

HEGENBERG, L. *Filosofia Moral: Ética*. Vol. 1. Rio: E-papers, 2010. Hegenberg, L. *Filosofia Moral: Metaética*. Vol. 2. Rio: E-papers, 2010.

Leônidas Hegenberg (1925-2012) é um autor mais conhecido por seus trabalhos em lógica e filosofia da ciência. Por esse motivo, os dois volumes por ele publicados, concernentes à filosofia moral, constituem uma boa novidade no que diz respeito às suas posições nesse domínio. Ao delimitar o seu campo de estudo nos dois livros, ele afirma existirem comportamentos humanos que possuem um caráter moral e que os mesmos são estudados por alguns pesquisadores. Outros comentam esses estudos e são especialistas em *ética*. Aqueles que fazem filosofia da ética são especialistas em *metaética* (vol. 1, p. 7). Para esclarecer seus objetivos ao estudar esses dois campos, Hegenberg informa que não pretende produzir nem um manual simplificado nem um tratado de ética. O que ele busca é um meio termo, com o objetivo de abrir perspectivas ao leitor e prepará-lo para estudos posteriores.

No vol. 1, que trata da ética, Hegenberg faz inicialmente uma preparação do terreno, com dois capítulos que tratam das crenças com que vivemos, um sobre os mitos e sua função moral e um sobre o comportamento ético na pré-história. Depois disso, em oito capítulos, faz uma apresentação das principais doutrinas morais do ocidente. Nela se destacam os nomes de Hume, Kant, Bentham, Mill, Kierkegaard e Nietzsche. As exposições das doutrinas desses pensadores são

simplificadas, mas bastante claras. A posição ética de Hegenberg aparece no penúltimo capítulo, intitulado “Revisão com Adendos” (vol. 1, pp. 151-66). Ali, ele afirma que o ponto de partida da ética está na oposição entre as teorias deontológicas e as teorias consequencialistas (vol. 1, p. 152). As teorias éticas da virtude e a perspectiva behaviorista não são levadas em consideração nessa oposição. Segundo Hegenberg, as teorias deontológicas enfatizam os deveres dos agentes morais. De acordo com tais deveres, determinadas ações são permitidas e outras, não. Essas autorizações e proibições definem o comportamento moral, que se resume em cumprir os deveres, sem atentar para as consequências que possam advir. Os exemplos mais significativos das teorias deontológicas são o cristianismo e o kantismo (vol. 1, p. 152). A ética do cristianismo admite a existência de um Deus benevolente. Daí o fato de considerar moralmente boa uma ação de acordo com os comandos divinos. Embora as recomendações da Bíblia e dos livros sagrados das diversas religiões semelhantes ao cristianismo tenham produzido verdadeiros santos, elas também serviram para justificar a execução de infieis, os privilégios de certas classes sociais e a ampliação de domínios territoriais. Além disso, as religiões não resistem a críticas de natureza lógica e apresentam sérias lacunas quando os padrões contemporâneos de moralidade estão envolvidos (vol. 1, p. 153). Mas Hegenberg pensa que algumas religiões contêm preceitos de grande envergadura moral, como a

Regra de Ouro – fazer aos outros aquilo que desejamos que seja feito a nós mesmos – e a recomendação de tratar o próximo com bondade. Esses preceitos podem e devem ser preservados em qualquer código moral compatível com nossos tempos (vol. 1, p. 154). Segundo Hegenberg, aqueles que não desejam basear a ética na existência de Deus e em sua benevolência, podem recorrer ao sistema de Kant, que descreveu a moralidade de modo a contar com a aprovação até mesmo de ateístas. Para Kant, o que torna moral uma ação é o senso do dever (vol. 1, p. 160). Mas Hegenberg pensa que as seguintes críticas podem ser feitas à ética kantiana: 1) não leva em conta as consequências das ações morais; 2) desconsidera as emoções ligadas a ações morais, como a simpatia, a piedade e a compaixão; 3) possui plausibilidade discutível. Para ilustrar o último caso, ele cita o fato de nessa ética o agente moral não poder mentir sobre a localização da possível vítima quando perguntado a respeito por uma pessoa decidida a matá-la (vol. 1, p. 160-1). Quanto às teorias consequencialistas, elas defendem que todas as ações e todas as regras morais devem ser avaliadas em função das suas consequências. Ações e regras são corretas se produzem consequências boas (vol. 1, p. 161). A mais conhecida teoria ética consequencialista é o utilitarismo de Mill e Bentham (vol. 1, p. 162). Em sua análise dessa perspectiva ética, Hegenberg lembra que uma objeção importante ao utilitarismo está em que ele justifica certas ações geralmente consideradas imorais (vol. 1, p. 162). Isso ocorre, por exemplo, no caso da pena de morte, que pode ser considerada benéfica porque pode diminuir a criminalidade. Uma promessa também poderia ser quebrada em virtude das consequências benéficas que isso eventualmente poderia produzir (vol. 1, p. 163).

Nesse conflito, Hegenberg adota uma posição intermediária, que preconiza a rejeição do deontologismo e a adoção de um consequencialismo moderado, em que os meios utilizados para atingir um objetivo não podem prejudicar outras pessoas sem algum tipo de compensação. Assim, rejeitar o deontologismo não equivale a adotar um consequencialismo estrito. Para enfrentar problemas morais, é preciso levar em conta certos princípios, certas situações e certos sentimentos, bem como as possíveis consequências (vol. 1, p. 163). Hegenberg pensa que esse consequencialismo moderado precisa ser complementado pela adoção dos seguintes princípios morais: 1) a regra de ouro, já mencionada; 2) a preservação da coerência das crenças; 3) a imparcialidade, segundo a qual casos similares devem ser submetidos a avaliações similares (vol. 1, p. 154-160).

No vol. 2, voltado para a metaética, os dois primeiros capítulos são destinados a estabelecer o vocabulário básico e os princípios que fundamentam essa disciplina. No terceiro capítulo, Hegenberg apresenta um panorama das principais tendências metaéticas no s. XXI, destacando perspectivas como o realismo e o antirrealismo, o subjetivismo e o objetivismo, o emotivismo, o prescritivismo, o naturalismo, etc. Ele conclui o capítulo alegando que no mundo contemporâneo os Sofistas parecem estar levando vantagem sobre Platão. Em outras palavras, o *bem* está sendo entendido com base em atitudes e desejos, deixando de referir-se a uma realidade com existência objetiva (vol. 2, p. 87). A principal tese metaética de Hegenberg está ligada a esse fato, mas, para apresentá-la, ele expõe, no Capítulo 4, uma série de conceitos logico-matemáticos necessários para a compreensão do teorema de Gödel. Uma vez feito isso, Hegenberg

argumenta, no capítulo seguinte, que podemos imaginar ser o teorema de Goedel aplicável a outros domínios, entre os quais o da ética. Se isso for possível, podemos concluir pela inutilidade de tentar construir uma teoria ética consistente e completa (vol. 2, p. 129). Nesse caso, será mais produtivo seguir o exemplo da matemática e contemplar os vários subcampos da ética, de modo a organizá-los e a aproximá-los das teorias axiomáticas. Como não dispomos de axiomas éticos, vai ser preciso substituí-los por “afirmações aceitáveis” das quais possamos extrair as consequências desejáveis. Ao invés de usar axiomas, Hegenberg opta por usar “verdades”, ou seja, crenças que nos foram transmitidas pela tradição e com as quais estamos habituados a conviver. De qualquer modo, nossas teorias, inclusive as éticas, são apenas esboços provisórios ou “listas de convicções” (vol. 2, p. 129). As teorias podem ser modificadas por expansão, redução ou revisão. O ideal de racionalidade exige inclusive que os sistemas de crenças sejam completáveis através de novos termos, que correspondem a novos objetos descobertos ou construídos (vol. 2, pp. 130-7). Como podemos ver, toda ética é provisória para Hegenberg. Além disso, inspirado pelos avanços da matemática contemporânea, ele chega a sugerir que a ética adote os procedimentos dessa disciplina, tentando erigir teorias éticas independentes para cada um dos múltiplos problemas levantados pela ação humana (vol. 2, p. 139). As considerações anteriores permitem a Hegenberg argumentar, no penúltimo capítulo, que as limitações impostas pelo teorema de Goedel e pelo caráter provisório de nossas teorias abrem um espaço para certas intuições de caráter não-racional, pertencentes ao domínio religioso. Aqui fica mais claro o porquê da sua aceitação de intuições de caráter não científico no caso da

ética. Hegenberg termina como segue o capítulo em questão: “Ao pensar nos significados das palavras do discurso religioso, muito rapidamente chegamos às fronteiras da linguagem para atingir o indizível. Adormecemos. O melhor é calar...” (vol. 2, p. 164).

Embora apenas esboçada de maneira programática, a filosofia moral de Hegenberg revela a influência de Feyerabend e de Reichenbach. É verdade que nenhum dos dois é explicitamente citado nos livros aqui considerados. Mesmo assim, do primeiro autor ele parece ter extraído o pluralismo teórico, que aplicou ao domínio da ética, bem como o consequencialismo, baseado na ideia de que a escolha e a adoção de determinados critérios epistêmicos devem ser feitas com base nas consequências da aplicação desses critérios. Outro aspecto importante da influência de Feyerabend sobre Hegenberg estaria na proposta de um conhecimento aberto ao progresso e humanizado, no sentido de evitar o dogmatismo e a cegueira ideológica. Desse modo, a influência de Stuart Mill sobre Feyerabend se estenderia a Hegenberg. De Reichenbach, Hegenberg parece ter extraído as noções de que as teorias éticas são provisórias, de que a lógica pode ser aplicada aos argumentos éticos e de que as ações e as teorias éticas devem ser avaliadas por meio de critérios científicos. Um outro autor presente nas reflexões éticas de Hegenberg é o Wittgenstein do *Tractatus*, que chega inclusive a ser mencionado nos dois livros aqui recensados. É verdade que, ao discutir a questão das relações entre religião e linguagem, Hegenberg cita o Wittgenstein das *Investigações*. Mesmo assim, o espírito em que a questão do silêncio contemplativo é discutido no vol. 2 revela-se mais próximo do *Tractatus* do que das *Investigações*. Acreditamos que todas essas influências são benéficas, na medida em que apontam

para a transitoriedade do nosso conhecimento, para a pluralidade de teorias e para a importância da contemplação silenciosa. A modéstia teórica e o liberalismo teórico parecem mais adequados para a compreensão de um mundo globalizado como o nosso. O silêncio contemplativo, por sua vez, constitui uma abertura para realidades muito além das contingências e adversidades desse mesmo mundo.

Conforme mencionado, a proposta ética de Hegenberg nos dois volumes recenseados está esboçada em forma programática. Certamente um desenvolvimento maior seria bem recebido, pois esclareceria alguns pontos importantes, como, por exemplo, o porquê da divisão das teorias éticas em apenas duas categorias, o deontologismo e o consequencialismo. A ética da virtude, que também constitui uma teoria relevante, não parece encontrar lugar nessa classificação. Outro aspecto que precisaria ser esclarecido é o do *status* de um deontologismo moderado, que não parece ser diferente do consequencialismo moderado defendido por Hegenberg. Talvez o autor tivesse a intenção de avançar um pouco mais nessa direção em obras posteriores, mas seu falecimento pôs fim a qualquer projeto que ele pudesse ter entretido a esse respeito.

Um dos pontos mais desenvolvidos por Hegenberg em sua proposta está na aplicação do teorema de Gödel ao campo da ética, para mostrar suas limitações. Mas esse ponto é controverso. Com efeito, o teorema em questão se aplica apenas a sistemas axiomatizados suficientemente amplos para incluir a

aritmética e a lógica de predicados de primeira ordem. Somente se a ética pudesse ser axiomatizada de forma a incluir ambos esses domínios é que ela estaria sujeita às limitações impostas pelo teorema. Ora, isso parece não só impossível, mas também desnecessário, dada a natureza das proposições éticas. Nem sequer a *Ética* de Spinoza cabe nesse figurino, apesar de totalmente estruturada no estilo euclidiano. É verdade que as teorias éticas são transitórias e passíveis de alterações com o tempo, mas o motivo disso não está na dificuldade de axiomatizá-las no formato lógico-matemático dos *Principia* de Russel e Whitehead, e sim na localização espaço-temporal dessas mesmas teorias, fato que as torna contingentes e mutáveis. Isso, entretanto, não significa que não existam princípios éticos de caráter absoluto. Eles simplesmente ficariam reservados para intuições de caráter místico, como o próprio Hegenberg reconhece no final de sua *Metaética*. Qualquer tentativa de demonstrá-los, axiomáticamente ou não, teria de enfrentar os obstáculos intransponíveis das limitações das linguagens historicamente contingentes, trazendo-os para um nível não compatível com a sua natureza. Em que pesem essas dificuldades, os dois volumes de Hegenberg constituem uma boa porta de entrada no campo da filosofia moral em suas dimensões ética e metaética. Como introdução aos problemas desses domínios e como proposta inicial para motivar os eventuais leitores, eles cumprem sua função de forma bastante eficiente e louvável.

Paulo Margutti - Faje/BH

MARQUES, António. *O Interior – Linguagem e Mente em Wittgenstein*. S. Paulo: Loyola, 2012.

