

PUNTEL, Lorenz B. *A filosofia como discurso sistemático. Diálogos com Emmanuel Tourpe sobre os fundamentos de uma teoria dos entes, do Ser e do Absoluto*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2015, 163 p.

O livro de Lorenz B. Puntel (2015), originalmente escrito para o público francês e redigido na forma de diálogo a partir de conversas com Emmanuel Tourpe, com tradução para o português por Nélio Schneider, discute aspectos centrais dos fundamentos de uma teoria dos entes, do ser e do Absoluto, a partir da proposta metodológica da filosofia como discurso rigoroso e sistemático, mas sobretudo abrangente e compreensivo, na qual se recusam explicitamente a fragmentação e sobretudo o particionamento da arguição filosófica característicos da filosofia hodierna. O texto constitui uma excelente introdução às principais teses defendidas por Puntel nos seus últimos livros, entre os quais se destacam *Ser e Deus* (2011) e *Estrutura e Ser* (2008); nessas obras Puntel delineou uma posição filosófica original, consistente e instigante que tem merecido a atenção de estudiosos no mundo todo. Além disso, o livro tematiza os problemas metodológicos das principais discussões ontológicas contemporâneas. Nos quatro capítulos, ao longo de 68 respostas às questões levantadas por Emmanuel Tourpe, Puntel esboça um panorama crítico das diferentes correntes do pensamento filosófico atual e estabelece os marcos teóricos a partir dos quais ele enfrenta e resolve as questões filosóficas. A riqueza e a sutileza da arguição de Puntel são insubstituíveis, por isso farei aqui

apenas uma indicação em traços largos para sugerir a leitura do livro.

1. No primeiro capítulo, *Em busca de clareza: de Hegel e Heidegger à filosofia analítica*, Tourpe e Puntel discutem as principais referências e correntes da filosofia contemporânea mostrando os pontos em que Puntel se afasta delas, sobretudo em relação à filosofia francesa, mas também em relação à filosofia analítica, para assim por contraste configurar a concepção de filosofia praticada por ele como filosofia sistemático-estrutural. Como se sabe, Puntel, que ingressou no mundo filosófico como autor de textos importantes na tradição hegeliana, hoje filia-se de modo crítico à filosofia analítica. Os fatores que o caracterizam como analítico são a busca de clareza, de rigor teórico e a centralidade da linguagem (Puntel, 2015, p.15). Todavia, Puntel se afasta em vários pontos daquilo que se convencionou chamar “filosofia analítica”. O primeiro é a rejeição do que ele chama de fragmentarismo, ou seja, o seu caráter não-sistemático; segundo, a linguagem na qual centra-se a prática filosófica, e a partir da qual são pensadas as principais estruturas teóricas, para Puntel, não pode ser confundida com a linguagem natural, mas também não com uma linguagem artificial ou algum cálculo lógico. Puntel propõe uma “linguagem filosófica”, com uma sintaxe e uma semântica inteiramente fundadas no princípio do contexto, que tem sua base em sentenças primárias indecomponíveis; terceiro, a proposta de Puntel pretende ser radical, em relação à superficialidade da atual filosofia analítica, em duas frentes: a ontologia e

a semântica. A crítica de Puntel é que as discussões analíticas em ontologia restringem-se à metafísica geral, como uma continuação da escolástica, restrita à ciência do ente enquanto ente, sem enfrentar realmente a questão do ser. Segundo ele, até agora a filosofia analítica não desenvolveu nenhuma teoria do ser (Puntel, 2015, p.16) e em geral permanece presa à estrutura objeto-propriedade. Em semântica, o ponto crítico é quanto ao papel da lógica de predicados de primeira ordem, e a correlata estrutura sujeito-predicado, como base de uma teoria do ser. “Uma autêntica teoria do ser tem de basear-se numa linguagem e, logo, em uma semântica, concebidas em outros termos - e isso quer dizer: em uma linguagem e semântica autenticamente filosóficas -, bem como em uma outra lógica formal” (Puntel, 2015, p.16).

A proposta é de uma teoria do ser que não se confunda com as ontologias relativas a entidades específicas: “desenvolver uma teoria do ser; essa teoria não é uma ontologia, caso se entenda esta palavra em seu sentido literal, ou seja, como teoria dos entes” (Puntel, 2015, p.17). Esta teoria do ser seria a culminância da pretensão metafísica de Puntel de retomar os grandes objetivos de um Tomás de Aquino e de um Hegel, ao repor a necessidade de um sistema absolutamente abrangente em termos de conteúdo e também um nexos rigorosamente necessário entre os temas e todas as áreas da filosofia. Contudo, o ponto principal do capítulo é a revisão de Hegel. Puntel alega que a filosofia sistemático-estrutural por ele desenvolvida é “caracterizada por amplitude sistemática, clareza rigorosa e coerência radical bem maiores do que as que caracterizam a posição de Hegel” (Puntel, 2015, p.20).

2. A filosofia sistemática, enquanto teoria das estruturas mais gerais ou

universais do ilimitado universo de discurso (Puntel, 2015, p.22) perfaz-se como um quadro referencial teórico no qual são explicitadas as estruturas fundamentais formais (lógicas e matemáticas), semânticas e ontológicas. A pretensão é dar conta da totalidade dos dados. Todavia, e aqui está a diferença, seguindo a terminologia usada em *Estrutura e Ser*, os dados são já sentenças primas (Puntel, 2015, p.23). Assim se esclarece a insistente referência à expressão “*universe of discourse*”: aquilo de que se fala e acerca de que se teoriza com vistas a sua explicitação conceitual é já da ordem do discurso. Em filosofia, se fala apenas do que se pode falar, mas se fala de tudo, pois o inteiro universo de que se fala é integralmente dado pelas sentenças primas da linguagem operada pelo filósofo. Esta linguagem, por um lado, expõe o que há e o ser disso que há sem perdas, pois não sofre do problema clássico da predicação, visto que suas expressões básicas são sentenças não-estruturadas; por outro, esta linguagem seria coextensa ao ser em seu todo, pois a relação de expressão é direta e não mediada pela posição de um sujeito falante finito. Desse modo, a pretensão é que as sentenças teóricas da filosofia sistemático-estrutural expressem o universo de discurso integralmente e sem nenhuma condição restritiva, seja de uma lógica que prefigura e limita os possíveis conteúdos, seja de uma perspectiva subjetiva egocêntrica.

Puntel afirma que o ilimitado universo de discurso, o ser como tal e em seu todo, enfim, o que há, é ele mesmo expressável. Todavia, os únicos exemplos de sentenças da nova linguagem que o filósofo consegue dar são do tipo “Chove” e “Neva”, as quais estão longe de poderem expressar aquilo que efetivamente dizem. Que elas nomeiem e indiquem ocorrências particulares de chuva e neve, não há dúvida, mas isso de modo algum implica que tais senten-

ças sejam capazes de dizer a estrutura do que acontece. É como se Puntel quisesse seguir a ordem do raciocínio fregeano na *Begriffsschrift* (Frege, 2007), supondo que a linguagem lógica proposicional fosse capaz de expressar de modo completo o universo de discurso, e que as linguagens com sentenças estruturadas, como a linguagem da lógica de predicados, mas também as linguagens histórico-naturais como o português e o alemão, fossem apenas derivações complexas daquela, no sentido de que as sentenças destas linguagens, com suas estruturações subsentenciais complexas, pudessem ser integralmente expressas apenas em sentenças já proposicionais mas sem nenhuma estruturação. Obviamente, para isso fazer sentido e também ser válido faz-se necessário uma demonstração.

No capítulo 2, *Teoria e perspectiva sistemática: a paixão pelo universal no pensamento de Lorenz B. Puntel*, enfrenta a questão de “colocar novamente no centro do pensamento filosófico a dimensão universal, sistemática e teórica” e de “reabilitar ao máximo o sentido do universal e do teórico” (Puntel, 2015, p.25), vistos como a particularidade absolutamente única da filosofia (Puntel, 2015, p.36). A clareza e o rigor de Puntel são exemplares nesse ponto: filosofia é um esforço e um discurso teórico com pretensão universal. Mas, para ele, o cerne teórico da filosofia tem de ser explicitado na forma de um “quadro referencial teórico” do qual fazem parte, como momentos constitutivos, “uma linguagem (com sua sintaxe e sua semântica), uma lógica, uma conceitualidade e todos os elementos que perfazem um aparato teórico” (Puntel, 2015, p.35). Na armação teórica de Puntel, dois conceitos são fundantes, o de “estrutura” e o de “*universe of discourse*”. Nesses conceitos estão implicados a teoreticidade, a inteligibilidade, a coerência e a expressabilidade universal de todo e

qualquer dado. Desse modo, a filosofia sistemática seria a teoria das estruturas mais gerais ou universais do ilimitado universo do discurso (Puntel, 2015, p.32). A tese fundante dessa filosofia é uma variante da tese da linguisticidade do mundo, formulada em termos precisos como a expressabilidade universal do Ser (Puntel, 2015, p.131).

Este enquadramento tem dois objetivos claros. Por um lado, o de retomar as pretensões omniabrangentes da tradição metafísica de Aristóteles a Heidegger, mas recusando a ontologia da substância e, por outro, o de recusar explicitamente as fundamentações modernas baseadas nos conceitos de sujeito e de consciência. Com efeito, a pretensão de Puntel é superar as filosofias da subjetividade, mas também as filosofias da linguagem ordinária, sobretudo aquelas baseadas em concepções pragmáticas, por meio da introdução de um conceito forte de linguagem e de estrutura. Na sua concepção, “a linguagem desempenha um papel absolutamente central; trata-se, no entanto, de uma linguagem filosófica” (Puntel, 2015, p.30), explicitamente teórica. Essa linguagem segue o modelo contextualista fregeano-wittgensteiniano da lógica proposicional, com operadores e conectivos sentenciais, de modo que os ínfimos semânticos sejam sempre já sentenças não-estruturadas denominadas de “sentenças primas” e os designadores (termos singulares) e predicadores (termos gerais) sejam definidos como conjunções, possivelmente infinitas, de sentenças primas (Puntel, 2015, p.74). A base da linguagem é já da ordem da sentença, e não dos nomes ou dos predicados.

Todavia, aqui cabe se perguntar se ainda é aplicável o conceito de linguagem e se efetivamente sentenças do tipo “É o caso que chove” ou simplesmente “Chove” significam e apresentam um

conteúdo semântico tal como o pretendido por Puntel. Uma coisa é dizer que a linguagem filosófica é assim e assim, outra é mostrar que uma tal linguagem faz sentido e cumpre o papel teórico pretendido. Nenhuma linguagem humana é assim e não temos nenhuma proposta de linguagem formal com esse padrão. Os exemplos de Frege e Wittgenstein, embora fonte de inspiração para Puntel, sugerem o contrário. Ambos propuseram a primariedade das sentenças (proposições) e conceberam os termos apenas como subsentenciais, no sentido de já pressuporem um modo de análise. Puntel, entretanto propõe que os próprios termos subsentenciais sejam explanáveis em termos sentenciais, no sentido de serem abreviações de conjunções de sentenças (Puntel, 2015, p.74).

3. A tese principal de Puntel é que a dimensão genuinamente universal é alcançada apenas por meio dessa linguagem e das sentenças teóricas, cuja estrutura básica tem o operador teórico aplicado a uma proposição, como nas sentenças “É o caso que chove” e “É o caso que água é H_2O ”. Nesse tipo de sentença básica não se faz referência a um sujeito ou a alguma cláusula aplicada a um objeto; essas sentenças, na sua estrutura básica, não seriam estruturadas em termos de sujeito e predicado, ou argumento e função. Além disso, esse tipo de sentença também não faz referência nem ao falante nem a um interlocutor, portanto, não contém nenhum restritor relativo à situação de proferimento. A pretensão desse tipo de afirmação, quando explicitamente teórica, é tal que exclui qualquer relativização a um “eu penso...”, ou “eu creio...”, ou mesmo a um “nós pensamos...” (Puntel, 2015, pp.31,111), e mesmo a um “aqui e agora”. As sentenças teóricas não têm referência a sujeitos e conseqüentemente não são, a rigor, expressão de um conhecimento

ou de um saber (Puntel, 2015, p.60). O que se faz por meio delas é expor o que há e acontece, mas não no sentido de que alguém expõe algo por meio de uma frase: é o próprio ser que se expõe-estrutura assim (Puntel, 2015, pp.112-113).

