

BARRETO, M.H. *Pensar Jung*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2012. ISBN 978-85-15-03917-3.

Nihil obstat. Certamente o próprio Jung, caso pertencesse a alguma ortodoxia, aporia esta autorização a mais este livro sobre seu pensamento, acrescentado de um sutil, mas perceptível, sorriso de satisfação.

Sabemos, porém, que Jung era tudo, exceto um pensador enclausurado em suas próprias idéias. Reconhecia não apenas o acerto das outras perspectivas como também os limites da sua própria. No entanto, esse reconhecimento não pode ser confundido com ausência de critérios e de posicionamentos críticos. É necessário um momento de exaustiva leitura minuciosa ou atenta, como nos ensina Jacques Derrida, antes que seus escritos possam ser entendidos e compreendidos. Fora disso teríamos apenas uma fé cega e a existência de opiniões que alimentam tanto os admiradores de Jung quanto seus detratores.

Thaumazein. Desde os fundadores gregos este verbo está associado ao começo de todo movimento *filosofante*. A admiração ou o espanto diante daquilo que se revela diante de nós é um convite ao pensamento. Admiração e espanto é o que sentimos logo que adentramos as primeiras páginas do livro *Pensar Jung*, de Marco Heleno Barreto. As promessas, uma outra maneira de se entender o que é apresentado no sumário, já de início começam a ser cumpridas — daí a admiração.

O espanto existe por uma outra causa, desta vez não tão filosófica assim. O

convite do autor é para *pensar* Jung, utilizando, para isso, toda uma introdução para justificar esta postura. Mas não seria o óbvio? Como compreender um autor da complexidade de Carl Gustav Jung, com sua vastíssima amplitude de conhecimentos, com sua abertura de questões, muitas das quais ainda não penetramos suficientemente, sem o exercício do pensamento e do raciocínio? É espantoso como podem haver atitudes diferentes. A criação de um certo “Jung vivencial” muitas vezes se dá a partir de uma incapacidade de compreensão profunda de seus escritos. Até mesmo de sua não-leitura. É um gesto de empequenecimento de sua obra, em detrimento justamente do desenvolvimento da capacidade de explorá-la e aprofundá-la. Assim, não é de se estranhar que perguntas tais como “você acredita nos arquétipos?”, sejam proferidas, em total desacordo com o espírito e o caráter científico de seu trabalho.

O distanciamento do autor desta atitude simplória e preguiçosa faz de seu livro leitura obrigatória para o aprofundamento dos conceitos e das idéias centrais da psicologia junguiana, situando todas as suas posições epistemológicas e suas influências filosóficas. Em meio ao vasto oceano de textos que compõem a obra de Jung, Marco Heleno Barreto soube localizar as citações que dão sustentação à sua leitura e às suas teses, utilizando-se de todas as fontes diretas que temos à nossa disposição: os textos publicados, os seminários, as entrevistas e as cartas. Estas últimas merecem destaque especial, pois, por meio delas, Jung

conseguiu corrigir incompreensões pontuais acerca de seu pensamento e revelar nuances que só o tom pessoal das cartas é capaz de transmitir.

Na introdução, Marco Heleno Barreto justifica seu desejo de pensar Jung, caminhando em direção oposta à da crença que associa Jung ao irracionalismo, à importância da vivência deste irracional e à impossibilidade de pensá-lo. Muitas vezes, fala-se numa “entrega ao inconsciente”, como se este tivesse, por si só, a capacidade de nos orientar. Em resposta a esta atitude, o autor elenca os momentos em que o conceito de irracional é trabalhado por Jung, revelando que, se de um lado, devemos realmente acolher as vivências estranhas produzidas pela psique, como os sonhos, por outro lado, sua compreensão exige a participação da razão reflexiva.

No primeiro capítulo, para falar do “ceticismo epistêmico mitigado” de Jung, Barreto convoca Descartes e a sombra do Gênio Maligno, com sua ameaça de derrubar todo o anseio cartesiano de uma certeza indubitável. É justamente este Gênio que é visto como a antecipação da moderna psicologia do inconsciente, ao “tornar impossível a certificação absoluta e indubitável de quaisquer conteúdos mentais” (p. 33). Jung assume o caráter radical de desconhecido implicado na noção de inconsciente; por isso, dele, nunca obtemos certezas ou conhecimentos seguros. De início, este conhecimento já é imperfeito, limitado, sinuoso, mas não avesso a uma investigação meticulosa. A psique é o próprio limite insuperável da psicologia. Incapaz de gerar certezas, quer metafísicas, quer as experimentadas através do *Cogito*, ela é dominada pelo Gênio Maligno cartesiano e condenada a jamais ultrapassá-lo. A única solução é aderir a uma atitude cética, sem esquecer de acrescentar a este ceticismo a

conquista minimalista do *Cogito* e uma relação com o horizonte da verdade a partir da razão prática.

Este último ponto nos coloca na temática do segundo capítulo, que trata exatamente da questão da sabedoria prática e sua relação com a psicologia analítica. Em uma entrevista, Jung responde que sua psicologia tem muito mais a ver com a filosofia antiga do que com questões puramente técnicas. As filosofias antigas giravam em torno da noção de *phronesis* ou sabedoria prática e a busca da *eudaimonia*, a realização da natureza humana. Já à filosofia moderna faltaria um conjunto de práticas de vida correspondente ao seu discurso. Debruçando-se em Aristóteles, Barreto constrói uma ponte com a prática terapêutica proposta por Jung. Esta prática constitui-se de dois movimentos. O primeiro é o reconhecimento das fantasias criativas com sua função unificadora das posições consciente e inconsciente. O segundo movimento é “a ação apropriada correspondente como uma aplicação significativa do reconhecimento” (p. 65). O resultado disso é uma modificação da atitude e do modo de agir da pessoa em relação a si-mesma, ao mundo e a outrem. A meta é o alargamento da consciência e a realização da “*enteléquia* do Si-mesmo”, por meio da noção da boa medida de Aristóteles (*mesotes*): um distanciamento de um excesso de animalidade e de um excesso de civilização. O tom ético deste processo fica devidamente enfatizado.

O terceiro capítulo desenvolve essa questão, ou seja, a dimensão ética do processo de individuação. Desde a necessidade vital de se confrontar a sombra até a responsabilidade em relação às manifestações do inconsciente, o envolvimento ético do sujeito com “seu” processo de individuação “ocupa o primeiro plano na concepção terapêutica de Jung, a tal ponto que ele

define a cura da neurose como uma realização moral” (p. 88). Por realização moral, enfatiza o autor, Jung entende a “lealdade a si-mesmo”, que por vezes coincide com a lei moral geral e, por outras, entra em colisão com esta lei, gerando um conflito ético entre a voz interior e o código moral externo.

Como a individuação só se dá no mundo, fato sublinhado a todo instante por Jung, e este é o reino da contingência e da variabilidade, todo esse processo é de uma opacidade absoluta. O problema do bem e do mal deve ser, conseqüentemente, enfrentado de forma empírica, pois não existem normas absolutamente ou incondicionalmente válidas no entender de Jung. Isto não deve ser confundido com um certo tipo de relativismo, onde a questão do bem e do mal deixa de ter importância, mas deve estar associado ao desenvolvimento de uma “disponibilidade para suportar o sofrimento” (p. 99), como um dos componentes fundamentais da existência.

A partir da invocação de Fausto, o destino humano fica inelutavelmente vinculado ao erro e à errância, consequência direta do enfrentamento da lealdade a si-mesmo com a sociedade. O capítulo quatro trata da *poenitentia*, com sua reparação pelos erros cometidos, da natureza faustiana do desenvolvimento da consciência em sua vivência do processo de individuação. No ser humano a individuação deixa de ser um “processo meramente natural de produção de unidades individuais” (p. 108), para assumir seu caráter ético e seu aspecto de transgressão. Ao esgotar os limites de uma dada tradição, o homem moderno, agora solitário, porém não isolado, deve criar uma nova posição, sem abandonar a culpa gerada pelo afastamento da norma geral coletiva. “A cicuta e a cruz tornam-se assim símbo-

los fortes do terrível custo existencial da individuação, além de estamparem o momento de *fracasso* que é integrante do processo” (p. 113).

A relação dialética entre crer e saber é o tema do capítulo seguinte. Vivemos em uma época onde estes dois aspectos se dissociaram, e é inegável que a psicologia moderna e sua prática psicoterapêutica sejam habitadas por esta cisão. Entre a perda das raízes religiosas e a recuperação de seus valores “atendendo às exigências constitutivas da consciência moderna” (p. 132), Jung tomou esta última posição reconhecendo na religiosidade a presença de um impulso humano universal. Em face do desenraizamento moderno, não há como recuperar a fé de maneira nostálgica ou mesmo exótica, fixando-se em formas historicamente superadas ou culturalmente estranhas. O caminho que resta é a restauração progressiva deste vínculo religioso. Esta seria uma das funções da experiência simbólica na concepção de Jung. Para ele o símbolo é conceituado como a melhor expressão de algo relativamente desconhecido, havendo uma “diferença lógica entre simbolizante e simbolizado” (p. 148). Se por um lado temos a incerteza acerca do referente das expressões simbólicas, que nunca devem ser vistas como verdades metafísicas nem fundamento para alguma coisa, devemos contudo, por outro lado, reconhecer que algo foi experimentado, o que constitui o mistério desta experiência.

O último capítulo do livro é um longo e elaborado ensaio sobre Deus, o homem e o mal na obra de Jung. Situando-a na modernidade atea e espiritualmente desorientada, o desenraizamento da tradição constitui-se o assunto central de sua psicologia. E como nossa tradição está impregnada de cristianismo, a compreensão desta mensagem constitui boa parte de seus escritos.

Barreto dialoga intensamente com as leituras críticas que Wolfgang Giegerich faz da psicologia junguiana, especialmente de sua relação com a religião. Apontando certos compromissos metafísicos perceptíveis no discurso de Jung, o autor sustenta que a psicologia analítica por vezes assume uma impostação que a torna semelhante a uma espécie de antropologia metafísica. Isto se revela, por exemplo, no conceito de Si-mesmo. Em certos momentos Jung o apresenta como uma realidade psíquica, para noutros, enfatizar sua relação ou representação de uma “totalidade humana transcendente, porque indescritível e inapreensível” (p. 169).

Na medida em que a individuação implica um afastamento de uma adesão cega às normas coletivas, para dar lugar a um posicionamento individual em relação a estas normas, o que pode ser entendido, como vimos, como um pecado da individuação, o problema do mal torna-se uma questão fundamental, pois Jung o inscreve “em um lugar essencial ao homem” (p. 183). Nossa natureza não seria unitária, mas irremediavelmente contraditória. No entender de Barreto, esse oposicionalismo ontológico “leva-o a afirmar a realidade

de/substancialidade do mal” (p. 189) e a pensar o homem e sua consciência como radicalmente pecaminosos. Alguns problemas decorrentes dessa posição são discutidos, e o autor afirma que eles apontam para uma compreensão contestável do Cristianismo por parte de Jung.

Assim, com seu livro, Marco Heleno Barreto busca se afastar radicalmente das “apresentações adocicadas e inocentes da psicologia de Jung” (p. 100), revelando, através de citações precisas e contundentes, toda a profundidade e relevância do pensamento junguiano. “*Pensar Jung*” é, dessa forma, um livro inestimável e obrigatório, apesar da sua complexidade, tanto para iniciantes quanto para os leitores mais aprofundados da psicologia analítica. Um antídoto para o veneno das preguiçosas e superficiais atitudes *wikipedianas* comuns nos dias de hoje. Porta de entrada e ponto de retorno e renovação para qualquer estudo sério de Jung. Em resumo, é um livro imprescindível.

Carlos Bernardi – Unesa e PUC-Rio

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético – filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

Com surpresa e alegria, vimos ressurgir nas prateleiras das livrarias e bibliotecas do país o emblemático livro do falecido filósofo paraense Benedito Nunes: *Passagem para o poético – Filosofia e Poesia em Heidegger*. A partir da nova edição preparada por Edições Loyola, contendo o texto integral da publicação anterior, os velhos leitores poderão retornar a essas reflexões,

assim como os novos leitores poderão fruir de um dos textos brasileiros mais substanciais sobre o filósofo alemão. Como poucos, Benedito Nunes traça o percurso do pensamento de Heidegger, e o esclarece com rigor científico, sem sucumbir ao mimetismo da linguagem heideggeriana, por vezes hermética e oracular, e sem se anular no comentário do filósofo alemão. Em verdade, não se trata somente de um comentário e nem de uma cronologia linear do pensamento heideggeriano. Trata-se de um acompanhamento complexo junto ao filósofo – um acompanhamento

desde o início esclarecido de sua motivação e consciente de que há aí um diálogo profundo com a tradição que precisa ser considerado e trazido à baila. Assim, Benedito Nunes não pode se furtar – e não se furta – aos inúmeros encontros filosóficos (e poéticos) de Heidegger com a tradição, que vão desde a Grécia pré-socrática e deságuam nos poetas alemães dos séculos XIX e XX. *Passagem para o poético* enfrenta, pois, todos os elementos dessa passagem, não pela lógica do abandono do que fica linearmente para trás, mas pela apropriação contínua de uma mesma questão perseguida desde o princípio.

