

EIKREM Asle, *Being in Religion. A journey in ontology from pragmatics through hermeneutics to metaphysics*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, pp.253, ISBN 978-3-16-152052-5.

O autor se propõe nesta obra enfrentar a “situação teórica nova” no tratamento das questões que constituem o objeto da filosofia da religião. Esta nova situação se constituiu a partir do fato de que filosofias orientadas hermenêutica e fenomenologicamente têm cada vez mais exercido influência sobre filosofias metafísicas, analíticas e pragmáticas desafiando os procedimentos do discurso filosófico enquanto tal e especificamente os da filosofia da religião. Os debates hoje são frequentemente marcados pela tentativa de superar os paradigmas da metafísica tradicional e articular a linguagem religiosa de forma não-metafísica ou pós-metafísica, situação que o autor apresenta em suas linhas gerais no capítulo I de sua obra. O livro pretende oferecer uma contribuição metodológica e conceitual para o intercâmbio de diferentes paradigmas filosóficos. O autor se declara sistemático no sentido de ser motivado por uma visão filosófica crítica e integrativa da totalidade. Para isto ele escolheu dois paradigmas filosóficos que são formas de articulação das duas correntes de pensamento geradas da reviravolta linguística e mais especificamente linguístico-pragmática do século passado e certamente as de maior influência ainda hoje: a filosofia pragmática e a fenomenologia/hermenêutica da religião que ele examina nos capítulos II e III do livro. Neste contexto destas filosofias, a tarefa central da filosofia da religião é a tematização das

“estruturas constitutivas” dos discursos religiosos. Muitos filósofos da religião na Europa se inspiraram nos escritos do Wittgenstein tardio e Eikrem escolheu como representante desta corrente de pensamento D. Z. Phillips: sua concepção da filosofia da religião está articulada na direção de uma explicação da “dimensão pragmática” dos discursos religiosos. Da “corrente fenomenológico/hermenêutica” escolheu o filósofo francês P. Ricoeur. Para ele, a característica fundamental comum a essas filosofias já a partir de seus iniciadores - Husserl e Frege - é a transformação de questões que dizem respeito ao real em questões sobre o “significado” do ser. Para ambas as posições, o significado não é algo objetivo no sentido de algo independente da atividade do dar sentido de sujeitos humanos num mundo. Enquanto que para as filosofias pragmáticas as estruturas da linguagem são o único lugar em que o significado ocorre, fenomenólogos consideram possível identificar estruturas em que a linguagem é situada e que constituem sua mediação.

Desta forma, para as filosofias fenomenológicas, os seres humanos não fazem a experiência do significado apenas na esfera da linguagem, mas na totalidade do envolvimento prático de suas vidas. Significado é, assim, a noção central que guia todos os domínios da experiência humana. De qualquer modo, uma tese comum a ambas as posições é que os problemas da filosofia da religião não devem ser definidos e resolvidos unicamente através de considerações lógicas, mas se faz necessária uma consideração

da totalidade da linguagem e da fala religiosas inclusive de sua forma pré-teórica. Ricoeur, embora considere a reviravolta linguístico-pragmática como uma de suas premissas, vai, contudo, centrar suas considerações nas estruturas hermenêuticas, fenomenológicas e ontológicas dos textos religiosos em suas formas simbólicas, metafóricas, narrativas e poéticas.

No capítulo IV, o autor vai comparar as análises dos dois quadros teóricos com a finalidade de explicitar o objetivo fundamental de seu livro. Para ele, a questão principal que orienta toda a sua pesquisa é: como compreender a relação entre a dimensão pragmática, semântica e ontológica da vida religiosa? Isto significa que uma filosofia da religião deve ser construída enquanto orientada ontologicamente para além da posição de Phillips que considera ilegítimas pesquisas ontológicas e metafísicas e também para além de Ricoeur que embora considere a dimensão ontológica o faz, segundo ele, de forma restrita.

Nos capítulos V, VI e VII, Eikrem procura articular seu próprio quadro teórico a partir dos resultados de sua apresentação da pragmática e da fenomenologia hermenêutica e sua comparação crítica. Em primeiro lugar, ele distingue duas dimensões no universo do discurso ilimitado: o discurso de primeira ordem que é o uso pré-teórico da linguagem no mundo vivido e o discurso de segunda ordem que é o discurso especificamente teórico. Esta distinção é fundamental para a compreensão da organização das matérias que compõem a obra. O procedimento será hermenêutico e sistemático. “Hermenêutico” primeiro porque gera argumentos e em certo grau é um esquema conceitual que não está contido nas posturas de Phillips e Ricoeur tomadas isoladamente, mas antes se manifesta enquanto estas perspectivas são relacionadas criticamente

uma em relação à outra; segundo por identificar as questões a que todas as posições filosóficas procuram responder. Por outro lado, a dimensão crítica toma a forma de “uma reconstrução sistemática” com o objetivo de integrar as perspectivas filosóficas apresentadas num quadro conceitual coerente e compreensivo. O autor considera as posições apresentadas como insuficientes para explicar as estruturas constitutivas dos discursos religiosos e reconhece na obra de L. B. Puntel os recursos conceituais centrais para a elaboração de seu quadro teórico.

Eikrem parte da tese de que “a expressabilidade é uma característica imanente do ser”, pois esta é a condição ontológica de possibilidade do discurso enquanto tal: a linguagem não pode expressar algo que não é expressável. Por sua vez, a expressabilidade é inteligível fora da dimensão “linguisticidade” que é a instância a ela correlata. O ser se exprime primordialmente na e através da prática discursiva. No capítulo V, seu objetivo é explicitar várias características importantes pragmáticas, semânticas, fenomenológicas e hermenêuticas do processo em que e através de que o ser se auto-revela nos discursos religiosos de primeira ordem. Ele justifica a necessidade de uma reconstrução sistemática a partir da indeterminação dos esquemas conceituais trabalhados e do desejo de adquirir um degrau maior de determinação teórica, de menor ambiguidade semântica do que as alternativas, de maior coerência, isto é, que responda a mais questões, remova obscuridades e incertezas e integre mais informação num todo teoricamente interconectado. Sistematização significa, então, aqui a pretensão de determinar otimamente as estruturas constitutivas dos discursos religiosos oferecendo maior inteligibilidade do que as alternativas isoladas sem, contudo, pretender ser completamente exaustiva. A primeira tarefa

vai consistir no esclarecimento dos conceitos centrais deste quadro teórico, sobretudo, os conceitos de “discurso religioso” e “estrutura ontológica”.

Seu objetivo central neste livro é construir as estruturas fundamentais dos discursos religiosos enquanto características estruturais do universo do discurso ilimitado que são constitutivas de qualquer coisa que é expressa pela linguagem humana. Assim, os discursos religiosos não tematizam uma dimensão da realidade peculiar à estrutura interna da religião, mas exprimem uma dimensão ontológica a que todo discurso é implicitamente relacionado. O universo do discurso ilimitado é o horizonte de qualquer compromisso teórico em filosofia da religião: desta forma o discurso religioso torna explícita uma dimensão específica que é constitutiva do universo do discurso ilimitado.

Em contraposição a Habermas que reduz o “discurso” a uma troca de argumentos racionais, Eikrem se vincula antes a Ricoeur que entende o discurso como a “prática em que alguém diz algo a alguém”. Enquanto tal ele se efetiva como um ato em que se expressa um “ser-como”: ele é um ato em que se realiza uma auto-expressão do modo humano de ser. Se o discurso é entendido como o modo da ação humana que constitui nossa compreensão de nós mesmos como sujeitos num mundo, então ele é uma práxis que tem a determinação semântica como uma de suas condições o que implica dizer que o discurso religioso se desenvolve enquanto processo de determinação semântica.

Para ele, seguindo a inspiração de Puntel, o processo de determinação da linguagem se realiza em três níveis: a determinação contextual do mundo vivido, a determinação pragmática que exprime o que fazemos e a determinação propriamente semântica em que se

põe a questão da verdade. Assim, quando, na filosofia da religião, se pergunta por uma determinação semântica plena e pela determinação ontológica do que as pessoas religiosas exprimem quando agem religiosamente, são insuficientes considerações linguístico-pragmáticas e se tem que passar para explicações teóricas que determinam o significado das expressões linguísticas no que diz respeito à verdade enquanto tal. Então, o procedimento passa do explicitar o que se está fazendo (dimensão pragmática) para o tematizar o que é o caso, o que é verdadeiro (dimensão semântico-ontológica).

Numa palavra, passa-se de uma determinação pragmática para uma determinação semântico-ontológica que é estritamente interna à linguagem e onde os significados são exclusivamente determinados enquanto expressam o que é o caso. Quando as características fenomenológicas, hermenêuticas e pragmáticas são semântico-ontologicamente determinadas de acordo com suas inter-relações com todas as estruturas profundas decisivas do discurso religioso estamos, então, desenvolvendo uma “teoria de metafísica profunda” dos discursos religiosos. Pragmática, semântica e ontologia devem ser vistas como os três componentes de uma estrutura discursiva. Para Eikrem, um discurso religioso é em última análise um discurso que interpreta o cosmo recorrendo a um ponto de orientação absoluto (uma dimensão do ser a que qualquer um ou qualquer coisa está sempre relacionada) que é conceitualmente orientado em torno da relação entre transcendência (porque é absoluto) e imanência (porque não tem caráter absoluto).

A “dimensão ontológica” dos discursos religiosos, por sua vez, é pragmaticamente determinada no sentido de que é descoberta na e através da prática religiosa: através da práxis comunica-

tiva concreta é descoberta a “praticabilidade” do ser. Na prática religiosa, a dimensão ontológica da religião é mediada através de estruturas sintáticas, semânticas e lógicas. As sintáticas são os caminhos formais de configuração que se desenvolvem no universo do discurso; estas práticas religiosas são semanticamente estruturadas porque são informativas de como as coisas são e o são porque as coisas são expressáveis; e ontologicamente no sentido de que quando os seres humanos agem, eles atuam como se algo é de fato o caso para mais pessoas do que eles próprios individualmente ou enquanto coletividades religiosas distintas. Além disso, ser é o que primordialmente partilham todos os humanos quando partilham experiências mutuamente. No contexto da religião, uma ontologia de metafísica profunda deve ser definida, então, como uma determinação teórica das estruturas pragmáticas, semânticas e ontológicas que constituem os significados dos discursos religiosos. O ser é determinável somente enquanto relações e é isto o que exprime a palavra “estrutura”.

Eikrem, tendo distinguido duas dimensões no universo do discurso ilimitado, vai dedicar o capítulo VI à consideração do discurso de primeira ordem. Phillips põe no centro de sua consideração destes discursos o conceito de “forma de vida” que se refere a práticas interconectadas constitutivas dos sentidos de práticas sociais distintas contextualmente situadas e governadas por regras (jogos de linguagem). Wittgenstein usa algumas vezes o conceito para referir-se a práticas que estruturam uma cultura ou sociedade particular. Tomado nesta última perspectiva, ele inclui aspectos significativos do conceito de “mundo vivido” de Ricoeur, mas para Eikrem o conceito de mundo da vida supera o conceito de forma de vida de Phillips e desta forma estabelece a dimensão

ontológica específica em que as formas de vida se desenvolvem.

Para atestar sua capacidade de submeter e articular experiências e agir as pessoas religiosas as situam no contexto de uma esfera “praticável”: a praticabilidade é condição ontológica da ação humana. A estrutura pragmática que corresponde à expressabilidade do ser é a praticabilidade do ser, que para Ricoeur constitui a estrutura ontológica que ele chama justamente de mundo vivido. No contexto da religião, mundo vivido se refere à esfera praticável em que se desenvolve a práxis religiosa de seres humanos capazes. Ele constitui, assim, a condição ontológica para qualquer coisa que seja religiosamente possível ou real. Por isto, este conceito está na origem e no fim de toda reflexão filosófica.

Para Eikrem, a hermenêutica do “discurso simbólico e metafórico” de Ricoeur constitui uma tentativa de conceitualizar filosoficamente este processo de manifestação do ser. Um elemento fundamental que se pode concluir desta tentativa é para Eikrem a consciência de que os símbolos religiosos exprimem a polissemia do ser e do ser dito, o que manifesta que o ser, embora expressável, é semanticamente indeterminado porque expressável de diferentes modos. Por isto os símbolos apontam para além de si mesmos e fazem surgir o pensamento hermenêutico e o teórico e revelam no discurso religioso a inesgotabilidade semântica da relação entre a dimensão transcendente e a imanente do ser. No entanto, tanto os discursos metafóricos como os simbólicos rompem com os laços de uma apresentação semântico-ontologicamente plena da relação entre a dimensão transcendente e a imanente da realidade e por isto não podem enquanto tais fazer parte das estruturas teóricas de filosofias e teologias sistemáticas.

O desejo humano de uma ótima compreensão nos leva por isto a passar da

hermenêutica e da pragmática para a teoreticidade para compreender e viver melhor. Assim, as condições pragmáticas dos discursos religiosos são insuficientes quando temos que decidir o que é real. Por outro lado, pragmaticamente as metáforas têm sentido precisamente por que são teoricamente indeterminadas e enquanto tais permitem às pessoas religiosas articular experiências que ultrapassam suas expressões e compreensões atuais. Enquanto as possibilidades exploradas por modelos são restritas ao que é logicamente possível, as metáforas não possuem esta restrição. Então, a metaforização constitui o “processo de inovação semântica” sem o qual teorias não podem ser formuladas.

Para Eikrem, a noção de experiência religiosa é do ponto de vista conceitual internamente conectada com o fato de que “as práticas religiosas discursivas exprimem algo”. Este algo é ser, então, experiência é uma expressão de ser e enquanto tal depende do fato de que o ser é expressável o que implica que ser e linguagem não podem ser pensados a não ser em relação um com o outro. Uma dicotomia absoluta aqui não passa de uma confusão filosófica. Assim, uma experiência religiosa é uma determinação semântica religiosamente orientada de uma dimensão expressável de ser. Aqui se revela com clareza que a expressabilidade do ser é uma condição ontológica para que interpretações religiosas possam ser articuladas através da práxis linguística: aquilo a respeito de que são os discursos religiosos nos diz o que é o caso o que significa dizer que sem a consideração da dimensão ontológica os discursos religiosos não podem ser adequadamente compreendidos.