Como correlato do conceito de linguagem filosófica, qualificada de absoluta e ilimitada, mas ao mesmo tempo pensada como sistema de signos (Puntel, 2015, p.56), Puntel se apropria do conceito de “universe of discourse” definindo-o como absolutamente ilimitado, no sentido de ser contraditório afirmar que haveria ou poderia haver algo que não pertence ao *universe of discourse* (Puntel, 2015, p.32). A linguagem filosófica seria tal que o universo de discurso seria integralmente exposto por meio dela. Desse modo, o discurso teórico da filosofia, quando pensado em sua amplitude máxima, trata dos conceitos que articulam e estruturam o escopo do que é expressável por essas sentenças sem restrições a condições de assertibilidade ou a condições epistêmicas dos sujeitos cognoscentes e falantes. As sentenças básicas dizem como é o universo de discurso, e o universo de discurso expressa-se inteiramente nessas sentenças. Esse ponto é explicitamente referido como tese da expressabilidade universal (Puntel, 2015, p.131), a qual está ancorada nas teses de que “semântica (da linguagem filosófica) e ontologia (e teoria do ser) são dois lados da mesma moeda” (Puntel, 2015, p.64) e de que uma proposição verdadeira é idêntica a um fato (Puntel, 2015, p. 79).

4. No terceiro capítulo, *No centro da filosofia sistemático-estrutural: o quadro referencial teórico e as estruturas fundamentais*, o tema principal é o problema metodológico. Na busca da melhor filosofia atualmente pensável (Puntel, 2015, p.43), Puntel sugere que o método desenvolvido e aplicado pela filosofia

sistemático-estrutural, por estar ancorado em uma noção explícita de quadro referencial teórico, é essa filosofia. A partir disso ele critica o método da metafísica da tradição aristotélica, o método transcendental, o método dialético, o método fenomenológico e o método analítico (Puntel, 2015, pp.45-47), demonstrando estar consciente, como poucos o são, do problema metodológico intrínseco ao discurso filosófico. O cerne da metodologia proposta por Puntel é o conceito de uma linguagem original ou então universal transparente (Puntel, 2015, p.38). A filosofia tem seu centro e cerne na linguagem, mas uma linguagem própria que não se confunde com as línguas histórico-naturais e menos ainda com os cálculos lógico-matemáticos. Com esse conceito, além de recusar as metodologias não centradas na linguagem, Puntel quer também recusar as três metodologias baseadas na análise da linguagem, a saber, o pragmatismo, a hermenêutica e a analítica lógico-semântica. Para Puntel, na linha de Frege, trata-se de uma linguagem filosófica absolutamente transparente, estruturada pela lógica e vinculada inseparavelmente com a ontologia e a teoria do ser. A chave teórica, entretanto, é o conceito de estrutura. O conceito de estrutura tanto se aplica às sentenças teóricas quanto aos fatos ou coisas mesmas. Todos os elementos que constituem os três componentes principais do quadro referencial teórico (lógica, linguagem, ontologia) podem ou então devem ser expostos no contexto estrutural (Puntel, 2015, p.67).

Outro ponto a se destacar é a teoria semântica. Agora, a semântica de Puntel é baseada no primado das sentenças e pela recusa da primariedade da articulação predicativa (Puntel, 2015, pp.67,72). O argumento é que apenas sentenças sem a estrutura “sujeito-predicado” podem evitar de modo

coerente uma inaceitável ontologia da substância (Puntel, 2015, p. 74). Além disso, a teoria semântica contextualista adota a tese da identidade entre proposição e fato; uma proposição prima verdadeira é simplesmente um fato primo (Puntel, 2015, p75). Em termos ontológicos, isso significa que os fatos primos são a única espécie de entidade que a filosofia sistemático estrutural reconhece (Puntel, 2015, p. 75), de modo que toda entidade que é elemento do mundo, da realidade, do Ser em seu todo, constitui um fato, mais exatamente um fato primo, pois os fatos primos são as estruturas ontológicas mínimas (Puntel, 2015, p. 78). Tais fatos primos, além de serem a efetiva mobília do mundo, tem como propriedade essencial a expressabilidade, pois eles são idênticos às proposições primas que são, por sua vez, expressas diretamente e integralmente por sentenças primas, e essas formam a base da linguagem universal transparente universal.

O cume da teoria semântica contextual é a teoria da verdade pela qual uma sentença verdadeira é uma sentença que está completamente determinada e que expressa uma proposição verdadeira, isto é, uma proposição que, por sua vez, também é completamente determinada (Puntel, 2015, p.94). Uma proposição, concebida em termos gerais, é o modo como a linguagem se comporta em relação à realidade (ao mundo, ao Ser); uma proposição qualificada como verdadeira é uma proposição completamente determinada (Puntel, 2015, p.94). Entre proposições primas, e desse modo, completamente determinadas, e fatos primos, existe uma relação de identidade: uma proposição prima verdadeira é um fato primo (sendo que esse “é” deve ser interpretado como identidade) (Puntel, 2015, p.95). Com isso revela-se o conceito clássico de ser como determinidade, pois tanto do ponto de vista semântico quanto do

ontológico, o que há propriamente é o que é determinado.

A alavanca teórica de Puntel é o conceito de linguagem teórica absolutamente universal (Puntel, 2015, p.54), e seu ponto de apoio o conceito de universo de discurso, a articulação sendo o conceito de estrutura. A filosofia como discurso teórico não é apenas um mote retórico no texto de Puntel. Esse discurso teórico implica um conceito filosófico de teoria composto por: uma linguagem L , a dimensão estrutural E , o plano ontológico U (*universe of discourse* ou o Ser, a realidade) e, por fim, a dimensão da relação entre L_E (ou E_L , ou $\langle E, L \rangle$) e U , para a qual se poderia introduzir o símbolo matemático $\Leftrightarrow$. Esse componente da relação entre U e L é função da teoria da verdade explicitar (Puntel, 2015, p. 57). Uma filosofia completa explicitaria essas dimensões e suas relações por meio de uma teoria unificada e coerente. A filosofia sistemático-estrutural, sobretudo tal como apresentada em *Estrutura e Ser* (Puntel, 2008), estabelece as linhas mestras dessa teoria omniabrangente, incluindo os âmbitos teórico, prático, estético e teológico.

5. No capítulo 4, *O supremo desafio: uma teoria do ser enquanto tal e em seu todo*, emerge a maior pretensão de Puntel, qual seja, a de apresentar uma teoria do ser. Com efeito, o esforço de Puntel está dirigido para articular uma teoria filosófica capaz de estabelecer uma plataforma adequada para a reposição da questão do ser conforme as indicações e tentativas feitas por Heidegger. A partir dessa visada ele critica sobretudo as assim chamadas ontologias e metafísicas analíticas. Segundo ele, a única coisa que foi e é tematizada nessa tradição (metafísica, ontológica) e em sua continuidade na filosofia analítica são as questões atinentes ao ente como ente e aos domínios dos

entes. Com exceção de Aquino e Heidegger, a questão do Ser em si não foi posta e muito menos tratada em toda a tradição metafísica (Puntel, 2015, p.98). O objetivo é apresentar uma *teoria do ser*: essa teoria deveria ser designada de metafísica primordial, e a teoria do ente como ente, de metafísica geral ou ontologia geral, e a teoria dos (domínios dos) entes, de metafísica ou ontologia especial (Puntel, 2015, p.99). A crítica à tradição assenta-se novamente na recusa da ontologia da substância, mas sobretudo no como é articulado o conceito de ser em relação aos entes mundanos e em relação à linguagem.

Nesse ponto, Puntel faz afirmações sobre-carregadas, e parece não perceber o caráter crítico das posturas recentes em filosofia. Da filosofia analítica, ele afirma que “a ontologia analítica é desenvolvida com base e no quadro da linguagem natural” (Puntel, 2015, pp.99-100). Isso não é sempre verdade, como se pode ver nos livros de O. Chateaubriand (2001) e de S. Neale (2016). Além disso, Puntel trata a estrutura função-argumento e a estrutura sujeito-predicado como idênticas e ambas como se fossem baseadas na estrutura das línguas naturais, o que não é o caso. Esta estrutura de modo algum implica uma ontologia da substância e acidentes ou objetos e propriedades, sobretudo, ao menos desde Aristóteles, o esquema sujeito-predicado não implica que haja algo sem propriedades que seja o suporte das propriedades. Todavia, o ponto teórico é a recusa da operação de predicação (Puntel, 2015, p.101), que, com variações, tem se mantido desde Platão majoritariamente como a estrutura básica pela qual se discutem as questões ontológicas. Segundo a apreciação de Puntel, as teorias contemporâneas não constituem alternativas a essa estrutura, embora haja exceções louváveis, a saber, as ontologias fundadas no conceito de evento e de processo. Todavia, Puntel

tem em vista a maioria das propostas ontológicas que se utilizam das noções de objeto e propriedade associadas às noções formais de teoria de conjuntos, lógica de primeira ordem e mereologia. Com certa razão Puntel crítica e recusa essas ontologias, por serem apenas desdobramentos da teoria da substância e por ingenuamente supor a validade ontológica das estruturas formais daquelas teorias formais. A ontologia sistemático-estrutural pressupõe apenas a dimensão das estruturas e a dimensão dos dados (Puntel, 2015, p.103). O ilimitado *universe of discourse* engloba as duas dimensões, as estruturas e os dados/temas (Puntel, 2015, p.103).

A teoria do ser está ancorada na distinção entre ser necessário e ser contingente e na relação de dependência da dimensão contingente em relação à dimensão necessária. Com efeito, Puntel defende a “bidimensionalidade do ser” (Puntel, 2015, pp.117,140). A totalidade dos entes não é o Ser em si, pois Deus não é um ente. Ele é o Ser em si completamente explicitado, o qual é necessária e absolutamente. Em comparação com ele, todos os entes são contingentes e o mundo é a totalidade de todos os entes contingentes (Puntel, 2015, p.104). Com o termo “Ser” Puntel nomeia a dimensão mais fundamental e abrangente de todas, que articula o mundo contingente e o ser necessário. Nesse sentido, “Ser” é o pressuposto para todas essas dimensões - mas “ser” não pressupõe absolutamente nenhuma outra dimensão mais fundamental, mais abrangente, ou mais original. A dimensão absolutamente universal do teoricamente articulável é a dimensão do Ser primordial (Puntel, 2015, p.112).

A teoria do ser para Puntel, então, retomando o conceito de estrutura, consiste na exposição da “estruturalidade de todas as estruturalidades, ou até a interconexão de todas as inter-

conexões” (Puntel, 2015, pp.112-113). O que significa dizer que a dimensão do ser abrange os dois lados ou as duas dimensões, é a metadimensão, perfazendo-se como uma teoria do Ser como tal e em seu todo (Puntel, 2015, p.116). Como foi dito, essa metadimensão caracteriza-se pela articulação de duas outras dimensões, uma necessária e outra contingente. Com efeito, a tese da bidimensionalidade do Ser afirma que há uma dimensão absolutamente necessária do Ser e uma dimensão contingente do Ser (Puntel, 2015, p.140). Essa tese é formulada explicitamente como alternativa à tese mais aceita atualmente da omnicontingência de tudo o que há. O argumento de Puntel é que essa tese pressupõe a possibilidade do nada absoluto e que essa possibilidade é autocontraditória. A conclusão é que uma dimensão necessária do Ser deve ser aceita (Puntel, 2015, p.140). Embora a argumentação de Puntel pareça clara e cogente, trata-se de um sofisma que define o necessário como absolutamente independente, define o contingente como dependente, e então conclui que o contingente supõe uma dimensão independente e necessária. Toda a força do argumento funda-se na definição inicial de necessário como absolutamente independente; todavia, essa teoria da dependência ontológica permanece sem uma explicitação convincente.