O pensamento heideggeriano se move desde o seu início em um terreno não fundado, mas nem por isso nulo ou inexistente. Busca permanecer junto ao que foi relegado e esquecido, não por ser menor, mas por ser próprio e próximo demais. E por ser próprio e próximo demais, foi por vezes considerado redundante e tautológico, um falso problema desimportante. Por vezes, um escândalo para o pensamento lógico e representacional, pois que não se constitui enquanto uma referência apontável no mundo: como falar de algo que não é “isto” e nem “aquilo”? Ao lermos Heidegger, caminhamos junto a ele nesse terreno movediço e fugidio, quando imaginamos termos capturado seu dito, esse nos escapa e retorna novamente à sua crisálida. Isso não acontece por acaso, mas pela própria natureza de seu problema – que não é um objeto no sentido estrito, justamente por sua não positividade e não disponibilidade, e que não pode se dar sob o modo da *re-presentation*, pois não se mostra antes que aconteça o pensamento.

A filosofia heideggeriana se constituiria, assim, como um exercício, um experimento com o pensamento que, acostumado desde a modernidade a se

considerar como algo abstrato e autônomo, na medida em que opera com a distinção sujeito e objeto, vê-se agora diante da tarefa de pensar alguém dessa distinção. Mas como? Tal pensamento não se coloca antes do que deve ser pensado e não fornece de antemão as regras, como por um impulso idealista, nem surge após sua constituição, somente para espelhá-lo/representá-lo em palavras, crendo, portanto, num dado puro; mas, pensa junto, pensa no momento mesmo em que é assediado, percebendo-se como um pensamento não independente e separado do que há para pensar. O que há para pensar, dirá Heidegger, é o *ser*.

Mas não o *ser* da metafísica tradicional, tratado como uma essência estática, universal ou absoluta, sempre em contraposição ao *dever*, à aparência, ou ao *dever-ser*. Isso que chamam *ser*, até então, não teria feito jus à própria potência que esse nome encerra, pois sempre tratado ao modo de ente, objetivado e determinado, mesmo quando considerado como o mais alto grau na hierarquia ontológica. O *ser* não é um *ente*, não se confunde com ele, dirá Heidegger. É a consideração da diferença ontológica o que funda o pensamento heideggeriano e seus possíveis desdobramentos. Há o *ser dos entes*, do qual a filosofia tratou exaustivamente ao perguntar pela essência das coisas, ao fazer a pergunta “o que é?”; e o *próprio ser*, que permanece como questão e exige outro modo de pensar e até mesmo outra linguagem, distinta da conceitual e referencial, na medida em que o *ser* não é um ente, um “isto”. Mas isso também não quer dizer que haja a possibilidade de um acesso imediato ao *ser* que prescindia do ente e que escape à dimensão ôntica. Não há como prescindir dela, justamente pelo fato de que já fazemos a pergunta pelo *ser* somente a partir de nosso encontro com os entes, a partir de nosso *ser-no-mundo*. É essa a

problemática enfrentada por Benedito Nunes em seu imprescindível livro. Problemática que, para ser bem exposta, exige um modo peculiar de argumentação, bem como sensibilidade para lidar com uma linguagem que tenta a todo momento escapar da perspectiva representacional para, justamente, fazer jus ao que está sendo dito.

Na primeira parte de *Passagem para o poético*, intitulada “A caminho de Ser e Tempo”, Benedito Nunes traça em algumas páginas a biografia e o contexto histórico no qual se gestou o pensamento de Heidegger, a partir de sua formação universitária na primeira década do século XX. Tempo de crítica ao positivismo, ao realismo artístico combatido pelo expressionismo e da difusão de Dilthey com o que se chamara *Filosofia da Vida*. Através de um forte eco de Nietzsche, a *Lebensphilosophie* apontava para a valorização da experiência vital e anímica em contraposição à primazia do pensamento abstrato e especulativo. Aliadas essas experiências à formação teológica, esse seria o chão para os primeiros passos de Heidegger rumo ao pensamento do *ser*.

Em seguida a esta breve apresentação, Benedito Nunes inicia propriamente o traçado do diálogo de Heidegger com a tradição filosófica. Nosso autor não se prende somente ao discurso interno do filósofo, mas realiza com maestria o cruzamento de suas problematizações com o conjunto da tradição filosófica, que é convocada a se mostrar em suas teses e como destinatária das questões colocadas por Heidegger. Vemos, por exemplo, como se deu o sobressalto inicial de Heidegger ao se deparar pela primeira vez com o problema do *ser* posto por Brentano em *Das múltiplas significações do ente em Aristóteles*, encontro determinante e basal, embora transmutado, até o último ponto final do filósofo. Passamos também da

importância fundamental do método fenomenológico de Husserl e do “retorno às coisas mesmas” para o pensamento recém-gestado de Heidegger, que, aliado ao existencialismo kierkegaardiano, aplicá-lo-á de modo totalmente novo por meio da “analítica do *Dasein*” – a interpelação desse ente ontológico, que não pode ser reduzido ao conceito de homem, nem ao conceito moderno de sujeito ou consciência. E, justamente, em paralelo à gestação da analítica do *Dasein*, Benedito Nunes mostra como Heidegger deverá desconstruir a concepção cartesiana de sujeito que vige desde à modernidade e que se expressa pela autonomia da consciência, pela relação epistemológica sujeito-objeto. Assim,

“Descartes pergunta-se o que é o homem, com o que indaga acerca da essência ou quiddidade desse ente. Entretanto, a natureza humana se problematiza a partir da existência. ‘Quem é o homem’, dirá Heidegger, ‘não está escrito no céu para os filósofos’ (EM: 107). A questão do ser põe o homem em questão. Não podemos conceber o que é o homem. A sua essência, independente da essência do *Dasein*.” (p. 73).

Se há aparência de epistemologia, estética ou antropologia filosófica, isso está apenas na superfície e no recorte, pois o todo de seu pensamento não envolve – e não envolverá – outra coisa senão a questão do *ser*.

A segunda parte, intitulada “Do Ser ao Tempo”, é toda dedicada à obra *Ser e Tempo*, de 1927, e vem, sobretudo, aprofundar o significado da “Analítica do *Dasein*” e a trama conceitual que a envolve – a cotidianidade do *Dasein*, o conceito de angústia, liberdade, cuidado, temporalidade e historicidade. É importante observarmos a opção de Benedito Nunes em não traduzir o termo alemão *Dasein*, mas mantê-lo no origi-

nal, ao contrário de muitas traduções que se valem majoritariamente da tradução como “ser-aí”. Ele não justifica sua escolha, mas ao prescindir da tradução, opta, ao mesmo tempo, por explicar o conceito com todo rigor e clareza.

O *Dasein* expressaria, pois, o caráter de abertura do ente humano ao que o circunda, ao ser dos entes e a si próprio, e sua irrevogável condição de “situabilidade”. O ente humano é o seu *aí*.

E, na medida em que o *aí* é múltiplo, o ser-aí não possui uma essência fixada, mas se constitui igualmente por seu caráter de poder-ser. A pergunta pelo *sentido do ser* é feita a partir do ente que com “ele” mantém estreita relação, o *Dasein*, que *diz ser*, que *pensa ser*, que lida com os entes de modo incontornavelmente compreensivo e que varia sua compreensão a respeito do que é ao longo de sua história. Somente a partir do comportamento ôntico do ser-aí determinado pelo sentido ontológico, é que podemos chegar à unidade de base, ao *ser* – que, por sua vez, não é um dado positivo e fundado, mas a origem que reclama fundação e reconhecimento. Será analisando existencialmente o ser-aí e o interpretando, a partir de seus modos-de-ser, ou, como Heidegger chamará, a partir de seus “existenciais”, que o *ser* será capaz de se mostrar. Diz-nos Benedito Nunes: “Como na genealogia nietzschiana, o esforço trabalhoso de extração hermenêutica requer o rebatimento da aparência, que encobre ou deforma, com a constância de um recalque, o fundo original do *Dasein* que nele se mostra liberado” (p. 83).

Entretanto, essa não será a perspectiva definitiva de Heidegger. Benedito Nunes nos mostra que, a partir de 1930, com o ensaio *Sobre a essência da*

verdade, inicia-se uma reviravolta, propriamente o ponto em que se iniciará a “passagem para o poético”. Mas não como uma passagem que abandona uma perspectiva anterior. Em função do mesmo e submetido ao mesmo de base, aprofunda-se em uma outra via, que inclusive radicaliza a intenção primeira e única de Heidegger – o descortinamento do *ser*.

A terceira parte do livro, intitulada “Do tempo ao ser”, expressa exatamente isso – o que o próprio Heidegger chamará de *Kehre* (traduzido por Benedito Nunes como “viragem”). É a passagem da perspectiva apresentada anteriormente, a pergunta pelo *sentido do ser*, a uma questão que aparecerá como mais fundamental para Heidegger, a *verdade do ser*, o acontecimento epocal do ser que se dá enquanto medida histórica e determinação das compreensões que se apropriarão, inclusive, do próprio *Dasein* (ser-aí). Da análise existencial do ser-aí singular, Heidegger passa à consideração do próprio *aí*, que é comum, e à dinâmica de doação do *ser* que constituirá e se mostrará nesses possíveis *aí*s. Doando-se, o *ser* consuma apenas uma de suas possibilidades latentes e ocultas, mas não se esgota nessa ou naquela doação. Esse é o momento no qual os conceitos de fundamento, verdade, acontecimento, linguagem, arte e poesia virão à tona em toda sua potência, e o momento no qual a “passagem para o poético” se consumará. Heidegger passa a examinar na arte e, sobretudo, na poesia a possibilidade maior de mostraçã do *ser*, não enquanto sua representação, mas enquanto ele mesmo se mostrando e se doando em sua diferença, e, para isso, deverá desconstruir o conceito de verdade que vige desde Platão, bem como resgatar a compreensão de verdade presente nos fragmentos pré-socráticos. Verdade não é adequação (*omoiosis*), dirá Heidegger, mas desvelamento (*alétheia*), justamente o

movimento de doação e retração do ser. E poesia não será somente uma dentre outras formas de arte particulares, mas a própria essência da arte e a responsável, em última instância, pelo acontecimento da verdade.

O encontro com Nietzsche, mostra-nos Benedito Nunes, reforça em Heidegger a propositura da reversão do platonismo como tarefa a ser cumprida para a efetivação da destruição da metafísica. Entretanto, em Heidegger essa tarefa será ainda mais radical. Nietzsche é acusado por Heidegger de ter simplesmente *invertido* os termos do platonismo, o que significa ficar preso à mesma lógica da oposição, e não propriamente *revertido* essa concepção em algo novo. Essa superação, segundo Heidegger, dependia de uma nova concepção de verdade, a qual Nietzsche jamais se propôs remanejar. Se a verdade e a essência para Platão estavam no plano ideal, para Nietzsche estarão no plano mundano e empírico. Consequentemente, a falsidade e a aparência estarão somente com o sinal invertido. Para Heidegger, reverter de fato o platonismo seria desistir da ideia de uma instância positiva e fundadora, seja ela ideal ou empírica e recuperar a verdade como desvelamento, anterior à separação metafísica entre os dois planos.

Seguindo o rastro de Heidegger, Benedito Nunes acompanha também como a leitura de Hegel foi importante nesse momento para o pensamento do filósofo alemão. Ao diagnóstico da “morte da arte” proposta por Hegel, Heidegger relativizará e responderá com a noção de acontecimento e a espera de um *outro começo*, entrevisto no dizer poético de Hölderlin. A leitura deste, considerado por Heidegger “o poeta dos poetas”, é

determinante nesse momento e faz sintetizar a questão da linguagem com a própria ontologia. A linguagem poética seria a mais capaz de dizer a *verdade do ser*, ou a poesia como a *linguagem do próprio ser*, na medida em que somente nela ele se mostra enquanto tal. É nesse sentido que a palavra poética *faz ser*, fazendo-o aparecer pela nomeação como o que se doa e ao mesmo tempo se retira. Como? Na medida em que a poesia é alheia à sedimentação de sentidos, a cada vez um modo de compreensão é capaz de se doar ao signo, compondo novas imagens e constituindo novas possibilidades de *ser*, que, por sua vez, jamais serão fixadas, mas continuarão em seu movimento dinâmico. Essa operação aponta para a riqueza latente que suporta aquelas próprias doações, sem se confundir com elas. Assim, há na poesia a origem de uma doação historial do *ser* – o poeta é o fundador da *polis*, aquele que inaugura uma nova morada para os homens e faz ouvir o não expresso, o inaudito, embora mais essencial.

Ao final do livro, Benedito Nunes demonstra sua compreensão sobre o círculo que parece se fechar entre o Heidegger de *Ser e Tempo* e o Heidegger após a “viragem”: “A procura do sentido ou da verdade do ser torna-se, ao final, a expectativa da transformação recíproca do homem e do mundo, projetada no mito da nova residência humana, ao mesmo tempo originária, autêntica e completa – último sucedâneo da necessidade de ação na Filosofia moderna à época do niilismo” (p. 277).

Maíra Nassif

MARZANO, Michela (org.) *Dicionário do Corpo*. São Paulo: Loyola, Centro Universitário São Camilo, 2012. 1096p. ISBN: 978-85-15-03880-0

Talvez nunca tenha sido tão imperativo pensar a experiência e o sentido do *corpo humano* como na atualidade. As radicais transformações que redefinem o modo de ser-no-mundo na Idade da Técnica afetam profundamente a condição humana, não sendo exagero caracterizar tais transformações como verdadeiramente *revolucionárias*. Em meio à perplexidade que nos assalta em face dos horizontes descortinados por esse admirável mundo novo, vivemos sem dúvida uma transição irreversível para uma inédita forma de cultura, para a qual a expressão “*pós-humanidade*” parece convir perfeitamente. E uma das dimensões mais diretamente transformadas por essa revolução é exatamente a experiência da corporalidade, que se vê envolvida em uma atmosfera de incerteza e experimentação derivada, por um lado, da abrangente polarização entre o virtual e o real, e, por outro, da maciça, diversificada e ousada intervenção tecnológica sobre o corpo. Por isso mesmo, pensar o estatuto conferido ao corpo humano nas tendências e práticas atuais é uma via de acesso privilegiada para nos introduzir diretamente no cerne das transformações em curso, auxiliando-nos a captar melhor as formas e a significação do “*pós-humano*”.

