

Organizadores
ERMANO RODRIGUES DO NASCIMENTO
JOSÉ MARCOS GOMES DE LUNA

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM

metafísica e práxis



Vol. 3
2024

PPGFIL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM FILOSOFIA

**UNIVERSIDADE
CATÓLICA
DE PERNAMBUCO**

2024 – Editora Uniesmero



www.uniesmero.com.br

uniesmero@gmail.com

Organizadores

Ermano Rodrigues do Nascimento

José Marcos Gomes de Luna

Editor Chefe: Jader Luís da Silveira

Editoração e Arte: Resiane Paula da Silveira

Imagens, Arte e Capa: Freepik/Uniesmero

Revisão: Respective autores dos artigos

Conselho Editorial

Ma. Tatiany Michelle Gonçalves da Silva, Secretaria de Estado do Distrito Federal, SEE-DF

Me. Elaine Freitas Fernandes, Universidade Estácio de Sá, UNESA

Me. Laurinaldo Félix Nascimento, Universidade Estácio de Sá, UNESA

Ma. Jaciara Pinheiro de Souza, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Dra. Náyra de Oliveira Frederico Pinto, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ma. Emile Ivana Fernandes Santos Costa, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Me. Rudvan Cicotti Alves de Jesus, Universidade Federal de Sergipe, UFS

Me. Heder Junior dos Santos, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP

Ma. Dayane Cristina Guarnieri, Universidade Estadual de Londrina, UEL

Me. Dirceu Manoel de Almeida Junior, Universidade de Brasília, UnB

Ma. Cinara Rejane Viana Oliveira, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Esp. Jader Luís da Silveira, Grupo MultiAtual Educacional

Esp. Resiane Paula da Silveira, Secretaria Municipal de Educação de Formiga, SMEF

Sr. Victor Matheus Marinho Dutra, Universidade do Estado do Pará, UEPA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

N244i Nascimento, Ermano Rodrigues do
Investigações Filosóficas sobre Ética e Linguagem: metafísica e práxis / Ermano Rodrigues do Nascimento; José Marcos Gomes de Luna (organizadores). – Formiga (MG): Editora Uniesmero, 2024. 203 p. : il.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5492-079-7

DOI: 10.5281/zenodo.12876927

1. Ética. 2. Linguagem. 3. Filosofia. 4. Metafísica e Práxis. I. Luna, José Marcos Gomes de. II. Título.

CDD: 170

CDU: 17

Os artigos, seus conteúdos, textos e contextos que participam da presente obra apresentam responsabilidade de seus autores.

Downloads podem ser feitos com créditos aos autores. São proibidas as modificações e os fins comerciais.

Proibido plágio e todas as formas de cópias.

Editora Uniesmero

CNPJ: 35.335.163/0001-00

Telefone: +55 (37) 99855-6001

www.uniesmero.com.br

uniesmero@gmail.com

Formiga - MG

Catálogo Geral: <https://editoras.grupomultiatual.com.br/>

Acesse a obra originalmente publicada em:

<https://www.uniesmero.com.br/2024/07/investigacoes-filosoficas-sobre-etica-e.html>



Organizadores

Ermano Rodrigues do Nascimento

José Marcos Gomes de Luna

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E
LINGUAGEM: metafísica e práxis**

AUTORES

AGEMIR BAVARESCO

CORINA OLIVEIRA ARRUDA

DANILO VAZ CURADO RIBEIRO DE MENEZES COSTA

DIMITRI ZEN

EDUARDO HENRIQUE LIRA QUEIROZ DOS SANTOS

ERMANO RODRIGUES DO NASCIMENTO

FRANKLIN ROOSEVELT MARTINS DE CASTRO

FÚLVIO ANDERSON PEREIRA LEITE

JOSÉ DÁCIO SANTOS OLIVEIRA

JOSEILDO INÁCIO DOS SANTOS

JOSÉ MARCOS GOMES DE LUNA

JOSÉ TADEU BATISTA DE SOUZA

KARL HEINZ EFKEN

NICOLAS KÜPER NÓBREGA

RODRIGO VICTOR DE SOUZA PEREIRA

TALES MACÊDO DA SILVA

UBIRAJARA JOAQUIM CARNEIRO DA CUNHA JUNIOR

WENDELL GONZAGA DA PAIXÃO

APRESENTAÇÃO

A questão de fundo que anima os textos aqui reunidos é aquela que articula dois âmbitos filosóficos fundamentais, a saber: ética e linguagem. É fato que a filosofia contemporânea passou pelo crivo, possivelmente definitivo, da virada linguística, de modo que a maneira de elaborar a reflexão filosófica se alterou. Mas não só. Ela altera também a maneira como podemos redirecionar nosso olhar para a própria história da filosofia, seus temas e seus problemas. Nesse sentido, a linguagem é o caminho investigativo que perpassa não somente questões metafísicas e epistêmicas, mas também éticas e morais.

Cientes do desafio que é pensar a relação entre ética e linguagem, o presente livro, composto de nove artigos, pode ser visto como o reflexo de um processo constante de investigação e de produção de pesquisadores vinculados ao Programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco que procuram se situar na fronteira da pesquisa filosófica atual, contribuindo com abordagens de ponta e abrindo novas possibilidades conceituais.

O que o leitor encontrará é fruto de um amadurecimento filosófico que consolida a discussão e aprofunda o debate, agora trazido a público, na medida em que reflete a apropriação cada vez maior da tradição filosófica, em um exercício constante de reinterpretação e redescobrimento dos clássicos.

Assim, o leitor perceberá durante a leitura que os artigos perpassam várias abordagens, indo desde apropriações da filosofia kantiana e do tensionamento com a derivação frankfurtiana da ética do discurso, passando por discussões levantadas pela reflexão levinasiana sobre a totalidade, a filosofia da ação de Philip Pettit, a crítica à metafísica de cunho heideggeriano, Nietzsche e a morte de Deus e a filosofia de Kierkegaard.

Que esse livro não seja apenas uma fonte para um exercício de erudição, mas acima de tudo um convite para que o leitor, interessado em questões cruciais para nosso tempo, participe da reflexão.

Diogo Villas Bôas Aguiar

Doutor em Filosofia, Professor do Curso de Filosofia/UNICAP

SUMÁRIO

Capítulo 1 ÉTICA DO DISCURSO E ÉTICA KANTIANA: TENSÃO E AFASTAMENTO José Marcos Gomes de Luna, José Dácio Santos Oliveira	9
Capítulo 2 APROXIMAÇÃO E DISTANCIAMENTO DA PROPOSTA REPRESENTACIONISTA DE KANT E WITTGENSTEIN José Marcos Gomes de Luna; Wendell Gonzaga da Paixão	35
Capítulo 3 A AUTONOMIA MORAL DO SUJEITO EM KANT: uma investigação filosófica a partir do sistema moral kantiano Karl Heinz Efken, Rodrigo Victor de Souza Pereira	53
Capítulo 4 LEVINAS E O PENSAMENTO DA TOTALIDADE José Tadeu Batista de Souza, Joseildo Inácio dos Santos	65
Capítulo 5 PHILIP PETTIT E A FILOSOFIA DA AÇÃO: UMA ANÁLISE DA LIBERDADE COMO CONTROLE DISCURSIVO Agemir Bavaresco, Danilo Vaz Curado; Nicolas Küper Nóbrega, Fúlvio Anderson Pereira Leite	85
Capítulo 6 CONSIDERAÇÕES SOBRE A CRÍTICA HEIDEGGERIANA À METAFÍSICA José Tadeu Batista de Souza; Ubirajara Joaquim Carneiro da Cunha Júnior	102
Capítulo 7 A SURPREENDENTE MODERNIDADE DOS ANTIGOS NOS ESTUDOS DA TRADUÇÃO Dimitri Zen	114
Capítulo 8 NIETZSCHE E A MORTE DO BOM DEUS CARTESIANO José Tadeu Batista de Souza, Corina Oliveira Arruda	127
Capítulo 9 FUNDAMENTOS ÉTICO-BIOÉTICOS DE PROTEÇÃO A PESSOA COM DEFICIÊNCIA Ermano Rodrigues do Nascimento, Eduardo Henrique Lira Queiroz dos Santos	153
Capítulo 10 A VISÃO DE KIERKEGAARD SOBRE PLATÃO NA OBRA O CONCEITO DE IRONIA Franklin Roosevelt Martins de Castro, Tales Macêdo da Silva	186
OS AUTORES	199



Capítulo 1

ÉTICA DO DISCURSO E ÉTICA KANTIANA: TENSÃO E AFASTAMENTO

José Marcos Gomes de Luna, José Dácio Santos Oliveira



ÉTICA DO DISCURSO E ÉTICA KANTIANA: TENSÃO E AFASTAMENTO

José Marcos Gomes de Luna

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL/UNICAP

José Dácio Santos Oliveira

Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP

IMPERATIVO CATEGÓRICO

Desde a filosofia grega clássica até os dias atuais, o pensamento humano foi caracterizado pela busca incessante de valores que pudessem corresponder a uma vida justa e feliz, dentre tantas finalidades, destacam-se amenizar as dificuldades e os problemas da vida. Diante dessa busca, muitos filósofos propuseram e propugnaram um método que almejasse responder aos ideais da humanidade. Todavia, percebeu-se a impotência e a presunção do homem em querer solucionar problemas sociais por meio de métodos e categorias pautados em crenças e normas, que não condizem com a realidade humana, a qual *per se* é tanto heterogênea quanto complexa¹.

Dentre esses pensadores está o filósofo iluminista Immanuel Kant que constrói sua doutrina embasada na razão universal autônoma, e não se inclina para o empírico. Ele parte do pressuposto de que todo ser racional deve estar sujeito a uma espécie de lei moral, interna, a qual dá o nome de Imperativo Categórico, cuja lei fundamental da razão pura se expressa desta forma: “Age de tal modo que a máxima de tua

¹ Ora, o fato de o homem procurar resolver os problemas do cosmos, especialmente o da sua existência, é porque ele não vive como os animais ou como os seres inanimados. O ser humano é capaz de ensimesmar-se, entrar dentro de si. Ele tem a consciência de sua existência, ou seja, o anseio pelo conhecimento é intrínseco ao homem, faz parte de sua essência questionar-se e questionar as coisas para buscar possíveis respostas no mundo diante das transformações e acontecimentos ao seu redor. Essa forma de saber é natural ao homem: “todos os homens, por natureza, tendem ao saber”, diz Aristóteles (Aristóteles. *Metafísica*, 980^a). Ver também Lucas. Ramón Lucas. *El hombre espíritu encarnado. Compendio de filosofía del hombre*. Salamanca: Sígueme, 2003.

vontade possa valer sempre como princípio de uma legislação universal” (Kant, 2004, p. 40).

Esse princípio ético é deontológico², ao passo que é embasado na ética ou ciência do dever. A ideia é que uma norma moral deve ser para todos os homens, pois é universal, e a razão reta ou a razão pura é suficiente para realizar qualquer ação, sem a mediação dos sentimentos e paixões os quais atrapalham no processo de seu exercício. Deste modo, Kant afasta da moralidade todo o elemento empírico. No pensamento kantiano, conforme Geovane Reale, os sentimentos quando irrompem na ação torna-a maculada (Cf. Reale; Antiseri, 2005, p. 385).

Assim sendo, toda pessoa humana deve agir conforme o ditame da razão que foge a toda regra ou necessidade, pois é universal. Desse modo, qualquer expressão da vontade deve ser governada por ela. Uma vontade “moralmente boa” é aquela que se apresenta autônoma de todas as influências da contingência³, visto que ela é determinada *a priori* objetivamente, determina-se a si mesma:

A razão, da qual unicamente pode sair toda regra que deve conter necessidade, inclui também nesse seu preceito a necessidade (pois sem esta não seria nenhum imperativo); mas tal necessidade só é condicionada subjetivamente e não cabe pressupor-se em grau idêntico em todos os sujeitos. Todavia, **para a sua legislação, exige** que ela só necessite pressupor-se *a si mesma*, porque a regra é **objetiva e universalmente verdadeira apenas se valer sem condições subjetivas, contingentes**, que distinguem um ser racional de outro (Kant, 2004, p. 29, grifo nosso).

O pensamento de Kant é claro: o que é sensível, empírico, concreto, por conseguinte, contingente, não pode ser universalizado, como vimos nessa citação. A razão disto é que uma regra só pode ser universalmente verdadeira e boa, se valer sem condições contingentes, subjetivas. E o que é condicionado, isto é, em vista de um efeito desejado, não pode ser lei, mas simplesmente uma máxima, porque para ser lei deve conter o simples querer, o dever (Kant, 2004, p. 28-29).

² Eis as três formulações do imperativo categórico 1) “Age de modo que a máxima (o princípio prático subjetivo da vontade) de tua vontade possa valer sempre, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal (objetiva) [...] 2) Age de modo a considerar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre também como finalidade, e jamais como simples meio [...] 3) Age de modo que a vontade, com a sua máxima, possa se considerar como universalmente legisladora em relação a si própria” (Reale; Antiseri, 2005, p. 376, grifo do autor). Caso o leitor queira se aprofundar nesta temática, ver: Reale, G.; Antiseri, D. História da Filosofia: de Spinoza a Kant. v. 4. São Paulo: Paulus, 2005. Também Kant, Immanuel Crítica da Razão Pura. 3. ed. tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

³ Entende-se por contingente aquilo que existe, mas não poderia existir, e sua ausência não afetaria essencialmente o ente, quer dizer, este continuaria existindo.

Um exemplo, de Kant, ilustra esse pensamento que os imperativos para serem leis não podem ser condicionados, devem determinar a vontade simplesmente como vontade, não em vista de um efeito desejado. Exemplifiquemos: dissei a alguém que uma pessoa deve trabalhar e poupar na juventude para não sofrer necessidade na velhice. Ora, diz Kant, isto é um preceito prático da vontade, exato e importante, entretanto, percebe-se claramente que a vontade é referente a alguma coisa diferente da qual se supõe que ela o deseja (Kant, 2004, p. 29).

Portanto, o indivíduo deve deixar esse desejo, que lhe é próprio⁴, pois talvez ele preveja alguma fonte de auxílio, ou pense, que se chegar a ficar em um estado de privações poderá satisfazer-se com pouco. Quer dizer, aqui existem muitas possibilidades e condicionamentos, não pode servir como regra universal, porque os preceitos práticos que se fundam no amor de si não são válidos para todo ser racional (Kant, 2004, p. 35).

Assim, na obra *Crítica da Razão Prática*, o filósofo desenvolve uma série de argumentos para esclarecer como o homem deve agir moralmente. Aprofunda-os com a distinção entre imperativo hipotético e imperativo categórico. O primeiro está voltado para os desejos e sentimentos, são simples preceitos de habilidade; o segundo para a racionalidade, são leis morais válidas para todos, podem ser universalizados (Kant, 2004, p. 28). Já as máximas são princípios, não imperativos. Estes quando condicionados são preceitos, mas não leis (Kant, 2004, p. 28).

Deduz-se, então, que na concepção kantiana, imperativos hipotéticos não podem ser a base da ação humana, enquanto leis práticas, pois fogem do crivo da razão pura, tampouco podem ser universalizados⁵. Nas palavras de Reale, em conformidade com o próprio pensamento kantiano:

⁴ Em outras palavras, isso pode servir como uma máxima para o sujeito que a possui, mas não como lei prática.

⁵ Um dos problemas do imperativo categórico, por não levar em consideração as circunstâncias do indivíduo, é apresentado **na série espanhola Merlí e o Ensino Médio**, cujo personagem principal busca refletir com os alunos sobre a mentira relativa à moral kantiana, que jamais passaria pelo crivo do imperativo categórico. Benjamin Constant (1767-1830), político francês, utiliza o exemplo do assassino que bate à porta da casa onde sua vítima se esconde e pergunta a quem o atende se a vítima está dentro da casa. A pessoa que atende a porta deve mentir, privando o assassino do direito à verdade para salvar uma vida? Ou deveria, baseado no imperativo categórico, dizer a verdade por ser ela um dever? A pergunta de fundo é esta: mas será que às vezes “mentir” não será mais ético do que dizer a verdade? (Cf. PROEC UNIFESP. *Kant é implacável com a mentira-Merlí e o Ensino Médio*. Aula 7. 2ª temporada, episódio 4, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Nqf3a86L3fc>. Acesso em: 14 abr. .2023. Certamente, Kant afirmaria que caso a pessoa omitisse a verdade sua ação não seria moralmente boa. Em outras palavras, nunca poderia ser universalizada, não se tornaria uma lei prática, pois é pautada nos sentimentos, não na razão.

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM: metafísica e práxis

Trata-se, portanto, de mostrar que a razão é suficiente *por si* (sem o auxílio de impulsos sensíveis) para mover a vontade, porque apenas neste caso podem existir princípios morais válidos sem exceção para todos os homens, ou seja, leis morais de valor universal. Ora, entre todos os *princípios práticos*, isto é, entre as regras gerais (subjetivas e objetivas) que determinam a vontade, *apenas os imperativos categóricos* constituem as leis práticas que valem sem condições para o ser racional, porque eles determinam a vontade *simplesmente como vontade*, prescindindo da obtenção de determinado efeito desejado (Reale; Antiseri, 2005, p. 376, grifo do autor).

Dado isto, nota-se que na ética kantiana, as particularidades do homem, como os seus desejos, as vontades e inclinações devem obedecer aos imperativos categóricos, possibilitando a universalidade da lei. Quer dizer, não se trata de excluí-los, que é impossível, mas ordená-los à razão. Só os imperativos categóricos são universais, ditam o dever universal, ao passo que os imperativos hipotéticos são normas sob uma certa condição, hipótese. Na verdade, a partir desses conceitos, Kant quer fundar uma moralidade universal e necessária, por meio da razão, sem se deixar levar por contextos sócio-históricos, políticos e religiosos, ou em outras palavras, independentemente do que é contingente.

Formalismo

A ética kantiana se caracteriza por um puro formalismo dado que a lei moral prescinde da intervenção de conteúdo, chegando a uma forma de legislação universal a qual obriga a todo ser racional segui-la: “somos nós, com a nossa vontade e racionalidade, que damos a lei a nós mesmos” (Reale; Antiseri, 2005, p. 381, grifo do autor). Desta maneira, “o homem kantiano” é causador de sua própria ação e o único responsável por ela, visto que é livre e autônomo.

O formalismo é expresso na própria concepção da moral, onde a lei moral não depende de conteúdo: “a essência da moral é a adequação da vontade à forma da lei” (Reale; Antiseri, 2005, p. 376). Em outras palavras, é uma ética que abstrai do princípio de moralidade qualquer conteúdo, e apresenta uma forma de agir que seja moralmente boa, aceitável, contudo, não explica o “como deve proceder”, o que fazer perante situações concretas, pois é um agir pela racionalidade pura, cujo dever deriva de um sujeito transcendental, isto é, abstrato.

Universalismo

A ética kantiana fundamenta-se única e exclusivamente na razão pura prática. Esta é universal, ela dita a forma pura da ação, independentemente de toda e qualquer dependência particular. Por conseguinte, as regras de conduta são estabelecidas de dentro para fora a partir da própria razão humana, sem recorrer a instâncias mediadoras, sejam estas empíricas, civis ou religiosas. Desse modo, uma norma moral pode ser universalizada quando passa pelo crivo do imperativo categórico, ditado pela razão prática. Destarte, a razão, que é inerente ao homem, é capaz de julgar todas as ações. Ademais, a vontade boa é aquela que quer aquilo que deve estar em consonância com ela, enquanto razão legisladora e universal.

Podemos enfatizar que o universalismo é a pura forma da lei moral, esta vale universalmente, sem exceções, é aplicável às diversas circunstâncias particulares.

Cognitivismo Moral

O cognitivismo moral propugna que fatos e juízos morais são conhecidos pela razão, e, por isso, podem ser universalizados tornando-se uma norma ou regra universal. Assim, Kant desenvolveu sua filosofia moral de caráter transcendental, não pragmática, embasada em um sujeito cognoscente dotado de racionalidade que, ao fazer uso de suas categorias internas ao seu espírito, é o centro e o detentor do conhecimento, pois sua teoria, por mais que englobe o empírico, não serve deste para a formulação de uma lei universal⁶.

Para ele, o princípio que deve conduzir o agir prático, trata-se de um *a priori* transcendental último, estabelecido apenas conceitualmente na mente humana, e que não há a necessidade de comprovação prévia ou posterior. O agir é visto a partir de si mesmo, nele existe o autofundamento e a justificativa para uma determinada ação:

Mas a física (ao menos quando se trata de manter suas proposições isentas de erro) é capaz de admitir muitos princípios como universais com base na evidência da experiência. [...] Com as leis morais, porém, é diferente. Retêm sua força de leis somente na medida em que se possa vê-las como possuidoras de uma base *a priori* e sejam

⁶ A moral kantiana é apriorista, pois o conhecimento não depende da realidade sensível, é um conhecimento universal. “O conhecimento *a priori* é conhecimento universal e necessário” (Porta, 2014, p.114, grifo do autor).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
metafísica e práxis**

necessárias. Com efeito, conceitos e juízos sobre nós mesmos e nossas ações e omissões não têm significado moral algum, se o conteúdo deles puder ser aprendido meramente a partir da experiência (Kant, 2003, p. 57-58).

Nesta concepção, o agir moral deve ser pautado pela razão e não por sentimentos. Logo, o homem deixa de lado os desejos e sentimentos passando a agir conforme sua razão legisladora⁷, moralmente boa.

Portanto, agir de acordo com a racionalidade é obedecer aos imperativos categóricos, bem como ser guiado por eles, e a máxima para todas as ações é esta: O que devo fazer? Assim sendo, uma ação moral para ser boa deve ser pautada por esses imperativos; não pelos hipotéticos, pois o que é submetido ao empírico não pode ser universalizado, como vimos. Isto é bem visível em sua obra *Crítica da Razão Prática* onde o próprio Kant diz que:

Todos os princípios [*Prinzipien*] práticos que supõem um *objeto* [*Objekt*] (matéria) da faculdade de desejar, como princípio de determinação da vontade, são, na totalidade, empíricos e não podem oferecer qualquer lei prática (Kant, 2004, p. 29, grifo do autor).

Logo, a razão torna-se, uma crítica de sua prática empírica, inadequada para a fundamentação da lei moral, isto é notório na citação acima quando o autor diz: “*e não podem oferecer qualquer lei prática*”, pois “a razão, em uma lei prática, determina imediatamente a vontade, sem mediação de sentimento algum de prazer ou desprazer, nem mesmo de prazer ligado a essa lei [...]” (Kant, p. 33-34).

Isto implica que um ser racional não pode querer que suas máximas ou princípios subjetivos práticos, como o prazer e o desprazer, sejam leis universais. Ademais, como notamos, o homem deve agir não buscando um determinado prazer ou felicidade na ação, mas pelo simples fato do dever, do que pede a lei moral, ou seja, a pessoa age porque deve agir. Em outras palavras, se o homem age visando sempre um fim (como por exemplo, na ética aristotélica) e quando o faz estaria se

⁷ Partindo dessas informações implicativas do pensamento kantiano, notamos uma reviravolta não somente no campo moral, mas também em toda a estrutura do conhecimento humano a qual passa a se caracterizar por um sujeito autônomo, abstrato e monológico. Em outros termos, o homem ou o agir humano (em si mesmo) passa a ser o fundamento do próprio objeto: “o resultado conclusivo a que leva a ‘revolução copernicana’, é que o fundamento do objeto está no sujeito. Assim, o conceito de objeto tradicionalmente concebido como aquilo que está contra e se opõe ao sujeito, para Kant, ao contrário, supõe estruturalmente o sujeito” (Reale; Antiseri, 2005, p. 364, grifos do autor). Sendo assim, o sujeito deve agir somente pelo dever, sem nenhuma busca de compensação para que sua ação seja boa, e possa ser universalizada, porque se uma ação visa outra coisa, uma finalidade, estaria nos ditames dos imperativos hipotéticos, quer dizer, ela não poderia ser lei universal.

aperfeiçoando; em Kant, é o agir apenas pela virtude do dever livre, e não pelas suas paixões, desejos e inclinações.⁸

Conclui-se que os princípios empíricos, aquilo que é característico em cada sujeito, que o domina, não pode ter vigor de lei. É impossível, conforme o pensamento kantiano, descobrir uma lei que governe todas as inclinações em conjunto (Kant, 2004, p. 37). Portanto, compete à razão pura prática, também chamada de consciência moral, guiar os princípios de acordo com esta lei, fazendo com que a vontade seja boa e determinada pela simples forma da lei, sem qualquer influência empírica.

As objeções que Hegel faz a Kant não se aplicam à Ética do Discurso: afastamento entre Habermas e Kant

Para compreendermos fidedignamente a proposta e o pensamento de Jürgen Habermas, devemos entender que é típico de sua metodologia não só retomar os pensamentos de grandes filósofos, mas também dialogar com eles, analisando-os, reformulando-os e aperfeiçoando-os, posto que não faz parte do pensamento habermasiano abandonar o projeto de busca da verdade, senão reconstruí-lo sob uma nova perspectiva. Quer dizer, em sua concepção, a razão não conseguiu corresponder aos ideais da sociedade porque estava instrumentalizada por filósofos que tinham a pretensão de ser detentores do saber. Dessa forma, a própria filosofia foi instrumentalizada:

Hoje, a filosofia já não pode remeter-se ao mundo, à natureza, à história ou à sociedade como um todo, no sentido de um saber totalizante [...] por meio dessa consciência, o pensamento filosófico retrocede de maneira autocrítica a um ponto anterior a si mesmo [...] (Habermas, 2012, p. 20).

⁸ De fato, em Kant o homem é obrigado a seguir uma razão pura, “pois a razão pura é a que contém os *princípios* para conhecer algo absolutamente *apriori*” (Kant, 1994, p. 53, grifos do autor). Dessa forma, nada de sentimento deve ser colocado em sua ação: “Para ser moral, a vontade na base da ação deve ser em todo caso determinada *imediatamente* apenas pela lei, isto é, não por meio da mediação de um sentimento qualquer. O único sentimento ao qual a ética kantiana reconhece direito de cidadania é o *respeito*, o qual nasce sobre um fundamento racional diante do homem que encarna a lei moral, e é o único sentimento que o homem pode conhecer inteiramente *a priori* e em sua necessidade. Em um ser *perfeito*, a lei moral é lei de “santidade”, em um ser *finito* é “dever” (Reale; Antiseri, 2005, p. 377, grifo do autor).

Nota-se que a preocupação de Habermas consiste em se afastar de todo pensamento fechado e totalizante⁹, pois isso seria um retrocesso ao conhecimento. Por esse motivo, faz-se necessário partir da teoria cognitivista kantiana, visto que, para Habermas, Kant é um cognitivista que parte desta concepção e cria o modelo deontológico baseado na lei imperativa: “age só pela máxima que se possa transformar ao mesmo tempo, por ação de teu desejo, em lei geral” (Habermas, 1999, p. 15). Assim, ele o resgata trazendo-o linguisticamente, saindo de um *apriorismo idealista* para reabilitar o exercício da razão mediante uma visão *ad extra*; não mais *ad intra*.

Desta forma, o grande dilema que a filosofia da consciência, neste caso, a kantiana, deve enfrentar e tentar solucionar é este: como aplicar uma norma universal que seja válida para todas as épocas sem levar em consideração a identidade cultural de cada povo? Esse processo não chegaria a uma própria absolutização do particular?

Para Hegel, seria uma grande pretensão de Kant não levar em consideração o indivíduo com suas particularidades em nome de uma lei universal, baseada em uma razão universal, independentemente do contexto, já que o sujeito transcendental é monológico, fora do empírico. A partir deste ponto que ele fará algumas objeções à ética kantiana criticando-a pelo seu: formalismo moral, universalismo abstrato, impotência do mero dever e sobre a consciência certa.

Habermas traz essas quatro críticas a fim de explicitar que a ética do discurso não é alvo delas, em certo sentido, ao passo que ela abandonou os princípios da filosofia da consciência que concebia um sujeito ensimesmado e incapaz de se doar à alteridade (ao outro que impossibilita a totalização) atada pelas proposições do imperativo categórico, fazendo com que ela própria se esvazie em um puro formalismo, tornando-se uma ética abstrata.

Analisemos cada uma dessas críticas para uma maior compreensão do pensamento habermasiano, bem como este se afasta do pensamento kantiano.

⁹ É de se notar, e isso faz toda diferença, que o conceito de razão habermasiana não é o mesmo que vemos na epistemologia kantiana. Nesta, trata-se de uma faculdade interna ao homem, *a priori*, independentemente do empírico, que regula as ações humanas, os imperativos categóricos; no pensamento habermasiano, a razão é comunicativa, se articula linguisticamente a partir de discurso para chegar a um possível consenso. Assim sendo, poder-se-ia dizer que a ética do discurso surge como uma tentativa de “reformulação” do imperativo categórico, como se percebe na obra *Comentários à Ética do Discurso*, onde o próprio Habermas afirma: “Empreendi nos últimos anos, juntamente com K.- O. Apel, a tentativa de **reformular** a teoria kantiana da moral, tendo em vista a questão da fundamentação de normas através da teoria da comunicação” (Habermas, 1999, p. 13, grifo nosso).

a) Do formalismo do princípio moral. Conforme Hegel, abstraindo todo o conteúdo particular dos indivíduos de suas condutas e deveres, que é uma exigência do imperativo categórico, haveria um problema de aplicação, quer dizer, a aplicabilidade deste princípio moral teria que levar a juízos tautológicos, e estes conteúdos não adicionariam nada de novo à ação humana (Hegel, 1969, *apud* Habermas, 1999, p. 13-14).

A crítica hegeliana à ética kantiana é à sua radicalidade¹⁰ visto que o imperativo categórico, com a sua deontologia levada ao extremo, desemboca em um puro vazio, formal, analítico além de tautológico. Para Hegel, um critério moral totalmente formal somente pode afirmar em relação à máxima, o que ela sempre já sabe, quer dizer, o homem age sabendo o que já deve fazer, o agir só pelo agir, sendo incapaz de acrescentar uma nova informação de forma sintética. Essa ação não está aberta ao novo. De fato, nessa concepção, o homem age simplesmente “pelo dever ou obrigação em agir”, seguindo a razão universal, mas não está preocupado, por exemplo, com os efeitos da sua ação, deve agir. Não é a matéria da lei que deve ser considerada, mas sua forma, é uma espécie de metafísica dos costumes.¹¹

Habermas está ciente que esta objeção não se aplica à ética do discurso, também em certo sentido, nem a Kant, pois não são princípios que carecem de consciência lógica ou até mesmo semântica, não exprimem somente noções puramente formais sem sentido ou lógica para com a comunidade de ouvintes e falantes. Todavia, ele *aponta* o erro da ética kantiana: o problema da abstração deontológica, radicalmente realizada pelo imperativo categórico, com a pretensão de ser um elemento substancial que sustente tudo e justifique as ações humanas considerando-as moralmente boas, sendo suficiente que essa lei moral seja seguida. Neste sentido, ele concorda com Hegel quanto à abstração deontológica mediante o imperativo categórico:

O imperativo categórico assume o papel de um princípio de justificação, assinalando como válidas as normas de conduta susceptíveis de generalização: todos os seres dotados de razão têm

¹⁰ A radicalidade está na separação entre forma e conteúdo. Ora, na perspectiva hegeliana, as ações éticas dos sujeitos agentes livres, implicam, portanto, em forma e conteúdo.

¹¹ Na verdade, em Kant, a pessoa humana não conhece as coisas em si mesmas, senão somente os fenômenos. Este artigo não tem como objetivo tratar da epistemologia kantiana, todavia, somos conscientes de que não se pode separar o aspecto ético-moral desta realidade, até porque os princípios éticos pressupõem, de alguma forma, o conhecimento. Dessa forma, fica ao leitor o convite para se aprofundar não só na ética kantiana, mas também em sua epistemologia para ter, assim, uma compreensão mais efetiva e profícua do pensamento kantiano.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
metafísica e práxis**

de ser capazes de desejar o que se encontra moralmente justificado
(Habermas, 1999, p. 15-16).

Quer dizer, o problema está na aplicação desse imperativo que tem a pretensão de ser o fio condutor de toda ação humana a qual é inconcebível querer algo que não esteja justificado moralmente pela razão. É perceptível que o formalismo do imperativo categórico, levado ao extremo, o homem passa a adquirir uma autonomia que resultará na concepção de racionalidade tendo uma finalidade em si mesma: a natureza só existe para o sujeito.

Entretanto, uma ética processual inflexível praticada de modo monológico não consegue sustentar uma norma geral, porquanto acaba tirando todas as questões práticas que deveriam estar presentes nas discussões. Com isso, chega ao extremo o formalismo dessa filosofia monológica, conforme Habermas, porque é justamente mediante a prática argumentativa que os conflitos, de ideias e argumentos, podem ser avaliados e solucionados por meio do consenso coletivo, e não simplesmente de regras, ao passo que o agir humano é condicionado e dramático:

[...] não se trata da forma gramatical de proposições universais normativas, mas sim da questão de *todos* nós podermos querer que uma norma controversa alcance caráter vinculativo (força de lei) sob determinadas circunstâncias. Os conteúdos avaliados à luz de um princípio moral são, então, gerados, não pelos filósofos, mas sim pela vida. Os conflitos de conduta, que devem ser avaliados moralmente e solucionados por consenso, emergem da prática comunicativa quotidiana, sendo *encontrados*- e não produzidos- pela razão avaliadora de máximas ou pelos participantes da argumentação. (Habermas, 1999, p. 24, grifos do autor).

Nota-se, por exemplo, em “os conflitos de conduta, que devem ser avaliados moralmente e solucionados por consenso, emergem da prática comunicativa quotidiana [...]”, que Habermas constrói sua teoria a partir de uma análise crítica da ética kantiana, pois, agora, faz-se necessário que o conhecimento passe ao plano intersubjetivo, e a razão seja essencialmente encarnada, histórica, como é a razão de um povo, de uma cultura, em uma linguagem hegeliana.

Além disso, a linguagem é feita para o entendimento que se dá por meio do consenso. Nada obstante, precisa entender que se trata de um consenso no qual os participantes se comunicam de forma ativa, posto que ela é um meio privilegiado dos falantes e os saberes emergem dela. Habermas está consciente que o mundo é interpelado e interpretado pelo pluralismo cultural onde desejos e valores pessoais encontram-se enraizados em uma tradição, manifestados nas diversas formas de vida (Habermas 1999, 2013, p. 9).

Logo, os interesses pessoais dos sujeitos livres, “numa busca cooperante da verdade” (Habermas, 1999, p.17) são iluminados pela razão e pela prática argumentativa e, dessa forma, o mundo resulta de um processo de interpretação coletiva da intersubjetividade. Assim, a razão comunicativa é envolvida “pela” e “na” dinâmica dialética das forças sociais, políticas e econômicas que atuam no mundo, bem diferente da razão instrumentalizada da filosofia da consciência, que não corroborou para o desenvolvimento da sociedade, muito menos correspondeu aos seus ideais de justiça e de felicidade. O homem e a sociedade são construídos mesmo diante dos desafios culturais e sociais.

Percebe-se, em Habermas, uma espécie de razão, cuja natureza está voltada para o consenso e o coletivo; e não para o interior do próprio sujeito. Trata-se de uma nova forma de pensar a razão, olhar para o mundo e interpretá-lo em sua complexidade e intersubjetividade.

b) Universalismo abstrato dos juízos morais fundamentados. Para Hegel, com a separação entre o geral e o particular, conforme determina o imperativo categórico, acarretaria à própria absolutização do particular, tornando-se irreconhecível na sua forma geral (Hegel, 1969, *apud* Habermas, 1999, p. 14).

Também essa crítica, para Habermas, não se aplica (em certo sentido) a Kant, tampouco à ética do discurso:

Nem Kant nem a ética do discurso se expõem à objeção de que o ponto de vista moral sobre a capacidade de generalização de normas pudesse conduzir à inobservância ou até a repressão da estrutura pluralista das condições de vida ou dos conjuntos de interesses existentes (Habermas, 1999, p. 25).

Não faz sentido essa crítica de Hegel para Kant nem para Habermas, porque para ambos, as normas particulares podem ser universalizadas, embora a forma como isso acontece é diferente: em Kant, parte de um sujeito monológico; em Habermas, o universal aparece enquanto “aceitação por parte de todos concernidos”, enquanto fundamentado na argumentação, no próprio discurso (*Cf.* Habermas, 1999 p. 16).

Por outro lado, a ética kantiana é alvo desta crítica não só por causa do rigorismo da ética processual inflexível, praticada monologicamente, mas também por ser incapaz de contemplar as consequências e os efeitos que possam vir do cumprimento geral de uma norma justificada, pois “as éticas de tipo kantiano são

especializadas em questões relativas à *justificação*; deixam sem respostas as questões de *aplicação*” (Habermas, 1999, p. 26, grifos do autor).

Poder-se-ia dizer, seguindo o raciocínio habermasiano, que em Kant, o homem é levado a um tipo de coação interna, uma espécie de luta entre necessidade e interesses particulares fazendo-o renunciar sua identidade histórica e pessoal delimitando-o na proposta de tal lei moral imperativa, a que o leva a muitos impactos cognitivos e epistemológicos, sobretudo, na aplicabilidade das normas perante as profusas situações concretas dos sujeitos.

O universalismo defendido por Habermas não parte da negação da vontade e dos desejos dos indivíduos, como na ética kantiana, por meio dos imperativos categóricos, mas sim das relações sociais. Dessa maneira, na concepção habermasiana, a filosofia só tem acesso à verdade¹² via ciências sociais que analisam os fatos. Assim, normas e valores éticos devem ser formulados e pensados a partir de um contexto social e não de ideias abstratas kantianas.

Ora, é próprio da condição humana conviver com os imprevistos, fragilidades, diferenças etc., logo é uma grande pretensão kantiana de querer que todos ajam da mesma forma simplesmente obedecendo à um axioma fruto de um sujeito monológico. Portanto, quanto à aplicabilidade, conforme Habermas, esta filosofia da consciência traz consigo uma série de problema no campo existencial e nas suas ações morais, visto que o indivíduo tem suas particularidades e está imerso na sua própria cultura tão complexa quanto o ser humano.

A propósito, a tentativa de Kant ao universalizar uma norma é legítima, entretanto, o que Habermas censura é o “como ele faz”, “de onde ele parte”. Sabe-se que toda a ética moral kantiana é fruto de um sujeito monológico que pensa somente a partir de si mesmo. Isso não só desemboca em um formalismo extremo, mas também se distancia daquilo que é constitutivo e faz parte da realidade da pessoa humana, a saber: caindo em uma espécie de dualismo entre desejos e inclinações, necessidade e interesses particulares, haja vista o que for contingente não pode ser universalizado.

¹² Para Habermas, a verdade não pode ser imposta, tampouco existem valores e razão absolutos, pelo motivo de serem definições consensuais, que dizer, provindos do consenso de uma época. Portanto, são realidades que podem sofrer alteração, a depender da necessidade e da dinamicidade da sociedade.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
metafísica e práxis**

No entanto, a ética do discurso não encontra problema (caso encontre, pode ser solucionado por meio do consenso racional prático e argumentativo) em justificar uma norma nas questões práticas, dado que é na própria aplicação que elas são justificadas, e isso não é contraditório, porque partiu mediante um processo social e reflexivo. Por isso, a fundamentação ou aquilo que justifica uma norma, em Habermas, não se compara com a concepção kantiana de sujeito transcendental tampouco com o seu universalismo abstrato.

Aqui se depreende que a ética do discurso tem caráter pós-metafísico e pós-convencional: o conhecimento não está mais preso à uma razão universal abstrata e formal. É uma nova concepção metafísica habermasiana. Logo, na própria teoria discursiva, encontra-se o fundamento para o seu universalismo, pois é algo que está dentro da historicidade do homem. Dessa forma, não existe no pensamento habermasiano uma fundamentação transcendental que seja justificado por uma razão universal presa em si mesma.

Habermas reconhece que a “ideia da justificação das normas não pode, todavia, ser demasiado forte nem conter logo na premissa aquilo que se destina à conclusão: a saber, que as normas justificadas têm de poder contar com a anuência de **todos** os indivíduos em causa” (Habermas, 1999, p. 16, grifo nosso). Aliás, ele mesmo diz que sua ética do discurso se caracteriza por um “transcendental fraco”, não se tem um argumento último.

Ela examina uma proposta e a considera hipoteticamente, trata-se, portanto, de uma pretensão de validação de uma norma, por meio do discurso argumentativo, o qual é pragmático-transcendental, que encontra seu fundamento na teoria da razão comunicativa:

[...] quem, de um modo sério, empreende a tentativa de participar numa argumentação, admite implicitamente pressupostos pragmáticos gerais do teor normativo; é, então, possível abstrair o princípio moral a partir de teor destes pressupostos argumentativos, desde que se saiba o que significa justificar uma norma de conduta. (Habermas, 1999, p. 16).

Seria uma grande ilusão na concepção habermasiana crer que os conflitos da humanidade seriam resolvidos a partir de regras adotadas por uma espécie de sujeito

monológico. Logo, na sua visão, somente uma análise pragmática-formal¹³, baseada na intersubjetividade, é capaz de dar conta da fundamentação da moral.

Nota-se, neste aspecto, que Habermas sofreu grande influência do filósofo Karl Popper¹⁴, fugindo de toda tentativa de absolutizar as coisas tornando-as verdades irrefutáveis quando, na verdade, elas são passíveis de erros. Assim, na filosofia habermasiana não existe a explicitação absoluta das verdades, senão argumentações que são razoáveis e somente por intermédio da ação comunicativa e do discurso prático chega-se a uma certa razoabilidade.

c) Da impotência do dever. Consoante Hegel, a separação brusca entre o Dever e Ser, pelo imperativo categórico, traria um grande problema moral no âmbito da prática como a dificuldade de transpor valores morais para a situação real e concreta dos indivíduos. (Hegel, 1969, *apud* Habermas, 1999, p. 14).

Habermas concorda com esta objeção, realmente, na filosofia kantiana, o homem se fragmenta à medida que o dever e as inclinações, a razão e a subjetividade são separadas. Não obstante, esta objeção não se aplica à ética do discurso onde a própria intersubjetividade inclui os interesses pessoais, os quais devem ser iluminados e analisados fazendo uso do discurso argumentativo para chegar a um acordo, pois:

O discurso prático exige a inclusão de **todos** os interesses em questão e compreende até uma avaliação crítica das interpretações, que nos permitem reconhecer, antes de mais, que determinadas necessidades constituem interesses pessoais. A ética do discurso abandona, de igual forma, o conceito de autonomia proveniente da filosofia da consciência, que não permite pensar a liberdade sob leis auto-imputadas sem a subordinação objetivamente da própria natureza subjetiva (Habermas, 1999, p. 27, grifo nosso).

Apercebe-se que faz parte da própria pedagogia do discurso prático ter em consideração os interesses de todos os envolvidos (o contrário da filosofia da consciência) sem cair em uma espécie de perversão dos desejos ou “tirania dos desejos”, onde todos fariam o que quisessem. Na verdade, esses interesses pessoais

¹³ Observa-se aqui, no entanto, uma inclinação do autor para o retorno a uma posição idealista e formal sobre a linguagem e o discurso.

¹⁴ O filósofo Karl Popper (1902-1994) trabalha com o Princípio conhecido como Falseabilidade. Ele parte do pressuposto que se for possível provar que uma teoria pode ser falseável, então ela é científica. O método usado por este filósofo é o dedutivo. Este propõe que antes da observação para a formulação de ideias as quais sejam pensadas. Rejeita toda pretensão científica de querer dogmatizar qualquer teoria. Mas para Popper não pode haver, em Ciência, enunciado insuscetível de teste. Como este assunto não é objeto deste artigo, todavia, caso o leitor pretenda se aprofundar no pensamento de Karl Popper, ver: Popper, Karl. O Mito do contexto: em defesa da racionalidade da ciência. Lisboa: Cultrix, 2004.

serão submetidos ao crivo da razão comunicativa. É pela exposição das ideias e argumentabilidade, racional-lógico, que a ética do discurso rompe com o modelo kantiano de moral o qual é voltado para uma espécie de “dialética transcendental do sujeito”.

Sendo assim, em Habermas “os desejos, as necessidades, os interesses individuais não necessitam- e, tampouco podem ser excluídos, pois se trata, precisamente, de chegar a um acordo sobre eles” (Habermas, 1999 *apud* McCarthy, 1995, p. 379). Portanto, os indivíduos não precisam negar suas particularidades nem suas vontades e desejos que os singularizam.

Com efeito, não se pode aplicar uma máxima imperativa obrigando o agir humano a ser enquadrado e justificado nela. Isto negaria as faculdades humanas ao separar o particular do universal, o desejo da vontade, além de negar o ser humano na sua totalidade e integridade.

Todavia, Habermas reconhece que essa crítica de Hegel à ética kantiana continua a ter razão, mesmo quando comparada com a ética do discurso no sentido em que no discurso prático se dissocia as condutas, bem como os problemas em relação aos contextos práticos dos costumes substanciais, para as sujeitar a uma apreciação hipotética, sem contemplar motivos ou instituições existentes. Isso significa que a ética do discurso precisa olhar para as Instituições, pois nestas as normas são fundamentadas. Entende-se, aqui o porquê de Hegel insistir em falar em conteúdo concreto, deveres concretos do cotidiano (Habermas, 1999, p. 27).

d) A última crítica de Hegel a Kant é à consciência certa. Trata-se do tema: a virtude e o curso do mundo, quer dizer, o imperativo categórico à proporção que separa o indivíduo de suas particularidades desencadeia em uma pura convicção acerca dos juízos morais, ao passo que é impossível pensar a humanidade sem inseri-la em contextos históricos (Hegel, 1969, *apud* Habermas, 1999, p.14).

O problema analisado por Hegel na teoria kantiana é a estagnação da moral subjetiva. Ou seja, uma moralidade que não é capaz de sair dos ditames de uma consciência isolada, para o mundo da realidade humana, que é tão imergida nas relações sociais, na cultura, nas narrativas, enfim, na historicidade¹⁵ de um povo:

¹⁵ Na filosofia hegeliana, a história e seus desmembramentos passam a ser um objeto a ser estudado, principalmente a ideia de “espírito do povo”, que se caracteriza nas diversas manifestações culturais. O que vale para uma comunidade ética, pode não valer para outra. Assim, Hegel vai pensar a Filosofia à luz da literatura e da própria história: trata-se, agora, de uma “consciência histórica”, e não mais de um sujeito monológico, cuja consciência reflexiva pensa somente a partir de si mesmo (como a

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM: metafísica e práxis

É na história que uma nação encontra o cunho comum de sua religião, de sua constituição política, de sua moralidade objetiva, de seu sistema jurídico, de seus costumes e também de sua ciência, arte e habilidade técnica (Hegel, 2008, p. 61).

Hegel constrói uma moralidade objetiva-chamada também de eticidade. Nesta é concretizada a liberdade nas instituições sociais, a saber: na família, na sociedade civil, no Estado e na própria religião. Portanto, ele não aceita a leitura do imperativo categórico de Kant e aborda uma teoria dos deveres particulares construída a partir de princípios conteudísticos, pois “é o espírito concreto de um povo que devemos saber reconhecer com precisão - e, por ele ser espírito, só espiritualmente, ou seja, pelo pensamento, ele poderá ser apreendido” (Hegel, 2008, p. 66). Deste modo, o homem está se construindo à medida que se volta para a história.

Nessa perspectiva hegeliana, a consciência não é capaz de se autoafirmar e se desenvolver por si mesma ou como nos métodos tradicionais os quais eram fechados e estáticos, a não ser voltando-se efetivamente à sua existência, e, por meio desta poderá se desenvolver e conhecer a natureza do próprio saber absoluto:

A consciência, ao abrir rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincida exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto (Hegel, 1992, p. 73).

Há uma espécie de devir do pensamento que se constrói e se determina no limiar da história quando mantém uma postura crítica para com os seus próprios juízos. Ainda mais, é nesta razão hermenêutica que está verdadeiramente a liberdade, porque esta significa movimento, um desdobrar-se na história¹⁶.

kantiana), mas uma consciência que esquece esse sujeito para trazer o evento histórico. Portanto, o sujeito cede o lugar para o sujeito histórico o qual se manifesta por meio das obras. E o homem tem acesso à consciência histórica pelas obras do Espírito. Deste modo, Hegel (apud Lima Vaz, 1998, p. 118, grifo do autor) “mostra que o indivíduo só pode ser considerado indivíduo humano na medida em que participa do movimento de manifestação do Espírito, que é movimento constitutivo da história. Essa participação traduz o processo de formação do indivíduo para o universal ou o que poderíamos denominar sua *humanização* (o termo não é hegeliano), que tem lugar exatamente na esfera do Espírito objetivo ou da cultura.”

16 Para Hegel, a liberdade se desenvolve na história através de três momentos dialéticos, sendo estes: 1. Espírito Subjetivo: é próprio do indivíduo. É a capacidade de agir, pensar, voltado, portanto para a consciência do mundo. É estudo pelas ciências humanas, como a psicologia, antropologia etc. 2. Espírito Objetivo: este se concretiza nas sociedades e instituições, como no direito, na família, na ética, no Estado etc. 3. Espírito Absoluto: neste se encontram a arte, religião, filosofia. Caracteriza-se pela autorreflexividade, quer dizer, o espírito chega a um grau máximo de consciência de si mesmo

Mas, essa crítica à consciência certa, à doutrina kantiana, não se aplica à ética do discurso, pois a teoria do agir comunicativo não prende o indivíduo na sua própria consciência, ao contrário, o faz se relacionar com os outros no mundo heterogêneo. Além disto, a realidade histórica das pessoas por intervenção de uma abordagem intersubjetiva é encorpada em toda sociedade.

Entretanto, na ética kantiana, vê-se uma moral como conjunto de normas baseada na autonomia ao passo que o indivíduo “não pode não agir” segundo a vontade reta. Contudo, isto desemboca em um paradoxo moral e epistemológico: exalta a autonomia sujeito-moral, mas cai em um formalismo e universalismo abstratos, à proporção que não leva em consideração as pessoas com suas particularidades.

Isto posto, evidencia-se que mesmo Habermas se apropriando de alguns conceitos kantianos, como o formalismo e o universalismo, por exemplo, efetivamente, há um ponto de ruptura, uma separação entre ambos: enquanto em Kant a universalização é resultado da reflexão de um sujeito consigo mesmo (*in foro interno*); em Habermas, a validade de uma norma se baseia em uma universalização que se dá por meio de um consenso idealizado.

No pensamento kantiano, a autonomia da vontade exige a exclusão de todo interesse particular ou inclinação; já no pensamento habermasiano, os desejos, as necessidades, os interesses individuais não necessitam ser excluídos, mas devem chegar a um acordo sobre eles.

Em Kant se dá a subjetividade; em Habermas; a intersubjetividade. Na filosofia kantiana, há uma ética cognitiva puramente formal; na filosofia habermasiana o cognitivismo é presente, mas o conceito de racionalidade muda, passando a ser compreendido por meio das relações intersubjetivas.

Deste modo, Morais, no seu estudo sobre a teoria do conhecimento habermasiano insere os sujeitos na comunicação em um mundo social para a construção do conhecimento o qual é reconhecido na práxis intersubjetiva:

enquanto inserido na história. Nota-se, nesta análise hegeliana, o método dialético que parte das particularidades (singularidades) e contradições de um povo, nação, etnia. Caso o leitor queira aprofundar neste assunto, ver: HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. trad. Maria Rodrigues, Hans Harden. 2. ed. Brasília, DF: UnB, 2008 e HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução: Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992; LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998. Também: REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: de Spinoza a Kant*. v. 4. São Paulo: Paulus, 2005.

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM: metafísica e práxis

O reconhecimento racional da verdade por meio do consenso de uma comunidade de comunicação faz com que Habermas reconheça na experiência do ato de fala um a priori de entendimento, o que difere do a priori kantiano. A teoria do conhecimento de Habermas passa pela pragmática universal e situa os sujeitos na construção de um conhecimento que é validado pela comunicação no mundo social. Objetividade e verdade são condições concretas para a formulação de um saber que é reconhecido intersubjetivamente (Morais, 2006, p. 80).

Assim, o sujeito transcendental de Kant transmuta-se, em Habermas, na práxis argumentativa que se constrói não mais desde suas próprias categorias isoladas, mas à medida que interage com o mundo. Nessa linha de raciocínio, pode-se afirmar que a ética habermasiana é cognitivista, pois sustenta a ideia de que as respostas sobre o bem e o mal dependem do que entendemos por conhecer e saber (Habermas, 2004, p. 267). Também formal, desde que se entenda como uma ética pragmática, não de um puro formalismo, senão ancorada na razão via linguagem e na comunicação associadas à práxis, tenta dar respostas aos problemas práticos ou morais (Habermas, 1999, p. 24).

Desta maneira, constata-se uma espécie de “revolução copernicana” do conhecimento: da consciência para o mundo, isto é, uma saída do mundo interno-mental para o mundo da linguagem, situado e caracterizado no espaço público. Se Kant realizou a virada copernicana colocando o sujeito *a priori* no centro; Habermas tenta realizá-la hipostasiando a comunidade linguística.

A proposta habermasiana: o princípio do discurso (D) e o princípio da Universalização (U)

O divisor de águas, indubitavelmente, em Habermas, é a passagem de uma filosofia ética puramente transcendental em um sujeito preso aos ditames do imperativo categórico, para uma filosofia marcada pela intersubjetividade. Ou seja, é a passagem de uma realidade intramental para uma realidade extramental, por meio do pensamento racional argumentativo. Absolutamente, Habermas é um grande crítico da filosofia da consciência, do sujeito monológico cognoscente de Kant.