Claramente Puntel apoia-se aqui na teoria da criação do mundo por uma divindade, pois nada há nos dados disponíveis que indique essa estrutura bidimensional necessário-contingente. Aliás, nesse ponto, há claramente um retrocesso na arguição, pois retoma-se um aparato modal-ontológico clássico sem que se discuta o seu sentido e sua validade nos termos da nova teoria semântica. A dimensão contingente do Ser é concebida como totalmente dependente em relação à dimensão absoluta-

mente necessária do Ser, no sentido de que a dimensão contingente não pode ser o que é a partir de si mesma; o que ela é está determinado pela dimensão que é o que é a partir de si, a saber, a dimensão absolutamente necessária (Puntel, 2015, p. 142). Este esquema de pensamento culmina, obviamente, com uma reposição da teoria de que um ser em si põe outro na dimensão do ser. Todavia, os dados que permitem essa introdução abrupta de uma dimensão necessária e independente não são explicitados.

Isso fica claro no modo como Puntel concebe o mundo objetivo, o ente em sua totalidade, incluindo as teorias e linguagens e pensamentos, portanto, toda a dimensão objetiva para a qual temos ciência, como sendo apenas uma parte ou dimensão do ser em seu todo. Na arquitetônica da teoria sistemático-estrutural do ser, o papel de interconectar todas as dimensões recebe o nome de “dimensão do ser primordial”, o “Ser como tal e como um todo”. Esta dimensão é dúplice: por um lado, há a dimensão contingente, composta pelo mundo objetivo e pela dimensão estrutural-teórica parcial, e, por outro, por uma suposta dimensão absoluta, que é absoluta e pessoal, confundindo-se com o Deus criador cristão (Puntel, 2015, p.113). Por conseguinte, ao final, é retomada explicitamente a tese criacionista, a qual, porém, é reformulada nos termos da filosofia sistemático-estrutural: “criação é o pôr-no-ser dos entes contingentes, mais exatamente, sem qualquer pressuposto (de que natureza for), a não ser, é claro, o próprio Ser absolutamente necessário” (Puntel, 2015, p.145). Nesse ponto é notável o curto-circuito entre filosofia e teologia natural, pois, embora Puntel recuse a identificação do ser absoluto com qualquer ente mundano, e também com o próprio ser, ele todavia recorre a um conceito bem básico, o

de ação, para explicar a relação entre a dimensão absoluta e necessária e a dimensão contingente: “articula-se a ação absolutamente exclusiva e singular do Ser absolutamente necessário como criador visando à dimensão dos entes contingentes” (Puntel, 2015, p.145).

Além disso, Puntel pretende demonstrar que o ser absoluto e necessário é ele mesmo espiritual (Puntel, 2015, p.142), isto é, que há nessa dimensão o caráter de pessoalidade. A dimensão absolutamente necessária do Ser deve ser compreendida como ser espiritual, sendo que aqui “Ser espiritual” significa um ser dotado “de inteligência, vontade e liberdade” (Puntel, 2015, p.142). Para isso não é oferecido propriamente um argumento mais elaborado, mas tão somente um “deve” normativo. Essa retomada do conceito de espírito e da ideia de criação está associada, de modo muito coerente, com a recusa tanto do omnicontingentismo quanto de uma relação de causalidade entre ser e ente. A teoria da criação é pensada como um pôr no ser o que por si mesmo não é capaz de vir-a-ser por si mesmo. Criação, por conseguinte, é o termo que indica que a dimensão contingente do Ser depende do “Ser absolutamente necessário livre e espiritual” (Puntel, 2015, p.143); criação é o “pôr-no-ser” dos entes contingentes sem qualquer pressuposição (Puntel, 2015, p.145). Não é claro, porém, como se pode articular necessidade e liberdade na dimensão do ser absolutamente necessário, pois vontade e liberdade, enfim, espiritualidade, sem contingência e indeterminação parecem nomes vazios.

A tese da espiritualidade da dimensão necessária reflete-se na teoria do espírito humano cujo cerne está diretamente relacionado com a possibilidade de uma teoria do ser em sua totalidade implicado na universalidade embutida no operador teórico da linguagem

filosófica universal. Espírito e seu correlato necessário, a linguagem, não estão separados do ser em sua totalidade. A teoria do espírito está caracterizada pela coextensionalidade intencional do espírito humano com o universo irrestrito do discurso (Puntel, 2015, p.108). O espírito é intencionalmente coextensivo com a totalidade dos entes. A novidade está em pensar o espírito a partir da linguagem e da intencionalidade, mas não a partir da subjetividade constituinte característica das filosofias de matiz transcendental. A espiritualidade, ou racionalidade, não é concebida como a relação entre “a dimensão da subjetividade constituinte e a dimensão dos objetos constituídos, mas como a dimensão teórica das estruturas e a dimensão dos dados ou do ilimitado universo do discurso” (Puntel, 2015, p.115).

Nessas propostas de Puntel, claramente nota-se a retomada da posição de Tomás de Aquino nos termos de Hegel conjugada com a tese da diferença ontológica de Heidegger. Todavia, Puntel não apenas desenvolve uma teoria do ser, para além da teoria do entes contingentes e do ser absoluto; ele pretende explicitar o modo como se relacionam teoria e mundo. A dimensão estrutural-teórica não é simplesmente um segmento físico ou um elemento no mundo físico, mas constitui aquele ponto no mundo que abrange intencionalmente a totalidade do mundo, que é intencionalmente coextensivo com a totalidade do mundo (Puntel, 2015, p.115). O ponto de partida é o conceito de intencionalidade, mas reformulado nos termos de Aristóteles, no sentido de um ponto no mundo que abrange intencionalmente a totalidade do mundo, no sentido de estar intencionalmente ligado com a totalidade do mundo.

6. As propostas de Puntel, sempre muito claras e explícitas nas suas relações

com as alternativas do cenário filosófico, não estão livres de dificuldades quanto ao seu sentido e validade. A mais óbvia refere-se à tese da identidade entre fato e proposição, correlata da tese da relação de expressabilidade direta e sem restos entre a linguagem filosófica e o ser em seu todo. Se Frege tinha razão quando objetava a Russell que a Lua não compõe a proposição expressa por uma sentença como “A Lua é o único satélite natural da Terra”, então, a tese da identidade tem de ser interpretada de modo a evitar a conflagração entre fato e proposição. O conteúdo semântico-conceitual expresso pela sentença aplica-se ao mundo atual, mas isso de modo algum significa que esse conteúdo seja uma parte do próprio mundo, pois, se assim fosse, a própria relação de expressão ou significação seria eliminada. Esse aspecto é visível no esforço de Puntel para eliminar qualquer relação de mediação que perspectivasse o mundo segundo um modo de expressão ou de apreensão. Daí sua insistência em eliminar qualquer resquício do ato de dizer e expressar e qualquer referência aos falantes, mas também, e essa é a dificuldade, em eliminar qualquer traço restritor da própria relação semântica e linguística. O melhor seria eliminar, assim como ele o faz com a consciência e o sujeito, também a linguagem. Uma linguagem universal e absolutamente transparente é como um espelho universal e absoluto no qual o mundo se dá, não em efígie, mas em carne e osso. Aliás, o conceito de linguagem proposto por Puntel foi antecipado por F. Wolff (1999, p. 198) e devidamente explicitado e criticado. Se o mundo está lá em carne e osso, e não há nenhuma mediação, então não há nada que se possa chamar de linguagem, e muito menos relação de expressão ou reflexão.

Associada a esta dificuldade, uma outra mais grave emerge a partir da

ambiguidade do conceito de universo de discurso. Claramente esse conceito indica aquilo de que se fala, ou seja, o universo que se apresenta por meio de sentenças significativas e verdadeiras. Mas, Puntel se beneficia do fato de que esta expressão também significa o domínio de referência não-linguístico. Com as teses da expressabilidade universal e da identidade entre proposições e fatos, Puntel supõe como resolvido o problema semântico, mas o que ele faz efetivamente é eliminá-lo de todo, pois se a relação de expressão é tal que o mundo se deixa dizer integralmente, ao menos como projeção teórica, então, mundo e linguagem deixam de ser dois para serem aspectos de um mesmo todo. O universo *de* discurso, enquanto aquilo acerca de que se fala, seria na verdade o universo *do* discurso, enquanto aquilo que se fala, e vice-versa. Desse modo, a diferença fundante da semântica, a saber, entre signo e significado, e entre coisa e modo de nomeação, é perdida. O problema é que qualquer linguagem, que não seja apenas um cálculo de domínios nomeados, permite a construção de sentenças para além daquelas necessárias para se expressar o que há, por mais ilimitado que seja o universo de discurso. Mas, como a linguagem faz parte do mundo tanto quanto as coisas do mundo, então ou se estabelece uma parada arbitrária para a produtividade linguística, ou se admite que a linguagem expande o universo de discurso por seus próprios recursos. A diferença semântica tem seu valor justamente por fazer diferir linguagem e mundo, ao não permitir a identificação entre aquilo de que se fala e o que se fala.

A base da arguição ontológica de Puntel é a recusa da teoria clássica da substância. Trata-se de uma luta contra um fantasma teórico, pois desde Galileu esse conceito não tem função teórica em nenhuma teoria relevante. Apesar disso, Puntel entende que é preciso eliminar

esse conceito e afirma que ele está embutido na lógica formal e em qualquer lógica ou linguagem cuja semântica siga o esquema sujeito e predicado. Todavia, não há nenhuma relação direta entre essas teorias. A lógica de primeira ordem, a teoria de conjuntos ou a mereologia, nos seus esquematismos formais, trazem embutida uma relação análoga ao esquema sujeito e predicado, mas nenhuma delas, a não ser que isso seja explicitado como um axioma da teoria, implica os teoremas associados à teoria da substância e muito menos contém esse conceito como um dos seus termos.

A razão de Puntel atribuir esse compromisso ontológico a essas teorias está nas próprias teses defendidas por ele mesmo, sobretudo a tese da identidade entre proposição e fato e a de que ontologia e semântica são lados de uma mesma coisa. Mas, mesmo se essas duas teses fossem admitidas como válidas para essas linguagens formais, como a linguagem lógica de primeira ordem, ainda assim não se poderia implicar tal comprometimento sem que se adicionem conceitos e axiomas novos. Poder-se-ia contra-argumentar que a teoria clássica da substância está sim contida nessas teorias porque elas utilizam os conceitos de identidade e individualidade. Todavia, esses dois conceitos, embora associados na teoria da substância, nas suas formulações lógico-formais hodiernas são inteiramente formais e funcionais, o que significa que não pressupõem para sua introdução ou descarte o compromisso com o conceito ontológico de substância.