A título de ilustração dessa possibilidade, pensemos por um instante, e de forma esquemática e genérica, em duas grandes tendências de relação com o corpo no cenário contemporâneo. A primeira, que poderíamos designar pela expressão “*culto do corpo*”, se manifesta em certas práticas bem conhecidas e distintas entre si: fisiculturismo, cirurgias estéticas, produção de marcas

corporais (tatuagens, *piercing*). Em todas elas, o corpo é vivido como um “*acessório da presença*” do sujeito, como salienta David Le Breton, um artefato da presença, acessório que serve à encenação de si mesmo, comandada pela vontade de ditar a própria identidade – reduzida à aparência sensível – segundo parâmetros à primeira vista escolhidos livremente. A centralização sobre o indivíduo, patente nessas práticas, resulta da falência dos sistemas sociais de doação de *sentido*, como agudamente observa Le Breton, e a consequente retirada para o corpo visa contrabalançar a angústia e a incerteza produzidas por um sentimento de identidade pessoal em frangalhos.

A segunda grande tendência, aparentemente nos antípodas da primeira, pode ser designada como “*ódio ao corpo*”. Aqui o corpo é vivido como um estorvo, obsoleto e antiquado – como na cultura cibernética –, e torna-se objeto de um projeto de reconstrução mediante a intervenção técnica. A fantasia subjacente a tal projeto é a do *corpo-máquina*, e sua meta suprema consiste em substituir a facticidade do corpo próprio pela fabricação artificial de um corpo objeto que corresponda da melhor maneira possível a uma máquina da mais alta perfeição. Esta tendência alimenta as angústias expressas em filmes de ficção (lembremos “O Exterminador do Futuro”), em que a substituição do humano pela máquina é retratada sob a forma de um antagonismo fatal; mas alimenta também certo otimismo laudatório, em que os *cyborgs* encarnam a potência ampliada das capacidades humanas submetidas ao poder da técnica, apontando para a realização do sonho de um mundo de super-homens.

Contudo, por baixo da contradição entre as duas tendências esboçadas, pode-se notar um ponto em que se

descortina a sua unidade de fundo: a prevalência da intenção de *dominação de um corpo*, não mais assumido como raiz da identidade do próprio sujeito, mas visto como um objeto deficiente, imperfeito, um “rascunho” (Le Breton) a ser corrigido pela intervenção de um sujeito que já não reconhece o corpo como genuinamente próprio, genuinamente subjetivo portanto, vivendo-o antes como o substrato maleável sobre o qual uma vontade imperiosa pode exercer seu poder de autodefinição.

O exercício sem freios de uma vontade de dominação universalizada pode ser apontado como um traço distintivo do novo *ethos* que se impõe na Idade da Técnica. Este traço põe em questão – na verdade, põe em xeque – o elemento definidor do ideal ético em vias de superação: o *reconhecimento intersubjetivo*. Assim, nas práticas que estampam as novas formas de relação com o corpo lemos os sinais inconfundíveis da crise que afeta o *ethos* gestado ao longo dos mais de dois milênios que definiram o espírito próprio da Civilização Ocidental. A anunciada morte do sujeito, nesta hora tardia da modernidade, espelha-se na transformação radical do corpo próprio em corpo objeto.

O *Dicionário do Corpo* organizado por Michela Marzano, traduzido e publicado por Edições Loyola, em parceria com o Centro Universitário São Camilo, oferece subsídios inestimáveis a quem quer pensar o nosso tempo e a transformação das condições da existência humana sob a ótica da experiência do corpo, em suas múltiplas dimensões e tendências. Michela Marzano, egressa da École Normale Supérieure, filósofa e pesquisadora do prestigioso Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), apresenta em seu prefácio o desejo que resultou no dicionário por ela organizado: “constituir

tanto uma *ferramenta de trabalho e de formação* para estudantes e pesquisadores interessados no corpo humano como uma *referência* que forneça aos leitores esclarecidos as chaves para a compreensão dos problemas que nos dizem respeito na vida cotidiana.” (p. 7) O amplo espectro dos verbetes que constituem o *Dicionário do Corpo* – cobrindo as áreas da filosofia, antropologia, sociologia, psicanálise, medicina, direito, teologia, história, literatura, arte, biologia – mostra como ele vem atender a uma rica diversidade de interesses, permitindo ao mesmo tempo o trânsito interdisciplinar que é condição para uma “compreensão global do corpo, de seu conceito e sua relação com a subjetividade.” (ibid.) O caráter enciclopédico da obra corresponde à intenção manifesta de, reunindo coerentemente as perspectivas diferentes de cada área, possibilitar que o leitor construa um percurso pessoal de conhecimento e consiga compreender de modo articulado e ampliado as diversas facetas da experiência do corpo.

Se a filosofia, como ensina o pensamento hegeliano, é a captação do tempo no conceito, o *Dicionário do Corpo* é uma ferramenta valiosa para a consciência filosófica confrontada com a sua tarefa fundamental, já que compreender amplamente a experiência do corpo na atualidade significa, no fundo, compreender também o dilema de uma humanidade convocada a se pensar diante do enigma proposto na esfinge da Técnica, esfinge que ela mesma produziu no decurso de uma história fatídica, e que vem agora exigir respostas inauditas, das quais dependem os rumos a serem assumidos na aventura/desventura humana.

Marco Heleno Barreto
FAJE/Belo Horizonte

HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*, 2ª edição, Ed. Loyola, São Paulo, 2012, pp. 291.

Levanta-se inicialmente a seguinte pergunta, freqüente nos escritos de Lima Vaz: pode o estudioso que se professa cristão permanecer no universo simbólico formado por razões legitimadas pela produção intelectual do Ocidente nos últimos quatro séculos? Esta interrogação sobre a gênese, natureza e destino da modernidade se situa de modo explícito na linha filosófica especificamente cristã (p.7). A obra está dividida em dezesseis capítulos, distribuídos em duas partes. A primeira parte contém o ensaio que deu título à obra: *Raízes da Modernidade*. A segunda parte, que representa os três últimos capítulos (c. 14-16), é constituída por artigos complementares ao texto principal. O primeiro capítulo ("Fenomenologia e Axiologia da Modernidade") aponta para a necessidade de buscarmos as raízes *teóricas* da modernidade. Os três capítulos seguintes (c. 2-4) apresentam a formação, os roteiros doutrinários e a crise final do século XIII. O capítulo cinco retorna à metáfora botânica que deu título à obra, situando o leitor no plano explicitamente filosófico, após percorrer os grandes complexos temáticos do desfecho institucional da crise, com o famoso decreto de 1277. A elaboração mais sistemática desta que é a metafísica de Lima Vaz deve ser encontrada no bloco central de capítulos que trata da "metafísica do *esse*" (c. 6-13).

A obra pode ser analisada sob dupla vertente: (1) histórico-doutrinal e (2) propriamente metafísica. A seguir, apresentaremos aspectos centrais das duas vertentes e, ao final, concluiremos com uma breve observação crítica.

(1) *A vertente histórico-doutrinal: a crise final do século XIII.* Para Lima Vaz, a significação mais profunda da

crise do século XIII deve ser vista na passagem da ontologia da *essência* para a ontologia da *existência*, e que se impõe à teologia cristã em seu esforço de inteligibilidade da fé. Se, no Ocidente, este percurso parte de Agostinho, seu estágio decisivo somente será alcançado no século XIII, quando nos defrontamos com o aristotelismo (a entrada de Aristóteles no ocidente ocorreu a partir do século XII), considerada a mais abrangente e mais estruturada filosofia da essência legada pelo pensamento antigo. Entretanto, a introdução do paradigma criacionista do universo provocou a seguinte pergunta; "Como repensar a inteligibilidade da essência à luz da primazia metafísica da *existência*?" (p. 72). Foi nos sulcos teóricos abertos por essa metafísica que começaram a abrolhar as primeiras raízes da modernidade. Para Lima Vaz, Tomás de Aquino representa a primeira e a mais rigorosa forma de metafísica da existência: a metafísica do *Esse* (que Lima Vaz traduz por *existir*, referindo-se ao *ato de existir*, seguindo neste ponto É. Gilson). Por *Esse* Lima Vaz entende o Absoluto subsistente (*Ipsum Esse subsistens*) e por *esse* há duas acepções: (a) no mesmo sentido de *ens* (ente) ou (b) como o *existir* ou ser na sua máxima universalidade (*esse commune*).

O propósito de Lima Vaz consiste em mover-se na dialética fundamental de *continuidade e descontinuidade* que estrutura o sentido dos grandes eventos intelectuais de nossa história: (1) mito e razão, (2) filosofia antiga e teologia cristã e (3) teologia cristã e razão moderna. Lima Vaz irá se concentrar neste último evento. O termo *modernidade* se refere aqui a esse universo simbólico e, mais especificamente, ao domínio da *vida pensada* que justifica a emergência de novos padrões e idéias propostas por essa categoria propriamente *filosófica*. De modo especial, como categoria, a

modernidade exprime uma forma típica de avaliação do *tempo* pela razão filosófica. A modernidade passa a ser uma categoria de leitura do tempo histórico quando este se converte em objeto de discurso filosófico. Por isso, seria preciso dizer que civilizações não-filosóficas não concebem uma leitura moderna de seu tempo, pois não submetem seu passado ao crivo da razão. Mas já nos sofistas e em Platão a consciência do tempo era considerada como consciência moderna e, portanto, essencialmente *histórica* (na medida em que podemos falar, com Lima Vaz, de *modernidade clássica*). Dito isto, Lima Vaz está interessado, sobretudo, em explicitar as raízes propriamente intelectuais do sistema simbólico que encontramos no solo da Idade Média tardia, ao se impor como tarefa a releitura do tempo presente, contendo uma recuperação crítica do passado e uma predição racional do futuro. Assim, a crise atual da *modernidade pós-cristã* – a nossa –, caracterizada pelo *niilismo*, consistiria na perda do domínio do presente como instância crítica para a avaliação do tempo histórico (p. 14). Um dos traços mais característicos desta modernidade pode ser encontrado justamente na mudança radical da nossa relação com o tempo, isto é, como ato da razão. Um importante pressuposto na concepção de modernidade de Lima Vaz consiste no seguinte: a leitura cristã da sucessão temporal apresenta uma originalidade singular. Daí a necessidade de uma análise dos roteiros doutrinários do século XIII até chegar à crise final que faz germinar as raízes da modernidade. Não houve, portanto, uma ruptura radical no curso da história espiritual do Ocidente. É, aliás, no campo da metafísica que podemos descobrir o subsolo da modernidade. O arcabouço simbólico que será adotado na civilização medieval tem suas origens em Platão e, depois, foi recebido por Agos-

tinho. Esta longa tradição levanta três questões matriciais, que orientam o horizonte teórico das discussões na crise final do século XIII: o tema do conhecer (*ratio intelligendī*), o tema do ser (*causa essendī*) e o tema do agir (*ordo vivendī*). Eis a tríade platônico-cristã que está em jogo no repensamento da metafísica do *esse*. Lima Vaz procura estabelecer na reflexão tomásica uma linha de continuidade dessa tríade conhecer-ser-agir. De modo particular, o *tema do ser* diz respeito à origem e à razão causal do existir inteligível. Este tema encontra-se no problema clássico do *uno* e do *múltiplo* (a dialética originária entre identidade e diferença) e está na origem do problema central da relação entre essência e existência, que é visto como o coração da crise do século XIII. A inovação de Tomás de Aquino consiste na “elevação dialética (ou suprassunção)” de dois extremos: o aristotelismo dito “heterodoxo”, que permanece nos limites da doutrina aristotélica da substância (*ousiologia*) e o neo-agostinismo, que reflete sobre o criacionismo bíblico nos termos da metafísica neoplatônica. Diante da polaridade temática entre Razão e Existência, portanto, há duas direções assumidas: uma primeira direção é a de Tomás de Aquino, apontando para a transcendência do *Esse* absoluto. A outra direção aponta para o *Cogito* cartesiano (vertente *operacional* da razão), onde podemos observar a imanência da *representação*, que caracteriza a *metafísica da subjetividade*, isto é, a imanentização do *Esse* no pensar moderno.