A esta altura chegamos ao significado crucial de mundo vivido. Seres humanos, como Ricoeur viu muito bem, já

sempre se encontram engajados num mundo com outros sujeitos a partir de que sua própria subjetividade (ipseidade) e a alteridade são constituídas. Contudo, esta estrutura de intersubjetividade não é para ser interpretada exclusivamente enquanto relações eu-tu, mas como uma configuração ontológica que permite a nós mesmos e aos outros sujeitos nos relacionarmos e chegar a configurações de segunda e terceira pessoa. O mundo vivido, então, possibilita uma rede de posições discursivas em contínuo intercâmbio de nós mesmos, de outros sujeitos e de fatos de terceira pessoa. Discursos religiosos são possibilitados por estas estruturas multideterminadas e se eles têm a ver sobretudo com a inteligibilidade da relação entre a dimensão absoluta e a dimensão imanente do ser, a inteligibilidade não pode ser determinada unicamente pela pragmática, mas ela é uma condição ontológica para o esclarecimento dos conceitos de transcendência/imanência. Em última instância, a verdadeira explicação do papel funcional de uma expressão religiosa implica a plena determinação ontológica e assim ela se torna uma determinação teórica do status funcional de tais expressões.

No capítulo VII, Eikrem começa afirmando que reconhece o potencial racional da fenomenologia hermenêutica e da pragmática que é adequado em seus domínios, mas seu percurso teórico o levou a compreender que elas são inadequadas enquanto um quadro conceitual compreensivo para explicar as estruturas profundas dos discursos religiosos. Elas podem, contudo, ser integradas nele como seus momentos enquanto o contrário não é o caso. Neste novo nível, o do discurso de segunda ordem, a questão-guia da investigação é: como o ser se revela a si mesmo religiosamente nas diferentes práticas do pensamento constitutivas

dos discursos de segunda ordem? Isto significa perguntar: como se constrói uma reflexão ontológica no contexto da filosofia da religião e da teologia? Os discursos religiosos nem compreendem nem interpretam a si mesmos através da asserção de proposições teóricas, mas antes através da produção imaginativa de metáforas, símbolos, imagens e narrativas. No entanto, já são sempre ontologicamente orientados porque expressam estruturas ontológicas (expressabilidade) e porque os seres humanos são capazes de viver (praticabilidade) a partir dos significados oferecidos pelas metáforas, símbolos e narrativas.

A compreensão religiosa emerge enquanto práxis social num contexto de comunicação. Num nível superior, uma postura holística em relação à religião tem a ver não simplesmente com a comunicação entre sujeitos, mas com a dimensão que faz o mundo religioso um mundo real (verdadeiro) e é isto que especifica uma postura propriamente teórica. É esta dimensão que não é propriamente tematizada nos quadros teóricos analisados e que os torna insuficientemente desenvolvidos. Ora, a tese de Eikrem é que as verdades religiosas são determinadas enquanto são o caso. Neste sentido a estrutura ontológica está sempre implícita no que as pessoas religiosas fazem e não são plenamente determinadas quando a explicação se detém em suas regras de uso: uma inteligibilidade ótima é mais do que uma inteligibilidade pragmática. Por isto se faz necessário distinguir entre a linguagem entendida enquanto uma linguagem concreta, histórica e realizada na esfera da comunicação e a linguagem como um reservatório abstrato de expressões linguísticas infinitas em número e que corresponde à expressabilidade do ser.

Uma sentença teórica é, então, uma explicação e uma determinação maximal do conteúdo informativo de

uma sentença indicativa precisamente porque o operador teórico integra um conteúdo informativo num mundo. Articulada a partir do quadro teórico de uma metafísica, uma filosofia da religião é entendida como uma investigação das estruturas gerais constitutivas da religião e tem duas pressuposições básicas: a) a existência de um mundo em que a expressabilidade é uma característica imanente; b) a existência de seres linguísticos que podem exprimir o ser através de signos. O que especifica, então, a reflexão teórica é precisamente nossa habilidade de reconstruir a religião em relação à verdade.

No capítulo final, o autor apresenta um balanço da caminhada percorrida e conclui em primeiro lugar que duas coisas são necessárias para determinar o campo temático da filosofia da religião: primeiro, a necessidade de levar para a filosofia a pluralidade dos modos religiosos de discurso; segundo, a visão de que estes sentidos estão inter-relacionados num todo. Guardar estas duas perspectivas juntas é condição indispensável para se atingir um ótimo esclarecimento na compreensão das estruturas constitutivas dos discursos religiosos. Um filósofo da religião deve, então, partir das práticas polissêmicas linguísticas e não-linguísticas e determinar teoricamente suas estruturas ontológicas, semânticas e pragmáticas, pois aqui não se trata apenas de interpretar fenômenos, mas de reconstruí-los reflexivamente.

Para Eikrem, a tese filosófica que constitui o coração deste trabalho é que a semântica, a pragmática e a ontologia oferecem três perspectivas numa estrutura: o universo do discurso ilimitado que é a dimensão primordial do Ser enquanto tal e em seu todo. As relações entre as três dimensões são internamente necessárias assim que nenhuma delas pode ser pensada independentemente

das outras. Parafraseando Kant se pode dizer: enquanto as estruturas ontológicas e semânticas fora da práxis religiosa são cegas, as estruturas pragmáticas sem a relação com as semânticas e as ontológicas são vazias. As pragmáticas e as semânticas constituem subestruturas numa dimensão ontológica compreensiva (Ser) que é caracterizada enquanto praticável e expressável. Numa palavra, é somente no discurso religioso que a transcendência é determinada enquanto real, porque os discursos religiosos são a auto-expressão do ser semântico, ontológico e pragmaticamente determinado em relação a sua dimensão transcendente e imanente. Estas estruturas aparecem quando os filósofos distinguem os diferentes aspectos da problemática da inteligibilidade. Desta forma, a linguagem religiosa se revela não como descritiva como afirmam filósofos analíticos, mas como auto-expressão do ser.

Eikrem certamente abre horizontes novos muito importantes para a articulação da filosofia da religião: 1) Em primeiro lugar porque tem consciência clara de que o empreendimento filosófico sobre qualquer tema é um empreendimento estritamente teórico, posição em relação a que ele é coerente em todo seu trabalho e constitui uma das fontes de sua crítica aos quadros teóricos analisados. Um dos elementos fundamentais neste contexto é que ele tematiza os pressupostos teóricos desta disciplina filosófica (as estruturas constitutivas dos discursos filosóficos que são seu conteúdo); 2) Isto o levou a compreender que o primeiro destes pressupostos é a linguagem com seus

componentes básicos de tal modo que ela ocupa um lugar absolutamente central na filosofia; 3) A consideração da totalidade das estruturas da linguagem o levou a acentuar a primazia das estruturas semânticas e ontológicas que constituem o eixo de uma teoria filosófica e isto o fez capaz de acolher em seu quadro, mas superando sua limitação, a concepção pragmática e hermenêutica da filosofia da religião.

Seu objetivo fundamental, repetido muitas vezes em todo o livro, é articular uma filosofia da religião ontologicamente orientada. Contudo, ele não tematiza suficientemente todo o espectro de questões que constituiriam o que se pode chamar de ontologia ou metafísica num sentido integral que implicaria não só as “teorias dos entes” em diferentes domínios, mas a partir do grande passo de Heidegger e para além dele uma “Teoria do Ser” ou na linguagem de Puntel uma “metafísica primordial”. Sua tarefa específica consiste em tematizar o que todos os entes têm em comum e que justifica sua inclusão na totalidade dos entes que é precisamente o ser primordial: por essa razão mesma o ser primordial não pode ser um ente. Esta questão é absolutamente fundamental para uma apresentação adequada da concepção do Ser em seu todo enquanto constituído de uma dimensão absolutamente necessária e uma dimensão contingente que é incontornavelmente pressuposta por uma filosofia da religião.

Manfredo Araújo de Oliveira
UFC

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A Ontologia em Debate no Pensamento Contemporâneo*. São Paulo, SP: Paulus, 2014, p. 268. ISBN 978-85-349-4081-8.

O objetivo desta obra do Prof. Manfredo Oliveira consiste em retomar o debate sobre a ontologia na filosofia contemporânea. Por ontologia entenda-se a “teoria do ente enquanto tal”, mas a proposta do livro não se limita a recuperar seu sentido clássico. Isto por que a tentativa de repensar a ontologia hoje necessitaria enfrentar os desafios levantados a partir da modernidade. Observa-se recentemente, segundo o Prof. Oliveira, uma retomada das questões ontológicas, sobretudo na filosofia analítica. O fio condutor da obra do Prof. Oliveira será a tentativa de articular uma nova ontologia, considerando a centralidade da *linguagem* na discussão filosófica contemporânea.

A obra está dividida em cinco capítulos, seguidos de um prefácio, onde o Prof. Oliveira apresenta a intenção de expor não apenas uma interpretação dos diversos “quadros teóricos” do pensamento contemporâneo, mas propor uma articulação sistemática da ontologia. Esta articulação supõe a determinação de um “quadro referencial teórico” mais abrangente, que envolve o grau de verdade de quadros inferiores quanto às proposições que são articuladas acerca da realidade. A noção de quadro teórico - aqui apenas suposta nesta apresentação - provém de L. Puntel. O Prof. Oliveira subscreve a proposta de Puntel de uma nova ontologia em interconexão recíproca com uma nova semântica. Esta ontologia mais abrangente será vista como uma dimensão daquilo que Puntel chama “filosofia sistemático-estrutural”, mas que o Prof. Oliveira relê em seus próprios termos. Para os propósitos da discussão na obra, a filosofia deve ser entendida estritamente como teoria; e toda teoria

somente pode ser compreendida e avaliada no interior de um “quadro teórico”, que constitui determinado contexto de compreensão. Cada quadro teórico supõe uma linguagem, uma ontologia, uma lógica, uma conceitualidade e uma teoria do ser. Como pressuposto básico na exposição das diversas posturas acerca da ontologia está a *tese da expressabilidade do real*, a saber: uma teoria filosófica tem como eixo certas estruturas semânticas que configuram a relação linguagem-mundo. Daí a tese de que a dimensão semântica da linguagem deve ser considerada como central e não a dimensão pragmática.

O primeiro capítulo “*Status e desafio da ontologia no pensamento contemporâneo*” (p.11-42) pretende situar a ontologia no contexto da história da filosofia ocidental. Neste capítulo introdutório, apresenta-se a forma de pensamento que a tradição clássica entendeu como “metafísica”, ao tratar da inteligibilidade da totalidade do real. Esta pretensão de saber global se contrapõe à tendência hegemônica no pensamento contemporâneo. O Prof. Oliveira destaca inicialmente os principais momentos da discussão sobre o objeto e o sentido desta ciência que, desde os gregos, levanta a pergunta pelo “ente enquanto ente”. Neste percurso histórico-sistemático, aquilo que posteriormente será chamado de metafísica distingue-se, nos albores da modernidade, em metafísica geral (ou ontologia geral) e metafísicas especiais, reservando para cada domínio da realidade uma teoria acerca do ente específico. Kant acolhe a versão de metafísica considerada por Hume e instaura a “reviravolta epistemológica” da filosofia ocidental. A dicotomia entre ser e pensar a partir da filosofia transcendental repercute até hoje, mesmo no contexto da reviravolta lingüístico-pragmática da filosofia contemporânea (por exemplo, em Apel e Habermas). Destaca-se nesse percurso a crítica de Heidegger à tra-

dição da metafísica como onto-teologia. Heidegger denuncia o “esquecimento do ser” no pensamento metafísico ocidental, o que permitiria, para além das interpretações pós-modernas, um passo decisivo na rearticulação da metafísica, na direção daquilo que Puntel chama de “metafísica primordial”.