António Marques, o autor do livro aqui resenhado, é professor catedrático de filosofia na Universidade Nova de Lisboa desde 1985, sendo responsável pelas cadeiras de filosofia da comunicação e teoria da justiça. Já foi bolsista DAAD da Universidade de Mainz e bolsista da Fundação von Humboldt da Universidade de Münster. Foi também professor visitante na Universidade de Boston e já esteve no Brasil algumas vezes, participando de eventos acadêmicos. Suas áreas de interesse incluem a filosofia do conhecimento e a filosofia prática. Atualmente, trabalha num projeto sobre o conhecimento na primeira pessoa, autoconhecimento e imputação na filosofia moral. Dentre os livros por ele publicados em Portugal e no Brasil, destacam-se *Organismo e Sistema em Kant* (1987), *A Filosofia Perspectivista de Nietzsche* (2003). Sobre Wittgenstein, publicou em Portugal, pela Fundação Gulbenkian, em 2003, o livro *O Interior – Linguagem e Mente em Wittgenstein*, que agora também sai no Brasil, com pequenas alterações, pelas Edições Loyola.

Essa obra se divide em quatro capítulos e vem acrescida de um apêndice. Na *Introdução*, Marques adianta a sua tese central, a ser demonstrada no decurso da obra: “o interior é uma pseudo-entidade que se deve associar não à imagem de uma caixa a que apenas o próprio tem acesso, mas sim a formas linguísticas expressivas que introduzem assimetrias inultrapassáveis entre a perspectiva da primeira pessoa e a da terceira” (p. 15). Para Marques, a função expressiva é mais primitiva que a descritiva e a “primazia da expressão demonstra a existência de uma real primeira pessoa, conforme sobressai da análise gramatical” (p. 30). É essa posição que o nosso autor se propõe a

comprovar e desenvolver nos capítulos do livro.

No primeiro capítulo, *A descoberta da expressão*, Marques apresenta inicialmente a concepção tractatiana da linguagem e sua crise como ponto de partida para a elaboração da concepção de linguagem das *Investigações*. Depois do *Tractatus*, Wittgenstein começa a perceber que a linguagem possui relações muito mais complexas com as coisas do que a mera relação de representação. Isso o leva a uma mudança de paradigma: a concepção tractatiana de linguagem, em que a *verdade* é vista como correspondência entre a proposição e o fato é substituída por uma concepção de linguagem em que a *verdade* é vista como adequação do comportamento linguístico aos fatos, com base em critérios formados na prática social. Suas pesquisas levam ao descobrimento da irredutibilidade da primeira pessoa no discurso expressivo. Marques procura mostrar a relevância da teoria da expressão e uma diferença entre as formas expressivas na filosofia do segundo Wittgenstein. Para Marques, essa teoria supõe que o homem primeiro exterioriza suas experiências e só depois as descreve. Ele argumenta que, na filosofia wittgensteiniana da psicologia a partir de 1940, a distinção entre uso expressivo e descritivo da linguagem deveria ser complementada pela distinção entre dois tipos de formas expressivas, as de *raiz cognitiva* e as de *raiz volitiva*. Por exemplo, uma frase como “creio que está chovendo” pode ser interpretada de duas maneiras, ou como resposta à questão “é verdade que está chovendo?” ou como resposta à questão “é verdade que ele crê que está chovendo?”. Na primeira interpretação, estamos nos concentrando na componente descritiva – “está chovendo” – e, aqui, entra em ação o valor-verdade. Na segunda, estamos nos concentrando na componente expressiva – “creio que...” – e, aqui, não entra em ação o valor-

-verdade, mas sim a sinceridade do falante. Situações como essa só são permitidas quando estão envolvidos verbos cognitivos como “creio que...”, “estou certo de que...”. E quando frases do tipo acima são interpretadas segundo a componente expressiva, temos uma forma de expressão de raiz cognitiva. Consideremos agora frases iniciadas por “espero que...”, “tenho a intenção de...”, “desejo que...” Nelas, não existe qualquer uso descritivo da linguagem. Quando alguém diz “desejo fazer uma viagem à China”, a determinação do sentido não passa pela pergunta acerca do conteúdo “fazer uma viagem à China”, mas apenas pela pergunta sobre a sinceridade do falante – “é verdade que ele deseja fazer uma viagem à China?” Frases desse tipo, que não admitem a dupla interpretação das anteriores, constituem formas de expressão de raiz volitiva. Marques pensa que, se essa tipologia estiver correta, então estamos diante de uma filosofia com amplas consequências para a questão de uma racionalidade prática sem cair nas dificuldades tanto do cartesianismo como do behaviorismo.

No segundo capítulo, *Conhecer o interior é compreender a sua exteriorização*, Marques tenta extrair as principais consequências da distinção estabelecida no capítulo anterior para a concepção da alma humana. Para ele, as *Investigações* tentam mostrar que “a imagem de um interior versus um exterior, não sendo falsa, necessita de correção, a qual passa pelo reconhecimento e pela exploração da assimetria entre as primeira e terceira pessoas” (75). A oposição *interior/exterior* faz sentido porque o uso expressivo da linguagem possui primazia sobre o descritivo. Assim, quando falamos de um interior, estamos falando de um conjunto de vivências imediatas para as quais existe uma linguagem, embora ela possa nos induzir a erro sobre a natureza desse interior.

O argumento da linguagem privada não pretende reduzir o interior a uma espécie de nada, mas sim estabelecer os usos da linguagem que permitem falar do interior como *alguma coisa* na relação entre sujeitos. Mesmo quando o sujeito dissimula, temos ainda um jogo expressivo, no qual, embora a experiência não existente seja exteriorizada, o pressuposto da pseudoexteriorização ainda é a vida expressiva autêntica e primitiva.

No terceiro capítulo, *Expressar e Saber*, Marques extrai as consequências das colocações anteriores para o caso do conhecimento. Ele pensa que, no segundo Wittgenstein, a evidência como critério de conhecimento só pode ser analisada no contexto de jogos de linguagem cognitivos, envolvendo verbos e expressões cognitivas. A diferença entre expressões linguísticas da experiência interna imediata e frases de experiência está em que o verbo *saber* não se aplica às primeiras e sim às últimas. Não dizemos “sei que tenho uma dor”, mas dizemos “sei que está chovendo”. Há aqui uma relação com a exterioridade. Coisa diversa ocorre com os verbos *crer* e *acreditar*. Aqui, o que estamos exprimindo é um estado subjetivo. Não podemos dizer “creio que ele está lá, mas ele não está”. Isso só vale para as formas pretéritas, como “eu acreditava que ele estava lá, mas ele não estava”. “Saber que p” revela uma pretensão à objetividade e precisa de justificação, ao passo que “acreditar que p” não precisa. Isso permite concluir que exprimir não é saber e justifica a conjectura de que a crença é anterior ao saber.

No quarto e último capítulo, *Como nasce um interior: dissimulação, predição e vontade*, Marques procura mostrar como, a partir das colocações já feitas e da análise da dissimulação e da predição, é possível inferir uma dimensão ética para a vontade no segundo Wittgenstein. Analisando o tópico da dissimulação,

Marques argumenta que a assimetria entre primeira e terceira pessoa não decorre de uma incapacidade estrutural para percebermos o interior do outro, mas sim da possibilidade que o sujeito possui de exteriorizar de forma inautêntica, de dissimular. Assim, o interior não é o conjunto de vivências que podem ou não ser expressas, mas sim a capacidade que tem o sujeito de apresentar expressões inautênticas. A quebra da evidência externa tem como consequência a constituição de um interior. Como diz Wittgenstein, se o jogo expressivo se desenvolve, então uma alma, algo de interno se desenvolve. Na análise do tópico da predição, Marques procura mostrar que a predição dos atos do sujeito, considerada tanto do ponto de vista da primeira como da terceira pessoa, gera situações assimétricas. Essas assimetrias envolvem aspectos linguísticos, cognitivos e volitivos de elevado interesse, cujos exemplos não podemos apresentar aqui por razões de espaço. A argumentação de Marques procura mostrar que a gramática das expressões preditivas se funda numa relação intrínseca entre a enunciação da expressão e a realização do ato voluntário expresso, constituindo um sinal seguro da ação voluntária e provando a existência de sujeitos enquanto agentes humanos. Para Marques, isso prova a existência da vontade e garante a imagem de um interior gerado pela atividade linguística expressiva, contra as tentativas de eliminação desse mesmo interior por parte do funcionalismo e do behaviorismo. Para determinar se essa vontade é livre, Marques afirma que a questão ética em Wittgenstein se encontra, de forma não explícita, sob a forma de um tratamento terapêutico do conceito de *vontade*. Nessa perspectiva, vemos que o jogo de linguagem volitivo possui uma natureza teórico-prática inalienável. Uma expressão volitiva como “quero p” envolve a assimetria baseada na primeira pessoa, a expres-

são da vontade – “quero” – indissoluvelmente associada a um elemento cognitivo – “p” e a pressuposição de uma ação. O método utilizado não é introspectivo. Com efeito, não existe evidência introspectiva da vontade, mas apenas “uma evidência ponderável através do conjunto de sinais do comportamento expressivo ou das exteriorizações” (p. 189). O método adequado é a análise gramatical dos jogos de linguagem expressivos e volitivos: “a vontade não se conhece, exprime-se” (p. 189). E Marques finaliza o capítulo com as seguintes palavras: “o sujeito volitivo existe, assim, na filosofia de Wittgenstein desde logo na qualidade de sujeito expressivo. Se para além disso a investigação gramatical mostra, como estamos convencidos, que a decisão é algo real, então comprova-se ainda a existência de uma vontade livre, sem a qual não existe a vida ética” (p. 189).

O Apêndice do livro de Marques, sob o título de *Notas sobre a evolução tardia de Wittgenstein em direção a uma filosofia da psicologia*, avalia a sugestão de von Wright e Schulte de que existe uma *nova direção* nos textos pós-*Investigações*. A esse respeito, Marques defende a hipótese de que os principais tópicos e a metodologia terapêutica das *Investigações* continuam nos textos depois de 1946, mas nessa fase alguns problemas já tratados são considerados sob novos aspectos segundo o seu novo método – não há uma única terapia, e sim diversas terapias. Nessa perspectiva, a “nova direção” seria uma consequência necessária do método adotado por Wittgenstein. Para justificar essa hipótese, Marques avalia, nos textos pós-*Investigações*, dois tópicos centrais que recebem uma análise terapêutica diferente: a) a transição da compreensão fisionômica de palavras para a compreensão baseada na mudança de aspecto; b) a relação entre *interno* e *externo*. Quanto ao primeiro, Marques

argumenta que a experiência reversível, como a do pato/coelho, não se aplica apenas a percepções visuais, mas também à compreensão da linguagem. A experiência do significado envolve a capacidade de perceber mudanças de aspecto da mesma estrutura. Essa constatação introduz um refinamento na terapia wittgensteiniana do conceito de *compreensão*. Quanto ao segundo tópico, Marques levanta a questão de saber se o privilégio dado aos critérios exteriores não teria a consequência negativa de apagar a noção de *interior* ou de uma *alma humana* no sentido que o próprio Wittgenstein dá a essa última expressão. Em resposta a isso, Marques pensa que o movimento da terapia recupera uma noção inovadora de *interior*, ao enfatizar a autoridade da primeira pessoa, mostrando a natureza imprevisível e inultrapassável dos processos de dissimulação envolvidos pela linguagem expressiva.

O livro de Marques está muito bem escrito e articulado, revelando um grande domínio dos conceitos envolvidos por parte do autor. Isso lhe permite avançar teses interessantes. Com efeito, além de enfatizar a assimetria entre a primeira e a terceira pessoa, tema caro ao Wittgenstein das *Investigações*, Marques propõe um avanço nessa análise, ao dividir as formas expressivas em cognitivas e volitivas. A partir disso, ele procura esclarecer o conceito wittgensteiniano de *interior*, ao sugerir que o mesmo se expressa linguisticamente e se torna “algo” quando dissimula. A divisão das formas expressivas proposta por Marques se aproxima bastante daquela feita por Crispin Wright dessas mesmas formas em *Self-knowledge: the Wittgensteinian Legacy* (in O’Hear, A. (ed.) *Current Issues in Philosophy of Mind. Supplement to ‘Philosophy’*, Royal Institute of

Philosophy Supplement 43, Cambridge: Camb. Un. Press, 1998, pp. 101-22). Ali, Wright distingue entre *expressões fenomênicas* (*phenomenal avowals*) e *expressões de atitude* (*attitudinal avowals*), as quais corresponderiam, respectivamente, às expressões volitivas e às cognitivas. Ao final de seu texto, Wright mostra as deficiências da proposta expressivista para constituir uma filosofia da linguagem coerente. Um pouco antes disso, ele comenta as conhecidas críticas de Geach às tentativas dessa mesma proposta no sentido de construir uma teoria ética expressivista (ver Geach, P. “Assertion”, in *The Philosophical Review* 74 (1965), pp. 449-65). Infelizmente, Marques não discute esses dois autores em seu trabalho. Isso levanta dúvidas em relação ao real alcance da proposta expressivista tal como apresentada por ele. E mesmo que essa proposta fosse isenta de dificuldades, a caracterização do interior a partir da capacidade de dissimular não parece ser suficiente para garantir uma vontade livre em algum sentido relevante para a investigação ética. Levando ainda em conta que a filosofia do segundo Wittgenstein procura a todo custo reconduzir as palavras de seu uso metafísico ao seu uso cotidiano, a proposta de recuperar a dimensão ética da vontade com base nessa filosofia parece incompatível com o espírito da mesma. Em que pese essas dificuldades, o livro de Marques é importante e merece ser lido porque permite aos brasileiros não apenas conhecer o trabalho de um competente intérprete lusitano de Wittgenstein, mas também de receber um potente estímulo em direção a um fecundo debate em torno das questões aqui apresentadas.