(2) *A vertente metafísica: o itinerário da metafísica do esse*. O cerne da obra de Lima Vaz consiste em expor o “itinerário da metafísica do *esse*” (p. 92), em duas grandes jornadas especulativas: (1) na esfera do *Esse* absoluto e (2) na esfera do *esse* relativo ou dos entes finitos. Trata-se de um itinerário *lógico-dialético* que integra cada passo a partir da inteligibilidade do *esse* e se

pretende um *sistema aberto*. O ponto de partida da metafísica do existir (*esse*) consiste na *afirmação judicativa*, que conduz à posição do *esse* como ato perfeito (*De Pot.*, q. 7, a 2) na *separatio*. Há quatro passos neste ponto de partida, assim como há quatro *estágios* posteriores no itinerário proposto por Lima Vaz, seja na esfera do *Esse absoluto* (dialética da identidade na diferença), seja na esfera do *ente relativo* (dialética da diferença na identidade). Com a operação noética de separação (*De Trin.*, q. V, a 3) como ponto de partida, observa-se que Lima Vaz retoma a interpretação da *teoria do juízo* realizada por J. Maréchal. Daí a significação *metafísica* do *argumento de retorsão*, que legitima o *esse* na própria operação de negação cética com base no princípio lógico de não-contradição. Podemos considerar a noção de *esse* como ato, como abstração (*esse commune*) ou como presente na proposição. De acordo com essa divisão nocional, temos também as três faces do *esse*: o *esse* como ato (metafísica), o *esse* como atributo universalíssimo (ontologia), o *esse* como forma da proposição (lógica). Com base na afirmação judicativa, o *esse* significa o *actus essendi* e não a verdade da proposição. Assim, através de uma tendência intrínseca (dinamismo intencional) presente na afirmação judicativa do *esse* como *ato*, abre-se o horizonte transcendental como fim último da inteligência, sendo esta vista por Lima Vaz como alçada ao conhecimento indireto do *Esse infinito* (*Ipsium Esse subsistens*). Deste modo, chegamos ao termo da posição protológica do *esse* na afirmação, ao distinguirmos o absoluto e o relativo. Nos termos de Lima Vaz: em virtude da *ilimitação tética* do ato de afirmação (*alguma coisa é*), vai-se necessariamente além da *limitação eidética* dos objetos finitos.

O itinerário da metafísica do *esse* em Lima Vaz, como acentuamos, ocorre

segundo um círculo especulativo de natureza lógico-dialética. O método próprio da metafísica de Tomás de Aquino segue a *via resolutionis*, que na ordem do conhecimento vem depois da física. Lima Vaz, porém, considera que o uso da *via compositionis* em chave dialética está de acordo com a estrutura teórica da metafísica tomásica. Outra importante consideração metodológica é a seguinte: precisamos distinguir a intuição do *esse* como ato, que dá início ao itinerário metafísico *per viam compositionis*, e a noção de ser como *ens commune* (*De Verit.*, q. 1, a 1), fruto da abstração. Por outro lado, há uma pré-compreensão de Deus como *Esse absoluto*, mas sua demonstração formal somente ocorre no fim e não no início do itinerário da metafísica. O Absoluto é condição necessária de possibilidade do próprio pensar metafísico. Ora, a transcendência do *Esse* é causa e não sujeito do *ens commune*. De fato, de acordo com Lima Vaz, o *ens commune* permanece o *subjectum* da metafísica (p. 136). Na afirmação judicativa, porém, cumpre-se a passagem da representação ao ser, com o movimento dialético no qual o ser predicamental é suprassumido no ser transcendental. O uso do método dialético não é atribuído a Tomás de Aquino, mas se inspira em Hegel (p. 158, n. 20), embora Lima Vaz se proponha uma *rememoração* (*Erinnerung*) da obra tomásica. Mas não é Hegel e sim Tomás de Aquino o verdadeiro mestre de Lima Vaz. Duas teses, portanto, operam a unidade estrutural da metafísica de Tomás de Aquino, segundo Lima Vaz (p. 262-264): (a) a primazia da inteligibilidade do *ato de existir* (É. Gilson) e (b) a teoria do *dinamismo intelectual*, no plano da metafísica do conhecimento (J. Maréchal). A obra de Lima Vaz não pode ser compreendida adequadamente sem que se leve em conta sua tentativa de conciliar, pelo menos, estas

duas leituras do pensamento de Tomás de Aquino. Os capítulos finais de *Raízes da Modernidade* (c. 14, 15 e 16) são complementares, mas não extrínsecos ao bloco central de problemas levantados pelo itinerário da metafísica do *esse*. O capítulo 14 (“A Metafísica da Idéia em Tomás de Aquino”) permite conceber a teoria da Idéia de origem platônica como teoria do *Verbum*, o elo conceptual privilegiado que permitiria a Tomás de Aquino operar a síntese entre as duas grandes correntes presentes no subsolo da filosofia medieval: o agostinismo (doutrina da “iluminação”) e o aristotelismo (teoria do “intelecto agente”). O capítulo 15 (“Presença de Tomás de Aquino no Horizonte Filosófico do Século XXI”) destaca, sobretudo, um lugar possível para Tomás de Aquino no horizonte filosófico na aurora do séc. XXI. Para além dos “tomismos” da manualística corrente, Lima Vaz pretende refletir sobre a importância de Tomás de Aquino para o provável renascimento da metafísica, diante do contexto niilista atual da filosofia, que já se considera pós-metafísico. O capítulo 16 (“Esquecimento e Memória do Ser”) enfatiza o argumento de Lima Vaz contra o esquema ontoteológico proposto por M. Heidegger: a estrutu-

ra dialética da relação de criaturalidade, vista pela metafísica do *esse*, não pode ser lida e interpretada segundo este esquema de “esquecimento do ser”. Lima Vaz propõe o exercício de uma *memória metafísica* que reencontre o ser como experiência do Absoluto *real* e *transcendente*.

A obra *Raízes da Modernidade* representa, no cenário filosófico brasileiro, o mais importante esforço de reconstrução da metafísica de Tomás de Aquino por este que é, sem dúvida, nosso maior pensador cristão. Dois questionamentos, no entanto, podem ser lançados ao projeto de Lima Vaz: de modo especial, considerando que o Tomás de Aquino de Lima Vaz passa por J. Maréchal, seria o método dialético *constitutivo* da própria metafísica do *esse*, ou ele é adotado apenas como recurso à linguagem dos novos tempos, sendo em si mesmo dispensável? E, de modo prévio: seria a noção de *esse* da metafísica de Lima Vaz, através de Maréchal, a mesma proposta por Sto. Tomás?

Prof. Dr. Luís Carlos Silva de Sousa.
Faculdade Católica de Fortaleza.

MARMASSE, Gilles. *Force et fragilité des normes – Principes de la philosophie du droit de Hegel*. Paris: PUF/CNED, 2011, 170 p. ISBN: 978-2-13-059199-3

O livro que ora se resenha, intitulado, *Força e Fragilidade das normas*, do Prof. Gilles Marmasse, incita todo estudante ou pesquisador de Filosofia ou mesmo juristas e cientistas políticos, a repensar a grande questão de *por que ler Hegel hoje?*¹ E num sentido mais preciso quais as razões que a exegese de sua obra *Filosofia do Direito* de 1821 ainda proporciona para justificar sua utilidade e potencial hermenêutico para a compreensão da experiência dos fenômenos jurídicos e políticos contemporâneos?

Gilles Marmasse (p.7) enuncia três grandes hipóteses para validar a pretensão da leitura da *Filosofia do Direito* de Hegel na contemporaneidade: (i) o esforço empreendido por Hegel para apreender a *essência do direito*; (ii) a pretensão hegeliana de pensar a unidade da esfera jurídico-política conectada com a diversidade de instituições que lhe são exteriores e, por fim, (iii) a insistência de Hegel sobre a *grandeza do Direito* como inscrição da vontade livre no mundo.

No contexto desta justificação da atualidade da obra hegeliana, Marmasse se propõe colocar em evidência os princípios, nexos ou núcleos de força da *Filosofia do Direito*, sob a hipótese de que para Hegel *na esfera da direito, a racionalidade, se encontra tanto objetivada quanto relativizada* (p.8). Nesta perspectiva a liberação do espírito objetivo é tanto uma interiorização

da liberdade em momentos mutuamente exteriores como uma permanência na esfera do *dever-ser*.

Neste contexto de leitura da *Filosofia do Direito* de Hegel e de modo a dar conta da hipótese assumida, o livro do Gilles Marmasse se estrutura em 10 capítulos, os quais percorrem a totalidade dos grandes temas da *Filosofia do Direito*. Segundo o próprio Marmasse (p.8), esta opção não é simplesmente pedagógica, mas assume um dispositivo inerente à filosofia hegeliana que é o autoengendramento e a autovalidação do discurso filosófico especulativo.

A obra percorre os seguintes grandes temas: 1. *O texto e o contexto dos Princípios*; 2. *O discurso especulativo e do desenvolvimento da ideia*; 3. *O espírito objetivo*; 4. *A ideia da filosofia no prefácio dos Princípios*; 5. *Vontade e direito: a introdução dos Princípios*; 6. *O Direito abstrato*; 7. *A moralidade*; 8. *A família e a sociedade civil*; 9. *O direito público interno*; e por fim, 10. *As relações internacionais e a história*.

Metodologicamente nossa resenha se dividirá em dois grandes blocos. O primeiro bloco reconstruirá a estrutura argumentativa apresentada pelo Professor Gilles Marmasse, tendo sempre em vista sua hipótese da permanente tensão na esfera do espírito objetivo entre evolução e cristalização da *essência do direito*. O segundo bloco terá por objeto a análise crítica, colocando-se a pergunta se o livro, que ora se resenha, realiza seu objetivo.

Gilles Marmasse não é nenhum desconhecido no seio da *Hegel-Forschung* e desenvolve atualmente suas pesquisas na *Université Paris-IV Sorbonne*, tendo publicado em 2008, a monumental obra *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, pelas edições Kimé, além de ter publicado em alemão como organizador as três *lições sobre filoso-*

¹ A problemática suscitada por este questionamento foi abordada com profundidade por Henrique Cláudio de Lima-Vaz no texto, *Por que ler Hegel hoje?* Boletim SEAF, Belo Horizonte: n.1, 1982, pp.61-76.

fia da natureza de Hegel [Vorlesung über Naturphilosophie, Berlin 1821/22 e 1823/24 e 1825/26] e ter traduzido ao francês diversas obras de Hegel.

1. Desvelando a estrutura do texto *Force et Fragilité des normes*

(i) O texto e o contexto da *Filosofia do Direito*

O primeiro capítulo do livro objetiva situar o leitor acerca do *lugar* e do *estatuto* da *Filosofia do Direito* no contexto político da origem da obra. Inicialmente é demarcado o *locus* da obra no conjunto do sistema hegeliano, qual seja, a *Filosofia do Direito* é assumida como a explicitação da seção *Espírito Objetivo* da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, e, enquanto tal, desenvolve particularmente um momento do todo da reflexão hegeliana.

Gilles Marmasse (p.11) sustenta a interessante tese de que na *Filosofia do Direito*, os parágrafos desenvolvem a *coisa mesma em sua gênese*, isto é, a *vida do absoluto*, ou seja, exprimem o movimento de autorrevelação do discurso filosófico, ao passo que as *anotações* expõem a compreensão do próprio Hegel, tal como exposta nos prefácios e introduções. De um lado, um tom desprendido e, em certo sentido, dogmático; de outro, um tom polêmico e, em certo sentido, exposto à crítica.

Tal dissensão entre o parágrafo e a anotação reflete para Marmasse (p.12) a própria ambiguidade do momento de gestação da obra. A Prússia no período de constituição da *Filosofia do Direito* oscilava entre a reforma e a restauração. No contexto da reforma, Marmasse (pp.15-18) apresenta de forma clara os diversos níveis da reestruturação da Prússia mediante o papel dos Ministros Reformadores, Stein, Hardenberg, Scharnhorst e Gneisenau que fizeram as reformas social, administrativa, militar e educacional.

Marmasse (p.20-21) pondera em continuação que a acusação de que a *Filosofia do Direito* faz uma ode à Prússia repousa no equívoco de assumir o particular – a Prússia – no lugar do universal – a teoria geral do direito, na qual a racionalidade do estado moderno assegura a sua unidade política – e que Hegel busca compreender à luz do estado prussiano. É esta inversão, privilegiando o empírico sobre o filosófico, que segundo o autor conduz a interpretações errôneas sobre Hegel, em geral, e a *Filosofia do Direito*, em particular.

(ii) O discurso especulativo e o desenvolvimento da ideia

O segundo capítulo da obra objetiva apresentar as características próprias do discurso especulativo através do desenvolvimento dos três modos do discurso filosófico, tal como por Hegel compreendido, quais sejam: *imediato*, *reflexivo* e *especulativo*, para expor em seguida a relação que estabelece o *universal* no percurso mesmo de sua efetivação. O capítulo termina com uma análise instigante sobre a processualidade dialética e o progresso da Ideia.

O livro (p.22) apresenta o discurso especulativo como um progressivo percurso do conhecimento que primeiro se apoia sob a experiência sem um princípio de coordenação do conteúdo, e se diz por isto *imediato*, para, em seguida apresentar o modo de conhecer que na busca pelo universal das coisas se apoia sob um método exterior ao objeto, porque pautado no modo como o sujeito organiza seu conhecimento e que por isto se diz *reflexivo*. Em continuidade expõe Marmasse (p.23) como o conhecimento que apreende o objeto enquanto totalidade se exprime no modo especulativo. Especulativo, pois, é o modo filosófico que compreende o universal como imanente à experiência.

Esta concepção de especulativo é a chave de compreensão do metaconceito *Aufhebung* que é por Marmasse (p.33) apresentado como sendo “[...] a operação pela qual um sujeito se põe como universal, e unifica o objeto múltiplo que se lhe opõe unificando-se com ele”. Especulativo, *Aufhebung* e a noção de progresso da ideia são temas correlatos na interpretação de Marmasse, pois espelham o processo de autoengendramento próprio da filosofia hegeliana.