Sua filosofia volta-se para o espaço público o qual é caracterizado pela ênfase nas relações sociais e seus conflitos. Isso se dará mediante a dois princípios elaborados por ele, a saber: O Princípio do Discurso (D) e o Princípio da Universalização (U). A ideia central é que uma norma antes de ser universalizada deve

passar pelo discurso prático. O Princípio do Discurso se define desta forma: “as únicas normas que têm o direito a reclamar validade são aquelas que podem obter a anuência de **todos** os participantes envolvidos num discurso prático” (Habermas, 1999, p. 16, grifo nosso).

Quanto ao Princípio de Universalização, Habermas o define desta maneira: “o imperativo categórico desce ao mesmo tempo na escala, transformando-se num princípio de universalização ‘U’, que nos discursos práticos assume o papel de uma regra de argumentação [...]” (Habermas, 1999, p. 16). Deduz-se, conforme esta citação, que o Princípio U é, em certo sentido, o imperativo categórico analisado sob uma nova perspectiva, a saber: a favor da satisfação dos interesses de cada um, poderão ser aceitos voluntariamente por todos. Essa afirmação ganha força quando o próprio Habermas diz “o imperativo categórico desce ao mesmo tempo na escala, transformando-se num princípio de universalização ‘U’ [...]” (Habermas, 1999, 1999, p. 16).

Depreende-se que a ética do discurso tem a pretensão de ser alterológica, parte da alteridade e não pensa em um sujeito isolado ou somete na relação sujeito-objeto, mas pensa em um eu que fala e se coloca dentro de relações. Deste modo, a razão comunicativa exprime-se na força da linguagem.

Constata-se que o Princípio U depende do Princípio de Discurso D. Este indica como o caminho, o percurso é feito, quer dizer, tem uma função metodológica, pois segundo Habermas, pode-se entender que, por meio da razão comunicativa, as normas são universalizadas mediante um processo o qual é iniciado com os conflitos que são as divergências de opiniões. Ele está convencido de que normas devem ser universalizadas a partir de toda uma estrutura social que condiga com a realidade dos indivíduos.

Apercebe-se ainda que Habermas pretende reconstruir a ética e os valores morais por meio do discurso e do diálogo, considerando que na constituição da própria linguagem há uma estrutura racional e normativa que manifesta o desejo de compreender as realidades por meio da práxis. Isso ele chama de teoria do agir comunicativo.¹⁷ É de se notar que as normas só têm sentido quando são feitas pelas

¹⁷ Também pode ser chamado de “Teoria do Agir Comunicativo”. Eis a definição habermasiana de agir comunicativo: “Para uma teoria do agir comunicativo, só são instrutivas as teorias analíticas do significado que começam a abordagem pela estrutura da expressão linguística, em vez de começá-la pelas intenções dos falantes. Dessa maneira, a teoria se mantém atenta ao problema de como ligar umas às outras as ações de vários atores, com a ajuda do mecanismo de entendimento; isto é, como

próprias pessoas com o auxílio de um discurso racional. Nesta teoria, entretanto, o autor desconsidera que a racionalidade está sujeita a condições que poderão estar presentes ou ausentes.

Infere-se daí que a validade de algo se prova na efetividade da linguagem. O conhecimento se dá no processo intersubjetivo e na capacidade de cada sujeito se entender sobre determinada coisa. Efetivamente, é incoerente pensar o conhecimento fora da linguagem, que é a condição *sine qua non*, para que a verdade refletida de uma norma possa ser aceita na vida cotidiana.

Essa razão comunicativa é processual ao passo que é mediante a interação e comunicação entre os indivíduos sem pressão de sistemas externos políticos ou econômicos. Estes sistemas concretos prejudicam a comunicação, visto que são pautados em interesses particulares. Os indivíduos graças à comunicação deveriam ser capazes de se posicionar de forma crítica e madura diante de uma norma:

[...] uma norma só é válida quando as consequências presumíveis e os efeitos secundários para os interesses específicos e para as orientações valorativas de cada um, decorrentes do cumprimento geral dessa mesma norma, podem ser aceitos sem coação por todos os atingidos em conjunto (Habermas, 2002a, p. 56).

Constata-se que a subjetividade se transforma em intersubjetividade, sem coação, senão pelo diálogo, que é característico da ação comunicativa. Constata-se também que a validade de uma norma pressupõe que os interesses de cada indivíduo, que exerce “livremente” o direito de opinar e de se expressar, sejam aceitos por todos, até porque o reconhecimento de uma lei como norma decorre do consenso e da aceitação de todos e não da vontade de um único sujeito. Por isso esta ação requer uma ordem estrutural lógica durante o ato de fala.

Posto isto, a própria linguagem exerce uma função pragmática cuja finalidade é facilitar o processo de inteligibilidade entre as pessoas relacionando-as com o mundo. Deduz-se que não é mais uma razão reflexiva nem instrumentada que separa o objeto do sujeito, mas uma razão construída na coletividade a qual desemboca em um consenso e no possível acordo entre todos.

O que é característico no pensamento habermasiano é a exaltação da coletividade. Pode-se afirmar que os interesses coletivos provêm da soma dos

se podem situar tais ações em uma rede de espaços sociais e tempos históricos” (Habermas, 2012, p. 479).

interesses de cada indivíduo, que por “consenso livre”, chegariam a um denominador comum. Assim, o agir normativo é uma forma racional orientada para o entendimento mútuo (Habermas., 1999, p.19). Dado isto, infere-se que, nessa perspectiva habermasiana, a busca por conhecimento e compreensão da realidade das coisas não é pré-determinada, mas é feita ao longo da história que mostra uma razão instrumentalizada e presa aos ditames da consciência.

Para Habermas, não só há uma necessidade de o sujeito engajar-se nas relações sociais, mas também de reconhecer que ele precisa entrar no mundo intersubjetivo. Neste o indivíduo se depara com os conflitos que são os dilemas da vontade, do desejo e da liberdade, entretanto, não precisam ser anulados ao entrar no diálogo. Este não possui uma relação de dominação onde uma pessoa subjuga a outra, senão para chegar a um possível consenso das ideias, a um ponto comum, a partir do exposto durante a discussão de uma norma, considerando que o indivíduo deve ser analisado na sua totalidade e integridade, tendo espaço para que todos possam atuar “livremente”.

Nesta discussão, debates e diálogos são envolvidos, há uma série de regras, para se chegar a um consenso de uma norma que seja aceita pela coletividade:

- (1.1) A nenhum falante é lícito contradizer-se.
- (1.2) **Todo** falante que aplicar um predicado F a um objeto a tem que estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a a sob **todos** os aspectos relevantes.
- (1.3) Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes (Habermas, 1989, p. 110, grifos nossos).

Vemos especificamente em 1.1, a necessidade de se ater à lógica clássica aristotélica do terceiro excluído, e em 1.3, que este processo de universalização e discussão para a validade de uma norma parte de um pressuposto seguro: a linguagem com suas leis. Dessa forma, aquele que vai discursar deve se ater aos pressupostos linguísticos da fala.

Em outras palavras, antes de uma fundamentação ou justificação de qualquer norma, deve-se agir, durante o discurso argumentativo questionando as propostas de forma “livre” e racional, evitando qualquer pretensão de querer julgá-las imediatamente. É um processo cujo êxito veio de uma análise coerente e refletida dos fatos indo de encontro à ética kantiana, que é fechada, e se caracteriza por um indivíduo que pensa a partir de si mesmo, voltado para si mesmo. Essa visão é

desconstruída, em Habermas, por meio de uma virada pragmática na qual a razão atua na comunicação e na intersubjetividade.

Sendo assim, as pessoas não só podem agir e participar dos diversos discursos, mas também questionar e problematizar qualquer asserção, desde que use bons argumentos (Cf. Habermas, 1989, p.112), pois a linguagem também pode não servir para comunicar quando não usada adequadamente. Mas, em si, é próprio dela fazer laço social.

Vê-se que Habermas não quer normas prontas e acabadas. A razão disto é que o projeto de humanidade é inacabado, a sociedade está sempre em construção. Na verdade, o seu pensamento tenta fugir da totalidade, mesmo recaiando em idealizações e totalizações. Trata-se de uma teoria comunicativa só aplicável em situações específicas (em democracias liberais) e controladas pela lógica clássica.

Em Habermas, há uma tentativa de sair de um pensamento circular, sistemático, dialético para um pensamento dialógico-dialogal ao modo dos neokantianos, discursivo, por meio da razão comunicativa. Afirmando a identidade de cada povo, não limitando as singularidades individuais.

Também rechaça toda espécie de dogmatização. Sua doutrina parte da concepção de que não precisa criar conteúdo, estes já estão presentes na sociedade, basta ela mesma ser a protagonista de seu desenvolvimento, pois “[...] a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade” (Habermas, 2002b, p. 12). Assim, a ideia é que o homem só pode afirmar sua identidade e se construir na coletividade criando laços intersubjetivos. Logo, ninguém pode, sozinho, construir nada e muito menos afirmar sua identidade (Cf. Habermas, 1999, p. 19).

Se para Kant uma norma moral só é válida se é testada por todos, do contrário não seria uma norma, mas uma máxima, como vimos anteriormente; para Habermas, o imperativo categórico assume as funções de discussão continuada e de universalização sob um novo horizonte: o processo de universalização acontece no discurso argumentativo, dado que vem da própria exigência da realidade humana. Assim, o conhecimento *a priori*, tão presente na filosofia kantiana, agora é abandonado em favor de um ideal de intersubjetividade, sem a exclusão dos interesses de cada um.

Se por um lado a pessoa humana é complexa, por outro, o processo de conhecimento e formulação de regra universal também o são, e por isso, não se pode

conceber um pensamento fechado e estático, mas aberto e dinâmico como se caracteriza a vida humana tão cheia de desafios bem como de derrotas e conquistas, avanços e recuos. De fato, a própria experiência mostra que nem todo ser racional tem as condições e os recursos simbólicos de exercer esta sua faculdade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer deste artigo, vimos que a Ética do Discurso, a princípio, surge como uma tentativa de reformulação, e não eliminação, do imperativo categórico de Kant por Habermas. De fato, tanto para Kant como para Habermas, as normas morais são passíveis de universalização, entretanto, na própria estrutura da teoria habermasiana percebemos notoriamente um afastamento do pensamento kantiano, a partir do seu novo conceito de razão comunicativa.

Efetivamente, enquanto em Kant, a universalização é o resultado da reflexão de um sujeito monológico consigo mesmo (*in foro interno*); em Habermas, a validade de uma norma se baseia em um tipo de universalização, que se dá por meio de um consenso. Isto é, só na medida em que houver um assentimento de “todos” os participantes num discurso, sem nenhuma coação interna e externa, uma norma poderá ser universalizada.

Ao analisar as objeções de Hegel à ética kantiana, percebemos que ela pode ser caracterizada por um formalismo vazio e abstrato, dado que se fundamenta no imperativo categórico. Assim, Hegel aponta para o grande problema desta ética: é uma lei moral deontológica que não passa de um simples “como devo proceder”, todavia, bem longe de ser uma verdade moralmente justificada e aplicada às ações humanas. Quer dizer, é insuficiente nas questões de sua aplicação, tira o indivíduo do contexto histórico e cultural.

Vimos que o sujeito transcendental *a priori* de Kant, fechado, isolado que pensa a partir de si mesmo, tonar-se em Habermas, “um nós que supostamente dialoga”. Em outros termos, é a passagem de uma ética filosófica transcendental para uma ética filosófica discursiva, imanente, pois se na filosofia kantiana o homem se fragmenta à medida que o dever e a inclinação, a razão e a subjetividade são separadas; na ética do discurso a própria intersubjetividade inclui os interesses pessoais.

Logo, o imperativo categórico transforma-se em razão comunicativa: é a passagem do subjetivo para o intersubjetivo, do monológico para o dialógico, não

dialético, e vimos isto por meio do princípio da Universalização (U) e do Princípio do Discurso (D). Habermas desenvolve uma argumentação para dizer que a “essência” da linguagem, desde sua especificidade é a comunicação, cujo desdobramento se dá no discurso prático e na intersubjetividade que implicaria em condicionalidade. À vista disso, pode-se concluir que a própria forma do discurso, os conflitos, as opiniões, as divergências, o consenso etc. já são em si mesmos um conteúdo ético.

Portanto, a ética do discurso tenta ressignificar a razão comunicativa, até então instrumentalizada pela filosofia da consciência, inserindo-a no plano discursivo, bem como na realidade das comunidades dos ouvintes e falantes, dado que ninguém, por si só, consegue afirmar a sua identidade.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**: ensaio introdutório. Texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. v. III. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: racionalidade da ação e racionalidade social. tradução: Paulo Astor Soethhe. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução: Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Tradução: Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002a.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia da história**. 2. ed. Tradução: Maria Rodrigues; Hans Harden. Brasília, DF: Editora UnB, 2008.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
metafísica e práxis**

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução: Paulo Meneses; Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, G. W. F. **Crítica da razão pura**. 3. ed. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

HEGEL, G. W. F. **A Metafísica dos Costumes**. 1. ed. Tradução: Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução: Rodolfo Schaefer. São Paulo: Martin Claret, 2004.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Antropologia filosófica I**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

LUCAS, Ramón Lucas. **El hombre espíritu encarnado. Compendio de filosofía del hombre**. Sígueme: Salamanca, 2003.

MCCARTHY, Thomas. **La Teoria Critica de Jürgen Habermas**. Tradução: Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1995.

MORAIS, C. W. J. **Kant e Habermas: a relação sujeito-objeto e a construção do conhecimento**. 2006. 1 v. Tese (Mestrado em Educação) - Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2006.

POPPER, Karl. **O Mito do contexto: em defesa da racionalidade da ciência**. Lisboa: Cultrix, 2004.

PORTA, Mario Ariel González. **A filosofia a partir de seus problemas**. São Paulo: Loyola, 2014.

PROEC UNIFESP. **Kant é implacável com a mentira - Merlí e o Ensino Médio. Aula 7**. 2ª temporada, episódio 4, 2019. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=Nqf3a86L3fc>. Acesso em: 14 abr. 2023.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia: de Spinoza a Kant**. v. 4. São Paulo: Paulus, 2005.

Capítulo 2
APROXIMAÇÃO E DISTANCIAMENTO
DA PROPOSTA REPRESENTACIONISTA DE KANT E
WITTGENSTEIN
José Marcos Gomes de Luna
Wendell Gonzaga da Paixão

APROXIMAÇÃO E DISTANCIAMENTO DA PROPOSTA REPRESENTACIONISTA DE KANT E WITTGENSTEIN

José Marcos Gomes de Luna

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL / UNICAP

Wendell Gonzaga da Paixão

Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco/UNICAP

1 INTRODUÇÃO

Kant e Wittgenstein são dois filósofos que merecem certo destaque na história da filosofia. Kant empreendeu na filosofia aquilo que ficou conhecido como a “revolução Copernicana”¹⁸. Isso queria dizer que, agora, o sujeito assume um protagonismo e é ativo no processo do conhecimento. Já Wittgenstein, por sua vez, foi um dos proponentes da chamada “virada linguística” ocorrida na filosofia. Ou seja, a linguagem passa a ser o paradigma da filosofia. Tanto uma como a outra propostas implicaram em significativas mudanças na epistemologia e na metafísica ocidentais. Uma das mudanças se deu no aspecto da representatividade. Durante muito tempo, o pensamento filosófico defendeu que o correto entendimento acerca da verdade era “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*”, ou seja, a verdade é a adequação do intelecto à coisa¹⁹. Com a chegada da modernidade, porém, essa maneira de pensar foi mudada. Veremos como isso se deu em Kant e em Wittgenstein.

Eis aqui o eixo de nosso artigo: apresentar como o filósofo de Königsberg mudou toda uma tradição que remontava mais de 1.500 anos de entendimento acerca desta apreensão que se dá entre o sujeito e o objeto, e comparar esse modo de compreender tal relação como modelo representacionista proposto por Wittgenstein.

¹⁸ *Crítica da Razão Pura (Kritik der reinen Vernunft. Doravante – K.r.V).*

¹⁹ Veja: Suma Teológica, I, q. 16, a. 1.

2 IMPORTANTES DIFINIÇÕES DE TRABALHO

Antes de tratarmos propriamente do aspecto representacionista de Kant e de Wittgenstein, se faz necessário apresentarmos algumas definições do termo “representacionismo”, que nos ajudará a melhor compreendermos do que se trata.

Japiassú e Marcondes afirmam que o termo “representacionismo” pode ser entendido como uma,

Operação pela qual a mente tem presente em si mesma uma imagem mental, uma ideia ou um conceito correspondendo a um objeto externo. A função de representação é exatamente a de tornar presente à consciência a realidade externa, tornando-a um objeto da consciência, e estabelecendo assim a relação entre a consciência com o real. A noção de representação geralmente define-se por analogia com a visão e com o ato de formar uma imagem de algo, tratando-se no caso de uma “imagem não-sensível, não-visual”. Esta noção tem um papel central no pensamento moderno, sobretudo no racionalismo cartesiano e na filosofia da consciência. Sob vários aspectos, entretanto, a relação de representação parece problemática, sendo por vezes entendida como uma relação causal entre o objeto externo e a consciência, por vezes como uma relação de correspondência ou semelhança. A principal dificuldade parece ser o pressuposto de que a consciência seria incapaz de apreender diretamente o objeto externo²⁰.

Desse modo, entendemos que quando Japiassú e Marcondes falam que a relação de representação pode ser entendida como uma “relação causal entre objeto externo e a consciência”, eles se referem à epistemologia racionalista em que o conhecimento é certo e se dá na relação entre o sujeito e o objeto e seu critério é a coerência.

Quando falam que às vezes essa relação de representação pode ser entendida como “correspondência ou semelhança”, se referem à epistemologia empirista, em que o conhecimento é possível e se dá também na relação entre o sujeito e o objeto e seu critério é a correspondência.

Todavia, ao relatarem que “a principal dificuldade parece ser o pressuposto de que a consciência seria incapaz de apreender diretamente o objeto externo”, fazem referência o giro copernicano de Kant em que limita a validade da verdade ao sujeito que conhece e que faz julgamentos. Agora, com esse giro copernicano, não é mais verdade que o conhecimento é a adequação do intelecto à coisa, mas à coisa terá a

²⁰ JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 170.

partir de agora a se adequar ao intelecto. Assim, houve um deslocamento da primazia do objeto para o sujeito.

Quando estamos tratando do representacionismo, ainda é preciso diferenciar os termos *Vorstellung* e *Darstellung*, que são termos técnicos utilizados na língua alemã para se referir a tipos de representação. A diferença entre eles é simples e pode ser expressa da seguinte maneira: quando os filósofos usam o termo *Vorstellung*, eles o fazem para indicar uma representação que é subjetiva e mental (por exemplo, quando penso em uma montanha); todavia, ao usarem o termo *Darstellung*, querem dizer que a representação é objetiva (por exemplo, quando vejo a montanha).

3 O REPRESENTACIONISMO KANTIANO

De posse dessas explicações conceituais dos termos *Vorstellung* e *Darstellung*, iremos, agora, apresentar como se deu a abordagem representacionista em Kant. Para efeito elucidativo, podemos dizer que, em Kant, temos em linhas gerais dois pontos que merecem ser destacados quando o assunto é o representacionismo. O primeiro é que Kant estabelece uma mudança significativa na função do sujeito no processo de conhecimento. De passivo, o sujeito, agora, passa a ser, em Kant, ativo. Outro ponto que merece ser destacado é que o representacionismo já tinha sido abordado em certa medida por Descartes, Hume, Malebranche, Locke e Berkeley. Thomas Reid apresentou uma crítica e uma resposta para o representacionismo desses filósofos, principalmente ao representacionismo em Hume que, segundo Reid, o levaria ao ceticismo²¹. Porém, em Kant, teremos uma formulação filosófica bem mais robusta que tentará fugir dos problemas de seus antecessores.

Ele abriu as portas para um “ceticismo epistemológico”, colocando no sujeito toda possibilidade do conhecimento. E, tendo em vista que não conhecemos o objeto em si (*númeno*), mas apenas o *fenômeno*. Assim, o objeto passa a ser definido pelas categorias *a priori* contidas no sujeito. Ouçamos o filho ilustre de Königsberg,

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objectos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não

²¹ Ver o excelente artigo: SOUSA, Claudiney José. Por que o representacionalismo conduz inevitavelmente ao ceticismo? A crítica de Thomas Reid à epistemologia de David Hume. *Kínesis*, Marília. v. VIII, n. 18, p. 297-317, dez. 2016.

se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objectos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objectos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis [...]. Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objectos [enquanto coisa em si], não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objecto (enquanto objecto dos sentidos) [como fenómeno] se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade²².

Assim, podemos dizer que as filosofias anteriores a Kant presumiram que ao conhecimento humano girava em torno ou teria que se moldar aos objetos do conhecimento. Kant propõe, agora, que são os objetos que teriam de se moldar às condições do conhecimento humano. Dessa forma, podemos dizer que todas as tentativas que derivavam do pressuposto mediante a qual somos aptos a conhecer as coisas em-si mesmas fadaram-se em fracassos.

Para Kant, então, “o espaço e o tempo não são propriedades inerentes às coisas, mas elementos que constituem a ordenação de nossas representações do mundo”²³. Pois, em nossa intuição²⁴ estão contidas formas *a priori* de espaço e tempo. Kant esclarece esse ponto com as seguintes palavras: “na Estética Transcendental demonstramos suficientemente que tudo o que se intui no espaço ou no tempo e, por conseguinte, todos os objectos de uma experiência possível para nós são apenas fenómenos, isto é, meras representações”²⁵. Mas, então o que é o espaço e o tempo para Kant? Para ele, o espaço não é “um conceito empírico, extraído de experiências externas”²⁶. Ampliando sua apresentação do que venha a ser espaço, logo mais

²² KrV B XVI-XVII.

²³ MADUREIRA, Jonas. **Curso vida nova de teologia básica**: filosofia. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 120.

²⁴ “A intuição permite tomar contato com as coisas, porém só é possível dar conta de suas diferenças por meio dos conceitos”. In: LEITE, Flamarion Tavares. **10 lições sobre Kant**. 9. Ed. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 44. Nossas intuições tem originam na sensibilidade, que nada mais é do que a “capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afectados pelos objectos” (B 33). Conceitos, por outro lado, tem origem no entendimento, vale dizer que, “os conceitos fundam-se, pois, sobre a espontaneidade do pensamento” (B93). Kant caracteriza intuições e conceitos como conhecimentos. Assim, ele nos diz que “sem a sensibilidade, nenhum objecto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado”, assim, dessa forma, “pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” [...] e “só pela sua reunião se obtém conhecimento” (B75). Assim, pode-se afirmar que através da intuição, o objeto é dado e através do conceito o objeto é definido.

²⁵ KrV B 518-519.

²⁶ KrV A 23.

adiante na parte da Estética Transcendental, ele vai dizer que o espaço é a “condição de possibilidade dos fenómenos, não uma determinação que dependa deles; é uma representação *a priori* que fundamenta necessariamente todos os fenómenos externos”²⁷.

Quanto ao tempo, Kant diz que é “simplesmente, uma condição subjectiva da nossa (humana) intuição (porque é sempre sensível, isto é, na medida em que fomos afectados pelos objectos) e não é nada em si, fora do sujeito”²⁸. Portanto, em Kant, o espaço e o tempo são duas fontes de conhecimento *a priori* que nada mais são que simples condições de sensibilidade e que são direccionados para o objecto enquanto fenómenos, mas não representam a coisa em si²⁹. Então, fica claro que se o sujeito for retirado, o espaço e tempo desaparecem, pois, são fenómenos que não podem existir em si, mas tão somente no sujeito³⁰.

Ao tratar sobre essa ideia kantiana de que o espaço e o tempo são uma forma *a priori* contida no sujeito que conhece, Bavinck critica Kant e nos diz que o “espaço [podemos também incluir aqui o tempo], portanto, não é uma forma de percepção (Kant), mas um modo de existência característico de todos os seres criados”³¹.

Ao tratar dessa questão, Madureira nos oferece um excelente panorama do que estava por trás do pensamento kantiano, pois,

É verdade que Descartes iniciou sua epistemologia com o sujeito. Porém, o sujeito cartesiano ainda era completamente passivo na busca do conhecimento verdadeiro, ou seja, ainda dependia de Deus para garantir a evidência das verdades. Para Kant, Descartes começou do lado certo ao mudar o foco de análise do objeto (mundo) para o sujeito (eu). No entanto, falhou quando foi buscar a certeza da verdade em instâncias alheias ao sujeito³².

Ou seja, segundo Madureira, Descartes ainda estava atrelado a uma metafísica, para sustentar o conhecimento. Kant, abandona a explicação metafísica e focará no sujeito. Assim, o sujeito tem tudo o que é necessário para obter o conhecimento das coisas do modo como elas nos aparecem.

²⁷ KrV B 39.

²⁸ KrV A 35.

²⁹ Ver KrV B 56.

³⁰ KrV A 42.

³¹ BAVINCK. Herman. **Dogmática reformada**: Deus e a Criação. Tradução: Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, p. 170. v. 2.

³² MADUREIRA, 2008, p. 118.

Assim entendido, é possível defender que Kant seja o precursor do idealismo. Bavinck nos apresenta, de maneira cirúrgica e brilhante, o problema que permeia o idealismo e, por consequência, os postulados kantianos. Para ele, quando o idealismo,

Passou a separar a representação (em sua origem e essência) da realidade, ele perdeu o poder de reinstituir a conexão íntima entre ambos. A mente, tendo-se fechado no círculo das representações, se torna incapaz de se libertar da prisão construída por si mesma³³.

E o resultado final é que, “para qualquer lado que se dirija, a mente não percebe nada senão representações, produtos de sua própria consciência”³⁴. Em Kant, podemos dizer que o sujeito passa a ser ativo no processo do conhecimento, porque “a realidade, tal como é em si, me é incognoscível; o que posso conhecer dela é o modo como me aparece. O modo de seu aparecimento, porém, dependerá não só dela, mas também ‘de mim’”³⁵.

Conforme já salientamos, quando vamos abordar o representacionismo devemos atentar para as diferenciações dos termos *Vorstellung* e *Darstellung*. Todavia, embora essas diferenciações sejam importantes “não elimina todos os problemas”³⁶. Por exemplo, podemos afirmar que “Kant reformulou os problemas epistemológicos em termos de representações, usando para tanto o vocábulo *Vorstellung*, que costuma traduzir-se por ‘representação’”. Não obstante, segundo Mora, Kant “usou esse termo [*Vorstellung*] de modo ambíguo”³⁷, pois ele o usou tanto para tratar de conteúdo subjetivo e mental; bem como de âmbito objetivo³⁸. Pereira nos diz que,

A palavra empregada por Kant para “representação” é ‘*Vorstellung*’. É importante salientar que ‘representação’ possui, na obra de Kant [...], dois sentidos que não podem ser confundidos. Em um sentido genérico, “*Vorstellung*” significa o mesmo que estado mental ou modificação interna à mente. É nessa acepção que Kant afirma na *K.r.V* que a “representação” seria o gênero do qual todos diferentes estados cognitivos seriam diferentes espécies, como intuições e conceitos, ou seja, representações singulares e representações gerais. Conferir, Kant, I., *K.r.V.*, A 320. Entretanto, em sentido estrito

³³ BAVINCK, Herman. **A filosofia da revelação**. Brasília: Monergismo, 2019, p. 109.

³⁴ *Ibid.*, 2019, p. 109.

³⁵ PORTA, Mario Ariel Gonzáles. **A filosofia a partir de seus problemas**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2014, p. 121.

³⁶ MORA, 2001, p. 631.

³⁷ *Ibid.*, 2001, p. 630-631.

³⁸ *Ibid.*, 2001, p. 630-631.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
metafísica e práxis**

o termo, “representação” deve ser entendido como um estado mental *intencional* ou *dirigido a um objeto*³⁹ (grifos do autor).

Pereira buscará mostrar ao longo de todo o seu artigo que, enquanto no primeiro sentido, “representação” constitui inegavelmente um conceito primitivo na obra de Kant, na segunda acepção, ‘representação’ exprime uma noção derivada que só pode ser compreendida a partir de outras noções”.⁴⁰ Assim, tanto Mora quanto Pereira estão unidos na ideia de que o termo *Vorstellung* em Kant é ambíguo.

Aprofundando a nossa investigação acerca do termo representação em Kant, Stephen Hicks dirá que, para Kant, a “representação⁴¹ torna possível o objeto”⁴². Pois, como já vimos Kant afirmou que “até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir a *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto”. Então, Kant arremata afirmando que “tentemos, pois, uma vez experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento”⁴³. Assim, o sujeito representa a partir da forma a *a priori*. Expandindo essa afirmação, podemos dizer que a intuição recebe representações e o entendimento (com suas 12 categorias) executa juízos sobre essas representações que foram recebidas pela intuição⁴⁴. Diferentemente da posição kantiana é possível admitir que o objeto nos fornece os dados necessários para obter o conhecimento real das coisas, tais como elas são. Ou seja, o sujeito deve se adequar ao objeto. Dessa perspectiva, temos acesso sim ao objeto enquanto tal e não como queria Kant apenas o fenômeno que se nos apresenta. Ao determinar que agora é o objeto que deve se conformar ao sujeito, Kant abandona a objetividade pela subjetividade. Dessa maneira, a realidade externa é praticamente abandonada, e ficamos condenados a subjetividade.

Evans esclarece da seguinte maneira,

Em vez de assumir que existe uma realidade objetiva, independente da mente, e perguntar como nossas ideias podem representar com

³⁹ PEREIRA, Roberto Horácio de Sá. Referência e juízo em Kant. **Analytica**. Razão teórica e razão prática: questões de fundamentação em filosofia, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 79-80. 2001.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 80

⁴¹ Entendida dessa maneira, a representação medeia o conhecimento na relação com o mundo. Portanto, é um conhecimento indireto com o mundo

⁴² Hicks, Stephen R. C. **Guerra cultural**. São Paulo: Faro Editorial, 2021, p. 35.

⁴³ *KrV* B XVI.

⁴⁴ EVANS, C. Stephen. **História da filosofia ocidental**: dos pré-socráticos ao pós-modernismo. São Paulo: Cultura cristã, 2023, p. 402.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
metafísica e práxis**

precisão essa realidade, Kant propõe que, em certos aspectos, a realidade deve se conformar à maneira como a representamos. Em vez de assumir que os nossos conceitos devem estar com conformidade com os objetos, devemos assumir que os objetos devem estar em conformidade com os nossos conceitos ⁴⁵.

Assim sendo “dado que o sujeito conhecedor tem uma identidade, é preciso abandonar a suposição tradicional de que o sujeito se conforma ao objeto. Consequentemente, o oposto deve ser verdadeiro: o objeto deve conformar-se ao sujeito”⁴⁶.

Dessa forma, podemos dizer que, para Kant, é a mente e não a realidade que proporciona os termos para o conhecimento. “A unidade do conhecimento não está no objeto, mas no sujeito que é universal⁴⁷”. Hicks finaliza sua apresentação da filosofia Kantiana de modo estarrecedor, pois com Kant,

A realidade externa é praticamente descartada, e ficamos inescapavelmente presos na subjetividade [...] O legado de Kant para a geração seguinte é a separação consciente entre sujeito e objeto, razão e realidade. Sua filosofia, portanto, é precursora das fortes posturas antirrealistas e antirrazão do pós-modernismo⁴⁸.

Não é à toa que Gouveia afirmou que o “pós-modernismo nada mais é que um novo nome para o pensamento pós-kantiano que influencia os círculos acadêmicos há nada menos que duzentos anos”. E arremata com uma alarmante constatação de que a novidade nada mais é que “a chamada ‘pós-modernidade’, isto é, o fato de que a sociedade mundial está em geral absorvendo agora esta transição, assumindo em termos práticos e no dia-a-dia os pressupostos o pensamento pós-kantiano”⁴⁹. Logo, o que estamos vivendo hoje nada mais é que as consequências do projeto filosófico kantiano.

Concluímos, assim, nossa abordagem da filosofia kantiana, o qual é considerado o grande expoente da mudança acerca do processo do conhecimento. A partir de agora, iremos abordar um representacionista contemporâneo: Wittgenstein. Enquanto Kant mudou a perspectiva epistemológica da relação entre sujeito e objeto, Wittgenstein abordará a relação entre o sujeito e o mundo da perspectiva da linguagem. É o que pretendemos demonstrar no decorrer deste artigo.

⁴⁵ Evans, 2023, p. 389

⁴⁶ HICKS, 2021, p. 35.

⁴⁷ MADUREIRA, 2008, p. 122.

⁴⁸ HICKS, *op. cit.*, p. 41, 42.

⁴⁹ GOUVEIA, Ricardo Quadros. A Morte e a Morte da Modernidade: quão pós-moderno e o Posmodernismo? **Fides Reformata**, v. I, n. 2, p. 62, 1996.

4 O REPRESTANCIONISMO NO *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS*

Para efeito elucidativo, usaremos o termo “figuração” que é o termo usado por Wittgenstein como mesmo sentido de representação. A proposta do *Tractatus*⁵⁰ é apresentar um isomorfismo entre o mundo (realidade) e a linguagem. Pois, no *Tractatus* afirma-se que “aquilo que ocorre no mundo pode ser expresso pela linguagem devido à existência da forma lógica em comum com a realidade”⁵¹.

Dessa maneira, podemos dizer que Kant quer estabelecer um limite ao conhecimento, enquanto Wittgenstein quer estabelecer um limite ao pensamento e à linguagem em sua relação com o mundo. Daqui, já podemos entender que em Wittgenstein há uma reconfiguração do representacionismo. Pois, será a linguagem que representa o mundo e não mais a forma a priori contida no sujeito.

O termo *Darstellung* aparece duas vezes no *Tractatus*. Nele, especificamente, aparece o termo alemão *Form der Darstellung* e se refere ao “‘ponto de vista’ externo, a partir do qual uma figuração representa aquilo que representa”⁵². Nas palavras do próprio Wittgenstein: a “figuração representa seu objeto de fora (seu ponto de vista é sua forma de representação); por isso a figuração representa seu objeto correta ou falsamente”⁵³.

Evidentemente, que, a partir de agora, precisaremos definir o que vem a ser figuração e afiguração para podermos entender, ainda que de maneira introdutória, o representacionismo wittgensteiniano. Mas, não antes de adentrarmos um pouco mais na filosofia de Wittgenstein e apresentarmos e definirmos outros termos importantes, por exemplo, os termos figuração e afigurado. Para isso, devemos entender que Wittgenstein vai romper com uma longa tradição filosófica no tocante a sua forma de conceber o mundo. Para Wittgenstein, “o mundo é tudo o que é o caso”; e também: “o mundo é a totalidade dos fatos e não a totalidade das coisas”⁵⁴.

⁵⁰ O texto utilizado neste artigo será o da edição brasileira traduzido por Luiz Henrique Lopes Santos (Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-philosophicus*. 3. ed. Trad., apres., e ensaio introd. de Luiz Henrique Lopes dos Santos; e introd. de Bertrand Russell. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001). Com relação às citações dos aforismos do *Tractatus*, utilizaremos, neste artigo, a forma TLP, acompanhada do(s) número(s) do(s) aforismo(s).

⁵¹ CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. *Wittgenstein: Linguagem e mundo*. São Paulo: Annablume, 1998, p. 68.

⁵² GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Trad. de Helena Martins; e rev. técnica de Luiz Carlos Pereira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 168. (Dicionário de Filosofia).

⁵³ TLP 2.173. O outro local onde parece o termo *Darstellung* é no aforismo 2.174.

⁵⁴ TLP, 1 -1.11.

Aqui precisamos mostrar a diferença entre aquilo que o autor fala sobre fato (*die Tatsache*) e por aquilo que fala sobre objeto/coisa (*Gegenstand*)⁵⁵.

Sem entrar nos meandros das divergências que há dos intérpretes de Wittgenstein sobre a definição do que venha a ser “fato” e “objeto/coisa”, assumiremos que “fato” signifique “um fato molecular (*Tatsache*), constituído de fatos atômicos⁵⁶ (*Sachverhalt*)”⁵⁷ e “estados de coisa” signifique “um fato atômico; simples; não composto de outros fatos”⁵⁸. Acreditamos que essa abordagem definidora, esteja mais de acordo com a perspectiva do próprio Wittgenstein acerca desses conceitos. Agora, pretendemos também oferecer uma definição do que seja figuração e afigurado. Termos esses, importantes para nossa abordagem do representacionismo wittgensteiniano. Aqui, devido a lucidez e a maneira muito objetiva em que foram apresentados esses conceitos, faremos uso da apresentação usada por um estudioso em Wittgenstein. Segundo Arruda Júnior, “a figuração (proposição) é o que representa o afigurado (fato)”⁵⁹. É por isso que para Wittgenstein “a afiguração pode afigurar toda realidade cuja forma ela tenha”⁶⁰. Assim, podemos concluir que, de acordo com Wittgenstein, “a forma de afiguração é a possibilidade de que as coisas estejam umas para as outras tal como os elementos da figuração”⁶¹.

Portanto, na filosofia do primeiro Wittgenstein há uma espécie de isomorfismo entre linguagem, pensamento e mundo. É através da linguagem que representamos o mundo tal qual ele é. A abordagem dele é um tipo de realismo onde o sujeito constata o mundo. Disso decorre que Wittgenstein tem sido acusado de ser solipsista, devido à sua seguinte declaração: “que o mundo seja meu mundo, é o que se mostra nisto: os limites da linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites do meu mundo”⁶². Certamente, a despeito de toda problemática suscitada por essa declaração, mas no fim, o que ele queria dizer era que eu sou o sujeito que fala acerca

⁵⁵ Wittgenstein usa os termos Ding, Sach e Gegenstand de maneira intercambiáveis. Ver: TLP, 2.01; 2.0121;

2.013-2.0131; 2.0233-2.02331.

⁵⁶ Por exemplo: Wendell vai à praia e mergulha, isto é um fato molecular (*Tatsache*), pois se encontra composto dos *Sachverhalte*. E um *Sachverhalt* é, portanto, um fato simples, composto de objetos. Por exemplo. Wendell vai à praia. Cf. TLP, 2.034

⁵⁷ ARRUDA JÚNIOR, Gerson Francisco. **Solipsismo e realismo no tractatus de Ludwig Wittgenstein**: “o solipsismo, levado às últimas consequências, coincide com o puro realismo”. 2008, p. 42. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.

⁵⁸ ARRUDA JÚNIOR, 2008, p. 44.

⁵⁹ ARRUDA JÚNIOR, 2008, p. 57.

⁶⁰ TLP, 2.171.

⁶¹ TLP, 2.151.

⁶² TLP, 5.62.

do mundo. Logo, podemos ver que há certo fundamento na declaração de Wittgenstein, pois, ele é categoricamente contra o psicologismo na filosofia. No *Tractatus*, o único sujeito que existe é o sujeito linguístico. O “sujeito que pensa, representa, não existe”⁶³. Essa parece ser uma radical crítica à proposta cartesiana de sujeito. Com esta expressão Wittgenstein tece uma crítica ao projeto filosófico moderno, especialmente o cartesianismo, da existência de um sujeito empírico que é capaz de representar o mundo. No âmbito de sua proposta filosófica, ele só admite a existência de um sujeito metafísico; e, portanto, de um sujeito que não está no mundo, não é um fato no mundo, mas está fora do mundo, ou melhor, se encontra no limite do mundo⁶⁴.

Na “concepção de Wittgenstein, o mundo não pode ser caracterizado pela simples lista das coisas/objetos que o compõe. Para ele, a enumeração de todos os objetos existentes no mundo não tem condições de definir o que o mundo é”⁶⁵. Mas qual seria a razão pela qual o Wittgenstein pensa assim? “A razão disso é que a mera totalidade das coisas pode constituir uma variedade de mundo possíveis”⁶⁶.

De posse de todo esse arcabouço de definições de alguns importantes termos da filosofia de Wittgenstein encontrado no *Tractatus*, podemos apresentar, como o faz Arruda Júnior, “de modo geral, a estrutura do mundo”, encontrada no *Tractatus*, pois:

O mundo resolve-se em fatos (Tatsachen); os fatos (Tatsachen) são compostos de estados de coisas (Sachverhalte); os estados de coisas (Sachverhalte) são vinculações lógicas de objetos irreduzíveis (Gegenstände); e os objetos são a condição última de possibilidade de todo e qualquer mundo possível⁶⁷.

Certamente, é de suma importância entendermos a ontologia abordada no *Tractatus*. Todavia, ela só será devidamente compreendida se também entendermos a estrutura que o *Tractatus* aborda no tocante a linguagem. Margutti Pinto nos diz que a “estrutura do mundo pode ser obtida a partir de uma correspondência estabelecida com a estrutura da linguagem”⁶⁸.

⁶³ TLP, 5.631

⁶⁴ Cf. 5.6, 5.61, 5.632, 5.641. Para mais detalhes sobre a posição wittgensteiniana da inexistência de um sujeito empírico capaz de representar, confira o artigo: ARRUDA JUNIOR, Gerson Francisco de. Forma lógica e subjetividade: O *Tractatus* e a inexistência de um ‘eu’ empírico capaz de representar. *Revista Ágora Filosófica*, Recife, Ano 14 • n. 1 • jan./jun. 2014. p. 103-122.

⁶⁵ ARRUDA JUNIOR, 2008, p. 42.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 50.

⁶⁸ PINTO, Paulo Roberto Margutti. *Iniciação ao silêncio*: análise do *tractatus* de Wittgenstein. São Paulo: Loyola, 1998, p. 175.

Para Wittgenstein isso é importante, pois, “especificar a essência da proposição significa especificar a essência de toda descrição e, portanto, a essência do mundo”⁶⁹.

Ou seja, para ele “a análise lógica da linguagem é o único modo viável e seguro para a investigação filosófica da estrutura da realidade”, pois, é “somente especificando a essência da linguagem que chegaremos a essência do mundo”⁷⁰. Portanto, é somente através da “análise da estrutura lógica da linguagem, [que] podemos compreender a estrutura lógica do mundo, ou vice-versa”⁷¹.

Logo acima, afirmamos que, no *Tractatus*, há uma rejeição ao psicologismo. Pois, para ele a teoria do conhecimento se envolveu numa busca psicológica de nenhum valor: “A psicologia não é mais apresentada com a filosofia que qualquer outra ciência natural. A teoria do conhecimento é a filosofia da psicologia”⁷². Porém, é importante destacar que reconhecer, “todavia, a teoria do conhecimento enquanto marcada pelo psicologismo como sendo de importância secundária, não significa reconhecer que o problema do conhecimento seja igualmente secundário”, mas, de fato, “o que se deve ter em mente, entretanto, é que o projeto filosófico do *Tractatus* pretende livrar o conhecimento dessa psicologização”. Para que isso fosse possível:

O caminho trilhado por seu autor foi o de reconhecer que no lugar da mente que conhece, no lugar da razão imperial moderna e do entendimento com suas formas puras *a priori*, responsáveis pela síntese das representações do mundo, fora colocado a ‘proposição dizendo o mundo’. O pensamento, então, ao invés de ser uma forma de representação via imaginação, é uma proposição com sentido⁷³.

Tendo apresentado os contornos gerais do representacionismo em Kant e em Wittgenstein, caberá, a partir de agora, apresentar como se dá a relação de representacionismo dos dois. Haverá aproximação? Distanciamento? A demonstração filosófica para responder a estas duas indagações serão abordadas a seguir.

5 KANT E WITTGENSTEIN EM PERSPECTIVA

Acredita-se que o “sujeito transcendental” não é nada mais que a absolutização da função lógica do pensamento. Esse aspecto lógico é absolutizado por Kant, e é exatamente nisso que acreditamos que ele tem aproximações com Wittgenstein.

⁶⁹ TLP, 5.4711.

⁷⁰ ARRUDA JUNIOR, *op. cit.*, p. 51.

⁷¹ CONDÉ, 1998, p. 66.

⁷² TLP, 4.1121.

⁷³ ARRUDA JUNIOR, 2008, p. 101.

No *Tractatus Lógico-Philosophicus* nos é dito que “a lógica não é teoria, mas uma imagem especulativa do mundo. A lógica é transcendental”⁷⁴. Acerca disso, Mauro Condé afirma que, “mas que um instrumento epistemológico, a lógica torna-se, no *Tractatus*, uma categoria ontológica, isto é, ela é o fundamento último da realidade. Enquanto transcendental, ela é a condição de possibilidade do mundo”⁷⁵.

Segundo Glock, o *Tractatus Lógico-Philosophicus* “marca o ponto em que o debate em torno da natureza da lógica, travado no século XIX entre o empirismo, o psicologismo e o platonismo, funde-se com o debate pós-kantiano em torno da representação e da natureza da filosofia”⁷⁶. Quer isto dizer que o tipo de discussão apresentado no *Tractatus* é sobre a natureza da representação. Pois, “tanto a discussão acerca da natureza da lógica quanto à discussão pós-kantiana acerca da natureza da representação deu-se em termos de leis do pensamento”. Logo em seguida, Glock conclui fazendo a afirmação de que, para Wittgenstein, “a filosofia ou a lógica ocupam-se do pensamento, pelo fato de refletirem sobre a natureza da representação, já que é no pensamento que representamos a realidade”⁷⁷.

Tanto para Kant quanto para Wittgenstein, portanto, a lógica seria uma condição de possibilidade de toda a representação. Mas isso não implica dizer que não haja diferenças entre eles. Oussama, de forma acertada, nos apresenta tanto uma aproximação quanto um distanciamento entre Kant e Wittgenstein. Nas palavras de Oussama:

Wittgenstein coloca a forma lógica como condição absoluta de toda representação da realidade. Como forma de pensamento, ela se aproximaria das regras transcendentais do entendimento em Kant. Mas aqui, diferentemente de Kant, Wittgenstein não concebe a fundação da representação como pertencendo ao sujeito. A forma lógica não é uma estrutura especificamente subjetiva ou intersubjetiva, ela constitui a estrutura objetiva comum à proposição e à realidade, e sem a qual nenhuma representação é possível⁷⁸.

Portanto, em Kant o sujeito representa a partir da forma *a priori*; enquanto em Wittgenstein a linguagem é que assume essa função de representar o mundo. Ou seja, a linguagem seria uma construção compartilhada através da filosofia ou da lógica com o mundo. Glock esclarece o distanciamento da perspectiva wittgensteiniana da

⁷⁴ *TLP*, 613.

⁷⁵ CONDÉ, 1998, p. 68.

⁷⁶ GLOCK, 1998, p. 25.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 25-26.

⁷⁸ *Apud* CONDÉ, p. 67.

kantiana. Pois, “para Wittgenstein, a filosofia ou a lógica ocupam-se do pensamento, pelo fato de refletirem sobre a natureza da representação, já que é no pensamento que representamos a realidade”⁷⁹. Mas, Glock nos diz que não obstante a isso que, Wittgenstein promoveu uma virada linguística na explicação de Kant. Porque os “pensamentos não são entidades mentais ou abstratas [contra Kant], mas sim proposições, sentenças que foram projetadas sobre a realidade, podendo, portanto, ser completamente expressa na linguagem”⁸⁰. Acreditamos que a partir do que foi apresentado, podemos dizer que há tanto uma ruptura entre Kant e Wittgenstein, como certa aproximação, tendo uma representação natural, relacionado o sujeito com o mundo de maneira indireta.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos, dizendo que há um tipo de argumentação que recebe o nome de “argumento da alucinação ou da ilusão”, “pois, da observação de que você poderia estar alucinando um objeto, sua percepção seria a mesma”⁸¹. Esse tipo de argumentação persuadiu muitos filósofos a ponto de postularem que toda “percepção é intermediada por uma entidade interna ao sujeito que percebe – as suas representações de um mundo exterior”.

Dessa forma, “O mundo exterior pode ser ou não conforme é representado, mas toda a percepção necessariamente passa por representações”⁸². Essa teoria que faz uso dos argumentos da ilusão e da alucinação, recebe o nome de realismo indireto. Segundo Teixeira, existem diversas teorias de realismo indireto⁸³, mas a ideia principal do realismo indireto é que “a percepção não nos coloca diretamente em contato com o mundo, mas apenas com as nossas impressões sensoriais dele”⁸⁴.

Esse argumento foi amplamente aceito na história da filosofia, a partir dos modernos, e vários filósofos modernos se convenceram dele. Assim, tanto “racionalistas, como Descartes, quanto empiristas, como Hume, e idealista, como Kant, assumiram que todo acesso epistêmico ao mundo exterior se dá por meio de

⁷⁹ GLOCK, *op. cit.*, p. 26.

⁸⁰ Glock, 1998, p. 26.

⁸¹ ROLLA, Giovanni. **Epistemologia**: uma introdução elementar. Porto Alegre: Editora FI, 2018, p. 94.

⁸² *Ibid.*, p. 94

⁸³ TEIXEIRA, Célia. Epistemologia. In: GALVÃO, Pedro (org). **Filosofia**: Uma introdução por disciplinas. Lisboa-Portugal. Edições 70, 2016, p. 115.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 115.

representações”⁸⁵. Os argumentos da ilusão e da alucinação, segundo Teixeira, são os “maiores desafios ao modelo realista direto”⁸⁶.

A teoria que “defende o modelo intuitivo da percepção chama-se realismo directo”. O qual assume a postura de que o “mundo exterior existe tal como intuitivamente o concebemos (opondo-se assim ao idealismo) e que estamos directamente em contacto com este (opondo-se assim ao realismo indirecto)”⁸⁷. Possivelmente, uma grande objecção à teoria do realismo indirecto seja o fato dele “abrir as portas ao cepticismo acerca do mundo exterior.”⁸⁸

No que tange a Wittgenstein, sua proposta contém um forte reducionismo e, portanto, não condiz com a complexidade da vida humana, ainda que ele tenha elaborado uma proposta que no fim tenta de certa maneira fugir de certos problemas da linguagem ordinária. Todavia, tal abordagem é problemática, pois não há na linguagem uma palavra unívoca para cada objeto no mundo. Por exemplo, “manga” pode significar várias coisas: “manga” do verbo mangar, “manga” de camisa e ainda temos uma fruta por nome de “manga”⁸⁹.

Na virada do século XX muitos filósofos se afastaram do realismo indirecto⁹⁰. Pretendemos, em outro artigo, tratar dessa perspectiva chamada de realismo direto, o qual defende que aquilo que percebemos nos coloca em contato direto com a realidade e nessa outra ocasião, pretendemos apresentar os contornos das respostas do realismo direto.

Nosso desejo é que este trabalho introdutório estimule outros estudiosos a se aprofundarem nesse tema. O trabalho aqui apresentado elencou apontamentos de um assunto tão complexo e que tem proporcionado mudanças significativas de como nos relacionamos com a realidade.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**: teologia, Deus e Trindade. Tradução: Roguet. *et.al.* São Paulo: Loyola, 2001. v. 1.

⁸⁵ ROLLA, *op. cit.*, p. 95.

⁸⁶ Teixeira, *op. cit.*, p. 119.

⁸⁷ Teixeira. 2016, p. 119.

⁸⁸ Teixeira. 2016, p. 117

⁸⁹ TLP, 2.0122. Nesse aforismo, Wittgenstein se opõe à polissemia.

⁹⁰ Nunca é demais lembrar que Thomas Reid já no século XVII defendeu o realismo direto em contraposição ao seu grande adversário David Hume. Veja a nota 7.

ARRUDA JÚNIOR, Gerson Francisco. **Solipsismo e realismo no tractatus de ludwig wittgenstein**: “O solipsismo, levado às últimas consequências, coincide com o puro realismo”. 2008. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH, 2008.

ARRUDA JUNIOR, Gerson Francisco de. Forma lógica e subjetividade: O Tractatus e a inexistência de um ‘eu’ empírico capaz de representar. **Revista Ágora Filosófica**, Recife, ano 14, n. 1, p. 103-122, jan./jun. 2014.

BAVINCK, Herman. **A filosofia da revelação**. Brasília: Monergismo, 2019.

BAVINCK. Herman. **Dogmática Reformada**: Deus e a Criação. v. 2. Tradução: Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. **Wittgenstein**: linguagem e mundo. São Paulo: Annablume, 1998.

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Tradução: Helena Martins; e rev. técnica de Luiz Carlos Pereira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. (Dicionário de Filosofia).

GOUVEIA, Ricardo Quadros. A morte e a morte da modernidade: quão pós-moderno e o Posmodernismo? **Fides Reformata**, v. I, n. 2, p. 62, 1996.

HICKS, Stephen R. C. **Guerra cultural**. São Paulo: Faro, 2021.
Immanuel, Kant. **Crítica da razão pura**. 8. ed. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa-Portugal: Calouste. 2013.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LEITE, Flamarion Tavares. **10 lições sobre Kant**. 9. Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Tradução: Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MADUREIRA, Jonas. **Curso vida nova de teologia básica**: filosofia. São Paulo: Vida Nova, 2008.

PEREIRA, Roberto Horácio de Sá. Referência e juízo em Kant. **Analytica**. Razão teórica e razão prática: questões de fundamentação em filosofia, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 79-117. 2001.

PORTA, Mario Ariel Gonzáles. **A filosofia a partir de seus problemas**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. **Iniciação ao silêncio**: análise do tractatus de Wittgenstein. São Paulo: Loyola, 1998.

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
metafísica e práxis

ROLLA, Giovanni. **Epistemologia**: uma introdução elementar. Porto Alegre: Editora FI, 2018.

