ética antiga e a moral moderna. *Idéias*. Campinas: vol. 03, nº 01, jan - jun. p. 77 - 101.
- BORGES, M. de L. (2001). Imperativo categórico: modo de usar. *Argumentos filosóficos*. Florianópolis, vol. 05, p. 29 - 42.
- BOURGEOIS, B. Kant et Hegel. (1992). *Revue internationale de philosophie politique*. Paris, nº 02, p. 75 - 92.
- BRINK, D. O. (1989). *Moral realism and foundations of ethics*. Cambridge University Press.
- BUBNER, R. (1998). Moralité et Sittlichkeit - sur l'origine d'une opposition. *Revue internationale de philosophie*. Bruxelas, vol. 42, nº 166, p. 341 - 360.
- CAYGILL, H. (2000). Dicionário Kant. Rio de Janeiro: editora Zahar.
- CHÂNTELET, F. (1985). *O pensamento de Hegel*. 2 ed. Lisboa: Editorial Presença.
- CIRNE LIMA, C. (1987). O dever-ser: Kant e Hegel. In: *Filosofia Política*. Porto Alegre, UFRGS/UNICAMP, p. 66 - 88.
- CORTINA, A. (1985). *Ética sin moral*. 3 ed. Madrid: Tecnos.
- D'EREDITÁ, P. L. (1983). Formalismo kantiano e formalità tommasiana nella implicazione dei termini dell'actio. *Giornale de Metafisica*. Genova, anno V, nº 01, jan - abr. p. 75 - 110.
- DOTTI, J. E. (1983). *Dialectica y derecho: el proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires: Hachette.
- DUTRA, D. J. V. (2002). *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- FORSTER, M. (1983). Hegel's dialectical method. In: BEISER, F. C. *Hegel*. Cambridge University Press, p. 130 - 170.
- FREITAG, B. (1992). *Itinerários de Antígona - A questão da moralidade*. São Paulo: Papyrus.
- GUYER, P. (1983). Thought and being: Hegel's critique of Kant's theoretical philosophy. In: BEISER, F. C. *Hegel*. Cambridge University Press, p. 171 - 210.
- GUARIGLIA, O. (1992). *Concepciones de la ética*. Madrid: Trotta.
- GUARIGLIA, O. (1996). *Moralidad: ética universalista y sujeto moral*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica.

- GUISÁN, E. (Cord.). (1988). *Esplendor y miséria de la ética kantiana*. Barcelona: Anthropos.
- HABERMAS, J. (1991). *Comentários a Ética do Discurso*. Lisboa: Instituto Piaget.
- HEGEL, G. W. F. (1980). *A fenomenologia do espírito*. (Phänomenologie des Geistes: Trad. de H. C. de Lima Vaz, O. Vitorino e A. P. de Carvalho). São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores).
- HEGEL, G. W. F. (1972). *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*. (Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten der naturrechts: Trad. de B. Bourgeois). Paris: J. Vrin.
- HEGEL, G. W. F. (1982). *El sistema de la eticidad*. (System der Sittlichkeit: Trad. de L. Gonzáles-Hontoria). Madrid: Editorial Nacional.
- HEGEL, G. W. F. (2001). Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado em compêndio. (Vorlesungen über die Rechtsphilosophie: Trad. de M. L. Müller). In: *Textos Didáticos.2* ed. Campinas: IFCH/UNICAMP.
- HEGEL, G. W. F. (1983). *Fundamentos de la filosofía del derecho*. (Grundlinien der Philosophie des Rechts: Trad. de C. Díaz; Edição de K. H. Ilting). Madrid: Ensayo.
- HERB, K.; LUDWIG, B. (1994). Kants Kritisches Staatsrecht. *Jahrbuch für Recht und Ethik*. Berlin, Duncker & Humblot, Ban 2, p 431 - 478.
- HÖFFE, O. (1992). Kant, morale et anthropologie. *Revue internationale de philosophie politique*. Paris, n° 02, p. 143 - 157.
- HYPOLITE, J. (1983). *Introdução a filosofia da história de Hegel*. Lisboa: Edições 70.
- KANT, I. (1988). *A paz perpétua e outros opúsculos*. (Zum Ewigen Frieden, ein Philosophischer Entusurf: Trad. de A. Morão). Lisboa: Edições 70.
- KANT, I. (1995). *Crítica da faculdade do juízo*. (Kritik der Urteilskraft: Trad. de A. Marques e V. Rohden). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- KANT, I. (1994). *Crítica da razão prática*. (Kritik der praktischen Vernunft: Trad. de A. Morão). Lisboa: Edições 70.
- KANT, I. (1994). *Crítica da razão pura*. (Kritik der reinen Vernunft: Trad. de M. P. dos Santos e A. F. Morujão). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- KANT, I. (1973). *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- KANT, I. (1986). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Trad. de P. Quintela). Lisboa: Edições 70.
- KANT, I. (1989). *La metafísica de las costumbres*. (Metaphysik der Sitten: Trad. de A. C. Orts e J. C. Sancho). Madrid: Tecnos.
- KANT, I. (1998). *Lecciones de ética*. (Eine Vorlesung Kants über Ethik: Trad. de R. R. Aramayo e C. R. Panadero). Barcelona: Crítica.
- KANT, I. (1986). *O'euveres Philosophiques*. (3 vol.) Paris: Gallimard.
- KANT, I. (1982). *Prolegômenos a toda metafísica futura*. São Paulo: Martins Fontes.
- KERVEGAN, J-F. (1990). Le problème de la fondation de l'éthique: Kant, Hegel. *Revue de métaphysique et de morale*. Paris, vol. 01, n° 95, p. 33-55.
- KÖRNER, S. (1987). *Kant*. Madrid: Alianza.
- KORSGAARD, C. (1996). *Creating the of ends*. Cambridge University Press.
- LEBRUN, G. (1994). *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras.
- LOPARIC, Z. (1999). O fato da razão - uma interpretação semântica. *Analytica*, Rio de Janeiro: vol. 04, n° 01, p. 13 - 55.
- MUGUERZA, J. (1989). *Kant después de Kant: en el bicentenario de la crítica de la razón práctica*. Madrid: Tecnos.
- O'NEILL, O. (1989). *Construction of reason: Explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge University Press.
- O'NEILL, O. (1995). La ética kantiana. In: SINGER, P. *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza editorial, p. 253 - 266.
- OLIVEIRA, M. A. (1983). *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola.

- OLIVEIRA, N. F. de. (1995). Moralidade, eticidade e a fundamentação da ética. *Revista Reflexão*. Campinas, vol. 63, set - dez, p. 95 - 119.
- PASCAL, G. (1996). *O pensamento de Kant*. 5 ed, Petrópolis: Vozes.
- PATON, H. J. (1971). *The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy*. Philadelphia: University Pennsylvania Press.
- PEPERZAK, A. (1972). El final del espíritu objetivo. *Taula*. Mallorca, nº 17 -18, jan - dez 1992. p. 45 - 56.
- PHILONENKO, A. (1983). *Études kantiennes*. Paris: J. Vrin.
- PHILONENKO, A. *L'oeuvre de Kant*. Paris: J. Vrin, (2 tome).
- RAUBER, J. J. (1989). *O problema da universalização em ética*. Porto Alegre; EDIPUCRS.
- REBOUL, O. (1976). Hegel et le formalisme de la morale kantienne. In: LABERGE, P. (org.). *Actes du congrès d'Ottawa sur la tradition dans les Traditions anglo-américaine et continentale*. Ottawa, Ed. de l'Université d'Ottawa, p. 253 - 267.
- ROANI, A. R. (2002). Kant e Hegel: o problema da inefetividade e de não-contradição no formalismo moral. *Atas do X Encontro Nacional de Filosofia*. Campinas - SP, Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, p 311.
- ROANI, A. R. (2000). As dimensões estruturais no processo do conhecer em Kant. *Perspectiva*. Erechim, vol. 24, nº 85, p. 45 - 69.
- ROANI, A. R. (2002). A aplicabilidade das objeções hegelianas: à ética kantiana e à ética discursiva. In: *Perspectiva*. Erechim, vol. 26, nº 94, jun. .p.55 - 64.
- RODRIGUEZ, R. (1989). El formalismo ético como lógica da consciência moral. In: RODRIGUEZ, R.; MUGUERZA, R.; ARAMAYO, R. *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos. p. 77 - 86.
- ROHDEN, V. (1981). *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática.

- ROSEN, F.; SCHOFIELD, P. (1970). *An introduction to the principles of morals and legeslation*. New York: Oxford University Press.
- ROSENFELD, D. (1995). *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Loyola.
- SALGADO, J. C. (1996). *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola.
- SALGADO, J.C. (1995). *A idéia de justiça em Kant*. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- SCHOPENHAUER. A. (1995). *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes.
- TAYLOR, Ch. (1995). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Ch. (1979). *Hegel and modern society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TUGENDHAT, E. (1997). *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes.
- VALCÁRCEL, A. (1988). *Hegel y la ética*. Barcelona: Antrophos.
- VANCOURT, R. (1986). *Kant*. Lisboa: Ed. 70.
- VIEWEG, K. (1997). El principio del reconocimiento en la teoría filosofica del derecho político externo de Hegel. *Taula*. Mallorca, nº 27 - 28, jan - dez, p. 135 - 154.
- WEBER, T. (1996). A eticidade hegeliana. In: De BONI, L. A. *Finitude e transcendência*. Petrópolis: Vozes, p. 757 - 765.
- WEBER, T. (1999). *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- WEBER, T. (1996). Formalismo e liberdade em Kant. *Véritas*. Porto Alegre, vol. 04 , nº 164, dez, p. 671 - 679.
- WEIL, E.(1985). *Hegel et l'état: cinq conférences*. Paris: J. Vrin.
- WEIL, E. (1982). *Problèmes kantians*. Paris: J. Vrin.
- WOOD, A. W. (1993). Hegel's ethics. In: BEISER, F. C. *Hegel*. Cambridge University Press. p. 211 - 233.
- WOOD, A. W. (1999). *Kant's ethical thought*. Cambridge University Press.

## 6. O autoconhecimento moral e a sabedoria de vida como justificativa para um “aperfeiçoamento moral” em Schopenhauer

Rafael Ramos da Silva<sup>1</sup>

Universidade Estadual de Londrina

Este texto tem como problema central uma justificativa schopenhaueriana para a possibilidade de um “aprimoramento” do comportamento humano através do aperfeiçoamento do intelecto como meio dos motivos, que são a causa externa de nossas vontades particulares. Parto da teoria da negação da liberdade empírica da vontade de Schopenhauer, e da imutabilidade do caráter inteligível, que resultam na necessidade de se assumir uma posição fatalista do comportamento humano, ou seja, aquilo que chamo de “o problema do destino inexorável das ações humanas”. Como o próprio autor percebe em *O mundo*, em alguma medida a constatação dessa necessidade inexorável poderia, em termos práticos, levar-nos a “abandonarmos” a nossa vida moral, reconhecendo que cada ação tem de acontecer necessariamente, noção esta que Schopenhauer rejeita na forma daquilo que ele denominou *argos logos* ou crença turca. O que procuro mostrar é que, achando insuficiente a saída que Schopenhauer dá ao problema do *argos logos*, podemos compreender um sentido filosófico-moral de nossos esforços através do caráter adquirido, entendido como um aprimoramento do intelecto, por um lado, sendo a nossa intelecção sobre nossa própria condição moral e do mundo, por outro, uma faculdade humana capaz de produzir conhecimentos abstratos na forma de motivos enquanto guias das nossas ações no mundo, o que pode ser observado na proposta de Schopenhauer ao escrever, em *Parerga e Paralipomena*, o conjunto de saberes práticos sob o título de *Aforismos para a sabedoria de vida*.

---

<sup>1</sup> email: ramos.rfilosofia@gmail.com

Vale ressaltar que se trata de uma “justificativa schopenhaueriana”, ou ainda uma “resposta schopenhaueriana” para o problema; todavia, não é propriamente a resposta dada por Schopenhauer, mas uma tentativa de colher, dentro do esquema conceitual da filosofia de Schopenhauer, elementos que nos permitam compreender o problema na ótica do pensamento do filósofo alemão, ainda que ele mesmo tenha dado uma resposta que, não sendo incoerente com as bases de sua metafísica, não parece satisfatória para a filosofia prática. Além de me valer dos conceitos trabalhados por Schopenhauer em suas obras principais que, segundo acredito, justificam a posição do autor sobre o problema da necessidade inexorável das ações humanas, procuro então defender o caráter filosófico dos *Aforismos*, muitas vezes abordados como uma bibliografia menos importante pelos comentadores de Schopenhauer quando se procura discutir a metafísica que fundamenta a moral schopenhaueriana.

A partir das reflexões de Schopenhauer sobre a natureza inexorável do destino do mundo enquanto manifestação de uma Vontade livre condicionada pelas formas do princípio de razão, observamos o problema de se compreender a noção de agência e qual o sentido de nossos esforços morais diante do fatalismo que é consequência da teoria da vontade soberana. Ou seja, admitindo num certo sentido que a ideia de um ato inteligível extratemporal da coisa em si mesma tenha sido o ato fundador do caráter inteligível como condição do caráter empírico de toda coisa no mundo, ou seja, o modo como esta coisa se apresenta no mundo segundo o princípio de razão suficiente e, conseqüentemente, do fenômeno humano enquanto expressão mais concisa da vontade como coisa em si mesma, o que significa dizer que, uma vez tendo entrado no fenômeno, devemos considerar nós mesmos como simples reflexo de uma vontade que, ainda que sendo ela mesma a marca de nossa individualidade, encontra-se “pronta” e incapaz de ser mudada – lembrando a máxima de Sêneca muitas vezes citada por Schopenhauer *velle nun discitur*, que significa

“o querer não pode ser ensinado”<sup>2</sup>, o que deixa no ar a dúvida sobre qual seria o sentido de nossos esforços para a melhoria moral de nós mesmos e dos outros, considerando que o caráter inteligível é imutável, constante, inato e empírico.

Antes de tudo, é preciso deixar claro que Schopenhauer pretende dar uma solução para o problema supracitado. Em sua obra magna ele escreve, ao comentar a possibilidade de inferir-se da teoria da inexorabilidade das ações enquanto mero desdobramento temporal de um ato extratemporal fundador de um caráter inteligível e, por esta razão indivisível, a preferência pela submissão ao fatalismo e a aceitação de nosso destino em detrimento de nossos esforços morais e luta contra as más inclinações, o seguinte:

Embora tudo possa ser visto como irrevogavelmente predeterminado pelo destino, em realidade o é apenas pela cadeia das causas. Portanto, em caso algum pode-se determinar que um efeito apareça sem a sua causa. Por conseguinte não é o acontecimento que está absolutamente predeterminado, mas o acontecimento como resultado de causas prévias; logo não é exclusivamente o resultado, mas os meios, dos quais ele está destinado a aparecer como resultado, que estão selados pelo destino. Em consequência, se os meios não aparecem, com certeza o resultado também não aparecerá: ambos sempre existem de acordo com a determinação do destino, que todavia só conhecemos depois. (SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55, p. 390/I 356)

Em resumo o argumento de Schopenhauer em favor de nossos esforços morais consiste em demonstrar que ainda

---

<sup>2</sup> Sigo aqui a tradução da expressão latina feita por Jair Barboza, no § 55 do primeiro tomo de *O Mundo como vontade e como representação*, página 381/ I 348.

que o nosso querer, e em consequência dele as nossas ações, seja determinado pela reação do nosso caráter inteligível diante dos motivos, não há razão para que disso tenhamos de acreditar que a nossa vida moral e os nossos esforços diante das situações da vida não tenham sentido, pois só temos conhecimento *a posteriori* de nosso caráter e, portanto, não é tão simples inferir nosso querer mediante as representações que a consciência externa nos fornece na forma de motivos. Além disso, “motivo” em Schopenhauer, tem de ser entendido como um conceito mais complexo, pois diferente daquilo que causam as mudanças no mundo natural, os motivos estão muito além do que se apresenta imediatamente à consciência. Motivos abstratos, por exemplo, não obstante terem a sua origem na percepção externa, não são apenas as representação de objetos externos, mas representações de representações.

Um motivo schopenhauriano [...] tem um papel relativamente complexo a cumprir. É a consciência de alguma parte do mundo objetivo, mas também inclui um desejo de trazer alguma mudança para este mundo. O que é claro, contudo, é que sem motivos, atos da vontade não seriam direcionados ao objeto [*object-directed*], e, portanto, não nos seria possível querer coisa alguma. Eles [*os atos da vontade*] não existiriam, portanto. [...] Atos da vontade são essencialmente causados – por motivos schopenhaurianos. (JANAWAY, 1989, p. 236)

Parece então possível inferir também que, assim como não podemos adiantar todo o nosso querer a partir do conhecimento de nossa própria individualidade dada através de experiências passadas, já que nunca possuímos um conhecimento acabado de nossa própria individualidade, mas também que nem mesmo temos um conhecimento seguro sobre todos os motivos que vão atuar sobre o nosso caráter.

Em consonância com o escopo de sua filosofia – um “pensamento único”, que afirma a raiz volitiva, cega e irracional de toda a natureza que, enquanto fundamento do mundo, é a única instância que pode ser considerada livre –, nos *Parerga*, mais especificamente nos Aforismos para a sabedoria de vida, Schopenhauer afirma que “nada nos fará suportar com mais calma as desgraças que nos acometerem que estarmos convencidos de *que tudo o que ocorre, do maior ao menor, corre necessariamente*” (Schopenhauer, ASV, p. 242). Isso, obviamente, encontra-se de acordo também com a teoria da ação de Schopenhauer e a sua recusa ao livre arbítrio. Segundo ele, a tese do livre arbítrio falha ao afirmar a liberdade de indiferença, ou seja, a ideia de que é possível que um querer se produza independente e indiferentemente às causas. Em Schopenhauer, o querer só é possível mediante a relação entre causas externas, que ele denominara de “motivos”, quer dizer, nossas representações externas do mundo e as representações acerca dessas representações na forma de motivos abstratos, e causas internas, que são as disposições morais contidas em nosso caráter inteligível, sendo ele mesmo sem causa externa, mas causa de si, possível a partir de um ato extratemporal da vontade livre – numa palavra, asseidade.

Mediante esta concepção, que faz do comportamento humano um produto inexorável da ação de motivos sobre um caráter que está dado e que é imutável, permanece a questão de compreendermos melhor a tentativa de Schopenhauer em salvaguardar o sentido de nossa vida moral sem que nos encontremos diante da necessidade de abandonar nossos esforços morais o que, na verdade, também cairia na necessidade de ignorarmos os nossos juízos morais, uma vez que seria impossível que alguém produzisse qualquer mudança sobre o próprio comportamento no decorrer de sua vida moral. Além disso, compreender como próprio o autor compreende a possibilidade de haver um sentido moral para os esforços humanos não se limita ao autoconhecimento, mas também ao significado da educação moral, considerando que o caráter é inato

e, como o próprio autor afirma, pode ser observado já na criança.

Apresentei anteriormente a hipótese schopenhaueriana de que nossos esforços morais fazem sentido uma vez que não possuímos um conhecimento sobre nós mesmos suficientemente acabado que nos permita “desistir” de nossa vida moral ao nos redermos a toda e qualquer inclinação (cf. Schopenhauer, MVR I, § 55, p. 390/ I 356) – o que aconteceria caso pudéssemos esperar com exatidão cada ação mediante um conhecimento completo sobre nós mesmos e da totalidade dos motivos. Contudo, esta explicação não me parece suficiente. Poderíamos inferir que nossa vida moral só faz sentido enquanto meramente um autoconhecimento moral, o que deixa sem explicação o sentido moral desse autoconhecimento, ou seja, deixa o “autoconhecimento pelo autoconhecimento”, mas não confere a ele um sentido moralmente relevante.

Existem, entretanto, alguns conceitos da filosofia schopenhaueriana que dizem respeito também ao autoconhecimento moral e que, ao mesmo tempo, apresentam uma relevância desse tipo de conhecimento de si para a filosofia moral de Schopenhauer, na medida em que não ferem o núcleo de sua filosofia<sup>3</sup>, ao colocarem o intelecto como uma instância secundária e derivativa da dimensão humana a serviço da Vontade, ao mesmo tempo em que deixa de considerá-lo como “mero espectador” de nossa vida moral e lhe conferem um papel minimamente relevante quanto meio pelo qual os motivos se apresentam como matéria do nosso querer.