Outro problema decorre da própria solução proposta por Puntel. Ele argumenta que a teoria clássica da substância é ininteligível por não conseguir explicar o nexo entre substância e propriedades, do mesmo modo que recusa a teoria alternativa, a teoria dos tropos, nas suas várias versões, também como incapaz

de explicar o nexo unificante dos tropos que perfaria um objeto como único. Os argumentos de Puntel são claros e bem cogentes e até certo ponto consensuais no debate em curso. Todavia, esses argumentos se aplicam integralmente à sua própria teoria dos fatos primos como única entidade básica. Com efeito, se se admite que as proposições de que Sócrates é calvo e de que chove são articulações de proposições primas, cuja explicitação lógica eliminaria a relação predicativa, então o problema de como as proposições primas se unificam nos objetos Sócrates e chuva reaparece. Além de não ser natural e nem intuitiva, a semântica proposta por Puntel tem o mesmo problema que ele acusa ter as teorias concorrentes, pois de uma conjunção de fatos primos jamais se chega ao indivíduo Sócrates e a esta chuva que agora cai aqui na Água Negra. A estrutura argumento-função (xF), posta por Frege como a relação lógica básica, impõe-se como exigência para que a proposição seja sobre alguma coisa e não uma proposição genérica. Um conjunto de proposições primas é como um livro de ficção; sim, diz algo, mas não é sobre algo. A não ser que se compre a quimera de que dizer e ser são o mesmo, a diferença entre o algo dito e o algo sobre o que esse algo é dito precisa ser mantida se se quer manter a diferença semântica entre dizer e ser. O conceito de fato primo, assim, permanece não esclarecido.

Por último, Puntel, embora ouse abandonar os dois esteios da metafísica ocidental, a saber, a teoria da substância e a teoria da predicação, mantém sem questionar a teoria da criação e também a teoria da modalidade ao elaborar sua tese mais impactante. Com efeito, ele afirma que a dimensão da contingência funda-se na dimensão do necessário, mas num sentido bem específico, o de que um ser absoluto e necessário cria o mundo. A dificuldade maior se encontra

na apropriação da noção de diferença ontológica e sua aplicação na diferenciação entre entes (multiplicidade e contingência) e ser (uno e necessário); já esses qualificativos entre parêntesis são suspeitos, pois parece que eles e sua separação estrita como categorias ontológicas não são questionados, mas antes impostos como um dever ser assim. Contudo, se a diferença ontológica é para valer, então conceitos como os de liberdade, vontade e inteligência e, sobretudo, os de ação e criação, deveriam ser excluídos da dimensão do ser absolutamente necessário, pois são todos eles usados e pensados a partir da dimensão dos entes. Nem abstração nem analogia justificam essa transposição ontológica. Puntel afirma que o ser com maiúscula não é um ente, embora o trate no singular e substantivo e lhe atribua predicados bem entrincheirados no plano das coisas mundanas. Se a dimensão do ser é tal que interconecta e abrange as duas dimensões, não seria mais consistente reafirmar aqui a tese da dupla face usada para explicar a relação entre semântica e ontologia? Entes e ser, mundo e teoria, contingente e necessário, desse modo, seriam faces do mesmo universo. A cisão entre ser e ente, e necessário e contingente, parece ser mais um *forcing* do que uma imposição teórica. Linguagem e mundo, espírito e universo, deus e ser, enquanto faces do mesmo seriam ainda assim distintos, mas ontologicamente inseparáveis.

Referências bibliográficas

- CHATEAUBRIAND, O. *Logical Forms*. Campinas, Unicamp/CLE, 2001.
- FREGE, G. *Begriffsschrift und andere Aufsätze*. 2.ed. Hrsg. I. Angelelli. Hildesheim, G. Olms, 2007.
- NEALE, S. *Encarando os fatos*; trad. E. C. L. de Lima e R. M. Basso. São Paulo, Ed. Unesp, 2016.

PUNTEL, Lorenz B. *A filosofia como discurso sistemático. Diálogos com Emmanuel Tourpe sobre os fundamentos de uma teoria dos entes, do Ser e do Absoluto*; trad. Nélío Schneider. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2015, 163 p.

_____. *Ser e Deus*; trad. Nélío Schneider. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2011.

_____. *Estrutura e Ser* (2008); trad. Nélío Schneider. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008

WOLFF, F. *Dizer o mundo*. São Paulo, Discurso Editorial, 1999.

Celso R. Braidia
Universidade Federal de Santa Catarina

RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências 3. Antropologia filosófica*. Textos reunidos, estabelecidos, anotados e apresentados por Johann Michel e Jérôme Porée. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016.

Por que ler os textos de Paul Ricoeur reunidos sob o tema da antropologia filosófica?

De imediato, poderíamos responder que os estudiosos de sua obra terão em mãos nessa coletânea alguns dos textos de difícil acesso, os quais esclarecem, retomam ou complementam pontos centrais de sua vasta e dispersa obra. Também poderíamos tranquilizar os leitores não tão familiarizados com o pensamento ricoeuriano que eles irão se deparar com um bom roteiro para percorrer de maneira segura e quase didática os principais temas, argumentos e posições defendidas pelo filósofo ao longo de sua carreira.

Além disso, podemos complementar essa resposta inicial remetendo à própria *Apresentação* dos organizadores da coletânea, em sua versão original francesa, conservada na tradução portuguesa. Dizem eles, com acerto, que os pequenos escritos ricoeurianos servem para elucidar as ideias geradoras dos grandes livros; ou ainda, quando situados em data posterior, cumprem com a tarefa de completar os temas antigos ou indicar novas problemáticas desmembradas dos mesmos (p. 13). Em qualquer caso, poderão ser lidos separadamente.

De fato, os artigos e as conferências proferidas por Ricoeur, e que antecedem ou sucedem seus grandes livros, servem para esclarecer, subsidiar ou mesmo esboçar sumariamente os principais problemas e o próprio esquema levado a cabo na composição de seus livros. Muitos desses livros desenvolvem com mais detalhes e de forma sistemática o que já fora traçado sucintamente em escritos anteriores. Os três volumes de *Tempo e narrativa* (1983-1984-1985), precedidos pelo artigo *Entre tempo e narrativa: concordância/discordância* (1982), servem como claro exemplo disso. *O si-mesmo como um outro* (1990), sucedido por *Da metafísica à moral* (1997), bem como alguns estudos sobre ética, que irão integrar os dois volumes de *O justo* (2008), são outro exemplo. No mesmo sentido, *Memória, história e esquecimento* (2003) encontra sua raiz na conferência *A escritura da história e a representação do passado* (2000). E, de igual modo, seu último livro *Percurso do reconhecimento* (2007) tem como antecedente a conferência proferida na Unesco, *Luta por reconhecimento e economia do dom* (2004).

Mas não é só isso. Outras vezes, os próprios livros são compostos por uma série de artigos e conferências abrigados por um título comum. É o caso de *O conflito das interpretações – Ensaio de hermenêutica I* (1969), *Do texto à ação – Ensaio de hermenêutica II* (1986) e de *O justo I e II*, entre outros.

1. Os estudos que integram a primeira parte de *Escritos e conferências 3 – Antropologia filosófica* giram em torno dos temas tratados na primeira fase da obra de Ricoeur, especialmente aqueles reunidos pela trilogia *Filosofia da vontade* (1. O voluntário e o involuntário; 2. Finitude e culpabilidade; 3. A simbólica do mal), publicada entre 1950-60.

Do ponto de vista da antropologia filosófica, a passagem da filosofia da vontade para a hermenêutica, segundo alguns estudiosos, indica a paulatina perda da centralidade dos temas como a finitude, a falibilidade e a culpabilidade do ser humano (*l'homme faillible*), os quais darão lugar à nova temática de “o homem capaz” (*l'homme capable*). Porém, a nosso ver, Ricoeur não abandona em definitivo os resultados alcançados na primeira fase. Parece mais correto dizer que a nova temática das capacidades será articulada dialeticamente com os resultados alcançados pela fenomenologia da vontade. Em uma sequência, então, Ricoeur passaria a tratar o ser humano com base na polaridade entre as incapacidades e as capacidades de querer, de agir e de narrar. Neste aspecto, já se esboça aqui um dos sentidos básicos de sua antropologia filosófica, a qual não será buscada como um ponto de partida para a filosofia, nem será balizada pela prévia definição de essência ou substância humana, senão que, de outro modo, será a própria aventura existencial do humano. Os indivíduos humanos serão tomados em seu movimento: seus atos e potencialidades, suas capacidades e incapacidades. E isso caracteriza o sentido geral do projeto filosófico de Ricoeur em que o humano é apreendido *em* e *por* suas mediações. Aliás, de acordo com o que se impõe à filosofia contemporânea com a chamada virada linguística, ele assume de saída que a mediação por excelência é a linguagem.

Diferentemente das antropologias que povoaram o século XX, como a antropologia das formas simbólicas de Ernest Cassirer e antropologia estrutural de Levy-Strauss, Ricoeur não abre mão dos pressupostos da fenomenologia, da hermenêutica e da dialética. Em termos metodológicos, a filosofia transcendental e a análise estrutural – e no mesmo nível, a fenomenológica – terão de ser complementadas pela hermenêutica e pela dialética, sem as quais será impossível tratar o conflito e o movimento que perpassa as sínteses parciais e abertas. Temos, com isso, não só a reformulação da autossuficiente subjetividade moderna, centrada no *cogito*, da qual a própria fenomenologia é devedora, senão que também o rebaixamento do alcance das filosofias do anticogito, em que se sobressai o apagamento do sujeito, nas mais variadas ramificações do estruturalismo e da neutralidade científica. Sem abandonar o paradigma da subjetividade, Ricoeur passa a falar, em troca, de um sujeito ferido, partido, falível, ainda que cheio de capacidades. Assim, ao lado das modificações introduzidas nas modernas filosofias do sujeito, na fenomenologia herdada de Husserl e na hermenêutica de Heidegger, Ricoeur repensa a própria dialética hegeliana, sobretudo em sua tentação permanente de ultrapassar as fronteiras da finitude e ingressar no reino do absoluto.

Do caráter extremamente existencial, hermenêutico e dialético da proposta filosófica de Ricoeur, virá uma dificuldade, expressa por muitos estudiosos e editores de sua obra, que diz respeito a sua unidade. Eis, então, a questão difícil de responder: em que reside a unidade da obra ricoeuriana? Ou antes: haverá unidade em sua obra?

A primeira resposta a evitar é aquela que, em sintonia com o sonho hegeliano, procura por uma unidade

sistemática na obra ricoeuriana. Por esse caminho, alguns estudiosos se arriscaram a afirmar que o pensador francês escalonou distintos paradigmas ao longo de sua trajetória intelectual: o do símbolo, do texto, da ação, da narrativa e da tradução. No mesmo encalço, outros vão dizer que o símbolo é, antes de tudo, o grande tema gerador de toda sua filosofia. No entanto, a nosso ver, essas respostas carregam o mesmo defeito: transformar as mediações imperfeitas, parciais e em conflito, em uma ou mais modalidades fechadas. Embora tenhamos apreendido com o próprio Ricoeur que o texto tem autonomia em relação ao seu autor, talvez, nessa matéria, seja mais prudente levar em conta a resposta contida em seu artigo *Promenade au fil d'un chemin* (2000), em que ele afirma em tom francamente antropológico que o fio condutor que acompanha sua obra do início ao fim é o “homem capaz”.

A nosso ver, no entanto, é preciso ponderar que a antropologia das capacidades só se mantém em uma relação dialética com a antropologia da falibilidade, exposta em seus primeiros escritos. Ricoeur parece nunca abandonar a falibilidade, como expressão agregadora das mais variadas manifestações da passividade humana, tais como o involuntário, a finitude, o sofrimento e a fragilidade. As capacidades humanas vão compor o par dialético com as incapacidades, nas formas da falibilidade, articulando assim por meio dessas mediações os dois arcos de um círculo hermenêutico que nunca se fecha e se torna vicioso. Neste aspecto, a ressalva a ser feita não é em relação à permanência ou não do polo da passividade, da negatividade e do sofrimento em sua antropologia, como marca visível da falibilidade humana, mas a propósito do tipo de permanência. Como bem distingue Ricoeur: “para dizê-lo claramente, duvido que

o conceito de finitude seja o conceito central da antropologia filosófica...” (p. 23). Contudo, é preciso ter cuidado, pois o aspecto a ser excluído não é a falibilidade humana em si mesma, mas o perigo de tomá-la apenas em um de seus aspectos: o do ser-para-a-morte.