SOUSA, Claudiney José. Por que o representacionalismo conduz inevitavelmente ao ceticismo? A crítica de Thomas Reid à epistemologia de David Hume. **Kínesis**, Marília, v. VIII, n. 18, p. 297-317, dez. 2016.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus lógico-philosophicus**. 3. ed. Trad., apres., e ensaio introd, de Luiz Henrique Lopes dos Santos; e introd. de Bertrand Russell. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

Capítulo 3
A AUTONOMIA MORAL DO SUJEITO EM KANT:
uma investigação filosófica a partir do sistema moral kantiano
Karl Heinz Efen
Rodrigo Victor de Souza Pereira

A AUTONOMIA MORAL DO SUJEITO EM KANT: uma investigação filosófica a partir do sistema moral kantiano

Karl Heinz Effen

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL / UNICAP

Rodrigo Victor de Souza Pereira

Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco/UNICAP

1 INTRODUÇÃO

Ao compreender que não vivemos numa época esclarecida, mas numa época de esclarecimento, Immanuel Kant desenvolveu a sua filosofia moral tendo como centralidade a autonomia da vontade do sujeito. Para o filósofo, a autonomia e a liberdade estão essencialmente vinculadas, pois, ser autônomo é ser livre no sentido moralmente relevante, e a liberdade moral se expressa ou se torna evidente na ação autônoma, de modo que a moralidade só é possível porque é resultado dessa mesma autonomia. Ao redigir o opúsculo *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* Kant sustenta que ser esclarecido é pensar por conta própria, não seguir o interesse próprio ou egoísmo, nem diretivas convencionais ou religiosas, a menos que se possa perceber que o imperativo categórico as aprovaria. Deste modo, o iluminismo kantiano pode nos mostrar conflitos insolúveis entre a felicidade e o dever. E, para ele, a autonomia sempre supera a heteronomia. O tema central tratado por Kant neste pequeno e profundo texto diz respeito à convicção kantiana de que, embora o homem tenha a capacidade de se guiar livremente no mundo, por falta de coragem, por preguiça, a maioria abre mão dessa capacidade e se deixa guiar pelas decisões alheias. E é apenas por meio do esclarecimento que o ser humano pode alcançar a plenitude da humanidade, tornando-se emancipado. Em decorrência disso, se alcança a dignidade em razão da qual o ser humano nunca deve ser utilizado como um meio, mas deve ser sempre o fim em si mesmo. Outrossim, esse texto tem como objetivo

averiguar de que forma Kant defende os princípios de sua filosofia moral frente a uma má interpretação entre autonomia e individualismo que ele considera nefasta. Posteriormente, faz-se necessário compreender o pensamento do agir moral kantiano que acreditava que nós deveríamos de fato tentar satisfazer nossos próprios desejos e os das outras pessoas, mas tão somente dentro dos limites fixados pelo imperativo categórico. E por fim, adentrar-se-á noutros escritos de seu sistema moral, para verificar como o mestre de Königsberg resolve esta questão ao afirmar que a autonomia é, pois, o princípio da dignidade da natureza humana, bem como de toda natureza racional.

2 O QUE SIGNIFICA SER ESCLARECIDO?

A autonomia é a concepção central da moral filosófica de Kant. Dito isto, podemos fazer uma imersão na pequena obra de Kant que ganhou um notório reconhecimento pela sua sucintez e profundidade: *“Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?”*. Redigida em 1784, momento este do período crítico kantiano. Como todo filósofo é filho do seu tempo, Kant estava imbuído do espírito da Modernidade que, naquele momento específico da história, sentia uma forte necessidade de esclarecimento. De certa forma, queriam iluminar as situações de escuridão que pairavam sobre o conhecimento, e é neste momento que surge o movimento iluminista. O século XVIII, foi quase todo vivido pelo filósofo de Königsberg e este foi o grande século do Iluminismo (*Aufklärung*), cuja principal tese era justamente que a partir de então a razão passaria a iluminar o que estava obscuro.

Com o intuito de contribuir com a situação específica do seu tempo, Kant dissertou um pequeno opúsculo denominado, *“Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?”*, onde o filósofo quis prezar pela defesa da autonomia do ser humano. Kant defende que, o ser humano, para conquistar a autonomia, precisa passar por um processo da menoridade para a maioridade da razão. O esclarecimento elucidado por Kant, se tratava de uma junção entre ética e pedagogia, um projeto genuinamente do Iluminismo que defendia a emancipação do ser humano. Neste ínterim, a grande imagem disso é a Revolução Francesa. Ela queria disseminar o conhecimento como uma forma de enaltecer a razão em detrimento do pensamento religioso.

Deste modo, fica bastante clarividente que, assim como os demais filósofos, Kant procurou traduzir o momento histórico em que viveu numa filosofia.

O Esclarecimento (*Aufklärung*) significa a saída do homem de sua menoridade, pela qual ele próprio é responsável, é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de outro. Deste modo, é possível observar como no decorrer da história, muitos indivíduos permitem que a sua autonomia seja usurpada, isso porque é tão cômodo ser “menor”. Não somos obrigados a refletir. Se podemos pagar, outros se encarregarão por nós desta aborrecida tarefa. É por isso que Kant esbraveja a sua célebre frase: *Sapere aude*, ouse saber. É preciso urgentemente ter a coragem de se servir do nosso próprio entendimento, isto é, portanto, o marco do Esclarecimento (Cf. Kant, 1985, p. 100-102).

Ao criticar o estado de menoridade que muitos indivíduos se submetem, Kant enuncia assim:

Esse Esclarecimento não exige, todavia nada mais do que a liberdade; e mesmo a mais inofensiva de todas as liberdades, isto é, a de fazer uso público de sua razão em todos os domínios. Mas ouço clamar em todas as partes: não raciocinai! O oficial diz: não raciocinai, mas fazei o exercício! O conselheiro de finanças: não raciocinai, mas pagai! O padre: não raciocinai, mas crede! (Só existe um senhor no mundo que diz: raciocinai o quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedecei!) Em toda parte, só se vê limitação da liberdade. Mas que limitação constitui o obstáculo ao Esclarecimento, e qual não constitui ou lhe é mesmo favorável? Respondo: o uso público de nossa razão deve a todo momento ser livre, e somente ele pode difundir o Esclarecimento entre os homens [...] (Kant, 1985, p. 104).

Embora as pessoas tenham a capacidade de se orientar livremente no mundo, por falta de coragem e preguiça, a maioria das pessoas desiste dessa capacidade e se deixa guiar pelas decisões dos outros. Somente através do Esclarecimento, o ser humano pode alcançar a perfeição da humanidade e se tornar emancipado. Como resultado, a dignidade é alcançada de modo que o homem nunca pode ser usado como um meio, mas deve ser sempre um fim em si mesmo. Outrossim, um indivíduo pode, a rigor, somente por algum tempo, retardar o Esclarecimento em relação ao que ele tem a obrigação de saber, porém, renunciar a ele, significa lesar os direitos sagrados da humanidade, e pisar-lhe em cima.

3 AUTONOMIA E LIBERDADE DA VONTADE

A teoria moral kantiana tem no seu centro a afirmação de que adultos normais são capazes de se autogovernar completamente em assuntos morais. Em linhas

gerais, isso significa que somos sujeitos “autônomos”. Deste modo, para compreender a autonomia dentro do sistema moral kantiano, é preciso se atentar para dois componentes: em primeiro lugar, que nenhuma autoridade externa a nós é necessária para constituir ou nos informar das demandas da moralidade. Cada um de nós sabe, sem que seja dito, o que deveria fazer porque as exigências morais são exigências que nos impomos a nós mesmos. Em segundo lugar, é que neste autogoverno, podemos de forma efetiva nos controlar a nós mesmos. Ou seja, as obrigações que impomos a nós mesmos se sobrepõem aos outros chamados à ação e frequentemente vão contra nossos desejos. Embora, sempre temos um motivo suficiente para agir conforme deveríamos. Por isso, para que esta autolegislação seja eficiente em controlar nosso comportamento, nenhuma fonte externa de motivação é necessária (Cf. Scheneewind, 2009, p. 370-371).

Para Kant, o pensamento fundamental da autonomia, na medida em que ele atua como fundamento da obrigatoriedade, é o seguinte: se nós entendemos moralidade como Kant, então leis morais e seu seguimento moral, ou seja, não apenas conforme o dever, não podem estar ligados a que se persiga qualquer interesse; então se transformaria o imperativo categórico em imperativo hipotético, ou seja, são imperativos interessados na matéria da ação e dos seus pretendidos resultados, sendo deste modo, determinados de modo heterônomo (Cf. Schönecker & Wood, 2014, p. 141).

Neste liame, a visão do mestre de Königsberg, a vontade do homem considerado como um ser racional deve ser considerada a fonte da lei que ele reconhece como universalmente obrigatória. Este é o princípio da autonomia, ou Fórmula da Autonomia (FA), em contraposição com a heteronomia da vontade. Uma das abordagens do filósofo sobre a autonomia da vontade diz respeito a que todos os imperativos que são condicionados pelo desejo, pela inclinação ou pelo interesse, são imperativos hipotéticos. De modo que, um imperativo categórico deve ser incondicionado. E a vontade moral, que obedece, por sua vez, ao imperativo categórico, não deve ser determinada pelo interesse. Logo, não deve ser heterônomo, à mercê, por assim dizer, de inclinações e desejos que fazem parte de uma série casualmente determinada. Deve, enfim, ser autônomo. E dizer que uma vontade moral é autônoma é dizer que ela se dá uma lei à qual obedece (Cf. Copleston, 2022, p. 304).

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant não propõe uma teoria completa da autonomia. O conceito, aqui, intervém apenas na busca de uma nova formulação do imperativo categórico capaz de fornecer uma determinação completa. Será com a *Crítica da razão prática*, que o filósofo marcará de modo mais sensível a importância da ideia de autonomia. O princípio da autonomia é expresso assim: “Age de tal maneira que a máxima de tua vontade possa sempre ao mesmo tempo ser válida como um princípio produtor da lei universal” (Kant, 2016, p. 54).

O sujeito moral é livre porque é autônomo, é moral porque está submetido a uma legislação que provém da sua própria razão. Em contrapartida, é preciso atenção para não nos enganarmos acerca do conceito de autonomia. Kant não vai compreender o ser humano como um ser todo-poderoso, capaz de afirmar sua própria lei. O homem descobre em si a lei moral, ele a enuncia, tenta aplicá-la, mas não a cria, na verdade (Cf. Dekens, 2008, p. 101).

Em seguida, poderíamos nos perguntar: Mas se não pode haver nenhum interesse o que pode então afinal motivar-nos a agir moralmente? Tal resposta se torna concebível quando aquilo que se deve fazer é, em certa perspectiva, aquilo que já se quer fazer, independentemente disso. Somente aquilo que já se quer pode ser quisto sem que um interesse adicional necessite ser encontrado de por que se o deve querer; porém, já se o quer, o interesse já existe, ainda que este possa ser encoberto por interesses empíricos.

Analogamente, Kant vai afirmar que nós, seres humanos, na medida em que somos racionais, de qualquer modo, tomamos um interesse pelo que é moral. Isso nós fazemos porque a lei moral se origina da livre razão que cada um de nós enquanto ser livre e racional possui. Neste sentido, a lei moral é uma lei que damos a nós mesmos, por isso se chama “auto-nomia” e que, por isso, também pode nos motivar (Cf. Schönecker & Wood, 2014, p. 142).

Em síntese, de acordo com a fórmula da autonomia, são repudiadas todas as máximas que não possam subsistir juntamente com a legislação universal da própria vontade. A fórmula da autonomia sugere, assim, que nossas máximas precisam ser consistentes com a legislação universal própria da vontade para que possam passar no imperativo categórico. Deste modo, se o que nos motiva é o interesse ou amor de si, nossas ações são governadas por imperativos hipotéticos. Em contrapartida, quando agimos por dever, o que nos motiva não é interesse ou inclinação, mas, antes, outra coisa. O que nos motiva, Kant agora revela, é o respeito por aquela capacidade

que pertence apenas à vontade de uma natureza que é racional de um ponto de vista prático, a saber, a capacidade de dar uma lei a si mesmo. Essa é a capacidade que Kant vai identificar como autonomia (Cf. Sedgwick, 2017, p. 213).

4 A AUTONOMIA SUPERA A HETERONOMIA

Kant trata o conceito de autonomia da vontade como “o princípio supremo da moralidade” e como “o único princípio de todas as leis morais e dos deveres correspondentes”. Em contrapartida, a heteronomia da vontade, é “a fonte de todos os princípios espúrios da moralidade”, e, longe de poder fornecer a base da obrigação, se opõe muito ao princípio da obrigação e à moralidade da vontade.

Neste sentido, se aceitamos a heteronomia da vontade, aceitamos a suposição de que a vontade está sujeita a leis morais que não resultam de sua própria legislação como vontade racional. É bem verdade, que há muitas teorias éticas que aceitam essa suposição. Por isso, na segunda crítica, Kant cita Montaigne, porque ele fundamenta os princípios da moralidade na educação. Em seguida, menciona Mandeville, porque os fundamenta na constituição política, ou seja, no sistema legal. Também cita Epicuro, porque os fundamenta na sensação física, ou seja, no prazer, assim como Hutcheson, porque os fundamenta no sentimento moral. A estas teorias, Kant as denomina de subjetivas e empíricas.

Similarmente, o filósofo vai falar das teorias objetivas ou racionalistas, que são aquelas que fundamentam a lei moral em ideias da razão. Kant atribui a primeira aos estoicos e a Wolff, que fundamentam a lei moral e a obrigação na ideia de perfeição interior, e a segunda, atribuída a Crusius, que fundamenta a lei moral e a obrigação na vontade de Deus. Em tese, todas essas teorias são rejeitadas por Kant. Ele não vai afirmar que elas são moralmente irrelevantes ou que nenhuma delas tem qualquer contribuição a dar no campo da ética. O que sustenta é que nenhuma delas é capaz de fornecer os princípios supremos de moralidade e obrigação (Cf. Copleston, 2002, p. 205).

Kant pensa que a autonomia tem implicações sociais e políticas básicas. Embora ninguém possa perder a autonomia, que é uma parte da natureza dos agentes racionais, alguns arranjos sociais e as ações dos outros podem encorajar lapsos na governança pelos nossos desejos, ou a heteronomia. Kant, por sua vez, achava difícil explicar exatamente como isso poderia acontecer, porém, ele sempre sustentou que

a necessidade moral da nossa autonomia para se expressar era incompatível com alguns tipos de regulação social. Não há espaço para que outros nos digam o que a moralidade exige, nem pessoa alguma tem autoridade para isso: nem nossos próximos, nem os magistrados e suas leis, nem mesmo aqueles que falam em nome de Deus.

Em suma, Kant quer afirmar que somos sujeitos autônomos, a cada um de nós deve ser permitido um espaço social dentro do qual podemos livremente determinar nossa própria ação. Essa liberdade não pode ser limitada aos membros de uma classe privilegiada. A estrutura da sociedade deve refletir e expressar a capacidade moral comum e igual de seus membros. É por isso, que no pequeno ensaio acerca do Esclarecimento Kant insiste em que cada um de nós recuse permanecer sob a tutela de outrem (Cf. Scheneewind, 2009, p. 371).

5 A AUTONOMIA NO LUGAR DA EUDAIMONIA: A CRÍTICA DA FELICIDADE

Na mencionada discussão entre autonomia e heteronomia, Kant vai repudiar a totalidade dos princípios materiais que submetem a vontade a um objeto que lhe é externo com relação ao princípio último de sua moral. Um desses princípios materiais, que vai atrair a atenção de Kant, é a felicidade. De modo que, a sua crítica da felicidade, mais sutil do que se possa ter dito, marca a originalidade kantiana entre o rigor da determinação racional de sua moral e sua relativa benevolência em relação àquilo que o homem deseja.

Na *Crítica da razão prática*, Kant afirma que o princípio da felicidade pode certamente fornecer máximas, mas nunca aquelas que seriam aptas às leis da vontade, mesmo se tomamos como objeto a felicidade universal. Pois, visto que o conhecimento dessas máximas repousa unicamente em dados da experiência e que cada juízo sobre isso depende muito da opinião própria de cada um, sendo essa opinião, além disso, ela mesma muito variável, o princípio da felicidade pode muito bem fornecer regras gerais, mas nunca regras universais. Trata-se de regras que, em média, são mais frequentemente certas, mas não aquelas que têm de ser válidas sempre e necessariamente e, portanto, sobre elas não podem ser fundadas leis práticas (Cf. Kant, 2016, p. 58).

Quando falamos de filosofia moral e, por conseguinte, em ética e moral, temos no mínimo duas interpretações, uma que acredita que tal reflexão tem a finalidade de

se chegar a um fim almejado, o que a tradição chamou de “vida feliz”, e uma outra corrente que acredita que é o estudo das normas universais da ação. A primeira vertente é de origem aristotélica, com o viés teleológico, e a segunda de origem kantiana, de viés deontológico.

A corrente de pensamento surgida com Aristóteles põe no centro de toda a ética o conceito de felicidade, de modo que a vida feliz é considerada o bem supremo, para onde tende toda atividade humana. Para Aristóteles, a felicidade não é uma forma sofisticada de egoísmo, mas consiste numa conformidade com a virtude, cuja disposição auxilia na escolha do justo meio, a boa medida. Em suma, aqui a felicidade cumpre o papel de definir o quadro de toda a moralidade.

Contudo, Kant não é o primeiro a contestar essa proximidade entre moralidade e felicidade. Mas, desde a Antiguidade, isso foi questionado com a afirmação de que a verdadeira moralidade poderia implicar uma forma de renúncia à felicidade. Embora a ideia da felicidade esteja muito presente nos textos de Kant, ela jamais é criticada por si mesma, nem rejeitada como um princípio fundamentalmente mau, mas ela é reformulada numa hierarquia que a submete ao dever, único conceito autêntico de moral.

Kant vê na felicidade um certo problema, pois é um fim pouco determinado, a tal ponto que, apesar do desejo que todo homem possui de chegar a ser feliz, ninguém jamais pode dizer em termos precisos e coerentes o que verdadeiramente deseja e quer. O procedimento kantiano é simples: suponhamos que a moralidade possa ser identificada com a felicidade, o que Kant vai contestar obviamente; não é sequer possível estabelecer comandos se o objetivo visado é tão indeterminado quanto o é a felicidade. Deste modo, na segunda crítica, a recusa kantiana a integrar a felicidade aos fundamentos da moral é que ela compromete a pureza da moralidade ao submeter a vontade a uma determinação externa (Cf. Dekens, 2008, p. 103-104). Pois, como Kant deixa bastante claro, somente a determinação que parte do próprio indivíduo, determinação esta, racional e universal, é que pode ser considerada como princípio supremo da moralidade.

Diante do que foi dito, podemos afirmar que uma das grandes novidades de Kant foi ter desenvolvido uma filosofia moral fundada no princípio formal da autonomia, em substituição ao antigo princípio material da eudaimonia (Cf. Kalsing, 2013, p. 33).

6 AUTONOMIA *VERSUS* INDIVIDUALISMO

Em nossa sociedade contemporânea, há uma confusão entre autonomia e individualismo, de modo que a reflexão kantiana pode nos ajudar a melhor compreender este conflito, pois, para Kant, a moralidade é o resultado de nossa autonomia.

Kant pensa que nenhum agente racional pode ser ou estar sem autonomia, de tal forma que a autonomia não exige que se atribua grande valor ao que aparta cada indivíduo dos outros e torna cada pessoa singular. Enquanto o individualismo, às vezes, parece tornar isso central. Desta maneira, a autonomia que por vezes exige que cada pessoa pense por conta própria sobre assuntos importantes, é possível confundi-la com o individualismo nesse sentido.

O filósofo de Königsberg, ao ampliar o conceito de autonomia, afirma que somos autônomos quando obedecemos a uma lei que damos a nós mesmos. É a nossa própria razão que nos dá a lei. Mais precisamente, nossa razão prática se expressa dando-nos uma lei, que é o imperativo categórico, que exige que reajamos a nossos desejos e sentimentos de uma maneira específica. Para Kant, a moralidade é o resultado de nossa autonomia. Agindo assim, Kant estava rejeitando uma concepção comum de moralidade como obediência a uma lei ou leis que nos foram traçadas por Deus. De igual modo, ele também rejeita a reivindicação do egoísta de que devemos seguir nossos desejos baseados no interesse próprio.

Além disso, Kant se opunha ao otimismo simplório muitas vezes associado ao Iluminismo. Pois, ele acreditava que nós deveríamos de fato tentar satisfazer nossos próprios desejos e os das outras pessoas, sem que isso fosse tido como egoísmo ou numa perspectiva individualista, porque para Kant, tal atitude precisa acontecer dentro dos limites fixados pelo imperativo categórico (Cf. Schneewind, 2013, p. 8).

Em suma, o que entendemos por individualismo, consistiria num egoísmo exacerbado. Pois, enquanto o indivíduo egoísta coloca em primeiro lugar as suas próprias satisfações a qualquer preço, o indivíduo autônomo pensado por Kant, quer antes de tudo ser capaz de deliberar sobre as coerções que advém sobre si, para, então, poder ter a liberdade de refreá-las ou assumi-las.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em seu programa de curso para o semestre de inverno de 1765-1766, Kant escreveu: “Os alunos devem ir à escola, não para aprender pensamentos, mas para aprender a pensar e conduzir-se”. Isto é fazer da lucidez uma virtude e da recusa de enganar-se um meio de sabedoria. Deste modo, este breve mergulho sobre a autonomia na perspectiva kantiana, nos permite perceber a força extraordinária do seu pensamento e da inevitável ineficiência de resumir tamanha magnitude. Mas ao menos, a sua inquietação nos impulsiona a pensar, e abre caminhos e fendas para serem aprofundados, já que estas são as intenções dos textos filosóficos.

Deste modo, a reflexão de Kant nos proporciona uma rara oportunidade de perceber o ardor e o engajamento com que o pensamento iluminista em seu empenho para formular e resolver os problemas fundamentais de seu tempo, entre eles, principalmente, a tarefa pedagógica de educar o público e, por esse meio, concorrer para o progresso e elevação moral do gênero humano, ocupara a reflexão ético-filosófica, a saber, a problemática da autonomia.

Assim sendo, face ao individualismo egoísta crescente, hoje temos carência deste indivíduo kantiano que pensa e age por si mesmo, levando sempre em consideração os outros indivíduos que também agem e pensam por si mesmos. Logo, nos parece que uma relevante questão interessante em relação à autonomia surgiria da explicitação da contraposição de um modelo de sociedade organizada à luz de imperativos morais do tipo kantiano a um modelo de sociedade organizada à luz de imperativos egoístas, que por sua vez, acabam velando a importante noção revelada por Kant de autonomia.

REFERÊNCIAS

COPLESTON, Frederick. **Uma história da filosofia:** do Iluminismo francês a Nietzsche. v. III. Campinas: Vide Editorial, 2023.

DEKENS, Oliver. **Compreender Kant.** São Paulo: Loyola, 2008.

KALSING, Rejane Schaefer: A autonomia em lugar da eudaimonia: a novidade da filosofia moral kantiana. **Revista IHU On-line**, São Leopoldo, v. 417, p. 33-37, maio 2013.

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
metafísica e práxis

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes, Universitária São Francisco, 2016.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2019.

KANT, Immanuel. **Textos seletos**. Tradução: Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.

SCHNEEWIND, Jerome. Kant e a moralidade como resultado de nossa autonomia. **Revista IHU On-line**, São Leopoldo, v. 417, p. 6-9, maio 2013.

SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen W. **A fundamentação da metafísica dos costumes de Kant**: um comentário introdutório. São Paulo: Loyola, 2014.

SEDGWICK, Sally. **Fundamentação da metafísica dos costumes**: uma chave de leitura. Petrópolis: Vozes, 2017.



Capítulo 4
LEVINAS E O PENSAMENTO DA TOTALIDADE
José Tadeu Batista de Souza
Joseildo Inácio dos Santos



LEVINAS E O PENSAMENTO DA TOTALIDADE

José Tadeu Batista de Souza

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL/UNICAP

Joseildo Inácio dos Santos

Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP

1 INTRODUÇÃO

O ser humano, durante toda a sua história, vem deparando-se com as atrocidades produzidas pelos conflitos armados, internos ou entre nações. Desde a antiguidade, esse sofre as consequências de guerras estabelecidas pelos mais variados motivos, ao passo que tem buscado compreender seu sentido último. Assim, a preocupação em compreender o fundamento do fenômeno da guerra encontra-se já no início da história do homem e consequentemente nos primeiros passos da filosofia, pois o pré-socrático, Heráclito de Éfeso, já argumenta sobre a guerra a partir de uma visão ontológica, onde essa é vista na constituição mesma das coisas, ao afirmar que “A guerra é de todas as coisas pai, de todas rei e uns ele revelou deuses, outros homens, de uns fez escravos de outros livres” (Heráclito, 1979, DK 53). William (2008) coloca que, de acordo com Carl Von Clausewitz (1996).

[...] a guerra é um contínuo com espaços de paz (tréguas), um ato de violência, cujo objetivo é forçar o adversário ou as forças opositoras a se submeter à vontade do vencedor. A guerra é, também, um ato político, “a continuação da política por outros meios” e condição fundamental da própria sobrevivência do Estado (Pacheco et al., 2017, p.153).

Conforme o livro de *Tucídiodes* (2001), entre os anos de 431 e 404 a.C., temos conhecimento da primeira grande disputa armada liderada por Atenas contra Esparta, Tebas, Corinto e outros membros da Liga do Peloponeso (Funari, 2001).

Já na Idade Média, segundo Fernandes (2006, p. 99), entre os séculos XI e XIII, especialmente em terras sírias e palestinas e nos séculos VIII e XV, na Península

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
metafísica e práxis

Ibérica, ocorreu a guerra das Cruzadas do Oriente, com longos enfrentamentos militares desenvolvidos nos limites da cristandade. Esses conflitos armados tiveram como justificativa a necessidade de os cristãos reconquistarem a Terra Santa, antes conquistada pelos muçulmanos.

Na idade moderna, a Europa foi marcada por um intenso período de perseguições e de violência física e psicológica realizada pela Igreja Católica daquela época, contra aqueles que de alguma forma contrapunham-se às suas doutrinas, por compreendê-las abusivas e contrárias aos verdadeiros ensinamentos bíblicos. A igreja, para garantir a veracidade de suas doutrinas e manter-se no poder, instituiu o Tribunal do Santo Ofício ou Tribunal da Inquisição, por meio do qual os que se voltavam contra ela eram, imediatamente, definidos como hereges, portanto, condenados à fogueira ou submetidos a torturas de todos os tipos.

Entretanto, nenhum outro período produziu mais atrocidades do que o século XX com suas duas grandes guerras. Estima-se que a Primeira Guerra Mundial resultou na morte de dez milhões de pessoas, traumatizou um número ainda maior e aniquilou o humanismo próprio da Europa. Este fato deixou a Europa em um estado de crise generalizado, em um caos composto pela alta inflação, fome, miséria, desemprego e um crescente ódio a certas minorias. Segundo Lévy:

A 1ª Guerra Mundial alcança um grau de violência sem precedentes e apresenta um salto qualitativo rumo à Guerra total. Desde o seu início, a guerra coloca o problema da destruição total do inimigo. O combate não é apenas levado até a sua intensidade máxima, com o uso massivo da tecnologia (*materienschlacht*) ou com a intensificação sem limite da violência direta, mas o alcance da luta é igualmente estendido contra as populações civis com o intuito de aniquilar a sua vontade de resistência (2008, p. 32).

Com a Primeira Guerra Mundial, o ser humano depara-se não apenas com uma experiência de destruição dos alicerces e dos monumentos das cidades devastadas e das instituições erguidas pelo povo, mas também se defronta com a desvalorização da vida humana pelo próprio homem com sua tirania, ganância e loucuras absolutas. A vida humana foi reduzida a mero objeto de eliminação como qualquer outro obstáculo no caminho. Esse cenário caótico, deixado pelo Primeiro Grande Conflito Armado Mundial, tornou possível o surgimento do regime político denominado de Totalitarismo que fora levado a cabo pelo Nazismo de Hitler, pelo Fascismo e pelo Stalinismo.

Por sua vez, esses regimes totalitários tinham em comum a pretensão do controle total da vida pública e privada. Revelavam-se como governos de tirania absoluta, perante os quais tudo e todos foram destituídos de qualquer significação ou representação. Segundo Jacourt (2006) a tirania é todo o governo que faz “[...] uso de um poder exercido contra as leis, em detrimento público, para satisfazer sua ambição particular, sua vingança, sua avareza e outras paixões desregradas, prejudiciais ao Estado [...]” (Alembert, 2006, p. 311).

Por seu curso, a Segunda Guerra Mundial devastou entre quarenta e cinco a cinquenta milhões de vidas, entre soldados e civis, ou oitenta milhões de pessoas se forem contadas também as vítimas que morreram por fome, epidemias e doenças como resultado indireto da guerra — oito vezes mais vítimas do que na Primeira Guerra Mundial (Coggiola, 2001, p. 14).

A Guerra, além de promover catástrofes físicas, como a destruição de cidades e seus monumentos, abre também as portas para o surgimento de epidemias, doenças físicas e mentais, submetendo as pessoas a grande escassez de alimento e água. No entanto, as atrocidades, hostilidades e a letalidade que o fenômeno da guerra lança sobre pessoas, povos, raças e nações alimentam no ser humano o intento de se compreender o sentido da guerra, os fundamentos comuns a todo e qualquer estado de guerra, independente dos motivos particulares, do tempo e do espaço em que essa se deflagre e se desenrole.

2 LEVINAS O SENTIDO DA GUERRA E O PENSAMENTO DA TOTALIDADE

Diante do devastador e do catastrófico, o ser humano é sempre levado a passar do espanto, do pasmo a um momento de assimilação, de compreensão do sentido, das causas e das consequências da devastação e da catástrofe, por isso a necessidade de se compreender o sentido, as causas e as consequências do fenômeno da guerra sempre surge e ressurge como uma inquietação na mente humana.

Seguindo na direção dessa mesma inquietação, o filósofo franco-lituano, Emmanuel Levinas, que viveu os horrores da Segunda Guerra Mundial, no prefácio de sua principal obra intitulada *Totalidade e Infinito* (Lévinas, 1980), faz uma hermenêutica da guerra, procurando interpretar os fundamentos comuns a todo e qualquer conflito armado interno ou entre nações. A esse respeito, Levinas afirma que

“O estado de guerra suspende a moral; despoja as instituições e as obrigações eternas de sua eternidade, e, por conseguinte, anula, no provisório, os imperativos incondicionais. Projeta antecipadamente a sua sombra sobre os atos dos homens” (Lévinas, 1980, p. 9).

Há nessa interpretação levinasiana sobre o fundamento, sobre o sentido da guerra, quatro afirmações fundamentais, expressas em quatro fundamentais verbos, a saber: “*suspender*”, no sentido de “esquecer”, “cancelar”, “romper” ou “interromper” a moral de forma provisória; “*despojar*” no sentido de privar, desapossar, abandonar ou desconsiderar as instituições e suas obrigações, além de “*anular*” provisoriamente aquilo que é necessário; “projetar antecipadamente” no sentido de arremessar, precipitar, jogar, lançar toda a sua maldade, toda a sua dor e escuridão sobre os atos dos homens.

Num estado de guerra, o ser humano aos poucos vai entrando em colapso, pois gradativamente o medo apossa-se de sua mente, de tal forma que esse se transforma em pânico, pois o estado de guerra torna visível, ou melhor, materializa a presença constante da possibilidade da morte. Este sentimento da eminência da morte vai se intensificando, à medida que ele se revela, não apenas como medo da eminência da própria morte, mas ainda como medo do risco eminente da morte dos filhos e filhas, esposos e esposas, pais, amigos.

Entretanto, o mais terrível da guerra é o pânico gerado da impossibilidade total de proteção desses parentes e amigos, quando esses são privados de estarem na presença uns dos outros, ao serem separados e levados para espaços desconhecidos ou conhecidamente sofridos e mortais como os campos de concentração criados e mantidos pelos tiranos da guerra. Todo o horror provocado pelo estado de guerra, toda a dor e o sentimento de abandono e perdas absolutas fazem surgir um ser humano reprodutor das mesmas dores que sentira, do exercício de poder que os submeteu ao caos de sua humanidade, reprodutor do “olho por olho”, “dente por dente”, próprio da guerra.

As devastações físicas e subjetivas provocadas por todo o estado de guerra, ao suspender a moral (Lévinas, 1980, p. 7), acelera a brutalização e a desvalorização do ser humano, tornando-o em um indivíduo competitivo, totalitário, dominador, egoísta, voltado a si mesmo e à manutenção de sua própria sobrevivência; criador de suas próprias leis, diante das quais não há tempo nem espaço para se pensar ou reconhecer o Outro em sua Absoluta Exterioridade. O Outro, envolto pelas barbáries

da guerra, teve sua Alteridade posta em questão pela irracionalidade do mal, moral que fundamenta todo e qualquer processo violento de totalização. Segundo, Ribeiro Júnior:

O desprezo pelo Outro expressou, na verdade, a instauração do absurdo da guerra contra a própria humanidade na sua diferença, na sua unicidade, Exterioridade, enfim, na sua Alteridade. A Alteridade de Outrem chegou a ser posta radicalmente em questão pela irracionalidade do mal moral. O mal se manifestou no ódio gratuito e extremado do homem contra o próprio homem [...] (2008, p. 59).

Ainda a respeito do processo de desvalorização e brutalização da pessoa humana pelas experiências vividas em decorrência do estado de guerra, Lévy explica que:

Segundo Mosse, as sociedades européias, traumatizadas de maneira duradoura pelo horror das trincheiras, tiveram dificuldades em esquecer-se da guerra, mais particularmente na Alemanha, num fenômeno de “brutalização” das sociedades européias. [...] A “experiência interior da guerra”, segundo a expressão de Mosse, é exaltada como pedra de toque da virilidade e do espírito combativo. A retórica e a simetria política serão impregnadas de uma agressividade até então desconhecida. Ela irá imprimir a atividade política de um caráter belicista, tanto pelo discurso inflamado, quanto pelas ações violentas, como os combates de rua entre comunistas e nazistas[...] (2008, p. 34).

A guerra, ao projetar a sua sombra sobre os atos dos homens (Lévinas, 1980, p. 9), reduz, destrói e totaliza. Reduz todos os sonhos particulares à submissão da realização dos objetivos gerais dos que detém o poder; reduz também ao dissipar famílias, cidades e nações inteiras; destrói o indivíduo humano concreto ao reduzi-lo a um material de raça ou social, isto é, a “um sujeito formal, definido por processos sociais ou raciais[...]” (Valdevino, 2017, p. 24). A guerra, por meio da força e do poder de seus líderes absolutos, que buscam ter o controle de tudo, inclusive do destino das vidas das pessoas em todas as suas esferas, encontra-se, assim, fundamentada em um pensamento violento e totalitário.

Toda ação alicerçada numa postura totalitária, antes de causar destruições físicas, apossar-se dos limites territoriais desta ou daquela nação, destrói também seus patrimônios imateriais, como a cultura e a arte. Entretanto, nenhuma dessas ações são tão atroz quanto a destruição do homem em sua individualidade, em sua humanidade. Nas palavras de Carrara:

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM: metafísica e práxis

A totalidade provoca a despersonalização do Eu, uma vez que os indivíduos só se veem a partir do todo e, sem o indivíduo, o Outro também não pode se mostrar mais a partir de sua Alteridade. Não há face a face, mas apenas uns contra os outros. A guerra aparece aí como o inverso da moral, pois a proibição de matar perde sua significância. A guerra destrói a distância do respeito e a Exterioridade de Outrem é eliminada (2019, p. 68-69).

O estado de guerra rouba e elimina do indivíduo sua personalidade e seu senso de humanidade, inverte, em pouquíssimo tempo, os valores morais desenvolvidos e assimilados pela coletividade a preço de muita maturação, ocorrida no decorrer de muitos séculos, como, por exemplo, a inversão do imperativo negativo ético "Não matarás!", para o imperativo afirmativo "Mate!", "Destrua!", "Elimine!" Assim, o homem encontra-se, no século XX, destituído de sua humanidade, acorrentado pela tirania e envolto pelas ideologias totalitárias, não mais se reconhecendo como um indivíduo humano, mas como pertencente a uma raça ou a uma determinada classe. Neste sentido, o relato de Kohn:

Em primeiro lugar, havia a destruição do homem jurídico ou político, colocando-o fora da lei; em segundo lugar, a destruição do pessoal moral tornando sua consciência impotente; e em terceiro lugar, eliminando a sua singularidade e espontaneidade, o indivíduo humano estava destruído, como se o significado de sua vida não era ter sido um começo, mas ter-se tornado um cadáver (2001, *apud* Mattedi, 2007, p. 405).

Os conflitos armados, bem como os oportunistas regimes totalitários, alimentando as barbáries da guerra com suas atrocidades, realizadas em nome do seu poder absoluto, ao suspender a moral e ao lançar precipitadamente sua sombra sobre os atos dos homens com sua maneira reducionista e violenta de agir, tornaram-se terra fértil para a produção do pensamento levinasiano.

Assim, além das grandes contribuições advindas do pensamento de Husserl e Heidegger, as experiências vividas pelo filósofo Levinas em função dos três grandes conflitos armados, com toda a sua violência e destruição que devastaram muitas vidas, muniram o filósofo de um alicerce a mais que as referidas leituras. Essas experiências contribuíram com Levinas na apreensão da direção da construção de seu pensamento. Passos afirma que:

Muito significativo para a vida e a obra de Levinas é a sua Vivência no ambiente dos três grandes conflitos que presenciou. A primeira Grande Guerra Mundial Deflagrada em 1914, a Revolução Russa, de 1917, e a Segunda Grande Guerra Mundial, de 1939 a 1945. É muito

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
metafísica e práxis**

difícil mensurar o tamanho e a extensão da influência desses acontecimentos no espírito do autor, mas não podemos imaginar que foram simples acontecimentos que pouco influenciaram Levinas; pelo contrário, foram fatos fundamentais e definitivos na tomada de posição e na formação de seu pensamento (2012, p. 23).

Em seu trabalho intitulado: *A Assinatura ético-metafísica da Experiência do Cativo* de Emmanuel Levinas. Uma nova orientação para a filosofia – uma outra condição para o humano, onde faz uma descrição dos horrores do cativo sofrido por Levinas, procurando elucidar de que maneira tais experiências contribuíram no desenvolvimento posterior de sua filosofia. Bernardo aponta que:

A experiência do cativo terá sido a experiência pré-filosófica que terá determinado e decidido a orientação filosófica de Emmanuel Levinas – ela terá ditado ou inspirado a Levinas, quer a orientação ético-metafísica que ele virá a imprimir à sua filosofia e à filosofia – orientação que tem implícito um repensar meta-ontológico-filosófico da própria ética, lembremo-lo também, que vai no sentido de repensar a própria eticidade da ética dela fazendo a *prima philosophia* – quer a condição ético-metafísica que ele outorgará ao humano verdadeiramente humano (2012, p. 129).

A autora, supracitada, ainda esclarece que as experiências vividas por Emmanuel Levinas, durante seu cativo, como experiências pré-filosóficas, teriam definitivamente determinado e orientado a filosofia a ser desenvolvida por ele:

[...] vivendo-a, e pensando-a, isto é, sofrendo-a, isto é, respondendo-lhe e respondendo por ela, Levinas terá extraído dessa experiência, para além de motivos e de filosofemas que hão-de vir a caracterizar a sua subjetividade ética (como persecução e refém, nomeadamente), a orientação que, pelo menos desde 1935, procurava para a filosofia (Bernardo, 2012, p. 107).

Referindo-se a sua experiência com os horrores da guerra e sua oposição a totalidade, em *Ética e Infinito* (Lévinas, 1988), o filósofo Emmanuel Levinas declara que a crítica que levanta contra o pensamento da totalidade encontra sua fundamentação numa experiência política que ainda não teria sido possível esquecer (Lévinas, 1988, p. 70). Por isso, sua filosofia apresenta-se, entre outras, como um pensamento crítico ao modelo centralizador e totalizante impregnado na sociedade por meio das experiências sofridas pela humanidade, em decorrência dos muitos estados de guerra que a mesma vem sofrendo, ao longo de sua história. Estados de guerra, estes que, por sua vez, recriam o padrão de pensamento da Racionalidade Ocidental, fundado numa perspectiva imanente e totalizante da Realidade.

O ser humano submetido a tirania e as atrocidades provenientes do estado de guerra, vê-se sem pátria, sem proteção, lançado num mundo que o esqueceu, para o qual ele se torna invisível, sem sonhos próprios, sem perspectivas, transformando-se apenas em figurantes de uma história que ele não escreveu, não idealizou para si nem para os seus. Um figurante ator que representa apenas o que foi definido por outros no papel, sem liberdade alguma para recriar, improvisar ou mudar uma só palavra se quer do *script*.

Dessa forma, ele segue vivendo papéis dos quais não tem consciência por terem sido escritos pela dura, desrespeitosa e violenta ação totalitária da guerra, sem chance e sem direito de reivindicação. Assim, o homem é reduzido “a portadores de formas que os comandam sem eles saberem” (Lévinas, 1980, p. 10).

No estado de guerra, as individualidades, os interesses e os bens particulares esvaem-se diante da tirania e da dominação. O poder que se faz absoluto, por meio das ditaduras criminosas e oportunistas e de suas ações monstruosas, transforma tudo e todos numa unidade fechada em face da opressora dominação. Portanto, calam-se as vozes, desfazem-se todos os argumentos que ousam defender uma visão ou ação contrária ao arbitrário e violentamente estabelecido. Olhar para além dessa unidade fechada, totalizada, torna-se um crime passível de castigos como o holocausto, a morte na fogueira, seções de execução e as câmaras de gás.

A Totalidade, portanto, imprime nas pessoas sentimento de dominação e de egoísmo que abrem caminho para a realização dos desejos de uma minoria que detém o poder, criando, assim, uma realidade social injusta e engessada em si mesma. Uma sociedade caracterizada por indivíduos traumatizados, brutalizados, isolados em seu egoísmo e arrogância, presos por uma Razão que tem a si mesma como a base para todos os limites e possibilidades, eliminando e negando, assim, a existência do Outro, criando, por conseguinte, um mundo marcado pela exterminação de tudo o que for diferente.

Diante do pensamento da Totalidade, tudo tem que ser igual, nada nem ninguém tem o direito e a possibilidade de ser para além de seu domínio. Nela, só há espaço para os semelhantes ou para aqueles que se rendendo, desfizeram-se de suas vestes, de suas armas, ideias e crenças e dissolveram-se em um Ser estabelecido pela força e a violência, assumindo, assim, uma essência que não é a sua, uma vez que essa vem de fora, de outro olhar que não é o seu, de um prisma forâneo, unilateral, fixo, fechado e engessado.

Portanto, a Totalidade apresenta-se como violência contra o diferente. Uma vez que se revela como definidora do destino e da essência de todas as coisas, inclusive, do Outro, compreendendo-se por tanto como definidora dos papéis a serem vivenciados por todas as pessoas, não havendo, portanto, um só Ente que, consiga por si mesmo, definir sua própria essência. Essa estaria, pois, absolutamente dependente de seu discurso. Assim, a Totalidade faz com que o Outro, a partir de um poder que não se encontra nele, seja levado a abrir mão de tudo o que realmente ele é ou pode vir a ser.

3 A ONTOLOGIA DO PODER

O filósofo Emmanuel Levinas, a partir de uma análise crítica da história da filosofia, constata, no modo ontológico de pensar da tradição filosófica ocidental, a mesma tendência ao controle de tudo, a redução de todas as coisas por meio de um poder absoluto e totalizador característicos de conflitos armados. Por conseguinte, o filósofo denuncia que a racionalidade ocidental sempre esteve orientada e impregnada dessa maneira totalizante, controladora, reducionista e violenta presente em todo e qualquer estado de guerra. O filósofo denuncia, portanto, que “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do outro ao mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser” (Lévinas, 1980, p. 31).

Essa redução do Outro ao Mesmo, operada pelo discurso do Ser, tem como característica fundamental a imposição violenta de um olhar que se compreende suficiente e absoluto. Um olhar tal que diante do qual nada consegue se esconder ou escapar, pois sua pretensa onipotência intenta não apenas abarcar todas as coisas impondo-lhes significados, mas também determinar uma essência aqueles Entes que de alguma maneira lhes parecerem estranhos, ou melhor, carentes de uma definição. Nesse sentido, Levinas compreende que a ontologia se revela como guerra ao pensamento filosófico ocidental, por tencionar desenvolver um discurso absoluto, agressivo e totalizador, que tem como principal objetivo a assimilação do Outro pelo Mesmo:

Não há a necessidade de provar por meio de obscuros fragmentos de Heráclito que o ser se revela como a guerra ao pensamento filosófico; que a guerra não o afeta apenas como facto mais patente, mas como

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
metafísica e práxis

a própria potência – ou a verdade- do real. Nela, a realidade rasga as palavras e as imagens que a dissimulam para se impor na sua nudez e na sua dureza. Dura realidade (eis um verdadeiro pleonasma), dura lição das coisas, A guerra produz como a experiência do ser puro, no próprio instante de sua fulguração. O acontecimento ontológico que se desenha nesta negra claridade é uma movimentação dos seres, até aí fixos na sua identidade, uma mobilização dos absolutos por uma ordem objetiva a que não podemos subtrairmos (Lévinas, 1980, p. 9).

Há, na crítica levinasiana da tradição filosófica ocidental, em sua orientação ontológica, a percepção de uma lamentável contradição, pois enquanto essa, pretensiosamente, arroga-se poder lançar luz sobre o mundo e sobre tudo que o compõem, essa violenta arrogância, todavia, aprisionou toda a Realidade num mundo construído por explicações fechadas, absolutas e objetivas, no qual até mesmo o Outro encontra-se acorrentado.

Por esse fato, é que Levinas compreende que os estados de guerra não seguem o fluxo natural dos acontecimentos humanos. Eles não acontecem de forma natural, ou melhor, a guerra não é um acontecimento necessário, todavia é fruto da aspiração própria da Razão ocidental de tudo querer compreender, conhecer e dominar por meio dos processos de abstração racional, que buscam totalizar toda a Realidade.

Levinas empreita tal crítica à Totalidade, nos moldes da racionalidade ocidental, pois essa fundamenta o surgimento de um ser humano individualista, interiorizado, voltado unicamente aos seus interesses. Um indivíduo que se compreende como ponto de partida e de chegada de todas as suas intenções e projetos, vai apropriando-se, desintegrando e nadificando tudo que se encontrar para além dos limites dessas intenções e desses projetos, negando, portanto, toda e qualquer exterioridade. Segundo Carrara (2019, 2019, p. 59): “Por totalidade se entende esse movimento típico da razão ocidental que se apropria progressivamente de tudo que lhe é exterior ou transcendente [...]”.

A maneira de pensar ocidental, em sua grande parte, esteve sempre orientada por um viés predominantemente racional. As reflexões lógico-rationais pautaram, desde os primórdios do pensar filosófico, toda a compreensão do mundo e das coisas. Assim, toda a Realidade sempre esteve sob o crivo de uma Racionalidade dura e fechada em si mesma. A raiz desta tendência possivelmente esteja no fato da necessidade humana de buscar um meio mais seguro para compreensão da Realidade e ver na Razão a possibilidade dessa segurança.

A problemática, entretanto, encontra-se na supervalorização da Racionalidade em detrimento de tudo que possivelmente parece como algo anterior e para além de seu alcance, anulando, assim, o mais ínfimo vestígio da possibilidade de uma existência que não se rendesse ao seu poder. Na supervalorização de uma Razão que de tudo pretende apropriar-se, da qual nada consegue fugir ao seu domínio, pois todos os entes só têm sentido ou verdade se submetidos, dissolvidos ao conjunto de suas apreensões.

A tradição filosófica ocidental por meio do olhar ontológico procurou sempre abarcar toda a Realidade, todos os fenômenos do mundo em conceitos prontos e acabados, em ideias fechadas, sintetizadas, sem a mínima possibilidade de Transcendência, de forma que nenhum Ente conseguisse fugir ao confinamento no Ser, ou melhor, de modo que nenhum Ente se encontre fora do domínio do poder sintetizador do discurso ontológico, inclusive, o Outro foi objetificado nesse discurso. Em *Ética e Infinito*, Emmanuel Levinas esclarece que:

Na crítica a totalidade que a própria associação destas duas palavras implica, há uma referência à história da filosofia. Esta história pode interpretar-se como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se assim pensamento absoluto. A consciência de si ao mesmo tempo que consciência do todo (1988, p. 67).

Ao intentar diluir toda compreensão da Realidade no seu discurso, a ontologia planeja capturar, aprisionar o Outro, à medida que fecha os olhos para sua Alteridade, buscando, assim, negar sua característica fundamental de um Ente para além dos esquemas racionais, transformando-o em uma em meio a tantas outras coisas apreendidas pelos sentidos e assimiladas pelo *logos*. No artigo intitulado *O Enigma do Mal no Pensamento de Emmanuel Levinas*, afirma que:

Levinas promoveu uma constante e incisiva crítica à ontologia, modelo prevalente na tradição ocidental, que se caracteriza pela apreensão da realidade fenomênica através de conceitos determinativos. Para o filósofo da alteridade, o pensamento ontológico, que se apresenta como fundamento único da verdade, caracteriza-se pelo confinamento em si mesmo, negando a transcendência e o espaço ao Outro, recusando toda e qualquer alteridade. A ontologia colocada como o fundamento das outras ciências adquire um papel indestronável e totalizante, considerando o ser humano um objeto entre tantos (Paiva; Dias, 2012. p. 135).

Segundo Levinas, a pretensão exercida pela tradição filosófica de estabelecer a ontologia como filosofia primeira concedeu a essa o status de fundamento absoluto para todas as possibilidades de conhecer, sem a qual as demais ciências encontravam-se sem fundamentação. Tal status outorga à ontologia um poder incontestável, diante do qual nada mais pode ser além do por ela estabelecido ou ir além dos limites expostos no seu discurso.

Com o estabelecimento da primazia da ontologia, todos os entes do mundo foram submetidos ao veredito de suas análises e compreensões. Nada mais tem a liberdade de fugir do alcance de sua compreensão ou inquirir para si outra análise, pois o discurso ontológico passou a ser o bastante para tal. Assim, toda a Realidade encontra-se acorrentada nesse discurso, sem ter como cogitar esvair-se dele. A ontologia se fez, pois, soberana, totalitária, alicerçando, portanto, um pensamento da Totalidade no Ser.

A perspectiva ontológica passou a ser a detentora de toda significação dos entes. Dessa forma, fora do discurso do Ser, nada mais pode haver de verdadeiro. Toda a verdade sobre a Realidade foi construída por ele, por meio dele e para ele, de modo que, fora dele, nada pode ser dito ou assimilado. O discurso ontológico, portanto, eliminou toda a possibilidade de evasão, de transcendência, consequentemente a existência de uma qualquer Alteridade cujo sentido fugisse ao seu alcance. Segundo Silva, Levinas:

[...] identifica na guerra um caráter totalizante, segundo ele fundamentado e encontrado dentro da própria filosofia. E é aqui que se apresenta o fechamento e o encerramento da filosofia presente neste fenômeno. Ao contrário do que se pensa, numa guerra não há separação entre os que disputam seus objetivos, pelo contrário, há a presença de uma unidade, onde o objetivo central é vencer e cumular todos os seres em um único interesse, excluindo a possibilidade de qualquer saída para a exterioridade e de qualquer manutenção de uma alteridade, e desse modo, consequentemente, da noção de responsabilidade de um Ser (2015, p. 44).

A necessidade do ser humano em compreender o desconhecido parece surgir, também, do seu desejo de segurança. O homem precisa sentir-se seguro na sua relação com a natureza, com os animais e com os outros. Para tanto, ele busca dominar a Realidade e dominá-la pelo conhecimento, pois não a conhecer, não a compreender o deixa vulnerável. Entretanto, a fim de eliminar sua vulnerabilidade, o ser humano lançou sobre ela uma compreensão a partir de seu próprio olhar, de modo

que todos os entes, inclusive, o Outro, estariam, pois, sob o domínio e o poder definidor do olhar racional do homem, que estabelece por meio do discurso ontológico, a pretensão de totalização na filosofia ocidental.

Por conseguinte, esse discurso impregnou a filosofia de um desejo de reduzir os indivíduos a um conceito que, na verdade, não os define, a um processo racional que diz o que o Outro é sem levar em conta toda a sua especificidade e características próprias, em nome de um sentido único, de um sentido objetivo. Levinas (1980, p. 10), afirma que: “A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental”.

Para Levinas, é o discurso ontológico que fundamenta a tradição filosófica ocidental com essa pretensão de poder imutável e absoluto que tudo compreende, tudo reduz e sintetiza por meio de uma abstração racional, suprimindo, assim, qualquer chance de alguma Realidade furtar-se a esse processo violento de totalização. Revelando-se, portanto, como filosofia do poder ou da injustiça por engendrar subjugar toda a Realidade ao poder sintetizador da Razão, reduzindo, principalmente, o Outro ao Mesmo. Nesta perspectiva, afirma o filósofo que:

A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. (...) A ontologia torna-se ontologia da natureza, impessoal fecundidade, mãe generosa sem rosto, matriz dos seres particulares, matéria inesgotável das coisas. Filosofia do poder, a ontologia, como Filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo. É uma Filosofia da injustiça (Lévinas, 1980, p. 33-34).