Antes de mais nada, lembro que a hipótese que assumo, baseado nas asserções de Schopenhauer sobre arrependimento, “peso de consciência” (ou remorso) [*Gewissensangst*] e, em especial, no caráter adquirido, é de que nossos esforços morais consistem em, por um lado, um movimento em favor

---

<sup>3</sup> Refiro-me aqui a tese de que toda realidade sensível deve ser entendida como um mero aparecimento empírico da Vontade uma segundo as formas do princípio de razão suficiente.

de um autoconhecimento moral como o próprio autor parece defender na passagem do § 55 já mencionada<sup>4</sup>, e, por outro lado, num esforço contínuo na forma de um “saber lidar” com o próprio caráter cujas aspirações chegam ao conhecimento até onde nos é possível através da experiência, como com a realidade do mundo, cuja essência é uma Vontade que não pode ser mudada. Com efeito, é sobre este último aspecto no qual me parece repousar o intento de Schopenhauer em estabelecer um conjunto de saberes práticos que não conduzem a sua filosofia a um proselitismo moral, mas a uma sabedoria de vida: a um aprimoramento do intelecto enquanto a faculdade que além de fornecer motivos empíricos pode fornecer motivos abstratos conscientes na forma de um *modus operandi* do sujeito na busca pela obtenção da matéria de sua vontade particular.

Nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, Schopenhauer afirma que a nossa vida interior e intelectual carece de uma “ocupação contínua do espírito” que “nos torna mais ou menos inaptos aos objetivos tumultuosos da vida real” (cf. Schopenhauer, AFS, p. 190). Assim, procura demonstrar que o intelecto não é uma grandeza acabada, mas pode e requer um aprimoramento assim como a dimensão física – o corpo – carece de um cuidado em favor de seu aprimoramento (saúde, força, etc.). Aliás, temos de lembrar que o intelecto, como um atributo do ser humano enquanto mais alto grau dentre os fenômenos da Vontade, esta que se manifesta para nós imediatamente através do corpo como objetividade [*Objektät*] da Vontade. Ora, diz Schopenhauer que o intelecto é uma objetivação dessa mesma Vontade que se objetiva através do corpo, ou seja, ele mesmo é um fenômeno corporal resultante das atividades do cérebro. Portanto, assim como é possível um exercício das partes do corpo, a inteligência humana também requer e pode ser trabalhada em favor do seu aprimoramento, e isto depende exclusivamente do confronto com a experiência.

---

<sup>4</sup> SCHOPENHAUER, MVR I, § 55, p. 390/ I356

É justamente sobre esta concepção segundo a qual o intelecto é uma grandeza variável e passível de aprimoramento que Schopenhauer trabalha o conceito de caráter adquirido. Nas palavras do autor:

Ao lado do caráter inteligível e do empírico, deve-se ainda mencionar um terceiro, diferente dos dois anteriores, a saber, o CARÁTER ADQUIRIDO, o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter, ou se censura por não o ter. [...] Temos primeiro de aprender pela experiência o que queremos e o que podemos fazer: pois até então não o sabemos, como sem caráter, e muitas vezes, por meio de duros golpes exteriores, temos de retroceder em nosso caminho. – Mas, se finalmente aprendemos, então alcançamos o que no mundo se chama de caráter, o CARÁTER ADQUIRIDO. Esta nada mais é senão o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade. Trata-se do saber abstrato, portanto distinto, das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico. (SCHOPENHAUER, MVR I, §55, p. 391-394 / I 357-360)

Aqui vemos mais uma vez Schopenhauer evocar o papel fundamental do conhecimento sobre nós mesmos. Segundo ele, a falta deste conhecimento é constante fonte de erros sobre o que podemos esperar de nós mesmos em determinada situação. Tal conhecimento só é possível através da experiência como pode ser lido no premiado *Ensaio sobre a liberdade da vontade humana*:

Por isso, frequentemente alguém se decepciona, tanto de outros como também de si mesmo, se descobre que não possui esta ou aquela qualidade, por

exemplo, a justiça, o desinteresse ou o valor, no grau em que, com maior indulgência, supôs. Por isso também, quando se apresenta uma decisão difícil, nossa própria resolução permanece como um mistério, tanto para um estranho quanto para nós mesmos, até que se decida. [...] Na mesma medida, o conhecimento de nós mesmos no qual se fundamenta a confiança ou desconfiança de si, nasce somente da experiência e quando a oportunidade surge. [...] Só o exato conhecimento de seu próprio caráter empírico proporciona ao homem aquele a que se denomina *caráter adquirido*: este possui aquele que conhece exatamente suas próprias qualidades, boas e más, e sabe assim com segurança o que está permitido a confiar e exigir de si e o que não está. (SCHOPENHAUER, SLV, p. 80-81)

O que significa dizer que não há possibilidade de um conhecimento *a priori* de nosso caráter uma vez que o conhecimento é um produto do intelecto, e este é meramente derivativo enquanto fenômeno da vontade – que é o próprio caráter de cada um.

Ora, antes de compreendermos mais como o caráter adquirido pode responder ao problema inicial de nosso estudo, a saber, de se estabelecer qual a relevância de nossos esforços morais diante da fatalidade de nosso destino no mundo, é preciso entender de que forma este autoconhecimento é relevante, pois, como já disse, afirmar que nossos esforços morais fazem sentido meramente como autoconhecimento moral não parece satisfatório. É preciso que tal conhecimento encerre qualquer efeito sobre a vida moral do indivíduo para que possamos tratá-lo como filosoficamente relevante dentro do campo da ética.

Quando, também no § 55 de *O mundo*, ele trabalha com a ideia de arrependimento, esta relação entre a correção do intelecto e o seu efeito sobre a vida moral fica bem clara.

Em síntese, ele dirá que a mudança de comportamento de alguém mediante o arrependimento não consiste em uma mudança de sua vontade, o que seria o mesmo de uma mudança de caráter, isto é, das mais diversas disposições da individualidade volitiva de um indivíduo. Com efeito, o arrependimento consiste numa forma de correção ou aprimoramento do intelecto e num autoconhecimento melhorado sobre nossa própria individualidade. “Portanto, nunca posso me arrepender do que quis, mas sim do que fiz, visto que, conduzido por falsas noções, agi de maneira diferente daquela adequada à minha vontade” (MVR I, § 55, P. 383 / I 349). O termo “falsas noções” é muito importante para o que buscamos demonstrar sobre a relação intelecto-vontade no pensamento schopenhaueriano. Devem ser entendidos como representações equivocadas dos motivos que desviam a ação do indivíduo daquilo que seria mais correto ao seu caráter em situações nas quais houvesse um conhecimento correto dos motivos. Nesse sentido é que compreendemos o arrependimento como “o conhecimento corrigido da proporção do ato com a intenção real” (MVR I, § 55, p. 384 / I 350), ou seja, um aprimoramento do intelecto através da experiência de nossos atos no mundo.

Outro conceito fundamental é o “peso de consciência” ou remorso [*Gewissensangst*]. Diferentemente do arrependimento, o peso de consciência é um sentimento moral, voltado não para a correção da intelecção dos motivos, mas uma “autoconstatação” sobre nossa condição moral, ou seja, do nosso caráter, também através da experiência. Não carrega uma mudança genuína do comportamento, mas, pelo contrário, afirma que aquilo que fizemos teríamos de ter feito uma vez que são o produto de nosso caráter imutável mediante a atuação dos motivos; um conjunto de aparecimentos de nosso caráter que se repete vezes o suficiente para termos um conhecimento de ao menos alguns aspectos de nossa condição moral volitiva que reflete num sentimento de descontentamento sobre nós mesmos.

Penso que diante de algumas asserções de Schopenhauer nesses aspectos sobre autoconhecimento moral é possível já observar de que modo encontramos um sentido para nossos esforços morais em direção ao aprimoramento do intelecto, e não da vontade. Quando, por exemplo, o autor fala sobre o arrependimento com vistas a demonstrar como o conhecimento pode interferir no aparecimento de nosso caráter lemos que:

[...] assim também a Vontade que se manifesta apenas no tempo, isto é, via ações, encontra uma resistência análoga no conhecimento, que quase nunca lhe fornece os dados inteiramente corretos, fazendo o ato não corresponder de maneira precisa e integral à Vontade, preparando dessa forma o arrependimento. (SCHOPENHAUER, MVR I, § 55, p. 384 / I 350)

Se, portanto, o conhecimento é capaz de apresentar certa resistência à atuação do nosso caráter no mundo, perguntamos agora se não é possível também que através do intelecto que nos esforcemos para traçar estratégias a fim de que nossas ações possam ser mediadas por motivos tomados conscientemente como artifícios com direção a um determinado tipo de comportamento tendo em mente que a condição moral de um individuo é inalterável e que os motivos são apenas a parte variável da causalidade por motivação. A hipótese que defendo segundo a qual o caráter adquirido e a sabedoria de vida nos permitem esta “manipulação” dos motivos abstratos através do aprimoramento do intelecto a partir do curso de nossas experiências pode ser encontrada no § 55 quando Schopenhauer escreve que:

No entanto, deve-se notar que, para enganar a si mesmas, as pessoas fingem precipitações aparentes, que em realidade são ações secretamente pon-

deradas. Porém mediante tais truques sutis não enganamos nem adulamos ninguém, senão nós mesmos. (SCHOPENHAUER, *MVRI*, § 55, p. 383 / I 350)

Dessa forma percebemos que Schopenhauer atentou para o fato de que, sabendo qual a nossa condição moral, tentamos por vezes “enganar a nós mesmos” por meio de abstrações que na verdade são uma tentativa de mudança consciente do comportamento por meio do intelecto, na medida em que buscamos oferecer à nossa vontade um conjunto de motivos baseados no conhecimento de si mesmos e de nossa condição moral no mundo. Com efeito, parece ser exatamente este o sentido do caráter adquirido: através de um conhecimento mais acabado possível de nossa individualidade passamos a saber o que podemos esperar de nós mesmo em determinadas situações e adiantamo-nos quanto a isso, traçando determinadas estratégias, como evitar certas situações que anteriormente nos levaram a agir de modo a nos encontrarmos num estado de remorso (ou peso de consciência), ou ainda procurando fornecer motivos abstratos adequados à constituição moral de cada um.

Ainda sobre o caráter adquirido, o autor afirma que uma vez conhecidas através da experiência algumas das características de nosso caráter:

Isso nos coloca na condição de agora guiar, com clareza de consciência e metodicamente, o papel para sempre invariável de nossa pessoa, que antes naturalizávamos sem regra, e preencher, segundo a instrução de conceitos fixos, as lacunas provocadas por humores e fraquezas. O modo de agir necessário e conforme à nossa natureza individual foi doravante trazido à consciência, em máximas distintas e sempre presentes, segundo as quais conduziremos de maneira tão clarividente como se fô-

ramos educados sem erro provocado pelos influxos passageiros da disposição, ou de uma miudeza encontrada no meio do caminho, sem hesitação, sem vacilação, sem inconseqüências. (SCHOPENHAUER, MVR I, §5 5, p. 394 / I360)

A ideia de conceitos fixos conforme a citação do texto de Schopenhauer parece, então, atender, no contexto sobre o qual trabalhamos, à ideia de motivos ou conceitos abstratos conscientes extraídos da experiência que buscam, diante do atestado da imutabilidade do caráter e na necessidade inexorável das ações dele resultantes, guiar propriamente a nossa vida moral através do conhecimento.

Logo, sobre o problema do sentido de nossos esforços morais diante da inexorabilidade do destino, a tese do caráter adquirido surge como uma explicação mais contundente do que o mero autoconhecimento moral - que parece ter sido o que propôs Schopenhauer no §55 ao criticar o *argos logos* ou crença turca, segundo a qual o fatalismo retira por completo o sentido de nossas vidas e esforços morais, a partir do momento em que concebe a nossa vida moral como um evento a cada momento inevitável. É verdade que Schopenhauer afirma o fatalismo ao colocar toda a existência fenomênica como a "imagem" representada de uma Vontade imutável. Porém, através do conhecimento buscamos recuperar o sentido da vida moral humana não apenas afirmando-a como um esforço em direção ao autoconhecimento, mas também que, através de um correto aprimoramento do intelecto este conhecimento pode ser utilizado em favor de um melhoramento de nossa relação conosco mesmos no mundo.

Não se trata apenas de um conhecimento do próprio caráter em busca de uma potencialização das aspirações que lhe são próprias, mas também da possibilidade de, através do conhecimento de si, fazer do intelecto um guia seguro para a prática das ações do homem no mundo a partir de seu caráter imutável através de "máximas" práticas que atuam como mo-

tivos segundo a constituição do caráter de cada um. Daí podermos, inclusive, compreender o papel existencial e filosófico dos *Aforismos para a sabedoria de vida*.

## Referências

- DEBONA, V. (2010) A noção de caráter adquirido: uma liberdade pela sabedoria de vida?. In: Deyve Redson. (Org.). *Arthur Schopenhauer no Brasil*. 1ed. João Pessoa: Ideia/UFPB.
- JANAWAY, C. (1989) *Self and world in Schopenhauer's philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- MAGGE, B. (1983) *The philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press.
- PAVÃO, A. A. C. (org.); Feldhaus, C (org.); Weber, J. F. (org.). (2014) *Schopenhauer: metafísica e moral*. 1ª. ed. São Paulo: DWW.
- SCHOPENHAUER, A. (2002) *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes. Coleção Clássicos)
- \_\_\_\_\_. (1998) *De la cuadruple raiz del principio de razon suficiente*. Tradução de Leopoldo Eulogio Palacios. Madrid: Editorial Gredos.
- \_\_\_\_\_. (2005) *El mundo como voluntad y representación II*. Tradução, introdução e notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2002) *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Tradução de Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- \_\_\_\_\_. (2005) *O mundo como vontade e como representação*. Primeiro tomo. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp.
- \_\_\_\_\_. (2007) *Parerga e Paralipomena I*. Tradução de Giogio Colli. Milão: Adelphi Edizioni
- \_\_\_\_\_. (2009) *Parerga y Paralipomena II*. Tradução de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta.

O autoconhecimento moral e a sabedoria de vida

\_\_\_\_\_. (1995) *Sobre o fundamento da moral*. Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes.



## 7. “Ética da espécie” e metafísica dos genes: notas sobre o melhoramento biogenético no pensamento de Jürgen Habermas

Mauricio Fernandes<sup>1</sup>  
Universidade Federal do Piauí

### Uma revolução biotecnológica

*“We used to think that our fate was in the stars. Now we know, in large part, that our fate is in our genes”*

James Watson

Vivemos, sem dúvida, uma era tecnocientífica marcada pelos signos dos avanços no campo das manipulações biotecnológicas e das engenharias genéticas que abriram o horizonte do agir humano, potencializando sua ação, não mais sobre o mundo e a natureza, mas agora sobre de si mesmo (FUKUYAMA, 2002). Por vez primeira não mais nos enxergamos como “senhores” sobre o mundo e sobre a natureza (DESCARTES, 2000), mas sim, abriu-se uma possibilidade de *assenhoramento* sobre nossa própria constituição genética, e rapidamente os genes passaram a ser considerados como uma chave de leitura e reinterpretação do mundo e de nossa própria natureza, marcando expressivamente novas compreensões e ressignificações sobre nós mesmos e sobre o mundo e

---

<sup>1</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Professor de Filosofia na Universidade Federal do Piauí (UFPI) email: mauriciofernandes@ufpi.edu.br

imprimindo problemas novos e urgentes acerca de tais avanços.

O horizonte intelectual das últimas décadas do século XX foi significativamente marcado por avanços expressivos no campo da biologia molecular, que dirigiu as pesquisas no âmbito das biotecnologias e engenharias genéticas e, principalmente, a aproximação de tais campos do patrimônio genético humano. Os anúncios públicos do término do mapeamento do genoma humano, e da clonagem bem-sucedida de um mamífero a partir de uma célula adulta<sup>2</sup> deram um tom para os debates científicos e filosóficos marcados por polarizações. De um lado visões otimistas sobre as possibilidades terapêuticas no domínio da biomedicina e medicina reprodutiva e, de outro lado, por reações de precaução ante o quadro de incerteza originado pela perspectiva de aplicação de tais avanços no próprio âmbito da vida e existência humana, quer seja no sentido “*hard*” de clonagem ou elaboração de designs genéticos irreversíveis, ou “*soft*” relacionado ao melhoramento humano em seus aspectos cognitivos, moral e genético.

Podemos compreender o melhoramento humano como constitutivo de nossa espécie. Sempre procuramos melhorar e com tais melhoramentos experimentamos um aumento de nossas habilidades e capacidades físicas e intelectuais, e também em relação ao mundo e à natureza, no sentido de melhoramos nosso meio com o domínio de conhecimentos acerca de processos biológicos que utilizamos em nosso benefício. Desta forma, o melhoramento humano e também a biotecnologia encontram-se presentes em nosso desenvolvimento histórico desde os alvares de nossa hominidade; e ganharam um peso expressivo em nossa contemporaneidade em decorrência dos avanços espetaculares no campo das tecnociências.

---

<sup>2</sup> Trata-se do caso da ovelha Dolly, que foi o primeiro mamífero clonado a partir de uma célula adulta. À época do anúncio Dolly já se encontrava com sete meses, tendo sido criada em 05 de julho de 1996.

Jürgen Habermas é um dos grandes pensadores do século XX e início do século XXI, herdeiro de uma tradição filosófica que remonta à Teoria Crítica e à Escola de Frankfurt; em 2001 publica a obra *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*<sup>3</sup>, proporcionando uma certa surpresa ao estar abordando temas acerca dos avanços das biotecnologias e dos perigos ínsitos em tais avanços no que se refere a sua inserção do âmbito nuclear da vida. Tal obra se apresenta como surpreendente por tratar-se de uma argumentação crítica sobre os avanços das biotecnologias sobre a natureza humana sendo, de um lado, uma contribuição aos debates bioéticos atuais, e de outro lado, um posicionamento polêmico contra estes avanços no sentido de *manutenção* da natureza humana como um estofo indisponível às intervenções biotecnológicas. Neste trabalho procuraremos uma aproximação ao problema do melhoramento humano no pensamento de Jürgen Habermas delineado em *Die Zukunft*, e sua trajetória argumentativa entre a ética da espécie (como possibilidade prática da ética do discurso) e uma metafísica dos genes (no sentido de uma reinterpretação propiciada em chave genética) e a dificuldade de elaboração e sedimentação de conteúdos morais frente aos avanços no campo das intervenções biogenéticas.

### **Melhoramento humano: o que é? E por quê?**

Melhoramento humano é um tema recente e polêmico que ascendeu aos debates bioéticos e se constitui como um dos pontos mais importantes e significativos de tais debates principalmente nas últimas três décadas (AZEVEDO, 2015; HARRIS, 2011; ZYLINSKA, 2010). O debate acerca do melho-

---

<sup>3</sup> Traduzida para o português no Brasil pela editora Martins Fontes como *O futuro da natureza humana: A caminho de uma eugenia liberal?* em 2004, e doravante no texto como *Die Zukunft*.

ramento humano se deu a partir dos avanços enormes no campo da biotecnologia e das engenharias genéticas que, com a descoberta do DNA recombinante, puderam propor uma possibilidade real de transposição da fragilidade e limitações do corpo biológico humano, imprimindo assim novos olhares e compreensões sobre os mesmos.

A história do homem é marcada por melhoramentos (NAHRA et. al., 2012, p. 04). Não podemos pensar que o melhoramento humano se refere apenas a um momento pontual e específico na história do *homo sapiens*, e especificamente em nosso tempo, relacionando-o apenas com as possibilidades oferecidas atualmente pelos magníficos avanços no campo da biotecnologia. O desejo de superar a fragilidade e as limitações do corpo biológico humano é antigo e expressivo no desenvolvimento de nossas tecnologias<sup>4</sup>. Toda a gama de melhoramentos que encetamos ao longo de nossa história está vinculada à nossa necessidade de transpor nossas limitações e fragilidades<sup>5</sup>.

O desejo de superar nossas limitações biológicas é antigo. Este desejo certamente desempenhou um papel importante no advento da técnica; porém, como é sabido, a técnica tem uma dupla face: além de benefícios, oferece riscos (AZEVEDO, 2013).

O progresso no campo da biogenética, principalmente na biomedicina, foi impactado pela possibilidade real de melhoramento humano expressa nas intervenções biotecnológicas

---

<sup>4</sup> Podemos notar traços deste desejo em uma compreensão do desenvolvimento tecnológico como uma extensão de nossos corpos, de nossos órgãos, uma projeção orgânica [*Organenprojektion*]. Cf. KAPP, E. *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, 1887; HABERMAS, J. *Theorie und Praxis*, 1963; *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* 1968; MCLUHAN, M. *Understanding Media: The Extensions of Man*, 1964.

de cunho terapêutico. Porém, apesar do discurso terapêutico por vezes estar associado ao melhoramento humano este será distinto de terapia, como aponta Bostrom (2008):

Enhancement is typically contraposed to therapy. In broad terms, therapy aims to fix something that has gone wrong, by curing specific diseases or injuries, while enhancement interventions aim to improve the state of an organism beyond its normal healthy state. However, the distinction between therapy and enhancement is problematic, for several reasons (p. 120).