Paulo Margutti – Faje/BH

GONÇALVES, João-Pedro – *O Horizonte da Justiça em Alasdair MacIntyre*. Braga: Universidade Católica Portuguesa, Societas – Coleção de Estudos Sociais, 2007, 304 p.

Atualmente docente na Universidade Católica Portuguesa e na Universidade do Minho (Portugal), João-Pedro Gonçalves desenvolveu a sua investigação na área de Economia de Religião, tendo obtido o grau de Doutor no curso de Economia, Finanças e Políticas Públicas na Universidade do Minho e na *University College London*. Da autoria de João-Pedro Gonçalves, a obra intitulada *O Horizonte da Justiça em Alasdair MacIntyre* tem como principal objetivo pensar a noção de justiça social a partir da obra de Alasdair MacIntyre, um dos filósofos mais influentes da contemporaneidade, intuindo a passagem de uma economia acorrentada à modernidade liberal para uma abordagem da atividade económica numa perspetiva pós-secular. Se a modernidade liberal desconsidera o teísmo e as tradições religiosas, o olhar pós-secular desmistifica o princípio de laicidade que, na sua ingénua pretensão em desvincular as sociedades das suas tradições, desconhece a importância da vivência religiosa na ação e na organização das comunidades.

Perante a constatação de um progressivo esvaziamento conceptual e valorativo da ideia de justiça social no pensamento contemporâneo, acelerado pelo impacto social, político e cultural que exerce o inevitável processo de integração económica e financeira a nível mundial próprio do mercado global, o livro de João-Pedro Gonçalves aparece como um rasgo de lucidez num horizonte intelectual obscurecido, sombrio, demasiado obstruído pela emergência de determinados discursos filosóficos tendencialmente infrutíferos e niilistas do ponto de vista ético, dificultando o exercício de uma reflexão genuína sobre a noção de justiça (social), passível de

orientar devidamente decisões políticas e de servir as sociedades atuais.

Na senda de Alasdair MacIntyre, o autor explica que o obscurecimento do horizonte de reflexão sobre a justiça social tem a sua origem em três realidades correlativas e sintomáticas de um mal-estar generalizado, resultante da mentalidade produzida pela modernidade liberal: 1) a ausência de um forte consenso racional à volta da noção de justiça social, ausência resultante da falta de uma base intelectual e moral consistente e convincente, capaz de guiar a procura deste mesmo consenso e, assim, regenerar o paradigma atual das ciências económicas cuja noção de justiça social parece depender, recorrendo às palavras do autor, de meras apreciações ideológicas de dosagem ótima entre eficiência e equidade económicas; 2) o enclausuramento numa ideia equivocada de ser humano herdada das Luzes, uma noção de homem como auto-suficiente, autónomo e, portanto, com total controlo dos seus desejos e das suas paixões, dissimulando a vulnerabilidade e a dependência em relação ao outro, condicionantes humanas que, quando manipuladas, beneficiam uma atividade económica privada da sua dimensão ética; 3) a impostura intelectual, quer da pretendida neutralidade axiológica associada à produção de discursos e pontos de vistas objetivos, quer do utilitarismo clássico, do subjetivismo, do relativismo e do emotivismo ético, quer da racionalidade meramente individualista e instrumental; impostura intelectual pela abertura à intromissão de interesses alheios à busca da verdade e à promoção do bem-estar social, ao surgimento de perspetivas éticas ego-lógicas e manipuladoras das vontades e, assim, incapazes de proporcionar uma clara orientação moral para os problemas que as sociedades atuais enfrentam.

É a partir da leitura crítica da principal obra de Alasdair MacIntyre, *After Virtue: a Study in Moral Theory* (1981), leitura consolidada pelo estudo de trabalhos igualmente importantes – entre outros *A Short History of Ethics* (1966) *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition* (1990) *Dependent Rational Animals, Why Human Beings Need the Virtues* (1999) – que João-Pedro Gonçalves nos encaminha para a noção macintyreana de justiça (social), realçando a estreita relação desta com a busca da verdade. A pertinência do conceito macintyreano de justiça social, sustentada por uma ética regida pelas virtudes basilares – temperança, honestidade, coragem, justiça, generosidade, beneficência, caridade e misericórdia –, passível de conduzir o homem a cumprir o seu *telos*, reatualizando o legado aristotélico-tomista (neotomismo) da tradição filosófica medieval, está na promoção de relações de reciprocidade baseadas na «justa-generosidade» entre agentes que desejam viver bem juntos, assegurando o florescimento da pessoa em comunidade; comunidade local, restrita, à margem do Estado-nação liberal, mas aberta, assumidamente lugar de educação moral, cultivando o debate racional sobre os bens da comunidade, o olhar atento aos dramas que afligem os membros, assim como a atitude generosa, acolhedora, perante aquele que pertence a uma outra comunidade.

Agraciada pelas apresentações de João César das Neves e de Manuel Sumares, a obra contém três extensos e detalhados capítulos, para além da Introdução e da Conclusão (Agradecimentos, Siglas e Referências Bibliográficas), capítulos que, progressivamente, nos conduzem ao cerne da temática. Sucintamente, identificamos os principais assuntos abordados no livro. No primeiro capítulo, *Uma Crítica à Modernidade*, o

autor aprofunda as críticas de Alasdair MacIntyre aos principais fenómenos da modernidade liberal, designadamente ao individualismo burocrático (figura do Gerente), à eficácia da terapia no tratamento de conflitos privados em vez da busca da verdade como orientação moral (figura do Terapeuta), ao emotivismo ético, à fundamentação da moral quer nos desejos e nas paixões, quer na escolha individual radical e, finalmente, ao formalismo da ética kantiana; trata-se de denunciar o fracasso do projeto iluminista e as suas consequências nefastas no pensamento contemporâneo e na cultura. No segundo capítulo, *Uma Proposta de Recuperação da Tradição das Virtudes*, o autor aborda o projeto macintyreano de recontextualização do pensamento aristotélico-tomista na construção de uma ética das virtudes para o cumprimento da finalidade (felicidade) do ser humano e da comunidade, assim como a constituição de uma racionalidade que sustenta a ação conforme a ética das virtudes e o progresso intelectual baseado na resolução criativa das inadequações, incoerências e limitações manifestadas pelas tradições (crenças, textos, autoridades) a partir da confrontação de tradições rivais. Segue-se a análise das três dimensões da realidade humana para o alcance do bem supremo: as práticas sociais que possibilitam o alcance dos bens internos em vista à prevenção da corrupção; a narrativa pessoal de cada agente encarado como co-autores da história individual e comunitária; a tradição moral e sócio-intelectual, precisamente através do sentido adequado das tradições para uma justa projeção das possibilidades de progresso no futuro. No terceiro capítulo, *A Justiça Social no "Projecto After Virtue"*, o autor aborda três principais concepções de justiça (pré-moderna; moderna; de tradição) para, a seguir, delimitar o conceito de justiça social, explicando o papel das virtudes na sua concretização. A

justiça social aparece ligada ao mérito da pessoa na participação do bem comum, enquadrando-se numa concepção de ordem política e social que tem por finalidade criar condições sociais para a participação comprometida e responsável dos cidadãos na busca do bem comum: para além de garantir a participação de todos os membros na procura do bem comum, ela preconiza o reconhecimento das diferenças no mérito (maior ou menor capacidade de independência, de deliberação, de superação de vulnerabilidades) de cada pessoa na busca deste bem. A justiça social e o bem comum só são alcançados mediante o florescimento (físico, afetivo e intelectual) dos membros em comunidade, isto é, através da capacidade de interagir, de cooperar com o outro, de fomentar os bens internos e, assim, de se tornar um raciocinador prático independente. Entre muitas associações, a família nuclear aparece como a mais fundamental para a iniciação do florescimento pessoal, da aprendizagem e do exercício das virtudes.

O cunho pessoal com que João-Pedro Gonçalves vai introduzindo o seu estudo, justificando a pertinência da obra de Alasdair MacIntyre para alguém oriundo das ciências económicas e, portanto, a importância em repensar uma noção de justiça social indissociável do bem comum, surge como um contributo no difícil empreendimento de reabilitação de uma economia ao serviço do bem-estar social. Contudo, a ousadia e a coragem intelectual desta abordagem está na visão de que a provável solução para os males do mundo contemporâneo, grande parte resultantes da sacralização da economia segundo René Girard («economistificação» como diria Jean-Pierre Dupuy), passa pela recuperação de um fundamento que assuma uma dimensão e orientação espiritual (aqui as virtudes

sustentadas pelo teísmo), capaz de esclarecer e de guiar as sociedades, fundamento que, no mundo ocidental, deverá inscrever-se, ou ter ressonância, na tradição judaico-cristã.

A clareza, o rigor e o afinco intelectual com que João-Pedro Gonçalves vai tecendo criticamente a noção de justiça social, dando a conhecer o pensamento de Alasdair MacIntyre naquilo que tem de mais renovador e discutível, produz no leitor a agradável sensação de «respirar» o ambiente filosófico do pensador escocês, suscitando assim a resposta à provocação que se avista ao herdeiro da desconstrução iniciada por Jacques Derrida, movimento que se declara legatário das Luzes e nutre relativamente à ideia de tradição uma relação ambivalente, atestada e ultrapassada com a desconstrução de uma tradição filosófica identificada como «metafísica fonologocêntrica». Jacques Derrida não é precursor do «desconstrucionismo», uma visão redundante e limitada da desconstrução que conduz ao relativismo e à paralisia intelectual, nem defensor de uma razão autónoma, soberana e arrogante na sua pretensão em perscrutar os mistérios da condição humana, herdada das Luzes. A desconstrução, incompatível com uma procura da verdade e da justiça pela redução da primeira ao relativismo e ao perspectivismo segundo Alasdair MacIntyre, legitima e fortalece o projeto macintyreano.

A desconstrução nasce da preocupação do seu precursor com as vítimas, as injustiças, os oprimidos, os sem voz, mas também com aqueles que, afastados, privados do idioma e da cultura dos seus antepassados, convivem com a ferida não cicatrizável de nunca ter sentido a autêntica pertença na pátria substitutiva. Desta postura intelectual, Jacques Derrida empreende um projeto de disseminação de uma tradição filosó-

fica «fonologocêntrica» inaugurada por Platão e na qual cabe a mundividência medieval: uma filosofia edificada à volta de um centro, de uma origem (*logos*) a partir da qual se tece uma hierarquia conceptual assente num sistema de diferenças (*différance*), binómios opostos, indissociáveis, inter-substituíveis, em que os primeiros aparecem associados a uma série de conceitos (palavra, alma, universal, imutável, eterno, verdadeiro, masculino, etc.) conotados de uma superioridade moral (puro, íntegro, benéfico, etc.), opondo-se, assim, aos contrários (escrita, corpo, particular, mutável, contingente, aparente, feminino, etc.) ligados a uma inferioridade moral (impuro, contaminado, corrompido, decadente, maléfico, etc.). Esta hierarquia de oposições conceptuais, assente numa visão maniqueísta da realidade, revela que a «ausência presente» (lógica do vestígio, do suplemento e do diferir) e o sacrifício (marginalização, expulsão, violência) estão na fundação e (re-)organização das comunidades. Esta hierarquia, resistente nas nossas sociedades, sustenta o preconceito, o racismo, a injustiça e outras formas de opressão que assombam a Democracia. Fiel às Luzes inspiradoras da Declaração Universal dos Direitos Humanos e da noção jurídica de «crime contra a humanidade», Jacques Derrida renova a esperança de fazer chegar à realidade um mundo onde reina o respeito absoluto pelo outro e a autêntica liberdade, para cada ser humano, de acesso à realização das suas potencialidades, habilidades e capacidades e, portanto, à felicidade.

A confissão dolorosa inscrita no gesto da desconstrução, a confissão do acontecimento traumático mas também fundador que impele o pensador franco-magrebino a inscrever o seu nome, a sua assinatura, numa determinada tradição (filosófica), apropriando-se da língua substitutiva mas também

recebida (francesa), imprime no movimento da desconstrução uma dimensão vivificadora e transformadora: numa dada construção ou organização (texto, instituição, comunidade), a revelação da pedra simultaneamente angular e corrosiva, angular porque central, corrosiva porque contaminada, desgastada, deteriorada, preparando a queda do edifício, confere ao movimento da desconstrução uma dimensão que, embora viral, parasitária, não visa a destruição, nem a substituição sacrificial, mas antes a substituição restauradora. A desconstrução é passagem, viragem, reposicionamento, reorientação, que antecede e prepara a reconstrução, possível a partir da voz que se distingue da dissonância, do ruído, resultante da obstrução à plurivocidade que, embora destabilizadora, é regeneradora; vozes, idiomas ou timbres que, de forma latente e subterrânea, residem e sustentam a estrutura que a hospeda, abrindo assim a filosofia e o pensamento não ao niilismo, mas à dimensão testemunhal da cultura, dimensão orientada pelas ideias de Justiça, Verdade e Bondade, ideias e manifestações através das quais o divino, generosamente, se insinua às consciências humanas.