A relação da ontologia com a Realidade é sempre uma relação de submissão, de dominação, na qual o Ser dos fenômenos encontra-se sempre ao alcance de suas mãos, à mercê da Racionalidade, que se apresenta como detentora de todas as ferramentas necessárias a esta dominação, a esse alcance. Dessa forma, a Realidade é por ela compreendida, abarcada, conseqüentemente, violentada, desrespeitada em sua própria essência. Tal ação ontológica revela um caráter dominador e imperialista ao conferir a primazia da ontologia sobre qualquer forma de conhecer. Marcelo Fabri (1997), em seu livro *Desencantando a ontologia: Subjetividade e Sentido Ético em Levinas*, coloca que:

Na perspectiva de Levinas, a ontologia só pode relacionar-se com o ser neutralizando-o, na medida em que neutraliza o ser, ela pode compreendê-lo e abarca-lo, a ontologia traduz, no fundo, uma filosofia do poder e da violência, ou ainda a dominação imperialista, a tirania e o poder do estado. O primado do ser sobre o ente (Heidegger) que

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
metafísica e práxis**

não escapa a esse primado da violência, será um dos alvos decisivos, nas críticas de Levinas à ontologia. Para ele um dos traços mais nocivos do pensamento heideggeriano é justamente a tentativa de um resgate da filosofia pré-socrática e, mais especificamente, a proposta de uma volta ao paganismo (Fabri, 1997, p. 13).

Nesta perspectiva, compreende-se que Levinas opõe-se à tentativa de Heidegger em estabelecer o primado do Ser sobre o Ente. Em função do exposto, entende-se, por conseguinte, que “toda a reflexão filosófica de Levinas pode ser lida como uma crítica da tradição ocidental que ele denomina egologia, mas também por uma crítica à sua ideia dominante de totalidade” (Carrara, 2019, p. 58). A respeito dessa pretensão de poder imutável e absoluto do discurso ontológico, Estevam coloca que:

A ontologia vista como imutável e absoluta constitui-se capaz de abarcar toda a realidade em si, sem levar em consideração o conhecimento proveniente do mundo externo ao eu, ou seja, do Outro. Esta concepção autossuficiente do pensamento transformou o saber, justificando as inúmeras violências praticadas contra o outro na tradição ocidental (2020, p. 12).

Para a Filosofia, em seu viés ontológico, a única direção possível é a de retorno contínuo e permanente ao interior do continente, sendo, por conseguinte, impossível qualquer tentativa de direção ao seu exterior. Vê-se, assim, a tendência de controle pretendido pela visão ontológica que, de forma análoga ao estado de guerra, busca eliminar as possibilidades de fuga, pois todos os entes encontram-se presos no Ser. O discurso do Ser se fez, pois, soberano sobre eles. Portanto, não há como escapar dos limites dos campos cercados por compreensões ontológicas centralizadoras, controladoras e violentas.

O caráter totalizante da ontologia encontra-se no fato desta ter como intento englobar, numa mesma perspectiva de compreensão, todos os entes, o que consequentemente leva à fundição do Mesmo e do Outro numa síntese única de compreensão. Assim, na totalização ontológica não há espaço para percepção da exterioridade, revelando-se como um pensamento violento que idealiza e executa a guerra. Segundo Levinas “a relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar” (Lévinas, 1980, p. 33). Entretanto, pelo fato do Outro para Levinas ser “[...] um fundamental estranho, um antirreflexo do mesmo [...]”. Sua alteridade consiste fundamentalmente em permanecer ileso a toda representação intelectual” (Souza, 2009, p. 129).

Ser "um fundamental estranho" é possuir uma natureza impermeável a toda e qualquer tentativa de ser reduzido a uma síntese acabada de conhecimento. É encontrar-se em uma dimensão para além do alcance do Ser, para além de qualquer definição. Com essa natureza que tem a diferença, o estranhamento, como característica fundamental, o Outro nunca será um fenômeno que aparece, mas uma epifania, ou seja, será sempre o inalcançável plenamente. Aquele que a Razão não devora, embora intente fazê-lo.

Entretanto, a Razão, em seu desejo obstinado de tudo reduzir a si mesma, submergiu toda a Realidade ao discurso do Ser, frente ao qual não há um só ente que consiga livrar-se dessa imersão. Até mesmo o Eu e o Outro, desprovidos de suas peculiaridades, foram absolvidos por esse discurso. Por isso, "a principal crítica que Levinas faz à ontologia diz respeito à totalização que ela opera do Mesmo e do Outro num sistema" (Carrara, 2017, p. 1). Há, portanto, no discurso ontológico uma verdadeira violência executada pela valorização exacerbada da Razão. Em seu artigo intitulado Levinas: Influência e *Crítica a Husserl e Heidegger*, Bastos (2020) afirma que Levinas:

[...] percebe na filosofia ocidental a supervalorização da razão e o desejo obstinado de redução de tudo o que seja diferente ao objeto manipulável pela racionalidade. É necessário que tudo seja possível de ser conhecido, compreendido a partir de certas pré-compreensões, sintetizado numa espécie de totalização, analisado e utilizado; se algo for percebido coisa dotado de impossibilidade de ser perscrutada pela mente racionalista, ela é considerada como irrelevante ou mero presságio, coisas de que a razão não deve perder tempo em ocupar-se (Bastos, 2020, p. 25).

Nesse sentido, para Razão, todas as coisas têm que se revelar como entes disponíveis, passíveis de serem reduzidos até não terem mais segredos a serem desvendados, fenômenos sobre os quais ela se debruça, disseca e compreende. Relegando sempre ao esquecimento e ao descaso qualquer rumor ou vestígio da possibilidade da existência de um Ente não perscrutável.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A violência produzida pelo movimento de reflexão ontológica abarcando todas as coisas não deixando assim nem um ente fora de seu giro assemelha-se a um movimento

de guerra que destrói a identidade e todas as possibilidades da alteridade dos que estão por ele sitiados, subjugados. Tal movimento expressa em si a violência face do ser a qual é exaltada como totalidade na filosofia ocidental. Dessa forma assim a ontologia pretende imprimir em todos os entes um sentido, um significado, definir-lhes um caminho a ser seguido onde o ponto de saída é o mesmo da chegada, impondo-lhes arbitrária e violentamente papéis que não lhes representam, mas que devem ser vividos como se os representassem.

Lévinas compreende ser problemático o desejo obstinado da Razão de redução de toda a realidade por meio do viés ontológico, já que, segundo esse viés, o único movimento possível é o de partida e retorno à interioridade da própria racionalidade, sendo, portanto, impossível qualquer tentativa de direção ou saída ao exterior em busca de um outro sentido ou significado para a realidade além daqueles por ela estabelecidos.

Portanto, nosso filósofo vê na tradição filosófica ocidental, com o seu modo ontológico totalitário de pensar, a mesma pretensão dos que idealizam, financiam e executam a guerra, no momento que esse parte da visão de que compreender os entes equivale a dominá-los, reduzi-los a um conceito universal, totalizado.

REFERÊNCIAS

- BASTOS, Antonio Danilo Feitosa. Lévinas: influência e crítica a Husserl e Heidegger em seu pensamento. **Cadernos do NEfl**, v. 2, n. 2, p.17-29, 2020.
- BERNARDO, Fernanda. A assinatura ético-metafísica da experiência do cativo de Emmanuel Levinas. Uma nova orientação para a filosofia: uma outra incondição para o humano. **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 41, p. 107-174, 2012.
- CARRARA, Ozanan Vicente. Ética e ontologia em Emmanuel Levinas. **Revista Estudos Filosóficos**, UFSJ, n. 8, 2017.
- CARRARA, Ozanan Vicente. As raízes do totalitarismo segundo levinas. **Revista Ética e Filosofia Política**, n. XXII, v. I, jun./ 2019.
- ESTEVAM, José Geraldo; HORIZONTE, Belo. **Alteridade e sentido ético da religião na filosofia de Emmanuel Lévinas**. Curitiba: Brazil Publishing, 2020.
- FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia**: subjetividade e sentido ético em Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**. São Paulo. Contexto, 2001.

HERÁCLITO DE ÉFESO. Heráclito de Éfeso, doxografia, fragmentos e crítica moderna. In: SOUZA, J. C. de et al. (org.). **Pré-socráticos, fragmentos, doxografia e comentários**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 81-138. (Fragmentos realizados aproximadamente entre 540 e 470 A.C.). (Coleção: Os Pensadores).

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito – Diálogos com Philippe Nemo**. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

LÉVY, Gilbert Isidore. **A matriz do poder totalitário**: reflexões sobre a Alemanha nacional-socialista. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo Puc-Sp., 2008.

MATTEDI, Milton Carlos Rocha. Liberdade e totalitarismo: os movimentos totalitários e o Estado de exceção como seu instrumento. **Revista da Faculdade de Direito de Campos**. Campos dos Goytacazes, v. VIII, n. 10, p. 395-417, jun./ 2007.

PACHECO, Cristina Carvalho; MELO, Raquel B. C. Leal de; ARAÚJO, Wemblley Lucena de. O fenômeno da guerra nas relações internacionais a partir dos paradigmas realista e liberal. **Revista de Estudos Internacionais (REI)**, ISSN 2236-4811, v. 8 (1), 2017.

PASSOS, Helder Machado. **Relação entre ética e política no pensamento de Emmanuel Levinas**. 2012. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Departamento de Filosofia Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2012.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. O rosto do outro: passagem de Deus. Ética e transcendência no contexto da teo-lógica contemporânea. In: SOTER (org). Deus e vida: Desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 415-447.

PAIVA, Márcio Antônio; DIAS, Luiz Fernando Pires. **O enigma do mal no pensamento de Emmanuel Lévinas**. Filosofia Unisinos/Unisinos Journal of Philosophy, v. 13, n. 2, p. 134-150, 2012.

SILVA, Valéria dos Santos. Da totalidade ontológica identificada no fenômeno da guerra a uma ética infinita da responsabilidade. **Revista Seara Filosófica**, n. 11, p. 42-58, 2015.

SOUZA, R. Timm de. In: PECORARO, Rossano. (org.). **Os filósofos**: clássicos da filosofia, de Ortega y Gasset a Vattimo. v. II, Petrópolis: Vozes, 2009. p. 126-144.

VALDEVINO, Deisiane da Conceição Viana de Santana. **O paradoxo da desumanização no Afeganistão**: um estudo de caso do papel desumanizador da International Security Assistance Force (ISAF) no período de 2003-2014. João Pessoa, 2017.

OBRAS CONSULTADAS

ALEMBERT, Jean Le Rond d'; DIDEROT, Denis. **Verbetes políticos da enciclopédia**. Tradução: Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

COGGIOLA, Osvaldo Luiz Angel. **A segunda guerra mundial: causas, estrutura, consequências**. Disponível em:

https://edisdisciplinas.usp.br/pluginfile.php/6816991/mod_resource/content/1/OC%20Segunda%20Guerra%20Mundial%20%284%29.pdf. Acesso em: 27 dez. 2023.

FABRI, Marcelo. Linguagem e desmistificação em Levinas. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, 2001.

FARIAS, André Brayner de. Infinito e tempo: a filosofia da ideia de infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas. **Revista Veritas**, Porto Alegre, v. 51, n. 2, p. 7-15, jun./ 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. A filosofia e a ideia de infinito. *In*: LEVINAS, E. **Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997a, p. 201 - 216.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Tradução: Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem a Ideia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

PAIVA, Márcio Antônio de; ESTEVAM, José Geraldo. A relação ética como religião em Emmanuel Lévinas. **Síntese: Revista de Filosofia**, v. 37, n. 119, p. 383-406, 2010.

PAIVA, Márcia. Subjetividade e o declínio do cogito e a alteridade. **Síntese - Rev. de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p. 213-231, 2000.

PAIVA, Márcio Antônio; DIAS, Luiz Fernando Pires. **O enigma do mal no pensamento de Emmanuel Lévinas**. *Filosofia Unisinos/Unisinos Journal of Philosophy*, v. 13, n. 2, p. 134-150, 2012.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. O rosto do outro: passagem de Deus. Ética e transcendência no contexto da teo-lógica contemporânea. *In*: SOTER (org). **Deus e vida: Desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe**. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 415-447.

RIBEIRO, Leonardo Meirelles. **A noção de justiça para além da ética de Emmanuel Lévinas, em Autrement qu'être**. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
metafísica e práxis**

SILVA, Valéria dos Santos. Da totalidade ontológica identificada no fenômeno da guerra a uma ética infinita da responsabilidade. **Revista Seara Filosófica**, n. 11, p. 42-58, 2015.

SOUZA, R. Timm de. In: PECORARO, Rossano. (org.). **Os filósofos**: clássicos da filosofia, de Ortega y Gasset a Vattimo. v. II, Petrópolis: Vozes, 2009. p. 126-144.

SOUZA, W.; RIBEIRO JÚNIOR, N.; FACURY, I. C. O médico e o doente: paradigma da vulnerabilidade em Emmanuel Levinas. **Revista Bioética**, Brasília, v. 28, n. 2, abr./jun. 2020. DOI: 10.1590/1983-80422020282382.

Capítulo 5
PHILIP PETTIT E A FILOSOFIA DA AÇÃO:
UMA ANÁLISE DA LIBERDADE COMO CONTROLE DISCURSIVO
Agemir Bavaresco
Danilo Vaz-Curado R. M. Costa
Fúlvio Anderson Pereira Leite
Nicolas Küper Nóbrega

PHILIP PETTIT E A FILOSOFIA DA AÇÃO: UMA ANÁLISE DA LIBERDADE COMO CONTROLE DISCURSIVO

Agemir Bavaresco

Professor do Programa de Pós Graduação em Filosofia da PUCRS

Danilo Vaz-Curado R. M. Costa

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL / UNICAP

Fúlvio Anderson Pereira Leite

Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco/UNICAP

Nicolas Küper Nóbrega

Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco/UNICAP

1 INTRODUÇÃO

O presente texto irá explicitar a proposta de filosofia da ação de Philip Pettit, para quem a noção de responsabilidade chama nossa atenção para as relações dos agentes. A escolha de Philip Pettit se deve ao direcionamento de sua discussão para uma direção interpessoal, e uma abordagem de Pettit aqui se inspira numa perspectiva funcionalista em filosofia da mente. Philip Pettit em sua obra *Teoria da Liberdade* discute três concepções particulares de liberdade como responsabilidade, as quais ele denomina de (i) liberdade como controle racional, (ii) liberdade como controle volitivo e (iii) liberdade como controle discursivo.

Um agente exerce controle racional sempre que suas ações estão apropriadamente relacionadas às suas crenças e desejos, sejam quais forem essas crenças e desejos. Um agente exerce controle volitivo quando suas ações se alinham com seus desejos de segunda ordem, com o que ela deseja desejar. Considere um viciado cujo desejo mais forte é por uma dose, mas que não quer desejar a droga. Se

ela usar a droga, esse agente exerce controle racional, mas não controle volitivo.

Philip Pettit argumenta que as duas primeiras concepções são muito rudimentares. Ambas falham em explicar o impacto na liberdade de um agente do comportamento dos outros. Sob cada uma das duas primeiras teorias, a coerção hostil não seria uma ofensa à liberdade de uma pessoa. 'Seu dinheiro ou sua vida!' não afeta meu controle racional e volitivo, mas claramente reduz minha liberdade.

Philip Pettit então se volta para a terceira opção, a qual, nós elegemos para reconstrução e reflexão conjunta. A teoria da liberdade como controle discursivo defende que “uma pessoa é livre na medida em que desfruta do poder discursivo em suas relações com outras pessoas”. Por lidar diretamente com relações interpessoais, essa concepção de liberdade pode evitar uma série de objeções, como por exemplo, a objeção anterior. A coerção hostil é prejudicial ao discurso, pois inevitavelmente transforma a relação entre as partes de uma forma que restringe o alcance das interações discursivas entre elas. Em geral, qualquer coisa que impeça as pessoas de participarem de um discurso aberto como iguais compromete sua liberdade, pois limita sua responsabilidade por suas ações.

Para Rosner, a teoria do controle discursivo explora os critérios essenciais para a aptidão à responsabilidade, também conhecida como adequação à responsabilidade, conforme conceituado por Pettit.

Pettit expressa um otimismo cauteloso sobre a clareza das nossas práticas habituais de responsabilização. Contudo, ele não especifica detalhadamente as práticas ideais de responsabilização mútua. O cerne do dilema da responsabilidade pela liberdade, segundo Pettit, reside na recursividade: para ser responsável por suas ações, é necessário ser responsável pelas crenças e desejos que as motivam, bem como pelos padrões de crença e desejo que moldam essas motivações (Rosner, 2002).⁹¹

Na concepção de Rosner (2002), embora o controle racional e volitivo seja necessário, são insuficientes, defendendo que a liberdade é mais apropriadamente caracterizada como controle discursivo. Ao explorar diferentes perspectivas e concepções, ele ressalta a importância do controle discursivo na compreensão da ação livre, da autodeterminação e da personalidade livre. Philip Pettit argumenta que

⁹¹ ROSNER, Jennifer A. **Review of Philip Pettit, a theory of freedom:** from the psychology to the politics of agency. Notre Dame Philosophical. 2002. Disponível em: <https://ndpr.nd.edu/reviews/a-theory-of-freedom-from-the-psychology-to-the-politics-of-agency/>. Acesso em: 28 dez. 2023.

embora o controle racional e volitivo desempenhe um papel crucial, são insuficientes para uma compreensão completa da liberdade, sustentando que o controle discursivo é essencial para uma caracterização mais precisa deste conceito⁹².

Para o desenvolvimento do conceito de liberdade como controle discursivo dividiremos nosso texto em 05 micro momentos internos, que os denominaremos de:

- 1.1 Da pessoa livre a outras liberdades;
- 1.2 A coerção amigável é consistente com o controle discursivo;
- 1.3 A pessoa e o self;
- 1.4 O Self livre e o
- 1.5 O problema recursivo.

A ideia é ir desenvolvendo o conceito e à medida que se o explicita, confrontá-lo com possíveis óbices a sua efetivação.

2 DA PESSOA LIVRE A OUTRAS LIBERDADES

O controle discursivo é uma forma de poder que opera sutilmente através da manipulação da linguagem e da formulação de questões. Ao controlar a narrativa e moldar os termos do debate, aqueles em posições de poder podem influenciar a maneira como as pessoas pensam e respondem a diversas questões.

Philip Pettit (2007, p. 91), sublinha a importância da interação discursiva na promoção da autonomia pessoal e que a liberdade de um indivíduo em relação aos outros não se limita apenas às suas capacidades psicológicas, mas também é influenciada pelas relações interpessoais que garantem um tratamento digno. Esta abordagem reconhece que elementos como dominação e subserviência têm impacto sobre a liberdade, ressaltando a importância de levar em conta as dinâmicas sociais.

Na interpretação de Pettit, a essência da teoria da liberdade, reside em reconhecer as conquistas e capacidades que tornam os agentes dignos de serem responsabilizados por suas ações, por si mesmos e por sua própria identidade. Em sua perspectiva, a teoria da liberdade como controle discursivo prioriza a noção de pessoa livre, sendo que a consideração do *self* livre e da ação livre vem apenas como

⁹² ROSNER, Jennifer A. **Review of Philip Pettit, a theory of freedom:** from the psychology to the politics of agency. Notre Dame Philosophical. 2002. Disponível em: <https://ndpr.nd.edu/reviews/a-theory-of-freedom-from-the-psychology-to-the-politics-of-agency/>. Acesso em: 28 dez. 2023.

uma extensão dessa concepção primordial.

Nesse sentido para Pettit (2007, p. 91), O controle racional é, primeiramente, uma teoria da livre ação e, só por extensão, uma teoria do livre *self* e da pessoa livre. Como controle volitivo é, primeiramente, uma teoria do livre *self* e, somente por extensão, uma teoria da livre ação e da pessoa livre. Quando Pettit descreve (2007, p. 91-92) pessoas como livres, isso implica que elas possuem a capacidade de agir sem pressão, ameaça ou coerção e que têm um conjunto significativo de opções disponíveis para escolher.

Philip Pettit ressalta a importância de considerar o ambiente de escolhas disponíveis para determinar a liberdade de uma pessoa. No entanto, ele enfatiza que até agora temos abstraído da natureza específica do ambiente, mantendo o foco na teoria da pessoa livre como a posição que um agente individual deve ocupar entre as pessoas para ser considerado livre em suas escolhas.

O argumento de Pettit é que o conceito de controle racional se fundamenta primordialmente na teoria da livre ação. Isso implica que sua principal ênfase recai sobre a capacidade individual de agir de acordo com sua própria razão e vontade, de tomar decisões bem fundamentadas e fazer escolhas conscientes. Sob essa perspectiva, a liberdade é compreendida principalmente como a habilidade de agir em conformidade com a razão e a deliberação. Por outro lado, o controle volitivo se caracteriza como uma teoria do livre *self*. O enfoque reside na capacidade intrínseca da pessoa em ser autônoma, em exercer sua vontade e ter controle sobre suas próprias ações. A liberdade é interpretada principalmente como a capacidade de manifestar a própria vontade, de ser um "*self*" livre e autônomo.

Sobre o controle discursivo que se refere à capacidade de agir de acordo com normas e princípios que aceitamos após reflexão e discussão com outros membros da sociedade, Pettit (2007, p. 98) argumenta que a liberdade individual pode ser entendida em relação à capacidade de participar em discursos e à maneira como os relacionamentos são controlados, que ele descreve como discursivo-amigáveis. Um indivíduo é considerado livre quando demonstra habilidade para engajar em diálogos e tem acesso ao discurso presente nesses relacionamentos. Ser livre, nesse contexto, implica aceitar a influência discursiva dos outros. Contudo, essa influência não representa necessariamente um problema, pois é possível manter o controle discursivo e ainda assim ser responsável por suas decisões e ações, conforme sua própria concepção de liberdade.

Sob a perspectiva de Pettit (2007, p. 98), o controle discursivo possui uma dualidade, tanto racional quanto relacional. Ele abrange a capacidade racional de participar de um discurso e a capacidade relacional, que acompanha o desfrute dos relacionamentos discursivo-amigáveis. Poderíamos descrever essa capacidade como um poder discursivo ou até mesmo um *status* discursivo, visto que essas terminologias enfatizam tanto o aspecto relacional quanto o aspecto racional do que está em jogo.

A liberdade de um agente para Pettit (2007, p. 99) é determinada pela sua capacidade de participar ativamente desses discursos e ter acesso a eles. Ser considerado livre implica estar em conformidade com as influências discursivas dos outros, o que não é necessariamente problemático, pois permite que a pessoa seja responsável por suas escolhas e ações. Essa compreensão do controle discursivo revela sua natureza dual, envolvendo tanto aspectos racionais quanto relacionais. A capacidade de participar desses discursos é vista como um poder ou *status* discursivo, destacando sua dimensão relacional e racional.

Sobre o controle discursivo, Pettit (2007, p. 99) destaca duas complexidades fundamentais. A primeira delas é que a capacidade relacional depende necessariamente de interações com os outros. As capacidades, poderes ou *status* que uma pessoa possui em seus relacionamentos estão intrinsecamente ligados ao discurso e pressupõem a existência de interações reais. É concebível que as interações necessárias para estabelecer relacionamentos discursivamente amigáveis não exijam necessariamente o exercício do discurso racional conjunto. Assim, é possível que alguém detenha controle discursivo sem ter exercido diretamente tal controle, mas é imprescindível que essa pessoa esteja ativamente envolvida com outros, seja de forma discursiva ou não.

A segunda complexidade (Pettit, 2007. p.100) do controle discursivo está intimamente ligada à sua capacidade relacional, a qual se fortalece com a prática. Assim como a capacidade raciocinativa, o exercício do discurso está conectado ao aprendizado e à repetição, assemelhando-se às habilidades associadas ao controle racional e volitivo. Entretanto, a capacidade relacional no controle discursivo se fortalece de maneira distinta e mais significativa quando exercitada em interação com outros. Quanto mais uma pessoa pratica o discurso com os outros, mais desenvolve a capacidade relacional, tornando-se reconhecida como portadora de uma consciência compartilhada. Esse reconhecimento reforça ainda mais sua confiança e segurança.

O controle discursivo não apenas demanda habilidades psicológicas específicas, mas também requer habilidades relacionais. Além disso, implica que os outros interajam com alguém de maneira específica, reconhecendo essa pessoa como digna de tratamento. É evidente que a liberdade de um indivíduo é, em certa medida, influenciada pelas dinâmicas de suas relações com os outros, especialmente quando consideramos fatores como dominação e subserviência.

Pettit, (2007, p.136), argumenta que a questão central que surge ao considerarmos a responsabilidade da liberdade é a recursividade para ser responsável por nossas ações, é necessário assumir responsabilidade por nossas crenças e desejos (implícito), bem como pelos padrões de pensamento e desejos que moldam essas crenças e desejos, e assim por diante. O reconhecimento de que grande parte do que pensamos, acreditamos e desejamos é influenciado por fatores além de nosso controle direto, como sorte ou circunstâncias fortuitas, apresenta um desafio às normas de responsabilidade compartilhada e à própria noção de ser "adequado para a responsabilidade".

De acordo com a interpretação de Pettit, um agente pode ser responsável por suas ações e crenças não porque algo aconteceu antes ou por causa de algum estado mental prévio, mas sim por ser do tipo que pode entender razões e responder a elas. Então, a responsabilidade não é apenas sobre o que aconteceu antes, mas sobre como alguém é capaz de entender e reagir às razões.

2.1 A coerção amigável é consistente com o controle discursivo?

O controle discursivo refere-se à influência que os outros exercem sobre as escolhas de um agente, através do poder de fazer com que o agente tenha razões para agir de determinada maneira. A coerção amigável se refere à influência que os outros exercem sobre as escolhas de um agente de uma forma que é percebida como amigável, ou seja, sem uso de ameaças ou punições, mas através de incentivos, persuasão ou argumentação.

Pettit (2007, p. 105), argumenta que a coerção amigável é caracterizada pelo consentimento de uma pessoa em permitir que outra a coaja até certo ponto, a fim de realizar uma ação, com o temor de que, ao ultrapassar esse limite, a parte coatora possa prejudicar seus próprios interesses. Esta dinâmica pode manifestar-se em diversos contextos, como no acordo mútuo para empregar coerção amigável na

coordenação de uma iniciativa, reconhecendo-se a susceptibilidade a recaídas. Dessa forma, estabelece-se um mecanismo que nos obriga a manter-nos alinhados com o acordo, mesmo diante de imperfeições. No entanto, é imprescindível que essa coerção leve em consideração a possibilidade de mudança nos interesses assumidos, para que mantenha seu caráter amigável. Deve ser orientada não apenas pelos interesses iniciais, mas também por quaisquer outros que possam surgir.

Sobre a coerção amigável Pettit (2007, p. 106) em sua essência, indaga se está alinhada com o controle discursivo. Esta conexão se estabelece quando o que se desenrola entre o coator e o coagido é moldado pelos interesses reconhecidos pelo último. Esses interesses constituem as considerações discursivas relevantes para o desfecho potencial. Embora seja o coator quem geralmente determina a ação, o resultado é projetado para se alinhar com as sensibilidades discursivas do coagido. Uma mudança na percepção dos interesses admitidos, ou uma mudança nesses mesmos interesses, pode levar a uma mudança na dinâmica entre coator e coagido.

A coerção, longe de negar o controle discursivo do coagido, atua como um meio de implementá-lo. O coagido é a figura central nessa dinâmica, enquanto o coator é um agente secundário ou auxiliar.

A coerção amigável pode ser compreendida em termos do conceito de controle virtual. O coagido detém um controle virtual sobre os desdobramentos, onde, primeiramente, os eventos são influenciados pelo coator, que impõe penalidades de modo a moldar as ações do coagido. Sobre a noção de controle virtual e sua correlação com sua teoria da liberdade como não-dominação. Pettit sustenta que a liberdade dos indivíduos somente pode ser plenamente reconhecida quando estes não estão sujeitos a poder arbitrário ou interferência alheia, e que, mesmo em circunstâncias coercivas, os indivíduos ainda conservam certo grau de controle sobre suas próprias vidas.

Conforme Pettit (2007, p. 106), primeiramente, os acontecimentos normalmente se materializam sob a influência do agente coator, quando este coloca as penalidades no lugar adequado, para dar forma ao que o coagido faz. Em segundo lugar, se o que acontece não está alinhado com os interesses admitidos do coagido, então a influência se suspende e se redireciona para assegurar que esses interesses sejam cumpridos. Caso os interesses admitidos mudem, então qualquer resultado do coagido também mudará, embora essa mudança seja diretamente provocada pelo coator.

No entanto, para Pettit (2007, p. 106), os resultados não estiverem em consonância com os interesses reconhecidos do coagido, a influência é suspensa e redirecionada para garantir a conformidade com esses interesses. Qualquer mudança nos interesses admitidos resultará em uma mudança nos resultados, mesmo que essa mudança seja induzida diretamente pelo coator.

A "coerção amigável" é um conceito desenvolvido Pettit, refere-se à capacidade de influenciar o comportamento de alguém de uma maneira que respeita sua autonomia e liberdade, ao contrário da coerção tradicional, que geralmente envolve força ou ameaça.

Para entender melhor a ideia de coerção amigável de Pettit, tomemos o seguinte exemplo: imagine um indivíduo que está tendo dificuldades financeiras devido a um comportamento de gastos excessivos. Em vez de repreendê-lo ou impor medidas restritivas, um amigo poderia utilizar a abordagem da "coerção amigável" para ajudar a pessoa a lidar com sua situação financeira. Isso poderia incluir oferecer recursos sobre educação financeira, discutir alternativas para gerenciar melhor o dinheiro e fornecer apoio emocional durante o processo de mudança de comportamento (Thaler; Sunstein, 2008).⁹³

2.2 A pessoa e o *self*

Philip Pettit (2007, p. 111) faz uma explicação etimológica sobre "pessoa e o *self*". A origem da palavra "pessoa" remonta ao latim "*persona*", que, etimologicamente, remete a uma máscara utilizada por atores para representar um personagem ou participar de uma peça teatral. Já o termo "*self*" tem sua origem no pronome reflexivo "se", o qual indica que uma atitude ou ação está relacionada ao próprio agente. Trata-se de algo que o agente pode apenas descrever em suas próprias palavras, como um caso do que "eu" faço a "mim" ou do pensamento sobre "mim", ou seja, o que quer que seja.

Philip Pettit (2007, p. 111) argumentação de que ao se escrever as etimologias sugerem que é apropriado empregar os termos "*persona*" e "*self*" para indicar agentes capazes de expressar-se verbalmente e de refletir sobre si mesmos, fazendo uso dos pronomes "eu", "mim" e "meu". Bebês e outros humanos podem não ter essa

⁹³ THALER, Richard H.; SUNSTEIN, Cass R. **Nudge**: improving decisions about health, wealth, and happiness. Nova York: Penguin Books, 2008.

habilidade, mas ainda são considerados pessoas e *selves*, compartilhando nossa natureza humana. Além das pessoas e *selves*, sujeitos intencionais também têm crenças e desejos, expressando-os verbalmente ou por sinais. Espera-se que, sendo sinceros, mantenham o compromisso com suas palavras e expressem seus estados intencionais. Espera-se também que possam distinguir seus estados dos atribuídos aos outros, como em "eu acredito", "eu desejo", "eu intento".

Com base no exposto anteriormente:

"*Selves*" para Pettit pode se referir aos diferentes aspectos ou partes da identidade de uma pessoa. Esses "*selves*" podem incluir diferentes papéis que uma pessoa desempenha em sua vida cotidiana, bem como as diferentes identidades sociais que eles têm em diferentes contextos sociais. "*Selves*" para Pettit refere-se à multiplicidade de identidades e papéis que uma pessoa pode ter em sua vida. 94

Para Philip Pettit (2007, p.112), observações visam justificar a primeira reivindicação de que o controle discursivo requer que o agente seja uma pessoa e um *self*, de acordo com as concepções intuitivas que a etimologia suporta. Os agentes podem participar do discurso e exercer controle discursivo apenas quando podem expressar suas próprias ideias e refletir sobre suas contribuições pessoais. Assim, para que os agentes possam exercer controle discursivo, é necessário que se apresentem como pessoas e *selves*, conforme sugerido pela etimologia.

2.3 O *Self* livre

De acordo com Pettit (2007, p. 119) Ser um *self* livre implica aceitar compromissos passados e agir de acordo com eles, mostrando as respostas necessárias. Isso envolve evitar exclusividade e fraqueza. Para manter o controle discursivo e evitar problemas, é crucial não ter um *self* débil que falha em honrar compromissos passados, nem um *self* esquivo que os evite. Ter um *self* não débil evita problemas de patologias do espírito, enquanto um *self* não esquivo evita o problema central de ser um expectador passivo. Em suma, ser um *self* livre é estar pronto para assumir compromissos e agir de forma coerente com eles, evitando.

Conforme Pettit (2007, p. 120) para alcançar um controle discursivo eficaz, é essencial que as pessoas satisfaçam duas condições cruciais relacionadas à sua

94 PETTIT, Philip. **The my three selves**. Cambridge University Press, 2020. Disponível em: <https://abrir.link/tagBx>. Acesso em: 15 jan. 2024.

identidade. Primeiramente, devem reconhecer e aceitar sua história pessoal como parte integrante de sua própria essência, evitando assim a alienação de suas ações passadas. Em segundo lugar, devem honrar os compromissos feitos em seus discursos com os outros. De acordo com a teoria da liberdade como controle discursivo, o verdadeiro *self* livre é aquele que atende a essas condições.

Pettit (2007, p. 120-121) identifica duas maneiras pelas quais uma pessoa pode não ser considerada um *self* livre. Primeiro, ao mudar constantemente de opinião e permanecer desconectada de sua história, buscando uma identidade estimulante. Segundo, ao falhar em cumprir compromissos feitos, comprometendo, assim, sua identidade. No primeiro caso, o *self* é considerado fluido; no segundo, é visto como fraco, negando, desse modo, a liberdade do *self*.

Portanto, a liberdade pessoal requer não só a aceitação de compromissos anteriores, mas também a sua aplicação prática. Isso implica em evitar tanto a falta de compromisso quanto a inconsistência na sua manutenção. Assim, ser verdadeiramente livre implica estar disposto a assumir compromissos e agir de maneira coerente com eles, evitando tanto a falta de definição quanto a fragilidade na identidade.

2.4 O problema recursivo

Segundo Pettit (2007, p. 135) se você é considerado responsável por uma ação, é porque foi controlado por suas crenças e desejos comuns, não por influência hipnótica. Mas se é responsável por agir devido a essas crenças e desejos, também é responsável pelos estados mentais. Ele completa, você é responsável pelas crenças e desejos porque são formados por hábitos normais, não induzidos. Se é responsável por esses hábitos, é responsável por outros hábitos também. Essa cadeia continua indefinidamente, implicando que somos responsáveis por uma série de estados mentais e comportamentos.

Rosner, explica o argumento de Philip Pettit sobre a natureza da responsabilidade da liberdade nos seguintes termos:

Pettit argumenta que a responsabilidade da liberdade está intrinsecamente ligada à recursividade: assumir responsabilidade por ações requer também assumir responsabilidade por crenças, desejos e padrões que as motivam. A influência de fatores externos, como sorte, desafia nossas práticas de responsabilização mútua e a ideia de

"aptidão para a responsabilidade". Para resolver esse dilema, Pettit propõe que a aptidão para a responsabilidade seja atribuída com base no tipo de agente, não em eventos específicos anteriores. Embora essa abordagem possa mitigar o problema da recursividade, os desafios éticos persistem para os teóricos morais (Rosner, 2002).⁹⁵

No entendimento de Pettit (2007, p. 136), sempre que atribuímos responsabilidade a um agente, é devido ao controle exercido por um estado separado, crenças, desejos ou padrões de pensamento. Isso cria um desafio constante na atribuição de responsabilidade ao agente. A persistência desse desafio sugere um retrocesso contínuo na atribuição de responsabilidade.

Segundo Pettit, ser uma pessoa autônoma envolve ter aspirações ou objetivos que estão ligados a crenças que a pessoa considera justificadas. Davidson sugere que nossa identidade ao longo do tempo é definida pela continuidade e coerência de nossos sistemas de crenças e desejos, ele diz:

O que acreditamos e o que desejamos é o que fixa a nossa identidade ao longo do tempo, e conhecer alguém num determinado momento é saber o que ela acredita e deseja nesse momento, juntamente com o que ela acreditou e desejou anteriormente e o que ela virá a acreditar e desejar mais tarde (Davidson, 2002, p. 5).⁹⁶

Davidson destaca a importância dos nossos valores e desejos na formação da identidade e em conexão com o controle recursivo, sugere que crenças e desejos evoluem ao longo do tempo, influenciando nossa compreensão e interação com os outros de maneira dinâmica e em constante mudança.

No entendimento de Pettit, (1996, 121), o problema recursivo é o problema que surge na interpretação de disposições racionais que são elas próprias recursivas: disposições que se estendem à disposição de rever a disposição de primeira ordem se a experiência provar que essa disposição está errada.⁹⁷

A solução para o problema recursivo, segundo Pettit (2007, p. 136-137), é clara: a responsabilidade do agente por ações e estados intencionais controlados

Na interpretação de Pettit, assumir responsabilidade por nossas ações não é apenas assumir responsabilidade por essas ações em si, mas também por todas as crenças, desejos e padrões que as motivam. Em outras palavras, somos responsáveis não apenas pelo que fazemos, mas também pelo que pensamos e desejamos.

⁹⁵ ROSNER, Jennifer A. **Review of Philip Pettit, a theory of freedom: from the psychology to the politics of agency**. Notre Dame Philosophical. 2002. Disponível em: <https://ndpr.nd.edu/reviews/a-theory-of-freedom-from-the-psychology-to-the-politics-of-agency/>. Acesso em: 20 jan. 2024.

⁹⁶ DAVIDSON, Donald. (2002). **Essays on actions and events**. Oxford: Clarendon Press. 2002.

⁹⁷ PETTIT, Philip. **The common mind: an essay on psychology, society, and politics**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

discursivamente é implicada quando acompanhada por avaliações relevantes, persistindo se apoiada por tais avaliações. O retrocesso da responsabilidade é limitado, variando conforme o tipo de agente e as ações reativas autorizadas discursivamente. Essa abordagem evita complicações naturalísticas, melhorando a clareza na resolução dos problemas modais e recursivos.

Um ponto importante na teoria de Pettit é destacar a não dominação como um aspecto crucial da liberdade. Ele argumenta que as pessoas são realmente livres quando não estão sujeitas ao controle arbitrário de outros. Em outras palavras, a liberdade não é apenas sobre não ser impedido de agir, mas também sobre não ser subjugado por alguém.

Pettit conclui que lidar com disposições racionais que requerem a revisão de decisões anteriores com base na experiência é a essência da complexidade do problema recursivo. Isso destaca a importância do controle recursivo para ajustar e aprimorar continuamente nossos processos de tomada de decisão e comportamentos ao longo do tempo. Ele explica que “o problema recursivo surge na interpretação de disposições racionais que são, por si só, recursivas: disposições que incluem a disposição de revisar decisões anteriores se a experiência demonstrar que essas decisões estão equivocadas”.⁹⁸

Harry Frankfurt é frequentemente mencionado no trabalho por Pettit em relação à sua interpretação do controle da vontade como fundamento para justificar a responsabilidade, teoria esta que Pettit julga inadequada. Harry Frankfurt traz a contribuição para o debate sobre o controle recursivo defendido por Pettit, ao afirmar:

As disposições que determinam a forma como alguém vai agir em várias circunstâncias são elementos importantes do carácter de um indivíduo, em parte porque formam a base de qualquer número das nossas avaliações desse indivíduo. Mas como é que devemos entender uma disposição para reconhecer e responder a essas circunstâncias? A sua estrutura recursiva parece implicar que não pode ser articulada nem metalinguisticamente nem metalogicamente. No entanto, se não puder ser articulada, não teremos qualquer forma de a identificar ou descrever (Frankfurt, 2007, p. 36).⁹⁹

Harry Frankfurt está sugerindo que, se não podemos articular ou descrever essas disposições, então não teremos meios de identificá-las ou entender sua

⁹⁸ PETTIT, Philip. **The Common Mind: An Essay on Psychology, Society, and Politics**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

⁹⁹ FRANKFURT, Harry. **As razões do amor**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

natureza. Ele questiona como podemos entender essas disposições se elas não podem ser articuladas ou descritas metafisicamente ou metalogicamente.

A teoria discursiva de Philip Pettit oferece uma visão útil para o problema. De acordo com Pettit, a liberdade é caracterizada pela ausência de dominação, onde os indivíduos são capazes de agir de acordo com suas próprias razões e preferências, sem coerção ou subjugação por outros. Nesse contexto, a capacidade de reconhecer e responder às circunstâncias é essencial para a liberdade, pois permite que os indivíduos ajam autenticamente, em vez de serem manipulados ou controlados por forças externas.

Harry Frankfurt quanto Philip Pettit reconhecem a centralidade das disposições e capacidades individuais para a liberdade e a identidade pessoal. No entanto, Frankfurt se concentra na questão da compreensão dessas disposições, que moldam o comportamento humano.

Dolan (2002) destaca a abordagem substancial da liberdade desenvolvida por Philip Pettit, que se baseia em três concepções fundamentais: liberdade como controle racional, controle volitivo e controle discursivo. Pettit analisa como cada uma dessas concepções contribui para entender a ação livre, o self livre e a pessoa livre.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As três formas de controle que podem comprometer a liberdade de um agente são: o controle racional, o controle volitivo e o controle discursivo. Em nosso texto nos detivemos no controle discurso.

Esta abordagem tripartida de Pettit fornece uma estrutura conceitual para compreender a natureza da liberdade e as diversas maneiras pelas quais ela pode ser tanto ameaçada quanto promovida em contextos individuais e sociais.

No entanto, é importante ressaltar a insuficiência do argumento de Pettit sobre o problema da liberdade humana. Embora sua ênfase na ausência de dominação seja valiosa, sua abordagem pode ser criticada por não considerar adequadamente outros aspectos relevantes da liberdade, como a capacidade positiva de agir de acordo com a própria vontade e os desafios intrínsecos ao exercício da autodeterminação em contextos complexos e interconectados.

Concluimos que o controle racional e volitivo é importante, mas insuficientes. A verdadeira compreensão da liberdade é alcançada através do controle discursivo.

Nesta perspectiva, a liberdade é vista como uma propriedade social, além de psicológica.

O controle discursivo requer que o agente tenha capacidade de raciocínio e uma habilidade relacional. Um agente é verdadeiramente livre quando outros agentes se relacionam com ele de forma favorável ao discurso, reconhecendo-o como alguém digno de ser ouvido e evitando intervenções que limitem ou ameacem o diálogo.¹⁰⁰

REFERÊNCIAS

DAVIDSON, Donald. **Essays on actions and events**. Oxford: Clarendon Press, 2002.

DOLAN, Chris J. **Review of Philip Pettit, a theory of freedom: from the psychology to the politics of agency**. Notre Dame Philosophical Reviews, 2002.

FRANKFURT, Harry. **The importance of what we care about: philosophical essays**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

PETTIT, Philip. **The common mind: an essay on psychology, Society, and Politics**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

PETTIT, Philip. **Teoria da liberdade**. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2007.

ROSNER, Jennifer A. **Review of Philip Pettit, a theory of freedom: From the Psychology to the Politics of Agency**. Notre Dame Philosophical Reviews, 2002. Disponível em: <https://ndpr.nd.edu/reviews/a-theory-of-freedom-from-the-psychology-to-the-politics-of-agency/>. Acesso em: 28 dez. 2023.

THALER, Richard H.; SUNSTEIN, Cass R. **Nudge: improving decisions about health, wealth, and happiness**. Nova York: Penguin Books, 2008.

OBRAS CONSULTADAS

AMEN, Miguel. **A engenhosa experiência mental de Frankfurt**. 2005. Disponível em: https://criticanarede.com/met_frankfurt.html. Acesso em: 06 fev. 2024.

ANDERSON, Scott. Coercion. **The stanford encyclopedia of philosophy**. Edição da primavera de 2023. Editores: Edward N. Zalta & Uri Nodelman. Disponível em:

¹⁰⁰ DOLAN, CHRIS J. Review of Philip Pettit, **A theory of freedom: from the psychology to the politics of agency**. Philip Pettit, *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. Cambridge: Polity Press, 2002. 200 p.

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/coercao/>. Acesso em: 06 fev. 2024.

COSTA, C. F. Livre Arbítrio: Como ser um bom compatibilista. Princípios: **Revista de Filosofia – UFRN**, v. 7, n. 8, p. 19–33, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/657>. Acesso em: 10 dez. 2023.

DAVIDSON, Donald. **On action, mind and value**. Springer; 1. ed. 2020.

DIAS, M. C. **O conceito de pessoa. Discurso**, 27(1), 181-199, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1996.62734>.

FACHIN, Patricia. **Uma resposta incompatibilista ao problema do determinismo e da responsabilidade moral**. Disponível em:

<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/9144>. Acesso em: 1 fev. 2022.

FERNANDES, Darley Alves. **Liberdade da vontade e o conceito de pessoa**, 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/56626242/Liberdade_da_vontade_e_o_conceito_de_pessoa_HARRY_G_FRANKFURT. Acesso em: 18 fev. 2023.

FRANKFURT, Harry. **The reasons of love**. Princeton University Press, 2009.

FRANKFURT, Harry, G. **Attack on the principle of alternative possibilities: a further look**. Philosophical Perspectives, v. 14, Action and Freedom, 2000.

FRANKFURT, Harry, G. La libertad de voluntad y el concepto de persona. *In: La importancia de lo que nos importa: ensayos filosóficos*. Buenos Aires: Katz, 2006.

FRANKFURT, Harry, G. **Razões do amor**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FRANKFURT, Harry G. Freedom of the will and the concept of a person. *In: The importance of what we care about*. 14. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 11-25.

KAHANE, Howard. **Livre-arbítrio, determinismo e responsabilidade moral**. 2015.

MELE, Alfred. **Motivation and agency**, 2003.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Tomo 1: A-D: Tomo 1. ed. São Paulo: Loyola; 2000.

MONTEIRO, Bárbara Viviana Moreira. **Livre-arbítrio e determinismo na ação humana**. Uma aplicação ao ensino de Filosofia no Ensino Secundário. Dissertação (Mestrado em Ensino de Filosofia), Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2014.

MORELAND, J. P.; CRAIG, W. L. **Filosofia e cosmovisão cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

MOYA, Carlos J. **Alternatives, responsibility and reasons-responsiveness**. Departamento de Metafísica i Teoria del Coneixment, Universitat de València - Espanha, 2009. Disponível em: <file:///Users/fulvioleite/Downloads/DialnetAlternativasResponsabilidadYRespuestaARazones-3218141.pdf>. Acesso em: 7 fev. 2024.

PETTIT, Philip. In: **The my three selves**. Cambridge University Press, 2020. Disponível em: <https://abrir.link/tagBx>. Acesso em: 15 jan. 2024.

RAWLS, John. **A theory of justice**. Orig. Edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

SEARLE, John. **Intentionality**: an essay in the philosophy of mind, 1983.

THOMSON, Judith Jarvis. **The realm of rights**. Harvard University Press, 1990.

VAN CLEAVES, Matthew. **Introduction to philosophy**: introduction to philosophy the problem free will and determinism. Pressbooks na Universidade da Flórida Central, 2019.

WISSMANN, Frederico Méndez. **Sobre a “responsabilidade moral” em Harry G. Frankfurt**. Disponível em:

<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/67495/000873343.pdf?sequence=1>. Acesso em: 18 fev. 2022.

Capítulo 6
CONSIDERAÇÕES SOBRE
A CRÍTICA HEIDEGGERIANA À METAFÍSICA
José Tadeu Batista de Souza
Ubirajara Joaquim Carneiro da Cunha Júnior

CONSIDERAÇÕES SOBRE A CRÍTICA HEIDEGGERIANA À METAFÍSICA

José Tadeu Batista de Souza

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL / UNICAP

Ubirajara Joaquim Carneiro da Cunha Júnior

Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco/UNICAP

1 INTRODUÇÃO

O tema da metafísica foi seriamente pensado por Heidegger a partir da elaboração de sua obra principal em 1927: *Ser e tempo*. Todavia, ele insistiu na continuidade de suas reflexões ao deter-se, de modo mais particular, na questão específica da problemática da metafísica, a partir de 1929, quando redigiu uma preleção que traz como título: *Que é Metafísica?* e *Kant e o Problema da Metafísica*.

Ele retomou a consideração do problema em 1943, ao escrever um posfácio ao texto de 1929. Voltou à questão, em 1949, quando escreveu um texto com o título de *Retorno ao Fundamento da Metafísica*. Depois, em 1953, manteve sua atenção ao tema na elaboração do famoso texto: *Introdução à Metafísica*. Nesse mesmo ano, deu continuidade na mesma temática e escreveu o texto: *Superação da Metafísica*. Além disso, em 1975, muito próximo ao tempo da sua morte, ele escreveu uma preleção intitulada: *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*.

Esses dados da cronologia nos permitem deduzir que a temática da metafísica não foi para Heidegger algo que apareceu na sombra de uma questão mais fundamental. Ela teve uma importância destacada e perdurou ao longo do tempo como problema fundamental nas suas investigações.

Desde o esforço na tentativa de definir o que é a metafísica até à proposição de sua superação, correu significativo ímpeto em torno da questão da metafísica. Não vamos considerar aqui o itinerário das questões particulares que cada texto

apresenta, nem pontuar a posição que ele tomou em relação a cada uma delas. A nossa pretensão é delinear a ideia mais geral que aponta para a superação da metafísica e desta forma, colocar as questões: O que Heidegger identificou de problemático na metafísica para propor a sua superação? E afinal, o que é a metafísica “em si mesma”, que precisou ser superada?

2 PASSOS NO CAMINHO

No momento em que Heidegger começou a considerar especificamente a metafísica, tomou como ponto de partida, a elaboração de sua interrogação. Detendo-se no desenvolvimento da interrogação, compreendeu que ela tem duas características. A primeira, está no fato de que “toda questão metafísica abarca sempre a totalidade da problemática desta, ela é a própria totalidade” (Heidegger, 1983, p. 35). A segunda característica apresenta-se no fato de que “toda questão metafísica somente pode ser formulada de tal modo que aquele que interroga, enquanto tal, esteja implicado na questão, isto é, seja problematizado” (Heidegger, 1983, p. 35).

As referidas características apontam para uma condição possível, no caminho da interrogação: “a interrogação metafísica deve desenvolver-se na totalidade e na situação fundamental da existência que interroga” (Heidegger, 1983, p. 35). O que propriamente acontece na existência interrogante? Ele respondeu constatando que “nossa existência [...] é determinada pela ciência” (Heidegger, 1983, p. 35). Admite que as ciências são diversas entre si, têm métodos distintos de abordar seus objetos, somente têm unidade por causa de uma organização técnico-administrativa e que “seu fundamento essencial, desapareceu completamente” (Heidegger, 1983, p. 35). No entanto, na vigência de todas as ciências, “nós nos relacionamos, dóceis a seus propósitos mais autênticos com o próprio ente” (Heidegger, 1983, p. 35). O ente se constituiu na razão de ser da busca das ciências, na sua referência ao mundo:

A referência ao mundo, que impera através de todas as ciências enquanto tais, faz com que elas procurem o próprio ente para, conforme seu conteúdo essencial e seu modo de ser, transformá-lo em objeto de investigação e determinação fundante (Heidegger, 1983, p. 35).

O direcionamento para o mundo onde se apresenta o ente não somente é efetivado, mas sustentado “por um comportamento existencial do homem livremente escolhido” (Heidegger, 1983, p. 35). Quer dizer que o tomar a decisão de assumir a busca pelo ente como a tarefa principal do fazer científico do homem é uma decisão livre. Para Heidegger, não somente o fazer ciência, mas também o agir pré-científico e extracientífico do homem estão movidos em direção ao ente: “Também a atividade pré e extracientífica do homem possuem um determinado comportamento para com o ente” (Heidegger, 1983, p. 36). Em outras palavras, ele quer explicitar o fato de a existência do homem como sujeito da ciência ter se apropriado dele e impresso na sua identidade existencial, a possibilidade da condução do seu próprio agir. Dito de outro modo, o ente passa a comandar as possibilidades do próprio que fazer humano. Na verdade, no momento em que a ciência pretende dizer algo sobre alguma “coisa”, a primeira e a última palavra, passando, objetivamente, a pontuar o seu “perguntar, determinar e fundar o ente, realiza-se uma submissão peculiarmente limitada ao próprio ente” (Heidegger, 1983, p. 36). O ente assim posto assume o comando da existência científica.

Heidegger sintetizou aquilo que ele entendeu caracterizar a existência científica e que, para nós, indica uma aproximação mais pontual da formulação da interrogação metafísica: “Aquilo para onde se dirige a referência ao mundo é o próprio ente e nada mais. Aquilo de onde todo o comportamento recebe sua orientação é o próprio ente, e, além dele, nada” (Heidegger, 1983, p. 36). O posto evidencia que somente o ente interessa à ciência. Além dele, nada. O nada é dispensado pela ciência como elemento “nadificante”. Aqui está o ponto da interrogação — o que acontece com o nada: “Que acontece com este nada?” (Heidegger, 1983, p. 37). Heidegger se perguntou se, no momento em que a ciência rejeitou o nada, ela não o admitiu, e até certo ponto, não recorreu a ele? Ou seja, aquilo que ele rejeitou termina sendo levado em conta. Assim ter-se-ia uma ambivalência: o nada rejeitado é admitido. Daí estar-se diante de um paradoxo.