(iii) O espírito objetivo

Para delimitar a noção de espírito, Marmasse (p.36) afirma que este apenas é o agente ativo que se dá a conhecer no seio mesmo da experiência. Tal singularidade interpretativa deve-se em grande medida ao atual contexto exegético pós-metafísico de recepção de Hegel, o qual expurga qualquer interpretação que o apreenda como uma *entidade metafísica* ou *teológica* que *transcenderia a experiência*.

Para tanto, o *espírito* enquanto *ativo* é o que se define não desde o que se é, mas a partir do que se faz ser (p.37). É o espírito o resultado de sua autoelaboração na luta contra toda a oposição à sua liberdade. A atividade, ou o ser ativo do espírito é sua essência. Se o espírito não se constitui como uma *entidade metafísica*, ele deve dar razões de sua ação no mundo. E sobre esta relação do espírito ao mundo, Marmasse (p.38) afirma que ela se dá fundamentalmente em termos de saber (atividade teórica) e de agir voluntário (atividade prática).

A atividade do espírito então é ideal e não real, no sentido que ela tende não a produzir materialmente o mundo, mas a conhecê-lo e lhe impor suas próprias normas. Disto segue a afirmação hegeliana de que o *espírito* é o *universal concreto*. Acrescenta Marmasse

(p.41) que o espírito é universal porque esta é uma determinação objetiva da experiência e não uma construção de um sujeito cognoscente.

O Espírito em sua atividade de autoengendramento se desenvolve em três etapas: (i) subjetivo, (ii) objetivo e (iii) absoluto. A primeira etapa corresponde à esfera na qual o saber e o agir do indivíduo se caracterizam por uma validade teórica e prática limitada apenas ao sujeito singular.

A segunda etapa, o espírito objetivo, designa um saber e um agir cuja legitimidade é reconhecida (atividade intersubjetiva). É o momento do querer que se realiza no mundo. Em terceiro lugar, o espírito desenvolve-se como absoluto. Na terceira etapa do espírito, o objeto do conhecimento se constitui ele-mesmo nele-mesmo. Tal modo de autoexposição do espírito é a reconciliação sistemática da filosofia com seu objeto.

Gilles Marmasse, por consagrar sua obra aos *Princípios de Filosofia do Direito*, confere uma maior expressão explicativa ao momento objetivo – segundo estágio – do espírito. E de modo a melhor abordá-lo divide, tal como em Hegel, o processo do espírito objetivo em três etapas de desenvolvimento: *direito abstrato*, *moralidade* e *vida ética*. Os quais correspondem respectivamente: à propriedade, às máximas subjetivas e às normas institucionais, enquanto núcleos de força centrais para a compreensão das normas que daí se engendram.

(iv) A ideia de filosofia no *Prefácio dos Princípios*

Gilles Marmasse inicia o quarto capítulo de seu livro ponderando que o *Prefácio da Filosofia do Direito* é um texto de circunstância e que os propósitos que o motivaram são uma meditação sobre a essência da filosofia e um com-

bate acerca de seu estatuto. Para Hegel, e o autor (p.47) insiste neste ponto, o discurso filosófico que se desenvolve na *Filosofia do Direito* é uma unidade de lógica e experiência, por isto, especulativa.

Todavia, Marmasse (p.48) expressamente propõe que não é preciso o conhecimento detalhado da *Ciência da Lógica* para a compreensão da *Filosofia do Direito*, acrescentando ainda que ela é dispensável, pois apenas exprime as condições de validade do discurso filosófico puro. Nas suas palavras (p.49):

A lógica estabelece que o verdadeiro é uma totalidade, na qual ele é constituído de uma série de momentos, por sua vez, distintos e organizados do interior para uma regra universal. Ao contrário, ela não é requerida nem para compreender o conteúdo dos *Princípios*, nem para se acordar com os valores que nele são defendidos. Ela demonstra a validade do discurso filosófico *puro*, o qual constitui o núcleo dos *Princípios*; de todo modo, ela não é a condição de inteligibilidade do texto de 1820.

Tal desacoplamento entre lógica e realidade é a condição do estabelecimento para Marmasse de uma filosofia que seja capaz de reivindicar um estatuto científico e de denunciar todo tipo de discurso filosófico que se faça mediante uma ruptura com a realidade, contentando-se em constituir como uma *sabedoria de escola*.

Gilles Marmasse na esteira das tendências semânticas de leitura de Hegel ensaia uma delimitação do vocabulário hegeliano, precisando o uso de termos como: *racional*, *efetivo*, *Aufhebung* entre outros. Neste contexto, afirmamos (p.55), que *racional* é o que opera a *Aufhebung* da alteridade, enquanto *efetivo* é o qualificativo da realidade regida por uma regra imanente etc.

Segundo Marmasse, a filosofia, para Hegel, enquanto ideia significa a análise dos objetos que são capazes de

expressar o *todo*, e não a análise de todos os objetos. A filosofia seria então uma atividade seletiva que apenas se interessaria pelo que é *significativo*. Neste conjunto de ponderações sobre a Ideia na *Filosofia do Direito* é possível extrair as seguintes consequências: (a) a filosofia não tem de ser normativa, (b) a filosofia depende da história, mas não se reduz a um ponto de vista parcial, cético, acerca da realidade, e por fim, (c) a filosofia é reconciliação.

Todavia, tal reconciliação não é do mundo histórico, no sentido de uma paz perpétua, mas do pensamento que se pensa no processo mesmo de sua autoexplicitação. A reconciliação, dito em termos hegelianos, não é da coisa mesma, mas se dá no pensamento que a toma como tarefa.

(v) Vontade e direito: a introdução dos Princípios

Marmasse (p.62ss) no capítulo 5º nos propõe uma detalhada e exaustiva análise do conceito de vontade, de modo a tornar claro a proposição hegeliana de que o direito é o *ser-aí da vontade livre*. Explicita-nos o autor que *ser-aí* significa existência dada na experiência e que a *vontade livre*, define-se como um *princípio que se particulariza em função das escolhas individuais e das circunstâncias contingentes*.

Ao explicitar o potencial filosófico da *vontade livre*, Marmasse (p.63-66) divide-o em três momentos: a vontade ausente de conteúdo, a vontade determinada em seu conteúdo e a vontade singular, a qual, enquanto unidade dos momentos anteriores é individualidade que se produz a si-mesma e integra o outro como meio e fim de sua efetivação.

Tal determinação da vontade livre não se limita à indiferença da tendência, ou à particularidade da escolha, mas decide se reconciliar com a alteridade e

assim se exterioriza como direito. E enquanto tal, é no *direito* que a vontade encontra seu *ser-aí*. Marmasse (p.67) afirma que em Hegel o direito se notabiliza enquanto uma *aspiração comum dos homens* e não como uma *ordem natural* ou um *comando divino*. Por fim, o autor propõe a instigante tese de que na *Filosofia do Direito* de Hegel “o direito, em suas múltiplas figuras, se esforça por se efetivar como o sujeito mesmo de seu vir-a-ser.” (p.75)

(vi) O Direito abstrato

O Direito abstrato é a primeira grande configuração da vontade livre sob a forma do direito. Neste momento, seu elemento distintivo é a *apropriação do mundo pelo homem*. Marmasse (p.76) afirma que “O Direito abstrato é logicamente anterior às esferas da ação moral e da vida ética, e constitui a este título uma esfera autônoma”. O caráter distinto desta esfera resulta do fato de que o direito abstrato é o conjunto de atos que instituem e constituem a propriedade e o próprio sistema jurídico em sentido *genético*.

A propriedade, o contrato e o crime são os momentos internos de desenvolvimento desta esfera, a qual Marmasse com muita acuidade demarca como constitutivos da modernidade, exatamente pela constatação hegeliana de que a personalidade é a aptidão jurídica a ser proprietário e a ser e fazer-se reconhecer como pessoa. A relação entre sujeito e coisa institui a personalidade, a qual, tomada em sua afirmação individual constitui a abstração deste momento.

A propriedade é o racional que se internaliza no mundo e o explicita enquanto o homem *se lança (sub jecto)* tomando posse da propriedade, usando-a e alienando-a. A relação da minha personalidade, em sua infinita liberdade, com outra personalidade se faz

mediar pelo contrato. O contrato (*Vertrag*) é o instrumento que institui a reciprocidade entre as personalidades, através de relações entre coisas.

Gilles Marmasse (p.84) afirma que o contrato tem por condição o reconhecimento recíproco dos indivíduos como proprietários e a lesão e o descumprimento desta vontade recíproca é o não-direito (*Unrecht*) e sua negação mais imediata, terceiro momento do *Direito abstrato*. O Direito Abstrato como analisado por ele, extraindo sua existência de um postulado lógico de exteriorização da vontade e não de um postulado moral ou político, é concebido originalmente por Hegel como direito da propriedade.

(vii) A moralidade

A moralidade e os temas do propósito, da intenção e da consciência moral se desenvolvem no presente livro desde o postulado de que o sujeito pode livremente determinar a máxima de seu agir, tendo, porém, o dever recíproco de assumir os efeitos produzidos pelo seu querer.

Neste sentido, a esfera da moralidade e os temas nela desenvolvidos restringem-se à ação enquanto esta, sob a modalidade de máxima ou norma, não se dirige à aquisição de bens (direito abstrato), nem à ordem familiar ou estatal (eticidade). A ação na moralidade paradoxalmente é o resultado do sujeito e condição deste, assim como se faz condicionada pelo contexto no qual ele se inscreve. A máxima da ação é uma escolha do agente e revela um conteúdo particular.

Para Gilles Marmasse (p.92):

A ação, na moralidade, é examinada do ponto de vista de sua finalidade e de seu alcance. Ela pode consistir numa modificação pontual de uma situação (o propósito), numa iniciativa refletida visando à felicidade pessoal (intenção),

ou enfim, num ato realizado por dever ou negação do dever (consciência moral).

A estruturação dos três momentos internos à moralidade corresponde respectivamente a (i) uma ação que não responde nem a um fim deliberado, nem a um comando moral, o propósito (*Vorsatz*); (ii) uma ação que tem por princípio um projeto deliberado e articulado, que visa a transformar o mundo exterior de modo complexo, assegurando o bem estar ou a felicidade, a intenção (*Absicht*); e por fim, a consciência moral, na qual o sujeito age seja conforme seja contrário ao *bem moral*.

A consciência moral, segundo Marmasse (p.104), ao repousar sobre uma máxima subjetiva *particular*, se coloca entre o querer indeterminado da apropriação da propriedade do direito abstrato e o querer institucional da *eticidade*, adquirindo, portanto, uma irredutibilidade original no desenvolvimento do *espírito objetivo*. Preservando o valor do indivíduo dentro das instituições e no mundo da cultura.

(viii) A família e a sociedade civil

Fiel a sua intenção de analisar a obra hegeliana da *Filosofia do Direito* por blocos de significação, Marmasse (p.106 e segs) adentra na *eticidade* (*Sittlichkeit*) centrando sua perspectiva exegética na *família* e na *sociedade civil*. Afirma que a *eticidade* é o momento da *totalização*, pois não se trata mais de indivíduos considerados em relação à sua propriedade, ou determinando subjetivamente a sua máxima moral, mas o que demarca este momento é o caráter intersubjetivo das relações nas quais os indivíduos/pessoas/sujeitos, em síntese, membros (*Mitglied*) interagem reciprocamente entre si.

O autor afirma ainda (p.106) que no estágio da família “o todo ético opera a *Aufhebung* dos momentos anterior-

es, no sentido de que é nele que o comportamento dos indivíduos se universaliza.” Logo, depreende-se que o objeto da *eticidade* não é o indivíduo considerado em face de sua exterioridade (propriedade) ou de sua interioridade (a moral), mas da reciprocidade dos indivíduos entre si e das instituições que promovem a realização e efetivação da *vida ética*.

Para Marmasse, as duas grandes instituições da *eticidade* ainda não completamente subordinadas ao direito são: a *família* e a *sociedade civil*. A família exprime a imediatidade da *eticidade*, ainda detida neste momento institucional aos desígnios da sensibilidade e da naturalidade da vontade comum de seus membros. A sociedade civil exprime o indivíduo perdido em seus extremos, o indivíduo que é fim em si mesmo e que se pauta pela defesa de seus interesses privados e egoísticos. A sociedade civil se caracteriza segundo Marmasse (p. 113) pelo *egoísmo* e pela *dependência recíproca*, o reino das carências.

Um ponto interessante defendido pelo autor (p.120) é que Hegel ao tratar da administração do direito a exclui da esfera da estatalidade e a inclui na sociedade civil. Para Marmasse (p.120 e segs), o intento desta inclusão da administração do direito na *bürgerliche Gesellschaft* é muito menos um rebaixamento do judiciário, e mais fundamentalmente uma apresentação do *percurso e da vida da lei em suas relações com seus destinatários*.

(ix) O direito público interno

Para Marmasse a *Filosofia do Direito* entende o Estado enquanto reconciliação entre as instituições e os homens. O Estado é para ele (p.128) o momento efetivo da vida ética na medida em que é composto por indivíduos verdadeiramente distintos uns dos outros. Ape-

nas à luz deste postulado o Estado é capaz de assegurar sua unidade.

No Estado, a liberdade não pode se fazer compreender de modo simplesmente negativo, como limitação da ação pela ação do outro, sob o risco da contradição entre o agir cívico e a própria liberdade. Para tanto, Marmasse reconstitui a crítica hegeliana à teoria do contrato social, afirmando que a origem do Estado, *do social*, não pode estar vinculada ao arbítrio da vontade, momento do contrato (*Vertrag*), mas deve se colocar ao nível da constituição e de seu modo relacional, efetivamente livre, a *representação* (*Vertretung*).