Nesta perspectiva o melhoramento seria algo que colocaria a espécie humana para além de seus limites não no intuito de curar ou sanar algo, mas de incrementar, melhorando seu desempenho e rendimento na busca de uma transposição de nossa fragilidade biológica e limitações de nosso cérebro e corpo, e se configura como um processo a partir de um organismo em estado de saúde normal ao passo que a terapia está relacionada à cura de determinada patologia (AZEVEDO 2013; 2015). Em linhas gerais melhoramento humano é um conjunto de técnicas e métodos de desenvolvimento das capacidades humanas mediante o uso de fármacos e também de intervenções genéticas com o intuito de fazer com que o corpo humano possa transpor suas limitações.

A antropologia filosófica alemã nos apresenta uma compreensão do homem enquanto “ser carencial” [*Das Mängelwesen*] (GEHLEN, 2004), somos detentores de uma condição biológica frágil; uma condição já expressa por Platão (1999) em seu relato do mito de Prometeu. O homem não fora dotado de qualquer qualidade que poderia fornecer a capacidade de sobreviver ou adaptar-se na natureza, tendo que conseguir tal feito a partir de sua engenhosidade e tecnicidade. A partir das narrativas filosóficas e literárias da Grécia antiga ao entendimento filosófico-existencial do homem podemos entender

nossa história como uma trajetória marcada por uma constante busca por melhoramentos quer sejam morais, cognitivos ou, mais recentemente, genéticos.

A permissivamente do melhoramento humano possui um argumento forte pautado no fato de que toda a história humana é marcada por melhoramentos, e domínio de organismos biológicos para benefício humano. Desde sempre nos utilizamos da biotecnologia, e por meio desta, encetamos melhoramentos. Desde a seleção de alimentos e plantas ao controle de animais e a busca por melhorar nossas ações. A história do *homo sapiens* é uma história marcada por melhoramentos. Então, qual seria o problema referente à permissividade do melhoramento humano? Por que, se utilizamos biotecnologias há tanto tempo e buscamos sempre nos melhorar, se apresentam tão problemáticas as intervenções biotecnológicas no sentido de proporem a possibilidade de melhoramento humano?

Uma profunda questão levantada a partir dos avanços extraordinários no campo das engenharias genéticas é que, pela primeira vez, estamos próximos de romper os limites de nossas intervenções no mundo e nos movermos para uma zona de bio-experimentação sem precedentes. A questão não é a possibilidade do melhoramento em geral, mas a possibilidade do melhoramento humano através de técnicas novas e poderosas proporcionadas pelos avanços biotecnológicos, e o impacto destes no horizonte da nossa liberdade e autocompreensão como seres humanos livres e responsáveis (HABERMAS, 2001).

Sempre buscamos melhoramento quer seja moralmente ou em seu aspecto epistêmico e cognitivo, e isto através da educação, família, igreja, política, e isso nunca se apresentou como um problema; mas agora, podemos nos proporcionar um melhoramento através do uso de drogas farmacológicas e intervenções biogenéticas, e isso traz à nossa consciência um sentimento de incerteza sobre o nosso futuro como seres humanos, principalmente no que se refere a esta segunda forma (genética).

## **Biotecnologia, melhoramento humano e ética da espécie**

Com o avanço das tecnociências no campo da engenharia genética e da biotecnologia, principalmente no século passado, o desenvolvimento de tecnologias e métodos para superar a fraqueza e limitações do corpo biológico humano ganhou novo impulso e contornos expressivos. Estes avanços têm impactado a vida humana de forma significativa, especialmente no domínio das possibilidades terapêuticas mediante o potencial de intervenções diretamente no campo mais recôndito da vida humana, em sua estrutura genética. As tecnologias antigas não possuíam esse potencial; elas apresentavam um aumento gradual do poder humano sobre a natureza externa; a partir dos recentes avanços biotecnológicos seu alcance estendeu-se para a esfera nuclear da vida humana através de intervenções sobre o patrimônio genético humano. Desta forma, nós nos encontramos pela primeira vez confrontados com a possibilidade de não mais *passivamente* participar do processo evolutivo, mas de intervir *ativamente* em tal processo (SLOTERDIJK, 1999). Não estamos mais diante de tecnologias de domínio do mundo e da natureza como no passado e até na primeira metade do último século, mas sim diante da mais poderosa *reinterpretação* destes e de nós mesmos realizada em chave biogenética em nossa contemporaneidade. Estamos diante de um passo limítrofe do qual talvez não exista regresso.

O eixo central de Habermas acerca dos avanços da biogenética, e, por conseguinte sobre o melhoramento humano, é a possibilidade de que estes sejam passos que escapem ao controle normativo e que terminem por se configurar como um processo reificante autoimposto que dissolva no campo das intervenções a estrutura básica que ainda nos agrupa sob a égide de uma autocompreensão, a saber: a natureza humana. De um lado *transhumanistas* e de outro *bioconservadores* procuram expor suas posições acerca de tal estrutura, de um lado concordamos com a impossibilidade de existência de uma natureza fixa, imutável e sacralizada na tentativa de salvaguar-

dá-la incólume aos avanços biogenéticos; e de outro, é inegável, sob o peso de um acirramento pueril, que algo que nos estruture como humanos possa ser compreendido como natureza desde os alvares de nossa humanidade e que, isto sim, estaria sob o perigo de esfacelar-se no processo gradativo de biotecnificação da vida.

Habermas compreende o progresso no campo da biogenética como um passo no desenvolvimento e disseminação de imagens auto-objetivadas do homem nos moldes das ciências naturais (2008, p.07). Ele argumenta que é uma perspectiva relacionada com o naturalismo científico, que se desenvolveu desde Hume e ganhara contornos expressivos com o processo de autoinstrumentalização.

[...] advances in biogenetics, brain research, and robotics driven by therapeutic and eugenic motives are being successfully presented in a positive light. This program is designed to facilitate the spread of ways of understanding ourselves in terms of the objectifying categories of natural science into everyday contexts of communication and action. Habituation to forms of self-objectification that reduce all meaning and experience to what can be observed would also dispose individuals to corresponding forms of self-instrumentalization. (HABERMAS, 2008, p. 01).

A disseminação de visões de mundo naturalistas, os avanços da biogenética, robótica e pesquisas sobre o cérebro são, para Habermas, exemplos claros da penetração de visões científicas auto-objetivadas sobre a pessoa humana na vida cotidiana; e pode configurar-se como um passo decisivo na dissolução de nossa autoconsciência ética da espécie mediante o perigo das pesquisas genéticas acabarem por se constituírem como produto de um *mercado genético* regulado unicamente por leis econômicas de procura e oferta.

A celeridade dos avanços no campo da biogenética expôs a ética tradicional ao colapso e desordem diante do grande rol de problemas originados a partir de tais pesquisas (HARRIS, 1998). A ética tradicional apresentou-se impotente. Tais problemas no campo moral são de uma nova e diferente ordem, para os quais a ética tradicional não estava preparada. Experimentamos uma revolução biotecnológica sem precedentes e que evoca uma reflexão urgente acerca de seus limites de aplicação e principalmente acerca do lugar e futuro do homem em meio a tal revolução.

Desta forma, surgem em meados da segunda metade do século passado algumas aproximações ao abismo, ao vazio ético delineado pelos novos e profundos problemas instaurados pelos avanços biotecnocientíficos em âmbito prático, das quais irão aparecer propostas metaéticas que procuraram vincular uma possibilidade de elaboração ética ancorada na responsabilidade. Uma delas, que se apresenta como alternativa, é a ética da espécie [*Gattungsethik*] formulada por Habermas em *Die Zukunft* (2001) e se apresenta como possibilidade de aplicação prática da ética do discurso [*Diskursethik*] no que se refere à proposição de um processo de “moralização da natureza humana” como resposta aos avanços expressivos no campo das biotecnologias e engenharias genéticas.

A ética do discurso se apresenta como tentativa de resolução do solipsismo da ética kantiana, no qual cada sujeito, mediante um *faktum* da razão possui os elementos necessários que lhe permitem determinar o que é e o que não é moralmente válido. Apel e Habermas apesar de manterem o caráter deontológico deflacionam o solipsismo numa compreensão do aspecto intersubjetivo linguisticamente mediado e ancorado na responsabilidade de uma comunidade ideal de fala. A ética do discurso aparece no cenário filosófico do pós-guerra e se encontra diante de problemas de ordem fundamentalmente prática em decorrência dos avanços tecnocientíficos, e um horizonte, paradigmaticamente marcado por um “vacuum” éti-

co. A ética tradicional viu-se impotente diante dos problemas oriundos de tais avanços.

Em seu aspecto transcendental da espécie tal alternativa ética repousa no próprio mundo-da-vida e se compreende enquanto possibilidade de manutenção e reforço de nossa autocompreensão ética enquanto indivíduos iguais, livres e responsáveis, e daqueles conteúdos ainda não reificados ínsitos no mundo-da-vida e que ainda podem oferecer estranhamento diante do deslocamento de nossa natureza para o campo de nossas intervenções. Neste contexto, Habermas propõe em *Die Zukunft* (2001) o conceito de "moralização da natureza humana" [*moralisierung der menschlichen Natur*] como uma possível resposta para tal deslocamento e reintegração da natureza humana ao âmbito de *inviolabilidade* frente aos avanços das bioengenharias sobre o patrimônio genético humano.

"Moralização da natureza humana" é um processo evidenciado por Habermas que parte da constatação de um *faktum* moral na identificação de conteúdos e estímulos epistêmicos ainda não reificados ínsitos no mundo-da-vida e procura uma reabilitação de tais conteúdos sob o prisma de um esclarecimento de tais que se realiza na forma de tradução.

Habermas acredita que é preciso compreender a moralização [*Moralisierung*] da natureza humana no sentido de uma determinada autocompreensão ética da espécie [...] na qual é possível que os seres humanos se compreendam como autores indivisos de suas próprias histórias de vida e se reconheçam mutuamente como pessoas autônomas (FELDHAUS, 2011, p. 29).

Neste sentido a moralização da natureza humana se apresenta como possibilidade de retornar ao campo do indisponível aquilo que fora tornado disponível através de intervenções no âmbito nuclear da vida e existência humana, se articulando como uma resposta aos avanços gradativos e ex-

pressivos das biotecnologias e engenharias genéticas no sentido de reabilitar as fronteiras entre o campo de nossas ações e nossa própria natureza; procurando, assim, uma possibilidade de salvaguardar nossa autocompreensão ética da espécie.

A aproximação de Habermas ao problema do melhoramento humano se dá no contexto de intervenção genética, apresentando uma postura precautória acerca de tal, e sua argumentação crítica sobre os impactos dos avanços no campo da biotecnologia apresenta uma perspectiva de se "tentar manter viva a herança humanista convencional" (ŽIŽEK, 2004, p. 91). Seguindo uma trajetória argumentativa marcada pelo bioconservadorismo centrando seus mais expressivos argumentos no problema de justiça distributiva; no qual a grande aporia em relação ao melhoramento humano via biogenética seria o de acirramento da desigualdade humana; como aponta Azevedo (2015):

Um dos argumentos bioconservadores mais difundidos apela a problemas de justiça distributiva (Buchanan et al 2000; Habermas 2001, 2010). Permitir o melhoramento humano, por meio de técnicas eugênicas, por exemplo, significaria reforçar e ampliar ainda mais a desigualdade humana, dado o acesso desigual a bens como rendas e riquezas. As novas desigualdades não conduziriam os menos avantajados a qualquer melhoria de sua condição anterior – contrariando um dos princípios recomendados por John Rawls, o chamado princípio da diferença (p. 298).

A compreensão do melhoramento humano sob o prisma das intervenções biogenéticas<sup>6</sup> apresenta no contexto

---

<sup>6</sup> Para a Biologia o processo de melhoramento tanto de animais quanto de plantas se dá mediante a alteração na cadeia genética dos mesmos, adicionando ou subtraindo capacidades ou aspectos que

da argumentação crítica de Habermas uma tonalidade marcada pela cautela. Os novos e espetaculares avanços no campo da *edição celular* podem propiciar uma espécie de melhoramento via intervenção genética de caráter irreversível, pois o melhoramento aqui se compreende como alteração *irreversível* em nosso patrimônio genético. Habermas não se refere a outros tipos ou possibilidades de melhoramento como o cognitivo ou moral, e tampouco ao uso de substâncias farmacológicas. Sua argumentação ganha um tom distópico na construção de um horizonte no qual as pesquisas no campo biogenético acabem por serem inseridos em um mercado genético mediante uma espécie de eugenia liberal. Tal cenário poderia dissolver nossa autocompreensão ética da espécie uma vez em que nossa própria natureza já não mais pudesse ser reconhecida mediante sua alteração genética<sup>7</sup>.

A proposta de uma moralização da natureza humana como cerne de sua ética da espécie, que tem por objetivo retornar ao campo da indisponibilidade aquilo que fora movido gradativamente para o campo das intervenções biogenéticas, ou seja, intenta criar um âmbito de inviolabilidade para a natureza humana mediante a um processo de reabilitação de conteúdos e estímulos epistêmico-cognitivos não reificados ínsitos no mundo-da-vida. O que acaba por render-lhe críticas

---

serão transmitidos para gerações posteriores. Desta forma, o melhoramento humano em chave biogenética pode ser compreendido como o processo de intervenção direta e irreversível em nossa sequência genômica.

<sup>7</sup> Estamos diante da possibilidade próxima e real (e isso é o tom alarmista disparado pelos bioconservadores) da construção de uma sociedade tal qual a *República* de Platão na qual cada indivíduo poderia já ter o seu lugar reservado mediante as intervenções biogenéticas, ou como no distópico cenário do filme *Gattaca*. Poderíamos, por exemplo ter no campo dos esportes não mais atletas que praticam o *dopping* como possibilidade de transposição de suas capacidades, mas seres híbridos produzidos com finalidades unicamente desportivas.

diversas dentre as quais a de estar construindo uma “*sermonização mística*”<sup>8</sup> e de intentar uma “*ressacralização*” da natureza humana<sup>9</sup>.

Habermas traça suas linhas de argumentação influenciado por perspectivas kantianas sobre a liberdade humana. Para ele os avanços no campo das biotecnologias sem conteúdos morais satisfatórios podem propiciar o estabelecimento de um mercado genético, uma *eugenia liberal* na qual qualquer pessoa poderá comprar características desejáveis para as crianças em fase pré-natal, imprimindo assim um design elaborado por uma terceira pessoa (os pais) de forma irreversível, criando assim um corpo estranho nas relações de reciprocidade, liberdade e responsabilidade (1998; 2001; 2005). A argumentação de Habermas compreende que este processo pode dissolver as fronteiras entre aquilo que “somos” naturalmente e aquilo que podemos “nos dar” por via de intervenções artificiais em nossa herança genética, ou em nossa natureza.

O próprio conceito de natureza humana inserido por Habermas em sua argumentação é estruturado a partir de conteúdos fortes da tradição teológica alemã, articulado com as perspectivas antropológicas kantiana e marxiana, e um grande ponto de convergência aporética em tal argumentação é a busca de Habermas por uma reabilitação de tais conteúdos sob o prisma de uma contribuição à razão em sua condição “descarilada” na qual já não pode fornecer modelos válidos para uma vida boa ou correta. Habermas enxerga a existência de conteúdos<sup>10</sup> não reificados que ainda resistem dentro das tradições religiosas e que podem ser traduzidos para a esfera pública como contributos e estímulos à manutenção dos víncu-

---

<sup>8</sup> “*Mystical sermonizing*”. Cf. HARRIS J. (2005).

<sup>9</sup> “*Sanctification*” of human nature. Cf. FENTON, E. (2006).

<sup>10</sup> Conteúdos epistêmico-cognitivos como solidariedade, compaixão, respeito à pessoa humana, dignidade humana, dignidade da vida humana são trabalhados por Habermas em sua argumentação crítica sobre as intervenções biotécnicas.

los de coesão social, e tais conteúdos também seriam responsáveis por uma restauração de nossa sensibilidade diante das “quimeras” produzidas pelas intervenções biogenéticas.

Mesmo encetando um recuo a uma argumentação de tipo metafísico na qual convergem uma busca de universalização do substrato moral no horizonte transcendental da espécie ancorada na responsabilidade e conteúdos explicitamente oriundos de tradições religiosas que imprimem um caráter de uma certa ressacralização da natureza humana, não podemos compreender a proposta de Habermas como um retorno à metafísica (MENDIETA, 2004), mas como uma alternativa que em sua condição pós-metafísica compreende a insuficiência da razão em fornecer conteúdos necessários para o fortalecimento de nossa autocompreensão e reciprocidade enquanto indivíduos únicos e responsáveis por suas biografias individuais, e para um delineamento da linha limítrofe entre a natureza humana e o campo de ação biotecnocientífica tornada tênue a partir dos avanços neste campo (HABERMAS, 1998, 2001, 2008).

### **Uma janela para uma *reinterpretação* do mundo: metafísica dos genes e moralidade**

Há uma imbricação conflitual entre metafísica e moralidade que ganha contornos expressivos na contemporaneidade em decorrência: 1) de um horror metafísico que parece se espriar no horizonte do pensamento contemporâneo e que a partir de Quine intenta invalidar a metafísica<sup>11</sup> tomando para si a responsabilidade acerca da estruturação última da realidade do mundo mediante uma transição de uma filosofia da consciência para uma filosofia da linguagem que possui como substrato um naturalismo em sentido “duro”, cientificista e reducionista; e 2) do avanço gradativo das pesquisas no campo

---

<sup>11</sup> Ao menos em sua versão tradicional.

da biologia molecular que tomaram um impulso significativo com a “descida” desta à química e às estruturas nucleares da própria vida humana, principalmente no século XX, e que imprimiram rasgos indelévels em nossa própria autocompreensão e em nossa visão de mundo tendo como horizonte teleológico os encaminhamentos de uma agenda reducionista ancorada em uma concepção biológica e autorreificante<sup>12</sup> do homem.

Os avanços que ocorreram no século passado no campo da Biologia Molecular e sua descida<sup>13</sup> a estruturar-se como “química dos genes” trouxeram à superfície uma gama de reformulações de antigas mitologias estampadas nas capas de jornais e revistas especializadas, nas quais em decorrência das metáforas mercadológicas se espalharam discursos cripto-filosóficos e metafísicos como resultado de uma relação de proximidade com o aspecto nuclear da vida humana. A genética se posicionou em finais do século XX como uma janela para uma *reinterpretação* do mundo e do próprio homem, agora sob o signo de sua própria ação. Esta reinterpretação a partir da chave genética nos posiciona diante de horizontes epistêmicos e hermenêuticos que imprimem a necessidade de se reconfigurar o que compreendemos por natureza humana, corporeidade, liberdade, pessoa e o próprio mundo e natureza.

Com a retomada de antigas mitologias e a redescritção de cenas de origem (*genos* = genética) a própria agenda redu-

---

<sup>12</sup> Para Axl Honneth Autorreificação se apresenta como esquecimento, e perda do reconhecimento prévio. Cf. Honneth, A. *Reificación: Um estudio en la teoria del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz, 2007, p.105.

<sup>13</sup> Com a palavra *descida* aqui não procuramos nos reportar a uma análise quantitativa ou qualitativa do status da biologia molecular, mas nos referimos ao âmbito de uma verticalidade de aprofundamento de tal na estruturação nuclear da vida humana encetada ainda em meados da década de 1930 com as pesquisas de Max Mason e Warren Weaver financiadas pela Rockefeller Foundation. Cf. REGAL, 1996.

cionista da biologia molecular desenvolveu-se a partir de elementos criptofilosóficos e ideológicos (REGAL, 1996). A partir dos avanços no campo das biotecnologias e engenharias genéticas abriu-se um nicho de reinterpretação do mundo, da natureza e do próprio humano, e que imprime neste último, novas compreensões acerca da vida e também da morte, de sua finitude existencial, e de suas limitações biológicas. Tais reinterpretações revelam que a própria agenda reducionista das intervenções biogenéticas realiza no contexto de um fornecimento de imagens plástico-epistêmicas aquilo que a religião realizara no contexto de visões simbólico-cognitivas dialeticamente num horizonte marcado pela crise da metafísica e deflação da chave hermenêutica de uma substância primeira ou Deus para o âmbito de uma chave interpretativa da biogenética. A metafísica dos genes reinsere no horizonte de nossa autocompreensão um certo *reencantamento* do mundo através das lentes propiciadas pelas ciências naturais.

Neste contexto reinterprelativo acerca de nossa corporeidade o melhoramento humano ganha contornos expressivos, principalmente no delineamento de um horizonte de surgimento de uma espécie pós-humana que já aponta para o abandono das limitações e fragilidades de nosso corpo biológico, marcado pela interação gradativamente maior entre a humanidade e as biotecnologias emergentes. A partir da constatação da obsolescência de nosso corpo biológico e do caráter basilar das descobertas biogenéticas em nossa contemporaneidade imprimimos novos sentidos a este, e a nossa própria existência.