Conceber a filosofia à luz do testemunho, onde a hermenêutica (do testemunho) encontra particular ressonância, é reconhecer que o progresso moral e intelectual passa pela reatualização por parte da contemporaneidade de perspectivas filosóficas provindo da tradição. Estas perspectivas filosóficas são como «sinais» do advir de uma resposta de um tempo passado às questões de um tempo futuro, tempo propício à irrupção de uma visão outra a partir da qual serão tecidas orientações novas para os problemas do mundo contemporâneo. A reatualização da tradição confunde-se com um gesto de purificação através da posterioridade, purificação e redenção reconfiguradoras de horizontes limpi-

dos e de novas possibilidades ontológicas para as gerações futuras. Ora o gesto de reatualização da tradição em vista à saída da confusão moral para assim evitar a catástrofe global para a qual a caminha a humanidade, reatualização própria de uma cultura que aceita a sua

dimensão testemunhal, é também, como vimos através de João-Pedro Gonçalves, o gesto macintyreano.

Helena B. Catalão – Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa
C.E.F.H.

SANTOS, Bento Silva. *Fenomenologia e Idade Média*. Curitiba: Editora CRV, 1913, 221 pp.

Notável pela amplidão da informação, pela análise precisa e penetrante dos textos implicados, pela oportunidade dos questionamentos levantados, a obra aqui resenhada reúne cinco estudos centrados no tema *Fenomenologia e Idade Média*. Com exceção do último capítulo que analisa a apropriação de Mestre Eckhart pelo fenomenólogo francês contemporâneo Michel Henry, a fenomenologia que se confronta com a filosofia e a mística medievais é a heideggeriana. Embora se remeta a diversos textos tanto do jovem Heidegger como da fase posterior de seu pensamento, o autor privilegia o estudo dos três cursos publicados no volume 60 das obras completas, sob o título *Fenomenologia da Vida Religiosa*, a saber, *Introdução ao fenômeno da religião* (1920/21), *Agostinho e o neoplatonismo* (1921) e *Os fundamentos filosóficos da mística medieval* (1918/19), sendo que este último não chegou a ser ministrado. Embora ainda raro entre nós, tem crescido extraordinariamente nos últimos anos o interesse pelo aspecto religioso do pensamento do jovem Heidegger, em função da questão da influência de sua formação cristã no desabrochar de suas intuições originais, da sua concepção da relação entre filosofia e teologia e da própria importância do problema de Deus no conjunto de sua obra. O autor se serve com maestria desta bibliografia especializada na interpretação do conteúdo

básico dos cursos mencionados. Não se trata, porém, de mera apresentação da posição de Heidegger (e de Michel Henry). Sua exposição se desenvolve em torno de um questionamento fundamental: se e como é possível explorar fenomenologicamente as riquezas do pensamento medieval em vista de um autêntico acesso filosófico (e teológico) a Deus? Por um lado, fica claro que Heidegger encontra nas descrições da experiência cristã originária nos mistérios medievais, em S. Agostinho e no próprio Novo Testamento (cartas de S. Paulo) um paradigma privilegiado da vida fáctica (p.14-18). É assim que o autor fala do “liame indissolúvel entre fenomenologia hermenêutica e experiência cristã originária nos primeiros escritos de Heidegger” (p.72). Entretanto, continua ele, por seu “ateísmo metodológico”, o jovem professor de Freiburg exclui a viabilidade de um acesso fenomenológico a Deus (p.12-14). O acerto de tal posição é contestado pelo autor, que vislumbra um “enorme campo de possibilidades hermenêuticas” na abordagem fenomenológica do pensamento medieval (p.72) no sentido de “uma nova forma de humanismo ou de filosofia para hoje” (p.67). Refere-se neste contexto aos estudos recentes de pensadores, sobretudo franceses, que desenvolvem nesta direção as pistas abertas por Husserl e Heidegger (p.98s). Esta dupla tese: as possibilidades de valorização dos pensadores medievais pela fenomenologia, indicadas por Heidegger na sua análise da vida

fáctica, e a refutação dos limites que o mesmo assinala para a abertura da vida na sua atuação concreta a uma realidade transcendente, apresentada já na Introdução, é reforçada ao longo dos cinco capítulos da obra.

O primeiro capítulo, mais extenso e fundamental (p.25-99), começa com uma comparação entre Husserl e Heidegger, mostrando a transformação da fenomenologia operada por este desde seus primeiros cursos mediante a apropriação crítica de três ideias básicas de seu mestre: a intencionalidade, a intuição categorial e o *a priori* (p.47-64). Ao focalizar a vida fáctica na sua atuação como fenômeno originário, Heidegger aponta para o caráter derivado da concepção husserliana da consciência, que permanece no âmbito da reflexão teórica e objetivante. Ele introduz a ideia de ser-no-mundo como fundamento da intencionalidade. Não se trata de atos da consciência referidos a objetos. A outorga de sentido não se dá pela consciência, mas pelo mundo como contexto vivencial ou horizonte no qual se exerce a vida. O originalmente transcendente e *a priori* é o mundo, enquanto vivido, e não mais o sujeito transcendental (p.54-60). Por outro lado, Heidegger valoriza a ênfase de Husserl na intuição eidética, mas, ao contrário deste, não compreende o ser ou essência dos entes como imanente à consciência. Além disso, as essências são dadas como horizonte da compreensão do ente e não na intuição enquanto regiões do ente no seu todo, como para o fundador da fenomenologia. Deste modo, o “ver fenomenológico” husserliano dá lugar ao “saber compreender” hermenêutico, que envolve o modo de situar-se no mundo, caracterizado pelo cuidado pela existência (p.60-64). Sem o domínio do método fenomenológico, as finas análises heideggerianas do mundo da vida não teriam sido possíveis. Entretanto, se

foi Husserl quem lhe “abriu os olhos”, o fenômeno que atraiu o seu olhar foi a experiência cristã da vida (p.63). É o que mostra o autor na segunda parte do capítulo. Não se trata de aplicar um método geral para compreensão dos textos medievais. O objetivo é pensar fenomenologicamente a própria filosofia medieval, vendo o que os próprios medievais já viram e manifestam em seus escritos. O exame incide menos sobre o “que” eles dizem do que sobre o “como” da relação com o fenômeno (p.66). É o que faz Heidegger como se depreende da leitura dos três cursos mencionados. É sua familiaridade com os testemunhos da vida cristã encarados fenomenologicamente que o leva a perceber as características fundamentais da vida fáctica. Por um lado, é na análise da experiência protocristã, como se manifesta nas cartas paulinas, que ele explicita pela primeira vez a sua intuição da existência como temporalidade histórica qualitativa, entendida como saída de si mesmo e como projeção. Por outro lado, atribui um papel eminente ao cristianismo das origens na descoberta e na exploração do “mundo de si-mesmo”, das experiências interiores, fornecendo elementos decisivos para a compreensão da vida fáctica (p.97). Entretanto, por seu ateísmo metodológico ou *epoché* teológica, Heidegger rejeita, insiste o autor, assumir filosoficamente a referência a Deus, essencial na experiência cristã da vida. Ele exemplifica esta atitude negativa de Heidegger em relação ao transcendente no comentário a dois textos do filósofo, a conferência *Fenomenologia e teologia* (1927) e as suas intervenções no Seminário *A filosofia de Martin Heidegger e a teologia* (1961). No primeiro texto este recusa a ideia de uma “filosofia cristã”, opondo radicalmente fé e questionar filosófico. A teologia é uma ciência positiva, baseada nos dados revelados, mas é a filosofia que lhe oferece o quadro ontológico (p.ex. conceito de culpa), para pensar

os fenômenos especificamente cristãos na sua concretude ôntica (p.ex. pecado) (p.74-80). No fim de sua carreira Heidegger volta ao assunto na discussão da *Disputatio de homine* de Lutero, tema do mencionado Seminário (p.80-85). Sua conclusão é que a definição teológica de homem se distingue de qualquer outra, enquanto se funda no “como” da acolhida da palavra proclamada, de modo que através dela o homem experimenta que é definido como pecador diante de Deus, do qual depende exclusivamente a justificação. Nos dois casos, observa o autor, Heidegger se move no âmbito da *theologia crucis* de Lutero, que “não diz respeito a uma capacidade religiosa pertencente ao ser do homem, mas a um modo de existência que deve sua possibilidade à própria Revelação” (p.85). Esta opção unilateral de Heidegger pela oposição entre fé e razão é criticada pelo autor, como arbitrária e, de certo modo, incompatível com suas pretensões iniciais nas anotações de 1918 relativas ao curso *Fundamentos filosóficos da mística medieval*. Heidegger pretendia então reencontrar, para além das interpretações inadequadas o sentido da excepcional experiência da vida do espírito que se descortina no estudo da mística medieval. A propósito de textos medievais, ele fala p.ex. da pré-doação de Deus na fé, como vivência religiosa originária de algo irredutível à consciência, que possibilita, por sua vez, a constituição fenomenológica de Deus através da oração, enquanto ato intencional que o torna presente na consciência (p.69-70). Tratar-se-ia assim, pensa o autor, da experiência da imanência de Deus no âmago da vida, não como objeto de conhecimento teórico, mas como fenômeno originário (p.71). Ora, ao ultrapassar o estágio da simples descrição para atingir a inteligência da estrutura deste fenômeno, os teólogos medievais não distorceram a tarefa da fenomenologia, enquanto partem de uma experiência

da religiosidade própria, em princípio, do ser humano como tal (p.72). Para Heidegger, ao contrário, a Idade Média perdeu o horizonte kerigmático da fé e a compreensão da vida fáctica, que prevalece nos testemunhos espontâneos da experiência cristã, ao desenvolver uma ciência da fé contaminada pela conceitualidade greco-romana, (p.86).

O capítulo II (p.101-128) é dedicado ao comentário de Heidegger ao livro X das Confissões de S. Agostinho, tema do curso *Agostinho e o neoplatonismo*. Através de uma análise meticulosa da interpretação heideggeriana de algumas noções-chave do texto, como confissão, memória e tentação, o autor confirma a sua tese básica: por um lado, Heidegger extrai da experiência cristã, enquanto vivida e descrita por Agostinho, elementos fundamentais de sua concepção da vida fáctica; por outro, recusa acompanhar o bispo de Hipona na sua compreensão do acesso imediato a Deus na experiência fáctica da vida, acusando-o de deformar o vivido originariamente, ao entendê-lo à luz de categorias metafísicas neoplatônicas. Em primeiro lugar, o autor focaliza a interpretação de Heidegger da experiência agostiniana do “si-mesmo”, do *sum*, anterior ao *cogito*, como solo ôntico-ontológico do esquecimento e da lembrança, i.e. da temporalidade. A memória, enquanto essencialmente afetiva, constitui o próprio *Dasein*. De fato, o afeto não está na alma, não é um ente, antes emerge como um evento, como ser-afetado, numa experiência não reflexiva, que permite apreender a mobilidade da vida e articulá-la conceitualmente (p.108-117). Quanto à transcendência do eu para o Tu divino, rejeitada por Heidegger sob a alegação de contradizer os cânones da fenomenologia, o autor estranha que o filósofo não tenha recorrido ao livro VII das *Confissões*, pois encontraria nele a descrição de uma experiência de

Deus, que acontece, ao mesmo tempo, de modo atemporal e temporal. A ascensão metafísica de Agostinho ao horizonte do *quod est* (Deus) através da confissão dos pecados e do louvor implica um explícito temporalizar-se, enquanto Deus acontece na vivência da alma, na experiência fáctica da vida. Por sua vez, a *memoria Dei* incita a alma à busca ativa de Deus, como ideal de uma vida plena e feliz. Mesmo no contexto neoplatônico a descrição de uma razão que procura sua autocompreensão não chega a seu cume senão à maneira de um evento histórico-dialógico. O Tu que se revela é algo gratuito e paradoxal, que excede a dimensão de qualquer vivência (118s). Heidegger, reconhece o autor, não aceita tal conclusão. Para ele, a *fruitio Dei*, o repouso em Deus, suprime a angústia existencial, a própria vida fáctica. Após ter aberto o caminho para tais análises, Agostinho teria traído esta perspectiva em favor de especulações metafísicas sobre a luz da relação tempo/eternidade (p.123).