3 O ENCONTRO COM O NADA

Essa situação ambivalente e paradoxal impôs a Heidegger a necessidade de elaborar a questão do nada e, assim, pleitear uma resposta ou deparar-se com sua impossibilidade.

No esforço de elaborar a questão, ele partiu da posição da ciência. Enquanto a ciência rejeitou “como aquilo que não existe”, ele afirma: “Nós, contudo, procuramos perguntar pelo nada. Que é o nada?” (Heidegger, 1983, p. 37). O levantamento da pergunta pelo nada força a admissão de que o nada “é assim e assim - como um ente”. Estamos diante de uma questão complexa. Pois o perguntar pelo modo de ser do nada, por sua essência transforma “o interrogado em seu contrário”: “a questão priva-se a si mesma de seu objeto específico” (Heidegger, 1983, p. 37). Da mesma maneira uma possibilidade de resposta torna-se inviável.

Ora, o nada comparado com o ente é exatamente o que dele se distingue de forma radical, mas, precisamente, “é dele que se distingue absolutamente” (Heidegger, 1983, p. 37). A partir da distinção, Heidegger (1983, p. 37) afirmou que “o nada é a negação da totalidade do ente, o absolutamente não- ente”. Portanto, não pode ser elevado à categoria de objeto. Ao contrário, ele é elevado à mais alta determinação do “negativo, assim, do negado” (Heidegger, 1983, p. 37).

Reconheceu que atingiu um ponto que concerne à lógica: “A negação é, entretanto, conforme a doutrina dominante e inata da lógica, um ato específico do entendimento” (Heidegger, 1983, p. 37). Ele se perguntou como podemos “pretender rejeitar o entendimento na pergunta pelo nada e atenuar a questão da possibilidade de sua formulação” (Heidegger, 1983, p. 37). Ele está seguro que a pretensão de manter inviolável o princípio da não-contradição deixa latente uma dimensão importante e não perceptível pela própria lógica. Desconfia do que se pressupõe e se pergunta:

se representa o “não”, a negatividade e com isto a negação, a determinação suprema a que se subordina o nada como uma espécie de negado. Existe o nada apenas porque existe o não, isto é, a negação? Ou não acontece o contrário? Existe a negação e o “não” apenas porque “existe” o nada? (Heidegger, 1983, p. 37).

Quanto a isso, ele ficou convencido que não estava ainda decidido, nem sequer tinha sido formulado como “questão”. Optou pelo lado oposto da questão porque julgou ser mais radical: “nós afirmamos: o nada é mais originário que o “não” e a negação” (Heidegger, 1983, p. 38). Aqui está a nosso modo de entender, o núcleo mais importante da questão perseguida por Heidegger. A proposição do nada originário inverte as coisas de modo que a efetivação da negação operada pelo entendimento e ele próprio dependem do nada e não ao contrário. Sendo assim, é o nada que decide sobre o entendimento e não o inverso.

Se o nada é mais originário que a negação, podemos nos perguntar como acessar esse originário? É possível encontrá-lo? Ele apresenta algumas indicações possíveis. Em primeiro lugar, põe-se a afirmação já mencionada que “o nada é a plena negação da totalidade do ente” Isso admitido, considerou que “a totalidade do ente deve ser previamente dada para que possa ser submetida enquanto tal simplesmente a negação, na qual, então, o próprio nada se deverá manifestar” (Heidegger, 1983, p. 38).

No entanto, essa indicação pode revelar um nada ainda como ente figurado e pensado no entendimento e, portanto, ser apenas um conceito formal de nada, e não o nada “originário” ou “autêntico”. Por isso, ele indica a possibilidade de uma “experiência fundamental do nada” (Heidegger, 1983, p. 38). Assume que “nunca podemos compreender a totalidade do ente em si absolutamente, tão evidente é”. (Heidegger, 1983, p. 38). E, no entanto, “nos encontramos postados em meio ao ente de algum modo desvelado em sua totalidade” (Heidegger, 1983, p. 38).

Para ele, enquanto a compreensão da totalidade do ente é impossível,

o encontrar- se em meio ao ente em sua totalidade é algo que acontece no cotidiano da nossa existência. Por mais variado que seja o experienciar, o dia-a-dia ele retém, mesmo que vagamente, o ente numa unidade de totalidade (Heidegger, 1983, p. 38).

Este em totalidade nos aparece no momento em que nos desocupamos de qualquerente de nós mesmos, através do tédio: “[...] sobrevém-nos este em totalidade, por exemplo, notédio propriamente dito” (Heidegger, 1983, p. 38). Ele não fala do tédio num sentido banal, como entediar-se com uma roupa que se veste ou uma comida que se come ou outra atividade qualquer. Obviamente ele pensa o tédio como uma experiência profunda capaz de manifestar o ente em sua totalidade: “o profundo tédio, que como névoa silenciosa desliza para cá e para lá nos abismos da existência, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, numa estranha indiferença. Este tédio manifesta o ente em sua totalidade” (Heidegger, 1983, p. 38).

Em segundo lugar, ele sugeriu a possibilidade de alegria, pela presença de um ser querido. Não é simplesmente a presença da pessoa, “mas da existência de um ente querido” (Heidegger, 1983, p. 39). À alegria pela existência de um ser querido, ele chama de “disposição de humor” (Heidegger, 1983, p. 39). O que não é apenas um sentimento de revelar o ente na sua totalidade, mas de ser esse revelar mesmo, “um acontecimento fundamental de nosso ser- aí” (Heidegger, 1983, p. 39). Quer

dizer, ele não é um simples ato, que acontece sem maiores implicações, mas um acontecimento significativo para o ser-aí.

À esse respeito, Heidegger pergunta se acontece no ser-aí do homem semelhante disposição de humor, na qual ele seja levado à presença do nada? A resposta é afirmativa. Ele defendeu que, apesar de “bastante raro” e “apenas por alguns instantes”, a angústia é essa disposição de humor que leva o ser-aí humano à presença do nada. Para ele, a “angústia é radicalmente diferente do temor” (Heidegger, 1983, p. 39). O temor sempre acontece diante de um ente determinado. É sempre temor “de” ou temor “por”. A angústia é sempre angústia “diante de” ou “por”, mas nunca angústia “por isso ou aquilo” (Heidegger, 1983, p. 39). A angústia, portanto, tem um caráter de indeterminação. Não se trata somente de “uma simples falta de determinação, mas a essencial impossibilidade de determinação” (Heidegger, 1983, p. 39). Ela provoca uma espécie de estranheza, que nos afunda numa radical indiferença: “todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença” (Heidegger, 1983, p. 39). À medida que se procede ao afastamento, ela reaparece se aproximando, pois “em se afastando elas se voltam para nós” (Heidegger, 1983, p. 39). Ele ainda diz que: “este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém — na fuga do ente — este “nenhum”.

No momento que o ente foge do nosso alcance, não há mais um ponto de ancoragem onde possamos nos segurar. Somente esse “nenhum” se faz presente. A angústia impera. Justamente por isso, ela manifesta o nada: “A angústia manifesta o nada” (Heidegger, 1983, p. 39). É ela que se apresenta, não para nos segurar como apoio, mas para “suspender”: “Estamos suspensos na angústia” (Heidegger, 1983, p. 39). Não há, portanto, um ponto de apoio, mas um estranho suspender: “somente continua presente o puro ser-aí no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que apoiar-se” (Heidegger, 1983, p. 39). Por causa da impossibilidade de determinação e um ponto de ancoragem, na totalausência do ente, emerge a angústia como estranha companheira com quem não se pode falar. Falar a quem? Falar de quê? Falar o quê? Somente o calar é adequado pela simples impossibilidade de falar: “A angústia nos corta a palavra” (Heidegger, 1983, p. 39). Qualquer possibilidade de dizer “é” torna-se impossível. Quando o ser-aí-humano deu-se conta da estranheza dessa experiência como uma ocorrência e se pergunta pelo que o angustiava, dá-se conta que era puro nada: “Diante de e por que nós nos

angustiamos era “propriamente” — nada. Efetivamente: o nada mesmo — enquanto tal — estava aí” (Heidegger, 1983, p. 39).

Por conseguinte, nas indicações do tédio e nas disposições de humor, como alegria e angústia que manifestam o nada, Heidegger pensou ter formulado a questão. Esse ponto termina com a retomada da pergunta: “Que acontece com o nada?” (Heidegger, 1983, p. 39). De certa maneira, a resposta à pergunta foi dada no modo pelo qual foi articulada a própria questão. Todavia, ele fez algumas pontuações, que a explicitaram mais adequadamente. Desse modo, retoma a ideia de que, no homem em seu ser-aí, a angústia se realiza e manifesta o nada. Entretanto, tem o cuidado de acentuar o fato de que o nada que se revela na angústia não é um ente: “o nada se revela na angústia – mas não enquanto ente” (Heidegger, 1983, p. 39). Da mesma maneira, observa que ele não é dado como objeto que possa ser apreendido. Ao contrário, “revela-se propriamente o nada com e no ente como algo que foge em sua totalidade” (Heidegger, 1983, p. 39). Além disso, assegura que, na angústia, não se concretiza nenhuma destruição do ente nem sua negação.

O nada “nos visita juntamente coma fuga do ente” (Heidegger, 1983, p. 39). Na fuga, não há apenas um retroceder, mas uma espécie de “quietude fascinada”, que se constitui em atração ou remissão para o ente que foge. Nas dinâmicas de reenvio, rejeição, fuga, está o modo de o nada fascinar na angústia o ser-aí. O fascínio, que se realiza no ser-aí, que angustia na procura do ente que sempre foge, termina expressando a essência do nada: “é a essência do nada: a nadificação” (Heidegger, 1983, p. 39). Nessa direção, ele observa que a nadificação não destrói o ente, nem tem sua origem numa negação. O nada simplesmente nadifica, “o próprio nada nadifica” (Heidegger, 1983, p. 41)). O que significa este nadificar? Qual é a sua essência? “A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o ser-aí diante do ente, enquanto tal” (Heidegger, 1983, p. 39). Não se trata apenas de o nada revelado originariamente conduzir o ser-aí diante do ente, mas entrar nele mesmo: “somente à base da originária revelação do nada pelo ser-aí pode o homem chegar ao ente e nele entrar” (Heidegger, 1983, p. 41). O nada atua como um tipo de suspensão do ser-aí humano, que o possibilita chegar até o ente, entrar em relação com ele e consigo mesmo. Uma vez suspenso dentro do nada, o ser-aí se põe para além do ente. A este pôr-se além, Heidegger chama de transcendência: “Este esta além do ente designamos a transcendência” (Heidegger, 1983, p. 41). Com isso, ele pensou ter encontrado a resposta à questão do nada:

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
metafísica e práxis**

O nada não é nem um objeto, nem um ente. O nada não acontece nem para si mesmo, nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilitação da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada (Heidegger, 1983, p. 41).

A resposta que Heidegger encontrou para a questão do nada expõe a fragilidade das concepções de metafísica, que vem dos gregos e permanece vigente na história do pensamento ocidental. A fragilidade estaria na metafísica grega no fato de ter compreendido “o nada no sentido do não ente, quer dizer, da matéria informe” (Heidegger, 1983, p. 41). No pensamento medieval, ela se expressou na negação do enunciado “*ex nihilo nihil fit*” e daí, com isso, uma significação modificada do nada que, então passa a significar a absoluta ausência do ente, fora de Deus” (Heidegger, 1983, p. 41). Assim, o nada acaba sendo entendido como o que é oposto ao ente e sua verdade. Cada concepção do nada exprime também uma concepção de ente. Se, no pensamento antigo e medieval, o nada foi compreendido respectivamente como negação e oposição ao ente, também o ente e o ser não foram considerados de maneira própria. Ele diz enfaticamente: “A discussão metafísica do ente mantém-se, porém, ao mesmo nível que a questão do nada. As questões do ser e do nada enquanto tais não têm lugar” (Heidegger, 1983, p. 44). Porém, ao mesmo nível que a questão do nada. As questões do ser e do nada enquanto tais não têm lugar” (Heidegger, 1983, p. 44). Ora, o que Heidegger julgou ser a tarefa da metafísica é justamente o esforço de pontuar o ente como tal e sua radical diferença do ser. Por isso não concordou que o nada fosse a simples negação do ente, nem a oposição a ele. Parece, a esta altura, que ele quis manifestar a necessidade que o homem tem de encarar o nada para poder acercar-se do ente e aproximar-se de sua essência, como um ser capaz de experimentar a natureza da metafísica: “O ser-aí humano somente pode entrar em relação com o ente se se suspende dentro do nada” (Heidegger, 1983, p. 44). O ultrapassar o ente acontece na essência do ser-aí. Este ultrapassar, porém, é a própria metafísica.

O que significa dizer, que não é fugindo do nada, nem se afogando no ente ou sobrevoando o campo das ideias lógicas que o homem faz metafísica. Não é, portanto, fora do nada, do ente ou de si mesmo que ele se estabelece e manifesta sua essência. Ela é parte essencial do acontecer do ser-aí-humano: “[...] a metafísica pertence à natureza do homem [...] é o acontecimento essencial no âmbito do ser-aí, ela é o

próprio ser-aí” (Heidegger, 1983, p. 44). Por isso, não é próprio pensar que a metafísica seja algo que vem de fora, ou que se precise entrar nela. O fato de existir o ser-aí enquanto ser finito no mundo, já acontece a metafísica: [...] na medida que existimos – já sempre estamos colocados dentro dela” (Heidegger, 1983, p. 44).

Ao final do texto de 1929, ele acenou sutilmente para uma possível identificação do filosofar com sua tarefa maior: “pôr em marcha a metafísica” (Heidegger, 1983, p. 44). Contudo adverte que essa marcha só é possível se houver o ultrapassamento da existência nas condições do ser-aí no seu todo. E impõe condições fundamentais:

Para este salto são decisivos: primeiro, o dar espaço para o ente em sua totalidade; segundo, o abandonar-se para dentro do nada, quer dizer, o libertar-se dos ídolos que cada qual possui e para onde costuma refugiar-se sub-repticiamente; e, por último, permitir que este desenvolva este estar suspenso para que constantemente a questão fundamental da metafísica que domina o próprio nada: por que afinal ente e não antes o Nada? (Heidegger, 1983, p. 47).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que apresentamos nos aproxima da constatação mais significativa a partir da qual, Heidegger justifica a necessidade de proceder a superação da metafísica e buscar-lhe um fundamento mais originário. Não lhe importa apenas, somente acessar o ente, mas o que torna possível o ente no seu fundamento. Para ele, é o ser que se constitui na origem e fundamento do ente, e não o contrário. Portanto, o desafio da metafísica deveria ter sido buscar o ser na sua verdade para poder anunciar a verdade do ser. Ora, segundo ele, isso ainda não aconteceu. E, por isso, a pergunta pela metafísica em seus fundamentos permanece atual e no aberto.

Vimos que, segundo o autor, é evidente supor que o ente surge do ser e que é realmente o “próprio” que habita na sua verdade. Além disso, essa verdade se verifica como ser da verdade. Sendo assim, a pergunta por o que é a metafísica em sua radicalidade torna-se uma necessidade. E, portanto, a verdade do ser, é o que deve se constituir no chamamento maior do pensamento que se dispõe a escutar atentamente a voz do ser. Uma possibilidade de responder a esse apelo se configura no momento em que o ser-aí humano se dispõe a fazer o “sacrifício” de ouvir a “voz silenciosa” do ser e somente a ele responder. Somente no sacrifício, o homem pode fazer a experiência mais profunda do pensamento originário.

Nessa perspectiva, a disposição do homem em assumir o sacrifício de ouvir a

voz do ser e guardá-lo cuidadosamente pode dar-lhe as condições apropriadas para promover a despedida do ente e tornar-se defensor veemente do ser. Isso, naturalmente, marcará o seu lugar na história de modo significativo. Procedendo dessa forma, o homem encontrará a palavra capaz de levar a verdade do ser até a linguagem. Uma vez encontrada a palavra, a linguagem se encaminha para sua destinação originária: dizer o ser. Nesse particular, Heidegger diz: “o pensamento do ser protege a palavra e cumpre nesta solicitude seu destino” (Heidegger, 1983, p. 51). A linguagem que se exaure no ente experimenta somente a angústia que acossa o homem e o dispõe para o abismo do nada.

Ainda no final do texto *Posfácio*, ele fez a retomada da questão do nada como velamento do ser e a imperiosa necessidade de o pensamento pensar o ser como a máxima plenitude do ente: “o nada, enquanto o outro do ente, é o véu do ser. No ser, já todo o destino do ente chegou originariamente à sua plenitude” (Heidegger, 1983, p. 56).

No ano de 1949, voltou a colocar e tomar posições sobre a metafísica. Dessa feita, ele investiu na tentativa de explicitar os seus descaminhos e apontar-lhe o mais significativo problema, qual seja o de não ter ainda conquistado o seu fundamento. Ela seria assim, uma árvore sem raízes. No segundo parágrafo, levantou um conjunto de perguntas que atingiram a natureza da metafísica. Logo no terceiro parágrafo, ele retoma a velha e principal questão, que vem de 1929, ou seja, o seu apego ao ente. “Ela pensa o ente enquanto ente” (Heidegger, 1983, p. 56). A partir disso, ele fez uma constatação de que todas as iniciativas, até então, não se deram conta: o fato de as explicações do ente não terem percebido que ele sempre aparece à luz do ser. E, por não ter percebido isso, também não percebeu suas formas de desvelamento. Por essa razão, não teve como pensar o ser na sua essência: “o ser não é pensado em sua essência desveladora, isto é, em sua verdade” (Heidegger, 1983, p. 39). Ela apenas se refere, inadvertidamente, ao ser quando se debruça sobre o ente. Sem a verdade do ser, a metafísica se mantém na superfície do solo, sem nunca adentrar no subsolo, donde pode retirar seu alimento. É nessa perspectiva que Heidegger afirma: “A verdade do ser pode chamar-se, por isso, o chão no qual a metafísica, como raiz da árvore da filosofia, se apóia e do qual retira seu alimento” (Heidegger, 1983, p. 39).

Dessa forma, fica mais claro ainda, que a metafísica, que quer ter raízes sólidas, não poderá ficar satisfeita com a simples representação do ente, acreditando estar residindo na casa do ser; onde ela pode encontrar o alicerce firme. O olhar de

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
metafísica e práxis**

Heidegger sobre a metafísica vigente no seu tempo percebeu esse desenraizamento ou a falta de fundamento. Ela não pensou o ser como ser, nem sua verdade. Então, o que fez? A resposta dele foi: ela apenas fez representações do ente enquanto tal. Aqui está uma razão a mais da necessidade de sua superação. Diz Heidegger:

na medida em que constantemente, apenas representa o ente enquanto ente, a metafísica não pensa o ser. A filosofia não se recolhe em seu fundamento. Ela o abandona continuamente e o faz pela metafísica. Dele, porém, jamais consegue fugir. Na medida em que um pensamento se põe em marcha, para experimentar o fundamento da metafísica, na medida em que um pensamento procura pensar na própria verdade do ser, em vez de apenas representar o ente enquanto ente, ele abandonou, de certa maneira a metafísica (Heidegger, 1983, p. 39).

REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, Martin. **Que é a metafísica?** Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção: Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. **Ser y tiempo.** Tradução: Jorge E. Rivera. Chile: Editorial Universitaria, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo.** Tradução: Ernildo Stein. Lisboa: Guimarães Editores. s/d.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos.** Tradução: E. Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica.** 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências.** Tradução: Emanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Maria S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012b.

Capítulo 7
A SURPRENDENTE MODERNIDADE DOS ANTIGOS
NOS ESTUDOS DA TRADUÇÃO
Dimitri Zen/Itália

A SURPRELENTE MODERNIDADE DOS ANTIGOS NOS ESTUDOS DA TRADUÇÃO

Dimitri Zen

Itália

1 A ARS VERTENDI DOS ANTIGOS

Desde a antiguidade foi compreendido como a tradução fosse necessária à transmissão, mas também à sobrevivência das grandes obras. A história da tradução é, portanto, a história da cultura, através da qual, define Susan Bassnett-McGuire (1993b), é possível compreender o quanto a história literária e cultural sejam devedoras à operação de traduzir e como tenham mudado, ao longo dos séculos, o papel e a função da tradução.

A figura do intérprete (que traduzia oralmente) e do tradutor (que atuava na língua escrita) estão presentes já nas civilizações arcaicas. Na Ásia Menor e no antigo Egito restam testemunhos de listas bilíngues de palavras e glossários bilíngues e plurilíngues. O documento mais famoso da antiguidade é a Estela de Roseta do século II a.C. que permitiu decifrar os hieróglifos egípcios graças à tradução grega subjacente. O papel do tradutor na Grécia antiga não era muito valorizado, enquanto a relação dos gregos com as outras culturas, era de tipo eminentemente instrumental: aprendiam-se as línguas dos outros povos para fins comerciais ou práticos. A grande cultura grega, com Atenas como centro propulsor, domina até o século IV e as obras dos poetas, dos trágicos e dos históricos são exportadas ascendendo a paradigmas incontestáveis para a cultura ocidental.

Com a morte de Alexandre, o Grande (323 a.C.) abre-se o período da conquista romana do Egito. A atividade de tradução se desenvolve exatamente nos países helenizados por Alexandre e principalmente em Alexandria no Egito, onde é organizada a primeira edição crítica dos poemas homéricos (Zenódoto de Éfeso, 325-260 a.C. aprox.) e a primeira tradução grega do Velho Testamento (século III a.C.) por

iniciativa do rei do Egito Ptolomeu Filadelfo (308-246 a.C.), por meio do qual tiveram grande desenvolvimento a Biblioteca e o Museu de Alexandria.

Com a conquista definitiva do Egito por parte dos romanos (30 a.C.) o centro da cultura transfere-se para Roma, onde se desenvolve a literatura de ascendência helenística e mais tarde cristã (século I d.C.). A obra de conquista e de colonização de Roma tinha a necessidade de favorecer o conhecimento da língua e da cultura dos países submissos politicamente, superando as fronteiras linguísticas e favorecendo, efetivamente, uma condição de plurilinguismo. Esta situação teria criado necessariamente um desequilíbrio sempre maior entre o latim escrito e o latim falado, até o nascimento das línguas românicas. Graças a esta obra de osmose com relação aos modelos culturais dos povos conquistados (pressuposto fundamental para o nascimento da atividade tradutória), os romanos se consideram os herdeiros ideais dos gregos. As relações culturais do mundo latino com o mundo grego se caracterizam pela adoção de formas literárias e linguísticas já codificadas pelo mundo grego, até a propriamente dita *contaminatio*, no sentido de uma nova proposta em latim de obras gregas através de reelaborações. Outro princípio sobre o qual se fundamenta a tradução dos grandes autores gregos é o da *imitatio*, mas no sentido criativo de *aemulatio*. As primeiras importantes teorizações dos romanos sobre a tradução literária teriam sido um ponto de referência para o desenvolvimento das sucessivas teorias da tradução, a partir dos Pais da Igreja até os tradutores modernos.

A partir do século III a.C. se assiste a uma completa fusão de elementos gregos e latinos. Os primeiros grandes autores (Lívio Andrônico, Ênio, Nêvio, até Plauto e Terêncio) formaram-se, de fato, nos centros de cultura grega, em uma estreitíssima relação com uma atividade de tradução baseada em pressupostos absolutamente novos e originais. Lívio Andrônico (280 a.C. aprox.), franqueado pela *gens Livia*, é considerado o primeiro tradutor: deixou-nos alguns fragmentos de uma tradução latina da *Odisséia* (*Odyssia*) em versos satúrnios (metro antecedente ao hexâmetro) que teve difusão em nível didático até o século I. Ênio (239-169 a.C.), bilíngue desde o nascimento (fala o osco e o grego da colônia dórica de Taranto), torna-se trilingue aprendendo o latim. O poeta traduz algumas tragédias de Eurípides e uma obra em prosa (*Euhemerus*) de Evêmero de Messina (século IV-III a.C.), na qual se elabora uma teoria interpretativa do mito, chamada *evemerismo*, segundo a qual os deuses eram antigos soberanos ou heróis divinizados. Grande importância foi atribuída ao

comediógrafo umbro Plauto (250 aprox. -184 aprox. a.C.), que romanceia o modelo da comédia grega e contribui para o nascimento da literatura latina.

Com Cícero (106-43 a.C.), que se tornará o modelo para a prosa latina humanística, são lançadas as bases teóricas da problemática da tradução. De grande importância é uma das obras retóricas ciceronianas do período da maturidade, intitulada *De optimo genere oratorum* (46 a.C.), na qual Cícero escreve que o tradutor não deve traduzir palavra por palavra, mas reproduzir o sentido do original. Ele reivindica a fidelidade ao sentido e não à palavra, oferecendo um modelo de tradução que leve o texto em direção ao leitor através de uma língua adequada (*“verbis ad nostram consuetudinem aptis”*). Aqui se enuncia também o princípio da tradução de autor, sustentada por princípios estéticos, portanto também interessada no estilo e na criatividade. A distinção entre tradução fiel à “palavra” ou ao “sentido” do original se tornará uma questão central do debate por séculos.

Na *Ars poetica*, Horácio (65-8 a.C.) fala da tradução e reafirma o valor da tradução artística: descarta a imitação muito rígida do original e, como Cícero, considera a tradução um trabalho hermenêutico sobre o texto de partida a fim de produzir uma obra em sintonia com o mundo cultural ao qual é destinada (*“nec verbum verbo curabis reddere fidus interpres”* [terás o cuidado de não traduzir palavra por palavra, como simples intérprete]). Assiste-se ao esforço de recriação em latim da elegância formal dos gregos sem desconsiderar a língua de uso nativa.

Outro grande teórico da tradução é São Jerônimo (347 aprox. - 420), estudioso do latim clássico e das versões antigas da Bíblia. Traduz em latim a história universal (*Chronicon*) do escritor greco-cristão Eusébio de Cesareia (265-339 aprox.), cujo original se perdeu, ainda que dele reste uma tradução armênia e (limitadamente na segunda parte) a versão latina.

As obras mais importantes de Jerônimo estão ligadas aos textos sacros: faz uma revisão das antigas versões latinas do Novo e do Antigo Testamento sobre a tradução grega dos “Setenta” (391). Conclui a tradução do Antigo Testamento diretamente do texto hebraico em 406. Tal tradução recebe o nome de *Vulgata* e será reconhecida pelo Concílio de Trento (1545-63) como texto oficial da Igreja. No prefácio ao *Chronicon* e na *Epistola ad Pammachium* denominada *De optimo genere interpretandi*, Jerônimo toma como exemplo as traduções latinas de Homero, declarando que é preciso traduzir *“non verba, sed sententias”*, ou seja, não palavras, mas conceitos. Isto significa que uma boa tradução não deve necessariamente repetir

a ordem das palavras, mas deve ter como objetivo a exatidão do conteúdo (“sentido do original”) e graça do estilo. Para Jerônimo, todavia, uma outra coisa é a metodologia da tradução sacra na qual tudo deve permanecer fiel ao original, inclusive a ordem das palavras. uma outra coisa é a metodologia da tradução sacra na qual tudo deve permanecer fiel ao original, inclusive a ordem das palavras.

O decreto de Constantino (313) reconhece o cristianismo como *religio licita* e estabelece a liberdade de culto. Uma grande mudança política e social é criada com a presença dos bárbaros nos territórios da península, determinando ao longo do século V a formação dos reinos romano-barbáricos. Com a queda do império romano do Ocidente (476) assiste-se à total desagregação da organização político-econômica e cultural romana. A estrutura estatal unitária é desestabilizada e são criados fatores de diferenciação que levarão à autonomia cultural e política daquelas que serão as nações da época moderna. Vindo a faltar a unidade linguística, que o império havia determinado, acelera-se o processo de transformação da língua falada nas novas línguas do *vulgus* (vulgares). Tais línguas neolatinas e românicas, diferentes nas diversas áreas da Europa, difundem-se primeiro oralmente, contrapondo-se ao latim clássico (língua escrita), mas sucessivamente transformam-se em línguas literárias. Neste período a Igreja ocupa um papel fundamental na difusão da cultura e a literatura assume um caráter sobretudo religioso. Frente a um analfabetismo quase total, a Igreja se torna a única guardiã da difusão dos textos sacros e da cultura escrita, praticada nas sedes episcopais e nas bibliotecas dos mosteiros (*scriptoria*). Graças à obra dos copistas (amanuenses) conservam-se e transmitem-se textos clássicos latinos e gregos e aqueles dos escritores cristãos da latinidade tardia, que representam uma síntese entre cultura clássica e cristianismo (são Jerônimo e santo Agostinho).

Sob a insígnia do universalismo cristão a cultura se abre ao enciclopedismo, enquanto se descobrem horizontes distantes. Através do conhecimento de novos sistemas culturais e novas disciplinas emerge a necessidade de compilar obras que recolham e cataloguem os mais variados momentos do saber, do direito à geografia, à medicina, à matemática, à astronomia. Nos séculos VIII e IX são os monges tradutores – como Beda (chamado *il Venerabile*), religioso anglo-saxão originário da Nortúmbria, ou Notker I (chamado *Balbulus*) monge de San Gallo na Suíça – que têm o dever de transmitir a cultura latina e difundir as obras literárias e históricas. Fundamentais para a difusão do cristianismo nos territórios eslavos e para o

nascimento do paleoeslavo como língua literária são as traduções em eslavo de textos evangélicos a pedido dos bispos bizantinos Cirilo e Metódio. Eruditos como o rei Alfredo, o Grande (século IX) traduzem e mandam traduzir em anglo-saxão numerosas obras latinas. Na Idade Média se definirão sempre mais nitidamente as duas tipologias tradutórias: por um lado, a tradução literária em geral (poética, em particular) em que se remete ao método ciceroniano e horaciano com uma operação criativa, por outro, a tradução sacra, fiel ao original (Alcini, 1998, p. 17 ss.).

2 VULGARIZAR E TRADUZIR NA IDADE MÉDIA

Durante a Baixa Idade Média a atividade tradutória escrita adquire uma relevância particular apresentando novos problemas. Assiste-se à *translatio studiorum* (transmissão dos estudos) do mundo greco-latino ao mundo medieval. São retomados os princípios expressos por Cícero, Horácio, Jerônimo, ainda que não seja um período de reflexão sobre a tradução. Um grande impulso é dado à toda a cultura através da difusão do cristianismo, que realiza uma operação de proselitismo através da palavra e dos escritos, com efeitos de grande relevância tanto para a formação das línguas, quanto para a difusão da mensagem cristã. Como escreve Folea (1991, pp. 10-1), torna-se fundamental o novo valor sagrado cristão da palavra como *verbum Dei*, com a transmissão da revelação do hebraico para o grego e o latim, “línguas sacras” e já imóveis, mas também com a contínua expansão evangelizadora da palavra *coram populo*, a partir de quando Agostinho reconhece que é melhor ir contra a reprovação dos gramaticais do que não ser compreendido pelo povo.

Em Toledo, na Espanha do século XII, a presença de árabes, hebreus e cristãos favorece o nascimento da primeira escola de tradutores que convertem para o latim as obras de Ptolomeu e Averróis. Tal escola acolhe estudiosos por mais de um século, entre os quais Adelardo de Bath, que traduz em latim uma versão árabe dos *Elementi* de Euclides, e Robert de Retines, que traduz o Alcorão entre 1141 e 1143. Os eruditos árabes traduzem textos hebraicos e gregos de medicina, filosofia, astronomia e geografia. No final do século XII, o filósofo e médico hebreu espanhol Maimônides (nome latinizado de Mösheh ben Maimön, 1135-1204) analisa o problema da tradução nos termos em que séculos antes Cícero e São Jerônimo tinham exposto (Mounin, 1965, p. 34): Quem quer traduzir de uma língua para outra [...] e se propõe a traduzir sempre uma determinada palavra unicamente com uma palavra que lhe corresponda,

fará um grande esforço e fará uma tradução incerta e confusa. Este método não é correto: o tradutor, ao contrário, deve, antes de tudo, esclarecer o desenvolvimento do pensamento, ou seja, expô-lo e referi-lo de modo que o mesmo pensamento se torne claro e compreensível na outra língua.

A distinção da terminologia em uso na época clássica entre tradução oral e escrita permanece também na Idade Média. Folena define (1991, p. 7-8) que, no que diz respeito à tradução escrita, pelo menos a partir do latim a noção de tradução assume uma importância fundamental na constituição de novas tradições linguístico-culturais em presença do grego [...] o quadro terminológico-conceitual é infinitamente mais complexo do que para a elementar e efêmera mediação oral.

A Bíblia continua a ser o texto mais importante para a tradução escrita. A tradição dos textos de argumento não religioso recobre um significado eminentemente didático e a literatura medieval na Itália tem, em geral, um caráter didático, de conteúdo moral. A consciência da importância das línguas vulgares passa também através das traduções e do empenho do tradutor dirige-se, portanto, à transmissão dos conteúdos mais do que à exatidão da tradução. De fato, mais que de traduções, deve-se falar de reelaborações, ou de vulgarizações, pelo menos no campo da tradução literária. O problema concentra-se sobretudo na tradução do latim para o vulgar, mas sem uma verdadeira consciência artística. A este propósito, Folena (1991, p.10) escreve que falta aquele conceito que está na base da tradução dos latinos, ou seja, “o valor dinâmico da *aemulatio* e da tradução artística”. Na tradução literária (diferente daquela religiosa ou jurídica), “o conceito de tradução amplia-se àquele da pura transmissão de conteúdos, da reelaboração e da metamorfose do texto, mais *Umarbeitung* que *Übersetzung*: o *transferre* identifica-se então com o *tradere*” (Folena, 1991, p.10). Nas vulgarizações dos séculos XIII e XIV (livres reelaborações de obras clássicas e medievais) se enfraquece a distinção entre “intérprete” e “autor”, entre tradução prática e literária. As operações de tradução variam do decalque à reelaboração, à imitação, até uma propriamente dita transformação genética do texto. Na Inglaterra daquela época, o termo *compilation* era sobreponível ao de *translation* e não se fazia grande diferença entre original e tradução. A literatura didática retoma os modelos da tradição latina e se desenvolve nas regiões onde a burguesia comunal sente uma forte exigência de educação e informação. A Toscana é o centro mais importante para a literatura didática de caráter laico. As relações com a França, sobretudo através das trocas com os mercadores, têm a tarefa de difundir as

literaturas de *oc* (ocitânica, ou seja, da Provença) e de *oïl* (oitânica, da França do Norte). Com a difusão das línguas vulgares também se assiste progressivamente à expansão da cultura para além dos estudos eclesiásticos. A Itália é o país em que mais se traduz graças à sua importante tradição clássica: traduções dos clássicos são realizadas em todo o território da península, mas sobretudo na área toscana e emiliana, onde são conduzidas numerosas vulgarizações do latim e, acrescenta Folena, importantes traduções do francês de várias obras históricas, políticas e escritos de retórica. Nestas zonas, particularmente ativas de um ponto de vista cultural, encontram-se as principais escolas de retórica e de direito e trabalham os mais ativos vulgarizadores como Guidotto de Bolonha (do qual nos resulta *Fiore di retorica*, tradução da *Rhetorica ad Herennium* pseudo-ciceroniana) e Brunetto Latini, vulgarizador de três orações de Cícero (*Pro Marcello*, *Pro Ligario*, *Pro rege Deiotaro*) e dos primeiros 17 capítulos do *De Inventione*. Escreve Folena (1991, p. 33) que o impulso dado na Itália à atividade tradutória é incomparável e “traduções como as da *Retorica* e de orações de Cícero seriam ainda impensáveis na França contemporânea”. Porém, é necessário definir que se trata de tradução literária elaborada sobre uma *ars dictandi* que se concentra na prosa jurídico-civil e nos modelos retóricos clássicos. Nos séculos XII e XIII a França, ao contrário, desenvolve pela primeira vez uma *ars poetica* e uma produção poética. Isto explica, segundo Folena (ivi, pp. 32-3), porque a cultura italiana, com atraso de mais de um século com relação à francesa e priva de autonomia no desenvolvimento da poesia narrativa épica e romanesca como também da dramática, esteja, ao invés, adiantada e conserve por muito tempo uma posição de vanguarda no desenvolvimento da prosa e no da técnica da tradução e da tradução artística particularmente.

Jacopo da Lentini (século XIII), poeta da denominada escola siciliana, é considerado “o primeiro poeta-tradutor da literatura italiana e também, provavelmente, o nosso primeiro poeta em sentido absoluto” (ivi, p. 25). Segundo alguns, a primeira música escrita em siciliano é *Madonna, dir vo voglio* e seria uma reelaboração da música *A vos, midontç voill retrair’ em cantan* do trovador provençal Folchetto (ou Folco) de Marselha. No *De vulgari eloquentia* Dante exalta o vulgar dos poetas sicilianos e o define uma língua natural e em evolução (*locutio naturalis*), enquanto considera o latim uma língua já fixada pela gramática (*locutio artificialis*). Escreve, além disso, no *Convivio* que é impossível traduzir palavra por palavra sem perder a beleza da língua e que a poesia é intraduzível. Um valor fundamental reside, segundo

Dante, no “vínculo mosaico”, ou seja, no entrelace entre elemento métrico e musical como fator principal da obra poética (*Convivio* I, VII).

A fase sucessiva será representada por uma nova consciência com relação ao passado: um grande número de traduções do grego para o latim será conduzido com rigor e perícia filológica tanto por *oratores* como por *intérpretes*, enquanto as traduções em vulgar continuam ligadas à práxis (Alcini, 1998, p. 39 ss.).

3 A INTERPRETATIO RECTA DO HUMANISMO

O grande momento cultural do Humanismo gira em torno da redescoberta dos clássicos e da atividade tradutória. A antiguidade é relida segundo uma ótica de aprofundamento do pensamento dos antigos, a *ars traductoria* põe em cena uma série de saberes estritamente ligados aos *studia humanitatis*. A cultura do século XV encontra a sua sede ideal nas universalidades, onde emergem consciência civil e novos valores laicos. As vulgarizações oferecem algumas das mais interessantes versões dos textos de Ovídio e de Virgílio. Recordamos a *Eneide di Virgilio volgarizzata nel buon secolo della lingua* (1340) do senense Ciampolo di Meo Ugurgieri. É também importante a tradução da *Terza e Quarta Deca* de Tito Lívio, concluída por Boccaccio, sobretudo nas observações contidas no *Proemio del volgarizzatore* da *Quarta Deca*, em que Boccaccio teoriza o seu modelo de tradução livre: “Considerado que, segundo o que quer Aristóteles no início de sua Retórica, conhecer as antigas histórias é utilíssimo nas coisas civis, propus reduzir do latim para o vulgar X livros de Tito Lívio patavino [...]. Nem é meu intuito na exposição da citada Deca seguir estritamente em tudo o texto do Autor” (Folena, 1991, p. 41).

O grande momento cultural do Humanismo gira em torno da redescoberta dos clássicos e da atividade tradutória. A antiguidade é relida segundo uma ótica de aprofundamento do pensamento dos antigos, a *ars traductoria* põe em cena uma série de saberes estritamente ligados aos *studia humanitatis*. A cultura do século XV encontra a sua sede ideal nas universalidades, onde emergem consciência civil e novos valores laicos. As vulgarizações oferecem algumas das mais interessantes versões dos textos de Ovídio e de Virgílio. Recordamos a *Eneide di Virgilio volgarizzata nel buon secolo della lingua* (1340) do senense Ciampolo di Meo Ugurgieri. É também importante a tradução da *Terza e Quarta Deca* de Tito Lívio, concluída por Boccaccio, sobretudo nas observações contidas no *Proemio del*

volgarizzatore da *Quarta Deca*, em que Boccaccio teoriza o seu modelo de tradução livre: “Considerado que, segundo o que quer Aristóteles no início de sua *Retórica*, conhecer as antigas histórias é utilíssimo nas coisas civis, propus reduzir do latim para o vulgar X livros de Tito Lívio patavino [...]. Nem é meu intuito na exposição da citada *Deca* seguir estritamente em tudo o texto do Autor” (Folena, 1991, p. 41).

Estas observações dos tradutores, inferidas dos documentos de caráter prevalentemente normativo, permitiram reconstruir uma história da tradução, a evolução do pensamento teórico, as estratégias e a terminologia relativa. Após a invenção da imprensa em 1467 e com o início das descobertas geográficas, o papel da tradução sofreu notáveis mudanças. Todo o século XV é rico de vulgarizações e a problemática da tradução se desloca da relação latim-vulgar para grego-latim. O período elabora uma teoria e um repertório terminológico em matéria de tradução, e uma práxis e uma metodologia de tradução. Os grandes literatos-tradutores são Coluccio Salutati, Guarino Gaurini, Leonardo Bruni e Marsilio Ficino, tradutor de grande parte das obras de Platão.

Nos séculos XIV e XV, devido à presença turca nos territórios gregos, muitos intelectuais vêm para o Ocidente e levam para a Itália o patrimônio cultural helênico. Trazem consigo textos da tradição neoplatônica, que se difunde na Itália com muitas traduções, de modo que neste século a influência de Platão supera a de Aristóteles, central na Idade Média. Leôncio Pilatos, monge calabrês proveniente da *enclave linguístico grego*, é encarregado por Petrarca de traduzir a *Ilíada* em latim. A tradução é concluída, entre 1360 e 1365, numa Florença rica de fermentos culturais e guiada pelo chanceler da senhoria Coluccio Salutati (1331-1406), amigo de Petrarca e de Boccaccio e mestre de Leonardo Bruni. Fiel aos ideais da tradição, empenha-se na atividade de tradutor com uma obra filológica de recuperação dos clássicos e de pesquisa dos códigos; para Coluccio o estudo deve ter como objetivo a edificação do homem na sua plenitude. Em 1392 descobre as epístolas *Ad familiares (Familiari)* de Cícero. Em 1397 faz instituir no Studio Fiorentino uma cátedra de grego confiada a Emanuele Crisolora (1350-1415), erudito bizantino, docente de gramática e literatura grega, e isto assinala um momento de grande atividade tradutória do grego, sobretudo de Platão. Crisolora ensina em Florença de 1397 a 1400 polemizando com o velho tipo de tradução medieval literal *ad verbum*, ainda que reafirme a importância de manter-se fiel ao “sentido”. O empenho de Coluccio na pesquisa dos textos caracteriza-se por uma tenaz atenção às versões autênticas, à uma exegese que

remonta aos motivos da retórica clássica e do “purismo ciceroniano”, voltada também para o significado civil do empenho literário. Tal atividade valerá como modelo para seu aluno Leonardo Bruni (1374-1444) e para a inovadora abertura filológica de Angelo Poliziano (1454-1494), que se apurou com a tradução da *Ilíada* em latim. A propósito deste grande fervor dos estudos, Folena (1991, p. 54) escreve que a tradução do grego é, juntamente com a redescoberta dos clássicos latinos e da nova circulação dos clássicos gregos, uma das componentes essenciais do Humanismo, com a impostação bidimensional e comparativa da cultura clássica: traduzir o grego continuar a ser o sinal mais explícito e tangível da parábola humanística.

O grego passa a ser ensinado sem a mediação latina e se começa a dar maior atenção à fidelidade das traduções. Lorenzo Valla (1405-1457), no tratado *Elegantiae Latinae Linguae*, expõe um conjunto de normas gramaticais e estilísticas, inferidas do estudo dos clássicos e sobretudo de Cícero, fundamentais também para a práxis e a teoria da tradução. O humanista Guarino de' Guarini, chamado Guarino veronês (1374 aprox.-1460), é escritor eruditíssimo, e traduziu do grego obras de Plutarco e de Estrabão. Em Ferrara funda uma escola de estudos, que vem a ser um dos maiores centros de difusão da cultura humanística. Bruni é o maior teórico humanista da tradução: estuda com Crisolora e Salutati e desenvolve sua obra como secretário pontifício até 1415. Quando se estabelece em Florença ocupa cargos públicos e em 1427 é chanceler da república florentina. Bruni pesquisa e estuda códigos antigos, especialmente os gregos, corrigindo-os e traduzindo-os. As suas traduções do grego para o latim cobrem o período que vai de 1403 a 1428 e referem-se a obras de gênero oratório, filosófico, histórico e epistolar. O primeiro tratado moderno sobre a tradução é o *De interpretatione recta (Sulla perfetta traduzione – Sobre a perfeita tradução)* e nasce exatamente das considerações sobre a prática de tradução que Bruni traz aos textos. São exemplares as traduções de Demóstenes, Eschine, Senofonte, Plutarco, Basílio, Platão e Aristóteles. Marsilio Ficino (1443-1499) é um grande tradutor de Platão e Plotino e traduz do grego em hexâmetros latinos alguns cantos da *Ilíada* (1454).

Além dos grandes centros na Itália, como Florença e Roma, também na Holanda, Alemanha e França o Humanismo tem grande e original desenvolvimento. Nos países protestantes se traduz muito: após a formação dos Estados nacionais e o consequente enfraquecimento do poder eclesiástico, as traduções transformam-se em uma arma política frente ao poder da Igreja. Os grandes reformadores das Igrejas

nórdicas rejeitam a autoridade indiscutível do papa e lhe opõem o texto das escrituras. As dificuldades entrepostas pela Igreja de Roma à tradução da Bíblia em vulgar aumentam visivelmente e, após o Concílio, são proibidas as traduções dos textos sacros para o vulgar. A Bíblia em vulgar, todavia, continua a difundir-se mesmo após o veto de excomunhão e tem uma grande influência sobre os movimentos reformadores. Na Itália continua a ser confirmada a autoridade da tradução bíblica de santo Agostinho e da *Vulgata* de são Jerônimo. Nos Estados europeus inicia-se um progressivo distanciamento do uso do latim e a insurgência dos Estados nacionais favorece o desenvolvimento das literaturas nacionais (Alcini, 1998, p. 61 ss.).

A partir do fim do século XIV, assiste-se a um florescimento de traduções inglesas da Bíblia, John Wycliffe (1320-1384), professor de teologia em Oxford e tenaz defensor do poder da coroa contra o papa, assume a Bíblia como único fundamento de fé, condenando a riqueza e a corrupção do clero que considera em contraste com a pobreza evangélica. Ocupa-se da tradução inglesa da Bíblia (1380-84) de forma completa para torná-la acessível aos seus seguidores lóardos. Após a morte de Wycliffe, por volta de 1408, o sucessor John Purvey faz uma revisão da tradução; no prefácio, em que se descreve todo o processo tradutório, o editor põe em evidência o objetivo que motivou a tradução: tornar compreensível a palavra de Deus. Uma exigência de compreensibilidade motiva também as versões da Bíblia em inglês de William Tyndale, de John Rogers e Miles Coverdale no século XVI, versões que adquirem uma nova ênfase com o nascimento da imprensa: serão todas condenadas por heresia e queimadas em praça pública, frequentemente junto com seus autores. A Bíblia do rei Tiago (1611) foi escrita em uma língua modernizada, o primeiro exemplo de inglês moderno. A mais antiga Bíblia em italiano foi impressa em Veneza em 1471, sob a orientação de Niccolò Malermi.

REFERÊNCIAS

APEL F. **Il manuale del traduttore letterario**, Guerini e Associati. Milano: Ed. Org., 1993.

BENJAMIN W. Il compito del traduttore (1923). In: ID. Angelus Novus. **Saggi e Frammenti**, Einaudi. Torino, p. 37-50, 1962.

BERMAN A. (1985), La prova dell'estraneo, Quodlibet, Macerata (ed. org. 1984)

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
metafísica e práxis**

CATFORD J. C. (1965), *A Linguistic theory of Translation. An essay in Applied linguistics*, Oxford University Press, London.

CHESTERMAN A. (1997), *Memes of Translation. The Spread of Ideas in Traslating*, Jonh Benjamins, Amsterdam-Philadelphia.

ECO U. (1962), *Opera aperta*, Bompiani, Milano.

ID. (1998), *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa Nei testi narrativi*, Bompiani, Milano.

ID. (2003), *Dire quase la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano.

EVEN-ZOHAR I. (1990), *Polysystem Studies*, in "Poetics Today", vol. 11, n. 1.

ID. (1995), *La posizione della letteratura tradotta all'interno del polisistema letterario* (1978), in Nergaard (1995), PP. 225-38.

GADAMER H. G. (1995), *Dall'ermeneutica all'ontologia. Il filo conduttore del linguaggio* (1960), in Neergard (1995), PP. 341-66).

GENTILE G. (1921), *Il torto e Il diritto delle traduzioni*, in ID., *Frammenti di estetica e di letteratura*, Carabba, Lanciano.

JACOBSON R. (1987), *Language in Literature*, Belknapp Press, Cambridge (MA).

LOTMAN J. (1985), *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo delle strutture pensanti*, Marsilio, venezia.

MATTIOLI E. *Contributi Allá teoria della traduzione letteraria*, Aesthetica, Palermo: 1993.

MOUNING G. *Teoria e storia della traduzione*, Einaudi, Torino: 1965

NEWMARK P. *La traduzione. Problemi e metodi*, Garzanti, Milano: 1988.

OSIMO B. *Corso di traduzione*, Guaraldi Logos, Modena: 2000.

SPERBER D., WILSON D. **Relevance**. *Communication and Cognition*, Blackwell, Oxford, 1986.



Capítulo 8

NIETZSCHE E A MORTE DO BOM DEUS CARTESIANO

José Tadeu Batista de Souza

Corina Oliveira Arruda



NIETZSCHE E A MORTE DO BOM DEUS CARTESIANO

José Tadeu Batista de Souza

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL/UNICAP

Corina Oliveira Arruda

*Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco-
UNICAP*

1 INTRODUÇÃO

Pretendemos tratar neste texto de um dos pilares da metafísica cartesiana, a saber, a concepção de Deus e de como, na perspectiva nietzschiana, a relevância do significado desta ideia imerge em um processo de desvalorização com o pensamento moderno, por carregar na formação de seu conceito o prenúncio da própria decadência. Para isto, será de extrema importância relacionarmos as noções de *vontade de verdade* e *morte de Deus*. Ressaltaremos ao longo do texto o porquê, para Nietzsche, este evento chamado “morte de Deus” funciona como um abrir de portas para uma reavaliação do *valor* dos *valores*. E explicaremos o que significa a queda do paradigma “Deus” no alvorecer do século XIX, conforme a perspectiva relacionada ao próprio tempo vivido por Nietzsche, tentando manter em mente o caráter “historicista”¹⁰¹ da análise do filósofo.

O homem moderno, que ainda se apoia em valores morais, não suspeita da origem desses valores nos quais se apoia e constrói sua epistemologia. E por falta de suspeita, o homem permanecerá ingênuo diante desses valores aos quais se submete, os sustentando enquanto ideias incondicionadas. Esta ingenuidade é simplesmente a crença de que os valores existem metafisicamente “em si mesmos”

¹⁰¹ “No âmbito de uma meditação implicitamente evolucionista, o autor afirma que ‘descobriu’ que os seus pensamentos e afetos se inscrevem na longa história da vida humana, animal e orgânica (uma história que [...] é a incorporação de erros intelectuais fundamentais)”. SALANSKIS, Emmanuel. *Nietzsche*. Paris: Les Belles Lettres, 2015. In: GEN – Grupo de Estudos Nietzsche, Dicionário Nietzsche, 2016, p. 56.

pairando sobre o sujeito e nortear de forma absoluta suas ações. Frente a esses valores eternos e perfeitos, o homem moderno não teria outra opção, a não ser, subordinar-se. Por este motivo, a *ingenuidade* descreveria perfeitamente o desconhecimento da origem dos valores. O homem lança os valores sobre si, tornando-os absolutos, isto é, aquilo que é condicionado pelo homem é reverenciado como o incondicionado que requisita este mesmo sujeito.

Esses valores concebidos e legitimados, pela metafísica, se dão por uma espécie de antropomorfia, pois, o homem que condiciona os valores aos quais ele mesmo se submete, continua ele mesmo a ser o criador e o doador de sentido e do critério de valor das coisas, enquanto permanece cego em sua ingenuidade, instaurando valores criados como se fossem essências imutáveis, deixando de considerar que ele mesmo é o instaurador desses valores. Toda interpretação do mundo, seja ela ingênua ou conscientemente planejada, estabelece certos valores e configura um mundo à imagem do sujeito criador. Podemos dizer, então, que todos os valores seriam hipóstases¹⁰². No entender de Nietzsche, contudo, o produto dessa “inocência metafísica” estaria com os dias contados [...].

2 A NOÇÃO NIETZSCHIANA DA MORTE DE DEUS

Se partirmos da célebre sentença nietzschiana: “Deus está morto!” (Nietzsche, 2001, §108), como podemos explicar a contradição de uma afirmação segundo a qual Deus, um ente eterno, poderia ter encontrado sua morte? Pretendemos esclarecer esta – apenas aparente – contradição no decorrer de nossa explicação sobre o que realmente significa essa noção da “*morte de Deus*”.

A ideia deste ente perfeitíssimo e imortal, não permitiria a possibilidade de sua morte, pelo menos não de uma morte efetiva, pois a sua não existência rompe com o próprio conceito de ente perfeito, já que nada perfeito poderia vir a perecer¹⁰³. Como

¹⁰² Nos referimos aqui com uso do termo “hipóstase” ao verbo “hipostasiar” enquanto ação de tratar algo que não é uma coisa real enquanto objeto ou coisa real. O que seria o mesmo que “Reificação”, ou seja, um erro que consiste na transformação de algo em coisa ou objeto que não é em algo que é. Aqui, de modo mais específico, hipóstase possui um sentido próximo ao de reificação, porém aplicado a entidades abstratas como se estas fossem entidades concretas.