### **Considerações finais: *entre o abismo e a esfinge.***

A aproximação de Habermas acerca do melhoramento humano a partir de sua crítica às intervenções biotecnológicas ocorre no contexto de um país marcado pela cautela no que se refere às pesquisas biogenéticas em decorrência de res-

sonâncias de um passado nefasto marcado por pesadelos eugênicos. Assim, o bioconservadorismo de Habermas não é meramente uma postura teórico-filosófica, mas resultado de experiências vividas e sepultadas na tentativa de esquecimento por um partilhamento coletivo da responsabilidade sobre tal passado.

A trajetória argumentativa de Habermas acerca das intervenções biotecnológicas e do melhoramento humano se realiza entre sua formulação de uma ética da espécie como possibilidade pós-metafísica de uma alternativa moral e uma compreensão de uma natureza humana *ressacralizada* erroneamente por uma metafísica dos genes enquanto prisma interpretativo que traduz o universo humano em chave reducionista ao seu aspecto biológico.

O fato é que não apenas o melhoramento humano, mas as pesquisas no campo da biogenética acabam por se posicionarem como uma resposta para uma pergunta confusa que ainda não elaboramos completamente. Estamos entre dois horizontes, de um lado não podemos ignorar os avanços inegáveis e espetaculares que experimentamos desde a segunda metade do século XX e início do século XXI; e ao mesmo tempo, também não podemos ignorar os riscos e perigos ínsitos em tais avanços. Não se trata em hipótese alguma de impedimento ao melhoramento humano ou às intervenções biotecnológicas, mas de reclamar um cuidado maior diante de um passo expressivo para nossa espécie. Conseguimos a resposta, porém a pergunta ainda não fora adequadamente formulada; e assim como a própria condição multifacetária da tecnologia que nos exige cautela, o melhoramento humano também requer ainda uma reflexão e debate mais profundos.

Assim como Janus os avanços biotecnológicos e o melhoramento humano olham para direções diametralmente opostas, e apontam para perspectivas diferentes, uma para o desenvolvimento humano, na potencialização das capacidades humanas e transposição de nossas fragilidades e limitações, e também no campo terapêutico de erradicação de doenças; e

outra para a *autoinstrumentalização* e o perigo de estabelecimento de um mercado genético e a dissolução dos vínculos de coesão social agora marcada pela seleção, design e intervenções genéticas.

Atrás de si, a humanidade possui o abismo, o vazio ético do qual já não se possui exemplos válidos para sua experiência prática no campo moral, e à sua frente se ergue esfingicamente os avanços no campo das bioengenharias emblematicamente exigindo-lhe uma resposta, sussurrando-lhe: “Decifra-me ou devoro-te!”.

### Referências

- AZEVEDO, M. (2013) Human enhancement: A new issue in Philosophical Agenda. In: *Princípios. Revista de Filosofia*. Vol. 20 (33), pp. 265 – 303.
- \_\_\_\_\_. (2015) Pode o melhoramento humano ser aceito como um dos objetivos da medicina? In: *Barbarói*, Santa Cruz do Sul, Edição Especial n.44, p., jul./dez..
- BOSTROM, N.; ROACHE, R. (2008) Ethical issues in human enhancement. In: RYBERG, J.; PETERSEN, T.; WOLF, C. (eds.). *New Waves in Applied Ethics*. New York: Pelgrave Macmillan.
- DESCARTES, R. (2000) *Discours de la méthode*. Paris: Éditions Broché.
- FELDHAUS, C. (2011) *Natureza humana, liberdade e justiça: Um estudo a respeito da posição de Habermas acerca da biotécnica*. Curitiba: Editora CRV.
- FENTON, E. (2006). Liberal Eugenics and Human Nature: Against Habermas. In: *The Hastings Center Report*. Vol. 36, No. 6 (Nov. – Dec.), pp. 35-42.
- FUKUYAMA, F. (2002) *Our posthuman future: consequences of the biotechnology revolution*. New York: Picador Books.

- GEHLEN, A. (2004) *Die Seele im technischen Zeitalter*. Gesamtausgabe Bd. 6. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HABERMAS, J. (2008) *Between naturalism and religion: philosophical essays*. Cambridge: Polity Press.
- \_\_\_\_\_. (1998) *Die Postnationale Konstellation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. (2001) *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HARRIS, J. (2005) No sex selection please, we're British. In: *Journal of medical ethics*; 31, pp. 286 -288.
- \_\_\_\_\_. (2011) Moral enhancement and freedom. In: *Bioethics*, Feb; 25 (2), pp. 102-11.
- MENDIETA, E. (2004) Habermas on human cloning: The debate on the future of the species. *Philosophy social criticism*. Vol. 30, no. 5-6, pp. 721-743.
- NAHRA, C.; OLIVEIRA, A. C. (orgs.). (2012) *Aperfeiçoamento moral (Moral enhancement)*. 1. Ed. Natal: PPG Filosofia/UFRN.
- PLATÃO. (1999) *Protágoras*. Tradução, introdução e notas de Ana da Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- REGAL P. J. (1996) Metaphysics in genetic engineering: cryptic philosophy and ideology in the "science" of risk assessment. In: DOMMELEN, A. V. (ed.) *The limits of risk assessment*. International Centre for Human and Public Affairs, Tilburg/Buenos Aires.
- SLOTERDIJK, P. (1999) *Regeln für den Menschenpark: Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ŽIŽEK, S. & Daly, G. (2004) *Conversations with Žižek*. Cambridge: Polity, p. 91.
- ZYLINSKA, J. (2010) Playing God, playing Adam: The politics and ethics of enhancement. In: *Bioethical Inquiry* 7, pp. 149-161.



### III - PERSPECTIVAS E DESAFIOS NA CONTEMPORANEIDADE

#### 8. Feuerbach: a fissura do pensamento contemporâneo

*Jefferson Schafranski<sup>1</sup>*

*Universidade Estadual de Londrina*

Ludwig Andreas Feuerbach é um pensador do século XIX que pode ser considerado como um daqueles que prepararam o caminho do que veio a ser chamado de pensamento contemporâneo dentro da reflexão filosófica. Desse modo, a questão a qual este estudo vai se dedicar consiste em situar tal pensador como alguém que colocou as bases do pensamento contemporâneo, ou tentar demonstrar com isso a contemporaneidade do mesmo, a saber, como ele antecipa muitas das questões que se tornam centrais nos debates da filosofia contemporânea.

Embora Feuerbach seja um pensador do século XIX, e ainda seja relativamente pouco lido fora do círculo dos especialistas em seu pensamento, ele teve e ainda tem grande influência para a reflexão filosófica contemporânea. Geralmente se considera Feuerbach como um precursor de Marx e Nietzsche. Um ponto que se deve salientar na discussão filosófica de Feuerbach é o lugar central que a antropologia ocupa em seu pensamento, e é por conseguinte um dos fundadores de uma reflexão acerca do homem totalmente desligada de uma possível ligação divina. Assim sendo, o que torna este pensador um pensador de grande relevância para a contemporaneidade, e ainda um pensador de relevância atual, é a questão colocada por ele sobre o destino do homem dentro da realidade humana e da então relação do homem com esta realidade.

---

<sup>1</sup> email:jeffersonschafranskiwb@yahoo.com.br

Este rompimento que Feuerbach busca realizar com a tradição filosófica que o precedeu — embora ainda tenha ocorrido durante o século XIX — poderia ser compreendido como um rompimento que antecipa alguns aspectos do que veio a ser denominado de filosofia contemporânea, uma vez que abandona muitas pretensões da filosofia especulativa vigente até então e se volta a uma abordagem do ser humano, não como um ser abstrato e metafísico, mas de um ponto de vista que enfatiza a antropologia e a experiência. Uma perspectiva que procura compreender o papel do homem, enquanto puramente homem, dentro da realidade humana. Por conseguinte, o que se tem tomado como objeto de discussão na filosofia é entender que Feuerbach adota uma perspectiva naturalista a respeito da mente humana e tenta mostrar como o fenômeno religioso surge e como a própria religião se torna uma característica distintiva entre humanos e outros animais. Os seres humanos, diferentemente dos animais, têm consciência de si mesmo não apenas como indivíduos singulares, mas de si mesmos como membros da espécie. Partindo disso, o que se tem por objetivo aqui é a partir desta discussão sobre homem, demonstrar a participação e relevância do pensamento de Ludwig Feuerbach e de sua contribuição nesta então tentativa de esclarecer o que é o homem.

Tendo dito isso, é importante ressaltar que aqui se parte da suposição de que a relevância de um pensador à filosofia contemporânea pode ser medida pela influência que seu pensamento teve em grandes pensadores contemporâneos e esse sem dúvida é o caso de Feuerbach, uma vez que seu pensamento influenciou de maneira significativa as obras de Karl Marx, Friedrich Nietzsche e ainda Søren Kierkegaard e não deixando de salientar que Feuerbach é o primeiro a propor uma ruptura com o modelo de filosofia de seu tempo, que tinha como ícone principal Hegel. Embora, nosso pensador não proponha uma ruptura apenas com Hegel, mas com todos os pensadores modernos. Feuerbach vai conceder um lugar fundamental à antropologia na reflexão filosófica, razão pela qual

a concepção de homem ocupa papel tão importante em seu pensamento e vai marcar um ponto de ruptura entre seu pensamento e de outros que o antecederam. A preeminência da antropologia em seu pensamento marca uma distinção radical com o pensamento idealista que o antecedeu. Desse modo, em seu pensamento o homem ocupa papel de destaque, e por conseguinte, não sendo o mesmo homem um ingrediente para se alcançar o absoluto como prega o idealismo, e ainda não sendo o homem fruto de uma força maior que o mesmo, sendo preciso primeiro identificar esta força para depois o homem.

Feuerbach é o primeiro pensador a discutir o homem como um ser limitado, porém tendo nesta limitação a sua integridade humana. O que se discutia antes dele era por suposto, ou um homem que deve se prender em uma infinidade, porque o finito é sinônimo de irracionalidade e de inumanidade. Dessa maneira, ele procura desenvolver em seu pensamento uma relação do homem com a natureza, mas não da mesma forma que propunha Espinosa, por exemplo, uma vez que essa relação não é uma relação de dependência, mas sim uma relação de identidade para as duas forças — a saber o homem e a natureza —, num sentido de estabelecer um contato entre as forças para que a completude aconteça. Consequentemente, a fim de empreender tal proposta, Feuerbach desenvolve sua concepção de ser humano enquanto uma crítica à concepção hegeliana do homem. Feuerbach entende que a concepção hegeliana é incompleta enquanto uma explicação do ser humano, uma vez que valoriza muito a dimensão idealista e deixa de prestar a devida atenção à dimensão material do ser humano. Ele, em contrapartida a uma proposta do homem completo e integral, projeta uma análise sobre o homem dentro da realidade na qual este mesmo é agente reconhecedor de sua capacidade de agir, e reconhecedor da capacidade de ser humano. Cabe neste momento ressaltar que Feuerbach tem como objetivo inicial de sua proposta filosófica apresentar um contra-argumento frente à explicação hegeliana da produção da consciência. O que Feuerbach tem por objetivo é, de fato, salientar

que a produção da consciência tem sua fonte no real, no material, ou melhor dizendo, a preocupação circula no fato de que segundo ele a consciência tem seu fundamento na própria realidade humana. Isto é posto em contrapartida à posição dialética de Hegel — não reconhecida pelo nosso autor como ponte para a explicação filosófica. A dialética hegeliana, para nosso autor, representa um erro por parte de Hegel justamente porque o mesmo produz um movimento dialético e uma explicação do mesmo no sentido da negação e contradição, de maneira a produzir uma explicação da então consciência fundamentada no processo especulativo do idealismo alemão. Tanto que o próprio Feuerbach em seu texto *Para a crítica da filosofia de hegel*, assim postula:

Hegel comporta-se por isso para com Schelling precisamente como Fichte para com Kant. Para ambos, a verdadeira filosofia existia apenas segundo o conteúdo, sua matéria; ambos tinham um interesse puramente científico, o que significa aqui sistemático, formal. Ambos críticos de aspectos particulares, de propriedades da filosofia existente, mas não da essência dela. O absoluto existe, disso não há dúvida, mas deve ser demonstrado, deve ser reconhecido como tal. È desse modo que ele se torna resultado, objeto do conceito que mediatiza, quer dizer, que se torna numa verdade científica, e não numa simples certificação da intuição intelectual (FEUERBACH, 2012, p. 43)

Aqui se apresenta em Feuerbach a crítica que o mesmo vai desenvolver frente às discussões filosóficas de sua época, e ainda porque nosso pensador representa a fissura entre o pensamento moderno frente ao contemporâneo. Feuerbach tem por objetivo a contrariedade frente ao seu mestre num sentido de apresentar que a fonte da consciência está no próprio humano.

A necessidade que Feuerbach identifica de propor uma crítica frente à filosofia de Hegel, e posteriormente este distanciamento que ocorre entre os dois, está fundamentada na questão que Feuerbach define como a falta de uma postura propriamente material por parte de Hegel. O que fortalece o distanciamento, e a conseqüente formulação de uma teoria autêntica por parte de Feuerbach, é a condição exposta pelo mesmo pensador sobre a postura tomada por Hegel na condição do idealismo. Hegel chega a postular uma análise essencial do homem, o problema, indica Feuerbach, é que Hegel acaba por fazer isso de forma especulativa e não de maneira efetiva e temporal. Feuerbach declara que a proposta hegeliana acerca daquilo que o próprio Hegel intitula espírito, é uma proposta, por conseguinte, que não passa por uma efetivação uma vez que o espírito não se reconhece dentro de uma condição real.

Dado isto, é importante ressaltar que tal problemática proposta por Feuerbach sobre uma crítica severa à religião, e um posicionamento sobre as qualidades efetivas do homem, sendo dele e não de algo exterior, é uma das, senão a maior, problemáticas por parte daquilo que pode ser intitulada Filosofia Contemporânea. No linear disto que pode ser entendido como História da Filosofia, encontra-se aquilo que se entende por objeto da discussão filosófica, que se configura a cada momento histórico como ponto chave das então discussões em seus círculos de filósofos.

Assim sendo, dentro de um espaço de ruptura com a maneira de se fazer filosofia que o precedeu, que é aquilo que difere os momentos ditos históricos, o que torna a elaboração do pensamento feuerbachiano algo relevante ao estudioso de filosofia atual é que neste pensador se inicia a proposta de uma antropologia humanista. Para tanto Urbano Zilles assim postula:

Até certo ponto podemos dizer que a palavra-chave da posição de Feuerbach é a 'inversão' e seu objetivo a elaboração de uma antropologia huma-

nista. Se o homem, diferentemente dos animais, possui religião, é porque é dotado de consciência no sentido estrito, que tem por objeto 'seu gênero, sua essencialidade'. Se a consciência de Deus é a autoconsciência do homem, isto o sabe a filosofia e não a religião. Mas a filosofia cabe estabelecer a verdade e denunciar a alienação que a religião gera. Vítima de ilusão, o indivíduo religioso projeta em Deus seus próprios atributos, suas qualidades e seus poderes, que são os da essência humana enquanto está presente no conjunto dos homens (ZILLES, 2015, p. 113).

Evidencia-se, portanto, a relevância de Feuerbach para o leitor de filosofia contemporânea quando se presta atenção às inovações que ele procurou introduzir no pensamento filosófico de seu tempo numa contraposição com a filosofia especulativa que o antecedeu no meio filosófico. Uma vez que em Feuerbach aparece pela primeira vez em uma produção filosófica um homem que tem a produção de sua consciência na constatação do real. Até nosso pensador, a afirmação do homem na sua singularidade apoiava-se em uma tradição que postulava uma imortalidade da alma como superior às condições finitas do corpo, onde o corpo não podia ser ponte para nenhum entendimento.

A proposta de Feuerbach se fundamenta justamente na contramão deste pensar, onde a integridade daquilo que se entende por homem completo está na realização da sua consciência, que por sua vez não é algo que nos é dado por uma entidade superior, ou mesmo não é algo que se constrói a partir de uma razão metafísica. Para tanto, o diferencial da proposta feuerbachiana, que por suposto é aquilo que dá relevância ao nosso pensador ainda ao leitor contemporâneo, é sua proposta de um homem integral que se constrói em uma realidade finita e material. Como prova desta posição sobre o homem, o comentarista Francesco Tomasoni apresenta em sua obra "*Ludwig*

*Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo*", a seguinte consideração, a respeito desta integridade real:

A afirmação do valor único do homem na sua singularidade apoiava-se na tradição filosófica desde Platão, na tese em que se afirma a imortalidade da alma humana e sua superioridade em relação ao corpo, sendo aberta a um destino independente dele. Encontramos também essa tese nos pensadores dos séculos XVII e XVIII, desde Descartes até Mendelssohn. Kant negou a possibilidade de demonstrar pela razão teórica a imortalidade da alma e, mesmo, a existência dela. No lugar dela pôs como princípio de unidade e percepção transcendental do eu, cuja natureza era desconhecida. O eu podia ser comparado ao "x", ao incógnito na matemática. Só na filosofia moral de Kant recuperou a imortalidade da alma e o valor do indivíduo, que tinha de ser tratado sempre como fim, nunca como meio (TOMASONI, 2015, p. 114).

Nesse sentido, aquilo que aqui se demonstra é a novidade e validade do pensamento de Feuerbach, frente a esta nova concepção de homem, que por sua vez é aquela tratada até hoje, sendo o homem centro da discussão sobre o mesmo e não mero meio para a efetivação de uma ideia abstrata qualquer e transcendente. A preocupação filosófica de Feuerbach está direcionada para a compreensão da estruturação do homem integral e completo, que é aquilo que ele define como ser em gênero, e em contrapartida também se preocupa em definir o que é aquilo que distancia o homem desta sua integridade que se define por essência.

Assim sendo, a discussão que o autor desenvolve se direciona para a fundamentação daquilo compreendido como essência humana, uma vez que esta mesma essência deve estar fundamentada na própria concepção de homem real constante

e material. O que se apresenta como objetivo nesta proposição é de fato a necessidade de uma posição materialista e antropológica sobre a compreensão de homem completo, integral e, por conseguinte, o motivo da cisão com esta integridade.

Para tanto, costuma-se evidenciar que algo é contemporâneo uma vez que possa ser utilizado dentro de uma reflexão de momento dentro da então “reflexão filosófica”. Porém, o que se apresenta nas postulações de Feuerbach sobre o possível interpretação de homem humano, em contato com a natureza real e não exteriorizada, é aquilo de mais hodierno no âmbito filosófico.

Dentro das postulações filosóficas acerca do entendimento do homem nos séculos XX e XXI, está justamente a questão de evidenciar o homem em sua realidade ao passo que o mesmo seja capaz de se lançar à frente de uma realidade posta e por consequência se afirmar no mundo. Vale ressaltar isto em Heidegger, por exemplo, que discute o conceito de *Dasein*, como um ser que se propõe e se identifica na facticidade da natureza e se projeta para fora desta facticidade buscando a sua autenticidade. Ora, algo tal qual este objeto de pesquisa em Heidegger que nos é de total atualidade frente à proposta de reconhecimento do homem já é enunciado em Feuerbach em um de seus primeiros escritos em meados do século XIX, tanto que o comentador Francesco Tomasoni assim comenta: “Já o jovem Feuerbach, em *Pensamentos sobre morte e imortalidade*, liga o indivíduo ao tempo, somente nele o homem pode encontrar seu valor único e, nesse sentido, absoluto” (TOMASONI, 2015, p. 114). No fundo, o que se apresenta nesta proposta de Feuerbach, é que de fato a reflexão sobre o indivíduo, que é um assunto de extrema importância para aquilo que se faz em Filosofia nos dias atuais, é por conseguinte o centro das proposição filosófica deste pensador. De tamanha importância, vale ressaltar, que um dos discípulos de Heidegger, Karl Löwith, em um sua dissertação já se distanciava do posicionamento de seu mestre e já rendia créditos ao nosso

autor, de tal forma que nosso comentador Francesco Tomasoni assim coloca em seu texto:

Karl Löwith, discípulo de Heidegger, em constante e autônomo confronto com seu mestre, já na sua dissertação, extrai de Feuerbach a idéia de que o homem é um indivíduo que vive com os outros e que sua relação envolve sua natureza. Como já vimos, ele tentou corrigir os tons negativos de Heidegger acerca da vida cotidiana, deteriorada e inautenticidade. À medida que ele se afastava de Heidegger, apreciava sempre mais o apelo de Feuerbach ao imediato e à natureza. Algo pode vislumbrar-se já no livro *De Hegel a Nietzsche*, mas é nos últimos ensaios que el aponta a natureza como entidade que existe em si mesma e não necessita do homem, que tem de recuperar essa verdade: a autonomia da natureza perante a atividade humana (TOMASONI, 2015, p. 106).