Os problemas referentes à unidade da obra ricoeuriana, de qualquer modo, nos remetem a uma dificuldade de fundo, enfrentada por qualquer tentativa de agrupar sua produção com base nos esquemas dos manuais incorporados pelos currículos de filosofia. Está aqui em jogo a própria pertinência do termo “antropologia” ao subtítular a presente coletânea.

Como reconhecem, sem muito relutar, os organizadores de *Escritos e conferências 3 – Antropologia filosófica*, “por um lado, de fato, ‘antropologia’ não é um termo central do léxico de nosso filósofo: não entra no título de suas obras principais e não corresponde a nenhuma orientação particular de doutrina ou método” (p. 11-12). Visto por este ângulo, não se justificaria de entrada um conjunto de estudos reunidos por tal subtítulo. Por outro lado – que é justamente aquele que traz a marca registrada do pensamento ricoeuriano como uma filosofia em curso –, os organizadores sublinham as palavras do próprio Ricoeur, ao dizer: “a antropologia nunca está concluída” (p. 11). É de acordo com isso que, ao final, eles vão arrematar dizendo: “Repitamo-lo, portanto: se a antropologia não tem, na filosofia de Ricoeur, um lugar determinado, é porque constitui o todo dessa filosofia” (p. 12).

A antropologia, por sua vez, apesar de não aparecer expressamente nos títulos e mesmo não figurar em um lugar determinado de sua obra, está presente em diferentes lugares e de acordo com o estudo das determinações das próprias capacidades e incapacidades

humanas. Neste sentido, é passando pelas mediações do humano, as quais registram as mais variadas capacidades e incapacidades, que chegamos a uma unidade existencial. A antropologia, deste modo, não está, isoladamente, no início, no final ou mesmo no meio de um sistema, mas reside justamente na própria *passagem pelas diferentes determinações positivas e negativas do humano*. É isso que, ao final, configura a proposta de uma antropologia existencial, pensada desde o instrumental metodológico da fenomenologia, da hermenêutica e da dialética.

Evita-se, de saída, com isso, o perigo da escolástica disciplinar e de todo tipo de determinismo, dos quais Ricoeur cedo se desmarca. Também se distancia da excessiva defesa do singular atomizado, como professavam em sua época o personalismo e as mais variadas formas de existencialismo, assim como depois o individualismo liberal e a própria filosofia analítica. Neste ponto, ele faz valer ao final a dialética entre indivíduo e sistema, acontecimento e estrutura, si-mesmo e instituição, primeira e terceira pessoa, passando pelo campo multivariado e aberto das diferentes mediações. De igual modo, Ricoeur evita a antropologia confinada ao paradigma das ciências humanas, pois, segundo suas próprias palavras, tais ciências “se dispersam em disciplinas discrepantes e não sabem literalmente do que falam” (p. 10).

Mas isso não deve nos levar a concluir apressadamente que a solução viria de uma filosofia que se recusa a aprender com as ciências. É justamente o contrário. A filosofia, assim como a antropologia que se queira compreender como filosófica, deve passar pelo árduo, difícil e indispensável calvário das mediações. E, em certo nível, o diálogo entre filosofia e ciências – humanas ou não –, é um dos aspectos diferenciais do pensamento ricoeuriano, fazendo com

que ele flerte não só com a psicanálise, a história, a sociologia, a crítica literária e a linguística, senão que de igual modo com as ciências biológicas, jurídicas, econômicas e médicas, entre outras. De qualquer forma, a antropologia filosófica, em particular, terá de conjugar as potencialidades e fragilidades humanas, articuladas objetivamente em suas mais variadas expressões simbólicas.

2. Três temas foram escolhidos pelos organizadores ao agrupar os diferentes escritos e conferências de Ricoeur, a saber: a fenomenologia do querer, a semântica da ação e a hermenêutica do si. Esses três eixos temáticos, articulados desde uma proposta filosófica que leva em conta a dialética entre as capacidades e as incapacidades, resultam em uma antropologia filosófica que entende o ser humano a partir das capacidades de querer, de agir e de narrar e interpretar-se.

Com o tema “Fenomenologia do querer”, os organizadores, sem obedecer a um critério estritamente cronológico, agrupam alguns dos artigos e conferências do período da filosofia da vontade. Essa filosofia será articulada, em uma fase inicial, com base na fenomenologia que polariza o voluntário e o involuntário; em um momento seguinte, teremos uma fenomenologia mediada mais declaradamente pelo discurso. Por isso, já nessa fase, em um âmbito mais interno à fenomenologia, podemos ver o movimento que a desloca no sentido da hermenêutica (o chamado “enxerto da fenomenologia na hermenêutica”), tendo em vista sanar as deficiências da própria fenomenologia, mas também entrar em áreas como a psicanálise, que terá de transcrever as pulsões para o nível linguístico; e, no âmbito mais externo, o autor indica os limites do estruturalismo linguístico, da antropologia estrutural e da filosofia analítica da linguagem.

Neste aspecto, é elucidativo o artigo: “O problema da vontade e o discurso filosófico” (1968), pois ele traz a insatisfação com relação aos resultados alcançados por Ricoeur vinte anos antes com *O voluntário e o involuntário*, e aponta o caminho a percorrer doravante. Trata-se de investigar a que tipo de discurso pertencem os enunciados filosóficos sobre a vontade. Três diferentes discursos serão apontados como aptos para o tratamento da filosofia da vontade: o fenomenológico, o dialético e o hermenêutico.

No caso da fenomenologia da vontade, de forma bastante insólita Ricoeur encontra seu discurso fundador no Livro III da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Tal corte histórico, por ele entendido como uma arqueologia da fenomenologia, não deixa de ser inusitado. Primeiro porque, de forma quase consensual, os estudos sobre a vontade não põem acento em Aristóteles, pois, para muitos, o estagirita ainda não falaria claramente de vontade, tal como fará mais tarde Agostinho. Segundo, porque é difícil admitir uma fenomenologia anterior a Husserl, considerado seu fundador.

Na sequência, Ricoeur faz uma lista das filosofias da vontade com base na aplicação deste recorte teórico-histórico. Agostinho, que era central nas discussões da simbólica do mal, e Husserl, que é o alicerce da fenomenologia, estarão ausentes da lista dos filósofos da vontade. São essas as grandes filosofias da vontade: a de Aristóteles e Nietzsche, passando pela escolástica, Descartes, Kant e Hegel (p. 97).

Não obstante, a dialética articulada por Ricoeur – e que nos põe no âmago do segundo discurso filosófico sobre a vontade –, já é moderna. Será constituída pelos polos demarcados de um lado pelo discurso da vontade objetiva, determinada pela lei, e, de outro, pela vontade subjetiva, totalmente arbitrá-

ria. Kant e Hegel são os protagonistas nesse embate. A tentativa ricoeuriana de solução, sempre parcial e aberta, resulta da mútua implicação entre os dois polos, passando antes por alguns ajustes teóricos principais. A vontade subjetiva, em sua versão kantiana, terá de perder o peso herdado da submissão formal à lei (p. 105); a vontade objetiva, de lastro hegeliano, terá de limitar sua tendência ao absoluto, só alcançado na figura do Estado, o qual, em relação às vontades individuais, permanece sempre “uma realidade estranha e hostil” (p. 106). Por sua vez, a ética da intenção também terá de ser recomposta, pois ela está “cortada da espessura do desejo e subtraída da prova de realidade” (p. 106). Não obstante, o tratamento positivo dado ao desejo se estende não só às éticas da intenção (cristãs ou existencialistas), senão que também à deontologia kantiana e à psicanálise freudiana, que o consideram patológico, e ainda à dialética hegeliana, que o vincula ao reconhecimento negativo na luta e destituição do outro.

Por sua vez, a capacidade de querer na antropologia ricoeuriana ficaria incompreensível se fosse tomada apenas em seu aspecto dual e dicotômico. Por detrás do conflito, da heterogeneidade e das aporias confrontadas, seu método conjuga o esforço para chegar à unidade. Claro que não será mais a unidade substancial da tradição. A análise – seja ela entendida nos termos da descrição fenomenológica, da filosofia analítica da linguagem, da linguística ou mesmo da psicanálise –, terá de levar a uma nova síntese. A diferença em relação à metafísica é que a síntese conserva os opostos; a diferença em relação à dialética – especialmente na versão hegeliana – é que remete novamente à análise e a novas sínteses vivas e abertas. Neste caso, a unidade funciona mais como uma ideia-limite, ou na tensão entre polos opostos. Jamais como

uma unidade ideal, seja ela teórica ou prática. Teremos, assim, como Ricoeur expressará mais tardiamente em *Tempo e narrativa*, as soluções parciais indicadas por expressões mistas, tais como “concordia discórdia” e “síntese do heterogêneo”.

A busca de unidade na diversidade é um bom critério para entender alguns dos textos reunidos na primeira parte do livro. O título da conferência “A unidade do voluntário e do involuntário como ideia-limite” (1950), segundo texto da primeira parte, bem exemplifica a unidade buscada por Ricoeur. O voluntário, com todo seu poder e autossuficiência de iniciar o curso das ações, será contraposto ao involuntário, que traz a marca da passividade, da impotência e da inércia de dar continuidade a ações já iniciadas por outros. A força da autonomia e do esclarecimento da moderna consciência é debilitada pela heteronomia e obscuridade advinda do inconsciente, das ideologias e das interpretações em conflito. O mal praticado, ativo e imputável ao indivíduo será contrastado com o mal passivo, sofrido e que independe de uma vontade singular.

De igual modo, a conferência de 1971, “Fenomenologia do querer e abordagem pela linguagem comum”, que cronologicamente vem antes de *O Conflito das interpretações* e depois de *A metáfora viva* (1978), tenta fazer uma aproximação entre os métodos da fenomenologia e da filosofia analítica da linguagem. Os dois métodos fazem análise de enunciados (ou de experiências), e por isso, enquanto são analíticos, se opõem igualmente ao método dialético (p. 123), e se distinguem da hermenêutica. No entanto, a análise e a síntese, inicialmente contraditórias por seus métodos, serão utilizadas na consecução final de uma filosofia da vontade. Tal filosofia terá de ser capaz de expandir

a própria fenomenologia em sua versão transcendental (Husserl), da percepção (Merleau-Ponty) e dos sentimentos (M. Scheller), e assim tirá-la da “ilusão” decorrente do “paradigma da visão e da metáfora da luz” (p. 130). Além disso, os métodos analíticos, assim como ocorrera antes com o desejo, terão de deixar de conceber a polissemia e a multiplicidade do sentido como alguma forma de impureza ou uma patologia da linguagem.

3. “Semântica do agir” é o título da segunda seção do livro. Do ponto de vista da antropologia, destacamos dois textos principais. São eles: o famoso artigo de abertura “O símbolo dá o que pensar” (1959) e a conferência de 1988, intitulada *The Human Begin as the Subject Matter of Philosophy* (na presente tradução: “O homem como tema da filosofia”).

O primeiro texto indica claramente a crítica ricoeuriana dirigida à monosssemia e ao sentido único da linguagem técnica em geral. Frente à tendência científica dominante, que leva ao esvaziamento da linguagem, Ricoeur pretende retomá-la em sua plenitude. Com isso, ele não concebe o símbolo como ponto de partida da filosofia. Tampouco quer desocultar uma filosofia escondida sob as vestes do mito. De outro modo, pretende pensar *a partir dos símbolos*. Diz ele: “ao contrário dos filósofos do ponto de partida, uma meditação sobre os símbolos parte da plenitude da linguagem e do sentido já sempre presente, parte do meio da linguagem em que tudo já foi dito de certa maneira...” (p.134).