Após estas considerações Marmasse (p.137ss) tematiza a divisão dos poderes em Hegel, como garantia da liberdade pública, e apresenta audaciosos argumentos para justificar a nebulosa teoria do *poder do príncipe* hegeliano.

Finalizando o penúltimo capítulo de sua obra, ele (p.150-151) chega à conclusão de que o Estado em Hegel se apresenta como um *hieróglifo da razão*, pois se mostra como um meio ambíguo de efetivar a reconciliação da vida ética. Ambíguo, pois o Estado alimenta-se da tensão entre *cisão*, enquanto abertura no Estado da ação ética para a história, e *reconciliação*, enquanto a função do Estado na economia da obra é ser o momento último da efetivação da *eticidade nas instituições*. E, é esta tensão entre o efetivo e o racional, ou a reconciliação e a cisão que abrirá a vida ética à *Epifania da história*.

(x) As relações internacionais e a história

Ao iniciar suas considerações sobre a passagem (*Übergehen*) do Estado à história, tal como desenvolvida na *Filosofia do Direito*, Marmasse (p.153) retoma o problema da unidade por oposição que o Estado assume no plano externo em Hegel. Neste contexto

de tematização das relações internacionais, ele aduz que na perspectiva hegeliana, a relação externa entre os Estados se constitui ao modo do *estado de natureza* e que tal supressão apenas é possível através de sua compreensão histórica. Ou seja, Marmasse postula que o realismo hegeliano apenas é suavizado pelo papel distensionante do curso histórico.

Desenvolve o autor, na continuação do capítulo a periodização hegeliana do princípio da subjetividade com toda a carga de suspeições que se pode contra tal perspectiva levantar. Marmasse (p.159-164), sem mais, limita-se a dar razões da postulação hegeliana de que a liberdade é um princípio do norte e que do oriente ao ocidente há um progressivo efetivar-se da ideia de liberdade, para ao término concluir que a liberdade é o princípio da modernidade e eixo orientador da *Filosofia do Direito* hegeliana.

À guisa de conclusão

A perspectiva desenvolvida por Gilles Marmasse na totalidade da obra é assaz interessante, pois o autor ao optar por blocos de significação consegue condensar a perspectiva desenvolvida por sua análise, a do direito como a vontade livre inscrita na experiência como propriedade, autodeterminação da ação e eticidade, com aquela de Hegel, a do autodesenvolvimento da ideia.

Há, no entanto, pontos que requerem melhor explicitação no conjunto da obra, principalmente quando o autor considera Hegel como imbuído de um *republicanismo fundamental* (p.167), sem dar convincentes argumentos, assim como, quando, ao lado de tal republicanismo, Marmasse afirma que Hegel defende certo tipo de liberalismo. Tais temas não deveriam ser limitados às três páginas conclusivas, pois

neles reside parte da (in)atualidade hegeliana.

Todavia, e apesar de tais ponderações o livro *Força e Fragilidade* nasce com o signo daquelas obras que se mostram perenes na *Hegel-Forschung*, colocando-se ao lado dos clássicos *Política e Liberdade em Hegel* de Denis

Rosenfield e *L'Effectif et le Rationnel: Hegel et l'esprit objectif* de Jean-François Kervégan, como fonte segura para a exegese de Hegel.

Danilo Vaz-Curado R. M. Costa -
UNICAP

MACMANUS, Denis (Ed.). *Wittgenstein and Scepticism*. London and New York: Routledge, 2004, 305 p., ISBN: 0-415-23291-0.

O ceticismo é o grande 'bicho-papão' (bug-bear) da filosofia moderna (p.1). E embora Wittgenstein tenha poucas referências explícitas ao tema, seus escritos despertaram grande esperança de uma possível resposta ao ceticismo. A presente obra é uma contribuição para esclarecer a relação entre o ceticismo e Wittgenstein.

Além de uma introdução do editor, a obra está dividida em doze capítulos. São ensaios de diferentes filósofos e comentaristas de Wittgenstein que discutem a posição dele face ao ceticismo. Em seu conjunto, os filósofos enxergaram em Wittgenstein toda uma gama de respostas ao ceticismo. S. Kripke descobre nele uma nova forma de ceticismo, o ceticismo quanto à possibilidade do próprio sentido ou significado. Para outros, como Fogelin e Palmer, Wittgenstein seria um herdeiro do ceticismo pirroniano. Outros ainda, encontram em Wittgenstein uma refutação ou então a dissolução do ceticismo. Cavell fala de uma "verdade no ceticismo". Deste modo, a obra representa uma importante contribuição para o debate atual em torno do ceticismo, bem como do pensamento de Wittgenstein.

Os três primeiros ensaios abordam questões relativas ao ceticismo encontradas em *Da Certeza*, um conjunto de

anotações em que Wittgenstein trata mais explicitamente do ceticismo.¹ Wittgenstein concorda com o ceticismo de que as sentenças tipo-Moore não podem ser justificadas e, por outro lado, também não *necessitam* de justificação. Os autores dos três capítulos apresentam diferentes análises dessa posição de Wittgenstein.

Em seu ensaio, *Wittgensteinian Certainties* (pp. 22-55), C. Wright propõe verificar se *Da Certeza* aponta para uma resposta segura ao ceticismo. Inicialmente, Wright observa que a premissa de Moore, "*Aqui está uma mão*", repousa sobre um pressuposto, a saber, "O meu atual estado de consciência parece ser sob todos os aspectos o de uma mão perante meus olhos". Moore supõe que a justificação deste pressuposto é transmitida por inferência para a conclusão, "Existe um mundo exterior". Mas, porque o pressuposto inicial exige também ele uma justificação, o argumento de Moore se reduz a uma petição de princípio.

Wright chama a atenção para o que ele chama "normas-em-contexto", que são

¹ Será feita referência às seguintes obras de Wittgenstein, em tradução portuguesa:
DC *Da Certeza* (1990) Lisboa, Edições 70.
IF *Investigações filosóficas* (1975) S. Paulo, Abril S. A. Cultural e Industrial.
TLP *Tractatus lógico-philosophicus* (1994) S. Paulo, EDUSP.

as proposições de Moore, além de outras que ele chama de “proposições dobradiça”, como por exemplo, “O meu nome é L. W.”. Tais proposições traduzem ‘certezas’ no sentido de que são ‘fixas’, funcionam como regras ou normas de investigação” (DC 137), não exigem justificação. São “certezas de metodologia” (p.39).

Ao assumir essas proposições como essenciais e ao mesmo tempo não fundamentadas (DC 253), Wittgenstein estaria longe de dissolver a dúvida cética, mas antes estaria apenas formulando o ponto de vista cético. É verdade que as regras, que definem uma prática, não podem estar erradas, e por isso estão isentas de qualquer controle externo. Isto, porém, é aceitável somente se a própria prática não tiver um objetivo que poderia ser frustrado por regras mal escolhidas. Mas essa não é a maneira como entendemos a investigação empírica, que possui um objetivo geral externo, e supomos que as regras da investigação respondem ao mesmo objetivo.

Por outro lado, como não existe um processo de justificação para todo e qualquer pressuposto, ou seja, o argumento cético é inescapável, e não se deve aspirar a tal ideal, de resto incoerente. Deveríamos considerar que todo e qualquer projeto cognitivo envolve elementos de *risco*. E, como a atividade racional não é um aspecto opcional de nossas vidas, estamos *justificados* (*entitled*) em fazer os pressupostos necessários para elaborar nossa concepção do mundo em que vivemos e os tipos de poder cognitivo que possuímos (p.53).

Akeel Bilgrami, em *Scepticism and Pragmatism* (pp. 56-75), procura mostrar que a resposta de Moore a certas versões do ceticismo epistemológico a respeito do mundo exterior pode ser aproveitada para uma resposta pragmatista ao ceticismo.

Bilgrami analisa o argumento de J. Pryor de que na resposta de Moore ao ceticismo está implícita a idéia de que, em alguns casos, nossas experiências de *p* (por exemplo, “Aqui está uma mão”) fornecem uma justificação imediata para acreditar em *p*. Possuímos tal justificação sem precisar justificar, anteriormente, nossa crença na falsidade de outras proposições cuja verdade seria incompatível com a verdade de *p*.

Para Bilgrami, esta idéia representa uma aplicação de um princípio mais geral de que existe uma presunção positiva de que nossas crenças perceptuais são *verdadeiras* (não justificadas), a não ser que haja uma evidência perceptual contrária (p.62). É possível generalizar mais, suprimindo a restrição a crenças perceptuais e aplicar o princípio a todas as crenças na investigação, ou ao menos a todas as crenças em nossa investigação a respeito das quais temos *certeza*. Como se trata de um princípio geral em relação à dúvida, é possível perceber que se trata de uma decorrência de um ‘slogan’ epistemológico ainda mais geral que não inclui a referência à dúvida: “Não faz diferença para a epistemologia o que não faz diferença na investigação” (p.65).

Bilgrami compara esta concepção pragmatista com Wittgenstein. Após citar DC 341-42, Bilgrami observa que as crenças, consideradas por nós como certas, fornecem o padrão de acordo com o qual a investigação em questão deve ser realizada. Sem essas crenças não saberíamos como avaliar os resultados da investigação. E aquilo que é um padrão para a investigação não pode ser objeto de dúvida e justificação, ao menos enquanto a investigação estiver em andamento. As crenças em questão são as proposições ‘dobradiça’. E estas, para Wittgenstein, não são coisas que possam ser colocadas em dúvida (DC 343).

Michael Williams, em *Wittgenstein's Refutation of Idealism* (pp.76-96), propõe reconstruir um argumento, que pode ser encontrado nos 65 parágrafos iniciais de *Da Certeza*, chamado por ele de Refutação de Wittgenstein do idealismo. De acordo com o que ele chama de 'framework reading', Wittgenstein estaria discutindo o ceticismo agripiano, centrado no regresso ao infinito. Este fracassaria perante juízos que não tem sentido colocar em dúvida. Já o ceticismo cartesiano refere-se ao problema do conhecimento do mundo exterior. Para Williams, Wittgenstein oferece uma resposta a este tipo de ceticismo, bem mais sutil do que a 'framework reading' supõe.

O argumento de Wittgenstein apresenta três fases. A primeira fase, a 'fase do problema', serve apenas para levar-nos a tomar consciência da natureza especial da dúvida cética.

Na fase seguinte, a 'fase do diagnóstico', Wittgenstein aponta o que há de problemático com uma afirmação como 'Existem objetos físicos'. 'Objeto físico' é uma expressão do vocabulário lógico ou semântico. Por isso tal sentença não serve para formular o que o cético supõe, a saber, uma afirmação empírica ou fatual como 'Existem rochas na lua'. A sentença 'Existem objetos físicos' poderia servir, no máximo, para dizer que falamos de objetos físicos, como falamos de cores. E não é isso que o cético pretende dizer.

Na terceira fase, a 'fase terapêutica', o argumento procura identificar a razão porque a falta de sentido da afirmação acima não é percebida pelo cético. Para Williams, a raiz da confusão do cético está na convicção de que o 'conhecimento experiencial' (dos 'dados dos sentidos') é epistemologicamente anterior ao conhecimento de objetos físicos; este seria inferido daquele. Mas o fato de o conhecimento experiencial ser

imune à dúvida é uma característica do uso lingüístico (p. 90).

E a razão porque o cético faz a suposição inicial errônea está na idéia de que o conhecimento é um 'estado mental'. Esta idéia do conhecimento como um estado mental peculiar, garantidor do fato, é o que Williams chama 'realismo epistemológico'. Rejeitar um tal realismo equivale a adotar uma visão 'pragmática' das normas de acordo com a qual as idéias de dúvida e justificação estão implícitas em nossas práticas investigativas. O que, de resto, já estaria implícito na idéia do significado como uso.

Sempre orientados por Wittgenstein, os três capítulos seguintes examinam o contexto filosófico mais amplo dentro do qual emergem os interesses epistemológicos próprios do ceticismo.

James Conant, em '*Varieties of Scepticism*' (pp. 97-136), procura mostrar que algumas de nossas dificuldades para entender o ceticismo provêm da não-distinção entre duas formas de ceticismo claramente distintas. O ceticismo, chamado por ele de ceticismo cartesiano, pergunta como podemos afirmar que conhecemos certas coisas como sendo verdadeiras. Já o denominado por ele de ceticismo kantiano pergunta pela própria capacidade ou possibilidade fazer certas afirmações, sejam elas verdadeiras ou falsas. O ceticismo cartesiano interroga se as coisas são de fato assim como parecem ser; ao passo que o ceticismo kantiano pergunta como é possível que as coisas pareçam ser desta ou daquela maneira.

Conant identifica toda uma série de características distintivas dos dois tipos de ceticismo. Assim, o ceticismo cartesiano leva a uma decepção pelo fato de não podermos afirmar que conhecemos certas coisas que acreditamos conhecer. O ceticismo kantiano,

por sua vez, acarreta uma espécie de desespero por sermos incapazes de dar sentido ao que significa experimentar ou pensar isto ou aquilo, mas ao mesmo tempo não poderemos deixar de acreditar que experimentamos ou pensamos isto ou aquilo. O ceticismo cartesiano nos deixa na dúvida e no ceticismo kantiano a mente ‘empaca’ (‘boggles’).