Afirma-se deste modo a relevância do pensamento de Feuerbach frente aos contemporâneos e à Filosofia contemporânea, tendo em vista a posição de Feuerbach acerca do homem, e da dependência que o mesmo homem deve possuir para com a natureza, que é fonte do real e por conseguinte do homem e da consciência humana. Uma vez que a natureza propõe para o homem uma condição de autoconhecimento de integridade frente sua essência.

Até mesmo Engels, após a morte de Marx, devota créditos ao filósofo de Landshut, o reconhecendo como possuidor de um destaque importante na vasta criação filosófica, a única divergência existente, segundo Engels, se dando por conta de parâmetros de sua produção ética e não política, talvez por conta daquilo que Engels reconhece em seu texto *Ludwig Feuerbach o fim da filosofia clássica alemã*, como culpa do afastamento que Feuerbach sofre dentro do ciclo intelectual depois

de sua primeira publicação divergente da Filosofia hegeliana, a qual é então a base da produção alemã, motivo o qual lhe causa um empobrecimento de fontes, por estar fora da academia e do mundo dito filosófico até então.

O próprio Marx reconhece a importância de se tratar de questões antropológicas do ponto de vista puramente material, quando em *Crítica da filosofia do direito em Hegel – introdução*, descreve a necessidade que o homem tem de conquistar a emancipação contra a alienação, em que ele mesmo aponta que a crítica da religião – ou seja a crítica daquilo que torna o homem menor do que ele deve se perceber – é portanto o início de toda crítica. Embora Marx acabe por superar Feuerbach, no sentido em que para Marx Feuerbach concebe apenas o homem em gênero e não o material, ainda sim toda concepção marxista posterior possui grande influência feuerbachiana.

Todavia o objetivo com o qual se compromete aqui é evidenciar a então importância de Feuerbach para a reflexão filosófica contemporânea, que se fundamenta inclusive pelo afastamento que o mesmo sofre dentro do mundo acadêmico e filosófico por primeiro romper com o modelo de Filosofia que se apresentava em sua época – a saber a Filosofia de Hegel – e posteriormente por sofrer ferrenhas críticas de Bauer e Marx, o qual se torna um ícone de reflexão filosófica contemporânea. Ainda se vê necessário ressaltar também a necessidade de esclarecer e evidenciar a proposta filosófica de Feuerbach. O pensador de Landshut dedicou sua produção filosófica à questão central do que é o homem, de como ele pode ser entendido e ainda o que é ele em sua completude e em sua carência, motivo pelo qual foi afastado da academia por produzir obras que iam de encontro com a posição filosófica da época.

Outro ponto de relevância em Feuerbach é que o filósofo alemão possui uma longa produção sobre o materialismo de uma maneira a criticar a religião que até então era defendida e traz o foco para o homem, que deve se perceber como ser capaz de se notar em gênero. A teoria antropológica de Feuer-

bach quebra com toda a tradição existente dentro da questão até então apresentada sobre o homem.

Decorre disso, então, a necessidade de esclarecimento da posição de Feuerbach sobre o homem, que elabora sua teoria a partir de sua realidade atual em que a discussão é como a religião vinculada ao Estado ou desvinculada pode causar esta alienação do homem, sendo Feuerbach o primeiro a propor esta discussão puramente antropológica.

Visto isso, ainda se demonstra a contemporaneidade de Feuerbach, a partir das palavras de Engels, em seu texto *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*:

A grande questão fundamental de toda filosofia, em particular da filosofia moderna, é a relação entre o pensamento e o ser. Desde os remotíssimos tempos em que o homem, mergulhado na mais completa ignorância sobre seu próprio organismo e excitado pelas aparições que sobrevinham em seus sonhos, chegou a ideia de que seus pensamentos e suas sensações não eram funções de seu corpo - e sim de uma lama especial que morava nesse corpo e o abandonava na hora da morte; desde essa época, o homem teve forçosamente que refletir sobre as relações dessa alma com o mundo exterior (ENGELS, 1971, p. 88).

Feuerbach, nas palavras de Engels será o primeiro a sintetizar esta separação de forma a resumir esta alma cindida dentro dos atributos humanos, que é o que vai se tornar, por conseguinte, a fonte das posteriores discussões filosóficas, inclusive até os dias atuais. Para tanto, demonstra-se a contemporaneidade de tal pensador, ressaltando que Feuerbach identifica um problema a ser desvendado por parte das concepções religiosas que assolam a Europa do século XIX, onde mesmo se tratando da parte cristã e o outro da judaica acerca da fonte alienante, ainda sim o problema é o mesmo: a busca pela

emancipação e o desprender da alienação que se torna extremamente política. Marx em *A Ideologia alemã* vai render créditos a Feuerbach, embora apresentando erros, quando diz: “o erro de Feuerbach não está em ter declarado esse fato, mas em tê-lo hipostasiado, em vez de concebê-lo como produto de um determinado estágio do desenvolvimento histórico, passível de ser ultrapassado (MARX, 2007 p. 103). Torna-se clara mais uma vez a importância que Feuerbach merece dentro do campo filosófico, uma vez que sua teoria a respeito do homem necessita inclusive de uma maior compreensão e explicação, uma vez que aborda temas que no âmbito filosófico são extremamente atuais.

Em suas palavras o próprio Feuerbach, em *Necessidade de uma reforma da filosofia*, assim se demonstra como pensador hodierno:

A reforma da filosofia só pode ser necessária, a verdadeira, a que corresponde à necessidade da época, da humanidade. Em períodos de decadência de uma concepção do mundo de alcance histórico, há certamente necessidades contrárias - a uns é ou parece necessário conservar o antigo e banir o que é novo; para outros, é imperativo realizar o novo (FEUERBACH, 2002, p. 14).

De fato o que se identifica, portanto nesta passagem é que Feuerbach defende a necessidade de um novo modo de filosofia, de se repensar a Filosofia a partir de parâmetros humanísticos e não mais apenas com base em idealismos e exteriorizações, ou seja, é preciso pensar a filosofia a partir do humano, a partir da humanidade completa do ser humano, que parte de seus aspectos empíricos e materiais e não apenas de projeções e exteriorizações da consciência, e se poderia sustentar que isso de alguma forma coincide com o romper com a tradição e pôr-se a lançar-se para o novo para o objeto de pesquisa da filosofia contemporânea, que não se concentra mais

apenas ou eminentemente num sujeito capaz de representar objetos, mas se caracteriza exatamente por uma tentativa de superação da filosofia da consciência fundada por Descartes e desenvolvida posteriormente. Feuerbach acrescenta que: “Somente um ser que traz em si o homem total pode satisfazer o homem total” (FEUERBACH, 2013, p. 91). Isso acaba por fundamentar como o objeto filosófico de pesquisa para Feuerbach aquilo que se afirma na discussão contemporânea da filosofia, que é por sua vez pensar o homem de maneira total e desvinculada de qualquer tendência que possa ser reducionista, ou ainda que desmonte e esconda seu reconhecimento enquanto ser material e empírico.

O que muito se faz na filosofia denomina contemporânea é pensar o homem ou a subjetividade do homem de maneira a apresentar o reconhecimento deste exercício na relação dinâmica que se apresenta entre o sujeito que se reconhece em si e em sua realidade humana. Ora quando Habermas (onde? especificar) em sua teoria do discurso afirma que o homem é um ser para o outro, de maneira a possibilitar a sociabilidade, isto já se demonstra em Feuerbach, é claro que de forma muito inicial e superficial uma vez que existe uma distância histórica entre eles.

Tanto que Feuerbach afirma na introdução de *A essência do cristianismo* que “O homem é para si ao mesmo tempo eu e tu, ele pode se colocar no lugar do outro exatamente porque seu gênero, a sua essência, não somente a sua individualidade, é para ele objeto” (2013, p. 36), justificando portanto a necessidade deste comunicar-se. Por mais que aqui este comunicar apareça de forma interior o próprio Feuerbach vai reconhecer que o processo de reconhecimento da essência humana também acontece com um relacionar com o outro homem, uma vez que nosso autor defende uma conexão do homem com a natureza, para que o despertar da essência humana aconteça. Isto posto, neste processo de conexão com a natureza, também está incluído um processo de conexão com o outro homem, visto que este outro faz parte da natureza, que é fonte da es-

sência, por ser material e real. Desse modo, o que se afirma ou mesmo tenta-se afirmar até o presente momento é a pertinência do pensamento feuerbachiano ao pensamento contemporâneo.

### Referências

- FEUERBACH, L. (2013) *A essência do cristianismo*. 4 ed. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2012) *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo, SP: LiberArs.
- \_\_\_\_\_. (2002) *Princípios da filosofia do futuro*. Trad. Arthur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70.
- MARX, K. ENGELS, F. (2007) *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano São Paulo: Boitempo.
- MARX, K. ENGELS, F. (1975) *Textos vol. 1. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. São Paulo: Edições Sociais.
- TOMASONI, F. (2015) *Ludwig Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Edições Loyola.
- ZILLES, U. (2015) *Filosofia da religião*. 6ª ed., São Paulo: Paulus.

## 9. Uma nova forma de vida e suas implicações na linguagem

*Thaís Ap.<sup>a</sup> Ferreira dos Santos<sup>1</sup>  
Universidade Estadual de Londrina*

### Introdução

Nos dias atuais temos uma quantidade exorbitante de meios para nos comunicar. Contudo, ainda temos dificuldades na compreensão da linguagem, existindo desentendimento entre as pessoas.

Essa tecnologia, que tanto facilita nossa comunicação, teve sua origem na história dos tempos da caverna, na manipulação do fogo, sendo assim, a tecnologia nasceu de nossas necessidades primitivas. A partir do controle do fogo até os dias atuais, a invenção tecnológica afetou e continua a interferir em nossa vida, seja ela uma modificação boa ou ruim no nosso modo de vida.

O desenvolvimento tecnológico foi gradual de acordo com os recursos que cada tempo proporcionava, apesar de que muitas ideias estavam à frente dos recursos disponíveis, asseverando que a criatividade humana é algo inerente em todas as formas de vida.

Atualmente a tecnologia se faz como uma necessidade para nós, desse modo, dominá-la passou a ser um critério para se viver de acordo com nossa forma de vida. O problema que investigaremos está nas confusões geradas pela linguagem com relação às tecnologias. A proposta do presente trabalho é empreender uma luta contra o enfeitiçamento do nosso enten-

---

<sup>1</sup> Graduanda em Filosofia na Universidade Estadual de Londrina (UEL), sob orientação da professora doutora Mirian Donat. email: [thais.st@outlook.com](mailto:thais.st@outlook.com)

dimento pelos meios da nossa linguagem (WITTGENSTEIN, 1991, § 109), assim como o austríaco encontrou.

### **As novas formas de vida**

Com o avanço tecnológico nas nossas formas de vida, percebemos uma crescente dificuldade do entendimento linguístico entre as pessoas que usam tais meios tecnológicos para se comunicarem. A dificuldade está na significação, o usuário da linguagem em novos meios tecnológicos confunde-se sobre como o seu interlocutor irá entender o que esse quer dizer, já que a forma de vida está se modificando por causa da inserção dessas novas tecnologias e se esse sujeito está se adaptando a esse novo modo de vivenciar as questões da linguagem<sup>2</sup>.

A linguagem tem sentido ao fazer-se compreendida pelo outro, sendo assim, a filosofia wittgensteiniana procura pelas incoerências linguísticas para mostrar como não cair nos erros e o uso correto que devemos fazer.

A linguagem que Wittgenstein analisa é a linguagem do cotidiano. Sua dimensão pragmática propicia essa investigação que direcionamos para os meios tecnológicos da comunicação, porque o que realmente importa não é a palavra ou a tecnologia em si, mas é a procura da sua significação e utilidade que fazemos dos recursos tecnológicos para nos comunicarmos (cf. WITTGENSTEIN, 1991, § 120).

---

<sup>2</sup> A ideia de escrever o presente trabalho surgiu no momento em que eu assisti o seriado *Black Mirror*. Na terceira temporada do primeiro episódio chamado *Nosedive*, traduzido como *Queda Livre*, a tecnologia apresentada se assemelha com as redes sociais que nós temos, o que me causou um certo espanto. No decorrer do episódio outros personagens e suas indagações também levantam questões que me fizeram refletir sobre o tema proposto. Também quero agradecer a professora doutora Mirian por avaliar essas ideias com seriedade.

Conforme Moreno: “[...] a terapia consiste em descrever *usos de palavras* para debelar confusões *conceituais* que têm origem na teorização dogmática realizada pelo pensamento” (2004, p. 293), visto que para o entendimento do uso das tecnologias, toda teorização individual ou do próprio meio dos programadores pode gerar mais confusões do que uma explicação simples do uso que fazemos dos conceitos gramaticais, pois para Wittgenstein os problemas geralmente nascem de uma interpretação que tem o caráter de profundidade e essas teorias seriam um castelo de areia (cf. WITTGENSTEIN, 1991, §§ 111, 118). A profundidade seria uma correspondência a algo oculto, que imaginamos que exista, o que nesse caso encontramos o ocultismo no seguir a regra, já que muitos tentam interpretar o que apenas devemos compreender. Logo, faremos a análise dos conceitos wittgensteinianos para nos auxiliar na compreensão do uso significativo da linguagem com esses novos artefatos presentes na comunicação.

Iniciando a filosofia de Wittgenstein, o filósofo chama de “‘jogos de linguagem’ o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada” (WITTGENSTEIN, 1991, § 7). Jogo de linguagem é uma comparação que o autor faz entre a linguagem e os jogos. As atividades são as formas de vida que não são apenas as expressões faciais ou gestos. Essas atividades presentes nesse conceito estão no nível do agir, da prática. A forma de vida que, Wittgenstein descreve está na ação que acontece em uma sociedade com suas bases histórica, cultural e antropológica. São essas ações que compõem as características de uma comunidade, suas tradições, crenças, hábitos, costumes morais, religiosos, enfim, todos esses componentes formam o que se denomina forma de vida.

Os jogos de linguagem estão interligados com a forma de vida, pois “representar uma linguagem significa representar-se uma forma de vida” (WITTGENSTEIN, 1991, § 19). As formas de vida são a base de nossa linguagem, pois é através desse contexto antropológico que aprendemos como utilizamos nossa linguagem. “[...] Para descrevermos a ação humana,

precisamos descrever não somente aquilo que ‘um homem está fazendo agora, mas toda agitação das ações humanas’, o ‘modo de vida’ de que faz parte uma ação individual” (GLOCK, 1998, p. 178). A forma de vida abrange mais do que questões biológicas, está nas questões culturais, globais, no contexto em que o sujeito está inserido, por isso, afirmamos também que como cada cultura tem uma visão de mundo particular, as formas de vida são diversas.

Segundo Spaniol: “[...] ao associar a noção de forma de vida com a de ‘jogo de linguagem’ (§ 23, IF), o objetivo de Wittgenstein é chamar nossa atenção para a multiplicidade e diversidade do emprego de palavras e frases” (1990, p. 4). Destarte, cada forma de vida mostra jogos de linguagem específicos para interagirem entre seus pares, uma pluralidade na linguagem em consonância com os aspectos culturais, sociais, históricos e antropológicos para uma sociedade.

Essas atividades não são sempre conscientes e de raciocínio lógico, as pessoas inseridas em uma forma de vida são treinadas para aquelas atividades. Em outras palavras, as formas de vida apresentam regras públicas que são transmitidas por um treinamento, assim como os jogos de linguagem, que são atividades guiadas por regras instituídas naquela comunidade.

Uma forma de vida em transformação, como é o caso da inserção de novas tecnologias, requererá o uso de novas regras públicas, tais regras podem entrar em conflito com as regras que foram instituídas anteriormente, principalmente se carregarem um cunho moral, de outro modo, as regras que interferem na moral já instituída, alteram a forma de vida no âmbito moral, uma nova moralidade surgirá naquela forma de vida. Esse é um assunto vasto, que por hora não será tratado aqui com seu respectivo cuidado, é apenas uma noção do alcance que a tecnologia causa em uma forma de vida.

Voltando ao problema da compreensão da linguagem, para Wittgenstein todo jogo de linguagem tem em seu cerne as regras, pois é por meio delas que as palavras podem

ser usadas no contexto de um jogo de linguagem. As regras são nossos padrões de correção e de como podemos falar com sentido. A princípio pensamos que seguir uma regra é algo simples que não tem complicações para essa ação, no entanto, observe o exemplo de Wittgenstein:

Deixamos agora o aluno continuar uma série (digamos '+2') para além de 1000 – e ele a escreve: 1000, 1004, 1008, 1012.

Nós lhe dizemos: 'Olhe o que faz!' – Não nos compreende. Dizemos: 'Você devia adicionar *dois*; olhe como você começou a série' – Ele responde: 'Sim; não está correto? Pensei que era assim que *deveria* fazê-lo' (1991, § 185).

Primeiramente, seguir a regra é a própria ação de executar a atividade. Perceba que o professor exclama: "Olhe o que faz!" e na sequência ele tenta fazer-se compreender o que aquela regra manda a ser feita. Segundo, o aluno responde incrédulo que não entendeu e diz que pensou que era assim que deveria fazê-lo, note que pensar é algo que favorece a um engano para seguir a regra. O pensar, que se refere a uma interpretação da regra, geralmente está dissociado do uso da regra, fazendo de hipóteses como fez o interlocutor.

Também podemos imaginar o interpretar a regra como uma imagem, assim como os filósofos modernos concebiam a significação na correlação da palavra com uma imagem mental. Novamente, o austríaco nega essa concepção mentalista da linguagem. No parágrafo 239, Wittgenstein cita o exemplo da cor vermelha, como podemos saber escolher a cor vermelha, o interlocutor responde: quando a imagem lhe vem ao espírito. Wittgenstein profere que é necessário outro critério, visto que essa significação da palavra seria particular.

No parágrafo 146 das *Investigações filosóficas*, a compreensão vista como um estado interno é uma concepção criti-

cada por Wittgenstein, pois a regra e sua compreensão jamais se separam do uso.

A compreensão, portanto, das regras de uma determinada palavra sempre nos deve remeter ao uso que dela fazemos em um determinado contexto. [...] Compreender uma palavra corresponde necessariamente a sua correta aplicação em seu contexto de utilização. É no contexto que a palavra tem vida, nele ela é utilizada, ela tem uma função, ela corresponde a uma prática (PEREIRA, 2013, p. 48).

A significação está no uso que se faz com a regra. O compreender não é uma intuição, mas uma decisão de estar em acordo com o sentido, sentido esse que é aprendido com os outros (cf. WITTGENSTEIN, 1991, § 186).

Ao termos contato com as novas tecnologias tendemos a entender como a linguagem se encontra presente, mas vale ressaltar que:

“Como pode uma regra ensinar-me o que fazer *neste* momento? Seja o que for que faça, deverá estar em conformidade com a regra por meio de uma interpretação qualquer” – Não, não deveria ser deste modo, mas sim deste: cada interpretação, juntamente com o interpretado, paira no ar; ela não pode servir de apoio a este. As interpretações não determinam sozinhas a significação (WITTGENSTEIN, 1991, § 198).

Quando se interpreta sozinho a regra a linguagem não se constitui de significação, digamos que poderia surgir uma linguagem de uma única pessoa, assim como Crusoé, uma linguagem apenas para ele, entretanto essa interpretação sozinha não tem significação enquanto uma linguagem, já que estamos pensando em uma linguagem que nos ajude a intera-

gir com outros<sup>3</sup>. Agora, imagine toda vez que vemos uma placa de trânsito e tivéssemos que interpretar a regra, seria mais rápido ir de um lugar para outro a pé do que de carro. A regra não tem interpretação (cf. WITTGENSTEIN, 1991, § 201), pois se cada regra tiver uma interpretação seria necessário que colocássemos em exposição para os outros o que entendemos. Entretanto, se queremos aprender o uso de novas tecnologias para a comunicação é justamente porque queremos interagir com essas pessoas que estão nesse meio, assim sendo, é preciso entender que não é preciso uma interpretação e sim uma explicação da regra que é apenas uma forma de apresentar novos signos para a regra original, mas esses signos estão sempre de acordo com a regra original, pois o que ocorre é a que a significação do uso é pública.

Wittgenstein continua:

“Seja o que for que eu faça está, pois, de acordo com a regra?” – Permita-me perguntar: o que tem a ver a expressão da regra – digamos, o indicador de direção – com minhas ações? Que espécie de ligação existe aí? – Ora, talvez esta: fui treinado para reagir de uma determinada maneira a este signo e agora reajo assim.

Mas com isso você indicou apenas uma relação causal, apenas explicou como aconteceu que nós agora nos guiamos por um indicador de direção; não explicou em que consiste na verdade este seguir-o-signo. Não; eu também apenas indiquei que alguém somente se orienta por um indicador de direção na medida em que haja um uso constante, um hábito (1991, § 198).

---

<sup>3</sup> A linguagem de Crusoé pode ser aprendida por outras pessoas, mas aqui, quero ressaltar que uma interpretação sozinha em nada nos auxilia.