Os três capítulos seguintes apresentam diferentes propostas de reconstrução da ontologia, todas elas vistas como parciais ou inadequadas segundo um quadro teórico mais amplo, em consonância ao nível crítico atual: (a) “A teoria da substância enquanto categoria ontológica fundamental”; (b) “A ontologia monocategorial: a teoria dos tropos de K. Campbell” (c) “A ontologia de acontecimentos (eventos) e processos”. O segundo capítulo “*Teoria da substância enquanto categoria ontológica fundamental*” (p. 43-79) apresenta algumas tentativas de rearticulação da ontologia clássica e seus problemas, a partir de três noções principais de substância: como “substrato”, como “particular concreto” e como “entidade ontologicamente independente”. Em primeiro lugar, trata-se da noção de substância como substrato (“sujeito”) e suas aporias como princípio de individuação (A. Denkel). Em seguida, levanta-se o problema sobre a estrutura dos concretos particulares que compõem o mundo. M. Loux, que se situa na tradição aristotélica, supõe duas teorias alternativas para a solução desta questão: a teoria do substrato e a teoria dos feixes. Para superar as duas alternativas, Loux propõe uma postura construtivista, ao identificar o particular concreto como instanciação de sua própria espécie, já que as espécies representariam um tipo distinto e irreduzível de universais. Historicamente, a noção de substância será reformulada na modernidade com Descartes e, sobretudo, a partir de Espinosa. A substância passa a ser vista como uma existência independente, e com E. J. Lowe busca-se o

esclarecimento sistemático da noção de “dependência ontológica”: entende-se a *substância* como um objeto que não depende de nada para sua existência e *propriedades* como objetos que dependem dos objetos que possuem. O problema com essa abordagem da independência existencial seria o seguinte: ela se restringe ao aspecto externo da questão e não considera o ente substancial em sua estrutura interna (p. 79). O terceiro capítulo “*A ontologia monocategorial: a teoria dos tropos de K. Campbell*” (p. 81-120) apresenta uma alternativa abrangente à concepção de substância como categoria ontológica fundamental. Na base desta teoria está o “axioma da uniformidade”: há alguns padrões fundamentais no universo, uma estrutura básica. Campbell segue G. F. Stout e, sobretudo, D. C. Williams na tese de que a negação dos universais não significa a negação das propriedades. Isto seria possível se considerarmos que o “particularismo” não se identifica com nominalismo. Há realmente muitos problemas com a ontologia duocategorial clássica, como é o caso da ontologia aristotélica de substâncias e propriedades. Por um lado, há “substâncias”, indivíduos reais capazes de existência independente; e, por outro lado, “universais abstratos”, propriedades universais e relações. Campbell atribui a Aristóteles uma relação nebulosa a respeito dos universais. Dificuldades encontradas nesta ontologia duocategorial, ainda hoje adotada pela maior parte dos metafísicos, segundo Oliveira, justificaria buscar outras ontologias alternativas. Estas alternativas dividem-se, basicamente, em diferentes formas de nominalismo e de versões da teoria dos feixes. Por sua vez, as dificuldades encontradas na teoria dos feixes abrem caminho para a alternativa monocategorial. A grande novidade da perspectiva de Campbell seria conceber o “particular abstrato” como categoria central para a compreensão do universo, aquilo que Williams

chamou de “tropos”. Com isso torna-se possível contrapor-se tanto ao realismo como ao nominalismo. Na teoria dos tropos de Campbell o universo é visto como um universo de *tropos* (p. 88). Entretanto, Oliveira também segue Puntel em sua crítica à teoria dos *tropos* (após examinar principalmente as objeções de Peter Simons e Chris Daly), porque, como será enfatizado no último capítulo, esta teoria seria articulada sem uma consideração da centralidade da linguagem. No quarto capítulo “*A ontologia de acontecimentos (eventos) e processos*” (p.121-181), Oliveira expõe as propostas que se apresentam como uma alternativa seja às ontologias das substâncias, seja às ontologias dos *tropos*. As ontologias de processos e acontecimentos partilham a consideração de que o mundo não se compõe apenas de unidades estáticas. A categoria de “acontecimento” vincula-se normalmente à categoria de mudança. De modo geral, a compreensão de “acontecimento” seria condição de possibilidade de pensar a relação causal entre os entes e/ou como questão central na filosofia. Daí a exposição das propostas de ontologia de acontecimentos em A. Badiou e na filosofia do acaso de K. Utz. As filosofias dos processos são exemplificadas na versão de N. Rescher, seja na forma de uma ontologia geral seja na forma de ontologias regionais (filosofia da natureza e filosofia da mente). Embora essas ontologias contemporâneas não mais falem em substâncias, isto não significa que tenham superado os limites da ontologia substancialista. Um ponto comum a essas posições - e que exigiria propor uma nova ontologia -, diz respeito à ausência de duas teses que se complementam: (i) uma consideração da centralidade da linguagem e, também, (ii) a afirmação da primazia da dimensão semântica da linguagem. Com Puntel, examina-se a crítica à semântica tradicional -chamada de composicional- e prepara-se o terreno para

uma semântica alternativa, chamada *contextual*, que se baseia na compreensão forte do princípio do contexto de Frege.

O quinto capítulo “*A ontologia como uma dimensão da filosofia sistemático-estrutural*” (p. 183-263) apresenta a ontologia contextual como nova ontologia. A filosofia analítica contemporânea, de acordo com Puntel, procura superar a ontologia da substância, mas está marcada por uma incoerência interna: a semântica composicional, com sentenças da estrutura sujeito/predicado, implica a ontologia da substância. Assim, a nova semântica proposta não pretende trabalhar com sentenças da estrutura sujeito/predicado (como ocorre ainda em Tarski), mas com *sentenças primas*, isto é, sentenças declarativas que expressam um conteúdo informativo sobre algo no mundo sem termo singular ou nome próprio. Daí a afirmação de que o mundo é a totalidade dos fatos *primos*. Após considerar a crítica aos quadros teóricos vistos como inferiores, afirma-se que semântica e ontologia são dois lados de uma mesma medalha. Trata-se de uma ontologia semântica pós-transcendental (p. 192), que pretende superar a dicotomia entre os polos linguagem e realidade. No nível da “metafísica primordial”, o Prof. Oliveira situa os “transcendentais” (bondade, beleza) da tradição na forma de pensar o ser necessário e livre como a dimensão estrutural mais originária.

Será ainda oportuno observar que, após percorrer um denso painel teórico, o título da obra presta-se a uma leitura equívoca. Ao assumir como seu objetivo “retomar a metafísica”, o Autor pretende, na verdade, ir além da ontologia como teoria dos entes, no debate filosófico contemporâneo. A proposta do Prof. Oliveira consiste em tematizar uma teoria pós-transcendental do ser.

Luís Carlos Silva de Sousa
UNILAB/CE

WU, Roberto (Org.). *Heidegger e sua época. 1930 – 1950*. Porto Alegre: Clarinete, 2014, 266 p. ISBN: 978-85-63829-04-7.

A editora Clarinete, de Porto Alegre, lançou, em 2014, o segundo volume da trilogia sobre Heidegger e sua época cobrindo o período que se estende de 1930 a 1950. O primeiro volume, publicado em 2012 sob a organização de Itamar Soares Veiga e Sônia Maria Schio, e que contém 10 estudos de diferentes pesquisadores, discute sobre o período de 1920-1930. Naturalmente, como já advertido em ambas as publicações, os momentos selecionados não se referem a qualquer consenso que caracterize com precisão o pensamento heideggeriano. Semelhante divisão cronológica é assumida como mera possibilidade para organização de estudos sobre a rica obra filosófica deste pensador, cuja edição completa já se aproxima dos 100 volumes.

A publicação, que merecerá nosso apreço, organizada por Roberto Wu, possui 266 páginas e é assinada por nove pesquisadores do país e do exterior. Em tempos dos “pequenos relatos”, semelhante estratégia é bastante salutar. O leitor tem a rara oportunidade de se deparar com pequenos textos bem articulados e com perspectivas distintas sobre temas de um mesmo filósofo reunidos em um único volume. A brevidade dos artigos nada suprime de profundidade e de enfrentamento sobre os temas selecionados. Daqui, já se pode eleger uma grande vantagem da publicação: textos curtos e diversificados que convidam à reflexão e prestam esclarecimentos variados sobre o pensamento heideggeriano. Mas, é preciso alertar, os textos não são endereçados para iniciantes em filosofia, e um leitor que já não tenha certa familiaridade com a linguagem heideggeriana dificilmente terá sucesso. Não há demérito nisso, a não ser, como

indicarei posteriormente, em possíveis distrações provocadas por traduções destoantes dos complexos termos do vocabulário de Heidegger.

Os nove capítulos encontram-se assim distribuídos: *Heidegger e a política: o pensamento heideggeriano na década de 30* (Alexandre Franco de Sá); *Sobre dois conceitos de arte em A origem da obra de arte* (Fernando Fragozo); *Linguagem e transfigurabilidade: regresso ao “lugar do transcendental”* (Libanio Cardoso); *Heidegger: o pensar da viravolta e a viravolta do pensar* (João A. Mac Dowell); *O encontro da analítica existencial com a arte e a poesia* (Marco Aurélio Werle); *Indicações para o pensamento do ser: Heidegger no início dos anos 30* (Nelson de Souza Jr.); *Da centralidade do conceito de “diferença ontológica” em Contribuições à filosofia* (Roberto S. Kahlmeyer-Mertens); *Aspectos da interpretação fenomenológica da vida animal no Conceitos fundamentais da metafísica* (Róbson Ramos dos Reis); *O passado possível* (Sandro Sena).

A seguir, um breve comentário sobre cada capítulo:

a) *Heidegger e a política: o pensamento heideggeriano na década de 30*

Quem é estudioso de Heidegger normalmente se irrita com as superficiais acusações da ligação entre o filósofo e o nazismo. O prof. Alexandre Franco de Sá adverte: “pela simples leitura da sua obra, torna-se incontestável que Heidegger não se tornou num pensador nazi nem procurou introduzir ‘o nazismo na filosofia’” (15). Com intenção de contribuir na reconstrução do “pensamento político heideggeriano”, o A. analisa três conceitos fundamentais: *Dasein* – ser lançado e arrebatado pela superpotência do mundo (17), *Seer* – aquilo que no ser do ser-aí vem a ser – uma potência que o apropria e arrebatada (19) e *Ser-com* – ser-aí é desde sempre *ser-com*, cujos *modi* fundamentais são ser autêntico ou inautêntico (21). A articulação

com a questão política é desenvolvida a partir destes conceitos assumidos de forma inversa. Aos poucos, o autor envolve o leitor numa documentada trama política de então. Ao se adotar a concepção doutrinária do nacional-socialismo de “comunidade de povo” (23), o *ser-com* seria base política e o “povo”, centro do mundo. Mas, neste caso, estaríamos diante de um coletivismo sem precedentes e o homem seria o “senhor do ente”. Para H. o *ser-com* não é senhor e, no ponto de partida da sua posição política, o *ser-com* é apenas quando encontra o seu fundamento no “seer” enquanto acontecimento arrebatador (24). Nas páginas seguintes, o A. detalha as reflexões elaboradas por H. da obra de E. Jünger, em especial, *O trabalhador*: o trabalho aqui é assumido como “a potência mobilizadora do mundo” constituidora do homem, que o arrebatava (27). Neste sentido, o *ser-com* só pode ser compreendido a partir do ser (31). Mas o que dizer da referência essencial do ser ao ser-aí? Novamente apropriando-se do conceito de trabalhador de Jünger e contra a doutrina nazi, o homem pertence à potência mobilizadora do trabalho. Trata-se porém de uma potência que alberga em si uma impotência fundamental, visto que o ser (potência arrebatadora) precisa do ente para vir a ser. Há, portanto, uma mútua pertença entre ser e ente, entre ser e ser-aí (34). As reflexões apresentadas pelo A. são de fundamental importância para o enfrentamento maduro das questões que envolvem H. e o nazismo, em especial neste ano de 2015 em que se celebra os 70 anos do fim da Segunda Guerra Mundial.

b) *Sobre dois conceitos de arte em A origem da obra de arte*

Fernando Fragozo, ao se deter nas reflexões de H. sobre a obra de arte, faz transparecer a grande tensão filosófico-conceitual na qual se envolveu o próprio H. a ponto de provocar “cho-

ques reflexivos” (40) e perplexidades filosóficas: um pensamento que parece se manter “na abertura da perplexidade e na perplexidade da abertura” (59). De modo intrigante, o A. busca evidenciar dois distintos conceitos de arte no texto “A origem da obra de arte”, responsáveis por certa dissimetria a ser resolvida. Por um lado, a análise heideggeriana do quadro de Van Gogh – que, para Young, no conjunto do texto de H. dirigido ao “paradigma grego”, não é mais que mero “devaneio”, uma “anomalia”. Por outro, a análise do acontecer da “grande arte” com o exemplo do templo grego. Para o A. o quadro de Van Gogh não entra no texto fortuitamente (42). Pelo contrário, ele é central para identificar a passagem da compreensão da arte como “abertura fenomenológico-transcendental” para a compreensão da arte como “abertura epocal” (43): passagem de uma perspectiva temática para uma dimensão atemática da arte. No primeiro caso, lembra o A., o quadro de Van Gogh está posto em palavras, quem sobre ele “falou foi o próprio Heidegger” (51). Ocorre aqui uma “abertura fenomenológico-transcendental”, uma “projeção prévia” que “possibilita ‘ver’ o que correntemente não se vê” (50): “a leitura dos sapatos como um par de sapatos de camponesa” (53). Diversamente, no segundo caso, se dá uma “abertura epocal”, “histórica”, “instauradora”: “a obra-templo põe-em-obra a verdade do ente, é ‘acontecimento’ da verdade, é ‘desencobrimento’” (55). O A. vê nesta passagem – da compreensão da arte como “abertura fenomenológico-transcendental” para a arte como “abertura instauradora” – o deslocamento conceitual na elaboração da ontologia fundamental como analítica existencial (56): das condições de possibilidade da existência para “as condições de *necessidade* da instauração histórica” (61).

c) *Linguagem e transfigurabilidade: regresso ao “lugar do transcendental”*

Neste artigo, Libanio Cardoso se confronta com o conceito de “transcendência” e se questiona sobre o seu “valor” na filosofia de H. após os anos 30. Haverá uma total ultrapassagem da tematização da transcendência do ser-aí para a *verdade do seer*? (65) A reflexão se desenvolve de forma retroativa, estabelecendo um passo de “precedência” entre *A linguagem* (1950) e *Meditação* (1937/38). Na análise da conferência *A linguagem*, o A., distanciando-se da concepção atrelada ao conceito de *transcendens*, situa a *transcendência* como transponibilidade e possibilitação ao se considerar a vizinhança essencial entre a linguagem e nós: a fala fala (69). A este ponto, o A. trabalha a difícil concepção heideggeriana de “quadratura” (76). Aqui não se faz mais referência ao *horizonte* como figura da constante busca de um lugar sempre além, um limite ilimitado. Céu e terra, os mortais e os divinos, em jogo de co-pertença, não apenas revelam o mundo, mas são o mundo: “quadratura é o único movimento: mundo sendo” (81). Num segundo momento, o A. analisa *Meditação* enquanto “um tatear que busca a verdade do seer e sua função no ser-aí” (83); intenta-se “compreender a *verdade do sentido de ser* como acontecimento apropriativo” (86) que pertencente à “tonalidade afetiva”. De 1950-1930, sustenta-se que “Linguagem vigora unicamente na apropriação do homem em favor do *ser-aí*” (89). Não obstante certo exagero estilístico e excessivo detalhamento dos textos analisados, o A. propõe íntima relação entre transcendência e transfigurabilidade na atenção ao sentido mais próprio de ser-aí (94). Mas, como o próprio A. diz, tudo aqui é exercício (82).

d) *Heidegger: o pensar da viravolta e a viravolta do pensar*

Com seu modo seguro e claro de articular o difícil vocabulário heideggeriano, na presente publicação, Mac