¹⁰³ Relembramos aqui, novamente, a influência que a filosofia escolástica exerceu no pensamento cartesiano. Pois Descartes por ter sido educado pelos jesuítas no colégio de La Flèche, recebeu formação sólida na filosofia escolástica em sua juventude, e mesmo que depois tenha abandonado o estudo dela por aproximadamente vinte anos, retomou este estudo e reaprendeu a filosofia escolástica na tentativa de estabelecer diálogo com os jesuítas de sua época (Cf. Roger Ariew, *Descartes e o escolasticismo: O pano de fundo intelectual do pensamento de Descartes*, 2009, p. 107).

poderia então a afirmação de sua morte ser digna de algum sentido sem colocar-se como contrassenso? A respeito dessas questões, não seria à toa que, como mostraremos mais a frente, no trecho de *Gaia ciência*, que o anúncio de sua morte nos seja feito através da fala de um homem louco.

Encontramos logo no início do livro III de *A gaia ciência* o anúncio da morte de Deus, realizado anteriormente na seção §108, este anúncio volta a ser desenvolvido plenamente na seção § 125, na famosa alegoria do “homem louco”. A expressão escolhida pelo autor de forma alguma busca manifestar a ideia de que não haja mais nenhum tipo de crença em Deus em seu contexto do século XIX. Esta expressão vem no aforismo como uma “notícia” que não chegou ainda aos ouvidos dos homens. Aqui devemos entender o uso da palavra Deus em um sentido mais amplo, não apenas como a entidade que fundamenta a religião cristã, mas como a gênese por trás da tradição metafísica e da ciência ocidental.

Na seção 125 de *A gaia ciência*, o anúncio da morte de Deus é feito por uma figura descrita como eufórica, um homem louco, que carrega uma lanterna acesa em plena luz do dia. Em meio a diversos homens esse personagem grita "Procuro Deus! Procuro Deus" enquanto carrega, sob luz do dia, uma lanterna em meio a um mercado, aos transeuntes do espaço público este homem pergunta:

Para onde foi Deus? [...]já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! [...] A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? [...] Nunca houve ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então! (Nietzsche, 2001, §125).

Voltemos nossa atenção para um detalhe semântico importante no texto de Nietzsche: por que encontramos em seu texto a afirmação “Deus está morto!” e não “Deus não existe!”? Pelo simples motivo de que essa afirmação da morte de Deus, pouco tem a ver com qualquer espécie de ateísmo militante, nem mesmo diz respeito

à negação da existência concreta deste ente metafísico. Para Nietzsche, assim como a ideia de um ente perfeito foi criada pelo homem, por necessidade de buscar algo absoluto para nortear-se na existência, esta mesma ideia poderia, também, por ele ser abandonada. A afirmação da *morte de Deus* apenas denotaria a *morte* deste suposto ente metafísico perfeito e infinito da tradição filosófica – ou do ente sagrado e eterno da crença judaico-cristã – se antes fosse assumido a existência desse, o que não ocorre em nenhum momento nos textos nietzschianos.

A “morte de Deus” expressa, neste caso, o resultado de um processo histórico de desvalorização dos valores fundamentais da sociedade ocidental moderna. Por este motivo, o processo é apresentado pela figura do homem louco como “desaparecimento do horizonte”, isto é, uma perda de referências. Devemos, deste modo, conceber a expressão “morte” enquanto metáfora para uma decadência dos valores cristãos-metafísicos. Em outros termos, o desdobramento do pensamento moderno teria levado à falência os fundamentos morais até então vigentes no Ocidente. Compreendemos que de nada interessa a Nietzsche propor um novo debate metafísico sobre a existência ou inexistência de Deus, esta não é uma questão que notaremos estar presente em sua obra. Se um Deus cristão-metafísico “vive” ou “morre” lhe parece indiferente. Mais importante que as elucubrações sobre a existência ou inexistência deste ente, são os efeitos que a crença na existência ou inexistência dele podem provocar, como colocado pelo autor: o que ocorreria se a ideia de Deus, em sua própria lógica, viesse a se manifestar como uma de nossas mais longas mentiras? (Nietzsche, 2001, V, §344).

No entender de Nietzsche, a mentalidade do homem moderno cientificista herdou do cristianismo uma espécie de preconceito que o impele a um compromisso moral para com a verdade. Em outras palavras, o pensamento moderno entende que é dever da ciência aceitar de maneira inflexível os resultados “objetivos” apresentados pelos fatos científicos. Nesse contexto, a probidade intelectual se transforma, portanto, numa virtude constitutiva do cientista. No século do positivismo, essa exigência moral para com a verdade teria provocado uma contradição inevitável: afirmar a existência de Deus e ao mesmo tempo responder a exigência de honestidade intelectual demandada pelo pensamento científico, que é incapaz, visto sua finalidade e alcance próprios, de estabelecer com igual rigor proposições metafísicas que tenham valor de verdade apodícticos. Logo, um dilema acompanha o pensamento moderno: como manter o valor do principal fundamento da moral do

Ocidente – isto é, um Deus que transcende a qualquer possibilidade de verificação empírica – e, ao mesmo tempo, cumprir com a exigência moral de compromisso para com a verdade demandado pela consciência científica? Neste momento, Nietzsche defenderá que essa interpenetração entre Deus e o pensamento científico, ao mesmo tempo que se mostra incongruente, levaria o Ocidente a uma espécie de colapso: a moral, antes concebida como divina, é destruída pela própria exigência de probidade para com a verdade científica.

Todavia, é necessário mais um questionamento: esta crítica nietzschiana à moral cristã poderia, realmente, ser entendida como uma radicalização do antidogmatismo iluminista? Antes de responder, passemos, novamente, a palavra para um representante original dos filósofos das luzes. Examinemos o que Voltaire tem a nos dizer no verbete “*moral*” de seu *Dicionário filosófico*:

A moral não está de forma alguma na superstição, ela não está de forma alguma nas cerimônias, ela não tem nada em comum com os dogmas. Pode-se insistir que todos os dogmas são diferentes, e que a moral é a mesma em todos os homens que fazem uso da razão. A moral vem de Deus da mesma forma que a luz. Nossas superstições não passam de trevas. Leitor, reflita: expande¹⁰⁴ essa verdade, tira as tuas consequências (Voltaire, 2010, p. 426).

Parece que Nietzsche acatou a recomendação de Voltaire, expandiu “essa verdade” e dela tirou suas próprias consequências. Todavia, o que exatamente foi *assumido*? O que foi *expandido*? E quais foram as *consequências*? Ora, o filósofo alemão *tomou para si* a atitude antidogmática de Voltaire, *expandiu-a* para além da crítica meramente anticlerical/antirreligiosa e como *consequência* atingiu os próprios fundamentos da moral, a qual Voltaire pretendia divina e universal¹⁰⁵. Nessa direção, o argumento da seção §27 da terceira dissertação de *Genealogia da moral* poderia ser interpretado como essa radicalização antidogmática e catastrófica da razão esclarecida:

Desta maneira pereceu o cristianismo *como dogma*, por obra de sua própria moral; desta maneira, também o cristianismo *como moral* deve ainda perecer – estamos no limiar desse acontecimento. Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após a outra, tira enfim sua *mais forte conclusão*, aquela *contra si mesma* (Nietzsche, 1998, III, 27, KSA 5.410. Tradução: PCS).

¹⁰⁴ É necessário chamar atenção para um equívoco cometido por algumas traduções do *Dictionnaire philosophique* ao português. Neste trecho, o termo “*étendez*” é traduzido, por vezes, por ‘escuta’ ou ‘ouve’.

¹⁰⁵ A esse respeito, estamos próximos da interpretação de Métayer, 2011, p. 140.

Nietzsche teria, portanto, levado a inflexibilidade antidogmática da razão esclarecida às últimas consequências e, com isso, se voltado contra a tentativa iluminista de preservar o caráter absoluto da moral. Com a dissolução de seu fundamento – isto é, com a *morte de Deus* –, a moral não poderia mais ser entendida como “a lei universal que o dedo de Deus gravou em todos os corações. E o preceito eterno da sensibilidade das necessidades comuns”¹⁰⁶, como defendiam Diderot e Voltaire¹⁰⁷. Ao contrário, os valores morais seriam *humanos demais humanos* e, por conseguinte, engendrados na história, a partir de diferentes perspectivas avaliativas. Em outros termos, a exortação de Voltaire, a qual instigou o leitor – neste caso, Nietzsche¹⁰⁸ – a expandir ainda mais *o facho da lanterna da luz* da razão sobre as *trevas* da superstição e do dogma, acabou por assassinar Deus e, consequentemente, por solapar as bases da tese moral do *Philosophe des Lumières*.

Portanto, o fragmento de *A gaia ciência* indica que a própria civilização ocidental seria responsável por este “apagar do horizonte” que acontece no seio desta mesma cultura. A ideia de Deus teria enfraquecido e perdido seu crédito, como vimos, no próprio decorrer da história com o desenvolvimento do pensamento científico que é denunciado, pelo filósofo, como o *assassino* do máximo paradigma moral do Ocidente. Entretanto, os ateus do trecho citado – homens da ciência –, *aqueles que não criam em Deus*, para quem o homem louco anuncia sua morte, ainda não entendem as consequências desta *morte de Deus*. Mesmo com a iluminação trazida pela ciência ainda não percebem o quão perigosas podem ser as consequências do esvaziamento moral produzido pelo desenvolvimento histórico da busca pela verdade. Por isso, o *homem louco* esbraveja em seguida:

[...] 'Eu venho cedo demais', disse então, 'não é ainda meu tempo.' Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e, no entanto, eles cometeram! (Nietzsche, 2001, §125).

¹⁰⁶ DIDEROT, 2011, p. 228.

¹⁰⁷ Como vimos, para Voltaire “existe apenas uma moral [...] como existe apenas uma geometria” e ela pode ser encontrada “no coração de todos os homens” (Voltaire, 2010, p. 424-425).

¹⁰⁸ Acerca da pesquisa de fontes sobre a relação Nietzsche e Voltaire, ver: Métayer, 2011.

A figura do louco entende que é mal compreendido e que assim continuará sendo por algum tempo, visto que os homens que já não creem mais em Deus não conseguem perceber a gravidade das consequências do seu ateísmo. E mesmo assim, continua-se a denunciar no texto a falta de percepção do vazio que a queda desse paradigma provocará na urgência do novo tempo e, com isso, o niilismo que os homens precisarão enfrentar.

Se a palavra “Deus” aqui é análoga aos ideais do mundo supracensível, a afirmação da *morte de Deus* significa que, quando a moral cristã perece, todo o mundo supracensível do cristianismo, isto é, *juízo pós-morte, vida eterna, além-mundo*¹⁰⁹ e etc., que orientavam o pensamento e o agir do ocidente, se desautorizam junto com ela. Sem Deus como fundamento metafísico e sustentáculo do pensamento e do agir, o que resta agora em seu lugar para que o homem se direcione? A falta de horizonte deste niilismo provocará uma trágica angústia nos homens que já não encontrarão terreno fértil para o confortável repouso em seus valores, ficarão sem fundamento, seus alicerces serão destruídos, e a única experiência possível será a experiência do nada.

Ora, se, na ótica de Nietzsche, a moral cristã que tem origem transcendente e, por isso, apenas permanece verdadeira enquanto a ideia de Deus se manter como verdade – “[...] ela se sustenta ou cai com a fé em Deus” (GD/CI. §5) –, então o acontecimento da *morte de Deus* faria desmoronar tudo que sob ele está embasado. Desta forma, “vem à tona” ao Ocidente um vazio cuja falta de sentido decorrente da perda do significado da vida que antes eram assegurados pelos fundamentos da metafísica e do cristianismo. O risco que a civilização Ocidental passa a correr é o de sua autodestruição moral através do seu próprio percurso histórico. Ao *assassinar* o sentido que a interpretação cristã do mundo havia dado à existência humana, o desdobrar histórico da civilização Ocidental pode trazer à tona a completa ausência de sentido. Enfim, no momento que o pilar sobre o qual os valores instituídos eram sustentados desmorona, desponta-se o niilismo¹¹⁰.

A sentença “Deus está morto” carrega em si um prenúncio da falta de sentido que se expande. Esta ausência de autoridade divina, absoluta, significa para Nietzsche que o

¹⁰⁹ Cf. MELO NETO, 2022, p. 121. Seção intitulada: *A morte de Deus e o colapso moral do ocidente*.

¹¹⁰ Porém, junto ao perigo deste esvaziamento provocado pela perda dos valores, Nietzsche parece enxergar a possibilidade da criação de novos valores. Nesta perspectiva, o niilismo seria necessário para uma mudança de valores e para a oferta de um novo sentido. Se por um lado, a dissolução do horizonte de sentido pode provocar o niilismo, isto é, o esvaziamento completo dos valores que mantêm este horizonte, ao mesmo tempo, este niilismo permite que “o horizonte nos apareça novamente livre” para a criação de novas referências, novos valores.

niilismo¹¹¹, “o mais sinistro de todos os hóspedes”, está batendo à porta. Não apenas enquanto um niilismo que corresponde a queda dos antigos ideais – o niilismo como processo de desvalorização dos valores supremos, provocando assim, a substituição do mundo metafísico pelo progresso histórico-científico – mas uma falta de sentido ainda maior, pois o “ente perfeitíssimo” da moral judaico-cristã que decai, vem sendo ainda, como vimos no sistema cartesiano, o ente garantidor da verdade e possibilidade de todo conhecimento científico. Em resumo, esbarramos com o problema: já que a categoria de “transcendência”, através da qual, até então, inseríamos valor no mundo, é retirada do horizonte de sentido, como a tríade cartesiana “Deus, sujeito do conhecimento e mundo”, irá se sustentar?

3 A VERDADE, A CIÊNCIA E O MÉTODO

Já vimos que Nietzsche nos fará voltar a atenção para o fato de que a razão moderna declara o “conhecimento” transcendente, metafísico e religioso como dogmático, nega-o por sua pretensão de encontrar a verdade até então fixada na figura de Deus. Em nome do conhecimento científico, a verdade pretende assegurar-se por si mesma e sem apelo a nenhuma transcendência

[...] esta ciência moderna que, como verdadeira filosofia da realidade, evidentemente crê apenas em si mesma, evidentemente possui a coragem, a vontade de ser ela mesma, e até agora saiu-se bastante bem sem Deus, sem Além e sem virtudes negadoras (Nietzsche, 1998, III, 23).

Enquanto a religião foi deslocada para fora do caminho seguro na busca da verdade, vista como insuficiente e até mesmo imprópria enquanto instrumento epistemológico, a ciência ganha seu espaço – enquanto seu suposto oposto – como o caminho seguro do homem evoluído, que abriu os olhos para as descobertas e avanços da modernidade e que a descobriu como o grande instrumento para alcançar o conhecimento verdadeiro. A verdade moderna, não mais divina, é metodológica, exata e científica. Deus, o além, o transcendente, a religião, estão descolados para o âmbito irracional da fé e arrastados para longe de toda objetividade científica.

¹¹¹ Nas palavras de Volpi: O niilismo é, pois, a “falta de sentido” que desponta quando desaparece o poder vinculante das respostas tradicionais ao porquê da vida e do ser. É o que ocorre ao longo do processo histórico no decorrer do qual os supremos valores tradicionais que ofereciam resposta àquele “para quê?” – Deus, a Verdade, o Bem – perdem seu valor e perecem, gerando a condição de “ausência de sentido” em que se encontra a humanidade contemporânea (VOLPI, Franco. O niilismo. São Paulo: Loyola, 1999). p. 55-56.

Todo este afastamento daquilo que é transcendente e divino, parece consistir uma mudança para o homem moderno em seu caminho guiado pela razão esclarecida. Este finalmente se aproximaria do mundo natural e empiricamente verificável pela ciência. Em outros termos, a razão parece ter alcançado uma grande superação se reposicionando sobre ela mesma num mundo terreno e não mais em um mundo transcendente além da natureza. O espírito científico da modernidade seria então o espírito livre *par excellence*. É precisamente neste ponto, que para Nietzsche, mais uma vez nos enganamos:

[...] Ocorre que com esse barulho e essa tagarelice de agitadores nada se consegue comigo [...] através deles *não* fala o abismo da consciência científica – pois atualmente a consciência científica é um abismo [...] A verdade é precisamente o oposto do que se afirma: a ciência hoje não tem absolutamente *nenhuma* fé em si, e tampouco um *ideal* acima de si – e onde é ainda paixão, amor, ardor, *sofrer*, não é o oposto desse ideal ascético, mas antes *a sua forma mais recente e mais nobre* (Nietzsche, 1998, III, 10).

No final da citação, vemos Nietzsche fazer referência aos *ideais ascéticos* e relacioná-los à ciência. Mas o que, de fato, o filósofo entende por ideais ascéticos? Na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, cujo título é *O que significam ideais ascéticos?* Lemos no primeiro parágrafo: “no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: ele precisa de um objetivo – e preferirá *querer o nada a nada querer*” (Nietzsche, 2006, p. 87). Esta última sentença retorna no texto como encerramento da terceira dissertação, logo é importante atentarmos para seu significado e para como ela aponta para uma possível interpretação do que Nietzsche que dizer com “*ideais ascéticos*”. Esta vontade de ‘nada’, este “querer o nada” aparece aqui em oposição a um “nada quer”, ou seja, em oposição a uma anulação total da vontade, que neste caso, de modo algum seria preferível. Este “quer o nada” aparece como último recurso, que permite nossa vontade – que não pode deixar de manifestar-se – ainda direcionar-se a algum objeto, mesmo que em última instância este objeto seja o “nada”. Este redirecionamento da vontade cabe aos *ideais ascéticos*, cuja função é suprimir a vontade que continua sempre querendo afirmar-se e nunca é negada por completo. Segundo o autor, estes *ideais ascéticos* se manifestam de múltiplas formas, na moral, na religião, no pensamento da tradição filosófica, nas principais correntes epistemológicas.

No anseio intelectual da ciência, enquanto nega a fé e a metafísica, o homem acredita-se o mais afastado possível dos erros e ilusões destas, e pensando estar a salvo de ambas, graças sua consciência intelectual, entende a emancipação da razão como seu novo horizonte de sentido. Contudo, apesar de suas pretensões, a ciência ainda não expressaria nenhum tipo de lugar contrário ao do *ideal ascético*. Antes de ser meio e método, livre de pressuposto e preconceitos, sua imparcialidade e objetividade são apenas aparentes. Todo seu esforço de distinção da fé parece diferenciar-se do ascetismo desta apenas porque ela está camuflada pela disciplina do método.

[...] fato de que se trabalhe com rigor na ciência e de que existam trabalhadores satisfeitos, *não* demonstra em absoluto que a ciência como um todo possua hoje uma meta, uma vontade, uma paixão própria da grande fé. Ocorre o contrário, como disse: onde não é a mais nova manifestação do ideal ascético [...] (GM/GM III, p. 137).

Os “descrentes” da ciência, que acreditam ser adversários do ideal ascético, não percebem que seu último resquício de fé estaria depositado justamente na ideia de serem “os homens do conhecimento” que desconfiam de toda espécie de crença. Contudo, esquecem-se de uma crença que continua a escapar dessa desconfiança, a saber, a crença no valor absoluto da verdade.

Toda a cultura Ocidental teria sido moldada, segundo Nietzsche, a partir daquilo que ele chama de *educação para a verdade*¹¹². O que se pretende afirmar com essa noção é que um dos principais elementos – se não, o principal – que estrutura nossa civilização é uma espécie de doutrina moral que elegeu o valor *verdade* como absoluto e inquestionável. Essa educação instituiu no exercício da razão uma rigidez intelectual, que funciona em forma de axioma, ou seja, a busca da razão científica pela *verdade* foi fundamentada pelo próprio valor de verdade. Verdade considerada pela ciência moderna como objeto necessário e evidente do conhecimento, como valor que se justifica racionalmente, e por isto protege-se de qualquer suspeita, enquanto princípio inato da consciência. Disto se segue que a ciência e a filosofia persigam, irrefletidamente, esta ideia de *verdade*, sem darem conta do axioma que guia essa perseguição. Nietzsche então, declara que no final das contas, estamos lidando simplesmente com uma nova forma de ideal ascético, que ele chamará “vontade de verdade”.

¹¹² Cf. Nietzsche, 1998, III, §27, KSA 5.410. Tradução: PCS. *Op. Cit.* p. 147.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
metafísica e práxis**

Nas palavras do autor, o que induz o homem:

[...] a incondicional vontade de verdade, é a *fé no próprio ideal ascético*, mesmo como seu imperativo inconsciente, não haja engano a respeito – é a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*, tal como somente esse ideal garante e avaliza (ele se sustenta ou cai com esse ideal). Não existe, a rigor, uma ciência “sem pressupostos”, o pensamento de uma tal ciência é impensável, paralogico: deve haver antes uma filosofia, uma “fé”, para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um limite, um método, um *direito* à existência. (Quem entende o contrário, quem por exemplo, se dispõe a colocar a filosofia “sobre base estritamente científica”, precisa antes colocar não só a filosofia, mas também a verdade *de cabeça para baixo*: a pior ofensa ao decoro que se poderia cometer com duas damas tão respeitáveis!) (Nietzsche, 1998, p. 139) [24].

Nesses termos, a ciência continua sendo apenas mais um caso de subordinação do homem à metafísica. Ainda que substitua seu modo de proceder, a ciência ainda tem a verdade como o valor supremo a ser perseguido e é apenas visando esta busca pela verdade que a ciência existe. Ou seja, a ciência não poderia ver-se livre de pressupostos morais pois o que a caracteriza é a busca do maior de todos os valores, o suposto valor absoluto, a verdade. Neste caso, podemos dizer que esperar que a ciência seja livre de pressuposto é o mesmo que esperar a ciência não seja ela mesma, não cumpra com seu papel, visto que sua existência se delineia enquanto tem o ideal de verdade como objeto.

Isto posto, de modo algum a ciência com seus rigorosos métodos de investigação difere-se das ilusões da fé metafísica e transcendente em Deus:

É ainda uma *fé metafísica*, aquele sobre a qual repousa a nossa fé na ciência – e nós, homens do conhecimento de hoje, nós ateus e antimetafísicos, também nós tiramos ainda nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é *divina* [...] (Nietzsche, 1998, p. 139-140) [24].

Deus, enquanto ente perfeitíssimo e absoluto, que tem a sua ideia de *ser* vinculada a todos os *bens* possíveis como aquilo que *lhe* é próprio da essência, contém nela também o ideal de *verdade*. A verdade constitutiva de sua natureza, portanto é uma virtude divina, e por ser divina é boa e, portanto, precisa ser aquilo que é moralmente desejável. Este preconceito moral, que vem a muito tempo associando a ideia de *verdade* com a ideia do *bem*, eleva a verdade ao lugar de finalidade última. Pois se a *verdade* é o *bem*, isto significa que ela é o que devemos buscar a todo custo, definindo, assim, essa busca irrefletida, esta tendência inconsciente – expressa desde

a Grécia no pensamento filosófico – da busca da verdade a qualquer custo. Nietzsche pretende colocar em evidência o desejo sem limites que há por trás desta busca incansável, isto é, um desejo profundamente instintivo, sempre mascarado pelo exame lógico da razão e agora modernamente travestido de ciência¹¹³.

Voltando, então, às especulações do método cartesiano, a dúvida da primeira meditação, que inaugura todo o processo de pensamento na pretensão de uma “nova ciência”, é uma estratégia que busca, pelo uso da razão e somente dela, uma verdade validada por meio de suas próprias operações¹¹⁴. Isto quer dizer que o ato da dúvida cartesiana seria para o filósofo francês a consciência da razão operando em sua capacidade de questionar e de distinguir entre aquilo que é verdadeiro e aquilo que é falso.

Ocorreu a Descartes, na busca dos fundamentos para uma epistemologia, a falha de não exigir realmente uma crítica de todos os seus pressupostos como bem pretendia. O autor das *Meditações* não teria percebido, portanto, que esta busca que a razão opera em direção à “verdade”, em nome da verdade, ela mesma repousa sobre um preconceito moral. Na perspectiva de Nietzsche, a tese da possibilidade do alcance desta verdade última, através de um método rigoroso, com o qual Descartes inicia sua filosofia, não passaria do descuido de questionar o principal preconceito moral sobre o qual repousa sua epistemologia, o valor da verdade. Deste modo, não questionar o objeto de sua aspiração enquanto tenta “suspender” todos os preconceitos do conhecimento teria sido o equívoco cartesiano por excelência. O filósofo francês não só não teria sido bem-sucedido em sua aplicação da dúvida metódica, como teria construído todo seu pensamento preso aos ideais metafísicos do “bem” e da “verdade”.

¹¹³ Nas palavras de Melo Neto: “a referida virtude cristã teria, ao longo do desenrolar da história ocidental, adquirido uma roupagem supostamente laica e, por fim, se transformado no que podemos chamar de *probidade intelectual*. [...] O pio compromisso do cientista em assumir como principal meta a conquista da verdade a qualquer custo consistiria, portanto, numa espécie de cristianismo latente” e ainda “além de configurar-se como meta, ‘a verdade’ também assume, nesta relação ético-epistêmica, a função de critério moral para o próprio exercício e julgamento científico: o cientista deve ser probo e aceitar, de forma inflexível, as verdades evidenciadas pelos resultados da ciência. Negá-las, seria uma atitude imoral e – digamos – ímpia! Em suma a verdade divina, antes revelada pelas palavras de Cristo, é *transubstanciada* em verdade ‘revelada’ pelo experimento científico. [...] A justeza moral para com a verdade continuaria, portanto, norteando o *modus operandi* da ciência a qual permaneceria, irrefletidamente, cristã” (Melo Neto, 2022, p. 124).

¹¹⁴ Sobre isso encontramos o comentário de Landim Filho: Se a dúvida metafísica põe em questão a clareza e a distinção (ou a regra geral da verdade), de fato ela visa qualquer critério racional de verdade, pois o seu objetivo é o de mostrar a necessidade de justificações filosóficas que validem as operações da razão. O que está posto em questão é a própria capacidade da razão de distinguir o verdadeiro do falso (p. 125, Evidência e verdade no sistema cartesiano, 1992).

Na tentativa de substituir todas as crenças julgadas preconcebidas ao conhecimento verdadeiro, Descartes acredita alcançar a certeza da existência de Deus inaugurando o irrefutável caminho do método. Porém, para Nietzsche, nada mais foi feito neste percurso cartesiano que abandonar a verdade encontrada antes em Deus pela verdade agora prometida pela certeza segura do método, para no fim, de maneira circular, encontrar-se novamente em Deus a verdade e a garantia do conhecimento. O método com toda sua exigência de análise da razão, não possibilitou a percepção da cegueira diante do único valor que nunca intenciona investigar. Diante de tal análise, encontramos entre o rigor científico e os ideais ascéticos religiosos-metafísicos uma relação de continuidade.

A ciência que ainda não tem capacidade de criar valores a partir de si mesma, continua a servir-se da metafísica. Sucede que o aspecto positivista do espírito científico, não faz dela oposição, simplesmente porque a verdade buscada pela ciência é afinal de contas, um valor metafísico. Por este motivo, é declarado por Nietzsche, que ainda estamos longe de sermos espíritos livres, visto que ainda acreditamos na verdade¹¹⁵, enquanto a finalidade da ciência for a busca da verdade neste devotamento incondicional, nunca posto em questão. Em vista disso:

Ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno [...] na mesma superestimação da verdade (mais exatamente: na mesma crença na *inestimabilidade*, *incriticabilidade* da verdade), e com isso são *necessariamente* aliados – de modo que, a serem combatidos, só podemos combatê-los e questioná-los em conjunto. Uma avaliação do ideal ascético conduz inevitavelmente a uma avaliação da ciência (Nietzsche, 1998, p. 141) [25].

No que diz respeito aos princípios e às metas, não haveria diferença entre ciência e religião, visto que ambas possuem o mesmo ideal, estão sujeitas ao mesmo valor e caracterizadas pela *vontade de verdade*. Nesse sentido, o ateísmo científico seria apenas um desdobramento da moral cristã. Ambos, fenômenos consequentes de um mesmo processo, que faz a verdade cristã perecer como *dogma*, por obrigação moral para com o próprio *dogma* da verdade.

Mas essa vontade, esse resto de ideal, é, se me acreditam, esse ideal mesmo em sua formação mais estrita e mais espiritual, esotérico ao fim e ao cabo, despojado de todo acréscimo, e assim não tanto resto quanto *âmbito*. O ateísmo incondicional e reto (– e somente *seu* ar é o que respiramos, nós, os homens mais espirituais dessa época!) não

¹¹⁵ Nietzsche, 1998, III. 24, KSA 5.399.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
metafísica e práxis**

está, portanto, em oposição a esse ideal, como parece à primeira vista; é, isto sim, uma das últimas fases do seu desenvolvimento, uma de suas formas finais e consequências internas – é a apavorante *catástrofe* de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a *mentira de crer em Deus* (Nietzsche, 1998, p. 147) [27].

O espírito científico do positivismo, fruto da educação ocidental para a verdade, por sua vez, desautoriza a crença na metafísica e na religião. Contudo, o valor supostamente absoluto da verdade sofre, aqui, apenas um descolamento: ele migra da esfera metafísico-religiosa à esfera metafísico-científica. A verdade, porém, continua preservada enquanto valor em si:

A questão da necessidade da ciência já deve ter tido antes uma resposta afirmativa num grau tal que possa exprimir o princípio, a crença e a convicção de que “nada é mais necessário do que a ciência e, em comparação com ela, todo o resto só tem um valor secundário” (Nietzsche, 2001, V §344).

Mesmo com a decadência da crença no Deus cristão, a crença no valor de *verdade* que se esconde por baixo desta persiste e não é abalada pelo escrutínio da razão esclarecida da ciência. Deste modo, a verdade objeto da razão, enquanto ela (a verdade) mesma já pressuposta, é admitida como verdadeira, ela é também sua própria justificação.

Resta perguntar-se se, para que esta disciplina possa começar, não é necessário que já exista uma convicção, tão impiedosa e incondicional que todas as outras convicções lhe são sacrificadas? Percebe-se que a ciência também repousa numa crença e que não há nenhuma ciência “sem pressupostos” (Nietzsche, 2001, V §344).

Essa busca sem limites pela verdade, enquanto *bem* absoluto, é apenas mais uma expressão da “*vontade de verdade*”. Neste caso, o ideal científico consistiria em apenas uma nova forma de *ideal ascético*. Por traz do projeto do método rigoroso da ciência se traduz, mais uma vez, o mesmo desejo inflexível de elevação e afastamento do mundo, inaugurado antes pela tradição socrático-platônica, depois mantida pelo cristianismo, e conservado agora em sua versão moderna, inaugurada pelo método cartesiano, na qual a esperança no alcance da verdade é prometida pelo rigor científico.

Em suma, a suposta superação dos estágios teológico e metafísico não é uma superação da crença metafísica na verdade. Como foi dito no §429 de *Aurora*, “a verdade tornou-se em nós uma paixão que não recua diante de nenhum sacrifício e

nada teme, no fundo, senão sua própria extinção”. No fundo, toda a história da ciência seria apenas uma mesma crença transfigurando-se em etapas de mascaramento. Não se pode isolar a fé na ciência de qualquer outra fé, em última instância, toda crença é crença na verdade, e por tanto uma crença moral. Logo, por mais que o espírito científico se pense insubordinado e livre, é impossível para este se emancipar dos valores morais que continuam a conduzi-lo.

4 CONSEQUÊNCIAS DE DEUS ENQUANTO SEGUNDA CONQUISTA DO COGITO

Na escolástica, o que garantia o conhecimento da verdade – já pressuposta – era a teologia. O que os medievais conectavam, isto é, o conhecimento filosófico e o conhecimento teológico, Descartes inicia suas *meditações* tentando separar. Em nome da própria verdade, o meditador, buscando a absoluta autonomia da razão no processo de conhecimento, propõe estabelecer uma separação definitiva entre os conhecimentos derivados da razão e os conhecimentos derivados da fé. Portanto, a partir de Descartes, a razão “pensa-se” independente, e então, senhora de suas verdades anuncia-se como referência de todo conhecimento. E é com este espírito que o autor intenciona uma suspensão “absoluta” de todos os seus preconceitos e prejuízos para a partir daí construir por etapas sua metafísica.

Podemos, então, atentar para três problemas que se seguem deste início cartesiano na construção de um conhecimento derivado de uma razão que se pretende pura.

Primeiramente, não teria Descartes, ao defender a separação total entre aquilo que diz respeito a teologia e aquilo que diz respeito a filosofia e a ciência, aberto o caminho para uma desvalorização da ideia de Deus, já que o filósofo argumenta sobre a necessidade de uma filosofia e uma ciência independentes do pensamento teológico? Em segundo lugar, essa razão cartesiana que se pretende totalmente emancipada consegue exercer seu percurso realmente livre de pressupostos como pretende Descartes? E por último, como podemos saber se nossa experiência é causada por um mundo exterior correspondente a representação que a experiência nos permite elaborar?

Após a suspensão de seus conhecimentos, quando Descartes conquista sua primeira certeza apenas obedecendo a ordem da razão natural, ele o faz independentemente do conhecimento sobre a existência de Deus. A primeira certeza

é conquistada pelo homem, através unicamente do uso da razão. Não é mais de Deus – como era no pensamento medieval – este papel de “fornecer” o saber originário, mas do homem de conquistar este saber por conta própria. É de sua própria razão que o sujeito deduz a existência de um ente infinito e perfeito, de forma que o homem se torna agora o ente através do qual, primordialmente, a verdade se revela.

Mesmo que, em um segundo momento, em ordem ontológica, Descartes venha a subordinar todos os conhecimentos ao ente perfeitíssimo – inclusive a primeira certeza descoberta pelo *cogito* –; ainda é no primeiro momento da ordem epistemológica que o sujeito alcança sozinho a certeza de sua existência. Esta obtenção da primeira certeza a partir de si, é a afirmação elementar do homem enquanto senhor do conhecimento. E será sobre esta autonomia do sujeito pensante – que primeiramente não recorre a Deus como artifício para descobrir-se existente – que será fundado o espírito científico da modernidade, o qual futuramente, será responsável pela decadência do significado do ente divino. É pela ordem do método, no qual quando nada se sabe ainda sobre a existência de Deus, já se tem certeza sobre a existência do sujeito pensante, que podemos encontrar aqui plantado o germe da desautorização de Deus enquanto referência primeira.

Retomemos a acusação nietzschiana, encontrada em um fragmento póstumo de 1882, de que “Deus matou Deus¹¹⁶”, poderíamos, neste momento do pensamento cartesiano, aplicar o mesmo raciocínio parafraseado na sentença: “a *verdade* matou a *verdade*”. O sujeito cartesiano, que parte de sua interioridade, voltando-se para o conteúdo de sua consciência, ao analisar as ideias inatas que encontra em si, descobre a certeza de sua existência e em sequência descobre a existência da ideia de *perfeição*, a qual também podemos associar a ideia de *infinito*. Porém, intencionando descobrir a origem destas ideias, se percebe incapaz de, por si só, tê-las concebido. A *ideia do infinito* apresenta-se aqui em segundo momento: ao se deparar com esta ideia cujo ser correspondente seria “maior” do que a consciência humana poderia abarcar, o sujeito percebe que a autoria desta ideia lhe é impossível de ser creditada e que a existência desta requer, portanto, a existência de um outro ser cuja grandeza lhe seja correspondente, logo este ser precisa estar além da subjetividade limitada do *cogito*:

¹¹⁶ Fragmento póstumo 1 [75] de julho-agosto de 1882, KSA 10.30. Também no *Ecce homo*, em “A auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário” (*Ecce homo*, “Por que sou um destino”, § 4, KSA 6.368. Tradução: P.C.S.).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
metafísica e práxis**

[...] se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que eu não existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe e que é a causa desta ideia; ao passo que, se não se encontra em mim uma tal ideia, não terei nenhum argumento que me possa convencer e me certificar de existência de qualquer outra coisa além de mim mesmo (Descartes, 2005, p. 146).

Nota-se que todo esse raciocínio é orquestrado pela análise da própria subjetividade que precede a “descoberta” de Deus. Ao declarar “decorre [...] que eu não existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe” Descartes assume que sua “consciência pensante” saber mais dela mesma, a partir dela própria, que de Deus, cuja existência ainda está posta em questão. Com o anúncio de que “se não se encontra em mim uma tal ideia, não terei nenhum argumento que me possa convencer e me certificar de existência de qualquer outra coisa além de mim mesmo”, logo fica claro que o filósofo está construindo a prova que lhe “desaprisionará” de sua subjetividade, que até o momento, é a única coisa certa. Esta é a preparação para que o *segundo* elemento da trama metafísica entre em cena. Elemento este que fundamentará todo o conhecimento científico que o *Cogito*, em seu solipsismo, não pode fundamentar.

[...] resta tão somente a ideia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter provindo de mim mesmo. Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são [se é verdade que há coisas que existem] foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa ideia possa tirar sua origem de mim tão somente. E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe (Descartes, 2005, p.149).

Retornamos aqui a um princípio lógico da argumentação como indício de um segundo problema no pensamento que se pretende livre de pressupostos. Isto é, o quão livre, estaria realmente essa razão cartesiana que se concebe emancipada? Para Descartes, a divergência do conhecimento verdadeiro era causada pela falta de rigor no uso do espírito, pois este, se usado de forma correta, permitiria o alcance da verdade clara e livre de enganos. Para tanto, os objetos do conhecimento precisavam ser incorruptíveis e imutáveis, caso contrário não poderiam garantir a certeza epistemológica tal qual o filósofo intencionava.

Com a evidência daquilo que seria um “juízo puro”, produzido pela capacidade do sujeito de julgar, Descartes, nos dá terreno para que se coloque no centro do pensamento moderno a vida mental de um sujeito que frente ao objeto do conhecimento pode julgar sobre aquilo que é ou *não* é verdadeiro. Além da autonomia do sujeito para reconhecer e julgar a verdade do conhecimento, esbaramos com uma razão que já pressupõe a ideia de verdade e junto, pressupõe também a necessidade da busca por essa verdade. Deste modo, o argumento cartesiano não poderia declarar-se livre, pois delineia-se sob crença da verdade.

Ao definir os problemas epistemológicos: “Como podemos passar do conteúdo de nossa experiência (experiência subjetiva do eu que pensa) para o conhecimento de sua causa (a existência certa do eu que produz o pensamento)?” e “Como podemos saber se nossa experiência é causada por um mundo exterior que corresponde à representação que a experiência nos concede?” Em ambas as questões, podemos apontar que o erro cartesiano, a partir das críticas feitas pelo pensamento de Nietzsche, está desde logo, na formulação das próprias questões. Pois, o que garante que esta experiência seja derivada realmente de uma substância una, singular, que Descartes identifica como “eu”? E sobre este “re-conhecimento” que ocorre na formulação da sentença “Cogito, ego sum”, mesmo que levemos em consideração que este seja formulado através de uma inferência imediata¹¹⁷ e não pressuponha uma série de premissas, já não estaria errado na formulação da própria pergunta “Eu existo?” que o antecede?

Em resposta a nossa terceira e última questão sobre “Como podemos saber se nossa experiência é causada por um mundo exterior que corresponde a representação que a experiência nos concede?” Descartes resolverá o problema dessa correspondência entre o mundo e a experiência que o representa apelando para a benevolência divina.

¹¹⁷ Como alega Descartes quando se dirige a Mersenne, evitando assim cair em uma *petitio principii*: E quando tomamos consciência de que somos entes pensantes, esta é uma noção primária que não é derivada por meio de qualquer silogismo. Quando alguém diz, “Penso, logo sou ou existo”, ele não deduz a existência a partir do pensamento, mediante um silogismo, mas a reconhece como algo que é autoevidente por meio de uma simples intuição da mente. Isso é claro a partir do fato de que, se a tivesse deduzido por meio de um silogismo, teria de ter conhecimento da premissa maior “Tudo que pensa é ou existe”; contudo, ele de fato a aprende por experienciar em seu próprio caso que seria impossível que ele pensasse sem existir. (Segundas Respostas: AT VII 140: CSM II 100).

A partir do momento em que o Eu pensante descobre a marca de Deus¹¹⁸ em si mesmo, em outras palavras, a ideia do infinito, permite a certeza da existência de algo externo a subjetividade do pensamento, cuja causa não poderia ser o próprio Eu. Apenas Deus podendo ser causa da própria ideia, a prova de sua existência torna-se evidente. O indivíduo descobre que não está sozinho no mundo e se descobre enquanto efeito da causa divina. Aqui o princípio da causalidade é a base para o conhecimento de Deus enquanto causa primeira, ontológica e epistemológica. É assim, conforme nos parece, que Descartes busca romper com o solipsismo das primeiras meditações. Desta forma, para poder conhecer é preciso fundamentar o método na existência de Deus.

Recapitulando como o sistema funciona em suas etapas: Primeiramente, a razão que pretende conhecer por ela mesma e nada mais, se utiliza do instrumento da dúvida levada às últimas consequências. Deste modo descobre a existência do *Cogito*. Em segundo lugar, o Cogito, que nada pode garantir no mundo além de sua própria existência, permite a demonstração da existência do Deus Veraz. E finalmente, é este Deus Veraz que permite a validação do critério de verdade, tornando possível a relação de correspondência entre as ideias das coisas e as coisas que estas representam. Contudo, é na existência de Deus que a epistemologia cartesiana se mantém. Disse Landim Filho (1992, p. 125): “A existência do Deus Veraz legitimou o critério da razão, garantindo assim a possibilidade da ciência: um conjunto ordenado de conhecimentos certos, estáveis e verdadeiros”. Logo, o problema da razão de “como conhecer as realidades exteriores” é solucionado com a existência do “ente metafísico absoluto”. A razão do sistema cartesiano não está equipada de autossuficiência e não pode sustentar um conhecimento de mundo sem amparar-se num Absoluto que a transcende, que a certifica e que funda a possibilidade da verdade.

Visto que, através do percurso da razão, o conhecimento se descobrirá subordinado a Deus, cuja existência e essência benevolente dá sentido e significado ao mundo material e imaterial investigados por Descartes. O que sustentaria, então, a ciência se não um suporte metafísico? Quando se coloca a pergunta “tenho eu condição de conhecer alguma coisa?”, na análise do ato mesmo de conhecer

¹¹⁸ Deus, necessariamente existe, e colocou a ideia de si próprio – ideia do *infinito* – como uma marca de sua existência e de sua criação no sujeito pensante, como declara Descartes nas *Meditações*: a “marca do artesão estampada em sua obra”.

Descartes deduz posteriormente que a existência do sujeito apenas pode ser possível através da garantia de um Deus moralmente bom, assim como todas as coisas do mundo e a possibilidade de conhecimento. Pois, do contrário¹¹⁹, toda evidência daquilo que o sujeito pode adquirir enquanto conhecimento não passaria de ilusão. O que deveria ser tão somente um princípio lógico, um fundamento racional, requerido pelas normas do método cartesiano, ainda está subordinado, de forma inconsciente, a moral da bondade cristã.

Neste ponto, está o problema que impede o funcionamento do sistema cartesiano: o ente metafísico que permite tanto a existência do sujeito do conhecimento quanto o acesso a um mundo fora da subjetividade desse sujeito, junto a apreensão correta deste mundo na sua representação, já não mais funciona enquanto garantia epistemológica para o conhecimento moderno.

Desta forma, retornamos ao pensamento nietzschiano: A ciência moderna que buscava atender a uma demanda *moralmente neutra* e o método científico que supostamente deveria nos libertar de todos os pressupostos, caem por sua vez no erro de se orientarem por uma crença de necessidade da verdade que carrega em sua gênese a crença numa realidade metafísica. O que se pensa, a partir da epistemologia científica, fazer oposição a ingenuidade dos ideais e crenças religiosas, agora se mostra montado no suporte dos mesmos valores que estruturam a fé. O rigor da ciência em nada garante a ausência de ilusão, a ciência acaba por se mostrar também agarrada em uma espécie de devoção, que poderíamos chamar de devoção a verdade.

Mas como, se precisamente isto se torna cada vez mais incrível, se nada mais se revela divino, exceto o erro, a cegueira, a mentira – se Deus mesmo se revela como nossa *mais longa mentira*? – Neste ponto é necessário parar e refletir longamente. A própria ciência *requer* doravante uma justificação (com isso não se quer dizer que exista uma tal justificação). Considere-se, quanto a isso, os mais antigos e os mais novos filósofos: em todos eles falta a consciência do quanto a vontade de verdade mesma requer primeiro uma justificação, nisto há uma lacuna em cada filosofia – por que isso? Porque o ideal ascético foi até agora *senhor* de toda filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não *podia* em absoluto ser um problema. Compreende-se este “*podia*”? – A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, *passa a existir um novo problema*: o problema do *valor* da verdade. – A vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa –, o valor de verdade será

¹¹⁹ Caso a tese do *gênio maligno*, proposta por Descartes nas *meditações*, fosse verdadeira.

experimentalmente *posto em questão* [...] (Nietzsche, 1998, p. 139-140) [24].

Deste modo, quando a referência “Deus” perde o valor, uma crise epistemológica irrompe, pois sem o Deus-fundamento de todo o conhecimento no sistema cartesiano, o que garantiria a epistemologia moderna? O Deus *veras* e bom, que sustenta a possibilidade do conhecimento, não pode mais servir de fundamento metafísico para a garantia do conhecimento seguro.

O Deus que surge enquanto parte essencial do sistema epistemológico e que permite a existência do sujeito que conhece e do mundo que pode ser conhecido, não fez mais que solucionar o problema do conhecimento surgindo tal qual um *Deus Ex-machina*¹²⁰ para o desenrolar da trama. A esse respeito, encontramos a provocação feita pelo jovem Nietzsche na seção 12 de sua obra *O nascimento da tragédia*:

A tragédia sofocliana-esquiliana empregava os mais engenhosos meios artísticos para pôr em mãos do espectador, nas primeiras cenas, em certa medida de um modo accidental, todos aqueles fios necessários ao entendimento: um traço em que se comprova essa nobre mestria artística que mascara o *necessariamente* formal e, ao mesmo tempo, o deixa aparecer como accidental. [...] uma divindade precisava, em certa medida, garantir ao público o desenrolar da tragédia e tirar toda dúvida quanto à realidade do mito: mais ou menos como Descartes só conseguiu demonstrar a realidade do mundo empírico apelando para a veracidade de Deus e a sua incapacidade para a mentira. Essa mesma veracidade divina é utilizada por Eurípides mais uma vez no encerramento de seu drama, a fim de salvaguardar perante o público o futuro de seus heróis: é a tarefa do famoso *deus ex machina* (Nietzsche, 1992, p. 82).

O Deus do sistema cartesiano cumpre a função de uma personagem introduzido repentinamente com o objetivo de resolver o problema sujeito-objeto da epistemologia. Do mesmo modo como um *deus ex machina* é usado, muitas vezes, quando o dramaturgo encontra dificuldade para achar uma conclusão lógica e quando

¹²⁰ Expressão usada pelo jovem Nietzsche em sua obra *O nascimento da tragédia e o espírito da música*, 1872, §14. “Pois agora o herói virtuoso tem de ser dialético, agora é preciso que haja entre virtude e saber, fé e moral, um vínculo necessário e visível, agora a justiça transcendental de Ésquilo se rebaixa ao princípio raso e insolente da “justiça poética”, com seu costumeiro *deus ex machina*” (Nietzsche, 2014, p. 29). *Deus ex machina* é uma expressão latina usada para descrever um recurso utilizado em que uma pessoa ou objeto surge inesperadamente e resolve um problema aparentemente insolúvel no fim de uma obra ficcional. Em tradução literal significa “Deus surgido da máquina”. O termo faz referência ao surgimento de uma personagem introduzido repentinamente em uma trama ficcional com o objetivo de resolver uma situação ou simplificar um enredo. O uso de *Deus ex machina* surgiu no teatro na Grécia Antiga, no qual muitas peças – especialmente As tragédias de Eurípides – terminavam com uma divindade surgindo no palco, após o ator correspondente ser descido por um guindaste até o local da encenação, para finalizar as histórias.

procura um meio eficaz para resolver de uma só vez todos os conflitos e contradições. Ele não parece necessariamente artificial e irrealista se o espectador acreditar na filosofia na qual a intervenção divina ou irracional é aceita como verossímil (Pavis, 2008, p. 92).

Acreditando ser mais que verossímil, mas logicamente comprovado e irrefutável, a existência do Deus cartesiano, cumpre seu papel preservando tanto os valores cristãos de bondade e verdade, enquanto, ao mesmo tempo, mantém o pilar da possibilidade do conhecimento científico, sem o qual a epistemologia entraria em colapso. Sem esse paradigma, moral e metafísico, o que nos restaria? Segundo Nietzsche, restaria à vontade. Não obstante, essa *vontade de verdade* que acaba por ter o tem papel de sempre aniquilar a si própria, isto porque na história do Ocidente os ideais científicos insistem na busca da verdade, verdade esta que sempre conduzirá, inevitavelmente, à negação da existência de Deus, visto que nega a si mesma.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sob a perspectiva nietzschiana, podemos salientar que o pensamento de Descartes, cujo intuito é encontrar conhecimentos sólidos o bastante, através do uso da razão, para daí ser ponto de partida de seu projeto filosófico-científico, não se efetiva. Porém, essa busca de bases sólidas e razão emancipada caracterizará posteriormente o início do pensamento moderno. Por esse motivo ao fazer das bases de sua argumentação, um Deus perfeito, causa da ideia de perfeição na imperfeição, o *meditador* estaria, ainda, apenas encerrado em aspectos morais, envolvidos no postulado da indubitabilidade da existência de Deus e de sua dependência de toda possibilidade de conhecimento a benevolência deste ente divino. Nesse ínterim, chegamos ao problema filosófico, segundo interpretamos, que a busca pela autonomia do sujeito e a tentativa de separação entre o conhecimento científico e o conhecimento religioso leva a modernidade: o problema da *morte de Deus*. Que surge enquanto colapso de valores e tem sua irrupção como consequência da busca incessante pela verdade, esta que por sua vez acaba por implodir, pelas demandas de suas próprias leis de veracidade, num auto colapso. Em outros termos, a causa de origem desses valores metafísicos teria sido a mesma causa de sua decadência, isto é, a *vontade de verdade*.

REFERÊNCIAS

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução: Maria Ermantina Galvão e Textos Introdutórios de Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Coleção: Os Pensadores).

DESCARTES, René. **Objeções e repostas às meditações metafísicas**. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os pensadores, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução: Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral**. Organização e tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras incompletas**. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia**. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

OBRAS CONSULTADAS

ALQUIÉ, Ferdinand. **A filosofia de Descartes**. Lisboa: Presença. 1969.

ANDRADE, Érico. A função do método de análise na constituição do argumento do *cogito* nas *Meditações*: uma leitura do *cogito* através da *reductio ad absurdum*. **Revista Veritas**, Porto Alegre, v. 54, n. 2, p. 155-171, maio/ago. 2009.

ANSELMO, Sto. **Proslogion**. Lisboa: Editora LDA, 1997.

ARIEU, Roger. Descartes e o escolasticismo: O pano de fundo intelectual do pensamento de Descartes. *In*: COTTINGHAM, John. (Org.) **Descartes**. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

BEYSSADE, Jean-Marie. A ideia de Deus e as provas de sua existência. *In*: COTTINGHAM, John (org.). **Descartes**. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

CONSTÂNCIO, João. Nietzsche on Decentered Subjectivity or, the Existential Crisis of the Modern Subject. *In*: CONSTÂNCIO, João; MAYER BRANCO, Maria João; RYAN, Bartholomew (org.). **Nietzsche and the Problem of Subjectivity**. Berlin/Boston: De Gruyter, p. 279-316, 2015.

GEN. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Loyola, 2016.

ITAPARICA, A. L. M. Crítica à modernidade e o conceito de subjetividade em Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v.2, n.1, p. 59-78, jan./jun. 2011.

LANDIM FILHO, Raul Ferreira. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1992.

LOEB, Louis E. O círculo cartesiano. *In*: COTTINGHAM, John (org.) **Descartes**. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

MARION, Jean-Luc. A metafísica cartesiana e o papel das naturezas simples. *In*: COTTINGHAM, John (org.) **Descartes**. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

MARKIE, Peter. O *cogito* e sua importância. *In*: COTTINGHAM, John (org.) **Descartes**. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

MARQUES DE JESUS, Luciano. **A questão de Deus na filosofia de Descartes**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

MARQUES, Jordino. **Descartes e sua concepção de homem**. São Paulo: Loyola, 1993.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 1993.

MARTON, Scarlett. A morte de deus e a transvaloração dos valores. **HYPNOS**, ano 4, n. 5.2º SEM. 1999. São Paulo, I p. I, 14.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. **Nietzsche à luz dos antigos: a transvaloração dos valores**. Curitiba: CVR, 2022.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. *Da crítica de Nietzsche ao sujeito ao sujeito de sua crítica*. **Cadernos Nietzsche**. Guarulhos/Porto Seguro, v. 39, n. 1, p. 93-119, jan./abr., 2018.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
metafísica e práxis**

PASCHOAL, Antônio Edmilson. **A genealogia de Nietzsche**. Curitiba: Champagnat, 2003.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. O procedimento genealógico em Nietzsche. **Revista Diálogo Educacional**, v.1, n. 2, p.1-21, 2000.