A significação necessita de um contexto regrado, pois é aí que a palavra recebe a ligação de que precisa para ser compreendida. Somos treinados para entender a regra, pois a regra é um uso constante, um hábito, até chegar ao ponto de ser inconsciente segui-la, como se fosse automático. Ainda, em outras palavras, compreender uma regra é dominar uma técnica (cf. WITTGENSTEIN, 1991, § 199). Precisamos de repetição, regularidade e correção para aprendermos a jogar um jogo de xadrez, a mesma comparação serve para dominar a técnica da linguagem.

Esclarecendo outro ponto dessa citação, a regra não tem relação de causalidade. O compreender a regra é agir de acordo com ela, é ao mesmo tempo e a mesma coisa, sem causalidade. O seguir a regra é a própria ação.

Talvez estejamos por demais repetitivos, mas é importante levar em consideração o fato de que a regra e sua expressão podem ser diferentes. Em uma determinada forma de vida uma seta direcionada para a direita pode significar outra coisa do que indica: vire, olhe ou direcione-se para a direita. Com as novas tecnologias podemos ter esse mesmo problema, mas isso pode ser corrigido se tivermos mais contato e insistência com os meios tecnológicos, pois a significação da regra é pública e nós teremos acesso a sua compreensão usando, sendo corrigido, observando as explicações.

A prática nos ensina as regras que devemos seguir. Se mudarmos a prática para com essa nova tecnologia, concomitantemente mudamos as regras que seguimos, porém como vimos anteriormente pode ser aprendido. Uma regra não pode ser seguida uma única vez. Uma ação uma única vez não é uma regra, as regras são constantes (cf. WITTGENSTEIN, 1991, § 199). É exatamente essa frequência dessa nova regra que permite o nosso aprendizado.

Encontramos no parágrafo 200 das *Investigações filosóficas* um exemplo da prática. Wittgenstein imagina duas pessoas que desconhecem as regras do jogo de xadrez e estão a lançar as peças na partida, se nós víssemos diríamos que joga-

vam xadrez, agora pessoas que sapateiam e gritam no ato de jogar xadrez, será que ainda estão a jogar um jogo de xadrez? Esse exemplo nos auxilia a pensar sobre a linguagem que se transforma nas tecnologias. Quando essas pessoas atribuem outras práticas e necessariamente outras regras, não podemos mais falar que é um jogo de xadrez, mas um novo jogo, com novas regras. Desse modo, a linguagem também sofre transformações por estar em uma forma de vida que modifica as significações das regras, para aprender precisamos empregar essas novas práticas com regularidade, treinamento e reforço no contexto que se insere (cf. WITTGENSTEIN, 1991, § 208).

Então, podemos perguntar o que une todos esses jogos de linguagem? O que eles têm em comum? Qual a sua essência? Wittgenstein não apresenta em seus conceitos uma definição clara e rígida, contudo, o austríaco combate a concepção essencialista platônica, tradição que chegou até ele por meio do que foi chamado de linguagem agostiniana, representada por Frege, Russel e o primeiro Wittgenstein. Destarte, a ligação dos jogos de linguagem não irá corresponder a apenas uma coisa em comum, mas a uma semelhança e diferentes semelhanças que se cruzam. “Ao invés da busca por *algo comum*, nos é apresentada a noção de *semelhanças de família*, em que o significado não é lançado para fora da execução efetiva da linguagem, não é um objeto que lhe corresponde” (AQUINO, 2012, p. 57).

Os conceitos não têm uma propriedade comum entre si, mas é justamente a semelhança que definirá os seus limites. No parágrafo 66 das *Investigações*, Wittgenstein pede a seu interlocutor para não elaborar uma filosofia, teorias acerca das diferentes semelhanças que se cruzam entre os jogos, “como disse: não pense, mas veja!”, o uso mostrará quais são as semelhanças entre os jogos, sem uma filosofia que por vezes não atribue significado pragmático.

Mas, o que queremos dizer com diferentes semelhanças que se cruzam? No parágrafo 67, Wittgenstein explica o que ele entende por semelhança de família. A comparação

feita é com os membros de uma família, cada constituinte dessa família tem algo de diferentes semelhanças, como: a estatura, os traços fisionômicos, cor dos olhos... o filho primogênito é semelhante ao terceiro filho pela cor dos olhos, mas diferente do segundo. O segundo filho é semelhante ao primogênito pela estatura, mas diferente do terceiro. O segundo filho é semelhante do terceiro pelo formato do rosto, mas diferente do primogênito. São essas as diferentes semelhanças que se cruzam nos jogos de linguagem.

O conceito de semelhança de família é um conceito vago, “a vagueza característica dos conceitos por semelhança de família, por sua vez, origina-se da indeterminação das próprias características que definiriam rigidamente o conceito” (MOREIRA, 2014, p. 128-129). Porém se aprendermos a olhar como essas conexões são feitas nos jogos de linguagem, não cometeremos erros no momento em que estivermos com os instrumentos tecnológicos. A semelhança de família pode favorecer o equívoco de considerar palavras completamente distantes no mesmo jogo. Isso se dá devido ao fato de não termos conhecimento de um caráter panorâmico da linguagem, que é a visão do todo dos jogos de linguagem.

O problema do início desse trabalho ainda não foi respondido, a saber qual a significação da linguagem nas tecnologias. O que apresentamos até esse momento foram as dificuldades presentes dentro dos jogos de linguagem. A questão crucial da inserção de novas tecnologias como um novo jogo de linguagem está na transformação de uma forma de vida. A significação se dá no uso que fazemos dessa linguagem nesses novos objetos, sendo que o que mais pode interferir nesse processo de entender o uso é a disposição pessoal do indivíduo em relação a aprender a manusear e a se adequar nessa nova experiência. Adequar-se a uma nova forma de vida, pode ser um processo lento e de resistência para diversos indivíduos e muitas vezes a falta de repetição de seguir as regras como um treinamento favorece esses equívocos na linguagem.

A significação da linguagem implica em fazer o constante treinamento dessa e para tanto, o sujeito tem que estar propenso a conhecer e vivenciar essa nova forma de vida. De modo geral, a tecnologia facilita as formas de vida, contudo tradições e o medo do que está fora do habitual são aceitáveis, por isso a negação das tecnologias. Porém se o leitor ainda não percebeu, a forma de vida é passível de mudança e se o indivíduo não se adaptar será alguém fora de um convívio e quem sabe preso a uma linguagem tão arcaica que ninguém poderá compreendê-lo.

Um outro ponto relevante é se o sujeito foi treinado desde criança para viver naquela forma de vida, porque não se auto adestrar para viver em uma nova forma de vida? Serão as implicações éticas que o proíbem? Quando nascemos não escolhemos a forma de vida que seguimos, agora para fazer parte de uma nova forma de vida podemos escolher, então, a questão talvez seja falta de disposição?

Os novos meios para nos comunicarmos estão nas nossas formas de vida, nossa linguagem tem desempenho satisfatório para lidarmos com os outros e estabelecermos relações entre nós. O problema fundamental que ainda pode ser melhor investigado se direciona aos componentes da forma de vida, sim, vemos que a linguagem também tem suas implicações, entretanto, como afirmamos, é uma aprendizagem que como qualquer outra tem seus percalços, mas que facilita nossa comunicação. A grande questão ainda a ser respondida é a adesão dessa nova forma de vida.

O presente trabalho pretendeu fazer uma análise filosófica da linguagem com esses novos instrumentos tecnológicos. Mostramos as dificuldades do entendimento dos jogos de linguagem e esclarecemos que a linguagem é mais uma tentativa como qualquer outra atividade em nossa vida, mas claro que essa tem um efeito emocional e singular que as outras não têm, mas o aspecto de igualdade das atividades que estamos destacando se refere ao treinamento, persistência, motivação e planejamento para se conectar com essas tecnologias, bom, os

estudos da neurociência dizem que é por esse caminho de prática, motivação e método que atingimos nossos objetivos, em especial, aprender esse novo jogo de linguagem.

### Referências

- AQUINO, Fernando Lopes. (2012) Conceitos e semelhanças de família em Wittgenstein: uma leitura das “Investigações filosóficas”. In: *Kínesis*, Vol. IV, n° 07, p. 50-61.
- GLOCK, Hans-Johann. (1998) *Dicionário Wittgenstein*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed..
- MOREIRA, Rodrigo Cesar Medeiros. (2014) Conceitos por semelhança de família e o problema da textura amplamente aberta. In: *Ítaca*, n. 27, p. 113-133.
- MORENO, Arley Ramos. (2004) Uma concepção de atividade filosófica. In: *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 14, n. 2, p. 275-302, jul-dez.
- PEREIRA, Alessandro. (2013) “Seguir regras” em Wittgenstein: uma leitura a partir da crítica ao mentalismo. In: *Filogenese*, Marília, Vol. 6, n°1.
- SPANIOL, Werner. (1990) “Formas de vida”: significado e função no pensamento de Wittgenstein. In: *Síntese Nova fase*, Belo Horizonte, p. 11-31.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (1991) *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural.

## 10. O ensino de filosofia e o problema da representação

*Américo Grisotto<sup>1</sup>*

*Universidade Estadual de Londrina*

### Introdução

Pensar o ensino de filosofia tendo como pano de fundo o problema da representação, ou da imagem dogmática do pensamento, impõe-nos, logo de partida, o enfrentamento de pelo menos três questões: a primeira diz respeito aos objetivos a que está submetida a formação escolar nos dias de hoje, de orientação para o mercado e para o exercício da cidadania, nos moldes do Estado capitalista. A filosofia, tal como um pensamento que se caracteriza por ser intempestivo, terá que reinventar e repensar este molde. Uma segunda questão a ser confrontada consiste no fato da disciplina de filosofia ser vista como tempo e espaço da transmissão de um conteúdo histórico, fazendo com que o pensar filosófico se feche sobre ele mesmo. Por fim, uma terceira questão diz respeito à insuficiência dos conceitos de que nos utilizamos na atualidade para pensar o campo da política, como é caso dos conceitos de democracia representativa, de Estado, dentre outros, que parecem não dar mais conta do que desejamos nesta esfera. Em se tratando do ensino, ou da educação escolar, por exemplo, é costumeira a prática de que se elejam representantes nas salas de aula. Neste ato, tão propalado em nossas práticas de gestão educacional, tem-se início um processo de transferência da dimensão política. E esta se esvai dada a recusa de exercício do pensamento, ou seja, de que, muito provavelmente, não seria a transferência da dimensão política a melhor forma de nos organizarmos neste âmbito, o que resvala na maneira como ensinamos a filosofia, se representativamente ou diretamente.

---

<sup>1</sup> email: [grisotto@uel.br](mailto:grisotto@uel.br)

Em que pese a segunda opção, estaria em jogo muito mais a contra efetuação de um projeto próprio do que signifique pensar que simplesmente historicizar conteúdos filosóficos através de uma disciplina.

De fato, o que importa na filosofia não é sua única relação com a verdade, senão os distintos modos em que se orienta esta relação. Daí o caráter problemático da ideia de representação, entendida por Deleuze, em *Diferença e repetição*, como o lugar de um engano transcendental: cópia dos conceitos e dos problemas e imitação das ideias pela execução dos seus moldes, culminando no princípio de identidade, ou seja, no arranjo de que existam, supostamente, sujeitos pensantes idênticos. Neste artigo, envolvendo o ensino de filosofia, trazemos ponderações pela ótica de Gallo (2012), Pelbart (2013), de modo a equacionar este problema da representação, inclusive na maneira como são trabalhadas as relações entre subjetivação e dessubjetivação, filosofia e educação/formação na nossa realidade, pois tanto na esfera política, quanto naquela das salas de aula, há sempre uma singularidade não representada, que não se reconhece, porque precisamente ela não é todo mundo, ou não é o universal. Pelo que defendemos, enquanto o ensino de filosofia estiver submetido às exigências dos modelos, operacionalizando os mesmos no pensamento através da identidade, do estatuto dos predicados, da analogia do juízo e da semelhança da percepção, não poderá ser pensado em si mesmo, isto é, como questão que concerne à própria filosofia. E neste aspecto, talvez, a estratégia de resistência à representação tenha que ser mais sutil, no sentido do que nos diz Deleuze na obra supracitada, de que tenhamos que partir, sim, da ótica mesma das instâncias representativas, mas tornando-as infinitas, orgíacas, de modo a fazer com que um pouco do sangue de Dioniso corra nas veias orgânicas de Apolo.

## Primeira ponderação

O professor Silvio Gallo, numa conferência proferida no Colóquio Internacional de Filosofia da Educação “Filosofar: aprender e ensinar”, realizado na UERJ, Rio de Janeiro, em agosto de 2012, nos brindou com uma fala sobre o “aprender filosofia como exercício de si” que, embora proferida há quase cinco anos, nos parece bastante oportuna haja vista o problema que nos colocamos aqui. Vamos nos ater à duas ideias que desenvolveu nesta conferência como mote para a explanação desta nossa primeira ponderação.

A primeira ideia é a crítica que Sílvio Gallo (2012, 69-72) faz quanto à presença da transmissibilidade no ensino de filosofia, uma vez que o acento da filosofia nas escolas tem sido posto no ensino e não no ato de aprender pelos estudantes. Ou seja, ensinar filosofia consiste em transmitir uma tradição, um conhecimento, ou o que os filósofos escreveram nos seus textos.

Em sua visão, (GALLO, 2012, p. 69-70), esta ideia de transmissão de alguma coisa, enquanto se ensina filosofia, pode sofrer um desvio, pois neste modo de se compreender o ensino, como simples transferência de conteúdos, a filosofia ficaria à mercê do que já foi pensado, em que o aprender não passa de decorrência de uma apreensão. Aliás, a ideia de filosofia que subjaz a esta concepção entende que pensar filosoficamente consiste em acessar um saber, um conhecimento, bem como a produção de uma verdade sobre a realidade.

Como contraponto e fazendo uso de suas costumeiras ferramentas teóricas, (GALLO, 2012, p. 70), irá nos dizer que, para o Deleuze de *Diferença e repetição*, o pensamento é anterior ao saber. O pensamento é uma experiência, uma experimentação, engendrando o pensar no próprio pensamento. De modo a combater, portanto, o pensamento tomado como representação, Gallo (2012, p. 170) afirma, pautando-se em Deleuze, que é do aprender e não do saber que as condições transcendentais do pensamento devem ser extraídas. A ênfase, portanto,

quando se ensina filosofia, deve ser colocada no aprender e não no saber como resultado do pensar.

De forma parecida àquilo que nos oferece Deleuze, (GALLO, 2012, p. 70), argumenta que, para Foucault, existem duas formas principais de conceber a filosofia entendida como relação com a verdade: a primeira delas como espiritualidade, numa espécie de trabalho consigo mesmo, ou experimentação do pensamento na construção da subjetividade e outra como simples exercício do conhecimento. Então, entre Deleuze e Foucault, o que teríamos - opondo-se a um investimento da filosofia como representação/saber, produto, transmissão - seria a filosofia como experimentação do pensamento, como uma ênfase no aprender, no processo criativo, no exercício do pensar, em que o aprendiz passa pela experiência de sua produção; um exercício espiritual, uma arte do ensaio, um exercício de si sobre si mesmo.

Nesta ótica da filosofia como espiritualidade, (FOUCAULT, 2004, p. 20 apud GALLO, 2012, p. 71), vai elencar três características fundamentais: a primeira consiste em afirmar que o sujeito, por si mesmo, não tem condições de acesso direto à verdade. Seria preciso uma transformação de si para que a verdade fosse acessada. Esta não se encontra dada na representação, no conhecimento, no saber, o que leva à segunda característica, em que, para que haja a verdade, se faz necessária uma transformação do sujeito, uma transformação que Foucault denomina "conversão". Para que nos seja possível acessar a verdade, seria necessário haver uma conversão *do* e *no* sujeito. Por fim, que é próprio do exercício espiritual a produção de efeitos sobre aquele que o pratica, um efeito de "retorno da verdade" sobre o sujeito. A verdade, portanto, não se encontra já pronta nas representações e em saberes que pairam sobre nossas cabeças e nem se oferece àquele que a acessa enquanto conhecimento, mas ocorre segundo um processo de experimentação daquele a experiência, agindo sobre este alguém, transformando-o.

Tal concepção da filosofia como exercício espiritual não estaria, na visão de Foucault, segundo Gallo (2012, p. 72), em filosofias como as de Aristóteles e nem mesmo no “momento cartesiano” da filosofia e que consistiriam na consolidação de um amplo e longo movimento da cultura e do pensamento, que culmina no não exercício de si enquanto atividade espiritual.

E isto tudo, na opinião de Gallo (2012, p. 72), tem a ver diretamente com o ensino de filosofia, pois temos pensado tal ensino como acesso ao saber e ao conhecimento em sua representação e como “momento cartesiano”, cujo acento tem sido colocado na transmissão do conhecimento e num conjunto de saberes e de verdades e não num trabalho sobre si mesmo. Ou seja, é sobre os efeitos da transmissibilidade que vivemos hoje o ensino de filosofia.

Um segundo ponto que destaco deste texto consiste numa passagem de Foucault (2010, p. 218) citada por Gallo (2012, p. 79), segundo a qual a prática filosófica, da relação do sujeito consigo mesmo, não se faz sem intercessores, e neste caso estamos nos utilizando de uma sugestão cara a Deleuze (1992) na relação com a filosofia, ou seja, a noção de que o caminho a ser percorrido no exercício espiritual de si não pode ser feito sem um guia, sem um mestre. Eis o que nos diz Foucault:

As práticas da filosofia são mostradas como um caminho a percorrer, um caminho que aquele que queremos testar e pôr à prova deve reconhecer de imediato e, assim que lhe é mostrado, deve mostrar o caminho que ele escolheu, o caminho que ele quer percorrer, a cujo fim ele quer chegar, e que de outro modo não pode viver [...] A partir dessa escolha filosófica que é feita, pois bem, o candidato, aqueleque é submetido a essa prova, deve se apressar com todas as suas forças, se apressar também sob a direção de um guia que lhe mostre o

caminho, que o pegue pela mão e o faça percorrer o caminho [...] E não dever abandonar [...] a direção daquele que conduz, a não ser que tenha ganhado forças o bastante para se conduzir sem seu instrumento, para conduzir a si mesmo (FOUCAULT, 2010, 2018).

Assim, ensinar filosofia não consiste, na visão de Gallo (2012, p. 83) apoiado em Foucault, no ato de se transferir textos, autores, temas de filosofia aos alunos como quem transfere uma propriedade. Não é através de formas transmissíveis que aprendemos filosofia. Aprendemos filosofia não fazendo *como* alguém, mas fazendo *com* alguém. Aprende-se filosofia através de encontros com o pensamento, na versão de Deleuze (2002; 2003). Neste sentido é que podemos afirmar, com Gallo (2012, p. 84), que o aspecto acontecimental e subjetivo da filosofia como exercício de si não se encaixa na filosofia como transmissão do saber, ou como acesso a saberes representáveis. O exercício de si no pensamento introduz em qualquer sistema, seja ele da representação, do saber, ou do conhecimento, algo de incontornável, mas também de incontornável, algo de singular, para além da massificação que se busca na transmissão do mesmo.

Neste sentido, para, mais uma vez, citar Foucault (1984, p. 13) selecionado por Gallo (2012, p. 80):

[...] o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe?

Portanto, a primeira ideia é que a transmissibilidade pura e simples tem muito pouco a ver, na atualidade, com a filosofia e com seu ensino, e seria preciso que, em contraposi-

ção, propiciássemos aos alunos as condições da experimentação de um exercício de si no pensamento, de modo que a filosofia passe pela sua própria produção e a segunda ideia é a de que tal exercício de si no pensamento não se faria a sós, senão numa solidão povoada pelas orientações de um mestre, que oferece o impulso sem jamais ocupar o lugar do pensamento.

### Segunda ponderação

Em 19 de julho de 2013, o filósofo e também professor titular de filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Peter Pál Pelbart, escreveu um artigo à Folha de São Paulo intitulado “Anota aí: eu sou ninguém”, cujo mote se deve às manifestações de junho de 2013 protagonizadas pelos brasileiros nas ruas em todo o país. A nosso ver, este artigo trata de pontos interessantes, dos quais gostaríamos de destacar pelo menos dois aspectos.

O primeiro deles consiste na dificuldade, posta por Pelbart (2013), de entendermos o que de fato ocorreu nestes dias, quando milhares de brasileiros tomaram as ruas. Aliás, tal dificuldade não acontece apenas conosco. Conforme afirma Pelbart (2013, p. 1), seria mais fácil sabermos o que quer uma mulher, do que entender o Occupy Wall Street e ele diz isto se aproveitando de uma fala do pensador Slavoj Žižek no programa do "Roda Viva" na TV Cultura, quando este graceja com a brincadeira freudiana a respeito da mulher.