Dowell se dedica ao estudo da *Kehre* em *Contribuições para a filosofia*, “segunda obra fundamental do filósofo” (102). O A. traduz *Kehre* por viravolta para evidenciar o “vaivém entre Ser e aí-ser”, constitutivo do acontecimento da verdade do Ser (99), e a virada do próprio pensar de H. na busca pela origem da verdade do ser (103). No que tange à relação entre Ser e aí-ser em *Ser e tempo*, o A. lembra que “embora não tenha conseguido expressar em *Ser e tempo* todo o novo significado da relação ser/aí-ser, em função da temporalidade originária”, H. “já visualizava o caráter histórico do ser” e já indicava a dimensão verbal do termo “essência”, em detrimento da concepção tradicional de presença constante (110). Pode-se dizer então que aqui já se dá o início da viravolta do pensar heideggeriano efetivado nos anos 30. O A. elenca quatro novos aspectos de tal viravolta: a diferença ontológica, a passagem da consideração da historicidade singular do aí-ser à consideração da história do ser, o abandono do ente pelo ser como fonte do niilismo, a essência da verdade do ser (112-113). O sentido de ser aqui já não depende da compreensão de ser, constitutiva do aí-ser, como em *Ser e tempo*. Agora “a iniciativa é toda do ser que abre o espaço da verdade, no qual o pensar pode se exercer, como acolhida da manifestação do ser” (114). O outro aspecto da *Kehre* se realiza no vaivém entre Ser e aí-ser, numa oscilante co-pertença. Mesmo considerando a precedência do Ser, acontece uma relação recíproca e dinâmica entre Ser e aí-ser, expressa no fenômeno denominado “acontecimento apropriativo” (117). Como hipótese conclusiva, o A. propõe uma analogia com a perspectiva cristã: “relação entre Deus e o ente criado na revelação bíblica” (123). Para o A. não poderá ser casual tal analogia, em especial, por três fortes indícios: a autossuficiência do aí-ser em *Ser e tempo* e o papel da liberdade e responsabili-

dade cristãs; a dolorosa experiência nos anos 30 e a experiência de conversão espiritual cristã; os termos com forte ressonância bíblica utilizados por H. depois da viravolta (125-127).

e) *O encontro da analítica existencial com a arte e a poesia*

Marco Aurélio Werle, seguindo, segundo ele, “o espírito de Benedito Nunes”, procura examinar vários textos de H. para situar a questão da arte e da poesia. Propõe-se, então, um roteiro dos principais problemas levantados por H. (130), a saber: “sua leitura de Nietzsche e do problema da estética ocidental”, em que H. se opõe à concepção metafísica de arte como princípio da vontade de potência (132-133); “a reordenação do conceito de arte a partir de sua origem”, em que se relaciona a arte com a verdade (no sentido da *alétheia*) em detrimento da concepção estética do caráter de coisa da arte (133-135); “a interpretação do poético no discurso dos poetas”, em que H. estabelece a *Dichtung* como a origem das artes plásticas e coloca em evidência a poesia de Hölderlin por questionar o sentido último da existência humana (135-137); “a relação da arte com a técnica moderna”, em que H. procura “resgatar o caráter de verdade da arte, diante do predomínio da subjetividade moderna” e de sua concepção de arte no âmbito da estética (137-139). No que tange a leitura apresentada pelo A. com relação ao texto *A origem da obra de arte*, em 134-135, talvez fosse salutar um confronto com as questões levantadas pelo capítulo “Sobre dois conceitos de arte em *A origem da obra de arte*” da presente publicação, em especial com relação ao que se diz sobre o quadro de Van Gogh.

f) *Indicações para o pensamento do ser: Heidegger no início dos anos 30*

Nelson de Souza Jr. reprisa aqui *ipsis litteris* o quinto capítulo de sua tese

doutoral de 2006, então intitulado “Pressupostos de uma mudança”, disponível em <http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/3405/1/000345016-Texto%2BCompleto-0.pdf>. O texto, obedecendo ao rigor exigido por uma tese, se debruça sobre a conferência de 30, *Da essência da verdade*, em especial para considerar o como da liberdade, analisando pormenorizadamente algumas secções, da quinta à oitava. Por se tratar de capítulo conclusivo da tese, o objetivo e motivo da análise não é de fácil captura ainda mais quando se lê a seguinte afirmação (146): “ainda que de maneira insatisfatória, o capítulo anterior indicou que a tessitura da conferência *Da essência da verdade* é no mínimo, bastante especial” (sic!) e outras remissões sugeridas pelo artigo.

g) *Da centralidade do conceito de “diferença ontológica” em Contribuições à filosofia*

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens objetiva analisar a centralidade do conceito de “diferença ontológica” em *Contribuições à filosofia*. Diversamente de como se poderia supor em *Ser e tempo*, a “diferença” anunciada por H. pós-viragem não indica distinção entre ser e ente, mas “passa a evidenciar a inviabilidade constitutiva de qualquer acontecimento de mundo pelas vias da reflexão” (189), a qual se estabelece mediante apreciação e distinção racional entre o ser e a entidade (190). Segundo o A., “no âmbito do pensamento pós-viragem, o *seer* e o ente não podem ser imediatamente diferenciados, pois, convém assinalar, estes sequer estariam em relação mútua e imediata” e que “o papel da diferença ontológica, agora, é indicar o caráter abismal de toda e qualquer instância de fundo” (191). A interpretação do A. com relação à diferença ontológica pareceu precipitada. De fato, não se trata de diferença entre ser e ente assumidos representativamente. Como diz H. no *entre* é que acontece a diferença, não na análise objetiva de dois seres. Porém

parece demasiado dizer que *seer* e o ente não estão em relação mútua. Aliás, é exatamente nas *Contribuições* que H. fala da inseparabilidade e mútua pertença de Ser e ente: o ser *precisa* do ente para vir a ser, para acontecer. Ademais, o caráter abismal anunciado em *Contribuições* é sempre ambivalente, jamais puro: o abismo precisa do fundo, e vice-versa. Talvez fosse salutar um confronto com as questões levantadas pelo capítulo “Heidegger: o pensar da viravolta e a viravolta do pensar” da presente publicação, em especial com relação ao que se diz sobre o “vaivém entre Ser e aí-ser”, constitutivo do acontecimento da verdade do Ser (99), como um acontecer apropriativo (117).

h) *Aspectos da interpretação fenomenológica da vida animal no Conceitos fundamentais da metafísica*

Róbson Ramos dos Reis, com o intento de apresentar aspectos da interpretação fenomenológica da vida animal, assume como “foco de análise o modo de ser da vida, a vida orgânica de animais e plantas” e propõe três passos: a) elementos centrais da interpretação ontológica da vida animal a partir do conceito de organismo enquanto totalidade relacional: organismo vivo animal, para H., “é uma totalidade constituída pela sua relação ao ambiente” (202); b) crítica à qualificação da estrutura de organicidade por meio da perturbação, de acordo com a qual “não se pode atribuir aos animais o encontro com algo como algo” (207). Mas, lembra H., que “a vida não é apenas organismo, mas também é movimento em sentido próprio” e que é apenas do ponto de vista humano que os animais podem ser declarados como desprovidos de uma abertura transcendental” (208-209); c) “limites da autonomia na repetição da interpretação da vida orgânica”, um problema que o A. apenas formula para evidenciar que “a ontologia do modo de ser da vida em geral está por fazer” (212).

i) *O passado possível. Historicidade do pensamento filosófico em perspectiva ontológico-existencial*

Sandro Sena se concentra na concepção heideggeriana de filosofia na determinação fundamental de sua essência, a saber, sua *extemporaneidade*: tal “modo peculiar de ser temporal indica o *como* do pertencimento à história próprio do pensamento filosófico”, sua historicidade em perspectiva ontológico-existencial (224). Significa dizer que “pertence à essência da filosofia pensar contra a sua própria época”, não no sentido de “uma insatisfação ou irritação de um saber mais e melhor, mas enquanto desenvolvimento de sua essência e enquanto decisão do seu porvir” (235), o qual também pertence ao ser-histórico (247). Assim, “*toda filosofia, enquanto extemporânea, é única e é repetitiva*” (258).

A seguir, duas pequenas críticas:

Como bem sabemos, há, na segunda metade dos anos 30, encontro decisivo de Heidegger com Hölderlin e Nietzsche. A meu ver, um livro que pensa Heidegger entre 1930 e 1950 não poderia deixar tal encontro sem esclarecimentos mais detalhados. Aliás, como bem lembra Wu no prefácio à publicação, trata-se de uma época em que “[...] Heidegger percebera certos limites relativos à linguagem oriunda da ontologia fundamental, ao mesmo tempo em que, por outro lado, trazia para o centro de sua filosofia a obra de pensadores como Ernest Jünger, Friedrich Nietzsche, Friedrich Hölderlin, dentre outros, que estariam na base dos conceitos elaborados pelo autor de *Ser e tempo*, para compreender a configuração de nossa época como sendo a técnica” (8). A bem da verdade, apenas os trabalhos de Jünger mereceram atenção central, no texto assinado por Sá (15-37). Os demais autores, que nos anos 30 “estariam na base dos conceitos elaborados” por Heidegger, apareceram

de modo superficial. Ainda: “a partir de sua leitura crítica de Nietzsche e seu encontro com o pensar poetizante de Hölderlin, Heidegger encontra os elementos necessários para reinterpretar a metafísica ocidental [...]” (66). Certo, não poucas vezes, mas Hölderlin e Nietzsche (este último lembrado em longo parágrafo, pág. 132-133) foram apenas citados como centrais no pensamento heideggeriano na década de 30, e não mereceram qualquer atenção mais apropriada e precisa com relação ao âmbito de tal influência.

É sobejamente sabido que a linguagem heideggeriana não se deixa traduzir com facilidade. Gadamer vai além e fala sobre a intraduzibilidade técnico-linguística do pensamento do autor de *Ser e tempo*: onde está o intraduzível, porém, é onde vigora o pensar. Seja como for, a presente recensão abre espaço para um comentário sobre certo problema com relação às múltiplas traduções dos termos heideggerianos para o português. Evidentemente, não se trata de um problema específico da publicação agora comentada, mas de questões técnicas de tradução de Heidegger em língua portuguesa, problema que, até certo ponto, já é superado em outras línguas. O vocabulário heideggeriano, exatamente pela sua complexidade, talvez merecesse da parte dos tradutores (editores?) certo consenso terminológico, principalmente em se tratando dos termos mais consagrados, usuais, “comuns”. Já se percebe grande avanço nesta empreitada, mesmo em se tratando de trabalho longo e árduo. Pode-se dizer que, para além da característica provocadora e intrigante do difícil linguajar de Heidegger, discrepâncias na tradução provocam *perplexidade metodológica* para quem tem pouca familiaridade com tal modo de filosofar: o leitor é envolvido em uma trama tal de indecisão que o embaraça e confunde. Neste caso, a

leitura é decisivamente abandonada e o pensamento de Heidegger é asfixiado com a alcunha de “aristocrático” (não no bom sentido...). Apenas à guisa de exemplo, citem-se alguns termos “comuns” com diferentes traduções, também na presente publicação, que, independentemente de problemas metodológicos, poderiam causar perplexidade: *Ereignis* – “acontecimento apropriativo” (9, 86, 183), “acontecimento do ser enquanto apropriação” (19), “acontecimento apropriador” (87); *Dasein* – “ser-aí” (17...), “aí-ser” (99...) e manutenção do termo *Dasein* em várias páginas; *Wirbel* – “turbilhão”, “redemoinho” (18); *Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit* – “autenticidade e inautenticidade” (124), “propriedade e impropriedade” (20); *Kehre* – “movimento de reviravolta” (21), “reviravolta particular” (35), “virada” (67, 88), “viravolta” (99, 163), “viragem” (186); “passo-de-volta” (88); *Befindlichkeit* – “disposição afetiva” (108), “encontrar-se”, “disposição”; *Stimmung* – “tonalidade afetiva” (87), “afinação” (88, 91), humor; *Vorhandenes* – “algo simplesmente presente” (17), “ser-simplesmente-dado” (95), “o que está aí à vista” (109); *Sorge* – “cuidado” (108), “preocupação”, “cura”; *Andenken* – “pensar que recorda” (135), “recordação” (126); *Gestell* – “armação” (137, 138), “controle” (121); *Geviert* – “quadratura” (134, 136), “quadratura” (77; 81); *Zuhandenheit* – “estar-à-mão” (18), “ser-à-mão” (95); *Seyn* – *Seer* e *seer* (19, 24, 65, 187), *Ser* (com maiúscula – 114), **Ser** (maiúscula + negrito – 162), *Ser* (com maiúscula equivalendo a *Sein* à pag.166ss). *Wirklichkeit* – “efetividade” (54), “realidade” (237); há, ainda, preferência, plenamente justificável, por não utilizar a reforma técnico-ortográfica (71)...

Ibraim Vitor de Oliveira
PUC-Minas

SALES, Benes Alencar. *Descartes: das paixões à moral*. São Paulo: Edições Loyola; Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2013, 196 p. ISBN 978-85-15-04008-7.

Descartes é inequivocamente conhecido como o pai da Filosofia moderna. Vivendo em um mundo em transformação, o filósofo conseguiu captar em suas reflexões a ruptura que se constituía entre as formas antigas de pensar a realidade e um novo conjunto de desafios que as mudanças históricas em curso apresentavam para a mente humana e suas formas concretas de estar no mundo. Na leitura das suas obras, fica clara a sua contribuição para a solidificação de uma nova ciência, a Física desenvolvida a partir do método matemático, e uma nova metafísica: a da subjetividade.

Mas o debate se abre quando se discute até que ponto este filósofo nos teria deixado uma nova moral ou confinaria as questões morais nos padrões até então herdados da tradição moral do ocidente.