PAVIS, Patrice. **Dicionário de teatro**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. São Paulo: Loyola, 1999.

Capítulo 9
FUNDAMENTOS ÉTICO-BIOÉTICOS
DE PROTEÇÃO A PESSOA COM DEFICIÊNCIA
Ermano Rodrigues do Nascimento
Eduardo Henrique Lira Queiroz dos Santos

FUNDAMENTOS ÉTICO-BIOÉTICOS DE PROTEÇÃO A PESSOA COM DEFICIÊNCIA

Ermano Rodrigues do Nascimento

Doutor em Ciências da Educação e Professor do PPGFIL/UNICAP

Eduardo Henrique Lira Queiroz dos Santos

Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP

1 INTRODUÇÃO

Iniciamos nossa reflexão, considerando sua pertinência, abordando várias formas sobre como a sociedade humana enxergou e tratou as pessoas com deficiência, no decorrer da nossa história. Nossa análise, portanto, requer destacar uma visão empírica, filosófica e crítica acerca da pessoa com deficiência enquanto ser social.

Destaques de dados históricos e doutrinários sobre o deficiente, são significativos para entender melhor as culturas Antigas, Medievais, Modernas e Contemporâneas e, conseqüentemente, como elas excluía as pessoas com deficiência, na maioria das vezes os colocando-as à margem da sociedade.

2 DOS FUNDAMENTOS ÉTICO-BIOÉTICOS DE PROTEÇÃO A PESSOA COM DEFICIÊNCIA

Neste capítulo insta analisar a questão dos direitos humanos das pessoas com deficiência.

O imperativo ético que determina serem os indivíduos tratados como agentes autônomos, iguais e com respeito a sua dignidade é papel da ética e da bioética.

Nesse sentido a pessoa autônoma é indivíduo capaz de deliberar sobre seus objetivos pessoais e de agir a partir dessa deliberação.

É preciso respeitar a autonomia, valorizar as opiniões e opções das pessoas autônomas e não obstaculizar suas ações, a não ser que estas sejam claramente prejudiciais aos demais.

Tudo se baseia no princípio do respeito pelas pessoas, e a proteção dos indivíduos com deficiência como serem vulneráveis que são, que não são capazes ou estão limitados na sua capacidade de autodeterminação.

Essas questões, na abordagem ética e bioética, devem preceder ou acompanhar esta reflexão, por constituírem, implícita ou explicitamente, o horizonte de sentido que estabelece os critérios éticos sobre os quais vão incidir os conteúdos normativos que respaldam o discurso bioético sobre a deficiência, baseados no cuidado, autonomia, justiça e beneficência.

2.1 Necessidades do Cuidado para Pessoas com Deficiência

A inclusão dos deficientes, portanto, parte de um sentimento que consideramos “a priori” e não empírico, que é “cuidar”. Para essa difícil tarefa do cuidado, deve haver sensibilidade humana. Sensibilidade solidária. Sensibilidade pela existência de todos os seres, mas acima de tudo um olhar específico em prol da própria condição da existência humana. De acordo com Ermano Nascimento (2021, p. 184), o Cuidado é uma virtude e um serviço, ao mesmo tempo, que implica numa ação-doação permanente [...].

O ser humano é chamado a cuidar de si, dos outros e do mundo, não só por causa de si, não só para sobreviver, mas para viver, porque viver, para si e para os outros, é muito mais do que apenas existir. Mas, para isto, é preciso saber ouvir o clamor da vida e se deixar afetar por ela.

Trata-se de ato de empatia pelo próximo, logo, o cuidado é uma dimensão humana que interliga valores no processo de humanização. Leonardo Boff (1999), em sua obra: *Saber cuidar*, nos convida a fazer uma viagem ao universo do cuidar. Ressalta, ele, que um modo-de-ser não é um novo ser. É uma maneira do próprio ser de estruturar-se e dar-se a conhecer. O cuidado entra na natureza e na constituição do ser humano.

Humanização e cuidado caminham *pari passu* por tratarem da existência humana como o valor supremo do cuidado.

Boff (1999) comentando Heidegger diz, que do ponto de vista existencial, o cuidado se acha *a priori*, antes de toda atitude e situação do ser humano, o que significa dizer que ele se acha em toda atitude e situação de fato, ou seja, o cuidado significa um fenômeno ontológico-essencial básico.

Bioeticamente, o cuidado está profundamente relacionado ao processo de hominização. Os desafios servem com pontos de partida para solidificação dos valores que estão arraigados na vida gerando para o ser humano paradoxos entre as situações-limite da existência e a luta pela sua superação a partir do compromisso ético com o cuidado. Para a bioética o cuidado é sempre fruto do processo de hominização.

Por isso, o princípio de alteridade está intimamente ligado à questão ética e consequentemente a dignidade humana.

A expressão “dignidade humana” é o reconhecimento de um valor. É um princípio moral baseado na finalidade do ser humano. Portanto, significa que a dignidade humana estaria na própria natureza da espécie humana.

A obrigação de cuidar obriga também os profissionais de saúde, a dimensão ética em saúde estabelece uma centralidade do agir ético-humanístico do profissional que tem tudo a ver com sua condição humana de lutar em prol dos direitos e da dignidade humana por estar intrinsecamente ligado ao ser humano em suas situações-limite referentes à doença e a saúde.

As implicações éticas dos direitos humanos e da dignidade humana significam ter-se respeito pela vida, incluindo a prática da justiça, da tolerância, do cuidado e da ajuda como fatores de solidariedade. Tudo isso acaba por ser o resultado de um processo formativo eficiente e de políticas públicas voltadas para o homem.

Segundo Boff (1999, p. 91), “Não temos cuidado. Somos cuidado. Isto significa que o cuidado possui uma dimensão ontológica que entra na constituição do ser humano. [...] Sem cuidado deixamos de ser humanos”. Por isso, o cuidado apresenta um lado científico como já destacamos, mas, significando também “[...] solicitude, diligência, zelo, atenção, bom trato”. Ao mesmo tempo, “a atitude de cuidado pode provocar preocupação, inquietação e sentido de responsabilidade”.

Boff (1999, p. 95), ainda trata do “modo-de-ser-cuidado” como uma atitude relacional subjetiva que envolve sujeito-sujeito. A relação não é de domínio sobre, mas de convivência. Não é pura intervenção, mas interação e comunhão.

Notamos que a noção do cuidar passa por várias vertentes e que todas merecem a devida atenção. Importa não as descurar de forma a manter a relação interpessoal mais humanizadora. Por isso são tão necessários o constante aprofundamento e aperfeiçoamento do conhecer e do agir humano com relação ao cuidar. É necessário, ainda, um exercício permanente e continuado. “O cuidado é aquela força originante que continuamente faz surgir o ser humano” (1999, p. 101).

O cuidado é intrínseco à condição humana por encontrar em sua dimensão ontológica o alicerce de sua originalidade. O cuidado por si só merece cuidado e a vida é a sua mais alta expressão da sua manifestação.

Como o cuidado não se esgota, o homem não pode deixar de vivê-lo em suas experiências cotidianas como sinal de esperança e utopia da realização humana e da felicidade como sinal de esperança e utopia da realização humana. “Pelo cuidado, se religa ao mundo afetivamente, responsabilizando-se por ele” (Boff (1999, p. 126).

O cuidado, portanto, a principal ferramenta a ser utilizada pela população em geral, pelos governantes, cientistas e profissionais de saúde na busca da inclusão e consequente “bem estar” das pessoas com deficiência.

2.2 Pessoas com Deficiência, Inclusão Social, Acessibilidade, Planos e Programas

No que diz respeito à proteção das pessoas deficientes, a escritora em Direitos Humanos, Flávia Piovesan (2013), entende que a evolução dessa proteção é marcada por 4 fases, fase à intolerância às pessoas deficientes, fase à invisibilidade das pessoas deficientes, fase à assistencialismo e fase da visão humanística das pessoas com deficiência.

Segundo Mai L. D. (2004, p. 135-138), afirma que a primeira fase é chamada, fase da eliminação, em que a aversão social a tudo que não era considerado normal e a deficiência ligada era a um castigo do indivíduo ou a um sinal de impureza marcado pelos movimentos eugênicos.

Essa fase é existente principalmente na Antiguidade e na Idade Média, mas ela também seguiu os primeiros anos da Idade Moderna, mormente na eugenia praticada pelo nazismo alemão.

Nesse contexto, não só se excluía serem humanos identificados como judeus, ou eventualmente como pessoas que não eram contra o sistema implantado por Hitler, mas também como pessoas com qualquer tipo de deficiência.

Oliviera (2015), destaca que, discurso oficial, o programa de extermínio nazista incluiria psicóticos, enfermos com doenças crônicas, portadores de distúrbios Neurológicos e orgânicos, como Parkinson, tumores cerebrais, esclerose múltipla, paralisia infantil, todos em estado terminal, no entanto, o critério adotado na prática era a incapacidade laborativa permanente, os “comedores inúteis” – *useless eaters* – (UNICEF).

Essas pessoas que foram consideradas impuras, foram também excluídas com o objetivo, ou seja, de pureza.

A segunda fase, era denominada fase da invisibilidade ou do assistencialismo.

Por influência da doutrina cristã o deficiente era visto como pessoa inferior, carente de favores ou uma pessoa com deficiência era uma pessoa com uma doença a ser curada.

Parte-se, então, da exclusividade física para a exclusividade visual. Nesse caso não se leva mais a morte das pessoas com deficiência física mental, porém a levar assistência a essas pessoas em reservados locais, e, com isso, excluindo-as do meio ambiente social, ou seja, quanto menos vistas a pessoas com deficiência melhor.

A terceira fase, é denominada fase da integração.

O avanço nas ciências biomédicas dissociou a deficiência da punição religiosa, o que gerou uma mudança de pensamento na sociedade que passou a enfrentar o problema e buscar a integração das pessoas. O deficiente agora busca se adaptar para integrar-se ao grupo.

Primeiro se normalizar. Na fase da integração se inicia aí o reconhecimento da pessoa com deficiência e também se reconhece a necessidade de integração dela na sociedade.

A integração que exige a sua adaptação. Não é a sociedade que vai se adaptar ao deficiente e sim o deficiente que deve se adaptar à sociedade. Por isso se diz que ele tem que se normalizar para poder se adaptar. Então, trata-se de uma exigência da sociedade para que o deficiente venha a integrar à sociedade, não a sociedade criar recursos para sua adaptação.

A quarta fase é denominada fase da inclusão.

Decorre em especial dos efeitos das duas grandes guerras mundiais que geraram grande quantidade de mutilados.

Houve aqui uma mudança na mentalidade da sociedade, a diversidade social passa a ser objeto de aceitação social.

É nessa fase que se inicia a elaboração de normas internacionais e nacionais de proteção dos direitos das pessoas com deficiência e consequentemente as pessoas que têm deficiência passam a ser reconhecidas como titulares de direitos.

Nessa fase de inclusão o que ocorre é que a sociedade passa a reconhecer a necessidade de criar, criar instrumentos para que haja adaptação da sociedade criando assim a inclusão social da pessoa com deficiência.

A sociedade e os governantes começam a criar recursos pra que realmente se reconheça a pessoa com deficiência como um titular de direitos, garantindo direitos, garantindo não apenas assistência no sentido de adaptação dela, para com a sociedade, mas também garantindo que a sociedade não descriminalize essa pessoa, que a sociedade aceite essa pessoa dentro desse ambiente social.

Surgem aí as principais normas internacionais relacionadas a proteção da pessoa com deficiência.

Dentre elas a Recomendação 99 da Organização Internacional do Trabalho a OIT de 1955 que tratam da reabilitação das pessoas deficientes a Convenção 111 do OIT de 1958 acerca da discriminação em matéria de emprego e profissão, a Declaração dos direitos de retardo mental de 1971, A declaração dos direitos das pessoas deficientes de 1975 e em 1981 foi declarado pela Organização das Nações Unidas, a ONU, o ano internacional da pessoa com deficiência.

Merece destaque também a convenção da ONU de 2006 traz grandes inovações, em especial a questão do conceito de deficiência. Ela passa a reconhecer a pessoa como deficiência, não apenas pelo seu aspecto biológico, não apenas na visão da deficiência física, ou deficiência mental, mas analisando os obstáculos que fazem com essa deficiência aumente gradativamente a impossibilidade a inclusão dessa pessoa perante a sociedade.

O conceito de deficiência para convenção, passa a levar em conta a possibilidade ou não de participação na sociedade, conforme o documento mencionado, sobre os direitos das pessoas com deficiência da ONU (2006) no seu artigo 1º proclamado e que se encontra destacado pelo UNICEF (2006) como lemos a seguir:

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM: metafísica e práxis

Pessoas com deficiência são aquelas que tem impedimentos de longo prazo de natureza física, mental, intelectual ou sensorial. Os quais em interação com diversas barreiras podem obstruir sua participação plena e efetiva na sociedade em igualdade de condições com as demais pessoas.

A convenção muda o conceito de deficiência como também vai anunciar direitos civis, políticos e econômicos, sociais e culturais para as pessoas com deficiência, e visa garantir a ativa participação essas pessoas com deficiência nos processos decisórios relacionados a políticas e programas que afetem.

E institui o comitê para os direitos das pessoas com deficiência em seu artigo 34 visando monitorar os direitos previstos na convenção. Por meio de relatórios a ser elaborados periodicamente pelos estados participantes.

O Brasil assinou a convenção em 30/03/2007, e o Congresso Nacional a ratificou pelo decreto legislativo 186 de 2008 e o decreto 6.949 de 25/08/2009 a promulgou. Essa foi a primeira convenção sobre direitos humanos a ser incorporado a legislação brasileira com *status* de emenda constitucional por ter cumprido disposto no parágrafo 3º do artigo 5º da Constituição Federal de 1988.

Essa é norma que passa a ter *status* de emenda constitucional. Ela é uma norma com o mesmo patamar da Constituição Federal. E, conseqüentemente, por ser uma norma que trata de direitos humanos ela também é considerada uma cláusula pétrea, como consequência não pode ser objeto de qualquer alteração ou modificação a não ser por outra emenda constitucional.

A nossa Constituição Federal vai tratar da questão proteção dos direitos das pessoas com deficiência em vários artigos. Vamos analisar alguns deles. “proibição de qualquer discriminação no tocante a salário e critérios de admissão do trabalhador portador de deficiência” (Artigo 37 inciso 8º), e “A lei reservará percentual dos cargos e empregos públicos para as pessoas portadoras de deficiência e definirá os critérios de sua admissão” http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm.

Nesse caso não se busca apenas a repressão à discriminação e sim também um programa de inclusão. Ações afirmativas, ações que visam a incluir a pessoa com deficiência na sociedade.

Mas o que vemos na realidade é uma sociedade que custa a se adaptar as inovações legislativas, o que somado a escassez, anunciada pelos governantes, de

recursos para investir nessas políticas inclusivas, faz com que os deficientes ainda continuem excluídos por diversas barreiras impostas a eles.

2.3 Capacidade de intervenção política da pessoa com deficiência

Da ação proativa e reativa do “excluído” impondo-se discursivamente e politicamente, urge a aceitação de suas diferenças e possibilidade de convívio igualitário e harmônico entre o humano deficiente e os demais humanos sem essa condição especial.

É nesse sentido que a metafísica de Aristóteles trata ontologicamente deficiente e não deficientes como entes iguais, pelo menos nos aspectos de substância essência.

Partindo-se desse conceito de igualdade os deficientes deveriam participar mais das decisões políticas de uma nação, principalmente por terem necessidades especiais, embora isso não lhe tornem mais virtuosos ou menos virtuosos.

Compete à área da política social e da saúde a habilidade de promover cada vez mais melhorias na qualidade de vida como também no prolongamento da vida humana, não olhar pura e simplesmente o lado biológico da vida, mas contemplar o sentido maior da sua existência.

Contudo, a realização humana é mediada de uma ação praxica em conformidade com as exigências plausíveis das circunstancialidades de cada realidade do ser, do ser humano, que por essência se entende como um ser para a superação.

A viabilidade de tais princípios e avanços, mediante uma intervenção dos “excluídos” nas decisões políticas favorece a integração ao mesmo tempo em que requer a capacidade de intervir de forma efetiva nas diferentes decisões governamentais e políticas, para que possam exigir da sociedade ações afirmativas em busca do cuidado e da cura.

Logo, intervir implica manter valores deontológicos essenciais tanto ao processo da formação de opinião, principalmente, em políticas de inclusão e de saúde pública na qual mais se devem manifestar atitudes humanísticas levando sociedade à concepção do nível individual ao desenvolvimento pleno das potencialidades: a autodeterminação, a autogestão, ou a capacidade de formular e levar a cabo os próprios planos, o sentido de autonomia, a autorrealização e liberdade.

No entanto, é no envolver-se nesse processo que a hominização requer envolvimento do homem no processo evolutivo histórico de seu desenvolvimento exigindo dele mesmo, como destaca Boff (1999), ser um “ser de participação, um sujeito histórico pessoal e coletivo de construções de relações sociais e mais igualitárias, justas, livres e fraternas possíveis dentro de determinadas condições histórico-sociais”. Porque a hominização não pode ser tratada sem a implicação do cuidado e o cuidado sem pontuar a hominização como um processo contínuo e profundamente humanístico que visa resgatar o homem de uma condição de subumanidade para uma condição de dignidade num processo evolutivo constante do ser homem.

Por direitos humanos “compreende um sistema de saber e um sistema de ação que buscam integrar a tradição dos direitos subjetivos com os mais recentes direitos sociais” (Ayres, 2003, p. 63).

Por isso, ter consciência dos direitos sociais é também ter consciência dos direitos subjetivos por estarem eles ligados à liberdade de ação do indivíduo como sendo aqueles que “estabelecem os limites no interior dos quais um sujeito está justificado a empregar livremente a sua vontade. E eles definem liberdade de ação iguais para todos os indivíduos ou pessoas jurídicas, tidas como portadoras de direitos” (Habermas, 1997).

O objetivo estatal almejado é o de estender os direitos universais para os excluídos mesmo que para isso tenha que assumir posições sociais típicas dos indivíduos. Nesse sentido, “cabe ao Estado assegurar possibilidades realmente iguais para a realização dos direitos referentes às liberdades do indivíduo, ao possibilitar a cada qual satisfazer suas necessidades, segundo sua capacidade, e usufruir das conquistas da sociedade” (Soares, 2008, p. 201).

Refletindo ainda sobre o pensamento de (Habermas, 1997) urge asseverar que espaços públicos e políticos devem ser ocupados por um público de cidadãos que participam da comunidade política visando articular seus desejos e necessidades, para dar voz aos seus interesses violados, e, acima de tudo, para tornar claro e assegurar o questionadas as regras e critérios segundo os quais os iguais são tratados igualmente e os desiguais desigualmente.

A possibilidade de participação de todos institucionalizada pelo paradigma procedimentalista corresponde à ideia de democracia radical.

Nesses termos, é ideia inovadora que se apresenta, qual seja, a de conferir a origem da legitimidade estatal não ao povo, mas sim na força arrebatadora da ação comunicativa.

Segundo Habermas (1989) a situação ideal de fala supõe para ser atingida: que, em princípio, todos os interessados possam participar do discurso e que todos eles tenham idênticas oportunidades de argumentar, dentro dos sistemas conceituais existentes ou transcendendo-os, e chances simétricas de fazer e refutar afirmações, interpretações e recomendações.

Assim o processo de inclusão dos deficientes na sociedade, parte também de sua capacidade de participar do discurso político e intervir nas decisões governamentais e políticas, para se chegar a um entendimento entre toda a sociedade acerca dos direitos inerentes a sua condição de pessoas com necessidades especiais.

4.4 Promoção humana e saúde pública: uma questão humanista

É necessário que a sociedade leve em consideração a necessidade de uma maior inclusão das pessoas com deficiências físicas como uma questão humanística, como bem salienta Bombassaro:

O movimento humanista se caracteriza pela sua defesa intransigente em defesa da dignidade da pessoa humana. É movimento que concentra todas as suas energias e forças para o homem e em favor do homem. Tem como princípios básicos a exaltação dos valores éticos e morais que atendam o direito do livre pensar o do livre agir (2004, p. 122).

Hodiernamente os direitos humanos são feridos nas diversas relações da sociedade, mormente em relação aos “excluídos” dentre eles nos negros, índios, mulheres, e comunidade LGBT.

As pessoas com deficiência estão nesse contexto de exclusão e violação dos seus direitos básicos, dentre eles verifica-se o não acesso ao mercado de trabalho, banheiros que não são adaptados levando-se muitas vezes a terem dificuldade até mesmo precisam fazer suas necessidades fisiológicas.

Destaca-se também além dessas limitações que tocam mais parte física, a ausência de liberdade de pensamento, manifestação artística e exercício da cidadania e da política.

Segundo Bombassaro (2004, p. 122-123), na contemporaneidade, a tolerância ao diferente e ao aposto aparece como um novo ingrediente para o pensamento humanista. Como conviver em uma organização social e política na qual devem ser respeitadas as diferentes formas de pensamento? Como manter a paz entre diferentes grupos políticos que atuam no interior de uma sociedade, de um Estado, sem que haja exclusão ou até mesmo extinção de minorias oponentes? Essas são algumas das questões que o movimento humanista busca analisar e discutir nesse momento em que o espaço público, que deveria estar reservado à participação política de todos, torna-se cada vez mais refém dos interesses globalizantes e dos mercados econômicos, os quais de concentram todas as suas atenções em defesa da avidez de alguns poucos.

Trata-se de ter tolerância aos diferentes, ou seja, “Diversidade significa variedade, pluralidade, diferença. É um substantivo feminino que caracteriza tudo que é diverso, que tem multiplicidade. Diversidade é a reunião de tudo aquilo que apresenta múltiplos aspectos e que se diferenciam entre si”.

Tolerância é um termo, vindo do latim, *tolerare*, que significa “suportar” ou “tolerar”. A tolerância é o ato de agir com condescendência e aceitação perante algo que não se quer ou que não se pode impedir.

A tolerância à diversidade não pode ser encarada como o fim, mas deve-se buscar, outrossim, a efetiva inclusão das minorias e dos oprimidos.

Assim deve ser entendido que a tolerância é apenas o primeiro degrau, para se conseguir o objetivo final que é a inclusão efetiva.

Para que a pessoa com deficiência possa participar efetivamente da sociedade se faz necessário que ela tenha autonomia que possa agir e participar do gerenciamento da coisa pública.

Por outro lado, a liberdade sob o ponto de vista do indivíduo é definida pelo humanismo cívico como a condição necessária para que cada cidadão possa atuar e de acordo com Bombassaro (2004, p. 123-124), é necessário “se envolver diretamente na tarefa do governo da coletividade”.

A proteção das pessoas com deficiência, como promoção da pessoa humana é de relevância mundial, e toma juridicidade com cartas, tratados e vigência mundial.

Há uma associação de laços fortíssimos entre os direitos humanos e os direitos das pessoas com deficiência.

Tal proteção internacional se mostra evidente na Convenção Interamericana para eliminação de todas as formas de discriminação contra as pessoas portadoras de deficiência.

A Convenção propugna pela não discriminação (artigo 3º, b, *inter alia*) e pela acessibilidade aprofundando a busca de inclusão das pessoas com deficiência (artigo 3º, f). E nesse sentido, condena qualquer prática de discriminação, entendida como qualquer diferenciação, exclusão ou restrição baseada em deficiência, com o propósito ou efeito de impedir ou impossibilitar o reconhecimento, o desfrute ou o exercício, em igualdade de oportunidades com as demais pessoas, de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais nos âmbitos político, econômico, social, cultural, civil ou qualquer outro.

Abrange todas as formas de discriminação, inclusive a recusa de adaptação razoável (artigo 2º) (<https://www.oas.org/juridico/portuguese/treaties/a-65.htm>).

Deve-se incentivar a prática do respeito à deficiência, e a diminuição da normatividade promovendo assim a dignidade e cidadania para as pessoas com deficiência.

A promoção humana da pessoa com deficiência está principalmente em tratá-las como “ser humano na sociedade” incentivando-o a sua participação no mercado de trabalho, acessibilidade, uma vida sexual ativa, além da efetiva participação social e política.

Necessário também a promoção da saúde pública, para reduzir os danos causados pela industrialização e o mercado cada vez mais voraz, como questão humanística de prevenção de doenças incapacitantes.

A inclusão social é tema discutido em âmbito nacional e internacional e parte do princípio de que, para inserir todas as pessoas, a sociedade deve ser capaz de atender às demandas de todos seus membros independentemente de suas características ou limitações, sem admitir qualquer tipo de preconceito, discriminação, barreira social, cultural e pessoal.

Assim deve possibilitar as pessoas com deficiência, o acesso aos serviços públicos, bens culturais e produtos decorrentes dos avanços social, político, econômico e tecnológico da sociedade, principalmente no que toca ao acesso aos serviços de saúde.

Ações políticas para a promoção da saúde, e fazer com que esse serviço chegue com mais efetividade aos que não podem se deslocar é uma questão de humanidade de responsabilidade com a saúde pública.

Com a implementação do Programa Saúde da Família (PSF) na Atenção Básica (AB), os cuidados domiciliários de saúde tornaram-se parte integrante das ações em saúde nesse nível de atenção.

O cadastramento das famílias feito pelos agentes comunitários de saúde levou-os aos domicílios de usuários e tornou visíveis as necessidades de saúde de pacientes com perdas funcionais e dependência, antes confinados em seus lares, e de seus cuidadores (Amendola F, Oliveira MAC, Alvarenga MRM, 2008;17(2):266-72).

Sabe-se que essa modalidade diminui os custos da atenção para a família e para o Estado, reduz o risco de infecções, emprega mais racionalmente os leitos e os recursos hospitalares, além de estimular uma relação profissional de saúde-paciente mais humanizada (Machado WCA; Scramin AP, 2010, p. 44).

Em todos os segmentos sociais, por onde deveriam transitar livremente pessoas com diferença funcional, ainda persistem barreiras visíveis e preconceito, no mínimo, velado. Isso inclui os campos da saúde, educação, mercado de trabalho, turismo e lazer, transporte e equipamentos públicos (Pereira, 2009).

4.5 O Lugar Social da Pessoa com Deficiência à Luz dos Princípios Bioéticos

Os Avanços da ciência e sua correlação com a bioética, dentre os avanços destaca-se do projeto de genoma humano, a descoberta do código genético humano onde é imposto a analisar todos os benefícios decorrentes desse conhecimento e os dilemas éticos e morais decorrentes desse conhecimento.

Antes mesmo de concluído, segundo seus defensores, o projeto proporcionará uma nova compreensão de muitas das enfermidades que afligem a humanidade e novos tratamentos para elas. Graças ao Projeto Genoma Humano, haverá novas possibilidades de afastar os espectros do câncer, da cardiopatia, de doenças autoimunes como a artrite reumatoide e algumas enfermidades psiquiátricas (Wilkie, 1994, p. 11-13).

Porém os estudos genéticos e a utilização da biomedicina devem ter filtros através da bioética, através do biodireito, através de imposição de limites éticos e

jurídicos e esse é o objetivo, quando se fala dos direitos humanos relacionados aos avanços das ciências biomédicas.

Não se pode restringir essas inovações a somente os países desenvolvidos ou ricos. Essas conquistas são de todas as nações e todas as pessoas independentemente de classe social ou qualquer outro aspecto.

A Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (UNESCO, 2006), trata sobre o tema, ela vem tutelar a dignidade humana e os direitos humanos, menciona também os princípios bioéticos da não maleficência, responsabilidade individual, autonomia do paciente, respeito pela vulnerabilidade humana e integridade individual, justiça e a não estigmatização

Dessa forma deve-se fazer uma reflexão ética, de quais os limites das biotecnologias, será que ela deve intervir na vida humana na formação de “super-homens” geneticamente modificados, será que os pobres e excluídos também terão acesso a essas tecnologias?

Necessário se faz questionar onde está a pessoa com deficiência no atual contexto social? Será que existe espaço para que ela se desenvolva profissional, moral e intelectualmente.

Para Clotet (2003), a bioética nasceu e se desenvolveu a partir:

- dos grandes avanços da biologia molecular e da biotecnologia aplicada à medicina, que ocorreram nos últimos anos;
- da denúncia dos abusos efetuados pela experimentação da biomédica em seres humanos;
- do pluralismo moral reinante nos países de cultura ocidental; - da maior aproximação dos filósofos da moral aos problemas relacionados com a vida humana, a sua qualidade, início e final;
- das declarações das instituições religiosas sobre os mesmos temas; - das intervenções dos poderes legislativos e, inclusive dos poderes executivos em questões que envolvem a vida ou os direitos dos cidadãos sobre a saúde, reprodução e morte;
- do posicionamento dos organismos e entidades internacionais. A bioética é uma ética aplicada que se preocupa do uso correto das novas tecnologias na área das ciências médicas e das soluções adequadas dos dilemas morais por ela apresentados. Trata-se, portanto, de um ramo específico da filosofia moral com características próprias

A bioética tem se mostrado na modernidade como ciência interdisciplinar, englobando aspectos sociais, morais, éticos, legais, espirituais, econômicos, antropológicos, educacionais, psicológicos, políticos, culturais, profissionais, assistenciais e biológicos.

O operador da bioética deve procurar a transdisciplinaridade para construir uma consciência construída a várias mãos, pontuando os riscos potenciais da evolução da ciência, mas também aproveitando os seus benefícios para a humanidade.

Correia (1996, p. 30), enfatiza que a bioética é a articulação, a integração e o consenso de várias disciplinas, não só da área da saúde, mas também de outras áreas, como: antropologia, biologia, sociologia, psicologia, economia, direito, política, ecologia, filosofia, teologia etc. Envolve profissionais de saúde e todos aqueles que, com competência e responsabilidade, se dispõem a refletir eticamente sobre a melhor conduta a ser prestada à pessoa humana.

Esse conjunto de disciplinas, se justifica por que a bioética hoje não se limita ao contexto médico ou biológico, mas busca uma melhor convivência entre os seres vivos, o meio ambiente e ainda a manutenção de uma convivência entre os principais atores da sociedade, os seres humanos.

Atualmente é visível o aumento do número de pessoas idosas e portadores de doença incurável, ou mesmo uma deficiência irreversível, daí a importância da bioética ao integrar essas pessoas à sociedade e mostrar-lhes uma vida digna.

A ausência de possibilidade de cura em alguns casos “rompe com os limites terapêuticos, mas de forma alguma com as possibilidades de cuidar e proporcionar dignidade” (Santana et al., 2009, p. 84).

A bioética, portanto, considerada uma ciência relacionada à sobrevivência humana, voltada a defender a melhoria das condições de vida, vislumbra reflexões sobre o agir humano, buscando assegurar o bem-estar e a sobrevivência da humanidade com base em seus princípios fundamentais: autonomia, beneficência, não maleficência e justiça.

Nessa perspectiva, a bioética admite que todo avanço no campo das ciências biomédicas deve estar a serviço da humanidade e apresenta-se como uma nova consciência ética, na busca de respostas equilibradas diante dos conflitos éticos atuais (Schramm, 2007).

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM: metafísica e práxis

Para a bioética, existem princípios que devem ser observados quando se tem em foco a vulnerabilidade. Dentre eles, podemos citar: a necessidade de consentimento para a realização de procedimentos de saúde, o respeito à autonomia do paciente, bem como o dever de proteger os mais vulneráveis. Neste último caso, fatores socioeconômicos afetam diretamente o direito dos mais vulneráveis de obterem acesso a tratamentos e de terem seus direitos individuais básicos inviolados. Obviamente, frequentemente não tem sido esse o caso. É preciso que se alie, de forma balanceada, o avanço da pesquisa médica e do cuidado com a saúde e, ao mesmo tempo, a proteção da dignidade e dos Direitos Humanos (Oliveira; Nascimento, 2023, p. 139).

Alguns princípios bioéticos serão abordados, contudo sempre haverá tensão entre esses princípios devido a grande diversidade cultural, religiosa e moral, mas o importante é que busquemos sempre uma bioética essencial, cujo centro seja a dignidade da pessoa humana, principalmente quando se trata de pessoas vulneráveis.

O princípalismo bioético, mencionado na década de 1970, Beauchamp e Childress introduziram uma proposta teórica em bioética, que busca reunir em quatro princípios universais o ferramental básico para a discussão de dilemas éticos: autonomia, beneficência, não-maleficência e justiça. A primeira ação organizada que resgata a autonomia das pessoas com deficiência foi o Movimento de Vida Independente, surgido em Berkeley, Califórnia, na década de 1960. Um dos princípios do movimento era afirmar a capacidade da pessoa com deficiência em administrar a sua vida como qualquer outra pessoa, tomar decisões, se fazer representar e ter voz própria nas questões que lhe dizem respeito e que se relacionam aos seus interesses.

De acordo com o princípalismo, o respeito à autonomia implica reconhecer a capacidade de autogoverno da pessoa (compreensão, raciocínio, deliberação e escolha independentes).

A ação autônoma deve ser intencional, com entendimento e sem influências controladoras que determinem sua forma de agir.

Nesse sentido, as pessoas com deficiência estão potencialmente sob risco de ter sua autonomia cerceada, pois a deficiência é comumente confundida com incapacidade de julgamento e decisão, gerando nas pessoas não deficientes a premissa paternalista de tomar decisões que a pessoa com deficiência seria capaz de realizar por si mesma.

Embora a lesão possa gerar algum tipo de incapacidade, isso não significa necessariamente prejuízo no julgamento ou na habilidade de decidir. Uma noção deturpada da autonomia em condições de deficiência acaba por cancelar tratamento

superprotetor, infantilizador e autoritário por parte de profissionais de saúde, cuidadores e familiares.

Muitas vezes, cria-se uma relação na qual a pessoa com deficiência é o pólo frágil e pessoa não-deficiente passa a agir como fonte de poder.

Muitos daqueles que adotam esta postura paternalista argumentam que estão aplicando o princípio da beneficência, que, de acordo com Beauchamp e Childress (1979), significa buscar fazer o bem.

O paradigma dos princípios se trata da proposta de fundamentação da bioética que mais difusão e influência teve no desenvolvimento de nossa ainda jovem disciplina. A formulação já clássica desse modelo teórico encontra-se na obra de Tom L. Beauchamp e James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics* (1979).

Tem sido dito que sem essa obra, e sem o modelo que nela se propõe, não se pode entender a história da bioética. Beauchamp e Childress formulam quatro princípios gerais fundamentais para orientar moralmente as decisões dos pesquisadores e dos clínicos no âmbito da biomedicina.

Esses princípios são:

- 1) respeito pela autonomia,
- 2) beneficência,
- 3) não-maleficência e
- 4) justiça (Ferrer; Álvarez, 2005, p.119).

Entretanto, diversas pesquisas sobre comunicação em saúde apontam as limitações e eventuais prejuízos de uma interação profissional-paciente em que apenas o conhecimento técnico é legitimado, em detrimento de outras fontes de informação, para sustentar e orientar as práticas assistenciais (Barbosa; Araujo 2007; 205-214).

Igualmente importante, e até mais que moralidade dos estranhos morais, é aquela que pode unir os amigos morais. Esta moralidade atribui essência. No entanto, há comunidades morais diversas, enquadradas por visões morais diferentes. Essas visões morais dão origem uma bioética essencial e oferecem substantiva orientação a respeito de como devemos agir apropriadamente na condição de paciente, medico, enfermeiro, ou cidadão que cuida de uma política de assistência a saúde (Engelhardt, 1998. p. 131).

Devemos refletir sobre a situação a pessoa com deficiência a luz dos princípios bioéticos, como pessoa humana, ainda que com algumas barreiras, que possa ter a

máxima autonomia possível, e decidir sobre os tratamentos e utilização ou não de órteses e próteses com o intuito de tornar mais digna a sua vida e convivência na sociedade em que está inserido e vivendo também de maneira harmônica com o meio ambiente.

4.5.1 Princípio de Justiça

É importante em um cuidado ético tanto da sociedade quanto do Estado com as pessoas com deficiência que se aplique os recursos e benesses dos avanços da biotecnologia e biomedicina de maneira equalitária entre as pessoas com maiores recursos e aquelas tidas como pobres.

Inclusive, nos casos da população desprovida de recursos financeiros essa destinação de recursos e meios deve ser até superior, mas o que vemos é exatamente o inverso pessoas com deficiência com maiores recursos tem acesso aos melhores tratamentos, melhores órteses e próteses.

Não se trata de igualdade do sentido mais literal de que todos são iguais, mas uma igualdade proporcional, onde os recursos devem ser destinados de forma a corrigir as desigualdades sociais que já existem e que são criadas pelo mercado que visa o lucro a todo custo.

A “igualdade para todos” é algo comumente apregoado pelos governos, embora raras sejam as situações nas quais se possam realmente definir de qual tipo de igualdade está se falando. Devido à diversidade humana, é extremamente difícil estabelecer critérios justos para distribuição igualitária de bens primários e de oportunidades. As desigualdades motivam a busca por justiça e o fato de alguns possuírem muito pouco, enquanto outros têm muitos bens e gera preocupações morais por maior equidade (Rawls, 2002).

Alguns pensamentos já superados defendiam que as pessoas estavam submetidas à própria sorte, com relação e destinação de bens e recursos.

O direito à saúde como um direito humano básico é questionado por alguns autores, como que alude a dois tipos de “loteria”, aos quais os indivíduos estão expostos: a loteria natural e a loteria social. A loteria natural é uma expressão usada para identificar diferenças na sorte resultantes de forças naturais: alguns nascem com saúde, outros com graves enfermidades e deformidades. Assim, aqueles que ganham na loteria natural não precisarão de assistência à saúde durante a maior parte de sua

vida. Já a loteria social expressa mudanças na sorte ocasionadas pela ação de pessoas. A loteria natural cria desigualdades e coloca os indivíduos em desvantagem, sem criar a obrigação moral secular direta de ajudar aqueles que têm necessidades fazendo uso da força do Estado para a redistribuição de energias e recursos privados (Engelhardt, 1998, p. 131).

O conceito de justiça em (Ricoeur, 1999) tem alicerce nas ideias de alteridade, solicitude e estima, e, é o que permite que o sujeito se estime a si mesmo como um outro, ou melhor, estime ao outro como si mesmo, posto que tenha a noção de que, antes de olhar para alguém como insubstituível, foi ele próprio olhado como tal e, partir de então, estime ao outro como um si mesmo do mesmo modo que estime a si mesmo como um outro. Sobre o sentido desse “como”, comenta Ricoeur:

Tu também és capaz de começar alguma coisa no mundo, [...] de te estimar tu mesmo como eu me estimo eu mesmo. A equivalência entre o “tu também” e o “como eu mesmo” repousa em uma confiança que podemos ter como uma extensão da atestação em virtude da qual eu creio que eu posso e que eu valho. Todos os sentimentos éticos evocados acima dependem dessa fenomenologia do “tu também” e do “como eu mesmo”. Porque eles afirmam realmente o paradoxo incluso nessa equivalência, o paradoxo da troca no lugar mesmo do insubstituível. Tornam-se assim fundamentalmente equivalentes a estima do outro como um si-mesmo e a estima de si-mesmo como um outro (Ricoeur, 1991, p. 227).

Esses conceitos de solicitude e alteridade vem do do sentimento de compadecer-se com o sofrimento do outro, compadecer-se dele, dar-lhe o que não pode retribuir do mesmo modo é a verdadeira face da solicitude, na qual estão envolvidos também, embora não por completo, os sentimentos.

O papel da solicitude no percurso ético caracteriza-se pela busca do restabelecimento da igualdade através da desigualdade.

A compreensão dessa justiça segundo Ricoeur (2008) exige entender o lugar que por ela é responsável partindo-se das relações interpessoais A estrutura do viver-junto em uma comunidade histórica. Daí surge que a noção de distribuição. É por costumes comuns e não por regras constrangedoras que a ideia de instituição se caracteriza fundamentalmente. E essas instituições levam em conta uma “pluralidade” que as relações interpessoais não levam, isto é, estão envolvidas aqui pessoas que não se apresentam em seus rostos e que não podem fazer suas vozes serem escutadas, uma vez que o que está em jogo é o “cada um”, de modo que seja então necessário um terceiro, que possa mediar essa distribuição, seja a distribuição de

tarefas, de punições ou de direitos. Um terceiro que seja anônimo, e que pode ser mais bem entendido sob a égide do processo, no qual será o terceiro elemento imparcial entre as partes em conflito, com o objetivo de restabelecer a paz, ou ao menos entrar em um acordo, já que não conseguiram por si só. Fica aí relatada a necessidade de um terceiro que possa reger as relações que fogem ao controle dos protagonistas.

Daí que o sujeito da justiça distributiva é o cada um. “A igualdade de qualquer maneira que a modulemos, é para a vida nas instituições o que a solicitude é nas relações interpessoais” (Ricoeur, 1991, p. 236).

Na atenção à saúde, o princípio da justiça está fortemente relacionado à justiça distributiva, isto é, à responsabilidade da sociedade em distribuir equitativamente as cargas e os benefícios do cuidado com a saúde (Beauchamp T.; Childress J. 1979). Assim, o princípio bioético da justiça, tem a ver com justiça distributiva social, ou seja, “amparar os desamparados”.

Naturalmente, o problema reside em saber o que é devido a quem e por quê. Por um lado, as interpretações da justiça que se baseiam no princípio do consentimento, como a de Robert Nozick, consideram justas aquelas distribuições que ocorrem sem violência em relação à livre escolha dos proprietários. Em contraste, existem visões da justiça baseadas em recursos a distribuições ideais de bens. Estas pressupõem visões particulares da vida boa (Junior, 1998, p. 156).

A visão acima encontra duras críticas e é tida como ultrapassada, e atualmente a bioética luta para que as pessoas, sendo pobres, tenham pelo menos o mínimo necessário, tudo em busca do respeito ao princípio da dignidade humana.

Dentre todos estes primórdios, em suma, o que mais possui ligação entre os dois autores citados acima é o princípio da justiça. A ética, em seu nível público, além de proteger a vida e a integridade das pessoas, objetiva evitar a discriminação, a marginalização e a segregação social.

Neste contexto, o conceito de justiça deve fundamentar-se na premissa que as pessoas têm direito a um mínimo decente de cuidados com sua saúde. Isto inclui garantias de igualdade de direitos, equidade na distribuição de bens, riscos e benefícios, respeito às diferenças individuais e a busca de alternativas para atendê-las, liberdade de expressão e igual consideração dos interesses envolvidos nas relações do sistema de saúde, dos profissionais e dos usuários (Loch, 1996).

A justiça é necessária para a proteção dos sujeitos autônomos, mas a solidariedade também é indispensável, pois, se a justiça garante igual direito e respeito para cada sujeito autônomo, a solidariedade exige empatia e preocupação pelo bem estar do próximo (Clotet, 2003).

Para a Prudente (2000) justiça refere-se ao tratamento que as pessoas esperam receber, como iguais ou em função de suas diferenças sociais, dos demais membros da coletividade e do ordenamento jurídico que regula as relações entre eles.

Assim o princípio bioético da justiça, vem em socorro das pessoas com deficiência como forma de reduzir as desigualdades sociais, principalmente em relação aquelas pessoas que vivem em regiões de subúrbio, no campo, nas favelas, nas florestas, povos indígenas que não têm acesso à tecnologia, nem às políticas de acessibilidade, destinando recursos públicos hábeis a corrigir ou pelo menos amenizar essas diferenças.

4.5.2 Princípio de Autonomia

Autonomia é a capacidade de uma pessoa para decidir fazer ou buscar aquilo que ela julga ser o melhor para si mesma. Para que ela possa exercer esta autodeterminação são necessárias duas condições fundamentais: a) capacidade para agir intencionalmente, o que pressupõe compreensão, razão e deliberação para decidir coerentemente entre as alternativas que lhe são apresentadas; b) liberdade, no sentido de estar livre de qualquer influência controladora para esta tomada de posição (Beauchamp, T. L.; Childress, J. F., 1994).

O princípio bioético da autonomia introduziu na área da saúde o conceito de consentimento livre e esclarecido, que garante ao paciente o direito de contar com informações suficientes que o tornem livre de qualquer forma de coerção ou engano por parte da equipe de saúde, bem como, lhe dá condições para fazer uma escolha racional de aceitar ou não a realização de um diagnóstico ou procedimento e fazer ou recusar um tratamento (Prudente, 2000).

Este princípio obriga o profissional de saúde a dar ao paciente a mais completa informação possível, com o intuito de promover uma compreensão adequada do problema, condição essencial para que o paciente possa tomar uma decisão. Respeitar a autonomia significa, ainda, ajudar o paciente a superar seus sentimentos de dependência, equipando-o para hierarquizar seus valores e preferências legítimas:

O princípio da autonomia tem a sua expressão no assim chamado consentimento informado.

O direito ao consentimento informado quer proteger e promover a autonomia. A comunicação entre o profissional da saúde e o enfermo deve prevenir a ignorância que leve a uma escolha constrangida e deve suprir a falta de informação e compreensão.

O ato de consentimento deve ser genuinamente voluntário e basear-se na revelação adequada das informações.

Neste sentido engloba elementos de informação e elementos de consentimento. Faz parte do primeiro a revelação das informações em conformidade com o nível de captação do doente e de sua compreensão adequada e do segundo, o consentimento voluntário e a competência para o consentimento. O consentimento livre e informado deve ser entendido como um processo de relacionamento onde o papel do profissional de saúde é o de indicar as opções, seus benefícios, seus riscos e custos, discuti-las com o paciente e ajudá-lo a escolher aquela que lhe é mais benéfica (Jungles, 1999).

Na prática, é no respeito ao princípio de autonomia que se baseiam a aliança terapêutica entre o profissional de saúde e seu paciente e o consentimento para a realização de diagnósticos, procedimentos e tratamentos.

Este princípio obriga o profissional de saúde a dar ao paciente a mais completa informação possível, com o intuito de promover uma compreensão adequada do problema, condição essencial para que o paciente possa tomar uma decisão.

Respeitar a autonomia significa, ainda, ajudar o paciente a superar seus sentimentos de dependência, equipando-o para hierarquizar seus valores e preferências legítimas para que possa discutir as opções diagnósticas e terapêuticas. Esta é, de maneira muito resumida, a essência do consentimento informado, resultado desta interação profissional/paciente.

O consentimento informado é uma decisão voluntária, verbal ou escrita, protagonizada por uma pessoa autônoma e capaz, tomada após um processo informativo, para a aceitação de um tratamento específico ou experimentação, consciente de seus riscos, benefícios e possíveis consequências (Madeira, 2011)..

Não deve ser entendido, portanto, como um documento firmado por ambas as partes – o qual contempla muito mais o aspecto legalista do problema – mas sim como um processo de relacionamento onde o papel do profissional de saúde é o de indicar

as opções, seus benefícios, seus riscos e custos, discuti-las com o paciente e ajudá-lo a escolher aquela que lhe é mais benéfica (Loch, 1996).

Existem algumas circunstâncias especiais que limitam a obtenção do consentimento informado:

- a) a incapacidade: tanto a das crianças e adolescentes como aquela causada, em adultos, por diminuição do sensorio ou da consciência, e nas patologias neurológicas e psiquiátricas severas;
- b) as situações de urgência, quando se necessita agir e não se pode obtê-lo;
- c) a obrigação legal de declaração das doenças de notificação compulsória;
- d) um risco grave para a saúde de outras pessoas, cuja identidade é conhecida, obriga o médico a informá-las mesmo que o paciente não autorize;
- e) quando o paciente se recusa a ser informado e participar das decisões (Gracia, 1998).

O respeito pelas pessoas com deficiência perpassa a possibilidade ética de terem essas pessoas autonomia, mesmo que pelas suas limitações e barreiras essa autonomia esteja limitada.

Entenda-se autonomia como capacidade de deliberar sobre seus objetivos pessoais, profissionais e espirituais, e de poder ter a escolha e agir segundo sua própria deliberação.

O princípio da autonomia indica algumas regras práticas como: dizer a verdade, respeitar a privacidade, obter o consenso informado em contraposição ao tradicional paternalismo médico.

Assim, embora as pessoas com deficiência na maioria das vezes tenham maiores limitações seja, físicas, mentais ou sensoriais, é preciso potencializar ao máximo a sua autodeterminação e privilegiar suas opções e decisões como forma de inclusão.

4.5.3 Qualidade de Vida

É obrigação ética da população e do Estado considerando a vulnerabilidade dos seres humanos e em especial das pessoas excluídas e marginalizados, tais como

mulheres, negros, índios, LGBTQs, donde inclui-se as pessoas com deficiência, buscar equilibrar a balança para proporcionar-lhes uma melhor condição de vida.

Nesse caso se destacam os princípios bioéticos da beneficência, como obrigação moral de agir em benefício do outro, e no mesmo diapasão para do outro lado da moeda o princípio da não maleficência como não infligir danos ao enfermo ou pessoa com deficiência intencionalmente.

Beneficência quer dizer fazer o bem. Isto significa que temos a obrigação moral de agir para o benefício do outro. Este conceito, quando é utilizado na área de cuidados com a saúde, que engloba todas as profissões das ciências da vida e da saúde, significa fazer o que é melhor para o paciente, não só do ponto de vista técnico-assistencial, mas também do ponto de vista ético. É usar todos os conhecimentos e habilidades profissionais a serviço do paciente, considerando, na tomada de decisão, a minimização dos riscos e a maximização dos benefícios do procedimento a realizar (Pessini; Barchifontaine, 2002).

A não maleficência significa não infligir danos intencionalmente e também evitar que eles venham a ocorrer. Segundo este princípio, tanto o diagnóstico da deficiência quanto os cuidados específicos devem ocorrer precocemente para assegurar o desenvolvimento global da criança e de pessoas com alguma lesão potencialmente causadora de deficiência. O diagnóstico precoce da deficiência auditiva, por exemplo, possibilita intervenção imediata, oferecendo condições para o desenvolvimento psicológico, educacional e social, favorecendo um prognóstico mais favorável (Rabinovich; 1997. p. 265-283).

A não maleficência pode ser aplicada, por exemplo, no sentido de não causar dor desnecessária ao paciente, optando por não administrar um medicamento por via intramuscular em uma situação em que a via oral poderia ser utilizada com equivalência analgésica (Swenson 2002;18(2):135-42).

Para que se tenha uma melhor qualidade de vida em relação as pessoas com deficiência, necessária a promoção humana.

Mas é muito visível quanto a sabedoria popular sabe valorizar a partir dos simples gestos de acolhida, de partilha e de fazer com que o outro se sinta ele mesmo e se inclua socialmente. Por isso, existe um protagonismo especial que brota da leveza e da sabedoria que vem da mulher, principalmente, quando se trata da saúde, por exemplo, porque ela sabe cuidar, proteger e sabe fazer voar. Nessa mesma perspectiva podemos assegurar que o espírito de generosidade cada vez mais, vai se

tornando a maior expressão do cuidador informal pela sua entrega e bondade compreendida no cuidar de outrem ou como alguém que está sempre presente para lhe oferecer o melhor que são os dons do servir de forma humilde e paciente. Assim é possível viver dignamente a partir do envolvimento e do projetar-se na família, no grupo, considerando que promover traz consigo a carga do valorar, cuidar, impulsionar, empoderar o outro com o objetivo de promover a justiça social e a equidade (Oliveira; Nascimento, 2023, p. 148).

4.6 Bioética e Inclusão Social da Pessoa com Deficiência: valores ético-Morais

Antes de adentrarmos nos anseios bioéticos acerca da maior inclusão da pessoa com deficiência, temos que destacar que se tratam de seres humanos dotados de vulnerabilidade.

Partindo dessas considerações primeiras, percebemos a relevância da Bioética, desde sua origem até os dias atuais. Esse olhar crítico bioético nos proporciona condições intelectivas, sensitivas, sociais para levantar o grito dos oprimidos, marginalizados e injustiçados, principalmente, por serem os mais atingidos, por serem mais vulneráveis e postos aos desideratos por parte de uma minoria que norteiam a existência humana, muitas vezes, pelo lado dos fundamentalismos religiosos, ideológicos etc., no fortalecimento da condição injusta que pervade a vida humana e a pessoa humana.

Pela falta de humanidade, de cuidado, de alteridade, porque não dizer do verdadeiro amor-filia para com o próximo que está à margem da sociedade degradam a cada dia o sentido e o valor da vida.

Diante dessa realidade crítica, eis a questão em discussão, a vulnerabilidade humana como aquela que se nos apresenta clamando por justiça e qualidade de vida digna para todos os seres humanos. Quanto a vulnerabilidade humana, Ser vulnerável é uma realidade puramente humana e que perpassa toda existência do ser humano pela sua condição de ser transcendente e, conseqüentemente, limitado, inacabado, imperfeito e sujeito aos desideratos e situações-limite da vida humana.

Uma vez que aflora a vulnerabilidade nas pessoas com Deficiência, se mostra necessária uma atenção especial a essas pessoas, para que cuidando delas e aliviando suas dores e fraquezas possamos ajudá-las a inclusão na sociedade.

A perspectiva ético-moral do trato das pessoas com deficiência, visa algo mais do que apenas as práticas assistencialistas e segregadores, bem como incorporar avanços da ciência e anseios dos movimentos sociais em prol de pessoas com deficiência.

A transição de uma perspectiva individual e médica para uma perspectiva estrutural e social, denominada como a mudança de um “modelo médico” para um “modelo social”, no qual as pessoas são vistas como deficientes na relação com a sociedade e não devido a seus corpos com alguma deficiência, pode ser considerada como avanço real e significativo no debate sobre a deficiência (Chaveiro e Neto, 2009, p. 63).