Assim, quanto ao episódio das ruas, a nossa dificuldade de entendimento quanto a estes acontecimentos, no nosso ponto de vista, tem a ver com o modo como fomos educados, subjetivados, como nos tornamos o que somos, e não é outro o problema que a filosofia nos coloca desde a sua emergência: o problema da formação, do exercício de si no pensamento. Inclui-se nisto que pensar o ensino de filosofia implica pensarmos, para nos utilizarmos aqui de uma sentença sartriana, justamente aquilo que fizeram de nós.

A propósito, o sujeito que se formou em nós passa pelo entendimento comum e formativo de como nos constituímos na modernidade, e ao nos darmos conta da possibilidade de nos dessubjetivarmos, perdemos as referências nas quais nosso pensamento, bem como o nosso entendimento, se viam representados. Neste momento, não pensamos mais sob a égide do pensamento solidamente fundado, só pensamos sentindo, daí a dificuldade de compreensão, de não conseguirmos pensar distantes do que nos foi, desde sempre, posto no nosso pensamento, mas, ao mesmo tempo, estamos diante da novidade, posta por este movimento das ruas, de que pensar passa pelo que sentimos.

Na visão de Pelbart, (2013, p. 1), ao invés de nos indagarmos, o que “eles”, os manifestantes brasileiros, querem, talvez fosse o caso de nos perguntarmos o que a nova cena política pode desencadear, numa nova composição do que não pensávamos, pois não se trata apenas de um deslocamento de palco – do palácio para a rua –, mas de afeto, de um terceiro excluído que pede licença para impor a si mesmo, de contaminação, de potência coletiva. Ou seja, a imaginação política, há muito retesada, se destravou, dessubjetivou-se, e produziu um corte no tempo político inventando uma nova coreografia, recusando os carros de som, os líderes, o já pensado no pensamento, mas ao mesmo tempo acuando o Congresso, colocando de joelhos as prefeituras, embaralhando o roteiro dos partidos e incitando processos inauditos, instituintes, não representativos!

Esta vontade de recusa, ou de dessubjetivação e corte representativo, consiste, a nosso ver, numa positiva política de transvaloração, daquilo em que não mais nos vemos, ou no que não dá mais conta de nos representar, uma vez que recobramos, ou pretendemos recobrar ainda mais no pensamento os nossos sentidos e os nossos desejos. Ainda segundo Pelbart (2013, p. 1) trata-se de um fenômeno de vidência coletiva a partir do qual “enxerga-se o que antes parecia opaco ou impossível”.

Então, para retomarmos a pergunta inicial, o que quer, de fato, a multidão? Mais educação, mais saúde, ou algo ainda mais radical, uma outra maneira de nos constituirmos, um outro modo de pensar a própria relação entre a vontade social e o poder, numa chave da horizontalidade, em consonância com a forma mesma dos protestos? A propósito, um dos militantes, segundo Pelbart (2013, p. 1), expressava-se dizendo "Anota aí: eu sou ninguém", o que na sua visão não é outra coisa senão a própria malícia de Odisseu, mostrando como certa dessubjetivação é condição para a política hoje. Agamben já o dizia, os poderes não sabem o que fazer com a "singularidade qualquer".

As ruas e as manifestações nos trouxeram, portanto, a evidência de que é preciso, principalmente no nosso caso que trabalhamos com a formação, de um novo processo do pensamento que tem na atualidade o impulso da dessubjetivação. Ou seja, que o nosso desejo não consiste no desejo daqueles que estão à frente das secretarias da educação da Federação, dos Estados, dos Municípios. Que nosso desejo não é propriamente o desejo do Estado, do mercado, das agências de avaliação educacional. De outro modo, nosso desejo existe de fato para estas instâncias? Nos vemos nelas? Quem somos para elas? Muito provavelmente ninguém, pois nos usam na nossa boa fé para afirmar e legitimar os seus valores. Dessubjetivar-se, e é isto o que nos sugere o clamor das ruas, é a palavra de ordem. E aí fica a questão: temos como contribuir de alguma forma com este processo de dessubjetivação, de desconstrução representativa, servindo da filosofia e do seu ensino? Tal processo nos diz respeito? Talvez possamos nos posicionar. Este é o primeiro ponto.

O segundo ponto, que retiramos deste artigo de Pelbart (2013, p. 2), se traduz na seguinte afirmação "[...] talvez uma outra subjetividade política e coletiva esteja (re)nascendo, tanto aqui, quanto em outros pontos do planeta, para a qual carecemos de categorias". Sua característica, para Pelbart (2013, p. 2), é mais insurreta, mais de movimento do que de

partido, mais de fluxo do que de disciplina, mais de impulso do que de finalidades, e cujo poder de convocação é incomum.

Pela nossa ótica, muito provavelmente a construção deste novo processo de subjetivação consista, igualmente, num novo começo para o pensamento filosófico no sentido de torná-lo mais perspicaz, imprevisível, em que pensar, segundo o que nos orienta Foucault, (2014) não deixe de significar um diagnóstico da atualidade. Mas isto está ainda por se fazer, e a filosofia e o ensino de filosofia podem oferecer as condições, o impulso, senão os novos problemas e os novos conceitos para este tipo de acontecimento.

A este respeito, no final de seu artigo, Pelbart (2013, p. 2) parece nos dar uma dica ao dizer, citando Deleuze, “que falamos sempre do futuro da revolução, mas ignoramos o devir revolucionário das pessoas” e este devir revolucionário significa que pensar tem a ver com resistirmos à forma como fomos formados em nosso processo de subjetivação e que, de alguma forma, este processo terá que sofrer uma revolução, pois parece ser este o clamor das ruas e muito provavelmente aquele do nosso desejo. Com isto fechamos este segundo ponto, nesta nossa apropriação dos escritos de Pelbart (2013). Para finalizar esta primeira ponderação que trazemos para nossas reflexões, concluímos que, entre os dois pontos tanto da des-subjetivação, vinda pela mensagem das ruas, quanto da nova subjetivação a ser inventada, cabe à filosofia e ao seu ensino um convite irrecusável.

Nas palavras de Deleuze (2006, p. 88), em *Diferença e Repetição*, o representante diz: ‘todo mundo reconhece que...’, mas há sempre uma singularidade não representada, que não reconhece, porque precisamente ela não é todo mundo ou não é o universal. ‘Todo mundo’ reconhece o universal, pois ele próprio é o universal, mas o singular não o reconhece, isto é, a profunda consciência sensível que, no entanto, deve arcar com as consequências. A infelicidade de se falar não está em falar, mas em falar pelos outros ou representar alguma coisa. A

consciência sensível (isto é, alguma coisa, a diferença ou ...) não pode mais obstinar-se.

### Terceira ponderação

A noção representação, como o pensamento no qual nos vemos, encontra-se em crise e dá sinais da sua inoperância. Se quisermos fazer uso de uma assertiva mais contundente, diríamos que agoniza. Aliás, se a filosofia existe e continua viva entre nós, consiste no movimento do pensamento segundo a qual a desconstrução do que nos representa deveria ser uma realidade entre nós numa espécie de economia a ser partilhada, em que trabalhar filosoficamente o ensino tem a ver com uma espécie de representicídio, o que faz dos conteúdos e das formas filosóficas muito menos as instâncias de um saber verdadeiro, no qual nos vemos representados e muito mais instâncias do pensamento instituinte, ou constituinte, porque atravessadas pelo devir e acontecimento filosóficos.

Como pudemos observar anteriormente, é uma realidade hoje, no ensino de filosofia, a transmissão pura e simples dos conteúdos filosóficos. Sem mais, nos vemos representados por este legado filosófico, enquanto que, nesta tradição, estaria presente muito mais a mola propulsora a nos impulsionar criativamente, de modo que estas referências fossem, de alguma forma, problematizadas e reinventadas no presente, do que tomadas em si mesmas.

Deleuze e Foucault (2000) se colocam a questão de como fazer filosofia depois de Nietzsche.

Figura emblemática do pensamento, este pensador parece não pertencer à filosofia e isto devido ao fato de que:

[...] é o primeiro a conceber um outro tipo de discurso como uma contrafilosofia. Ou seja, um discurso antes de tudo nômade, cujos enunciados não seriam produzidos por uma máquina social admi-

nistrativa que tem os filósofos como burocratas da razão pura, mas por uma máquina de guerra móvel (DELEUZE, 2006, p. 327).

Tal filosofia passa, a nosso ver, justamente pela crítica da representação, ou do fundamento, do pensar como a busca do princípio primeiro e último da realidade, ou mesmo, se nos ativermos ao caso dos filósofos modernos, do conhecimento como verdade. Exemplos desta iniciativa de prolongamento criativo em torno da filosofia nietzschiana encontram-se estampados em toda produção de Deleuze, particularmente na concepção de filosofia como devir nômade, em obras como *Lógica do sentido* (2003) e *Diferença e repetição* (2006), em que, resistindo ao modo representativo de pensar, esta contribuição nos sugere, como contraponto, o modo de pensar do simulacro e do acontecimento, a partir dos quais a filosofia realiza-se enquanto encontro afetivo com os signos. Do lado de Foucault, a crítica da ideia de representação, por via de inspiração nietzschiana, também perpassa toda sua obra ganhando acento no caráter genealógico de suas pesquisas, bem com em textos como é o caso de *Nietzsche, a genealogia e a história*, presente na obra *Microfísica do poder* (1998), e em obras do calibre de *As palavras e as coisas* (1966), em que a representação, livre da relação, pode se dar como pura apresentação.

Basicamente o que temos nestes dois pensadores é a continuidade da filosofia nietzschiana por outros meios, em que, para além da reversão do platonismo, o que se incrementa, de fato, é a sua perversão passando a enxergar a figura do filósofo e sua produção não mais como o que nos representa no pensamento e o que nos ofereceria o caminho a seguir, mas tão somente matéria de envolvimento. Sinais deste viés encontram-se na imagem do filósofo como artista e ser da superfície, em Deleuze (2003), e como intelectual específico, em Foucault (1998), ambas perspectivas cujo filosofar, servindo-se do que a filosofia universal ainda não contemplou, objetiva reavivá-la ferrenhamente, diagnosticando o presente.

Ainda nesta empreitada comum a estes dois pensadores, de perversão do platonismo, o pensamento, ao contrariar o conceito de *mímesis*, pela via ética de uma política e de uma estética da existência, realiza-se pelo movimento do filósofo enquanto retratista que tem em mãos uma verdade de segunda mão, malsã, que inventa inspirado no que o capturou na ideia, mas que jamais a imita, se não imprimindo-lhe a sua versão, os traços da sua pintura pensante, o grau do seu próprio simulacro e assinatura, ou ainda manifestando seu sentimento diante da ideia que enxerga mais como signo, do qual possa gostar, odiar, amar, ao invés realizar-se pela figura do artesão que, capturando a ideia em si mesma, a materializa segundo o grau primeiro da verdade, cuja cópia se faz pela imitação irrepreensível do modelo.

Contrários à representação, que consiste na imitação da ideia pela execução do seu molde, o que temos nestes dois pensadores são verdades menores, de segunda ordem, postas pelo pensador-artista pintor de um simulacro enquanto acontecimento e assinatura próprias.

Assim, se a filosofia platônica e toda filosofia que a acompanha, descortina-se em verdades de primeira ordem, ou no conhecimento e na razão de ser do pensamento, a reversão deste quadro se daria pelo pensamento enquanto apresentação, realizando-se pela via da filosofia como pintura em retrato.

Nesta ótica, pensar já não mais consiste em fotografar a ideia, seguindo o modelo, ou o seu padrão, fazendo o filósofo as vezes do verdadeiro pretendente da ideia (seja ela de justiça, de virtude, ou do bem). Pelo contrário, o que lhe ocorre é o ato mesmo de se reinventar pela via do que lhe ocorre, em que o terceiro excluído do pensamento, o artista e pintor de seu próprio filosofar, não mais se vê no pensamento filosófico que o representa. O que faz é exigir sua condição de ser pensante, não se enxergando mais no projeto da realidade, mas no que suas afecções lhe ditam no processo mesmo de singularizar-se.

Se hoje a transmissibilidade no ensino de filosofia é um marco no modo de fazê-la, no movimento impetrado por estes dois autores, a filosofia é o ato pelo qual conseguimos contra-efetuar esta herança do pensamento filosófico, fazendo as vezes do pensamento como apresentação do novo, e não como representação do mesmo.

A realidade filosófica que temos a responsabilidade de administrar - no caráter optativo a ser dado à filosofia nos currículos do Ensino Médio em todo o país - deixando de ser aquela das ideias em si, é bem outra. Vivemos em tempos de agonia, ou crise de uma verdade que, até então, nos era bem vinda e nos satisfazia a todos. No ocidente, talvez não mais nos vejamos na condição de rebanho, ou como aqueles que acreditam na redenção pela via das luzes advindas de outros seres humanos a nos governarem, ou a nos representarem como nossos pensadores, pais, médicos, pastores, padres, professores, políticos, psicólogos, pedagogos etc.. Porém, esta é nossa herança e é a partir dela e do seu esgotamento que somos convidados a repensar problemas e conceitos na prática do ensino de filosofia e mesmo em nossas vidas.

Neste sentido, seria notável que, no ato de ensinar filosofia, conseguíssemos: abordar a filosofia diretamente, seguindo um projeto próprio, ou através de uma escolha, ao invés de simplesmente historicizá-la através de uma disciplina constituída e de estudos sobre autores; colocar em cheque a ideia de existem filósofos mais importantes que outros, pois o que nos ata ao pensamento em filosofia são os problemas e os conceitos e não um suposto cânon, ou a ortodoxia de um saber obrigatório, cuja assimilação funcionará como exigência de admissão a uma palavra autorizada; transformar o estudo da história da filosofia em condições propícias para a criação filosófica e fazer filosofia de outra maneira que não seja apenas aquela posta pelas instituições.

Por estas vias, a contrapelo da representação, muito provavelmente outra realidade possa vir à tona, em que ensinar filosofia como exercício de si no pensamento não consista

mais em restituí-la, mas em contra efetuar, no presente, um movimento através do seu pensamento. Ensinar em filosofia, assim, passa por um sentido dinâmico, ou seja, ao invés de se resgatar um conteúdo depositado em cada obra, o que se faz filosoficamente é recriar no presente o ato pelo qual cada obra foi criada. Não se trata, portanto, de tomar o sentido das obras. Trata-se, antes, de experimentações a partir delas, pelo viés de uma prática de tornar contemporâneos os seus conceitos e problemas.

### Referências

- DELEUZE, Gilles. (1992) *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34.
- \_\_\_\_\_. (2006) *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.
- \_\_\_\_\_. (2002) *Espinosa: filosofia prática*. Trad. de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta.
- \_\_\_\_\_. (2003) *Lógica do sentido*. 4ª ed. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. (2003) *Proust e os signos*. Tradução de Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, Michel. (1966) *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2014) *Filosofia, diagnóstico do presente e verdade*. Ditos e Escritos volume X. Tradução de Tradução Abner Chiqueri. Rio de Janeiro: Forense universitária.
- \_\_\_\_\_. (2004) *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins
- \_\_\_\_\_. (1984) *História da sexualidade II – o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
- \_\_\_\_\_. (1998) *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 13ª ed. Rio de Janeiro: Graal.
- \_\_\_\_\_. (2010) *O governo de si e dos outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

- \_\_\_\_\_. (2000) Michel Foucault e Gilles Deleuze querem devolver a Nietzsche sua verdadeira cara. In: FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- GALLO, Sílvio. (2012) O aprender filosofia como exercício de si. In: XAVIER, Ingrid Müller; Walter Omar. *Filosofar: aprender e ensinar*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- PELBART, Peter Pál. (2013) *Anota aí: eu sou ninguém*. São Paulo: Folha de São Paulo.  
<http://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2013/07/1313378-peter-pal-pelbart-anota-ai-eu-sou-ninguem.shtml>. Acessado em 27/03/2017.

## 11. Democracia como contestação

*Alberto Paulo Neto*<sup>1</sup>

*Pontifícia Universidade Católica do Paraná*

### **Republicanismo, liberdade e democracia**

A teoria política republicana de Philip Pettit argumenta que o modelo de democracia deve conter os elementos deliberativos e contestatórios para a participação política. O termo “Republicanismo” significa a atitude histórica de posicionamento contrário à forma monárquica de governo e a relação igualitária e participativa dos cidadãos na *civitas* (Cf. MERRILL, 2010). A segunda característica denota a luta política que cidadãos realizavam na Roma antiga para não serem dominados na vida pública e privada. Nesse sentido, a teoria política republicana enfatizou o conceito de liberdade como não-dominação e sua centralidade na defesa dos direitos dos cidadãos.

O modelo republicano de Estado se situa entre as repúblicas da antiguidade e pré-modernas. As fontes historiográficas e normativas do neorrepublicanismo de Pettit se localizam na antiga Roma republicana, nas cidades-estados da Renascença italiana e nas Revoluções Americana e Francesa (Cf. PETTIT, 2003b). Ele se contrapõe ao modelo ateniense que enseja o aspecto comunitário de vivência da eticidade e da

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo e realiza o estágio de pós-doutorado na Universidade de São Paulo com o Projeto de Pesquisa “Democracia contestatória e Justiça social”. Líder do Grupo de Pesquisa “Justiça e Direitos fundamentais” (CNPq/PUCPR). Docente na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Campus Londrina. A pesquisa está inserida no Projeto de Pesquisa básica e aplicada “Republicanismo, Democracia e Justiça social” e foi realizada com o apoio da Fundação Araucária (Chamada Pública 09/2016). E-mail: apnsophos@yahoo.com.br.

política. Os teóricos republicanos neo-atenienses se distinguem pela defesa da democracia direta e a realização do auto-entendimento ético e político dos cidadãos (Cf. PETTIT, 1998a, p. 83).

Segundo Pettit (1997), o republicanismo se configura pela defesa da concepção de liberdade como não-dominação e pela proteção ao *status* social de não estar submisso à interferência arbitrária de outro cidadão ou do Estado. Nesse sentido, a rejeição às formas de dominação caracterizou as lutas republicanas contra a discriminação social, a escravização ou a submissão de gênero. Pois, qualquer forma de submissão social representa o aniquilamento e a redução da liberdade.

A *res publica* se constitui pela formatação política e jurídica deste ideal político e sua realização ocorre mediante a coordenação das ações civis pelo direito. A participação dos cidadãos na vida política é o instrumento necessário para a garantia da liberdade republicana. O Estado republicano assume a obrigação de mediar e dissolver as formas de conflitos e de dominação entre os indivíduos e as organizações políticas.

A teoria republicana da democracia proposta por Pettit almeja construir o procedimento democrático e de legitimação do Estado de direito pela via da contestação. Ela valoriza o aspecto deliberativo de entendimento sobre as normas sociais e simultaneamente propõe que a medida adequada para evitar a tirania majoritária e as interferências arbitrárias seja o direito de contestar. Isso quer dizer que neste modelo de democracia existe a possibilidade de colocar em discussão as decisões políticas que possam representar as formas de arbitrariedade em relação ao direito da minoria derrotada.

### **Liberdade republicana, constitucionalismo e democracia**

A liberdade republicana se estabelece como ideal compatível com a estrutura das instituições políticas contemporâneas. Ela indica o direito de participação política como

forma de proteção contra a dominação estatal. Segundo Pettit (1997, p. 8):

A participação democrática poder ser essencial para a república, porém apenas porque ela é necessária para promover o desfrute da liberdade como não-dominação, e não por seus atrativos intrínsecos: não porque a liberdade, como sugere a concepção positiva, seja nada mais nem menos quando que o direito de participação democrática.

A participação política dos cidadãos é incentivada para a contenção das possíveis arbitrariedades que os representantes políticos possam cometer contra o povo. Ela não possui o valor intrínseco e necessário para a realização da comunidade política porque ela é percebida de modo que favoreça as formas políticas de não-dominação.

O modelo de democracia contestatória concebe a ação dos cidadãos pela forma da contestação. Pettit (2005b) analisa que o pensamento político contemporâneo elaborou três concepções do ideal de democracia. A primeira concepção está centrada na autoridade da vontade pública, a segunda concepção em um sistema de juízo público e a terceira concepção confere validade à avaliação pública. Pettit caracteriza a terceira concepção como representante da perspectiva republicana de democracia.

A primeira concepção da democracia, denominada voluntarista, representa o exercício do poder político pela imagem do agente (individual ou coletivo) que estabelece a autoridade no exercício legislativo. Essa perspectiva se ampara na figura do “povo” como agente coletivo que estabelece o governo. Contudo, essa concepção de democracia se fundamenta na mítica imagem do povo e se torna indiferente às vontades individuais. Ademais, existe a impossibilidade de concatenar a vontade de indivíduos na figura de um “povo”.

A segunda concepção de democracia, denominada

de juízo público, é mais realista em comparação com o modelo voluntarista. Ela afirma as preferências e interesses dos indivíduos e grupos sociais. A concepção do juízo tende a enfeixar os votos e preferências dos indivíduos mediante o uso das eleições. Ela estabelece o governo que satisfaça aos anseios populares. A concepção do juízo possui o *déficit* normativo para o estabelecimento da democracia. Pois ela somente satisfaz a exigência eleitoral de composição do governante, no entanto, ela não garante a equidade nas decisões políticas que foram realizadas mediante o pleito.