A existência efetiva de uma moral em Descartes é o objeto das reflexões do livro de Benes Alencar Sales que agora resenhamos. Na primeira parte do livro, Benes Alencar faz uma análise do período de formação de Descartes, desde os seus estudos no colégio de La Fleche até os seus primeiros textos publicados, buscando as bases do que se tornaria a moral cartesiana. Na segunda parte, o autor nos apresenta os elementos principais desta moral a partir do tratado *As paixões da alma*, de Descartes. Durante todo o seu trabalho, Benes Alencar nos mostra que não existe no pensador francês uma moral pronta, mas uma série de reflexões sobre a moral que o acompanharam, e foram amadurecidas durante a vida intelectual do filósofo, encontrando seu ponto mais alto no *As paixões da alma*.

Segundo Alencar, desde os momentos iniciais da sua vocação filosófica Des-

cartes procurava unir a capacidade de conhecer a realidade com a necessidade de viver uma vida reta na companhia dos outros seres humanos. Afirma Alencar, na página 48 do seu livro, que “Para Descartes, nada nos poderá afastar mais do caminho certo da busca da verdade do que a orientação do que a orientação dos nossos estudos não para um fim geral, mas para interesses particulares”. Esta exigência de uma unidade da moral com a ciência aparece no filósofo, influenciado por Pierre Charron, com o nome de sabedoria.

Neste sentido, a tão citada moral por provisão (Benes Alencar prefere usar a tradução literal do francês da expressão cartesiana *morale par provision* ao invés da usual moral provisória) de Descartes não seria uma concessão pura e simples à moral tradicional e nem um momento de espera pela construção de uma moral definitiva. Ela se constitui de algumas regras que permitiriam ao filósofo, apesar da sua submissão - num certo momento - de toda realidade ao crivo da dúvida metódica, continuar adotando algumas normas do bem viver desde que aprovadas pela razão. Na famosa metáfora da árvore do conhecimento, Benes Alencar nos aponta que Descartes estabelece um lugar fundamental para a moral ao colocar a metafísica como sendo as raízes, a física como o tronco e os ramos sendo as outras ciências, no interior das quais está moral (p. 65). Teríamos aqui, mais uma vez, a unidade da ciência com a moral.

Mas é nas cartas trocadas por Descartes com a princesa Elisabeth, da Boêmia, com Chanut, diplomata francês, e com a rainha Cristina, da Suécia, que o filósofo francês, segundo Alencar, se debruçou de forma mais persistente sobre a problemática da moral e começou a estabelecer um vínculo entre esta e as paixões humanas. Para isto, foi marcante o adoecimento da princesa Elisabeth que foi acometida de um mal

que lhe provocava febre e tosse. Descartes, avaliando certos dramas pessoais vividos por sua correspondente, e que afetavam negativamente o seu estado de ânimo, afirmou que a tristeza é a causa mais comum da febre lenta (p. 81). Neste momento, segundo o livro que estamos resenhando, dois elementos novos são introduzidos no pensamento cartesiano: 1) As paixões deixam de ser reduzidas à fisiologia humana influenciadas pelas oscilações do sangue; 2) Se Descartes compreendia anteriormente uma certa disposição do corpo como causadora de certos estados de espírito, defendendo com isto a importância de um tratamento levado a efeito por um médico, no caso da princesa Elisabeth, sem desprezar a intervenção da medicina tradicional, o filósofo introduz a importância do moralista, ou seja, de alguém que auxilie na fortificação da virtude como forma de suplantar os percalços da existência (p. 82).

Benes Alencar afirma que, em sua luta para ajudar a princesa Elisabeth, Descartes se apoia na Filosofia estoica, mas ao mesmo tempo dela se afasta já que não defende uma erradicação das paixões. Para o pensador francês, as paixões fazem parte do ser humano e devemos aprender a administrá-las evitando os excessos que possam prejudicar as nossas vidas.

O livro *As paixões da alma* foi publicado em 1649. Antes de analisar o livro propriamente dito, Alencar nos revela toda a trajetória das reflexões sobre as paixões que vai dos gregos aos contemporâneos de Descartes para situar o universo a partir do qual e no qual este texto foi concebido, frisando que inicialmente não era do interesse do pensador do *cogito* publicá-lo, mas aprimorar suas análises sobre a moral provocadas por alguns dos seus missivistas.

Mas o desejo de Descartes de aprofundar a sua compreensão sobre as

paixões evoca um problema: se sua filosofia está fundada no *cogito*, que é pura interioridade, é a consciência voltada para si mesma, como introduzir aí um elemento tão irracional quanto as paixões? Segundo Michel Meyer, citado por Benes Alencar, a paixão é uma espécie de consciência que se volta para o exterior buscando nos impulsos sensíveis o seu objeto (p. 132). Alencar nos mostra que a ideia de uma consciência cognoscente e de uma consciência sensível, que estariam em uma primeira abordagem radicalmente separadas, não se sustenta. Se pensar o que sentimos diante de um objeto, usando o método correto, nos garante a certeza deste pensar, o sentir este objeto, mesmo que estejamos enganados quanto ao que sentimos, também nos garante a certeza do *cogito*, pois pensar e sentir constituem formas de reflexão (p. 133).

Mesmo que Descartes, inicialmente, quisesse compreender as paixões a partir de uma análise puramente somática, física, ele, fiel a sua concepção de que a separação corpo e alma não impede a conjugação de ambos, acaba levando em consideração, na sua teoria das paixões, as suas concepções metafísicas. Escreve Alencar que, para o filósofo francês, as paixões se produzem a partir do corpo provocando um impacto na nossa alma, e não ao contrário. Elas são definidas por ele como pensamentos constituídos na alma sem a intervenção da vontade. Somente de forma longínqua a alma pode ser causa de uma paixão quando, por exemplo, imaginamos uma catástrofe que poderá nos atingir e temos medo, mas é através do corpo (da possibilidade da sua destruição) que a alma produz esta paixão.

Já que o corpo é causa das paixões e estas não são necessariamente más, é necessário saber apropriar-se delas da melhor maneira para se viver uma vida boa. É neste momento que a paixão, no pensamento cartesiano, se torna

virtude. No dizer de Benes Alencar, isto acontece, por exemplo, com a generosidade que, sendo uma paixão nascida da admiração e da estima, se transformará na virtude correspondente e será a base de todas as outras virtudes apontadas por Descartes (p. 163). Ainda segundo Alencar, a moral de Descartes é aquela que busca o contentamento e este só acontece quando conciliamos os julgamentos do entendimento com as ações da vontade, ou seja, quando se fazem presentes em nós a procura da verdade e a correta conduta na vida. Isto diz respeito ao ser humano na sua integralidade, enquanto conjugação do corpo com a alma (p. 167-168). Este contentamento se radicaliza quando encontramos o soberano bem que consiste em fazer bom uso do livre arbítrio. Este nos dá o poder de escolher tanto o bem quanto o mal e aqui se impões a importância dada pelo pensador francês à virtude da generosidade. Segundo Alencar, ela é a estima que uma pessoa tem por si mesma no mais alto grau em que possa legitimamente estimar-se. A

causa desta estima é justamente o correto uso do livre arbítrio e o domínio das vontades (p. 174-175). Esta estima por si, no caso da pessoa generosa, não implica em egoísmo. Pelo contrário, contente consigo mesma a pessoa consegue se abrir para as outras e isto implica em ter amor e responsabilidade com relação aos outros seres humanos e à própria natureza.

Com relação a esta última, Benes Alencar nos diz que apesar das várias leituras que apresentam a concepção cartesiana sobre a separação corpo e alma como o ponto de partida para a dominação e destruição da natureza, operada pelo progresso na modernidade, o filósofo francês, na verdade, condena a prepotência do ser humano diante do mundo natural, pois acredita que o universo é uma totalidade pela qual todos temos responsabilidade.

João Carlos Lino Gomes
FAJE, ISTA, PUC-MINAS

GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel. *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia*. S. Paulo: Edições Loyola, 2013, 164 p. ISBN 978-85-15-04017-9.

Há uma carência, no Brasil, de estudos competentes e minuciosos acerca da obra do pensador alemão Edmund Husserl. É na diminuição de tal lacuna que o livro de Mario Porta presta decisiva contribuição. O conteúdo do livro é competente por abordar de maneira fundamentada o problema (não por acaso, Porta é autor também do livro *A filosofia a partir de seus problemas*) do psicologismo enquanto tema privilegiado que perpassa a longa meditação husserliana, sem restringi-lo ao âmbito argumentativo das *Investigações Lógi-*

cas. O conteúdo do livro é minucioso por explorar os textos originais mais relevantes do pensador alemão, des-trinchando seus sentidos próprios no contexto mais amplo do quadro de suas elaborações e, sobretudo, confrontando-os com a leitura desenvolvida por outros intérpretes.

O livro compõe-se de três capítulos, cuja fonte deriva de três artigos publicados em revistas especializadas nacionais e internacionais, cuidadosamente revistos: o primeiro artigo é de 1999 e os demais de 2010, mostrando a persistência do problema no horizonte investigativo do autor. Todos os textos gravitam em torno do estatuto do psicologismo na fenomenologia

husserliana, demonstrando que suas características e implicações são muito mais complexas do que os intérpretes husserlianos costumam expor. Porta questiona desde o estabelecimento do marco inaugural da cruzada antipsicologista husserliana, passando pelo desmonte dos pressupostos textuais e filosóficos de sua circunscrição às *Investigações Lógicas* e finalizando com uma análise detalhada dos variados tipos de psicologismo visados pelo fundador da fenomenologia, incluindo o *mea culpa* no tocante a seu próprio psicologismo transcendental.

O primeiro capítulo concentra-se na discussão da suposta ocorrência e do eventual papel da postura antipsicologista husserliana já em 1891 na resenha a Schröder (conforme *Husserliana XXII*, pp. 4-43) e no estatuto de seu vínculo com a *Filosofia da Aritmética* (conforme *Husserliana XII*). O debate condutor da tessitura do capítulo é com a interpretação de Mohanty, mormente com dois de seus resultados: 1) A virada antipsicologista husserliana ocorreu em 1891 de maneira autônoma em relação a Frege; 2) Tal virada implica na negação de que significados sejam representações. Para Porta, a principal deficiência da leitura de Mohanty está em restringir-se a um trecho do texto husserliano, analisado fora de seu contexto histórico e sistemático. Justifica-se, assim, o percurso seguido no capítulo: 1) Reconstrução do contexto; 2) Reanálise, a partir dos componentes obtidos na etapa anterior, do trecho privilegiado por Mohanty (conforme *Husserliana XXII*, pp. 11-12); 3) Estabelecimento, agora fundamentado, de conclusões divergentes às do comentador criticado. O teor conclusivo é resumido e antecipado já no parágrafo final da *Introdução* do capítulo: “A resenha de Schröder não representa um novo ponto de partida com respeito à *Filosofia da aritmética*, e sim que estamos, em realidade, em face

de uma continuidade absoluta. Husserl segue movendo-se no marco de um programa antiformalista, que engloba agora uma crítica do extensionalismo lógico e cuja contraface é a necessidade da elaboração de uma teoria do simbolismo. O antipsicologismo não só não é sua bandeira principal como, pelo contrário, é um elemento que se mostra ausente.” (pp. 15-16).

Sempre fiel aos três princípios metodológicos estipulados, Porta elabora o capítulo com grande envergadura argumentativa, tanto nos detalhes textuais quanto no plano contextual, corroborando de maneira convincente a leitura assumida no resumo antecipado. A remissão a trechos cuidadosamente selecionados e comentados das *Vorlesungen über die Algebra der Logik*, de Schröder, e da resenha de Husserl cumprem papel decisivo na sustentação das teses defendidas na interpretação, sobretudo, quando encaradas em seu conjunto.

O segundo capítulo analisa a empreitada antipsicologista husserliana após as *Investigações lógicas*, procurando mostrar, contra as leituras correntes, que ela não consiste numa única concepção mantida monolítica até o fim do percurso filosófico de Husserl. Para “uma consideração sistemática razoável” (p. 53), Porta considera decisivo delimitar sete momentos na abordagem do problema do psicologismo na obra husserliana, um anterior às *Investigações lógicas*, outro nelas exposto e os demais cronologicamente posteriores a estas, todos comportando características próprias e determináveis, periodização que, para o autor, “constitui o fio condutor de nossa exposição e orienta a análise sistemática” (p. 54). Tal paradigma metodológico de análise da crítica husserliana ao psicologismo deve, no entanto, ser complementado pela sua abordagem “no interior de um contexto que a transcende” (p. 54), envolvendo-se com

outras questões relevantes do sistema husserliano, merecendo tratamento especial três delas: a ideia de psicologia, a relação entre subjetividade psicológica e transcendental, a autoconstituição. Tal como no capítulo anterior, Porta segue à risca e cumpre com desenvoltura os parâmetros metódicos estabelecidos.

Dadas a amplitude e profundidade dos temas agenciados pelo autor no decorrer do capítulo, destaco os pontos que considero mais importantes em sua interpretação de cada momento, sendo que sua análise começa com o momento das *Investigações lógicas*: 1) o ataque ao psicologismo não se limita aos *Prolegômenos*, perpassando também o segundo volume, englobando tanto os aspectos lógicos quanto epistemológicos da postura psicologista; 2) o combate ao psicologismo epistemológico implica em mostrar os equívocos da concepção empirista de subjetividade, base de tal postura psicologista, sem vinculá-los ao princípio de imanência. O segundo momento (1902-1903) é marcado pela paulatina supremacia do antipsicologismo epistemológico sobre o antipsicologismo lógico, mediante a descoberta do método redutor. O terceiro momento (1903) articula-se em torno do abandono da caracterização da fenomenologia enquanto *psicologia descritiva* em favor da designação de *psicologia eidética*.