O passo seguinte da investigação do autor discute a reflexão de Heidegger sobre o pensamento de Mestre Eckhart nos apontamentos para o curso sobre os fundamentos da mística medieval, concentrando-se nos dois pontos assinalados pelo filósofo, a questão do desprendimento e da irracionalidade (p.129-166). As observações de Heidegger sobre a concepção de Eckhart do desprendimento, como fenômeno de caráter afetivo, demonstram mais uma vez como é, remontando à motivação originária da vida mística, que ele descobre os elementos de sua análise da vida fáctica. No caso, trata-se sobretudo da atitude de desapego tanto em relação à realidade mundana, quanto ao próprio pensamento teológico objetivado, para instalar-se no nível pré-teorético, aquém da distinção entre intelecto e vontade, que permite descrever a consciência tal qual ela já é. O constituinte

positivo do desprendimento consiste num perfeito ser-um-consigo- mesmo, vazio das criaturas e de Deus, sem jamais sair de si mesmo sob pena de perder-se na dispersão (p.147-150). A outra questão, a relação entre mística e irracionalidade, é discutida em três tópicos dos apontamentos de Heidegger. Segundo ele, a distinção racional/irracional é própria de uma abordagem teórica dos fenômenos e, portanto, totalmente inadequada para a compreensão fenomenológica da religiosidade e, em particular, da mística de Eckhart. O que caracteriza a vida mística como tal é justamente a imediatez da vivência religiosa de abandono ao sagrado, que não pode ser apreendida pela mediação do intelecto na forma de categorias. Neste sentido, o Absoluto é para Eckhart, segundo Heidegger, o que é essencialmente destituído de determinação. Referindo-se à fórmula eckhartina “eu sou isso e isso sou eu”, ele chama a atenção para a unidade radical por ela insinuada entre Deus e o fundo da alma (p.157-162). Nesta perspectiva, comenta o autor, seria possível pensar um Deus pós-metafísico, a partir de experiências originárias (129).

Do mesmo modo ele defende também a metafísica escolástica medieval e sua maneira de acesso a Deus diante da *Destruktion* da ontologia medieval operada por Heidegger, particularmente no curso *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1927). Tal é a temática do capítulo IV (p.167-187). Para o autor, a crítica do filósofo, que se baseia na distinção essência/existência, entendida à luz da concepção de Francisco Suárez, principal representante da escolástica tardia, não vale, como pretende Heidegger, dos grandes mestres do século XIII, especialmente de Tomás de Aquino (p.171). De fato, opondo mística medieval e filosofia escolástica, Heidegger acusa esta última de esquecimento do ser como tal, por ter partido aristoteli-

camente do ente enquanto ente e por isso focalizado o ser a partir do ente, como o ser do ente, que acaba sendo entificado. Neste sentido, o ente é concebido como o que está presente e a existência como a presença de algo na realidade, enquanto efetivação da essência possível, i.e. de seu conteúdo inteligível, representado no conceito. Uma vez que a existência não pertence à essência do ente finito, Tomás de Aquino a considera como realmente distinta da essência, entendendo a criação justamente como a produção do ente finito pelo acréscimo da existência a uma essência determinada, como duas coisas. Radicalizando a posição intermédia de Duns Scoto, Suárez fala de essência e existência como dois aspectos do ente real distinguidos entre si, não na realidade, mas apenas pelo pensamento. Tal é, pensa Heidegger, o desfecho necessário da história do esquecimento do ser, enquanto compreendido desde Aristóteles como o que está presente à vista. Apela-se para a criação como fundamentação do ente finito no ente infinito, entendendo onticamente o fundamento como causa de um ente por outro (p.172-180). Para o autor, esta conclusão revela mais as concepções heideggerianas sobre a historicidade do ser do que a posição de pensadores medievais como Tomás de Aquino. Interpretando-o a partir de Suárez, Heidegger desconhece a originalidade do pensamento tomásico, que usa muito mais o termo *esse* (ser) do que *existentia*, entendendo o ente criado como participação do ser divino pela composição entre o ato de ser, determinante da independência e positividade do ente, e a essência que o recebe e limita a determinado modo de ser. Não se trata evidentemente da união de duas coisas, como interpreta Heidegger, mas de dois princípios de inteligibilidade do ente finito, que são realmente distintos, enquanto seus

constituintes (p.180-183). Com isso o autor exime o pensamento metafísico de Tomás da pecha de ontoteológico (p.185).

As possibilidades de uma apropriação fenomenológica da mística medieval identificadas pelo jovem Heidegger, mas logo por ele abandonadas, e esboçadas por pensadores franceses contemporâneos como J.-L. Marion e E. Falque, como o autor aponta várias vezes, são exemplificadas no capítulo final com a fenomenologia da vida de Michel Henry (p.189-221). Em sua obra *L'essence de la manifestation* (1963) este filósofo relaciona a sua explicação do nascimento da vida em Deus com a concepção de Eckhart sobre o nascimento contínuo de Deus na alma. Na sua crítica do intuícionismo de Husserl e da transcendência ontológica própria do ser-no-mundo de Heidegger, Henry entende a essência da vida como autoafecção originária ou transparência e revelação a si como puro sentimento de si, que se sente sem intermediação de um sentido, sem abertura ek-stática ao horizonte do mundo, antes como condição de possibilidade de todas as manifestações secundárias (p.197-209). Ele inverte assim a fenomenologia destes precursores: não é o pensamento que dá acesso à vida; é esta que permite ao pensamento aceder a si, experimentar a si e ser em cada caso o que é (p. 189). De fato, segundo Henry, explorando as intuições de Eckhart na sua obra posterior *C'est moi la vérité* (1996), a vida como fenômeno originário nasce em Deus. Se sou alguém que se experiencia como vivente, é Deus que me dá a possibilidade de sê-lo nele mesmo (p.197). Deus e a alma compartilham a mesma essência. A união existencial do homem com Deus não é possível senão sobre o fundo de uma unidade ontológica: é o absoluto que na realização de sua operação constitui a essência da alma, que como tal não difere desta mesma

operação (p.209s). Sendo assim, o objeto da fenomenologia autêntica não é senão a vida divina experienciando-se ela mesma e nesta autoafecção dando nascimento ao Cristo e aos homens (p.213). No final de sua exposição detalhada e penetrante do pensamento de Michel Henry enquanto fenomenologia da vida e do cristianismo, da qual apresentamos um pálido resumo, o autor, ainda que se distancie claramente de muitas das ideias do filósofo francês, reconhece que elas abrem a possibilidade de pensar uma presença absoluta, a imanência de Deus, como vida, mais no fundo de nós do que o nosso próprio si (p. 221).

Ainda que feita em traços extremamente rápidos, a descrição da obra de Bento Silva Santos deixar entrever a riqueza das perspectivas por ele abertas e a importante contribuição que traz não somente aos estudos heideggerianos, mas à própria teologia filosófica. Prescindindo de eventuais diferenças de detalhe, não há como não concordar com a convicção do autor de que Heidegger nos seus primeiros cursos, mediante suas análises fenomenológicas, identificou na experiência cristã os traços fundamentais da vida fáctica, i.e. da nova interpretação da existência que será desenvolvida em *Ser e Tempo*. Fica patente também que ele se recusou a assumir filosoficamente a abertura para Deus que caracteriza tal experiência. Tudo indica, porém, que o “ateísmo metodológico” de Heidegger não significa propriamente a exclusão da questão de Deus do âmbito da filosofia, mas se explica pelo fato de não dispor então de uma linguagem alternativa à da metafísica, que lhe permitisse falar autenticamente do divino. Com efeito, ao declarar “que a filosofia deve ser por princípio a-teia”, ele acrescenta imediatamente que “justamente por

causa de sua tendência fundamental, ela não pode arrogar-se a querer possuir ou determinar Deus”, numa alusão clara à maneira como ele entendia o Deus da metafísica tradicional, i.e. como resposta às exigências possessivas da razão humana (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1920-21), GA v.61). Por outro lado, se na análise da experiência protocristã, ele não focalizou a relação com Deus, foi também porque buscava então apenas explicitar a estrutura ontológica da vida fáctica como tal, subjacente à descrição ôntica da experiência religiosa especificamente cristã, não investigar esta experiência em si mesma. É assim que poderá afirmar em *Da essência do fundamento* (1929), que a estrutura do ser-no-mundo não exclui um eventual ser-para-Deus. De fato, segundo os princípios da fenomenologia, só é possível falar de algo na medida em que se manifeste de algum modo numa experiência. Assim, no exercício de um pensar experiente, Heidegger voltará a falar do sagrado, do divino e de Deus, ainda que em termos tais que dão azo a interpretações divergentes. Por outro lado, se a leitura fenomenológica de Agostinho, de Tomás de Aquino e, mais ainda, dos chamados místicos medievais, como Mestre Eckhart, permitiria desenvolver filosoficamente uma nova concepção de Deus e do homem na sua íntima relação é uma questão que polariza com razão a atenção do autor, cuja resposta positiva, porém, ele mesmo não visualiza senão como uma possibilidade a ser explorada e discutida. Oxalá a sugestão possa frutificar.

João A. Mac Dowell S.J. - Faje/BH

VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. Prefácio de Enrico Berti. Tradução de José Trindade dos Santos. São Paulo: Loyola, 2013.

Heidegger é o pensador contemporâneo reconhecido principalmente pela determinação com a qual assumiu o árduo e complexo trabalho de revisão crítica da questão do Ser sob nova e inusitada diretriz. O pensamento ontológico (metafísico) tradicional é colocado seriamente em discussão e submetido ao crivo da nova perspectiva elaborada em *Ser e Tempo* (1927).

Parte ele da convicção de que o problema não foi exaustiva e adequadamente abordado pela história da filosofia, identificada com a metafísica, desde os filósofos gregos, caracterizadamente a partir do pensamento de Platão. As suas investigações procuram demonstrar que, na verdade, o problema do ser foi esquecido pela história da metafísica ocidental até os tempos modernos, especificamente até o pensamento niilista de Nietzsche.

Evidentemente, ao aprofundar-se na questão do Ser, Heidegger teve que reportar-se ao tempo em que segundo ele, se iniciou a história do esquecimento do Ser, isto é, no tempo da Grécia antiga. Para isto o filósofo alemão investe com dedicação e fascínio no estudo da língua e do pensamento dos gregos antigos: dos poetas e pensadores da época arcaica até os clássicos de Atenas. A este estudo acurado do pensamento grego, sempre esteve presente como mola propulsora a possibilidade de restauração da questão do Ser que, para ele, deve encontrar seu caminho não propriamente pelo pensamento lógico-matemático, mas por outra via que, embora sendo às vezes apontada como o método fenomenológico-existencial, ele prefere deixar sem nome, como sem nome é o Ser.

Desde cedo o filósofo de Messkirch mostrou-se interessado pelo estudo da filosofia grega, principalmente por Aristóteles. O seu primeiro contato com o pensador grego ocorreu já em 1907, quando recebeu do

padre Conrad Gröber, futuro arcebispo de Friburgo, um estudo de Franz Brentano sobre a filosofia grega. Confessa-nos Heidegger em sua autobiografia filosófica *Meu Caminho para a Fenomenologia*, a sua paixão pelas questões ontológicas despertadas pela leitura de *Sobre o Significado Múltiplo do Ente segundo Aristóteles*, de Franz Brentano. Ainda como aluno do Ginásio (segundo grau) ele já havia formulado para si a seguinte questão: “Se o ente é expresso em múltiplos significados, qual será, então, o determinante significado fundamental? Que quer dizer ser?” Logo depois se deparou com o livro de Carl Braig, intitulado *Sobre o Ser: Compêndio de Ontologia*, no qual ele se ocupa do estudo de Aristóteles, Tomás de Aquino e Suarez.

A hipótese de trabalho de Franco Volpi sobre o confronto entre Heidegger e Aristóteles refere-se fundamentalmente à “apropriação assimilativa da ontologia e da filosofia prática de Aristóteles nos anos 1920”. Esta aparece revestida em nova forma inclusive em *Ser e Tempo*. Isso se concretiza a partir das determinações aristotélicas - *aletheia*, *energeia* e *physis* - que na verdade, são apresentadas por Heidegger como os problemas fundamentais que possibilitam um aprofundamento do quadro referencial do pensamento ocidental. Tal “compreensão vivificante” da ontologia e filosofia prática de Aristóteles possibilitou a Heidegger abordar “os problemas em que se afundam as modernas filosofias do sujeito”.

Segundo Volpi, aquilo a que Heidegger visa não é tanto a verdade histórica sobre Aristóteles, mas “as solicitações especulativas que seu texto apresenta”, como os clássicos conceitos que medeiam sua filosofia prática. Com isto, ele pretende apresentar a capacidade de transmutação que Heidegger opera do pensamento de Aristóteles, principalmente nos estudos referentes à sua primeira fase.

Por outro lado, acautela-se o autor, em sua segunda fase, Heidegger coloca em causa até mesmo os pressupostos sobre os quais

se apoia a própria compreensão aristotélica. Diz-nos Volpi que o aprofundamento ontológico que Heidegger leva adiante, primeiro como tarefa de “destruição” e depois como “passo atrás” e ultrapassagem, se cumpre como uma consumação quase total do espaço tradicional da filosofia, isto é, como surgimento de um pensamento que não mais quer ser filosofia, mas que é um radical pôr em causa a filosofia, que toma forma nos modos do “pensamento memorativo” ou “pensamento poetante”.

Em suma, o livro de Volpi vem ressaltar a importância da confrontação “vivificante” de Heidegger com Aristóteles para a realização de seu projeto de remissão à realidade histórica da metafísica. Para que isto se efetivasse foi necessária “uma apropriação produtiva do patrimônio aristotélico

capaz de discernir a sua atualidade e a sua historicidade”, por parte do filósofo alemão.