A terceira concepção da democracia, denominada de avaliação pública, é mais exigente que o modelo do juízo e menos idealista que o modelo voluntarista. Ela defende que a tomada de decisões políticas ocorra pelo procedimento deliberativo e a construção do ideal de bem comum. “Resumindo, creio que o essencial da democracia não é dotar de autoridade algo tão mítico como a vontade ou o juízo do público, mas conferir autoridade ao que considero uma avaliação compartilhada ou pública” (PETTIT, 2005b, p. 55).

Nesse sentido, a concepção republicana de democracia se funda pelo exercício deliberativo e contestativo das decisões políticas. Pettit considera que a ideia de democracia deve se estabelecer sob duplo-aspecto: eleitoral e contestatório (Cf. PETTIT, 2006). O aspecto eleitoral satisfaz a necessidade de composição dos agentes representativos nas instituições políticas. O aspecto contestativo observa que os cidadãos participam de forma a vocalizar qualquer interferência arbitrária que os representantes políticos possam realizar contra o povo. Além disso, o Estado democrático de direito possui a estrutura constitucional como forma de proteção e redução da dominação sobre os indivíduos. Como explica André Berten (2007, p. 25):

(...) O modelo republicano tem parentesco com os modelos clássicos de democracia: insistência sobre a igualdade, o constitucionalismo, o controle ou a

fiscalização do governo – aliás, com temas às vezes mais próximos de algumas ideias comunitaristas, como a ideia de comunidade ou de virtude cívica. Mas apresenta também ideias menos clássicas, uma vez que a concepção da democracia dá precedência à fiscalização e contestação sobre o consenso.

O modelo deliberativo e contestatório da democracia republicana estabelece a conexão entre a defesa do Estado de direito e a Constituição com o intuito de institucionalizar os mecanismos de controle contra a usurpação do poder político.

Nos Estados democráticos contemporâneos tem-se o risco de transformar as decisões políticas em *majoritarianismo* e a perda do sentido de comunidade política. Nesse sentido, as decisões majoritárias podem se tornar inconsistentes com os princípios do interesse público que alicerçavam o Estado democrático de direito. Pettit propõe que os interesses de grupo ou interesse da maioria esteja sob a restrição racional de grupo. Isso quer dizer que as políticas inconsistentes não poderão ser estabelecidas. Assim como, os diversos dispositivos constitucionais que foram estabelecidos pelos pensadores republicanos para o controle da república e para que não haja a possibilidade de desequilíbrio no exercício do poder pelos órgãos estatais.

Estes dispositivos foram todos concebidos como meios para se verificar e equilibrar o poder coercitivo do Estado, permitindo-lhes fazer o seu trabalho, mas torna-se a sua proteção contra o poder arbitrário, forçando-o a ser guiado pelo bem comum assumido, e somente pelo bem comum assumido, no exercício de qualquer coação sobre os cidadãos (PETTIT, 2001d, p. 727).

O modelo contestatório de democracia se fortalece pe-

la estrutura constitucional de defesa da separação dos poderes e o controle sobre o exercício do poder político. Pettit utiliza a metáfora da “república das razões” para a definição do modo de escolha dos representantes políticos e o estabelecimento de políticas públicas.

A ideia, em uma frase, é que se a política deve ser aquela em que o Estado não é arbitrário - um servo do povo, ao invés de seu mestre - então ele tem que ser uma república das razões. Tem que haver um debate público em torno da seleção dos representantes pela população e definição das políticas no parlamento, que ajuda a selecionar, em qualquer nível de abstração, os tipos de razões que podem ser invocadas de forma convincente como considerações sobre o bem comum assumido. As decisões que emanam de diversos órgãos públicos que atuam em nome do Estado, e com o apoio coercitivo do Estado, deve ser justificável, direta ou indiretamente, em termos dessas considerações. As decisões devem ser suscetíveis ao desafio pelos cidadãos ou por grupos de cidadãos. Deve haver canais através dos quais aqueles que contestam as decisões podem argumentar que as razões aduzidas não são considerações do bem comum assumido, ou não fornecem apoio para as decisões particulares. Não deveria ser um fórum para esses argumentos - talvez um tribunal, uma comissão parlamentar, ou apenas uma reunião pública - onde a conduta governamental possa ser justa e eficazmente submetida à revisão (PETTIT, 2001d, p.728).

A “república das razões” se orienta pelo embate político de ideias e que as decisões possam ser razoavelmente justificadas. A participação popular vai além da realização do

pleito e se estabelece pela participação discursiva e pelo exercício da contestação. Neste caso, a conexão entre a democracia contestatória e o Estado constitucional se realiza pela equânime defesa dos princípios constitucionais e os mecanismos de controle popular.

A democracia republicana possui a bidimensionalidade nas instituições políticas. A dimensão eleitoral constitui os representantes que ocuparão os cargos públicos e a dimensão contestatória possibilita que os cidadãos realizem as críticas aos governantes nos tribunais e nas ruas (Cf. PETTIT, 2005, p. 55; PETTIT, 2001c, p. 180). As duas dimensões da democracia se estabelecem como forma de controle das ações dos administradores públicos. O jogo das eleições permite o exercício do controle pelo voto e aqueles governantes que não tenham atendido aos anseios populares obterão o resultado negativo no pleito. A dimensão da contestação possibilita que as minorias derrotadas tenham os seus direitos garantidos pela via judicial e política. A contestação inicia o debate público sobre as normas jurídicas e as decisões políticas que não estejam em acordo com o interesse comum.

O controle popular sobre os representantes políticos, segundo Pettit, pode ser exercido de forma virtual e ativa e se assemelha ao modelo republicano de democracia autoral e editorial. Assim como, o periodista que realiza a atividade de escrita de uma notícia e o editor que realizar as correções e defende o princípio da empresa jornalística, Pettit pensa a atuação dos cidadãos como autor e editor da política. Segundo ele, a legislação e a fiscalização possuem a equânime responsabilidade nas decisões políticas. A maneira autoral pode ser realizada pela escolha dos representantes, a participação em plebiscitos e referendos. A ação editorial se configura pela contestação das decisões políticas. Ela poderá ser realizada de forma coletiva ou individual e poderá ser formal, se utilizada a via judicial, ou informal, mediante os protestos e manifestações (Cf. PETTIT, 2004d, p. 62-64). Como esclarece Pettit (2006, p. 310):

O controle será óbvio quando a opinião é ativada contra o governo, com as pessoas escrevendo as cartas aos jornais, a mudança de lado em época de eleição, levando as manifestações às ruas, recorrendo à desobediência civil, ou até mesmopraticando a resistência aberta. Mas o controle pode ser eficaz mesmo quando não há materializada a oposição ativa. O fato de tal oposição é sempre possível, e que tenha alguma chance de sucesso, significa que as pessoas mantêm a sua energia mesmo quando elas estão felizes o suficiente para não protestar. E isso vai ser reforçado pelo fato de que o governo é propenso a antecipar os movimentos da opinião pública e se ajustar preventivamente na tentativa de manter o público feliz.

Nesse sentido, a contestação se propõe a ser antagonista às teorias da democracia como consentimento das ações estatais. A não-arbitrariedade requer mais que o consentimento dos indivíduos, ela necessita que os cidadãos tenham a contestação à sua disposição. Essa forma de exercício político exige que os cidadãos tenham igualmente o poder de influência sobre as ações dos governantes. De acordo com Pettit, “o povo deve, individual e coletivamente, desfrutar a permanente possibilidade de contestar as decisões do governo” (PETTIT, 1997, p. 185).

O modelo de democracia republicano também pressupõe o exercício deliberativo. Pettit observa a necessidade de estabelecimento de comissões, audiência pública e órgãos de consultoria pelos representantes políticos que exerceriam a função de ouvidoria e canal de escuta da opinião pública. Ele denomina de “fórum despolitizado” como sendo a extensão dos órgãos estatais ao espaço público. Como explica Pettit (2004d, p. 57):

Este corpo poderia representar diferentes setores da opinião popular e experiência profissional e seria capaz de ter uma visão de longo prazo, informar através do monitoramento contínuo, os custose benefícios de diferentes aberturas. Embora sujeita ao controle final do parlamento, seria certamente dado o impulso à regra da democracia deliberativa na vida pública.

A “despolitização” do governo significa que as decisões políticas são realizadas pelos cidadãos e ela são “repolitizadas” e enviadas aos governantes. A ação política ocorreria pelo processo de transmissão das demandas populares aos representantes políticos (Cf. PETTIT, 2006, p. 313).

A “república das razões” está fundada sob a forma constitucional e democrática e se estabelece como foro para a contestação. A organização do “fórum despolitizado” possibilita a maior participação dos concernidos às decisões políticas. A democracia contestatória está imbuída do ideal deliberativo. Como esclarece Berten (2007, p. 12):

O termo ‘República’ refere-se, geralmente, às características seguintes: uma forma de governo baseada na liberdade, uma lei não arbitrária, o estado de direito (*rule of law*), a independência do judiciário, direitos fundamentais que protegem a dignidade do indivíduo e a capacidade deliberativa de todos os cidadãos, um governo misto (com separação dos poderes, mas, geralmente, uma ‘dispersão’ do poder, tal como o federalismo, a descentralização e os ‘*checks and balances*’). E, *last but not least*, uma característica talvez problemática: a ‘virtude cívica’. A república se opõe simetricamente ao despotismo e à democracia direta. Portanto, a república deve ser

um regime “representativo”.

cidadãos se comportam como vigia dos órgãos políticos. Esse modelo de virtude cívica é menos exigente que a forma rousseauísta de participação direta na assembleia reunida. Ele exige somente que os cidadãos fiscalizem as atitudes dos governantes para que não ocorram as decisões arbitrárias. Nas palavras de Pettit (2009b, p. 65):

O povo controlará quando os motivos mais comuns se tornam as considerações orientadoras que canalizam as decisões do governo. O povo decide deliberadamente e controla o governo, obrigando-o a cumprir os termos de referência impostas implicitamente ou explicitamente.

Nesse sentido, o exercício do controle popular demonstra que os cidadãos realizam a deliberação e impõem as suas decisões aos representantes políticos. A contestação surge como garantia do prosseguimento do processo deliberativo ao ato de institucionalização da decisão política.

### Considerações finais

A teoria republicana da democracia se fundamenta na defesa da contestação como mecanismo de garantia da legitimidade política e a proteção contra às formas de dominação. A liberdade republicana é a liberdade como não-dominação.

Nas últimas duas décadas, a teoria política de Philip Pettit se tornou a referência normativa para matriz republicana. Ele realizou a investigação no âmbito da história das ideias políticas e a proposição normativa do Estado republicano. A obra *Republicanism: theory of freedom and government* (PETTIT, 1997) se tornou o marco para pesquisa sobre o pen-

samento republicano e a tentativa de implementação da democracia contestatória. O referencial normativo do republicanismo está na defesa da liberdade como não-dominação e ela se torna o ideal político a ser colocado em prática pelos governantes.

A liberdade republicana tem o objetivo de proteger a capacidade de escolha dos cidadãos e que eles não sofram qualquer forma de dominação no exercício de sua liberdade. A dominação é caracterizada pela submissão ao poder de outrem, este pode ser o indivíduo (*dominium*) ou a organização estatal (*imperium*).

A contestação é o caminho para a defesa dos interesses democráticos e também a forma da liberdade política. Ela conduz ao estabelecimento da “república das razões”. O exercício da contestação se fundamenta pela deliberação na esfera pública e o debate sobre as questões que afetam os direitos das minorias. A contestação se antepõe às decisões majoritárias e se fundamenta nos princípios constitucionais para a garantia das decisões equânimes.

Por fim, a democracia republicana, deliberativa e contestatória, se apresenta como um caminho possível aos diversos Estados de direito que carecem de representatividade e que seus cidadãos anseiam por novos trilhos para a vida política. Ele é mais exigente que o modelo liberal de democracia porque não restringe à proteção dos direitos individuais. Ele é menos idealizado que o modelo comunitarista ou popular de democracia porque não exige a participação política em todo processo de tomada de decisão política. No entanto, o ideal republicano de democracia exige que seus cidadãos custeiem o “preço” da liberdade: a eterna vigilância e fiscalização sobre as ações dos governantes.

## Referências

- BELLAMY, R. (2007) *Political constitutionalism: a republican defense of the constitutionality of democracy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- BERLIN, Isaiah. (1969) Two concepts of liberty. In: BERLIN, Isaiah. *Four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press, p. 122-134.
- BERTEN, André. (2007) A epistemologia holista-individualista e o republicanismo liberal de Philip Pettit. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 115, Jun. p. 9-31.
- \_. (2003) Republicanismo e motivação política. In: MERLE, Jean-Christophe; MOREIRA, Luiz (Ed.). *Direito e legitimidade*. São Paulo: Landy Livraria.
- CARDOSO, Sérgio. (2004) (Org.). *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, p. 17-43.
- \_(org.). (2000) *Pensar a República*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- BRUGGER, Bill. (1999) *Republican theory in political thought: virtuous or virtual?* London: Macmillan Press Ltd.
- FEREJOHN, John. (2001) Pettit's Republic. In: *The monist*, v. 84, n.1, p. 77-97.
- FONTANA, Biancamaria. (2006) *The invention of the modern republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HONOHAN, Iseult (ed.). (2006) *Republicanism in Theory and Practice*. London: Routledge.
- LIST, Christian. (2006) Republican freedom and the rule of law. In: *Politics philosophy economics*, n. 5, p. 201-220.
- LOVELL, David W. (2011) Freedom as Non-domination. In: *Reviews*, p. 256-258.
- LOVETT, Frank & PETTIT, Philip. (2009) Neorepublicanism: a normative and institutional research program', In: *Annual review of political science*, v. 12, 11-29.
- MAYNOR, John. (2003) *Republicanism in the modern world*. Cambridge: Polity Press.
- MERRILL, Roberto. (2010) Le néo-républicanisme en débat. In: *Diacrítica*, n. 24, v. 2, p. 7- 12.

- PAULO NETO, Alberto. (2009) *A análise de Jürgen Habermas sobre a tensão entre direitos humanos e soberania popular na teoria do direito de Immanuel Kant*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Santa Catarina.
- \_\_\_\_\_. (2015) *Entre o consenso e a contestação no Estado democrático de direito: Uma interlocução entre a Teoria democrática de J. Habermas e P. Pettit*. 198f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- PETTIT, Philip. (2012) Legitimacy and justice in republican perspective: inaugural lecture in jurisprudence. In: *Current Legal Problems*, v. 65, p. 59-82.
- \_\_\_\_\_. (2009a). The power of a democratic public. In: GOTOH, Reiko & DUMOUCHEL, Paul (Ed.). *Against injustice: the new economics of Amartya Sen*. CUP, p.73-93.
- \_\_\_\_\_. (2009b) De la república a la democracia. In: *Revista Internacional de Pensamiento político*, v. 4, p.7-68.
- \_\_\_\_\_. (2009c) MARTÍ, José Luis. *A political philosophy in public life: civic republicanism in Zapatero's Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. (2009d) Law and liberty. In: BESSON, Samantha; MARTÍ, Jose Luis (eds). *Law and republicanism*. Oxford: Oxford University Press, p.39-59.
- \_\_\_\_\_. (2008a) Three conceptions of democratic control. In: *Constellations*, v. 15, n. 1, p. 46-54.
- \_\_\_\_\_. (2008b) Dahl's power and republican freedom. *Journal of power*, v. 1, no. 1, Abril, p. 67-74.
- \_\_\_\_\_. (2007a) *Teoria da liberdade*. Belo Horizonte: Del Rey.
- \_\_\_\_\_. (2007b) A republican right to basic income?. In: *Basic income studies: An international journal of basic income research*. Vol. 2, Issue 2, December, p.1-8.
- \_\_\_\_\_. (2006) Democracy, National and International. In: *The monist*, v. 89. n. 2, p. 301-324
- \_\_\_\_\_. (2005a) Liberty and leviathan. In: *Politics philosophy economics*, v. 4, n.1, p.131- 151.

- \_. (2005b) Democracia y evaluaciones compartidas. In: *Isonomía: revista de teoría y filosofía del derecho*. México, n. 23, Out., p.51-56.
- \_. (2005c) Rawls's political ontology. In: *Politics, philosophy and economics*, v. 4, p. 157-174.
- \_. (2005d) The tree of liberty: republicanism, american, french and irish. In: *Field day review*, p. 29 -41.
- \_. (2005e) Liberty and leviathan. In: *Politics, philosophy and economics*, v. 4, p. 131- 151.
- \_. (2004a) Depoliticizing democracy. In: *Ratio juris*, v. 17, p.52-65.
- \_. (2004b) The common good. In: K. DOWDING, K.; GOODIN, R. e C. PATEMAN, C. (eds.). *Justice and democracy. essays for Brian Barry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_. (2004c) *Penser en société. Essais de métaphysique sociale et de méthodologie*. Paris: PUF.
- \_. (2004d) Depoliticizing democracy. In: *Ratio juris*. Vol. 17, n. 1 March, p.52-65.
- \_. (2003a) Democracia e contestabilidade. Traduzido por Tito Lívio Cruz Romão. In: MERLE e Jean-Christophe, MOREIRA, Luiz (Org.). *Direito e legitimidade*. São Paulo: Landy.
- \_. (2003b) Liberalismo e republicanismo. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos.
- \_. (2003c) Agency-freedom and option-freedom. In: *Journal of theoretical politics*, n. 15, v.4, p.387-403.
- \_. (2002) keeping republican freedom simple: on a difference with Quentin Skinner. In: *Political theory*, v.30, n. 3, p. 339-356.
- \_. (2001a) *A theory of freedom: from psychology to politics*. Cambridge: Polity Press.
- \_. (2001b) Deliberative democracy and the discursive dilemma. In: *Philosophical issues* (Supp. Nous), v. 11.

- \_. (2001c) Republican freedom and contestatory democratization. In: HACKERCORDÓN, Cassiano; SHAPIRO, Ian. *Democracy's value*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_. (2001d) Deliberative democracy and the case for depoliticising government. In: *The University of New South Wales Law Journal*, v. 24, No. 3, p.724-736.
- \_. (1999) *Republicanism. Uma teoria sobre la libertady el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- \_. (1998a) Reworking Sandel's Republicanism'. In: *Journal of philosophy*, v. 95, p.73-96.
- \_. (1998b) Democracy's discontent. *The journal of philosophy*, v. 95, n. 2, Fev., p. 73- 96.
- \_. (1997) *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: ClarendonPress.
- \_. (1996a) *The common mind: an essay on psychology, society and politics*. New York: Oxford University Press.
- \_. (1996b) Freedom as antipower. In: *Ethics*, v. 106, n. 3, p.576-604.
- \_. (1991) Consequencialism. In: SINGER, Peter (Ed.). *A Companion to ethics*. Oxford: Blackwell Publishers, p.231-238.
- \_(Ed.). (1989a) *The good polity. Normative analysis of the State*. Oxford/New York: Basil Blackwell, p. 17-34.
- \_. (1989b) The free dom of the city: are publican ideal. In: HAMLIN Alan; PETTIT, Philip (Ed.). *The good polity. Normative analysis of the state*. New York: Basil Blackwell, p.141-168.
- \_. (1989c) The Freedom of the city: a republican ideal. In: HAMLIN, Alan. *The good polity: normative analysis on the State*. Oxford: Basil Blackwell.
- \_. (1982) Habermas on truth and justice. In: PARKINSON, G.H.R. (ed.). *Marx and marxisms*. Cambridge: Cambridge University Press, p.207-228.
- SKINNER, Quentin. (2006) Rethinking political liberty. In: *History workshop journal*, n. 61, p. 156-170.
- \_. (1998) *Liberty before liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_. (1984) The paradoxes of political liberty. In: *The Tanner lectures on human values*, p. 227-250.

*“Não consigo fixar meu objeto. Ele vai confuso e cambaleante, com uma embriaguez natural. Tomo-o nesse ponto, como ele é no instante em que dele me ocupo. Não retrato o ser. Retrato a passagem; não a passagem de uma idade para a outra ou, como diz o povo, de sete em sete anos, mas de dia para dia, de minuto para minuto. É preciso ajustar minha história ao momento. Daqui a pouco poderei mudar, não apenas de fortuna mas também de intenção. Este é um registro de acontecimentos diversos e mutáveis e de pensamentos indecisos e, se calhar, opostos: ou porque eu seja um outro eu, ou porque capte os objetos por outras circunstâncias e considerações”.*

Montaigne

CONCEPÇÃO:  
GRUPO DE PESQUISA  
TEORIAS DA JUSTIÇA/UEL

Agência Brasileira do ISBN  
ISBN 978-85-93565-09-0



9 788593 565090