Porta realça que o decisivo não está na mudança terminológica, mas numa reavaliação crítica do estatuto psicologista das *Investigações lógicas*, sobretudo, re-vedo a concepção de subjetividade que perpassa a tessitura do livro. O quarto momento (1906-1907) é entendido como da *virada transcendental*, em que o problema do psicologismo transcendental é assumido em seu profundo alcance. Nas palavras de Porta: “o psicologismo transcendental é a consequência da falsa remissão do problema transcenden-

dental à psicologia derivada de uma interpretação inadequada do princípio de imanência.” (p. 63). A redução, enquanto método privilegiado de distinção entre subjetividade psicológica e transcendental, torna-se o caminho não mais de refutação, mas de superação do psicologismo epistemológico. Isto implica numa profunda autocrítica da fenomenologia, que passa pela reconcepção da ideia de psicologia, desvinculando-a do conceito de causalidade, em favor, a partir de 1912, do conceito de motivação, entendido por Porta como um tipo intencional de causalidade. Mudança de compreensão alicerçada em operações redutoras não mais eidéticas, mas psicológicas, no sentido de suspender toda posição de existência do psíquico, implicando, para Porta, num paradoxo concernente a seu estatuto derradeiro: redução ou abstração? Paradoxo que Husserl teria encaminhado a partir de 1936, com a igualdade entre psicologia pura e fenomenologia transcendental. Tal identificação depende do quinto momento, operante a partir de 1927, no qual Husserl assumiria compreender e superar o psicologismo transcendental mediante a constatação do paralelo absoluto entre as subjetividades psicológica e transcendental, que, entretanto, implica no *paradoxo da subjetividade*, sobretudo, no tocante ao modo de ser de cada um dos aspectos subjetivos envolvidos, remetendo, num nível mais profundo, ao problema da autoconstituição enquanto consciência imanente do tempo. Após uma consideração liminar do problema, talvez o mais decisivo quanto ao tema investigado (psicologismo), Porta expõe o sexto momento (1936), concentrado na obra *Crise*, asseverando que nele o pensador alemão abandona “a ideia de uma redução psicológica específica diferente da transcendental... A redução psicológica, se é plena e consequentemente efetuada, deve por si mesma conduzir

à transcendental.” (p. 118). É tal constatação tardia que permitiria a Husserl identificar psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental.

No terceiro capítulo, Porta distingue os tipos de psicologismo investigados por Husserl e trata das relações que se entretêm entre eles. Destacam-se os psicologismos lógico, epistemológico e transcendental. Partindo da definição mínima de psicologismo como “toda concepção que reduza quaisquer tipos de objetos a entidades psíquicas” (p. 122), o autor estabelece vários parâmetros metódicos para se captar devidamente seus vários sentidos textuais, contextuais, temáticos e sistemáticos. O psicologismo transcendental vincula-se ao problema transcendental, derivado da assunção do princípio de imanência, que coloca o problema da constituição, do modo como qualquer objeto se constitui na consciência. Embora o psicologismo transcendental implique num conceito unitário, podem-se distinguir nele subtipos ligados, sobretudo, ao desenvolvimento husserliano, a partir dos anos 1920, de uma psicologia fenomenológica concomitante a um refinamento, compreensão última e superação de tal psicologismo. Complexo distintivo que parece obstar a tarefa do autor, levando-o a afirmar: “A dificuldade surge quando todas estas distinções procuram ser pensadas em um sistema único.” (p. 131). O psicologismo epistemológico torna-se foco da investigação husserliana após as *Investigações lógicas*, comportando, na leitura de Porta, três sentidos basilares: 1) O combatido em 1900, antes da descoberta da redução; 2) O combatido a partir de 1906, após a descoberta da redução; 3) O que constitui um autocombate da fenomenologia transcendental, decorrente de seu princípio subjetivo, mesmo que depurado via redução. O psicologismo lógico, combatido, sobretudo, nas *Investigações lógicas*, também comporta

três sentidos: 1) Negação geral da independência da lógica e de seus objetos; 2) Negação da existência de objetos ideais e, portanto, de qualquer acesso a eles, convertendo-os em meros eventos psíquicos; 3) Diferente do segundo subtipo pelo motivo da psicologização dos objetos lógicos, agora de natureza transcendental, operante, sobretudo, em *Lógica formal, lógica transcendental*. Reconhecendo as dificuldades de uma análise exaustiva de tais distinções na totalidade da obra husserliana, cujo “produto seria um texto infinito” (p. 141) e visando a provar que “nossas distinções não constituem uma mera peça de barroco filosófico” (p. 141), o autor as aborda num texto-amostra de *Lógica formal, lógica transcendental*. O capítulo e o livro encerram-se mediante a discussão com outras interpretações classificatórias do psicologismo, privilegiando-se as de Seeböhm, Mohanty, Drummond e Lohmar.

Considerando os limites inerentes a uma resenha, bem como a quantidade e profundidade dos conceitos e argumentos explorados pelo autor, torna-se inviável uma exposição das minhas concordâncias e discordâncias em relação aos pormenores da leitura desenvolvida no livro. Cabe apenas caracterizar, de maneira sucinta, dois modos de se lidar com os problemas (prefiro o termo *questões*) filosófico(a)s. Porta privilegia a fidelidade estrita ao texto, o resgate criterioso do contexto da(s) obra(s) do(s) autor(es) analisado(s) e de seus principais intérpretes, a atenção aos vínculos intrassistemáticos e o emprego maciço de distinções, cada vez mais detalhadas, dos conceitos e argumentos desenvolvidos. Outro modo de lidar com as mesmas questões, embora não descure dos procedimentos adotados pelo modo anterior, não é tão rígido com eles, preferindo tentar pensar junto e, se possível, além do pensado pelo autor: o texto do(a) pensador(a) é

mais uma plataforma questionante para saltos reflexivos do que um manuscrito a ser decifrado, com rigor filológico, mesmo que em seu sentido mais nobre e amplo. Tanto um modo como outro de lidar com filosofia tem suas vantagens e desvantagens. De minha parte,

só consigo espantar-me e envolver-me com as questões filosóficas operando no segundo modo.

Alberto Marcos Onate
Unioeste (PR)

Höffe, Ottfried. *Kant: crítica da razão pura, os fundamentos da filosofia moderna*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013. 355 p.

Dependendo do sentido que se dê ao termo “moderno”, caberia a Descartes ou a Kant o título de fundador do pensamento moderno. Em um sentido mais amplo, incluindo também aquilo que os historiadores convencionaram chamar de Idade Moderna, a modernidade filosófica é inaugurada por Descartes, com sua dúvida hiperbólica e metodológica, seu recuo até a certeza da própria subjetividade e sua fundamentação metafísica do pensamento matemático, base instrumental da ciência moderna. Em um sentido mais estrito, entretanto, designando o que é de hoje ou o contemporâneo nosso, a filosofia moderna é inaugurada antes por Kant, com sua crítica da razão pura, sua fundamentação transcendental do conhecimento empírico, sua legitimação das demandas morais com base na autonomia da vontade e sua defesa do direito como imperativo da razão prática pura.

Tendo dedicado já mais de duas décadas ao estudo e ao resgate da filosofia prática de Kant, particularmente voltados para a ética e o direito, O. Höffe se propõe nesta obra de 2003 uma leitura da *Crítica da razão pura*, no intuito de mostrar sua modernidade no âmbito do saber e da fundamentação epistemológica. Contrapondo-se às assim

chamadas tendências pós-modernas, Höffe procura fomentar a interlocução com a *Crítica da razão pura*, a fim de revelar o potencial crítico e autocrítico da modernidade, tendo-se entendido por modernidade “o desenvolvimento de ciência da natureza, técnica e medicina, bem como o desencantamento da natureza a isso associado, ademais a emancipação do sujeito das correias da história e da tradição, com efeito também os fenômenos de estranhamento e objetificação, além do mais as mudanças fundamentais na literatura, na pintura e na música, não por último o desenvolvimento dos Estados democráticos constitucionais.” (p. 18-19). A filosofia crítica de Kant, mas particularmente sua *Crítica da razão pura*, aparece como um momento privilegiado deste desenvolvimento de uma cultura moderna. O propósito de Höffe é investigar a contribuição da *Crítica da razão pura* para a modernidade epistemológica, quer dizer, para a fundamentação da ciência moderna com recursos caracteristicamente modernos.

Esta leitura da *Crítica da razão pura* como fundamentação da filosofia moderna dá continuidade à leitura que Höffe vem realizando da filosofia crítica kantiana, no sentido de tornar patente sua modernidade: “Com isso, levo adiante a minha discussão do ‘projeto da modernidade’. Depois de direito, Estado e política (HÖFFE 1990, também ²2002) e de uma ética do complexo ciência-técnica-ambiente

(HÖFFE ⁴2000), volto-me agora para a teoria da filosofia e da ciência.” (p. 19). Assim como Kant empreendeu uma fundamentação crítica do direito e dos procedimentos políticos do Estado moderno, a par de uma fundamentação igualmente crítica da ética, capaz agora de animar o debate de questões atuais nesse domínio, assim também coube a ele a fundamentação crítica dos procedimentos adotados pela ciência moderna, constituindo sua *Crítica da razão pura* um pilar da modernidade epistemológica, ao mesmo tempo que demonstra sua compatibilidade com as demandas do sujeito moral, ao submetê-la ao processo da autocrítica.

Na execução de seu propósito, Höffe evita se perder no detalhe do comentário pontual, esforçando-se por apresentar o sentido mais abrangente dos diversos capítulos da *Crítica da razão pura* no contexto da fundamentação da filosofia moderna. Assim, com relação à Estética Transcendental, não se limita a mostrar sua relevância para as discussões em torno dos fundamentos da matemática, mas considera também a modernidade de uma teoria da intuição que se volta “contra a discriminação da sensibilidade” (p. 81), superando, assim, um dos preconceitos tradicionais de uma filosofia que via no intelecto a fonte do conhecimento por excelência. Mesmo antes de mostrar que o intelecto humano, sempre apenas entendimento, nada logra fazer em termos cognitivos sem recorrer aos dados da sensibilidade, a *Crítica da razão pura* já procura reconhecer a intuição como uma fonte legítima de conhecimento.

A Analítica Transcendental é apreciada de acordo com suas duas seções fundamentais. No concernente à Analítica dos Conceitos, Höffe resgata uma expressão usada por Kant em suas lições de metafísica, a saber, “gramática transcendental” (cf. V-Met, AA 28: 576), defendendo a filosofia transcendental

kantiana contra a acusação de psicologismo. Apesar das interpretações psicologistas, o pensamento kantiano foi capaz de sobreviver aos ataques pós-Frege ao psicologismo corrente no século XIX, o que se deve certamente à circunstância de que Kant, mesmo operando ainda com a doutrina das faculdades mentais, fornece material suficiente para uma interpretação transcendental e não psicologista de sua obra. Höffe ensaia uma tal interpretação, apresentando as categorias, não como unidades conceituais irredutíveis da mente, inscritas desde sempre na essência da alma humana, mas como regras para a composição de elementos no pensamento, quer dizer, em juízos: “Elas não constroem o alfabeto do pensamento, mas a sua ‘gramática transcendental’, respectivamente o cerne dela” (p. 118). Com isto, a análise é deslocada das faculdades do ânimo humano para o âmbito daquilo que estas faculdades são capazes de realizar, a saber, pensar, julgar, compor complexos conceituais.

A investigação desta “gramática transcendental” não pode partir de uma construção metafísica da faculdade do entendimento, mas parte de maneira consequente daquela atividade do entendimento pela qual ele realiza sua tarefa de “trazer uma pluralidade ‘em si’ desconectada para uma unidade bem determinada” (p. 118); essa atividade “consiste em julgar” (p. 118). A análise da “gramática transcendental” do pensamento fixa assim seu ponto de partida, tomando como referência a capacidade de julgar, em que se mostra afinal a faculdade do pensamento ou o entendimento, e os conceitos envolvidos em todo juízo como regras determinantes do ato judicativo. Partindo das diversas formas dos juízos, para chegar àqueles conceitos ou regras fundamentais de síntese no pensamento, a dedução metafísica das categorias,

longe de constituir um mero apanhado de formas reunidas fortuitamente ao longo da história da lógica escolástica, situa a fundamentação da gramática transcendental do pensamento no espaço lógico apropriado, constituindo um forte argumento contra a interpretação psicologista do texto kantiano.

Expostas com base nas formas lógicas dos juízos, as categorias, como regras fundamentais da síntese capaz de reunir no pensamento da unidade o múltiplo dado pelos sentidos, apresentam-se com a pretensão de constituir os elementos daquela “gramática transcendental” implicada no pensamento de qualquer objeto. Ora, essa pretensão deve ser submetida ao tribunal crítico da razão para que seja julgada sua procedência ou não. A defesa que Kant lhe consagra foi por ele chamada de dedução transcendental das categorias, cujo recurso derradeiro é a unidade transcendental da apercepção ou a necessidade da representação da unidade do múltiplo dado na simples instância do “eu penso”. Mostrando-se que só é possível pensar a unidade de um objeto através da correspondente atividade, ou seja, através de juízos, as categorias, como regras da síntese que eleva o múltiplo dado nos sentidos à unidade necessária para o julgamento, são legitimadas como condições da possibilidade de todo pensamento objetivo. Mostrando-se, ademais, que algo dado só pode ascender à unidade representada pelo “eu penso”, quer dizer, tornar-se objeto pensado na unidade da consciência, se satisfizer as condições postas pelas regras categoriais para a síntese do múltiplo representado na unidade de um objeto pelo juízo, as categorias são fundamentadas como condição de possibilidade da própria unidade objetiva da consciência, expressa no “eu penso”. Neste ponto, fundamental para todo o pensamento moderno, Höffe mostra como Kant é mais moderno

mesmo do que Descartes, uma vez que este último se enreda em duas pressuposições metafísicas que Kant logra evitar ou dispensar de vez. Para Descartes, o *cogito* teria constituído “um conhecimento de conteúdo”, enquanto o sujeito transcendental de Kant é destituído de todo conteúdo, consistindo o “eu penso” tão somente “na estrutura formal do pensamento *qua* conexão” (p. 137). Dessa estrutura formal não é possível derivar nenhum conhecimento, no que Kant se mostraria mesmo mais moderno do que Fichte e Husserl. A primeira pressuposição metafísica em que Descartes se enreda é a de que o eu é uma substância, implicada em sua concepção da *res cogitans*. Para Kant, ao contrário: “O momento que está na base de todo conhecimento não é nenhuma substância. Kant evita meticolosamente o discurso substancialista de Descartes” (p. 137). Mas, apesar de não ser mais do que a estrutura formal do pensamento, o sujeito transcendental de Kant constitui o fundamento último do conhecimento, dispensando a fundamentação teológica, que constitui a segunda pressuposição metafísica da teoria do conhecimento de Descartes: “Para Descartes, o real fundamento da verdade reside em Deus, para o qual o sujeito é meramente um momento de passagem. Em Kant, em contrapartida, fica faltando todo embasamento teológico” (p. 137). Com esta dispensa, Kant supera definitivamente os sistemas racionalistas, que de uma ou outra maneira recorriam à instância divina, e funda uma modernidade filosófica ainda mais radical do que aquela aberta por Descartes.