Segundo Conant, estas formas de ceticismo e a maneira como se relacionam entre si oferecem temas centrais na obra de Wittgenstein, bem como em seus comentaristas mais importantes. Assim, o fracasso em perceber quando seus interesses são cartesianos e quando são kantianos está na base de uma aparente concordância entre Hilary Putnam e John McDowell (pp. 117-22), bem como numa aparente discordância entre Cavell e Kripke (pp.122-24), e uma aparente discordância entre Cavell e McDowell (pp. 124-30).

Denis McManus, em *Solipsism and Scepticism in the Tractatus* (pp. 137-61), pretende mostrar que a proposição “O ceticismo não é irrefutável, mas obviamente contra-senso quando pretende duvidar onde nada pode ser perguntado” (TLP 6.51) é mais bem entendida quando vista como baseada na crença de que na base das preocupações do cético quanto ao nosso conhecimento do mundo se encontram questões a respeito da própria inteligibilidade do mundo, não reconhecidas pelo cético.

É conhecida a idéia de que o pensamento deve apresentar determinada ‘forma’ para ser capaz de representar o mundo. De acordo com uma leitura, esta ‘conformidade’ recebe uma interpretação ‘realista’: o mundo oferece um ‘padrão’ com o qual o pensamento deve ‘conformar-se’. McManus quer mostrar que o *Tractatus* questiona tal idéia de conformidade, e que essa crítica encontra expressão na simpatia pelo

solipsismo. Mas são possíveis duas leituras diferentes dessa ‘simpatia’, cada uma delas sustentando uma interpretação diferente do juízo de Wittgenstein a respeito do ceticismo.

A primeira leitura atribui a Wittgenstein uma metafísica solipsista; neste caso, ao considerar a possibilidade de que o mundo poderia não existir, também eu não existiria, já que um não pode existir sem o outro. De acordo com a outra leitura, uma leitura ‘terapêutica’, o *Tractatus* lança dúvidas quanto à possibilidade de atribuir um sentido claro às questões de inteligibilidade, articuladas pela idéia de conformidade. Se pensamento e mundo estão relacionados ‘internamente’, não possuímos uma noção clara, coerente do primeiro com a ajuda da qual as questões da inteligibilidade como conformidade podem ser formuladas. Isto significa que o cético está duplamente confuso. Primeiro, ele não percebe que, se assumirmos a concepção de sujeito com que ele está comprometido, as questões de inteligibilidade como conformidade se tornam nebulosas. E, em segundo lugar, essas questões que teriam sentido se a concepção de sujeito tivesse sentido, são na verdade confusas.

Ao final, McManus procura indicar como essa compreensão do *Tractatus* pode ajudar a entender as reflexões posteriores de Wittgenstein a respeito do ceticismo. Segundo alguns, Wittgenstein nos teria libertado do ceticismo ao preço de ‘impingir-nos’ um idealismo quanto ao mundo exterior, e uma espécie de behaviorismo ao insistir em que nada corresponderia a essa ‘realidade’ obscura da interioridade do outro.

Em *Wittgenstein and the Question of Linguistic Idealism* (pp.162-77), Ilham Dilman critica a afirmação de que o segundo Wittgenstein seria um ‘idealista lingüístico’. Para Dilman, a idéia

‘realista’ de que aplicaríamos as palavras às coisas em virtude de alguma semelhança percebida entre as mesmas, envolve um círculo vicioso: o realista não se dá conta de que a chamada ‘repetição do mesmo’ só é perceptível a quem domina uma língua. O idealismo lingüístico, uma reação contra o ceticismo do significado que o fracasso ‘realista’ pode provocar, rejeita estas concepções confusas, mas de modo a tornar arbitrário o uso das palavras. O que estas concepções têm em comum é a pergunta que elas procuram responder: qual é a justificação última para a aplicação de um termo geral? Esta pergunta é confusa ao levar-nos para além das justificações particulares que poderíamos oferecer para a aplicação das palavras em ocasiões concretas, o que se assemelha à tentativa de arrancar as várias folhas da alcachofra para chegar à ‘alcachofra real’ (IF # 164).

Dilman sugere que Wittgenstein ajudou a mostrar como o mundo em que vivemos, o mundo humano com suas diferentes ‘dimensões’, se desenvolveu em íntima relação com nossa língua. Trata-se de mostrar que o empirismo filosófico constitui uma espécie problemática de ‘realismo lingüístico’, a saber, a experiência determina o tipo de linguagem que falamos. Esta concepção repousa sobre a idéia dos sentidos como ‘janelas’ para o mundo. Na realidade, nosso uso dos sentidos é interdependente com nossas atividades nas quais eles desempenham uma função, e que são inconcebíveis separadas da linguagem que usamos. Dilman prossegue afirmando que as diferentes ‘dimensões da realidade’ na qual diferentes seres vivem, são ‘internas’ à sua vida e comportamento – no caso dos seres humanos, o tipo de vida que levam com a linguagem que eles usam. Esta concepção wittgensteiniana difere da determinação simplista, por parte do idea-

lismo lingüístico, da realidade pela língua pelo fato de a concepção da realidade ser ‘interna à nossa linguagem e esta mesma linguagem está enraizada numa vida partilhada pelos falantes’.

Os cinco capítulos restantes tratam, principalmente, do ceticismo em relação a outras mentes.

Jane Heal, em *What are Psychological Concepts for?* (pp.178-99), analisa o que se poderia chamar, de acordo com a sugestão de Conant, ceticismo kantiano quanto ao intencional. Este ceticismo parte da idéia de que há uma estreita relação constitutiva entre intencionalidade e racionalidade; um ser ao qual podem ser atribuídos estados intencionais deve ser racional (p. 179). Nossa aplicação dos conceitos psicológicos serviria para fornecer predições a respeito de como tal ser se comportará. Mas isto leva à conclusão de que jamais podemos saber se o outro se encontra de fato no estado psicológico suposto; ou seja, poderíamos apenas falar *como se* os outros possuíssem tais estados psicológicos.

Heal propõe uma concepção alternativa de racionalidade que rejeita a assimilação da finalidade de nosso pensamento psicológico ao nosso pensamento das ciências naturais.

A espécie de ceticismo que Heal examina toma como ponto de partida uma concepção dos outros seres humanos como ‘mecanismos que nós operamos’, e uma concepção do que significa entender a outra pessoa, bem como a capacidade de entender como ela irá se comportar. Uma compreensão adequada da ‘suposição de racionalidade’ e do papel que ela desempenha em nosso ‘conhecimento dos outros’ só pode surgir se tivermos presente uma apreensão correta do desafio que representa ‘entender o outro’. Tal compreensão exigirá entender a diferença entre o outro como ‘mecanismo’ e como ‘com-

panheiro com quem falamos, cooperamos em projetos...' (p.194).

Andrea Kern, em *Understanding Scepticism* (pp.200-17), distingue três espécies diferentes de respostas ao ceticismo em relação às outras mentes, apresentadas pelos filósofos inspirados em Wittgenstein. De acordo com Albriton e Malcolm, bem como Baker e Wright, existe uma relação frágil, mas a priori entre tipos de comportamento e estados psicológicos. Deste modo teríamos uma resposta ao cético, já que teríamos conhecimento das coisas de que o cético duvida.

Entretanto, para Kern, não há em Wittgenstein propriamente uma resposta ao cético, mas sim uma terapia que busca livrar-nos da idéia de procurar uma resposta ao cético. E aqui ela distingue dois tipos de terapia. Um primeiro tipo é a 'terapia dissolutiva', encontrada em Diamond, McDowell, McGinn e outros, e que procura dissolver a dúvida cética. A resposta ao ceticismo partilharia do mesmo pressuposto do ceticismo, a saber, o modelo de nossa relação com o outro concebido em dois momentos; ou seja, o nosso acesso à 'esfera interna' do outro é mediada por nosso reconhecimento da situação na 'esfera externa'.

McDowell procura livrar-nos da influência deste modelo ao apresentar outra concepção de nosso conhecimento de outrem e que estaria implícita em nossa perspectiva como partícipes da vida humana. Assim, ao descrevermos o comportamento, nós o descrevemos como expressão da psicologia da pessoa.

Mas, para Kern, tal terapia acaba por reinstalar a preocupação cética. Os critérios de dor, por exemplo, seriam satisfeitos somente se o comportamento em questão de fato for expressão de dor. Mas com isso o cético pode dizer que seu problema não foi resolvido. O

problema agora é: como podemos ter certeza de que um critério é realmente satisfeito e não apenas parece ser satisfeito?

Para Kern existe outra forma de terapia, uma 'terapia de reinterpretação paradoxal', que pode ser encontrada na obra de Cavell. Trata-se de uma reinterpretação do conteúdo da 'descoberta' do cético: o que o cético vê como descoberta dos limites de nossas faculdades epistêmicas revelaria que nossa relação com outros não é, fundamentalmente, epistêmica.

De acordo com Kern, parte essencial da base de nossos juízos de que alguém sente dor são nossas respostas a outra pessoa com dores, tais como nossa compaixão, a procura por remédio e consolo. Visto neste contexto, julgar *meramente* que alguém sente dor aparece não como a resposta característica da prática na qual aparece o conceito 'dor', mas é, antes, a *recusa* de um conjunto de respostas. Deste modo, 'conhecer é responder' (p. 210).

Tanto o cético quanto o anti-cético, e o que 'dissolve' a dúvida cética, todos negam as práticas nas quais nossos conceitos possuem conteúdo, levando a uma 'epistemologização' de nosso conhecimento do outro. E o objetivo da 'terapia de reinterpretação' de Wittgenstein não é simplesmente dissolver a dúvida cética, mas revelar que esta recusa ou negação é a base sobre a qual repousam as dúvidas, a sua refutação e dissolução.

Em *Living with the Problem of the Other* (pp. 218-39), Edward Minar propõe esclarecer três temas que emergem da abordagem do ceticismo em relação a outras mentes feita por Cavell.

O primeiro tema poderia ser chamado 'fracasso do ceticismo'. Segundo Minar, Cavell segue Wittgenstein ao retomar as tentativas do cético de

problematizar nossas crenças em relação a outros apenas para mostrar que o questionamento radical do cético não pode ter êxito sem pressupor a idéia d e outras mentes.

O segundo tema, exame da razão porque o cético não pode formular sua dúvida geral a respeito da realidade mental de outros, conduz ao reconhecimento do que Cavell chama de 'verdade do ceticismo' (Cavell, 1979:241). Aqui Minar procura tornar plausível a idéia de que os esforços do cético, apesar do seu fracasso apontam para algo significativo em nossa relação com outros. Minar observa que ao falar de 'verdade no ceticismo', Cavell é entendido, muito naturalmente, como afirmando que o ceticismo é mais ou menos correto. Isto é uma leitura errônea: para Cavell a 'verdade' que o ceticismo revela é que nossa relação com o mundo como um todo, ou com os outros em geral, não é uma relação de conhecimento, entendendo conhecimento como ter certeza (Cavell, 1979: 45).

O terceiro tema a ser analisado por Minar é a afirmação de Cavell de que 'vivemos o nosso ceticismo' em relação ao outro. Isto não deve ser confundido com a 'verdade no ceticismo'. Este seria algo que não se pode negar, ao passo que 'viver o ceticismo' seria uma 'suposição, uma 'intuição', e indica um modo particular, histórico, contingente, em que precisamos realizar ou viver nossa condição.

O verdadeiro problema do outro se torna, deste modo, um problema *existencial*, uma questão de como entendemos a nós mesmos. Eu mesmo sou responsável por minha atitude de 'resposta' ao outro, e esta é uma responsabilidade na qual posso falhar. E na medida em que posso falhar nesta minha responsabilidade, pode-se dizer que 'vivo meu ceticismo'. E aqui Minar lembra a conexão que Cavell estabelece entre ceticismo e a tragédia.

Marie McGinn, em *The Everyday Alternative to Scepticism* (pp.240-59), observa que 'Cavell foi o primeiro a chamar a atenção para a importância do tema da incerteza na obra de Wittgenstein. Mas ela entende que, de acordo com Cavell, Wittgenstein estaria aceitando que algo semelhante à dúvida cética está presente em nosso jogo de linguagem normal (p.240). É esta a afirmação que McGinn pretende analisar.

Para ela, Wittgenstein procura exatamente distinguir a dúvida cética, em primeiro lugar, de certas incertezas que surgem em ocasiões particulares em nosso uso dos conceitos psicológicos, e, segundo, de incertezas gerais que caracterizam a gramática desses conceitos.

No primeiro caso, a possibilidade do fingimento muitas vezes é entendida como revelando uma dissociação entre 'interior' e 'exterior', e por isso é usada em defesa do ceticismo em relação ao outro. Para McGinn, Wittgenstein contesta esta concepção, ao mostrar que nossas respostas ao fingimento ainda são formas de comportamento em relação a seres humanos. A dúvida que surge nesses casos é prática e por isso diferente da dúvida cética que é 'intelectual e teórica' (p. 250).

Wittgenstein chama a atenção para um segundo tipo de incerteza que caracteriza a gramática de nossos conceitos psicológicos. Mas, novamente, o objetivo é distinguir essas incertezas da dúvida cética. A vida humana é de natureza tão imprevisível que os conceitos que articulam esta vida precisam apresentar uma correspondente elasticidade. Deste modo, não podemos estabelecer critérios 'claros e definidos', por exemplo, para a tristeza. Esta indefinição dos conceitos contribuiria para uma indefinição geral em nossos jogos de linguagem psicológicos. Mas também aqui chamar a atenção para essa indefinição não é chamar a aten-

ção para uma base para a dúvida cética, nem para algum fato metafísico subjacente de que 'ele é ele e eu sou eu' (p. 243). Para McGinn, ao afirmar que 'vivemos o nosso ceticismo em relação a outras mentes', Cavell estaria aproximando as incertezas citadas com a dúvida cética.