O livro é constituído de vários capítulos dos quais os capítulos II, III e IV abordam especificamente a temática proposta pelo autor de verificar a presença de Aristóteles na concepção heideggeriana de ser. O capítulo III busca explicitar a presença de Aristóteles nos cursos de Marburgo e em *Ser e Tempo*, tratando dos temas: verdade, sujeito e temporalidade. O capítulo IV procura atestar a presença do Estagirita na segunda fase do pensamento de Heidegger, abordando os temas próprios desta fase – *logos, aletheia, energeia, physis* – e sua relação com Aristóteles.

Prof. Dr. João Bosco Batista - (UFSJ/MG)

MORI, Massimo. *Kant e as relações internacionais: direito, política, história*. São Paulo: Edições Loyola. 2012, 289 pp.

O livro de Massimo Mori faz uma nova reconstrução do projeto de paz de Kant e pretende mostrar, de maneira crítica, as contribuições, os limites e até os desatinos de sua obra.

O opúsculo de Kant sobre a paz perpétua surge imediatamente depois da declaração da Paz de Basileia em 1795, no qual a Prússia celebra um tratado de paz, em separado, com a França revolucionária, o que mostra o seu aval aos ideais da Revolução Francesa, bem como a influência dos princípios iluministas favoráveis à paz entre os povos. Conceitualmente, se relaciona com os projetos do Abade de Saint-Pierre e de Rousseau. O projeto do Abade, publicado em 1713, começa com uma descrição antropológica próxima do modelo hobbesiano, mas introduz um elemento não-hobbesiano e não puramente contratualista, ao explicar o contrato social

como uma forma de arbitragem natural realizada pelos chefes de família, que origina o estado civil e mostrar como esta arbitragem pode se estender também para as relações internacionais, revelando traços de um pacifismo cartesiano, pois, embora desconfie dos verdadeiros sentimentos dos príncipes, acredita que os soberanos preferem racionalmente a paz, mais adequada para preservar o *status quo* sobre seus domínios, às incertezas de uma guerra aventureira. Rousseau, ao contrário, recusa os conceitos hobbesianos, pois, parte de uma antropologia diferente, a qual considera que o homem, em estado natural, age simultaneamente movido pela indiferença e pela compaixão pelos semelhantes, por isso, criticava Hobbes por ter tomado o homem de seu tempo, corrompido pela vida em sociedade, e o transportado para o estado de natureza. Portanto, entre os indivíduos, em seu estado natural, poderiam existir conflitos esporádicos, nunca um estado de guerra, principalmente porque os

desejos humanos estão limitados à sua capacidade física e mental, enquanto os estados são seres relativos cujos desejos podem se expandir infinitamente, de modo que o verdadeiro estado de guerra é o estado social. Contudo, no projeto de paz, Rousseau parece se aproximar mais de Hobbes e, ao contrário da opinião generalizada, expressa inclusive pelo próprio Kant, se afasta das teses otimistas do Abade. Nos *Extratos*, Rousseau simplesmente resume a obra do Abade e chega a traduzi-la para a sua linguagem, dando a impressão de que comparte as suas ideias pacifistas, mas nos *Julgamentos*, publicado postumamente em 1782, critica não somente a falta de realismo do projeto de paz do Abade, mas também a capacidade racional dos soberanos, cujos desejos se inclinam para a opressão interna e a guerra externa. Além mais, o conceito rousseauiano de soberania poderia explicar a republicanização interna dos estados, o desenvolvimento de federações entre os estados pequenos, mas, como ela não pode ser alienada ou representada, não pode explicar um poder coercitivo supraestatal capaz de subordinar os príncipes e garantir a paz. Neste sentido, Rousseau parece inclinado a aceitar que a guerra esporádica entre os estados, segundo um modelo hobbesiano de relações internacionais, é preferível a uma paz que só poderia surgir por meio de uma guerra mais terrível do que as guerras que visaria eliminar. A associação que Kant faz dos projetos de paz do Abade e de Rousseau, indica que ele conhecia o *Extrato*, mas não as críticas do genebrino expostas no *Julgamento*, por isso, ele se distanciou de ambos os projetos, acusados de falta de realismo, e fez uma interpretação transcendental que entende a paz perpétua como uma ideia reguladora da razão capaz de governar normativamente as ações humanas, mas não como um princípio constitutivo, que compatibilizaria a

normatividade da razão prática com o realismo político.

O segundo capítulo apresenta a fundamentação kantiana do direito na *Metafísica dos costumes*, começando pela diferenciação entre a ética e o direito, uma vez que o princípio supremo da doutrina da virtude é sintético, enquanto o princípio supremo do direito é analítico. Segundo Kant, o direito pode ser derivado, mediante o princípio de contradição, da liberdade externa, definida como o único direito inato que o homem possui unicamente em virtude de sua humanidade, por isso, o princípio do direito é analítico porque, enquanto na ética precisa haver um fim que é também um dever, envolvendo necessariamente uma síntese *a priori*, no direito, o fim pode ser qualquer um, bastando a mera concordância formal entre os arbítrios, podendo ser expresso através da fórmula de que a liberdade de cada um não deve contradizer a liberdade dos demais. Acontece que esta fundamentação analítica do princípio do direito na liberdade inata parece entrar em contradição com toda a filosofia crítica, cujo caráter transcendental, exige que os juízos da metafísica, caso esta queira ser considerada uma ciência, tem que ser sintéticos *a priori*, o que poderia gerar a suspeita de que a distinção kantiana entre a ética e o direito, na *Metafísica dos costumes*, possui uma origem pré-crítica. Neste caso, é necessário mostrar que há também um fundamento sintético para o direito. Contudo, em lugar de empreender uma dedução transcendental do princípio do direito, Kant demonstra como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, através de uma dedução transcendental da propriedade. Na verdade, há tanto uma fundamentação analítica da posse, como posse empírica, com a detenção do objeto externo, quanto uma fundamentação sintética da posse jurídica ou meramente inteligível, em que não

há detenção do objeto. A posse empírica é fundamentada analiticamente na liberdade externa, pois, se alguém subtrai um objeto que está em meu poder, então, afeta a minha liberdade inata, ou seja, o que é meu (porque está sob meu poder) é meu (detenho fisicamente) e, assim, exerce uma violência sobre mim. No entanto, a posse inteligível é sintética, porque implica a posse ainda que o possuidor não detenha fisicamente o objeto. Para tanto, Kant recorre inicialmente ao postulado jurídico da razão prática, que exige que os objetos que estão fisicamente em meu poder devem poder também estar juridicamente sob meu poder, porque, do contrário, seriam *res nullius*, coisas sem dono, mas isto pressupõe a posse comum originária (que não pode ser confundida com o fato do comunismo primitivo), a qual deve ser seguida da declaração da vontade unilateral do primeiro possuidor de que deseja possuir o objeto, a qual não pode gerar a obrigação de abstenção de uso da parte dos demais, o que só pode ser garantido pela vontade geral, que transforma a posse provisória do estado de natureza em posse definitiva no estado civil. Então, o direito à propriedade provém de uma ampliação do objeto promovida pela razão prática que assim o quer, apresentando um fundamento sintético, como ocorre em todo o plano da moralidade. Contudo, Kant terá que pagar um preço muito alto, em sua filosofia política, por ter preferido esta fundamentação sintética do direito que estabelece uma prioridade da propriedade sobre o fundamento analítico do princípio do direito na liberdade.

Também na definição de direito estrito como faculdade de coagir há uma divisão entre a fundamentação analítica e sintética porque a coação provém, analiticamente, do princípio do direito uma vez que não é preciso ir além do conceito de liberdade para concluir que

se algum obstáculo se interpõe sobre a liberdade de um indivíduo, então, um obstáculo que se interpõe contra este obstáculo, ou seja, a coação da lei, restaura a liberdade externa, enquanto a passagem do caráter provisório para o definitivo da propriedade só pode ocorrer por meio da coação imposta, sinteticamente, pela vontade comum, então, também na relação entre direito e coação, revela-se a prioridade da propriedade sobre a liberdade.

Igualmente, o postulado do direito público, que afirma ser um dever sair do estado de natureza e entrar em um estado civil com todos aqueles com quem mantemos relações, pode ser obtido analiticamente do princípio do direito, porque permanecer neste estado constitui injustiça em sumo grau já que só no estado civil se garante o direito definitivo à propriedade, uma vez que o direito público não altera a matéria do direito privado, mas a sua forma, acrescentando a coação de uma justiça distributiva. Mas, o postulado do direito público indica uma analogia entre os indivíduos e os estados, na medida em que aqueles tiveram que entrar em um estado civil, submetidos a leis coativas, enquanto estes ainda se encontram em estado de natureza, sem um poder coativo supranacional. Ademais, como o postulado se refere as três formas do direito público, ou seja, o direito político, que estabelece a forma de legislação para os indivíduos no âmbito estatal, o direito das gentes, que regula as relações entre os estados, e o direito cosmopolita, que rege as relações entre os indivíduos e os estados estrangeiros, isto parece indicar uma analogia perfeita entre os indivíduos e os estados, os quais deveriam ingressar em um estado de povos, conforme o modelo de uma federação em que os estados membros se submeteriam a uma legislação coativa comum, mas Kant caminha gradualmente para uma

analogia imperfeita representada por uma federação de povos, na qual os estados membros ingressariam em uma associação livre desprovida de uma legislação supranacional e da qual poderiam se separar a qualquer momento. Começando por *Ideias*, de 1784, oscila entre afirmações sobre adotar, no plano internacional, uma comunidade civil semelhante àquela existente no plano interno e uma simples aliança defensiva semelhante às cidades gregas; em *Teoria e prática*, de 1793, indica que a razão prática não pode admitir nada de empírico e deve ser aplicada contra a prática habitual dos estados e dos soberanos, de modo que a única forma de alcançar a paz é através de um direito internacional fundado em leis públicas e sustentado pela força; contudo, na *Paz perpétua*, de 1795, afirma que, em tese, o postulado do direito público estabelece uma analogia perfeita entre indivíduos e estados, por isso, os estados devem se submeter às leis coativas como os indivíduos, mas, em hipótese, ele cede ao realismo político e, como os soberanos jamais aceitariam essa perda de autoridade, se conforma com uma liga permanente que leve à reparação da guerra; não obstante, na *Doutrina do direito*, de 1797, Kant critica a indissolubilidade da Constituição americana e define a federação de estados a partir do modelo da Convenção de Haia, como uma liga voluntária e dissolúvel de estados.

Há várias razões pelas quais Kant opta, ao final, pela versão mais imperfeita da analogia entre indivíduos e estados: (1) os dois argumentos pragmáticos afirmam que um estado de povos, devido as suas dimensões, é ingovernável, por isso, conduz à guerras e à anarquia e; em conformidade com a tradição republicana, conduziria à uma monarquia universal que constituiria o mais terrível dos despotismos, suprimindo toda a liberdade; (2) o argumento ju-

rídico mostra que a analogia tem que ser necessariamente imperfeita pois o que o direito natural prescreve para os indivíduos, que estão em uma situação fora da lei, não pode valer para os estados que já se encontram, internamente, sob a condição jurídica de uma constituição política e, portanto, não podem ser submetidos à coação externa e; (3) o argumento lógico diz que um estado de povos leva a uma contradição, porque, inseridos no mesmo estado, só haveria um soberano e todos os povos se converteriam em um único povo, o que é contrário ao próprio conceito de estado de povos, além de suprimir o direito das gentes, convertendo-o em direito político.

No aspecto histórico-filosófico, a teoria kantiana do direito internacional simultaneamente inova e conserva o jusnaturalismo clássico, o qual negou sistematicamente as teses de Hobbes de que o estado de natureza seria um estado de guerra de todos contra todos do qual se sairia mediante um pacto social coativo, porque acredita que há uma associação entre o direito natural e o direito das gentes capaz de explicar o equilíbrio entre as nações europeias, realizado pela Paz de Vestfália, uma vez que o direito natural racional compreende que: (1) existe uma ordem jurídica natural, respaldada tanto pela razão como pela natureza sociável do homem; (2) a própria lei natural tem valor coativo, sem a necessidade de um poder instituído e; (3) os estados são interpretados, em analogia com os indivíduos, como pessoas morais livres e independentes. Logo, a ampliação do direito natural para o direito das gentes leva a pensar que as relações entre os estados soberanos são reguladas automaticamente, sem um poder coativo supraestatal. Contudo, embora Kant retorne a Hobbes, nunca foi capaz de estabelecer uma analogia perfeita entre os indivíduos e os estados, porque

preserva a noção de soberania estatal, o que o leva a conceber o direito cosmopolita, de maneira muito restrita, simplesmente como um direito de visita dos indivíduos a um estado estrangeiro, não como um direito de residência, muito menos de conquista, cuja regulamentação depende do direito político de cada estado, o qual, além de não ter qualquer semelhança com a União Europeia, teve a sua importância supervalorizada pelos comentadores, tanto dentro do pensamento jurídico kantiano, como a respeito de seu significado para o pacifismo internacional.