Pois, esse instrumento de avaliação das condições de vida e para a promoção de políticas de inclusão social, entende a deficiência como um resultado tanto da limitação das funções e estruturas do corpo quanto da influência de fatores sociais e ambientais sobre essa limitação a partir de conceitos como incapacidade e barreira. Ideia que pode ser entendida como um avanço na perspectiva de se compreender o indivíduo e os fatores contextuais e pessoais no âmbito da saúde (Faria; Buchalla, 2005).

Para Rich (1986) nossos corpos materiais são a base da nossa experiência nos espaços cotidianos, uma vez que eles nos conectam com outras pessoas e lugares, mas também servem para marcar-nos como diferentes das outras pessoas. No entanto, infelizmente, tais diferenças, que são intrínsecas aos seres humanos, podem formar a base para a exclusão e opressão nas formas de se relacionar. Afinal, a deficiência ainda é refletida por preconceitos e distanciamentos de muitos para com as pessoas que não tem um corpo de acordo com o padrão de normalidade estabelecido por nossa sociedade ocidental, ou seja, belo, atlético, simétrico.

Dentro deste contexto foi se configurando, gradativamente, um novo paradigma de relação entre a sociedade e as pessoas com deficiência, denominado de Paradigma de Suporte (Aranha, 2001).

Este último modelo busca uma análise mais ampla sobre a deficiência, que rompa com o assistencialismo e promova os conceitos de independência e empoderamento das pessoas com deficiência, com intervenções necessárias ao ambiente para o acesso a espaços comuns a todos, numa sociedade inclusiva. Não obstante, foram tais pressupostos que basearam a fundamentação de documentos importantes como o resultante da Convenção Sobre os Direitos das Pessoas com

Deficiência e o Plano Nacional dos Direitos da Pessoa com Deficiência-Viver sem Limite (Brasil, 2014).

Para garantir essa caracterização, é necessária a disponibilização de suportes de diferentes tipos (social, econômico, físico e instrumental), cuja função reside em favorecer a inclusão social. Cabe ressaltar que nesses termos a inclusão é o processo de ajuste mútuo, onde cabe à pessoa com deficiência manifestar-se com relação a seus desejos e necessidades e cabe à sociedade a implementação dos ajustes e providências necessárias que a ela possibilitem o acesso e a convivência no espaço comum, não segregado (Aranha, 2001, p. 19).

Portanto, este Paradigma coloca a necessidade de não só o indivíduo deficiente mudar e se adaptar à sociedade (integração), mas de a sociedade também mudar e promover ajustes para o processo do desenvolvimento do sujeito e de reajuste da realidade social para a vida deste na sociedade (inclusão). Assim, podemos dizer que esta concepção converge para um ponto central: o de que a deficiência envolve uma multiplicidade de dimensões e fatores de origem socioeconômica, cultural, familiar, individual e institucional (Chouinard, 1997, p. 379-387).

Para tanto, (Chouinard, 1997) defende o modelo social descrevendo que este possibilitou a compreensão da deficiência como uma expressão da diversidade humana, um argumento poderoso para desconstruir uma das formas mais brutais de opressão já instituídas, o desprezo pelo corpo deficiente.

Nesse sentido, podemos considerar que urge a necessidade da análise sobre deficiência que configure a multiplicidade subjacente ao conceito. E como Chouinard (1997, p. 380) coloca mais claramente, há a necessidade de uma nova pesquisa geográfica sobre a deficiência que: “[...] não só desestabilize a discriminação, ou seja, a opressão, explique processos sociais e seus resultados, mas também considere como tal conhecimento pode ser usado para novas lutas políticas contra ambientes que excluem e marginalizam as pessoas com deficiência”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entendemos ser da responsabilidade ética e moral de toda a população e do Estado partir em busca de um reparo ou amenizar as distorções que levaram as pessoas com deficiência durante tanto tempo ficarem excluídas ou “encostadas” na sociedade.

Após diversas formas como foram tratadas as pessoas com deficiência, parece que atualmente parecem estar alinhados ou dentro de um subconjunto social, das pessoas não seguem os padrões sociais ou os padrões impostos pela sociedade ocidental.

Temos que a questão da relação entre as pessoas com deficiência e o mundo de forma relacional, chama a atenção para discussão acerca do que é diferença das pessoas com deficiência sob o enfoque da noção de diversidade.

Para Scott (2005), o debate sobre as [...] diferenças não deve buscar a homogeneização das mesmas, mas, sim, o reconhecimento da diferença e sua transformação social em diversidade, o que pode gerar desvantagens sociais, como é o caso das pessoas com deficiência.

A diversidade se define como qualquer atributo visível ou invisível de uma pessoa que a faça ser vista como diferente das outras (atributos físicos, raça, gênero, orientação sexual, etnia, nacionalidade, religião), devendo ser compreendida como uma construção das relações humanas (Scott, 2005, p. 11-29).

Assim é no reconhecimento da diversidade e no respeito a suas diferenças que evoluímos moralmente e eticamente em busca de um mundo que no passado eliminou as pessoas com deficiência e hoje começa a ser modificado pela reivindicação dos próprios em eliminados ou excluídos.

Pessoas com deficiência e pobres têm menos oportunidades de acesso às instâncias sociais tanto pelas incapacidades decorrentes da deficiência quanto por um pertencimento a grupos sociais com pouca oferta de oportunidades de desenvolvimento social.

Assim, é por meio de ações que buscam uma maior proteção social que se pode minimizar a situação de vulnerabilidade social instalada (Paiva Silva; Ribeiro, 2011).

Decerto, que entre os princípios bioéticos já mencionados haverá choques em determinadas situações, não havendo uma hierarquia entre eles, o que não se pode afastar de forma alguma é o princípio da dignidade humana.

A convivência entre os diversos princípios nem sempre é muito fácil; ao contrário, às vezes, os princípios se opõem, criando situações de conflito. A resolução desses conflitos deve realizar-se no sentido de se aplicar os princípios que mais se aproximem da concepção de justo, no quadro das possibilidades que se configura a partir do caso em concreto. O princípio da dignidade da pessoa humana,

compreendido por nós como absoluto, deve reger todas as situações de colisão entre princípios (Fabriz, 2003, p. 106.)

Necessário se faz que exista uma política pública que intervenha para diminuir essas diferenças existentes, para promover uma maior autonomia e liberdade as esses humanos excluídos.

Podemos confirmar a instituição de pressupostos de comprometimento teórico assumidos pela bioética, não permanecendo restrita apenas à uma dimensão descritiva, mas assumindo uma tarefa prescritiva. Trata-se, de uma recusa do papel centrado na especulação filosófica teórica e a busca de ações de intervenção na sociedade (Neto, 2019, p. 41).

O motivo pelo qual devemos respeitar e incluir as pessoas com deficiência parte da nossa própria essência de vulnerabilidade, afinal se cumprirmos a linha inteira da vida em algum momento estaremos na condição de pessoa com deficiência, seja por conta de adoecimento ou infortúnios ou mesmo com a chegada da velhice, onde aparecem limitações naturais como andar, incontinência urinária dentre outras deficiências.

Ademais parte também de cada indivíduo evoluir eticamente, cuidando do outro, tendo empatia pelo outro, ainda que diferente, para que o convívio entre pessoas sem nenhum tipo de deficiência e as pessoas com deficiência se tornem mais harmonioso.

Só após enxergarmos o outro, de forma a nos colocarmos do lugar do outro, conforme o conceito de alteridade e ser mais tolerantes e compreensivos com suas diferenças, admitindo e respeitando toda a diversidade humana poderemos dar maior autonomia e liberdade de vida, trabalho, participação social e política às pessoas com deficiência.

A diversidade se define como qualquer atributo visível ou invisível de uma pessoa que a faça ser vista como diferente das outras (atributos físicos, raça, gênero, orientação sexual, etnia, nacionalidade, religião), devendo ser compreendida como uma construção das relações humanas (Scott, 2005).

REFERÊNCIAS

AMENDOLA Fernanda, OLIVEIRA MAC, Alvarenga Marcia Regina Martins. Qualidade de vida dos cuidadores de pacientes dependentes no programa de saúde da família. **Texto Contexto Enfermagem**, 2008;17(2):266-72.

ARANHA, Maria Salete Fabio. Paradigmas da relação da sociedade com as pessoas com deficiência. **Revista do Ministério Público do Trabalho**, Brasília, DF, v. 11, n. 21, p. 160-173, mar./2001.

AYRES, José Ricardo de Carvalho Mesquita. **Epidemiologia e emancipação**. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco. 2003.

BARBOSA ACAS, Araujo TCCF. **Pré-consulta e consulta na prática assistencial hospitalar**. Mudanças, 2007. p. 205-214.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano - compaixão pela terra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOMBASSARO, Luiz Carlos; JÚNIOR, Arno Dal Ri; PAVIANI, Jayme (org.). **As interfaces do humanismo latino**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 20 jul. 2023.

BRASIL. Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Secretaria Nacional de Promoção dos Direitos da Pessoa com Deficiência. **Viver sem limite: Plano Nacional dos Direitos da Pessoa com Deficiência**. Brasília, 2014.

CHAVEIRO, Eguimar Felício; NETO, Mendonça Wilson Lopes. **Sujeitos com deficiência em Goiânia: construção de uma metodologia para elaboração de políticas públicas**. Goiás: FUNAPE, 2009.

CHOUINARD, Vera. Making space for disabling differences: challenging ableist geographies. **Environment and Planning D: Society and Space**, London, v. 15, n. 4, p. 379-387, 1997.

CLOTET, Joaquim. **Bioética: uma aproximação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

Comissão Nacional da UNESCO – Portugal. 2006. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000146180_por. Acesso em: 20 jul. 2023.

ENGELHARDT Jr. H. Tristram. **Fundamentos da bioética**. Tradução: José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1998.

FABRIZ, Daury César. **Bioética e direitos fundamentais**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.

FARIA, N.; BUCHALLA, C. M. A Classificação Internacional de Funcionalidade, Incapacidade e Saúde da Organização Mundial da Saúde: conceitos, usos e perspectivas. **Revista Brasileira de Epidemiologia**, São Paulo, 2005.

FERRER, Jorge José & ÁLVAREZ, Juan Carlos. **Para fundamentar a bioética: teorias e paradigmas teóricos na bioética contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2005.

GRACIA, Diego. *Ética y Vida – Estudios de Bioética*. v. 1. **Fundamentación y enseñanza de la Bioética**. Santa Fé de Bogotá, DC: Editorial El Búho, 1998.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. v. 1. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1997.

HABERMAS, Jürgen. Inclusão: integrar ou incorporar? Sobre a relação entre Nação, Estado de direito e Democracia. **Novos Estudos CEBRAP**. n. 52, p. 99- 120, São Paulo, 1999.

JUNGLES, José Roque. **Bioética**: perspectivas e desafios. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

JUNIOR, Hugo Tristram Engelhardt. **Fundamentos da Bioética**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

LOCH, Jussara de Azambuja. Aspectos éticos em imunização infantil: sessão caso clínico. **Bioética**, v. 4, n. 2, Conselho Federal de Medicina, 1996.

MACHADO, WCA; SCRAMIN, AP. (In)dependência funcional na dependente relação de homens tetraplégicos com seus (in)substituíveis pais/cuidadores. **Rev Esc Enferm, USP**, São Paulo, 2010;44(1):53-60.

MADEIRA, Isabel, Rey. A bioética pediátrica e a autonomia da criança. **Residência Pediátrica**, revista do pediatra, v. 1, Supl. 1, 2011.

MAI, Lilian Denise. Análise da produção do conhecimento em eugenia. **Revista Brasileira de Enfermagem – REBEn**, Ribeirão Preto, Escola de Enfermagem/USP, 2004.

NASCIMENTO, Ermano Rodrigues do. **Bioética e saúde pública no nordeste brasileiro**: dilemas e perspectivas – Parte II. Maceió: Olyver, 2021. Disponível em: [d6e37b_69075cf859d5457f9b38eb41ee35fa20.pdf](https://editoraolyver.org/d6e37b_69075cf859d5457f9b38eb41ee35fa20.pdf) (editoraolyver.org). Acesso em: 19 set. 2023.

NETO, Angotti. Hélio. **Bioética**. São Paulo: Academia Monergista, 2019.

OLIVEIRA, André Holanda de; NASCIMENTO, Ermano Rodrigues do. Bioética e vulnerabilidade: enfoques cristãos, implicações éticas e promoção humana. In: NASCIMENTO, Ermano Rodrigues do; SOUZA, José Tadeu Batista de (org.). **Ética, valores e responsabilidades na contemporaneidade**. Formiga: Uniesmero, 2023. Disponível em: [Ética, Valores e Responsabilidades na Contemporaneidade.pdf - Google Drive](#). Acesso em: 10 jul. 2023.

OLIVEIRA, Anselmo Carvalho de. A sombra nazista sobre o debate em relação à eutanásia. **Revista de Filosofia da Região Amazônica**, Amazonas. v. 2, n. 1, p. 30-38, 2015.

PAIVA SILVA, Ana Idalina; RIBEIRO, Marcelo Afonso. As repercussões psicossociais do benefício de prestação continuada na vida no trabalho de pessoas com deficiência física. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, v. 6, n. 1, p. 116-127, 2011.

PEREIRA, Ray. Diversidade funcional: a diferença e o histórico modelo de homem-padrão. **História, Ciências, Saúde**, 2009;16(3):715-28.

PESSINI, Leo e BARCHIFONTAINE, C. de Paul de. **Problemas atuais de bioética**. São Paulo: Loyola, 2002.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e direito constitucional internacional**. 13. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2013.

RABINOVICH, K. Avaliação da audição na criança. In: FILHO, Lopes. **Tratado de fonoaudiologia**. São Paulo: Roca; 1997.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RICOEUR, Paul. **O Justo 1: a regra como regra moral e como instituição**. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Tradução: Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

SANTANA, Júlio César Batista et al. Cuidados paliativos aos pacientes terminais: percepção da equipe de enfermagem. **Bioethikos**, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 77-86, 2009. Disponível em: <http://www.saocamilo-sp.br/pdf/bioethikos/68/77a86.pdf>. Acesso em: 8 nov. 2016.

SCHRAMM, Fermin Roland. Aspectos filosóficos e bioéticos da não-ressuscitação em medicina paliativa. **Revista Brasileira de Cancerologia**, Brasília, DF, v. 53, n. 2, p. 241-244, 2007.

SCOTT, Joan Wallach. O enigma da igualdade. **Estudos Feministas**, v. 13, n. 1, p. 11-29, 2005.

SOARES, Mário Lúcio Quintão. **Teoria do Estado: novos paradigmas em face da globalização**. São Paulo: Atlas, 2008.

SWENSON, C. J. **Ethical issues in pain management**. Semin Oncol Nurs. 2002.

WILKIE, Tom. **Projeto genoma humano: um conhecimento perigoso**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

UNESCO, **Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos**. 2006. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000146180_por. Acesso em: 20 jul. 2023.



Capítulo 10

A LEITURA DE KIERKEGAARD SOBRE O BAQUETE E A APOLOGIA DE PLATÃO A PARTIR DA OBRA O CONCEITO DE IRONIA

Franklin Roosevelt Martins de Castro

Tales Macêdo da Silva

A LEITURA DE KIERKEGAARD SOBRE O BAQUETE E A APOLOGIA DE PLATÃO A PARTIR DA OBRA O CONCEITO DE IRONIA

Franklin Roosevelt Martins de Castro

Tales Macêdo da Silva

1 INTRODUÇÃO

Este capítulo busca explorar a visão do filósofo dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard sobre Platão, com foco particular nas obras *O Banquete* e *A Apologia de Sócrates* (2009). O filósofo dinamarquês, conhecido por sua abordagem filosófica única, expressou grande admiração pela visão de Platão sobre Sócrates. Ele valorizava a abordagem socrática da filosofia e considerava Platão como o maior relator da história de Sócrates.

Kierkegaard viu em Sócrates um filósofo que percorria todo o território fecundo da filosofia platônica, sendo onipresente em suas obras. Ele também destacou a relação harmoniosa entre Sócrates e Platão, em que cada um não possuía nada por si só, mas possuía tudo no outro.

A partir da obra de Kierkegaard *O conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*, este capítulo buscará aprofundar a interpretação de Kierkegaard sobre Platão, usando Sócrates como intermediário. Kierkegaard considerou *O Banquete* uma obra essencial para entender a eloquência poderosa de Sócrates e como seu discurso se tornou o mais importante no diálogo, como também a parte do seu julgamento no diálogo *d'A Apologia de Sócrates*.

Esta pesquisa também explorará a noção de ironia, diante da sua forma negativa, de Kierkegaard, que é influenciada pela ação socrática no *Banquete* e na *Apologia*. A ironia negativa é uma situação em que o indivíduo não fornece um resultado, mas vive em busca constante de aprender algo novo. Assim, o termo

“negativo” aqui não significa algo ruim, mas uma ironia que leva o existente à sua própria possibilidade de ser.

Portanto, pretendemos lançar luz sobre a complexa interação entre Kierkegaard, Platão e Sócrates, e como essa interação moldou a filosofia de Mestre de Copenhague. Através deste estudo, esperamos obter uma compreensão mais profunda do pensamento filosófico de Kierkegaard e sua interpretação da filosofia antiga, mais especificamente a ironia socrática.

2 AS VISÃO DE KIERKEGAARD SOBRE PLATÃO A PARTIR DAS OBRAS O BANQUETE E A APOLOGIA

Nesta seção analisaremos a interpretação de Kierkegaard sobre *A Apologia* e *O Banquete*. A tese central é de que estes textos platônicos são marcados pela ironia enquanto negatividade. Elegemos o discurso socrático como figura central dos diálogos de Platão; neste sentido, Sócrates é o ponto de encontro entre o filósofo de Copenhague e o filósofo da idealidade grega.

Sustentamos o argumento de que Platão, conforme Kierkegaard é o pensador do desenvolvimento especulativo das ideias, por tornar os discursos de Sócrates “acima da realidade sensível” ou seja “Se a gente quisesse expressar em poucas palavras a concepção de Sócrates segundo Platão, poder-se-ia dizer que este lhe dá a idéia” (Kierkegaard, 2017, p. 107). Desse modo, Platão é interpretado a partir da figura de Sócrates, como aquele que se volta para a idealidade. Todavia, o filósofo da existência faz uma distinção entre três diferentes concepções de Sócrates. Este posicionamento é importante a fim de separar o platônico e o socrático, e destacar a complexidade hermenêutica em torno de Sócrates segundo Xenofonte, Platão e Aristófanos.

Explicitemos a diferença entre as três concepções. Em Xenofontes, o destaque é para a utilidade, o perambular e o falar com todo o tipo de gente, ou seja; Sócrates é puxado para baixo. Em Platão, Sócrates é elevado às regiões supraterrêneas da ideia, toca-a, mas ela é um limite, pois a ele não se abre (Kierkegaard, 2017, p. 108). Aristófanos está entre Platão e Xenofontes, de quem subtraiu do primeiro e acrescentou em relação ao segundo; ou seja, em Aristófanos, Sócrates é visto segundo o cômico e o nada, de onde aparece o ponto de vista da ironia (Kierkegaard, 2017, p. 124).

2.1 KIERKEGAARD LEITOR D'O BANQUETE

A relação de Platão com Sócrates é rotineira dentro da trajetória da História da Filosofia Antiga, esta também é desenvolvida pelo filósofo dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard como uma grande admiração da visão de Platão sobre Sócrates. Esta admiração se dá, primeiramente, na forma de fazer filosofia de Sócrates e, segundo, por perceber que Platão é o filósofo que maior relatou a história de Sócrates. Como o dinamarquês afirma: “Sócrates percorre como um rio todo o território fecundo da filosofia platônica, ele é onipresente em Platão” (Kierkegaard, 2017, p. 35).

Também Kierkegaard fala sobre esta semelhança grandiosa entre Sócrates e Platão nas seguintes palavras:

[...] o pensamento só se compreende a si mesmo e só se ama a si mesmo quando é assumido no ser do outro, e assim, para tais seres tão harmônicos [Sócrates e Platão], permanece não apenas indiferente, mas até impossível de decidir o que é que cada um possui em particular, uma vez que constantemente cada um deles nada possui, mas possui tudo no outro. (Kierkegaard, 2017, p. 35).

A partir da obra do próprio filósofo dinamarquês *O conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates* será buscado um aprofundamento sobre a interpretação de Kierkegaard a respeito de Platão, partindo do intermédio Sócrates, figura principal desta determinada obra do filósofo dinamarquês. Então, desenvolve-se este trabalho em alguns dos mesmos tópicos que Kierkegaard articulou em sua obra de 1841. O primeiro que será trabalhado é o diálogo do *Banquete* (Platão, 1991).

Para o filósofo dinamarquês, esta obra se torna essencial para compreender como a eloquência do filósofo grego, Sócrates, era poderosa em seu tempo e embriagava vários outros contemporâneos. O filósofo dinamarquês expõe a narrativa da obra platônica, que é a busca de compreender quem era o deus Eros, para assim, perceber que o discurso de Sócrates se tornou o mais importante neste diálogo.

Compreendamos como o Sócrates se tornou a principal figura neste diálogo, partindo do breve relato do que aconteceu nesta obra platônica. Nela há sete discursos acerca do deus Eros. Erixímaco foi quem sugeriu uma discussão filosófica sobre aquele deus naquele banquete preenchido de vinhos. O primeiro discurso foi de Fedro que coloca o Eros como um dos mais antigos deuses da história depois do Caus. E o elogia por ser o amor de um amante, colocando que “só os que amam sabe morrer um pelo outro”. O próximo discurso vem de Pausânias, que critica o elogio

dado por Fedro ao deus Eros e afirma que o deus se divide em dois o *Eros vulgar* e o *Eros Celeste*. O primeiro se prende à cobiça, à iniquidade e aos caprichos da matéria, enquanto o segundo age de acordo com a justiça e a beleza celeste.

O que chamou para começar o diálogo filosófico, Erixímaco, foi o terceiro orador a se pronunciar sobre o deus Eros. Por causa da sua educação nas artes médicas, ele afirma que o amor está em tudo, é universal. Ou seja, o amor não só está nos homens, mas sim nas plantas, animais, em toda natureza. Esta natureza orgânica comporta dois Eros: a saúde, que atua em um corpo são, e a doença, que habita no corpo não são. Assim o amor, para Erixímaco, precisa encontrar o equilíbrio entre estas duas formas. (Cf. Macedo, 2001).

O quarto a discursar foi Aristófanes que afirma do seu desconhecimento acerca do poder do amor, e diz que, antes de compreender o amor, é preciso conhecer a história da natureza humana. Ele afirma que a natureza humana tinha inicialmente três gêneros de seres humanos. O gênero masculino masculino masculino, o gênero feminino feminino feminino e o gênero masculino feminino masculino, que era o *Andrógino*.

O próximo a fazer as suas considerações a respeito do deus Eros é o Agatão. Ele tece crítica os seus antecessores afirmando que eles não falam da natureza própria de Eros. Para ele é preciso compreender o amor em si mesmo para depois trazer os seus benefícios. Também ele afirma que o deus é jovem, e não velho como afirmou Fedro anteriormente. A partir disso Kierkegaard afirma: “Ele [Agatão] chama a atenção para o fato de que os outros não haviam propriamente elogiado o deus, mas antes se congratulado com os homens por causa dos bens que o deus lhes dispensara” (Kierkegaard, 2017, p. 45).

O sexto orador é o grande Sócrates que afirma que o amor é algo desejado, pois só pode ser desejado quando falta e assim quando alguém já tem a posse não lhe falta mais. O objeto do amor está sempre ausente, mas sempre é solicitado. Isto é, quando se pensa que compreendeu o que é amor, esta prévia compreensão sempre se esvai pelos dedos e se percebe que nada compreendeu. Desta forma, percebe-se que o filósofo da maiêutica não deseja conceituar a figura do deus Eros. Por último, o sétimo orador é o Alcibíades que não dá uma definição sobre o amor, porém fica embriagado com o discurso de Sócrates e o elogia.

Diante deste breve relato, percebe-se que a figura de Sócrates não dá uma resposta para o que é o amor, mas sim colocar em dúvida todas as compreensões

faladas neste banquete. A partir do seu diálogo de que não compreendemos a totalidade do amor é quando se encontra o caminho para a busca do conhecimento. É esta atitude conhecemos como aporética que é uma característica das discussões socráticas. Da mesma forma, é essa atitude que encanta o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard. Veja-se o dinamarquês falando do discurso de Sócrates:

Sócrates procede então, como de costume, pela via das perguntas; começa com uma daquelas perguntas autenticamente socráticas, sugadoras: se Eros, por sua natureza, era amor a alguma coisa, ou não; mas se o amor sempre busca aquilo que é seu objeto, é certo que ele não o possui, e sim carece disto, mesmo que esta carência seja concebida como idêntica com o desejo de uma posse futura duradoura; pois a gente também busca aquilo que não possui, quando deseja manter ainda no futuro o que possui. Amor é, portanto, carência de, busca de algo que a gente não tem, e se então amor é amor da beleza, Eros carece consequentemente da beleza e não a possui (Kierkegaard, 2017, p. 46).

A filosofia do dinamarquês é pautada na ironia, é com ela que o caminho de busca para a constituição de si mesmo se realiza, logo o que Kierkegaard se referencia é a figura de Sócrates nesta construção irônica dos seus argumentos. E a obra platônica *O Banquete* é um exemplo disso. Kierkegaard afirma em sua obra de 1841 sobre esta obra platônica:

Enquanto as diferentes exposições não se encontram numa relação necessária com a última exposição, estão, por outro lado, reciprocamente relacionas umas às outras, na medida em que são discursos sobre o amor, brotando de pontos de vista heterogêneos que ocorrem na vida, e a partir dos quais os oradores, como aliados de todos os lados, acercam-se do território que constitui a autêntica essência do amor, essência que, na concepção de Sócrates, mostra-se como invisível, como o ponto matemático, uma vez que é abstrata e que a partir deste ponto se irradiam as diferentes concepções relativamente distorcidas (Kierkegaard, 2017, p. 44).

A prevalência de Kierkegaard sobre a figura de Sócrates é que ele mostra uma ironia negativa, ironia está que não é pautada na totalidade de algo, isto é, ela objetiva a dúvida, a questão, o conhecer por si próprio. Por isso, este relato platônico, como também outros diálogos do filósofo grego é a ponte para o dinamarquês começar a discussão sobre a sua noção de ironia na obra supracitada.

Então, o que se pode entender sobre a ironia negativa? Kierkegaard, pela influência da ação socrática no banquete, desenvolve que é aquela situação na qual o indivíduo não dá um resultado, mas vive a busca constante de se aprender algo

novo. Com isso, o termo negativo aqui não significa algo que seja ruim, ou seja, pejorativa, mas uma ironia que leva o existente na sua própria possibilidade de ser.

A oferta de uma resposta certa à pergunta “o que é o amor?” estaria ligado a uma determinação de que o amor só pode ser de uma forma e não pode ser de outra forma, isto é, a concretude da totalidade. Esta característica é o que Sócrates e Kierkegaard não vão desenvolver, um em seu diálogo sobre o amor e o outro sobre a sua busca de constituição do si mesmo.

Em resumo, o intuito de Kierkegaard em analisar esta obra de Platão é compreender como o ser irônico é importante para a gênese do voltar-se a si mesmo e como este voltar-se faz da ironia algo negativo, não no sentido pejorativo do termo, mas no sentido que coloca em conflito argumentos que tem sua certa fragilidade. É a partir desta tentativa de perceber a grandiosidade da ironia herdada pelo mestre Sócrates, principalmente no que compete ao discurso proposto no diálogo *O Banquete* de Platão, que o nosso filósofo dinamarquês irá afirmar que “o irônico é aquele vampiro que suga o sangue do amante, e dando-lhe uma sensação de frescor com o abanar de suas asas, acalanta-o até o sono chegar e o atormenta com sonhos inquietos” (Kierkegaard, 2017, p. 49 – 50)

Portanto, o grande objetivo de Kierkegaard ao transpor o diálogo da obra enfatizada é compreender como a ironia é presente no discurso de Sócrates e como ela mobilizar as outras compreensões de amor dos interlocutores. Fazendo, assim, eles chegarem a uma sensação de aporia em seus argumentos a respeito do que é o amor. E isso percebemos como Kierkegaard enfatiza, pois para o dinamarquês, é preciso praticar a ironia para assim acalantar e ao mesmo tempo atormentar aqueles que não se direcionam a sua singularidade.

2.2 KIERKEGAARD LEITOR D'A APOLOGIA DE SÓCRATES

Nesta segunda sessão, argumenta-se sobre o movimento dialético do discurso socrático sobre a busca do conhecimento e a apreensão das ideias. Segundo a leitura de Kierkegaard, a dialética da ideia é negativa, pois esta se apresenta como limite. Ou o indivíduo é empurrado de volta, ou então retorna para a realidade do fenômeno, mas a realidade é apenas uma ocasião para que este deseje superá-la sem que isto aconteça. Então o indivíduo retorna em si, em uma satisfação pessoal, em sua subjetividade; este ponto de vista é o que é a ironia (Kierkegaard, 2017, p. 124).

Sócrates, enquanto aquele que busca conhecer as ideias, é apresentado a partir de três visões, resumidas nas seguintes teses, no início de *O Conceito de Ironia*. Constantemente referido a Sócrates:

- II. O Sócrates de Xenofontes contenta-se em inculcar a utilidade, jamais abandona a empíria e nunca atinge a ideia.
- IV. A forma utilizada por Platão corresponde ao negativo em Hegel.
- VII. Aristófanes chegou perto da verdade ao descrever Sócrates.

Mas é a tese V que nos interessa agora: “A Apologia de Sócrates” (2009) como é exposta por Platão ou é espúria ou deve ser explicada totalmente pela ironia”. Tal argumento contesta frontalmente a posição de Friedrich Ast (1778 – 1841) com quem Kierkegaard passa a dialogar, a fim de apresentar Sócrates como uma figura irônica real.

O dilema existencial posto em “A Apologia de Sócrates” é a “chegada das estranhas das gentes” àquele que fora acusado de negar os deuses gregos e corromper a juventude ateniense. Contudo, há três questões problemáticas de acordo com o discurso socrático de defesa: (i) a acusação não condiz aos atos do acusado; (ii) os deuses gregos que desejam o bem à humanidade não foram negados por Sócrates que também deseja o bem, pois negá-las seria uma contradição ao próprio bem e a si próprio, e (iii) a juventude ateniense não foi corrompida, porque os próprios jovens por sua vontade, e sem coerção ou sedução buscaram o conhecimento de Sócrates. Por estes motivos, o discurso socrático acusa o tribunal ateniense de injustiça para consigo e para com a polis. A sutileza da ironia está em um *argumentum ad hominem*, e pela visão que Sócrates tem sobre a morte, a qual não lhe aparece como um mal, pois não há como saber o além morte. A dialética socrática nos coloca diante de uma possibilidade infinita da morte, de modo que não se pode afirmar se a morte é um bem ou mal, ou o que ela seja.

Como Kierkegaard interpreta *A Apologia*? A partir de uma dupla intenção: (i) a reflexão dialética sobre a morte e a imortalidade da alma leva ao silogismo do *aut-aut*, ou seja, ao negativo, pois não há como dizer o que se passa no além da vida; e (ii) *A Apologia* é totalmente irônica em sua estrutura carregada de antíteses e ambiguidades, fato que levou Ast a considerá-la um texto inautêntico. Todavia, a ironia enquanto negatividade está presente nesta dupla intenção, seja no limite da ideia sobre a morte, ou na ambiguidade dos fatos e antíteses do diálogo. Para Kierkegaard este é o Sócrates real, posto que ele introduziu a ironia, conforme a tese X, ao se

constituir subjetivamente como negativo diante do mundo, ou seja, o irônico. Não sem embargo, Aristófanes foi quem mais se aproximou desta visão.

Contudo, o Sócrates platônico paira sobre a humanidade, na idealização do que seja a ética e o conhecimento. O “nada sei” socrático se contrapõe à dialética platônica que chega às ideias. Todavia, o socrático sempre se depara com o limite, e nada pode afirmar ou negar. A vacuidade posta pelo limite é, pois, uma das formas de ironia compreendida por Kierkegaard. Diante do limite, é a ironia que justifica as ideias.

A compreensão de limite no corpus kierkegaardiano aparece sobretudo em forma de paradoxo, a paixão do pensamento, pois é paixão da razão deparar-se com o choque e o limite de pensar aquilo que não pode ser pensado (Castro, 2009). Johannes de *Silentio* trata do paradoxo como uma lírica dialética, em que Abraão, o pai da fé, não consegue ultrapassar pela razão o sentido do sacrifício de seu único filho, Isaac (Kierkegaard, 2011). A fé e o silêncio são o caminho para se entender existencialmente o “estar diante de Deus”. Johannes *Climacus* em *Migalhas Filosóficas* aprofunda o paradoxo a partir da entrada do deus no mundo, a encarnação de Cristo. É possível conciliar o infinito divino e finito humano? A fé é órgão que atravessa este paradoxo enquanto escolha feita pelo indivíduo no instante kairós (Kierkegaard, 2010). Todavia, a fé não é um caminho na dialética platônica, que se faz por meio do diálogo até a abstração da ideia. Sem a fé, a razão se depara com o limite do pensável, e nesta fronteira há apenas possibilidades que se apresentam como escolhas.

A primeira intenção se desdobra em dois problemas; a impossibilidade de se conhecer o além morte, e o conhecimento em saber se a morte é uma vantagem ou desvantagem. De todo modo, estamos diante da dialética transformada em ironia do silogismo *aut-aut*, a escolha em saber se a morte é uma nada, ou seja, um sono profundo, ou um diálogo infinito com os grandes pensadores, no Hades; e ainda uma escolha entre abraçar ou não a morte. Neste enigma, Sócrates de deleita e se diverte ironicamente diante de seus ouvintes e acusadores. A sua visão sobre a morte é irônica.

Neste aspecto Sócrates acredita ter uma vantagem sobre os outros homens, pois não teme a morte, dado que ele simplesmente não sabe nada a respeito dela. Isto não é somente um sofisma, mas é também uma *ironia*. Pois ao libertar o homem do temor da morte, ele lhes dá em troca a ideia angustiante de algo inevitável a respeito do qual não se sabe pura e simplesmente nada; e a gente precisa, realmente, estar

acostumado a deixar-se edificar com o consolo que há no nada, para poder encontrar repouso no que Sócrates propõe. (Kierkegaard, 2017, p. 77).

Sócrates não teme a morte, pois a seu respeito não se pode nada afirmar ou negar. Contudo, podemos especular e dialogar ao infinito sobre as suas possibilidades. A vacuidade do conteúdo da morte é aquilo que o Magister vai chamar de ironia, o nada do conteúdo. Ao invés do consolo da razão dialética, o Magister nos propõe a ironia e a angústia diante do nada da morte, entendido como negatividade. O problema aqui posto é sobre o limite do conhecimento da razão dialética. É uma fronteira transformada em possibilidade e escolha, mas existencialmente irônica, pois o indivíduo permanece no negativo. Sócrates rir de seus ouvintes e acusadores como aquele que paira sobre a estupidez humana ao levar tão à sério aquilo que nem ao menos sabe o que é.

Por fim, *A Apologia* termina em ambiguidade sob o signo do segredo. Quem conhece o melhor caminho entre a vida e a morte? Este segredo, a penas a divindade o sabe (Kierkegaard, 2017, p.79). Se a morte é um segredo, menos para a divindade; Sócrates não poderia negar os deuses que a conhecem. O conhecimento dado aos homens pelos deuses resolveria o problema e o enigma sobre o conhecimento da morte. Contudo, Sócrates é acusado de negar os deuses, fazendo com esta acusação só possa ser interpretada como uma ambiguidade entre aquilo que o filósofo de Atenas diz e o que seus acusadores e juízes lhe inferem. Este desfecho é para Friedrich Ast a prova de que o diálogo é espúrio, pois as antíteses e ambiguidades são formas de ironia que tornam a figura de Sócrates historicamente confusa, sem seriedade diante de uma ocasião tão séria que é o julgamento de morte. Portanto, a busca pela seriedade dos fatos e argumentos em *A Apologia* seria o equívoco de Freidrich Ast que não levou a ironia e ambiguidades à sério. Ao contrário, para o Magister são estes aspectos que fazem de Sócrates uma figura historicamente real irônica.

A tentativa de resolução sobre o problema da imortalidade da alma faz com que o abstrato perseguido pela dialética se arredonde em ironia, porque os homens não são deuses para conhecer todos os segredos e enigmas, como a morte. Um problema epistemológico passa a ser também uma questão ética. Se não se sabe o que é a morte, como se deve viver? O que é mais vantajoso? Neste sentido, a posição de Sócrates é a ironia, ao aceitar a vacuidade e o negativo como possibilidades que se

abrem para a existência. O problema onto-epistemológico de Platão é claramente entendido pelo Magister enquanto uma escolha ético-epistemológica existencial concreta para o indivíduo. Sócrates é este indivíduo que ao introduzir a ironia, desceu-a da idealidade para a existência ética e política. A ironia socrática, nestes termos é infinita negatividade ao mundo, ao Estado, aos seus ouvintes e possibilidade infinita à existência do indivíduo.

A segunda intenção de reflexão do Magister Kierkegaard é argumentar que *A Apologia* é em sua totalidade em ironia; para este propósito volta a dialogar com Freidrich Ast, contrapondo-se à sua interpretação sobre o diálogo. Já expusemos anteriormente que a leitura de Ast parte da seriedade e do entendimento de que este texto é uma espúria, por estar permeado de ambiguidades e antíteses. Todavia, o Magister salienta para a observação a que Ast não se demorou – há uma ironia platônica e uma ironia socrática que caminham juntas em *A Apologia* (Kierkegaard, 2017, p. 81). O mestre de Copenhague está interessado na ironia socrática que percorre todo diálogo em duas formas: a ausência de conexão entre o ataque e a defesa no julgamento de Sócrates, e a ironia em sua mais alta forma, aquela que atinge o grande filósofo de Atenas, por meio de sua condenação à morte. Discorreremos brevemente sobre este segundo movimento reflexivo de Kierkegaard.

A estrutura do julgamento de Sócrates é ironia, pois não há argumento racional entre o crime e o castigo, ou seja, o crime de introduzir novas doutrinas em detrimento dos deuses, não é justificável, pois o filósofo da maiêutica, sempre disse que nada sabia. Então como poderia introduzir uma nova doutrina se nada sabia? Portanto, esta acusação é um alarme falso; e Sócrates não refuta seus acusadores, porque ali não há nada que precise ser aniquilado (Kierkegaard, 2017, p. 81).

Contudo, há o desejo dos sofistas e de seus acusadores de condenar Sócrates à morte, sob a invenção do *argumentum ad hominem altamente ridículo*. Se os acusadores se deixassem convencer por Sócrates, deveriam aceitar que estavam errados e até pagar uma multa pelo fim do julgamento. Mas a sua postura é irônica diante de seus ouvintes e juízes. Ele eleva o diálogo ao mais abstrato e vacuidade do conteúdo. Ao invés da refutação e da defesa, o filósofo ateniense paira sobre a mediocridade e contradições de seus acusadores sob as asas da ironia – “só sei que nada sei”, enquanto infinita negatividade. E mesmo condenado à morte, ainda escarneia do tribunal, ao lançar o problema sobre quem estará em vantagem – ele que parte para a morte ou os outros que continuarão vivos. Este desfecho, segundo o

Magister vai apresentar a mais alta forma de ironia, aquela que atinge o próprio Sócrates, e dele se vinga a força polêmica com que fizera valer esta visão das coisas - por ter admitido que todo castigo e crime são um erro (Kierkegaard, 2017, p. 82). Sócrates cometeu um erro ao ter sido condenado? A ironia o agarrou.

Desse modo, o argumento da ironia enquanto negatividade é condição de possibilidade para o aparecimento da subjetividade; ou seja, aquele que está no negativo toma consciência da sua atitude frente à realidade e consciência de si. Sócrates por ser o negativo ético-epistemológico trouxe a vantagem de se constituir enquanto subjetividade. Ele é o conceito de ironia tornado real e histórico. Antes de o conceito ser compreendido em sua abstração dialética, ele é apresentado nas teses kierkegaardianas enquanto existência concreta e subjetiva. Eis Sócrates, o conceito de ironia tornado real. Logo, não podemos esquecer de que esta leitura do Magister Kierkegaard de *A Apologia* (2009), insere-se em uma clara oposição aos sistemas abstratos; e em uma reflexão em torno da centralidade da concretude existencial. Platão é usado como estratégia discursivo-argumentativo a favor da tese da ironia como condição da subjetividade.

3 À GUIA DE CONCLUSÃO

O que é o amor? O que é a morte? Estas perguntas nortearam respectivamente os diálogos platônicos *O Banquete* e *A Apologia*, em que a figura de Sócrates é decisiva na compreensão de questões ontológicas e éticas. Soren Kierkegaard ao tomar estas obras, realiza uma interpretação sob o signo da ironia. O pensador dinamarquês argumenta que a ironia é mais que um recurso retórico, ela é negatividade infinita absoluta.

Em *O Banquete*, esta visão se apresenta como a busca incessante do amor e da sua compreensão, enquanto ausência, o amor obriga o indivíduo a estar em constante movimento e se constituir na relação com o outro. *A Apologia* (2009) expõe a ironia como limite, a vacuidade do conteúdo e o movimento infinito da dialética da ideia, ou seja, a ideia de morte não consegue ser alcançada, pois há sempre um desconhecido. A busca incessante e o limite da razão posto pela infinitude da ideia tornam a ontologia um problema ético e epistemológico, no sentido de que o indivíduo precisa tomar decisões e agir no mundo, ainda que não tenha o conhecimento da

totalidade das coisas, e nem o terá; e a angústia existencial de sempre se deparar com o limite de seus conhecimentos e desejo infinito de conhecer o mundo.

Portanto, a ironia que antes se apresentava enquanto uma questão ontológica e ética, é a condição de possibilidade para que o indivíduo tome consciência de si, a partir de seus desejos e limitações epistemológicas. A ironia negativa é aquela em que o existente concreto constitui a sua subjetividade, o ser para si diante do amor e da morte, condições humanas universais. Kierkegaard é o pensador que lê Platão sob o prisma da existência atravessada pela ironia negativa infinita absoluta, para que se possa dizer: eu sou um indivíduo.

REFERÊNCIAS

CASTRO, Franklin Roosevelt Martins de. **O problema da linguagem em S. Kierkegaard**. 2009. 106 f. – Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Fortaleza (CE), 2009.

KIERKEGAARD, Søren A. **O conceito de ironia**: constantemente referido a Sócrates. Petrópolis: Vozes, 2017.

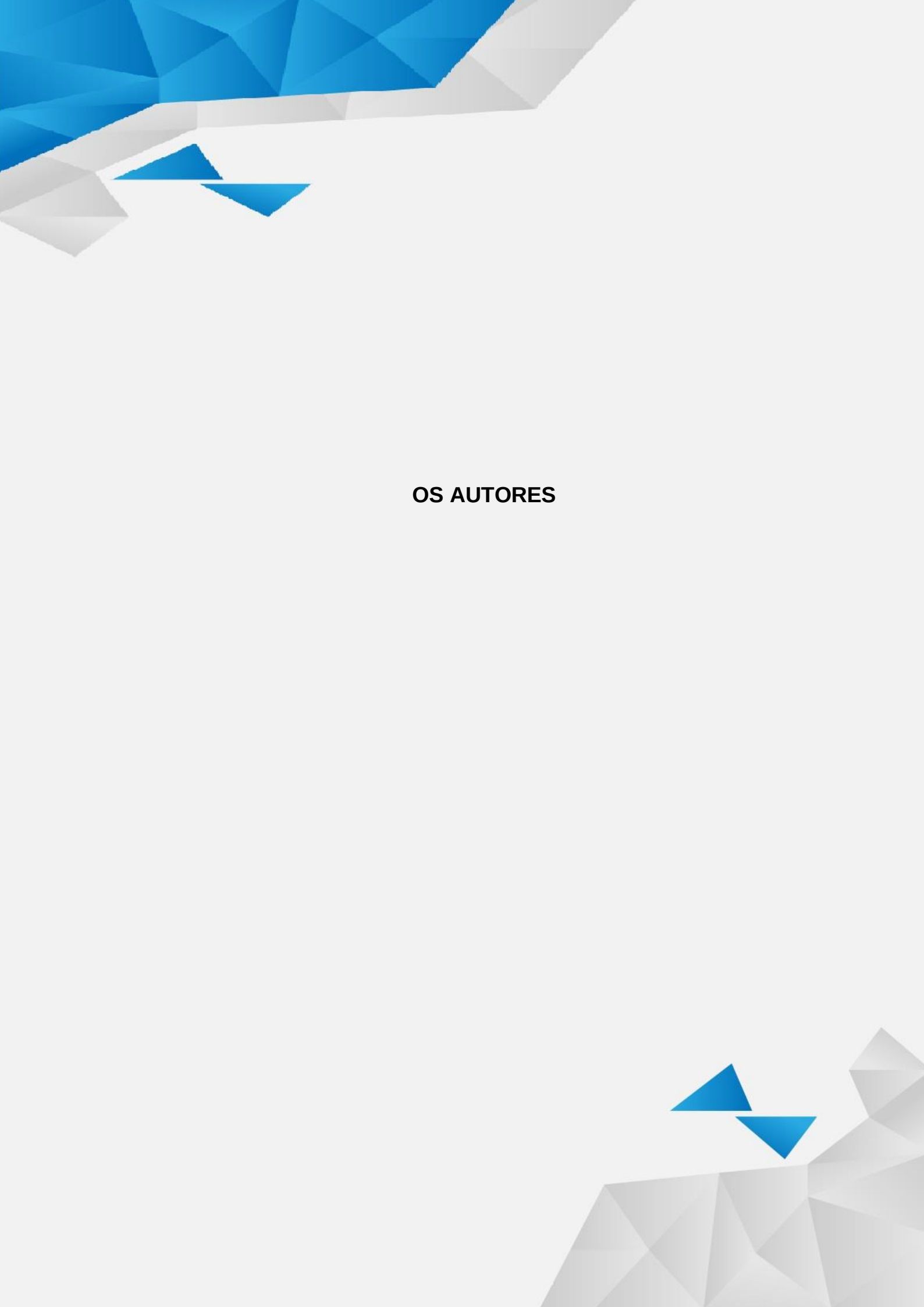
KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Migalhas filosóficas**. 3. ed. Tradução: Álvaro Valls. São Paulo: Perspectiva, 2011.

KIERKEGAARD, Søren. **Temor e tremor**. 1. ed. Tradução: Elisabete M. De Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2010.

MACEDO, Dion Davi. **Do elogio à verdade**: um estudo sobre a noção de Eros como intermediário no Banquete de Platão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução: Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2009.

PLATÃO. **Banquete, Fédon, Sofista e Político**. Tradução: José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores).



OS AUTORES

AGEMIR BAVARESCO

Mestrado em Filosofia pela PUCRGS. Doutor em Filosofia pela Universidade Paris I (Pantheon-Sorbonne). Atualmente é professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Pesquisa a partir de um viés interdisciplinar nas áreas de Filosofia Moderna, Filosofia Social e Filosofia Política Brasileira. Dedicar-se a atualização do tema Contradições da Democracia e Opinião Pública.

- **E-mail:** abavaresco@pucrs.br
- **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-7967-4109>

CORINA OLIVEIRA ARRUDA

Doutoranda em Ciências da Religião (UNICAP), mestre em Filosofia (UFPE), especialista em Ciências Políticas (UNICAP), graduada em Filosofia (UNICAP)

- **E-mail:** pegasus.cora@gmail.com

DANILO VAZ CURADO RIBEIRO DE MENEZES COSTA

Professor do Programa de Pós Graduação em Filosofia da UNICAP. Mestre em Filosofia pela UFPE. Doutor em Filosofia pela UFRGS. Atualmente é Professor do Curso de Filosofia e Programa de Pós-graduação, Mestrado em Filosofia-UNICAP. Diretor da Escola de Educação e Humanidades/UNICAP. Desenvolve pesquisa intitulada “Inferências e Dever-ser” e Mente e Realidade: por ÉTICA, VALORES E RESPONSABILIDADES NA CONTEMPORANEIDADE 265 uma re-habilitação da linguagem ordinária, no projeto guarda-chuva: Normas, Máximas e Ação.

- **E-mail:** danilo.costa@ubnicap.br
- **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-3048-1701>

DIMITRI ZEN

Cidadão italiano, participou de uma missão militar pela ONU em Moçambique. Tem mestrado em Filosofia na Universidade de Roma. Foi professor de Filosofia da Linguagem na Universidade Anhembi Morumbi e na Faculdade Paulista das Artes em São Paulo. Colaborou no Instituto Norberto Bobbio de São Paulo e foi consultor, na área de organização dos eventos culturais do Consulado Italiano em Recife. Autor de Ensaio de comunicação integrada. Hucitec. São Paulo. 2015. Antonio Gramsci, cartas antes do cárcer.2020, e O fascismo italiano (uma redescoberta

histórica documental) 2022. Ambas no Livro Rápido, Recife. Atualmente é professor voluntário na área de extensão da Universidade Católica de Pernambuco-Unicap, no curso Língua Italiana instrumental para fins acadêmicos.

EDUARDO HENRIQUE LIRA QUEIROZ DOS SANTOS

Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP.

ERMANO RODRIGUES DO NASCIMENTO

Mestre em Filosofia Social e Política pela UFPE. Doutorado em Ciências da Educação pela Universidade do Porto, Portugal. Atualmente, é professor adjunto I da Universidade Católica de Pernambuco, atuando na Graduação e no Mestrado em Filosofia. Membro do Comitê de Ética da UNICAP e Editor Científico da Revista Ágora Filosófica.

- **E-mail:** ermano.nascimento@unicap.br
- **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-2064-6813>

FRANKLIN ROOSEVELT MARTINS DE CASTRO

Doutorado em Linguística na UNICAMP. Doutorado em andamento no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na UFC. Graduado em Letras; Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) com intercâmbio na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) sobre o Idealismo Alemão. Atualmente é professor Adjunto na Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Atua na linha de pesquisa: língua, cultura e sociedade e na pesquisa sobre Filosofia da Linguagem e do Conhecimento. Estuda as temáticas: Linguagem e preconceito, identidades, variação linguística e ensino de língua materna a partir da Sociolinguística, Análise do Discurso e Pragmática. Investiga o problema da linguagem na História da Filosofia com foco no pensamento de Søren Kierkegaard.

- **Email:** frankdecastro79@gmail.com

FÚLVIO ANDERSON PEREIRA LEITE

Mestrando em Filosofia Unicap, bolsista Capes Prosuc

- **E-mail:** fulvioleitepr@gmail.com

JOSÉ DÁCIO SANTOS OLIVEIRA

Mestrando em Filosofia pela UNICAP.

- **E-mail:** jose.2022609014@unicap.br.

JOSEILDO INÁCIO DOS SANTOS

Mestrando pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), com área de concentração em Ética, Fundamentação Moral e Valores Humanos. Graduado em Letras pela Faculdade de Formação de Professores de Nazaré da Mata (FFPNN?UPE

JOSÉ MARCOS GOMES DE LUNA

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro. Coordenador da Graduação em Filosofia e Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Editor Adjunto da Revista Ágora Filosófica.

- **E-mail:** marcos.luna@unicap.br
- **ORCID.org/0000-0002-2264-250**

JOSÉ TADEU BATISTA DE SOUZA

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Atualmente é Professor Adjunto III da Universidade Católica de Pernambuco e dos programas de pós-graduação mestrado em Filosofia e doutorado em Ciências da Religião. Tem experiência nas áreas de Antropologia Filosófica, Filosofia da Religião e ética, com ênfase nos seguintes temas: Levinas, Deus, religião, ética, alteridade, hermenêutica e subjetividade.

- **E-mail:** Jose.tadeu@unicap.br

KARL HEINZ EFKEN

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor e pesquisador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco.

- **E-mail:** karl.efken@unicap.br

NICOLAS KÜPER NÓBREGA

Mestrando em Filosofia pela Unicap, bolsista Facepe,

➤ **E-mail:** nicolasknobrega@gmail.com

RODRIGO VICTOR DE SOUZA PEREIRA

Mestrando em Filosofia pela UNICAP.

TALES MACÊDO DA SILVA

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará - UFC na linha de pesquisa Filosofia da Linguagem e do Conhecimento. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE na linha de pesquisa Hermenêutica e Fenomenologia. Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. Professor de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. Tem interesse nas áreas de Filosofia Moderna e Filosofia Contemporânea, principalmente, o Idealismo Alemão (Schelling, Fichte e Hegel) e Filosofia da Existência (Kierkegaard).

➤ **E-mail:** tales.macedo@unicap.br

UBIRAJARA JOAQUIM CARNEIRO DA CUNHA JUNIOR

Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (2005). Graduado em Direito pela Universidade Salgado de Oliveira (2009). Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco. Atualmente é Reitor do Centro Universitário da Vitória de Santo Antão - UNIVISA. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia, atua como professor de Filosofia no Colégio de Aplicação Bel Mário Bezerra UNIVISA.

WENDELL GONZAGA DA PAIXÃO

Graduado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP, Especialização em Teologia Filosófica pelo Centro Universitário Filadélfia, Especialização em Ensino Médio Segundo Graupelo, Serviço Social do Comércio (2006). Atualmente é mestrando em Filosofia pela UNICAP.

➤ **E-mail:** wendell.2022609159@unicap.br



ISBN 978-055-920795

786554 920797