Em sua leitura da Analítica dos Princípios, a segunda seção da Analítica Transcendental, Höffe mostra a modernidade daquela dispensa de uma fundamentação teológica no domínio da ciência. Descartes apela à ideia de Deus para fundamentar certezas ma-

temáticas e, assim, a matematização das ciências da natureza. Até mesmo Newton mantém um espaço para Deus em suas explicações físicas. Neste contexto, mostra-se a radicalidade da secularização pretendida por Kant com sua doutrina dos juízos sintéticos a priori, a serem fundamentados exclusivamente com recursos originários do próprio operador do conhecimento: “Primeiramente o não-mais-matemático e não-mais-físico Kant deixa de lado toda fundamentação teológica e declara a matemática ‘mestre sobre a natureza’ (B 752), afirmando ‘que em toda doutrina especial da natureza só pode ser encontrada ciência *própriamente* na medida em que ali pode ser encontrada *matemática*’ (RM IV 470)” (p. 163). Adotando uma estratégia transcendental na fundamentação dos princípios do entendimento, Kant não só dispensa a fundamentação teológica, mas evita também o comprometimento de seus resultados com formulações dadas da matemática e da física desta ou daquela época. Tanto sua fundamentação do pensamento matemático quanto do pensamento físico se limitam àqueles princípios transcendentais que tornam em geral possível o pensamento destes tópicos, conferindo tanto aos desenvolvimentos da matemática quanto aos da física “um direito à diferença” (p. 110). A decisão sobre o acerto desta ou daquela teoria matemática ou física não compete ao filósofo, mas ao matemático ou ao físico: “indiferente com respeito às mudanças não meramente da física, mas também da matemática, a filosofia transcendental é aberta, com respeito às ciências particulares, ao pensamento de um processo permanente de pesquisa.” (p. 110).

Nas três etapas da Analítica Transcendental, dedução das categorias, esquematismo e princípios do entendimento, a *Crítica da razão pura* empreende o que até ali faltara na filosofia, a saber, a

fundamentação crítica imanente da nova ciência. A dispensa da fundamentação teológica “liberta a pesquisa da natureza de toda tarefa religiosa e deixa-a plenamente livre aos pesquisadores” (p. 260). Mesmo tendo sido anteriormente reivindicada por Bacon, essa liberação encontra sua fundamentação filosófica apenas em Kant: “Kant dá à emancipação a fundamentação crítica do conhecimento, que em Bacon está ausente.” (p. 260).

A Dialética Transcendental é tratada por Höffe como uma “metafísica pós-metafísica” (p. 199) ou como uma “desconstrução construtiva” (p. 201), situando-se, assim, o procedimento crítico kantiano voltado para a metafísica na atualidade das discussões das últimas décadas do século XX. A componente destrutiva ou pós-metafísica da Dialética Transcendental é bem conhecida dos leitores e comentadores da *Crítica da razão pura*. Mas Höffe vai além, procurando mostrar o caráter inovador também da manutenção de uma função do discurso metafísico, revelando-se a crítica kantiana da metafísica como uma metafísica pós-metafísica e sua destruição como uma desconstrução construtiva: “no fim da ‘Dialética’ ele transforma a metafísica especial em parte em uma teoria da pesquisa científica, em parte em uma restituição da razão moral.” (p. 201). Tendo negada no tribunal autocrítico da razão pura a procedência de suas pretensões cognitivas, manifestadas no tradicional discurso metafísico, a razão pura ganha, entretanto, uma legitimação nas funções bem delimitadas da regulação da construção sistemática da investigação científica e da defesa, no domínio teórico, da pretensão de incondicionalidade levantada pela razão pura no domínio prático (moral). A razão pura teórica, legitimada nessas suas funções específicas, “pode prescindir da pretensão de ser algo melhor do que as ciências” (p. 201), pois seu escopo é, na

verdade, complementar ao das ciências particulares.

A metafísica destruída pela Dialética Transcendental não é só a da longa tradição pré-moderna, mas também a da modernidade pré-kantiana, como ressalta de várias desmontagens em detalhe, voltadas contra pressupostos metafísicos de Descartes, Leibniz, Newton e ainda vigentes na época do Iluminismo. Em toda esta longa história da metafísica, Kant vê presente os interesses da razão, o que o impede de despachar simplesmente todo o discurso metafísico, aplicando e executando o resultado da Analítica Transcendental, a saber, que não há conhecimento do meramente pensado. Para uma mera negação do discurso metafísico, bastaria uma breve explicitação desse resultado no que tange às pretensões levantadas pela metafísica: “A *Crítica* poderia, a partir daí, fazer um curso processo. Depois que a ‘Analítica’ degradou a metafísica geral em uma mera analítica do entendimento puro, poderia a ‘Dialética’ riscar do mundo das ciências as três disciplinas da metafísica especial: a psicologia racional, a cosmologia transcendental e a teologia natural.” (p. 201-2). Mas na ilusão transcendental alimentada por uma razão pura não submetida à crítica, encontra-se também um elemento positivo da razão, que Höffe chama de “a verdade na aparência” (p. 206), e “a destruição da metafísica ‘ruim’, porque especulativa, prepara, portanto, o terreno para uma metafísica ‘boa’, porque parcialmente de teoria e de pesquisa, parcialmente prática.” (p. 207).

Assim, a destruição da psicologia racional não se limita a desmontar o discurso racionalista acerca da natureza da alma, mas propõe também, por um lado, o procedimento adequado em uma investigação da mente e, por outro lado, diante da ignorância necessária descoberta na razão em sua abordagem

da natureza última da alma, a liberação do discurso correspondente para um eventual uso prático (imortalidade da alma como postulado da razão prática pura). No concernente ao primeiro aspecto, Kant estaria propondo mesmo uma “ilosofia crítica da mente”: “O mero programa da *Crítica* provê à filosofia da mente até mesmo uma direção; ele a intima a se desdobrar não diretamente, mas na via da crítica do conhecimento.” (p. 209).

Também o capítulo das antinomias vai além da mera destruição do discurso cosmológico tradicional, cumprindo uma importante função, ao preparar o terreno para o discurso prático da razão, particularmente com a solução dada à terceira antinomia, parte essencial da estratégia crítica de defesa da ideia da liberdade.

Com relação ao discurso da teologia natural, que tradicionalmente se nutria de uma certa incapacidade da razão de dar conta de todas as demandas cognitivas com recursos práticos, Kant se mostra o grande destruidor, a começar pela fundamentação do conhecimento em recursos exclusivos do entendimento e da razão. Lembrando que Descartes encontra tão somente na ideia de Deus o fundamento inabalável do conhecimento e que mesmo Newton não dispensa inteiramente o recurso divino em suas explicações cosmológicas, Höffe aponta para a verdadeira “mudança de paradigma” trazida pela *Crítica da razão pura*: “o conceito de Deus perde toda capacidade de constituir conhecimento.” (p. 242). Mas Kant não se contenta com este esvaziamento do discurso da fundamentação teológica, passando a desmontar também os tradicionais argumentos destinados a demonstrar a existência de Deus. E, no entanto, o resultado não é meramente negativo, tendo o conceito de Deus, como ideal da razão pura, legitimada sua função no âmbito da teoria da investigação,

função regulativa na construção das teorias científicas. Mais importante do que isso, entretanto, é a liberação que a destruição de um pretensão discursivo cognitivo sobre Deus permite em relação ao discurso teológico, posto à disposição agora das necessidades da razão prática. Já na *Crítica da razão pura* “Kant prepara o terreno para uma teologia moral, a qual ele, mais tarde, em escritos de filosofia moral, expõe mais detalhadamente” (p. 242).

Em um curto balanço, Höffe aponta para a importância da desmontagem kantiana do discurso teológico tradicional para a compreensão da ciência moderna: “Em vez de exigir contemplar a natureza como criação e reconhecer nela o artífice da criação, Deus, Kant liberta a pesquisa da natureza de toda tarefa religiosa e deixa-a plenamente livre aos pesquisadores.” (p. 260). A modernidade da *Crítica da razão pura* demonstra-se mais uma vez nesta fundamentação propriamente moderna da ciência moderna. Se considerarmos a crítica da modernidade um elemento essencial da própria modernidade, poderemos descobrir na *Crítica da razão*

pura ainda uma contribuição à modernidade em seu processo de autocrítica. Estabelecendo os limites do conhecimento teórico, no intuito de preparar o terreno para as exigências práticas da razão pura, “a *Crítica* se torna filosofia prática na era das ciências naturais” (p. 292), lançando o fundamento da crítica permanente de uma modernidade cientificista, que acredita poder resolver os problemas da humanidade com os recursos da ciência, dispensando, assim, inteiramente a moral e o pensamento prático.

Tendo em vista, então, a ênfase dada por Höffe aos diversos momentos com que a *Crítica da razão pura* contribui para a constituição de uma compreensão filosófica da modernidade, a obra resenhada se recomenda a todos aqueles que se interessam por um tratamento de conjunto da primeira *Crítica*, mas sobretudo àqueles que vêm, ademais, em Kant um fundador de primeira grandeza do pensamento moderno.

Joãosinho Beckenkamp
UFMG

HÖFFE, Ottfried. *Kant: crítica da razão pura, os fundamentos da filosofia moderna*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013. 355p. ISBN: 978-85-15-04034-6.

Dependendo do sentido que se dê ao termo “moderno”, caberia a Descartes ou a Kant o título de fundador do pensamento moderno. Em um sentido mais amplo, incluindo também aquilo que os historiadores convencionaram chamar de Idade Moderna, a modernidade filosófica é inaugurada por Descartes, com sua dúvida hiperbólica e metodológica, seu recuo até a certeza da própria subjetividade e sua funda-

mentação metafísica do pensamento matemático, base instrumental da ciência moderna. Em um sentido mais estrito, entretanto, designando o que é de hoje ou o contemporâneo nosso, a filosofia moderna é inaugurada antes por Kant, com sua crítica da razão pura, sua fundamentação transcendental do conhecimento empírico, sua legitimação das demandas morais com base na autonomia da vontade e sua defesa do direito como imperativo da razão prática pura.

Tendo dedicado já mais de duas décadas ao estudo e ao resgate da filosofia prá-

tica de Kant, particularmente voltados para a ética e o direito, O. Höffe se propõe nesta obra de 2003 uma leitura da *Crítica da razão pura*, no intuito de mostrar sua modernidade no âmbito do saber e da fundamentação epistemológica. Contrapondo-se às assim chamadas tendências pós-modernas, Höffe procura fomentar a interlocução com a *Crítica da razão pura*, a fim de revelar o potencial crítico e autocrítico da modernidade, tendo-se entendido por modernidade “o desenvolvimento de ciência da natureza, técnica e medicina, bem como o desencantamento da natureza a isso associado, ademais a emancipação do sujeito das correias da história e da tradição, com efeito também os fenômenos de estranhamento e objetificação, além do mais as mudanças fundamentais na literatura, na pintura e na música, não por último o desenvolvimento dos Estados democráticos constitucionais.” (p. 18-19). A filosofia crítica de Kant, mas particularmente sua *Crítica da razão pura*, aparece como um momento privilegiado deste desenvolvimento de uma cultura moderna. O propósito de Höffe é investigar a contribuição da *Crítica da razão pura* para a modernidade epistemológica, quer dizer, para a fundamentação da ciência moderna com recursos caracteristicamente modernos.

Esta leitura da *Crítica da razão pura* como fundamentação da filosofia moderna dá continuidade à leitura que Höffe vem realizando da filosofia crítica kantiana, no sentido de tornar patente sua modernidade: “Com isso, levo adiante a minha discussão do ‘projeto da modernidade’. Depois de direito, Estado e política (HÖFFE 1990, também 2002) e de uma ética do complexo ciência-técnica-ambiente (HÖFFE 2000), volto-me agora para a teoria da filosofia e da ciência.” (p. 19). Assim como Kant empreendeu

uma fundamentação crítica do direito e dos procedimentos políticos do Estado moderno, a par de uma fundamentação igualmente crítica da ética, capaz agora de animar o debate de questões atuais nesse domínio, assim também coube a ele a fundamentação crítica dos procedimentos adotados pela ciência moderna, constituindo sua *Crítica da razão pura* um pilar da modernidade epistemológica, ao mesmo tempo que demonstra sua compatibilidade com as demandas do sujeito moral, ao submetê-la ao processo da autocrítica.

Na execução de seu propósito, Höffe evita se perder no detalhe do comentário pontual, esforçando-se por apresentar o sentido mais abrangente dos diversos capítulos da *Crítica da razão pura* no contexto da fundamentação da filosofia moderna. Assim, com relação à Estética Transcendental, não se limita a mostrar sua relevância para as discussões em torno dos fundamentos da matemática, mas considera também a modernidade de uma teoria da intuição que se volta “contra a discriminação da sensibilidade” (p. 81), superando, assim, um dos preconceitos tradicionais de uma filosofia que via no intelecto a fonte do conhecimento por excelência. Mesmo antes de mostrar que o intelecto humano, sempre apenas entendimento, nada logra fazer em termos cognitivos sem recorrer aos dados da sensibilidade, a *Crítica da razão pura* já procura reconhecer a intuição como uma fonte legítima de conhecimento.