Recordando uma versão não incluída na *Doutrina do direito*, segundo a qual uma federação de povos não pode ser uma república cosmopolita já que somente o estado pode regular a propriedade que é a matéria do arbítrio, enquanto a federação de estados deve regular apenas a condição formal do direito, mediante a liberdade externa, pode-se concluir que o direito interno possui um fundamento sintético, porque existe uma dependência recíproca entre o estado e a propriedade, de modo que a função mais importante do indivíduo na sociedade, a de cidadão, está diretamente relacionada com ela, como é demonstrado pela distinção entre cidadão ativo e passivo, assim como só o estado civil pode garantir a posse jurídica definitiva, mas o direito internacional possui apenas um fundamento analítico, visando unicamente à coexistência, sem contradição, da liberdade externa dos distintos estados. Como o direito interno pode ter um fundamento sintético, porém, o direito internacional somente tem uma fundamentação analítica na liberdade, surge novamente a suspeita sobre o caráter transcendental do direito internacional e seu pertencimento à filosofia crítica; ademais, o conceito do direito fundado analiticamente na liberdade está conectado com a coerção pela lei, contudo,

no direito internacional, a federação não tem a capacidade de coagir os estados membros, aproximando-se do status não-coativo do direito privado do estado de natureza. Kant poderia ter evitado todos estes problemas se aceitasse o modelo da Constituição dos Estados Unidos de 1787, mas, ele o rejeita em favor de uma associação voluntária de estados soberanos, deslocando gradualmente a solução da paz para o processo interno de republicanização dos próprios estados, pois, em uma constituição republicana, em que a vontade popular decide se haverá guerra, os cidadãos dificilmente a autorizariam, já que teriam que arcar com os seus custos, ao contrário de uma constituição absoluta, em que o soberano não tem nenhum de seus caprichos afetados pela guerra. Por isso, se, em *Ideias*, para se alcançar a constituição civil interna era preciso chegar primeiro a uma constituição republicana cosmopolita, na *Paz perpétua*, a solução é invertida e a republicanização interna dos estados, com seu foco no pacifismo dos próprios cidadãos, é capaz de conduzir à paz entre estados que se associam livremente sem necessidade de coação, revelando a sua confiança nos acontecimentos decorrentes da adoção do modelo republicano proveniente da Revolução Francesa.

Entretanto, o conceito de constituição republicana se move no interior de uma tensão constante entre a idealidade do direito e o realismo da política, porque: (1) enquanto o direito constitui um sistema inteiramente *a priori* da razão prática, a política é a teoria do direito aplicada, onde se distingue o político moralista, que age segundo os princípios *a priori* do direito, sem esquecer as regras da prudência política, e o moralista político, que concebe apenas as regras da prudência política e depois as justifica racionalmente; (2) ademais, o direito compõe um sistema *a priori*,

enquanto a política somente pode ser implementada gradativamente e através de uma aproximação assintótica constante nunca alcançada plenamente, de onde provem o seu caráter reformista. O que conduz a diferentes manifestações do conceito de força, pois, se no direito, ela é exercida pela coação legal, na política, é exercida pelo poder, cuja acepção oscila constantemente no pensamento kantiano, em virtude das duas principais influências: o realismo do conceito hobbesiano de natureza humana e o idealismo do pacto social rousseauiano. Claro que esta integração entre Hobbes e Rousseau nunca é simples e se mostra especialmente problemática na relação entre poder, soberania e representação, pois, embora comunguem a tese de que a soberania é inalienável, indivisível e irresistível, partem de pressupostos diferentes e chegam a conclusões irreconciliáveis. Inicialmente, Kant aceita a concepção de Rousseau segundo a qual a soberania é o resultado de uma vontade comum do povo, pois, qualquer um que legisle em nome de outro pode cometer injustiças contra ele, por isso, somente o povo unido não pode ser injusto contra ninguém, mas, dele se afasta, na medida em que entende que a soberania popular deve ser representativa.

Kant descreve três conceitos diferentes de representação, sendo que os dois primeiros refletem a dimensão idealista da política e o último o seu realismo: (1) no sentido habitual do termo, a soberania popular dos cidadãos deve ser exercida por deputados eleitos para o parlamento; (2) em termos semelhantes a Rousseau, é definida mediante a separação entre os poderes legislativo e executivo, uma vez que o executivo tem que representar o legislativo, pois, uma forma de governo em que o legislativo e o executivo são separados constitui um modo de governo republicano, enquanto, quando não existe esta separação,

constitui um despotismo, já que os atos gerais do legislativo, as leis, emanam do poder legislativo exercido pelo povo, na condição de soberano, enquanto os atos particulares do executivo, os decretos do governante, devem se submeter à vontade popular e, neste sentido, o governante, representa o soberano; (3) em sentido explicitamente hobbesiano, o chefe supremo encarna em si mesmo a função de representante dos cidadãos, os quais lhe outorgam o poder de legislar e de governar, por isso, quanto menor o número de pessoas no poder, mais representativo é o governo e, consequentemente, é mais fácil governar de modo republicano numa autocracia e impossível em uma democracia.

Em sua exposição sobre a origem do poder, Kant opta pela definição hobbesiana de representação, pois considera que um usurpador reuniu a multidão selvagem para constituir um povo. Ademais, Kant retira o caráter subversivo que o pacto social tinha em Rousseau na medida em que (1) considera que a vontade comum é irresistível, pois, embora a vontade geral jamais pode ser injusta com ninguém, entende, contra Hobbes, que a pessoa que ocupa o cargo de chefe supremo pode se equivocar na sua interpretação, mas, inclusive no caso de que cometa injustiças contra o povo, não pode haver um direito de resistência, mas apenas de liberdade de pluma e (2) entende o contrato originário como uma simples ideia reguladora da razão, que não deve explicar a origem do estado, pois este provém da força de um usurpador, mas somente permite avaliar a conformidade do governo com a ideia do próprio contrato originário, o qual possui um caráter formal e não descreve materialmente como deve ser essa aproximação gradual. Como ideia reguladora, o contrato originário permite apenas reformas na constituição vigente, dando à política um aspecto evolucionista que começa

pelo fato da usurpação do soberano-representante hobbesiano, caminha para um despotismo esclarecido em que o soberano absoluto deve governar com o espírito republicano como se as leis emanassem do próprio povo, embora, o povo não seja realmente consultado, até uma forma de constituição em que o espírito da constituição republicana também estaria expresso na sua letra, na qual o povo teria uma soberania virtual, representada efetivamente pelos deputados eleitos para o parlamento.

Como a temporalidade é um dos elementos que distinguem o direito da política, Kant recorre ao conceito de lei permissiva. Mas, se na *Doutrina do direito*, o postulado do direito público é definido como uma lei permissiva que reduz a distância entre o caráter provisório e definitivo da propriedade, pois possibilita que esta tenha uma presunção jurídica na espera da efetivação do estado civil, na *Paz perpétua*, permite que uma situação baseada na força valha provisoriamente, até que uma série de reformas conduza a uma condição jurídica perfeita, porque uma constituição defeituosa é melhor do que a anarquia provocada por uma revolução. Como o pensamento político kantiano se move nesta tensão entre o idealismo jurídico fundado na razão prática e o realismo político expresso nas condições históricas de seu tempo, no qual os estados que vivem em uma situação de guerra endêmica, a reforma do direito internacional rumo à paz perpétua depende de reformas empreendidas no interior do próprio estado que são descritas nos artigos preparatórios para a paz, os quais são divididos em 2 grupos de 3. As *leges strictae* são leis proibitivas, pois envolvem mudanças realistas: negação de artigos secretos nos tratados de paz que possibilitem uma guerra futura; negação da intromissão de um estado na legislação e governo de outro estado; negação de

ações que tornem impossível a confiança em uma paz futura; enquanto as *leges latae* são leis permissivas, pois permitem que situações de ilegalidade existentes sejam permitidas até que se alcance uma situação perfeitamente jurídica: negação do direito de conquista; negação de exércitos permanentes; negação do endividamento público externo visando uma guerra futura. Este conceito de lei permissiva também compatibiliza o veto da razão prática a toda guerra com o conceito de guerra justa. Neste sentido, há uma notável diferença entre a *Paz perpétua*, onde os artigos definitivos mostram como a normatividade da razão prática acaba prevalecendo sobre o realismo político, o que implica a condenação da guerra e a *Doutrina do direito*, onde o predomínio do realismo político fundamenta um direito à guerra, uma vez que o estado de natureza entre os estados somente pode ser amenizado por uma aliança de estados independentes que conserva o *status quo* preexistente. Consequentemente, o idealismo transcendental acaba cedendo espaço para posições jusnaturalistas tradicionais mediante a adoção de um direito internacional pragmático submisso às condições do que é possível. Onde esta semelhança se mostra mais flagrante, é no conceito de guerra justa, pois, Kant aceita a concepção tanto da Escolástica medieval como do jusnaturalismo moderno, que uma guerra é justa por razões defensivas, porém, considera que a defesa não precisa esperar o começo efetivo das hostilidades, mas pode justificar o ataque a um inimigo injusto, aquele que por palavras ou atos torne impossível a realização da paz; contudo, rejeita a guerra punitiva, pois esta implicaria uma relação de um superior para um inferior, que não tem paralelo no direito internacional.

Já que o direito é uma construção transcendental da razão que não pode incluir

nada de empírico e a política conduz a uma associação entre os estados cujo desenho somente garante a paz, descarregando o seu peso na republicanização de estados que deve ser empreendida pelos próprios déspotas esclarecidos, então, estas reformas só conduzem efetivamente à paz mediante a inclusão de um terceiro elemento, a história, capaz de suplementar o direito e a política. A história traça o progresso da humanidade como um todo e não se identifica com a antropologia, que descreve a evolução do indivíduo, porque não é o indivíduo, mas a espécie humana que deve realizar o fim a que tende todas as coisas da natureza. Por isso, contra Mendelssohn, Kant mostra que a história comprova que o gênero humano caminha em progresso constante para melhor, embora, com Rousseau, pretende demonstrar que, segundo a antropologia, o indivíduo sai de um estado inicial em que a natureza o governava através do instinto e no qual era feliz, e passa para um estado civilizado, em que a liberdade lhe permite o uso da razão, mas é responsável por todos os seus males, porém, diferentemente de Rousseau, Kant alberga a esperança iluminista do progresso constante, não do indivíduo, mas da espécie, por isso, todas estas agruras dos homens nutrem o progresso para melhor da humanidade. Isto gera suspeita sobre o caráter crítico da filosofia kantiana da história, pois a história garante um progresso moral do gênero humano independentemente da responsabilidade moral do indivíduo e, um dos pontos em que isto mais transparece, é no conceito de natureza, muitas vezes também identificado com a providência, a qual se serve do conflito entre os indivíduos, a insociável sociabilidade, descrita como a tendência do ser humano de conviver em sociedade ao mesmo tempo em que secretamente alimenta a esperança de não ter que respeitar as regras que exige dos demais, para

conduzir o homem a realizar involuntariamente os desígnios que a razão prática parece impotente, convertendo, assim, o aspecto negativo do conflito em positivo. Na mesma senda de um resgate possivelmente pré-crítico, estão as suas ambíguas observações sobre a guerra, a qual é descrita tanto como o maior dos males, quanto como a única guardiã da liberdade dos súditos contra o despotismo. Isto reflete a concepção iluminista sobre a China, segundo a qual uma paz alcançada prematuramente, sem que todas as disposições morais tenham se desenvolvido, conduz a um despotismo absoluto desprovido de qualquer liberdade. Contudo, esta ambiguidade sobre a guerra, espelha a diferenciação entre o normativismo jurídico que determina um veto a toda a guerra e a conjectura histórica, segundo a qual o negativo se converte em positivo, pois todos os sofrimentos do homem conduzem a um progresso da espécie humana. Esta mesma ambiguidade aparece na interpretação da natureza como mecanismo, pois, se do ponto de vista da moralidade, Kant denunciou toda explicação mecânica do homem, do ponto de vista da natureza, este mecanismo descarrega o homem das exigências da moralidade e, novamente aqui, o negativo se converte em positivo, pois, tanto pedagogicamente, como politicamente, uma educação meramente exterior, assim como a mera obediência externa conforme a legalidade, servem de base para que, no futuro, as ações sejam governadas pela moralidade e os indivíduos respeitam a lei por dever.

Resta saber como compatibilizar este conceito de história-natureza-mecanismo com a filosofia crítica, apesar das influências dogmáticas do Iluminismo. A filosofia da história expressa duas formas de conhecimento: o conhecimento causal-constitutivo em que o mecanismo da história é descrito segun-

do relações causais de tipo estatístico, a exemplo do que fizeram Kepler e Newton na explicação do movimento dos astros e o ideal-regulador, em que ideia de totalidade, cujo conhecimento empírico é incognoscível, permite pensar a totalidade do progresso da espécie humana. Mas o seu peso varia de acordo com a obra. Em *Ideias*, por exemplo, escrito sob a perspectiva da *Crítica da razão pura*, prevalece o causal-constitutivo, mas em *O conflito das faculdades*, publicado depois da *Crítica do juízo*, Kant consegue estabelecer, por meio do juízo reflexivo, a conexão entre causalidade natural e teleologia, integrando a história no domínio da filosofia transcendental. Evidentemente que esta tensão cognitiva entre o caráter regulador da ideia de história e o causal-constitutivo expresso no progresso empírico, se apresenta de forma mais destacada nas obras da década de 80, influenciada pela *Crítica da razão pura*, enquanto a publicação da *Crítica do juízo*, em 1790, implicará a prevalência da preocupação maior com a questão especificamente moral. Desde o início, Kant mostrou que o mecanismo da natureza somente poderia ser responsável pelo progresso das relações externas conformes com a moralidade, pois, o aumento da cultura e da civilização representava um incremento da legalidade nas relações sociais, que ele denominava progresso

moral, entendido em sentido amplo da palavra moral, que inclui também o âmbito jurídico, mas que isto gerava somente as condições que permitiriam uma evolução posterior para a moralidade, ou seja, a obediência das normas por respeito à própria lei moral. Esta preocupação mais acentuada com a moralidade se mostra na *Religião*, na qual Kant traça um paralelo entre a saída do homem do estado de natureza jurídico e seu ingresso no estado civil jurídico, com a saída do estado de natureza ético em que se encontra, marcado pela multiplicidade de religiões tradicionais e pela fé meramente exterior, para o estado civil ético representado pela única religião invisível com a sua fé verdadeiramente interior, mas também em *Conflito das faculdades*, onde, em lugar de descrever o papel do mecanismo da natureza no progresso moral da humanidade, acentua justamente que há um acontecimento de seu tempo, o entusiasmo universal e desinteressado pelos acontecimentos da Revolução Francesa (não a Revolução em si mesma), o qual é um signo histórico que comprova o caráter moral da espécie humana, tanto no que se refere à realização da causa do direito, como do fim a que ela se destina, a constituição republicana, que pode por fim a toda a guerra.