Anthony Palmer, em *Scepticism and Tragedy* (pp.260-77), discute a leitura feita por Cavell das tragédias de Shakespeare. Cavell vê nessas tragédias a mesma 'rejeição do ordinário' expressa pelo ceticismo cartesiano. De acordo com Palmer, representa um anacronismo querer encontrar em Shakespeare o ceticismo cartesiano. Este teria entrado muito mais tarde na tradição inglesa, e de modo nenhum estaria em conformidade com a leitura 'padrão' das obras de Shakespeare. Já o ceticismo pirroniano, representa uma forma mais antiga, e esta é a forma de ceticismo presente em Shakespeare.

Em *Reply to Four Chapters* (pp. 278-291), Cavell responde aos ensaios de Kern, Minar, McGinn e Palmer, que se referem diretamente a seu pensamento. Na verdade, também Conant faz uma apreciação explícita da obra de Cavell, mas, de acordo com nota do editor (p. 291), a sua contribuição chegou muito tarde para se incluída na série de ensaios apreciada por Cavell. Ele se estende mais na resposta a Palmer e McGinn, mais críticos em relação a seu pensamento.

Quanto à acusação de anacronismo por parte de Palmer, Cavell responde não ser sua intenção discutir a leitura 'padrão' das tragédias de Shakespeare, nem de que tipo de ceticismo dependem as leituras das mesmas. Mas, talvez elas dependam de alguma sensação imediata de algum 'defeito' no herói trágico. E o que Cavell tem em mente é explicitar em que consiste este 'defeito', e porque ele persegue o humano. Os heróis trágicos de Shakespeare segura-

mente estão confusos e atormentados. E o que Cavell diz ter desenvolvido é a ideia de que aquilo que atormentava os heróis de Shakespeare é o que Descartes, em termos filosóficos, irá descobrir em sua dúvida absoluta.

Cavell também não pretende discutir se Shakespeare conhecia o ceticismo pirroniano, mas que seu objetivo é, precisamente, mostrar a diferença entre o ceticismo pirroniano e o cartesiano. Com o primeiro é possível viver, mas não com o último. Ele precisa ser negado, ou é preciso encontrar alguma forma de se libertar do mesmo. O que Cavell tem em mente é mostrar como os heróis trágicos de Shakespeare são 'vítimas' deste tipo de ceticismo; o que não implica que as tragédias contenham os argumentos de Descartes. Trata-se de sugerir alguma nova maneira de entender a relação entre literatura e filosofia.

No que diz respeito às observações críticas de McGinn, Cavell declara sentir-se lisonjeado pela observação de ele ter sido o primeiro a chamar a atenção para o tema da incerteza em Wittgenstein. Mas Cavell acha difícil reconhecer na descrição de McGinn o que ele teria reparado em Wittgenstein ao atribuir-lhe certa tolerância, ou mesmo afirmação do ceticismo. Cavell chama a atenção para seu esforço em *The Claim of Reason* em caracterizar o sentido de necessidade contido no conceito wittgensteiniano de critério, um conceito de necessidade não ligado ao conceito de certeza. Cavell desconfia que McGinn entende que o fato de não ligar os critérios à certeza significaria que eles estabeleceriam a existência de algo, por exemplo, a dor, apenas com um alto grau de certeza, e não com certeza absoluta.

Para Cavell, é preciso perguntar, inicialmente, que diferença faz para o conhecimento o fato de ele ser controlado pelos critérios e, por outro lado, pela

certeza, e o que há de decepcionante nos critérios. E a resposta a esta pergunta não pode ser que os critérios falham em fornecer uma certeza (completa). Cavell chama a atenção para o fato de sua resposta, ao tempo de *The Claim of Reason*, foi citar o tipo de expressões nas quais Wittgenstein apresenta o que Cavell entende como sendo o pano de fundo contra o qual os critérios cumprem a sua função, e, até mesmo, têm sentido (Cavell 1979: 83). As expressões são: 'O que precisa ser aceito, o dado, são *formas de vida*' (IF 226); 'Donde nos vem *propriamente a ideia* que entes, objetos podem ter sensações?' (IF 283); 'O corpo humano é a melhor imagem da alma humana' (IF 178). Em relação a estas formulações, seria necessário entender duas coisas: primeiro, que elas parecem captar nossa relação com o mundo e com os outros (e conosco mesmos) como algo irreduzível, primitivo; segundo, afirmar que tais formulações são *certas*, ou seja, exprimem *certezas*, equivale a dizer algo ridículo ou insustentável, talvez, ambos. Cavell entende seus esforços em relação à noção de critério de Wittgenstein como a intenção de captar o sentido em que eles articulam a profundidade inarredável de nossa conexão com o mundo e ao mesmo tempo traduzem a vulnerabilidade das maneiras de nos relacionar com o mundo.

Agora é possível entender que os critérios são necessários, mas que esta necessidade não está associada com certeza. Eles são necessários na medida em que, por exemplo, para alguém exprimir ou fingir dor, ele precisa saber quais são e como se aplicam os critérios para dor. E a possibilidade do fingimento mostra que os critérios não fornecem, e não tem a função de fornecer certeza.

Aqui também cabe a explicação de Cavell para seu emprego da expressão

'*verdade no ceticismo*'. Ele aponta duas fontes para seu uso da expressão. Dum lado, pode-se pensar no conceito hegeliano de '*superação*'; deste modo, a '*verdade de x*' significa que o conceito '*x*' foi negado num nível, mas preservado num nível superior; e a outra parte vem do que ele conta a respeito de um diálogo com Wisdom. Este havia perguntado por que o seu interlocutor havia negado uma questão claramente proposta por ele. E a resposta de Wittgenstein: 'Talvez você tenha negado algo de verdade em sua concepção' (p. 289). Reunindo as duas, pode-se dizer que a '*verdade*' contida no ceticismo é que nossa relação com o mundo como todo, com os outros e conosco próprios não é uma relação de conhecimento

Cavell também entende que McGinn não responde a seu esforço para contrastar o ceticismo em relação ao mundo exterior com o ceticismo em relação a outras mentes. Cavell lembra que, dentre outras maneiras, ele distinguiu o ceticismo em relação ao mundo exterior do ceticismo em relação a outras mentes, afirmando que o primeiro não pode ser vivido e o segundo sim. Agora ele explica que, na verdade, ele estava atribuindo como que um novo significado a '*ceticismo em relação a outras mentes*'. E que este significado tem a ver com a maneira como vivemos com os outros, praticamente, no dia-a-dia.

Talvez McGinn estranhe que Cavell chame as suas '*incertezas*' de ceticismo. Mas Cavell lembra, mais uma vez, que em nenhum momento ele afirma que não podemos conhecer o estado mental de outrem. E mesmo que as '*incertezas*' de Cavell fossem as mesmas de Wittgenstein, ainda haveria razão para chamar de céticas certas dúvidas minhas a respeito de outros, a saber, aquelas que não são decorrentes da falta de informação, mas de recusa

ou de negação, de não permitir a mim mesmo conhecer e ser conhecido. Essa recusa no ceticismo é o que Cavell chama de nihilismo no ceticismo. Este é também o lugar em que se situa a relação do ceticismo com a tragédia.

Nas palavras de McManus, “Stanley Cavell é, certamente, até hoje, o leitor mais inspirador, mais provocativo, e, simplesmente, o mais profundo leitor de Wittgenstein” (p. 15). Aqui poderia estar a razão porque grande parte dos autores de ensaios de nossa obra toma posição perante sua obra, ou ao menos faz referências a ele.²

Nas respostas de Cavell, em especial, a McGinn e Palmer, pode-se perceber que as divergências com Cavell repousam, em grande parte, sobre mal-entendidos. Isto se deve, em parte, ao próprio estilo de Cavell, que muito se aproxima daquele do próprio Wittgenstein. Mas a razão principal parece estar na própria concepção de filosofia. É o que aparece mais claramente na crítica de Palmer, ao acusar Cavell de anacronismo quando este último vê a presença do ceticismo cartesiano nos heróis das tragédias de Shakespeare. Palmer lê a obra de Cavell do ponto de vista ‘acadêmico’, ou profissional. Ao passo que Cavell está aplicando aqui o que ele desenvolve mais claramente em *Philosophy the Day After Tomorrow*: a filosofia é uma “forma de vida” (p. 27) que consiste em examinar nossa própria vida sob os aspectos da cultura, da arte, em especial, a literatura. Esta é a linha seguida por Cavell ao analisar o ‘caráter’ dos heróis trágicos de Shakespeare. Também cabe aqui

uma referência a Conant, ao identificar ‘um aparente desacordo entre Cavell e Kripke. Este último identifica um ‘paradoxo cético’ em IF #201, ao passo que para Cavell não haveria paradoxo no texto de Wittgenstein. Conant entende que Cavell pensa apenas em termos de ‘paradoxo cartesiano’, ao passo que aqui teríamos um ‘paradoxo kantiano’, identificado por Kripke. Por outro lado, Conant concorda plenamente com a leitura cavelliana das *Investigações*. Se, portanto, está claro, como Conant também concede, que Kripke extrai daqui uma conclusão cética, e Cavell entende que se trata apenas de um mal-entendido, falar em ‘paradoxo cético’ parece uma questão apenas de terminologia. De resto, o próprio Wittgenstein observa que estamos perante um mal-entendido (IF 201).

Outra questão interessante tem como base a expressão usada por Cavell de ‘verdade do ceticismo’. Como observa Minar, ‘ao falar de verdade do ceticismo, muitas vezes, e muito naturalmente, entende-se que Cavell quer dizer que o ceticismo está mais ou menos correto’ (p.219). Ao comentar esta referência, Cavell fala da naturalidade e da não-naturalidade do ceticismo e da dificuldade em reconhecê-lo, em casos particulares, quando se encontra perante nossos olhos (p.288). E aqui Cavell cita: ‘Eu vi alguém... bater no próprio peito e dizer: “Mas com certeza nenhuma outra pessoa pode ter ESTA dor!”(IF 283). Aqui está em questão a concepção wittgensteiniana de ‘critério’. Um critério de dor é, por exemplo, um gemido. Mas um gemido não me diz que alguém, necessariamente sente dores. E ainda que a pessoa esteja fingindo, para ela poder fingir dor ela precisa recorrer a algum critério de dor, como por exemplo, o gemido. Ou seja, os critérios servem para dizer que algo é *assim*, não que algo é. Daí que os critérios são *necessários*, mas eles não estabelecem com

2 As obras em questão são:
CAVELL, Stanley (1979) *The Claim of Reason*, Oxford: Oxford University Press.
____ (2005) *Philosophy the Day After Tomorrow*, Cambridge, Massachusetts, and London, Harvard University Press.

certeza a existência de algo, como, por exemplo, a dor. Por outro lado, não existe um fundamento epistemológico para os critérios. Wittgenstein pergunta: ‘*Donde nos vem propriamente a ideia de que entes, coisas, podem sentir algo?*’ (IF 283). A resposta poderia ser: nós somos assim, ou seja, trata-se de algo que Wittgenstein chama ‘*forma de vida*’, que precisa ser aceita (IF p.226).

Em resumo, isto significa que nossa relação com o mundo como todo e conosco mesmos já não é uma relação de conhecimento. Ao falar de ‘*verdade do ceticismo*’, Cavell pretende significar que o ceticismo está correto na parte de sua afirmação de que não podemos *conhecer com certeza* o mundo exterior, e a mente das outras pessoas, mas que a sua tese, como todo, está equivocada, ao exigir que tal relação deva ser uma relação de conhecimento. E se este é o pensamento de Wittgenstein nas *Investigações filosóficas*, ele permanece o mesmo nos escritos posteriores, como se pode ver em *Da certeza*: ‘A fundamentação, a justificação da evidência tem um fim... é o nosso *agir* que está na base do jogo de linguagem’; e ‘Se o verdadeiro é o que é fundamentado, então o fundamento não é *verdadeiro* nem *falso*’ (DC 204-5).

Agora é possível avaliar também as diferentes repostas ao ceticismo que os

filósofos pensaram encontrar em Wittgenstein. Além da refutação do ceticismo, que alguns pensaram encontrar na obra de Wittgenstein, temos aqueles que, como C. Wright, Kern e Conant, encontram não a refutação, mas a falta de sentido, ou a ‘*dissolução*’ do ceticismo, com a consequente conclusão da finitude ou contingência do nosso conhecimento. Para estes pensadores trata-se de uma contingência *lógica*, decorrente da condição de justificação do conhecimento. Mas, ao falar de ‘*verdade do ceticismo*’, Cavell, na sequência de Wittgenstein, mostra que a contingência é também *existencial*. ‘O confronto com o ceticismo não revela apenas limites do conhecimento, mas, além disso, nos ensina que é uma realização humana reconhecer nossa finitude’ (Cavell 2005: 12). A recusa, ou a incapacidade em reconhecer esta realidade é o que Cavell detecta nos heróis das tragédias de Shakespeare.

Concluindo, talvez se possa dizer que um dos valores maiores da obra reside precisamente nas referências a Cavell e nas diferenças e divergências entre os vários colaboradores da obra. Tudo isto contribui para uma compreensão maior tanto do pensamento de Wittgenstein quanto do ceticismo.

Werner Spaniol – FAJE/BH