A proposta de uma filosofia simbólica que parte da vida *no* e *do* símbolo, segue três etapas principais de *compreensão*: a fenomenológica, pela qual ela faz aparecer o sentido doado pelo símbolo; a hermenêutica, na qual a doação e a interpretação dos sentidos estão

entrelaçadas; e por fim, a etapa filosófica, que tem duas funções principais. De um lado, em tom antropológico, filosofar a partir dos símbolos significa descrever e decifrar a situação do humano no âmago do próprio ser (p. 148); de outro, convidar a “ultrapassar a antropologia”, pois “todos os símbolos tendem a reintegrar o homem em uma totalidade: totalidade transcendente o céu, totalidade imanente da vegetação, do definhamento e do renascimento” (p. 150).

A conferência “O homem como tema da filosofia”, por sua vez, é a que melhor caracteriza a proposta ricoeuriana de uma antropologia filosófica que não se pauta pela busca de uma essência ou substância humana, e que respeita as exigências da chamada “virada linguística” (*linguistic turn*), pois, como concede Ricoeur inicialmente: “o traço menos discutível da humanidade do homem é a sua linguagem articulada em discurso” (p. 227).

Já se esboça aí uma diferença fundamental com relação às disciplinas que naturalizam a linguagem ou aquelas que, de forma fragmentária, insistem em trabalhar apenas com as unidades mínimas do discurso (o signo, a proposição). Ricoeur avança em direção das unidades mais amplas, aqui articuladas pelo discurso; e, mais adiante, pelo texto e a narrativa. Essa diferença de fundo se mostra mais visível no momento em que Ricoeur, retomando a questão kantiana “o que é o ser humano?” – que para o filósofo alemão deveria ser respondida depois das perguntas: “o que posso conhecer?”, “o que devo fazer?” e “o que posso esperar?” –, não só entende que a resposta será após a passagem por uma série de etapas, senão que as próprias etapas serão cumpridas mediante a análise e a interpretação das diferentes expressões discursivas do ser humano. Se, então,

a resposta não é mais kantiana, posto que tem de ser mediada pela análise dos discursos sobre o ser humano, a pergunta que abre a conferência também não o será. É uma pergunta que leva a refletir a respeito dos diferentes discursos filosóficos sobre o humano: “Que tipo de discurso sobre o homem os filósofos podem sustentar, e cuja formulação não é tarefa dos cientistas?”

Ricoeur reconhece os avanços que a análise da linguagem traz à filosofia, mas também aponta para seus limites. É certo que o corpo humano é um corpo entre as outras entidades corporais, como quer a filosofia analítica da linguagem; no entanto, não é só uma abstração linguística, senão que é um corpo-próprio, é o *meu* corpo. Também é certo que atribuímos predicados físicos e psíquicos a uma mesma entidade pessoal; e que esses predicados apresentam traços de impessoalidade na medida em que são atribuídos indistintamente a todas as pessoas; contudo, existem propriedades singulares que não são comuns a todos os indivíduos. Nesse caminho, Ricoeur vê no discurso da pragmática da linguagem um avanço no sentido de caracterizar a pessoa como um “si”. Porém, é ainda um “si” esfacelado entre o polo da objetividade, dos acontecimentos e das causas, e o da ordem subjetiva, das intenções e das razões. Em ambos os casos, não temos como atribuir a ação a um agente. A questão, para Ricoeur, é, então, saber distinguir entre o “quê” e o “quem” da ação. Ele dirá: “a questão do *quem?* da ação suscita, de modo novo, a da atribuição dos predicados psíquicos e físicos à pessoa considerada sujeito de predicação” (p. 236).

A resposta à questão da atribuição da ação a um agente está vinculada ao terceiro e último estágio do discurso filosófico sobre o ser humano: o discurso ético. Da atribuição de propriedades a

um sujeito, passa-se agora a sua imputabilidade e responsabilidade moral. Quem é o responsável pela ação? Quem será imputado moralmente?

Do mesmo modo que no tratamento dos outros discursos filosóficos sobre o ser humano, Ricoeur procede das estruturas menores para as mais abrangentes, hierarquizando com isso as diferentes ações. Dois são os momentos. Em um primeiro, ele toma emprestado de Alasdair MacIntyre a classificação das ações enquanto “práticas”, “planos de vida” e “unidade narrativa de uma vida” (p. 239). No segundo momento, ele assume, com Hannah Arendt, o pressuposto de que a narratividade constitui a estrutura teleológica imanente a qualquer ação, o que traz implicado que o “quem” da ação só poderá ser enunciado de forma narrativa (p. 239). Em terceiro, o filósofo aponta para dois componentes da ética: a teleologia e a deontologia. Mais tarde, em *O si-mesmo como um outro* e em *O justo I e II*, ele apresentará um esquema mais detalhado e acrescentará o momento da sabedoria prática ou convicção.

A estrutura teleológica, por sua vez, alinha os bens particulares (do si-mesmo e do outro, respectivamente na primeira e segunda pessoa) na perspectiva do fim último (o ‘cada um’ da terceira pessoa). A estrutura deontológica, na esteira de Kant, serve para confeccionar uma moral da obrigação; porém, diferente do aporte kantiano, a obrigação moral não mais radica no desejo, considerado patológico, senão na possibilidade da violência. Não é o desejo, mas o poder que uma pessoa poderá vir a exercer sobre outra, podendo transformá-la em coisa, que precisa ser controlado; e com este poder, precisa ser controlada a própria possibilidade da violência. Ricoeur arremata neste sentido: “Insisto, neste ponto: não é o desejo, mas a violência que nos força a conferir à moralidade o caráter de obrigação” (p. 241).

4. A terceira e última parte do livro, intitulada “Hermenêutica do si”, em seus três primeiros textos nos transfere para o universo da narrativa e da identidade pessoal, que são os núcleos temáticos principais dos três volumes de *Tempo e narrativa*, em parte retomados em *O si-mesmo como um outro*.

Em *Tempo e narrativa*, o acento está posto na narrativa como solução aos impasses da permanência no tempo; em *O si-mesmo como um outro*, o foco será deslocado paulatinamente para a solução narrativa dos problemas da identidade pessoal. Os textos desta terceira parte do livro situam-se no interstício de tempo em que Ricoeur escreve essas duas grandes obras. Nos três primeiros – “Indivíduo e identidade pessoal” (1985), “Identidade narrativa” (1986) e “Os paradoxos da identidade” (1994) –, o termo “identidade” se repete nos títulos. E no decorrer de suas leituras, constataremos que a narrativa aparece como a perspectiva de resolução dos paradoxos suscitados pela identidade pessoal.

Por sua vez, os textos “Múltipla estranheza” (1994) e “O destinatário da religião: o homem capaz” (1996) irão complementar as discussões de *O si-mesmo como um outro* em dois níveis principais. No primeiro, ocorre a retomada do si, enquanto identidade *ipse*, e na polarização com o outro de si, nas figuras do estranho e do estrangeiro. No segundo, a figura do outro extrapola os limites da finitude e se abre para o infinito, tomando o fenômeno religioso enquanto capacidade de esperar, comum a todo ser humano, e independentemente das agremiações religiosas, dos cultos e credos.

Não há dúvida que o tema da identidade pessoal dá continuidade às questões referentes a uma antropologia que não se deixa ofuscar pela possibilidade de definição de uma estável substância

humana; tampouco se deixa cair nas diferentes armadilhas que propugnam sua total diluição e negação. A narrativa é o novo lugar da mediação entre esses dois polos opostos, cumprindo assim com a função homóloga antes depositada no símbolo, no discurso e no texto. Por isso mesmo, aqui já não mais se trata de interpretar símbolos, discursos e textos, tarefa já levada a cabo nos trabalhos anteriores, senão tratar as diferentes formas narrativas. Nesse particular, o título da última seção do livro, “Hermenêutica do si”, sugere de forma correta que os textos aí reunidos giram em torno da interpretação de “si-mesmo”, mediante a via longa das narrações.

Embora o texto “Indivíduo e identidade pessoal” abra a terceira parte do livro, é o segundo texto, “Identidade narrativa”, que faz a ligação direta com os resultados e as questões deixadas ao final do terceiro volume de *Tempo e narrativa*. Um dos resultados que Ricoeur retoma ao iniciar o artigo é o seguinte: “conhecer-se, dizia eu então, é interpretar a si mesmo sobre o duplo regime da narrativa histórica e da narrativa de ficção” (p. 265). Com isso, ele deixa posto desde o início que a compreensão de si terá de passar pela mediação da historiografia e da literatura de ficção. Um dos problemas deixados sem resposta ao final de *Tempo e narrativa III*, é o da identidade pessoal.

Para resolver esse problema, Ricoeur introduz um dos aspectos inovadores de sua teoria da identidade pessoal, a saber: a distinção entre identidade *idem* e identidade *ipse*. Essa distinção é subsidiária daquela outra estabelecida entre o “quê” e o “quem” da ação. A distinção procura eliminar a ambiguidade trazida pelo termo “idêntico”. A terminologia apresentada por Ricoeur, que se socorre da distinção latina entre *idem* e *ipse*, pretende retirar a ambivalência do termo

idêntico, pois o radical latino *idem* remete ao que é extremamente semelhante, isto é, aquilo que não muda com o passar do tempo; de outra forma, idêntico, no sentido de *ipse*, quer dizer próprio, não tendo como contrário “diferente”, senão “outro” ou “estrangeiro”. Com base nesse último caso, em que os termos “outro” e “estrangeiro” são tomados como correlativos opostos da identidade *ipse*, podemos medir parte do alcance do que está indicado sumariamente no pequeno estudo “Múltipla estranheza”. Mas também o “estranho” pode radicar no próprio âmbito da singularidade inalcançável, da própria “carne”: “a estranheza pode assumir ora o aspecto repugnante da ‘náusea’ de Sartre ou do ‘há’ segundo o jovem Lévinas, ora o aspecto numinoso do ‘místico’ segundo a famosa formulação do *Tractatus* de Wittgenstein” (p. 303).

A segunda distinção procura esclarecer o tipo de identidade alcançada pelo “quem”. Ricoeur retoma com Hannah Arendt, de quem tomara emprestado o termo, e conclui com ela: “Cabe à narrativa, assim, dizer a ‘identidade do quem’ (*the identity of the who*). Essa é a solução narrativa do problema da identificação” (p. 260).

Porém, a principal questão, que serve para retomar as conquistas anteriores em termos da teoria narrativa, e indicar o avanço em sua aplicação à resolução do problema da identidade pessoal, está formulada no texto “Identidade narrativa” nos termos seguintes: “qual a contribuição da poética narrativa para a problemática do si”? (p. 273).

A resposta de Ricoeur é dupla. Em um sentido indica os aspectos da teoria narrativa que vão ao encontro das abordagens analíticas da identidade pessoal, por ele retomadas em *O si-mesmo como um outro*. Em outro sentido, ele faz avançar essas discussões.

No primeiro sentido, Ricoeur aponta que a arte narrativa confirma os traços característicos da pessoa evocados pela teoria strawsoniana dos singulares de base. Confirma também o primado da terceira pessoa no conhecimento do ser humano, pois “o herói é alguém de quem se fala” (p. 273), mesmo nas confissões e nas autobiografias. Confirma ainda a noção de corpo-próprio, pois o personagem não só possui um corpo, senão que *é* um corpo que intervém no curso das ações e abriga predicados físicos e psíquicos (p. 274). Além disso, confirma, por fim, que a narrativa facilita o aperfeiçoamento moral, na medida em que “explora as vias pelas quais a virtude e o vício conduzem ou não à felicidade ou à infelicidade” (p. 276).

Ao lado desses aspectos, os quais delatam a apropriação ricoeuriana das diferentes contribuições trazidas pelas teorias analíticas da identidade pessoal, a segunda distinção estabelecida por Ricoeur aponta para a nova direção que ele seguirá: a da solução narrativa para o problema da identidade pessoal. Nesse texto, ele se centra na terceira mimese: a refiguração pela leitura.