Aylton Barbieri - UFSC

SOSA, Ernest. *Epistemologia da virtude: crença apta e conhecimento reflexivo*, vol.1. São Paulo: Loyola, 2013, 143 p.

A natureza da justificação das crenças tem sido uma das questões mais debatidas por toda a tradição filosófica. É neste debate que se insere o Volume I do livro *Epistemologia da Virtude – Crença apta e conhecimento reflexivo*, de Ernest Sosa (1940 -) publicado originalmente em 2007, sob o título *A virtue epistemology: apt belief and reflective knowledge*, e que Edições Loyola nos apresenta na tradução de Luiz Paulo Rouanet.

O livro de Sosa conta com seis conferências e um apêndice, versando em torno de duas grandes ideias: a Epistemologia da Virtude e o Ceticismo. Nesta resenha optamos por acompanhar o argumento do texto e não seguir a ordem das conferências, de modo a preservar a continuidade da proposta de Sosa. Isso ocorre porque o tema nem sempre é tratado de modo contínuo através das conferências. Com efeito, o sonho é analisado nas Conferências 1, 2 e 5, a proposição da epistemologia da virtude especialmente nas Conferências 2 e 5, e finalmente a solução de problemas da tradição a partir da epistemologia da virtude nas Conferências 3, 4 e 6. Deste modo, acompanharemos o argumento de Sosa e não a sequência das conferências.

Ainda sobre o aspecto formal temos de salientar que a tradução de Rouanet é bastante próxima do original, tendo conseguido proporcionar uma leitura agradável do livro de Sosa que em algumas passagens desenvolve um raciocínio bastante complexo. Temos apenas duas observações acerca da exatidão da tradução. A primeira é que o livro traduz literalmente algumas expressões idiomáticas do inglês, como “face value” por “valor de face”¹,

expressão essa pouco utilizada em português. A segunda observação é que em alguns casos de difícil interpretação o tradutor poderia ter utilizado notas mais frequentes, como por exemplo, na tradução do inglês *closure* por *clausura* (p. 112)². Mas de modo geral a tradução está realmente muito boa.

Começamos nossa avaliação dos argumentos de Sosa com uma reflexão sobre o contexto de sua obra.

A epistemologia da virtude é uma herdeira da teoria do conhecimento que surge depois da publicação do artigo “Is justified true belief knowledge?” de Edmund Gettier em 1963. Os temas de Sosa sempre estão muito próximos aos da epistemologia pós-Gettier, desde a questão do papel da verdade e da justificação no conhecimento, passando pela questão da chamada “sorte epistêmica”, e chegando até teorias diversas como a causal, a falibilista e a fundacionista. O Livro *Epistemologia da Virtude* deve ser lido como uma continuação deste debate.

Ao mesmo tempo em que apresenta a atual querela, Sosa tem também em sua epistemologia uma grande preocupação com a tradição, especialmente com a filosofia de Descartes, retomando várias ideias célebres do filósofo francês, como o problema do sonho, da justificação pela introspecção intuitiva e do critério. Assim, a presença de Descartes é quase tão constante em *Epistemologia da Virtude* quanto é a de Gettier.

Em que exatamente consiste a epistemologia da virtude de Sosa? Especialmente desenvolvida nas Segunda e Quinta Conferências ela começa com um importante deslocamento: Sosa se preocupa de modo essencial

² Outro exemplo é na página 96 os nomes “Nogot” e “Havit” podiam ter recebido uma nota explicando o uso deles em Inglês.

¹ Cf. Págs. 19, 59, 84, 101, 105, 107, 130, 133.

com o desempenho do agente e não tanto com a segurança da crença. Isso não quer dizer que conhecimento não tenha a ver com segurança, mas sim que a parte mais importante da análise do conhecimento é a competência do agente. Sosa utiliza-se de um grande número de exemplos para demonstrar isso, como os do arqueiro, do caleidoscópio e da bailarina; para ilustrar seu ponto, vejamos este último. Quando vamos a um espetáculo de dança o que esperamos? Que a dançarina seja capaz de realizar uma grande performance, com os seus movimentos representando certo sentimento ou ideia artística. Entretanto, suponhamos que a bailarina não esteja no controle de seus movimentos, por exemplo, tendo espasmos. Nesse caso, a nossa avaliação de sua performance estaria prejudicada, ainda que eventualmente achemos que os seus espasmos são interessantes. Na verdade, nossa preocupação com a sua performance nos mostra que relacionamos o objetivo do agente com os fins alcançados por ele, e não a ação por ela mesma. Sosa pensa o mesmo a respeito da epistemologia: ela deve estar atenta à performance do agente.

Para Sosa, o desempenho do agente deve ser medido a partir de três eixos: Acurácia, Habilidade e Aptidão. A acurácia é a capacidade de o agente realizar de modo preciso o que pretende, já a habilidade é sua capacidade de manifestar competência e finalmente, a aptidão corresponde à realização do que se pretendeu a partir da própria habilidade. Esse é o tripé do conhecimento, chamado de AHA (ou AAA do inglês *accuracy, adroitness, aptness*). Neste ponto, infelizmente, o argumento de Sosa é pouco desenvolvido. Normalmente o acompanhamos na construção de seu pensamento e não propriamente com uma exposição ponto por ponto. De fato, frequentemente ele apresenta os conceitos, mas não os examina

em toda a sua extensão. Deste modo, Sosa acaba usando conceitos abertos como “competência” e “acurácia” sem explorar todas as suas implicações. O mesmo acontece com o que deriva deste argumento, a distinção entre os tipos de conhecimento.

Quando apresentamos o desempenho epistêmico com base em AHA podemos ter, segundo Sosa, dois tipos de conhecimento: o animal e o reflexivo. O conhecimento animal é a realização de uma crença apta. Quando acredito saber como ir de casa para o trabalho, posso ter acurácia, chegando ao trabalho, habilidade, chegando sem atraso ou sem causar acidente, e aptidão, chegando ao trabalho em função da habilidade. Nesse caso, posso ter aprendido como fazer tal trajeto tendo sido ensinado por um colega, sem nunca ter examinado toda a extensão do meu percurso, o que não torna minha crença menos apta, mas certamente a torna não reflexiva. Já o conhecimento reflexivo é a “*crença apta aptamente suposta apta*.” (Pág. 106). O conhecimento reflexivo adiciona ao conhecimento animal o requerimento do exame consciente e racional da crença mantida. Ao ir de casa para o trabalho, o conhecimento reflexivo corresponde à capacidade de examinar o trajeto e conhecer justificadamente o porquê dele. Veja: o conhecimento reflexivo não é mais apto que o conhecimento animal, ele é tão apto quanto esse; no entanto, ele é aptamente *suposto* apto. O que de mais importante deve ser percebido nesta descrição é que ela é desenvolvida especialmente na consideração da performance do agente, através do exame da estrutura AHA.

Tal epistemologia da virtude é proposta como instrumento para refletir sobre vários temas ao longo do livro de Sosa. Como veremos abaixo, o mais importante é o argumento do sonho, mas outros temas laterais são examinados

por tal proposta. Vejamos tais pontos laterais em resumo, na ordem em que aparecem nas conferências.

A Terceira Conferência é uma tentativa de fazer uma leitura da questão da intuição segundo a epistemologia da virtude. Segundo Sosa, a intuição é uma parte importante da avaliação do funcionamento do conhecimento e deve ser analisada a partir da competência do agente. Nesta conferência é especialmente interessante como Sosa confronta as teorias perceptivas e fundacionistas mostrando em que sentido a epistemologia da virtude é vantajosa. A Quarta Conferência se propõe a analisar o problema da normatividade na teoria das crenças. Seu argumento tem o objetivo de demonstrar que a crença verdadeira por si só não é o fundamento do conhecimento, nem mesmo da segurança do conhecimento, sendo que “segurança pura e simples não é exigência para uma performance apta” (Pág.84). Aqui seu argumento, nos parece uma tentativa de mostrar em que sentido sua teoria responde ao problema de Gettier de uma maneira mais adequada do que outras. A Sexta Conferência traz também a epistemologia da virtude para responder um problema clássico: o critério. Nesta conferência, com um teor muito mais histórico, especialmente na metade final, ao analisar o caso de Descartes, Sosa demonstra como uma avaliação do critério do conhecimento precisa incluir uma análise sobre a competência do agente.

Voltando ao núcleo do texto de Sosa, como mencionamos acima, verificamos que são dois os temas básicos de *Epistemologia da Virtude*, sendo o primeiro a própria exposição desta teoria e suas aplicações e o segundo o argumento do sonho. Analisemo-lo agora.

Sosa é um dos debatedores mais frequentes da questão do ceticismo.

Muitos de seus artigos e livros têm como foco alguma reflexão crítica em relação ao ceticismo, especialmente o de cepa cartesiana. A análise do livro mostra que Sosa trata de temas caros ao ceticismo ao longo de toda a obra, e podemos dizer, sem sombra de dúvida, que sua exposição é inclusive *construída ao redor do argumento do sonho*, de modo evidente nas Conferências 1, 2 e 5, ou seja, na metade mais importante do livro. Mas qual é a relevância do argumento do sonho?

Segundo Sosa, das possibilidades céticas, a única que pode nos tocar de modo relevante é o sonho, justamente por que ele de fato faz parte de nossa vida comum, diferentemente de exemplos mais mirabolantes como o cérebro numa cuba. A ameaça cética começa a ser analisada já na Primeira Conferência, mas ainda sem que Sosa se utilize tanto de sua epistemologia da virtude. Nas Conferências Segunda e Quinta (que em nossa opinião devem ser lidas em sequência) a proposta de Sosa funciona a pleno vapor para refutar o argumento cético. Vale a pena verificar como o seu caminho é similar ao de Descartes: ele desenvolve o núcleo de sua teoria ao buscar a refutação dos céticos. No seu itinerário ele nos oferece duas soluções para o argumento do sonho, uma na Primeira Conferência e outra na Segunda e Quinta.

Na Primeira Conferência, Sosa mostra que o erro fundamental na análise do argumento do sonho é entendê-lo como se fosse análogo a uma ilusão, sendo que para ele o sonho é mais semelhante ao ato de imaginar, como acontece na literatura. Ele diz: “Sonhar é imaginar, não ter uma alucinação.” (Pág. 13) A importância deste tipo de modificação é que no sonho não mantemos realmente crenças reais, mas sim apenas imaginamos, sem pretensão de conhecimento. Sosa inclusive se apro-

xima bastante de Descartes mostrando que durante a vigília podemos manter um conhecimento efetivo, pois somos capazes de afirmar não apenas “Eu penso, logo existo”, mas “Eu penso, logo estou acordado”. Afinal, durante a vigília somos capazes de demonstrar conhecimento e, portanto, a capacidade de saber que não estamos sonhando.

Nas Conferências Segunda e Quinta, Sosa utiliza de modo definitivo a sua epistemologia da virtude para nos fornecer sua resposta do porquê de não estarmos sonhando em nossas crenças ordinárias. Para ele, o que o argumento do sonho pode ameaçar é a segurança das crenças perceptivas, mas não a competência do agente. Se observarmos bem, se a avaliação do conhecimento for feita a partir do tripé AHA, o argumento do sonho não ameaça a competência e a aptidão do agente *durante a vigília*, tendo este agente a posse tanto do conhecimento animal, quanto eventualmente do conhecimento

reflexivo. Assim, o sonho é uma ameaça para a epistemologia que se foca na segurança, mas não para a epistemologia da virtude, da competência do agente.

O primeiro volume de *Epistemologia da Virtude* de Sosa é um dos livros mais instigantes dos últimos anos no campo da Epistemologia. Ele apresenta uma proposta ousada e eficaz para lidar com vários problemas tradicionais. Isso não o torna imune a dúvidas céticas e de não céticos. Mas podemos considerar bom o livro que nos faz perceber um ponto óbvio que antes não tinha sido notado. E de fato, acompanhar a descrição da epistemologia da virtude é bastante compensador porque descortina a necessidade de atenção às competências do agente, como pouquíssimos livros o fizeram tão bem.

Bruno Pettersen - FAJE