A Analítica Transcendental é apreciada de acordo com suas duas seções fundamentais. No concernente à Analítica dos Conceitos, Höffe resgata uma expressão usada por Kant em suas lições de metafísica, a saber, “gramática transcendental” (cf. V-Met, AA 28: 576), defendendo a filosofia transcendental kantiana contra a acusação de psicologismo. Apesar das interpretações psicologistas,

o pensamento kantiano foi capaz de sobreviver aos ataques pós-Frege ao psicologismo corrente no século XIX, o que se deve certamente à circunstância de que Kant, mesmo operando ainda com a doutrina das faculdades mentais, fornece material suficiente para uma interpretação transcendental e não psicologista de sua obra. Höffe ensaia tal interpretação, apresentando as categorias, não como unidades conceituais irreduzíveis da mente, inscritas desde sempre na essência da alma humana, mas como regras para a composição de elementos no pensamento, quer dizer, em juízos: “Elas não constroem o alfabeto do pensamento, mas a sua ‘gramática transcendental’, respectivamente o cerne dela” (p. 118). Com isto, a análise é deslocada das faculdades do ânimo humano para o âmbito daquilo que estas faculdades são capazes de realizar, a saber, pensar, julgar, compor complexos conceituais.

A investigação desta “gramática transcendental” não pode partir de uma construção metafísica da faculdade do entendimento, mas parte de maneira consequente daquela atividade do entendimento pela qual ele realiza sua tarefa de “trazer uma pluralidade ‘em si’ desconectada para uma unidade bem determinada” (p. 118); essa atividade “consiste em julgar” (p. 118). A análise da “gramática transcendental” do pensamento fixa assim seu ponto de partida, tomando como referência a capacidade de julgar, em que se mostra afinal a faculdade do pensamento ou o entendimento, e os conceitos envolvidos em todo juízo como regras determinantes do ato judicativo. Partindo das diversas formas dos juízos, para chegar àqueles conceitos ou regras fundamentais de síntese no pensamento, a dedução metafísica das categorias, longe de constituir um mero apanhado de formas reunidas fortuitamente ao longo

da história da lógica escolástica, situa a fundamentação da gramática transcendental do pensamento no espaço lógico apropriado, constituindo um forte argumento contra a interpretação psicologista do texto kantiano.

Expostas com base nas formas lógicas dos juízos, as categorias, como regras fundamentais da síntese capaz de reunir no pensamento da unidade o múltiplo dado pelos sentidos, apresentam-se com a pretensão de constituir os elementos daquela “gramática transcendental” implicada no pensamento de qualquer objeto. Ora, essa pretensão deve ser submetida ao tribunal crítico da razão para que seja julgada sua procedência ou não. A defesa que Kant lhe consagra foi por ele chamada de dedução transcendental das categorias, cujo recurso derradeiro é a unidade transcendental da apercepção ou a necessidade da representação da unidade do múltiplo dado na simples instância do “eu penso”. Mostrando-se que só é possível pensar a unidade de um objeto através da correspondente atividade, ou seja, através de juízos, as categorias, como regras da síntese que eleva o múltiplo dado nos sentidos à unidade necessária para o julgamento, são legitimadas como condições da possibilidade de todo pensamento objetivo. Mostrando-se, ademais, que algo dado só pode ascender à unidade representada pelo “eu penso”, quer dizer, tornar-se objeto pensado na unidade da consciência, se satisfizer as condições postas pelas regras categoriais para a síntese do múltiplo representado na unidade de um objeto pelo juízo, as categorias são fundamentadas como condição de possibilidade da própria unidade objetiva da consciência, expressa no “eu penso”. Neste ponto, fundamental para todo o pensamento moderno, Höffe mostra como Kant é mais moderno mesmo do que Descartes, uma vez que este último se enreda em duas pressuposições metafísicas que Kant

logra evitar ou dispensar de vez. Para Descartes, o *cogito* teria constituído “um conhecimento de conteúdo”, enquanto o sujeito transcendental de Kant é destituído de todo conteúdo, consistindo o “eu penso” tão somente “na estrutura formal do pensamento *qua* conexão” (p. 137). Dessa estrutura formal não é possível derivar nenhum conhecimento, no que Kant se mostraria mesmo mais moderno do que Fichte e Husserl. A primeira pressuposição metafísica em que Descartes se enreda é a de que o eu é uma substância, implicada em sua concepção da *res cogitans*. Para Kant, ao contrário: “O momento que está na base de todo conhecimento não é nenhuma substância. Kant evita meticolosamente o discurso substancialista de Descartes” (p. 137). Mas, apesar de não ser mais do que a estrutura formal do pensamento, o sujeito transcendental de Kant constitui o fundamento último do conhecimento, dispensando a fundamentação teológica, que constitui a segunda pressuposição metafísica da teoria do conhecimento de Descartes: “Para Descartes, o real fundamento da verdade reside em Deus, para o qual o sujeito é meramente um momento de passagem. Em Kant, em contrapartida, fica faltando todo embasamento teológico” (p. 137). Com esta dispensa, Kant supera definitivamente os sistemas racionalistas, que de uma ou outra maneira recorriam à instância divina, e funda uma modernidade filosófica ainda mais radical do que aquela aberta por Descartes.

Em sua leitura da Analítica dos Princípios, a segunda seção da Analítica Transcendental, Höffe mostra a modernidade daquela dispensa de uma fundamentação teológica no domínio da ciência. Descartes apela à ideia de Deus para fundamentar certezas matemáticas e, assim, a matematização das ciências da natureza. Até mesmo

Newton mantém um espaço para Deus em suas explicações físicas. Neste contexto, mostra-se a radicalidade da secularização pretendida por Kant com sua doutrina dos juízos sintéticos a priori, a serem fundamentados exclusivamente com recursos originários do próprio operador do conhecimento: “Primeiramente o não-mais-matemático e não-mais-físico Kant deixa de lado toda fundamentação teológica e declara a matemática ‘mestre sobre a natureza’ (B 752), afirmando ‘que em toda doutrina especial da natureza só pode ser encontrada ciência *própriamente* na medida em que ali pode ser encontrada *matemática*’ (RM IV 470)” (p. 163). Adotando uma estratégia transcendental na fundamentação dos princípios do entendimento, Kant não só dispensa a fundamentação teológica, mas evita também o comprometimento de seus resultados com formulações dadas da matemática e da física desta ou daquela época. Tanto sua fundamentação do pensamento matemático quanto do pensamento físico se limitam àqueles princípios transcendentais que tornam em geral possível o pensamento destes tópicos, conferindo tanto aos desenvolvimentos da matemática quanto aos da física “um direito à diferença” (p. 110). A decisão sobre o acerto desta ou daquela teoria matemática ou física não compete ao filósofo, mas ao matemático ou ao físico: “indiferente com respeito às mudanças não meramente da física, mas também da matemática, a filosofia transcendental é aberta, com respeito às ciências particulares, ao pensamento de um processo permanente de pesquisa.” (p. 110).

Nas três etapas da Analítica Transcendental, dedução das categorias, esquematismo e princípios do entendimento, a *Crítica da razão pura* empreende o que até ali faltara na filosofia, a saber, a fundamentação crítica imanente da nova

ciência. A dispensa da fundamentação teológica “liberta a pesquisa da natureza de toda tarefa religiosa e deixa-a plenamente livre aos pesquisadores” (p. 260). Mesmo tendo sido anteriormente reivindicada por Bacon, essa liberação encontra sua fundamentação filosófica apenas em Kant: “Kant dá à emancipação a fundamentação crítica do conhecimento, que em Bacon está ausente.” (p. 260).

A Dialética Transcendental é tratada por Höffe como uma “metafísica pós-metafísica” (p. 199) ou como uma “desconstrução construtiva” (p. 201), situando-se, assim, o procedimento crítico kantiano voltado para a metafísica na atualidade das discussões das últimas décadas do século XX. A componente destrutiva ou pós-metafísica da Dialética Transcendental é bem conhecida dos leitores e comentadores da *Crítica da razão pura*. Mas Höffe vai além, procurando mostrar o caráter inovador também da manutenção de uma função do discurso metafísico, revelando-se a crítica kantiana da metafísica como uma metafísica pós-metafísica e sua destruição como uma desconstrução construtiva: “no fim da ‘Dialética’ ele transforma a metafísica especial em parte em uma teoria da pesquisa científica, em parte em uma restituição da razão moral.” (p. 201). Tendo negada no tribunal autocrítico da razão pura a procedência de suas pretensões cognitivas, manifestadas no tradicional discurso metafísico, a razão pura ganha, entretanto, uma legitimação nas funções bem delimitadas da regulação da construção sistemática da investigação científica e da defesa, no domínio teórico, da pretensão de incondicionalidade levantada pela razão pura no domínio prático (moral). A razão pura teórica, legitimada nessas suas funções específicas, “pode prescindir da pretensão de ser algo melhor do que as

ciências” (p. 201), pois seu escopo é, na verdade, complementar ao das ciências particulares.

A metafísica destruída pela Dialética Transcendental não é só a da longa tradição pré-moderna, mas também a da modernidade pré-kantiana, como ressalta de várias desmontagens em detalhe, voltadas contra pressupostos metafísicos de Descartes, Leibniz, Newton e ainda vigentes na época do Iluminismo. Em toda esta longa história da metafísica, Kant vê presente os interesses da razão, o que o impede de despachar simplesmente todo o discurso metafísico, aplicando e executando o resultado da Analítica Transcendental, a saber, que não há conhecimento do meramente pensado. Para uma mera negação do discurso metafísico, bastaria uma breve explicitação desse resultado no que tange às pretensões levantadas pela metafísica: “A *Crítica* poderia, a partir daí, fazer um curto processo. Depois que a ‘Analítica’ degradou a metafísica geral em uma mera analítica do entendimento puro, poderia a ‘Dialética’ riscar do mundo das ciências as três disciplinas da metafísica especial: a psicologia racional, a cosmologia transcendental e a teologia natural.” (p. 201-2). Mas na ilusão transcendental alimentada por uma razão pura não submetida à crítica, encontra-se também um elemento positivo da razão, que Höffe chama de “a verdade na aparência” (p. 206), e “a destruição da metafísica ‘ruim’, porque especulativa, prepara, portanto, o terreno para uma metafísica ‘boa’, porque parcialmente de teoria e de pesquisa, parcialmente prática.” (p. 207).

Assim, a destruição da psicologia racional não se limita a desmontar o discurso racionalista acerca da natureza da alma, mas propõe também, por um lado, o procedimento adequado em

uma investigação da mente e, por outro lado, diante da ignorância necessária descoberta na razão em sua abordagem da natureza última da alma, a liberação do discurso correspondente para um eventual uso prático (imortalidade da alma como postulado da razão prática pura). No concernente ao primeiro aspecto, Kant estaria propondo mesmo uma “filosofia crítica da mente”: “O mero programa da *Crítica* provê à filosofia da mente até mesmo uma direção; ele a intima a se desdobrar não diretamente, mas na via da crítica do conhecimento.” (p. 209).

Também o capítulo das antinomias vai além da mera destruição do discurso cosmológico tradicional, cumprindo uma importante função, ao preparar o terreno para o discurso prático da razão, particularmente com a solução dada à terceira antinomia, parte essencial da estratégia crítica de defesa da ideia da liberdade.

Com relação ao discurso da teologia natural, que tradicionalmente se nutria de certa incapacidade da razão de dar conta de todas as demandas cognitivas com recursos práticos, Kant se mostra o grande destruidor, a começar pela fundamentação do conhecimento em recursos exclusivos do entendimento e da razão. Lembrando que Descartes encontra tão somente na ideia de Deus o fundamento inabalável do conhecimento e que mesmo Newton não dispensa inteiramente o recurso divino em suas explicações cosmológicas, Höffe aponta para a verdadeira “mudança de paradigma” trazida pela *Crítica da razão pura*: “o conceito de Deus perde toda capacidade de constituir conhecimento.” (p. 242). Mas Kant não se contenta com este esvaziamento do discurso da fundamentação teológica, passando a desmontar também os tradicionais argumentos destinados a demonstrar a existência de Deus. E, no entanto, o

resultado não é meramente negativo, tendo o conceito de Deus, como ideal da razão pura, legitimada sua função no âmbito da teoria da investigação, função regulativa na construção das teorias científicas. Mais importante do que isso, entretanto, é a liberação que a destruição de um pretensão discurso cognitivo sobre Deus permite em relação ao discurso teológico, posto à disposição agora das necessidades da razão prática. Já na *Crítica da razão pura* “Kant prepara o terreno para uma teologia moral, a qual ele, mais tarde, em escritos de filosofia moral, expõe mais detalhadamente” (p. 242).

Em um curto balanço, Höffe aponta para a importância da desmontagem kantiana do discurso teológico tradicional para a compreensão da ciência moderna: “Em vez de exigir contemplar a natureza como criação e reconhecer nela o artífice da criação, Deus, Kant liberta a pesquisa da natureza de toda tarefa religiosa e deixa-a plenamente livre aos pesquisadores.” (p. 260). A modernidade da *Crítica da razão pura* demonstra-se mais uma vez nesta fundamentação propriamente moderna da ciência moderna. Se considerarmos a crítica da modernidade um elemento essencial da própria modernidade, poderemos descobrir na *Crítica da razão pura* ainda uma contribuição à modernidade em seu processo de autocrítica. Estabelecendo os limites do conhecimento teórico, no intuito de preparar o terreno para as exigências práticas da razão pura, “a *Crítica* se torna filosofia prática na era das ciências naturais” (p. 292), lançando o fundamento da crítica permanente de uma modernidade cientificista, que acredita poder resolver os problemas da humanidade com os recursos da ciência, dispensando, assim, inteiramente a moral e o pensamento prático.

Tendo em vista, então, a ênfase dada por Höffe aos diversos momentos com

que a *Crítica da razão pura* contribui para a constituição de uma compreensão filosófica da modernidade, a obra resenhada se recomenda a todos aqueles que se interessam por um tratamento de conjunto da primeira *Crítica*, mas

sobretudo àqueles que veem, ademais, em Kant um fundador de primeira grandeza do pensamento moderno.

Joãosinho Beckenkamp
UFMG