Com base na refiguração, Ricoeur destaca duas variações imaginativas da identidade, ambas problemáticas. O primeiro problema reside na ambiguidade proveniente da autoidentificação com um personagem real (historiografia) ou fictício (literatura), pois a fusão com o outro pode se impor como estratégia que leva ao autoengano ou à fuga de si. Na segunda variação imaginativa, ele aponta para o perigo advindo das narrativas de ficção que tencionam a total perda de identidade, mediante a imersão do personagem na experiência da vacuidade, do vazio, da noite, do nada, do não-sujeito. O exemplo preferido por Ricoeur é o personagem principal do romance de Robert Musil, *O homem sem qualidades*.

As duas variações imaginativas servem para estabelecer os polos de uma dialética em que o *idem* e o *ipse* se sobrepõem de dois modos diferentes. No primeiro modo, temos o encobrimento do *ipse* pelo *idem* – ou do *quem* pelo *que* –, na medida em que eu quero ser o mesmo que outro. No segundo modo, temos a experiência ficcional que tenta realizar a experiência literária de apagamento ou quase apagamento do *idem*, em que restaria apenas a *ipseidade* pura, um puro *quem*, sem permanência no tempo. Ricoeur insiste na invalidação desse segundo modelo, apontando para o paradoxo da afirmação “eu não sou nada”, pois, argumenta, o “nada” atribuído a um eu já é “alguma coisa”; e, além disso, haveria um “quem” que o atribui. Ele arremata respondendo a questão: “Quem ainda é ‘eu’ quando o sujeito diz não ser nada? Precisamente, um si privado do socorro da mesmidade” (p. 279).

Com isso, Ricoeur não só busca critérios para avaliar as enunciações problemáticas a respeito da identidade pessoal, senão que, de outro lado, procura reestabelecer a dialética entre *idem* e *ipse*, *que* e *quem*, com base na mediação narrativa.

A mesma dialética será tratada na conferência *Os paradoxos da identidade*, com base em três tópicos principais, já presentes em *O si-mesmo como um outro*.

Os três tópicos estão formulados em termos de paradoxos. O primeiro é o da permanência no tempo: há uma substância humana que permanece por detrás das mudanças operadas pelo tempo ou não há permanência alguma. Na resposta, Ricoeur retoma a dialética entre identidade *idem* e identidade *ipse*. No caso da identidade *ipse*, a permanência se dá pelo caráter, isto é, os traços que um personagem exhibe ao longo de uma narrativa. No caso da identidade *ipse*, Ricoeur recorre à figura da manu-

tenção de si pela promessa. Além disso, ele avança no sentido de que há uma dialética entre *idem* e *ipse*. De acordo com ela, quando prevalecem os traços do caráter, temos a sobreposição do *idem* sobre o *ipse*; na manutenção de si pela promessa se sobressai a *ipseidade*.

Os outros dois paradoxos tratam da relação do si com o outro. Em um deles, a alternativa é entre o *si* que se identifica com o outro, enquanto segunda pessoa, tendendo para a fusão; e a que procura se separar do outro, mediante os sentimentos de ódio, medo ou desprezo. A dialética entre fusão e separação marca o ponto de equilíbrio. Por fim, no outro paradoxo, a dialética se dá entre os polos da fragilidade e da responsabilidade, aplicada à relação do si com as instituições.

Ao fim e ao cabo, não poderíamos deixar de dizer algumas palavras a respeito da comunicação de 1996, “O destinatário da religião: o homem capaz”, que encerra a terceira parte do livro. Essa comunicação procura dinamizar a relação recíproca entre as capacidades, a ética, a ontologia e a religião. Duas questões ganham relevância.

A primeira questão diz respeito ao impasse deixado por Kant ao entender que a religião nada acrescenta à moralidade. Em resposta, Ricoeur afirma que a religião não só está vinculada com a capacidade de esperar, senão que, em sentido complementar, cumpre com a função de conter o mal radical e aprimorar a bondade natural. Deste modo, a esperança, que é a capacidade vinculada à religião, se distingue do conhecimento e da moral (p. 330). Por sua vez, o mal radical, que na proposta kantiana é tema da ética e da religião, está relacionado tanto com a imputabilidade moral, como, de igual modo, com

a bondade originária, a qual persiste como fundo ontológico e também como dispositivo ético.

Por isso, na segunda questão, que diz respeito à relação entre ética e ontologia, Ricoeur insiste na ruptura com a dicotomia entre as duas, entendendo que “... a análise do discurso do homem capaz relança de maneira inédita o debate enrijecido entre ética e ontologia” (p. 310). A religião, então, ganha importância antropológica redobrada na medida em que assume um papel complementar em relação à moral e à ontologia. De acordo com isso, conclui Ricoeur: “A filosofia da religião não fala a respeito de Deus, e sim a respeito das mediações históricas que a religião oferece ao processo de regeneração” (p. 323).

O texto de 2004, “Capacidades pessoais e reconhecimento mútuo”, colocado como *Epílogo* ao livro, mais que uma conclusão, traz a ligação entre a antropologia das capacidades e o reconhecimento mútuo, numa espécie de preâmbulo aos temas capitais desenvolvidos na última obra ricoeuriana, *Percurso do reconhecimento* (2007). Temos aí já indicada a questão a propósito de se o vínculo social se sustenta de modo exclusivo na luta por reconhecimento ou se, de outro modo, há uma bondade originária que se sobrepõe ao mal de origem e traz a marca originária do humano. Para Ricoeur, o emaranhamento entre a luta e a festa guarda a sombra dessa relação primitiva, que está na origem dos vínculos sociais, marcada por dois extremos: “a desconfiança da guerra de todos contra todos e a benevolência suscitada pelo encontro com o outro...” (p. 336).

Noeli Dutra Rossatto – Universidade
Federal de Santa Maria, RS, Brasil

COITINHO, Denis. *Contrato & virtudes: por uma teoria moral mista*. São Paulo: Loyola, 2016, 216 p.

A tese central do livro de Coitinho diferencia a moralidade pública da moralidade privada e aplica aos âmbitos assim delineados critérios próprios para cada esfera. O caso exemplar, para o autor, seria aquele da pena por um crime. Nos termos do Código Penal, art. 59, no âmbito público, seria de considerar o seu caráter de reprovação pelo ato cometido, ou seja, uma retribuição pela culpa, bem como o seu caráter de prevenção, seja para que o apenado não reincida, seja para que outros não cometam o mesmo crime. No entanto, parece, ainda, faltar outro elemento, qual seja, aquele da correção do caráter do agente, a demandar educação e integração à sociedade, como pode ser vislumbrado na Lei de execução penal. Vale anotar, de plano, que o último capítulo do livro, versa justamente sobre a punição e pretende ser uma espécie de prova de que a teoria do coerentismo holista proposta consegue dar uma explicação moral consistente, coerente e razoável desse problema central para as sociedades.

No âmbito metaético, o livro defende uma posição construtivista, coerentista e contextualista, tendo o método do equilíbrio reflexivo papel central na sua tese. A proposta atenua fortemente a distinção entre fato e valor, alegando, para tal, que uma rígida dicotomia entre ambos levaria a problemas ontológicos e epistemológicos de difícil solução, como o dualismo, o dogmatismo e a assimetria [p. 25 e 111]. O dualismo adviria da divisão do real em duas esferas, o dogmatismo se aplicaria à determinação do que contaria como valor intrínseco e a assimetria ocorreria entre a moral e a ciência. O ponto, para ele, é que os juízos morais são

compartilhados, portanto, não se deveria desconectá-los de fatos científicos, políticos e econômicos e exigir para a esfera dos valores um tipo de cognição especial, intuitiva, meio misteriosa. A alternativa proposta é nomeada pelo autor, como mencionado, coerentismo holista, que propugna por uma justificação dos valores e normas morais que seja interna à comunidade e que faça uso, inclusive, do conhecimento científico e histórico que essa comunidade dispuser, isso porque, para o autor, não só as regras são eminentemente sociais, como o próprio ato de pensar também o é [p. 120]. Parte da resposta às objeções levantadas se encontra no final do capítulo 6, nomeado como Justificação e coerência. Alega Coitinho que o coerentismo holista não fundacionista não implica relativismo cultural, como não implica circularidade. Tal proposta evitaria, ainda, os problemas do fundacionismo, como aquele do regresso epistêmico. O autor agrega à sua proposta, de forma criativa e apropriada, as teorias de Williams e Putnam.

Apresentadas as linhas mestras da proposta, o autor passa para seu detalhamento. O primeiro termo da proposta consiste na aceitação do modelo contratualista. O modelo contratualista porta características importantes para o que pretende Coitinho, a começar pelo seu forte viés processual, deflacionado de fundamentos muito profundos. No entanto, o modelo clama por emenda no que concerne a dois pontos, aquele referente ao problema levantado pelo oportunista [free-rider] e aquele referente à restrição da comunidade moral que contrata. O primeiro ponto pode ser vencido justamente pela agregação da ética da virtude, como segundo termo da proposta, a qual, por seu tônus bastante realista, pode, como clara vantagem, muscular a motivação interna para a obediência às normas. O segundo ponto é um problema que

precisa ser remediado; contudo, ele é compensado por outras vantagens do modelo contratualista, como o de ofertar um fundamento para a desobediência civil, ser eficiente para resolver conflitos morais, atentar para o problema da estabilidade, bem como portar um modelo de responsabilidade moral não dependente de uma tese forte em relação ao livre-arbítrio.

Deveras, em relação a este último ponto, o autor tenta se desfazer da conexão da responsabilidade com o livre-arbítrio: “[...] a responsabilidade está vinculada à capacidade do agente de perceber e reagir adequadamente às razões no interior mesmo de uma comunidade moral que, a todo momento, faz diversas exigências de certos deveres morais a seus membros.” [p. 95]. Nesse desiderato, é assumida a diferenciação entre controle regulativo e controle de direcionamento. Aquele exigiria a capacidade de poder agir diferentemente da forma que se agiu, já este exigiria poder agir de certa maneira, ou seja, sem compulsão.

Um dos problemas centrais para qualquer teoria moral é aquele do não cognitivismo, tratado pelo autor no capítulo 7. Segundo os não cognitivistas, visto as teorias morais serem puramente prescritivas, ou seja, não poderem apontar para propriedades ontológicas relevantes dos seus conceitos, elas não poderiam ter valor de verdade ou valor cognitivo análogo à verdade. Uma possibilidade de resposta a essa objeção fatal consiste em dar um estatuto ontológico *sui generis* aos predicados morais, bem como defender um tipo de faculdade cognitiva, também *sui generis*, capaz de ter acesso a tais propriedades. Sabidamente, Mackie epitetou uma tal posição de estranha. Coitinho parece aceitar parte da objeção contra essa posição, na medida em que uma possível resposta a ela

só seria defensável com alguma dose de realismo, o que é feito exatamente mediante a atenuação da distinção entre fatos e valores. A proposta do autor parece caminhar no sentido de que seria justamente o elemento fático a constar de sua proposta que salvaria o viés cognitivo da ética. Por isso, ele marcará o conceito de justiça, justamente o objeto de estudos do capítulo há pouco mencionado, com elementos descritivos, que ele chama de *thick*, ou seja, elementos que densificariam a referida noção. A teoria da justiça de Sen e seu conceito de funcionamentos [functionings] forneceria, precisamente, o elemento descritivo que o autor precisa para dar conta da objetividade de sua teoria [p. 146], certamente, um tipo de objetividade nomeada por ele de objetividade posicional [p. 147]. A analogia seria com o uso das cores e o seu conhecimento. Com isso em mãos, ele pode concluir, finalmente, por uma correlação muito estrita entre descrição e decisão moral: “Quando uma situação, um motivo ou uma ação são propriamente descritos, decidir se algo é bom ou ruim, certo ou errado, justo ou injusto parece seguir de uma forma natural em razão do contexto intersubjetivo referido nessa avaliação.” [p. 136-7].

A proposta do coerentismo holista pugna por uma certa modéstia epistêmica, ao recusar o fundacionismo, o que se pode ver na teoria da responsabilidade, ao se desfazer da noção de livre-arbítrio, mas não ao ponto de ser não cognitivista, como se pode ver na teoria da punição. O coerentismo holista aposta na atenuação entre fatos e valores para dar conta de uma posição cognitivista na moral. Seriam esses elementos descritivos que ele nomeia de densos que habilitariam a teoria a não sucumbir em algum tipo de relativismo cultural, pelo isolamento de uma posição coerente, entre outras, ou pela incapacidade de decidir entre diversas teorias coerentes.

No geral, a proposta é criativa e inovadora. Vale aplicar à própria teoria predicados que lhe são caros, como o de consistência e de coerência. De fato, a proposta, sob o ponto de vista filosófico, é consistente e coerente. Ademais, o autor conseguiu construir a sua proposta, a partir de uma reconstrução muito bem feita da história da filosofia, de tal forma que é possível aprender não só da proposta criativa, quanto dos autores que menciona.

Por tudo isso, certamente, é um livro que marca posição na área e contribui

para o desenvolvimento da Filosofia no Brasil.

Anota-se, por derradeiro, como sugestão, que seja desenvolvido, nos termos do coerentismo holista, um tratamento do escopo da comunidade moral, especialmente em conexão com sua base contratualista, bem como seja desenvolvido um tratamento dos direitos fundamentais, incluso os direitos sociais.

Delamar José Volpato Dutra
UFSC/CNPq

Grupo de Estudos Nietzsche (GEN). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016.

A Pesquisa-Nietzsche brasileira avança mais um importante passo no processo de construção das condições de formação de pesquisadores, bem como abre mais um interessante leque de opção de pesquisa aos interessados na filosofia de Nietzsche. Trata-se do *Dicionário Nietzsche* publicado em 2016 por Edições Loyola, e que foi organizado pelo GEN – Grupo de Estudos Nietzsche, da Universidade de São Paulo, formado por pesquisadores com seriedade e rigor atestados na comunidade brasileira, e com longa trajetória e experiência na Pesquisa-Nietzsche, aspecto esse que se deixa exprimir na qualidade dos verbetes.

O *Dicionário Nietzsche* é fundamentalmente destinado aos que iniciam uma pesquisa e pretendem tomar contato com um panorama geral e bem contextualizado dos principais filosofemas de Nietzsche. Antes da elaboração e explicação dos principais conceitos, o leitor recebe uma adequada contextualização dos aspectos mais decisivos da vida de Nietzsche, sobretudo aqueles que mais diretamente impactaram em sua

filosofia, com o claro intuito de conjugar estreitamente sua vida, seus livros e seus pensamentos. Em acréscimo, é apresentada uma contextualização de cada um dos livros enviados por Nietzsche à publicação – deixando-se de lado a discussão sobre o lugar e o estatuto dos *Nachlässe* (os apontamentos póstumos) –, indicando o horizonte genético de publicação da obra, bem como o contexto e o panorama geral dos principais posicionamentos teóricos que o filósofo assume ao longo da sua vida. Chamo atenção para a preocupação que os organizadores tiveram de ressaltar variações semânticas e mudanças de posicionamentos teóricos observados entre os livros publicados em diferentes épocas da vida do autor. Esses registros não apenas exprimem a qualidade do *Dicionário Nietzsche*, mas principalmente preparam o leitor interessado para o quão labiríntica é a construção de um pensamento, notadamente do pensamento nietzscheano.

O *Dicionário Nietzsche* é composto por 156 verbetes sobre os principais temas e conceitos da filosofia nietzscheana, indicando-se seu respectivo registro no original alemão ao lado de cada conceito, tanto por uma questão de

honestidade intelectual dos organizadores, mas também como indicativo das opções de tradução que o GEN comumente assume em seu trabalho. Essa preocupação com o verbete no original, além disso, justifica-se, segundo os prefaciadores do texto, pelo fato de ainda não contarmos no Brasil “com uma tradução padronizada da edição crítica da obra completa de Nietzsche, a *Kritische Gesamtausgabe*”, bem como com o fato de abordar um autor que “sempre prezou o cuidado com a língua.” (p. 23) Na verdade, o *Dicionário* cobre de forma muito satisfatória uma miríade de verbetes. É preciso destacar, contudo, que alguns verbetes que mereceriam uma tratativa específica não figuraram entre as opções ao leitor. Tal é o caso, p.ex., de conceitos importantes para Nietzsche como “Europa”, “Guerra”, “Máscara”, “Mulher”, “Poder”, “Política”, “Promessa”, “Responsabilidade”, “Signo”, etc. Quero dizer que esses termos ocorrem de alguma maneira inseridos em outros verbetes, mas sem uma tratativa específica e na dimensão considerável que esses termos possuem no pensamento nietzscheano.

Em termos metodológicos, os verbetes são elaborados por meio de uma abordagem “genética e conceitual”. Trata-se da preocupação dos organizadores em interpretar os verbetes, situando-os em seus respectivos contextos em que foram empregados por Nietzsche, bem como registrando as múltiplas variações semânticas que um mesmo conceito assume ao longo *corpus philosophicus* nietzscheano. Segundo os prefaciadores, “o objetivo dos verbetes consiste em explicitar não apenas o significado de cada conceito nos contextos em que é evocado, como também as diversas acepções que o mesmo termo pode assumir no decorrer da obra de Nietzsche.” (p. 23) Essa preocupação metodológica tem duas virtudes fundamentais: por um lado, exprime uma

tendência de abordagem de outros dicionários sobre Nietzsche em outras línguas – lembro aqui notadamente do *Nietzsche-Wörterbuch*, organizado pelo “Nietzsche Research Group (Nijmegen)” e publicado pela editora Walter De Gruyter, e do *Nietzsche-Handbuch*, organizado por H. Ottmann e publicado pela Editora Metzler –; por outro lado, e sobretudo, porque o leitor toma contato com inúmeras nuances da filosofia de Nietzsche, na medida em que percebe a construção genealógica de um conceito ao ser rigorosamente reconstruído em seus devidos contextos. Dessa forma, o *Dicionário* auxilia o leitor preocupado com o rigor exegetico, tanto em relação à precisão dos verbetes quanto também à vinculação dos conceitos com as obras e contextos vivenciados por Nietzsche. A abordagem metodológica do *Dicionário* parece fazer jus à tese apresentada na primeira parte do livro, ali onde a vida e a obra são tratadas, a saber, que “quem julgou compreendê-lo [Nietzsche – JLV] equivocou-se a seu respeito; quem não o compreendeu julgou-o equivocado.” (p. 36) Isso significa que é preciso sistematizar Nietzsche em termos metodológicos, não apenas para compreender que ele não quis ser sistematizado – Nietzsche considerava a si mesmo “uma *nuance*” (EH, O caso Wagner 4) e um filósofo antissistemático (CI, Sentenças e Setas 26) –, mas também para evitar “recortes arbitrários em seu pensamento visando satisfazer interesses imediatos.” (p. 36) Em termos práticos, após cada verbete elaborado pelos organizadores, 1) o leitor também encontra um conjunto de referências dos textos de Nietzsche onde se encontra a ocorrência daquele mesmo verbete explicado – referências estas tanto em obras publicadas quanto no espólio –, bem como 2) um glossário de outros verbetes que de alguma maneira se interconectam com o conceito elaborado. Essa estrutura de elaboração do *Dicionário Nietzsche* sem dúvida fa-

cilita a movimentação e compreensão do leitor com os conceitos ao longo dos escritos de Nietzsche.

Ainda em termos metodológicos, uma consideração sobre a pesquisa de fontes, os dados biográficos e a recepção do pensamento de Nietzsche, contudo, parece ter sido propositadamente deixada de lado no *Dicionário*, sob a reivindicação de que essa justamente essa ausência acaba por distinguir o *Dicionário* de outras opções também disponíveis ao público brasileiro (p. 23). Apesar da extrema importância já amplamente discutida pela metodologia histórico-crítica da escola Colli-Montinari – os organizadores italianos da edição crítica em alemão das obras de Nietzsche, a *Kritische Studienausgabe* – os organizadores optaram por priorizar a explicação genético-conceitual dos verbetes, sem correlacionar muitos dos conceitos nietzscheanos com as respectivas fontes que foram decisivas para uma genealogia do seu pensamento. Certamente essa investigação das fontes, que esclareceria alguns dos verbetes, bem como a análise da recepção do seu pensamento na posteridade, seria um trabalho ainda mais hercúleo dos organizadores. Há um trabalho em curso que valeria a pena ser mencionado nesse momento, sobretudo aos interessados em correlacionar o pensamento de Nietzsche com um bom arsenal referencial de fontes e recepção das suas ideias. Trata-se do *Nietzsche-Kommentar* levado a cabo por Andreas Urs Sommer em colaboração com outros pesquisadores e com a Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Walter de Gruyter). Essa coleção de “comentários” não é um dicionário e nem se propõe a isso, mas sim um comentário sistemático de todas as obras de Nietzsche. Sua leitura pode complementar e enriquecer sobremaneira o leitor do *Dicionário Nietzsche*. Infelizmente, o *Nietzsche-Kommentar* ainda não tem tradução para o português.

O leitor precisa ficar atento, porém, a que mesmo em se tratando de um dicionário – um texto em que apenas teoricamente encontraríamos o “significado último” de uma palavra/conceito – é absolutamente inevitável que o elaborador de cada verbete acabe por direcionar algumas interpretações ou mesmo se posicionar em termos teóricos em diversos momentos, principalmente por se tratar de um dicionário sobre um filósofo como Nietzsche. Isso em nada desabona o *Dicionário*, pelo contrário, apenas reitera algumas das teses que encontramos nos próprios verbetes, como é o caso do verbete “Interpretação”. Muito corretamente, encontramos nesse verbete a seguinte passagem: “Assim, há um inacabamento constitutivo da interpretação que se assenta no dado de que não há algo a ser interpretado, pois que tudo é sempre interpretação. Destituem-se, assim, os lugares fixos do intérprete e do interpretado [...] que passam a ser intercambiáveis, dos quais se exclui a passividade e passa-se a atribuir a violência, o inacabamento e a infinitude.” (p. 275) Isso implica que o leitor, repito, precisa atentar-se ao fato de que por mais genético-conceitual que seja a elaboração dos verbetes, em que se procura manter o mais fiel possível à letra do texto nietzscheano, é inevitável que também nos verbetes encontremos interpretação, ao lado da qual, como escreveu Nietzsche, outras tantas são possíveis.

Duas últimas palavrinhas sobre esse livro que agora está disponível ao público brasileiro. Por um lado, como leitor de Nietzsche, senti falta da elaboração de verbetes sobre os mais importantes e decisivos interlocutores de Nietzsche. Refiro-me aqui a filósofos como Sócrates, Platão, Rousseau, Kant, Schopenhauer, Wagner, etc. Não se trata aqui de considerar esses interlocutores de Nietzsche como discussão de fontes para seu pensamento, nem de discutir a

interpretação que Nietzsche faz desses interlocutores. Antes disso, trata-se de elaborar em que medida esses filósofos foram usados por Nietzsche como “semiótica” para ele próprio, tal como escreveu em *Ecce homo* (As extemporâneas 3), bem como em que medida alguns desses filósofos acabaram por se converter em conceito mesmo no interior do seu pensamento, como é o caso, p.ex., de Platão como “conceito Platão”, ou mesmo do próprio Nietzsche tomado como conceito. Por outro lado, e talvez o que há de mais curioso e inusitado no livro, é o fato de que as referências bibliográficas constantes no *Dicionário* exercem uma função autorreferencial, mas não muito multiplicadora. Isso significa que os organizadores não citam outras referências que não sejam a si próprios e os próprios textos como auxílio bibliográfico aos verbetes. Certamente se trata de referências bibliográficas fundamentais à Pesquisa-Nietzsche no Brasil, muitas das quais fizeram escola aqui por nossas terras. A indicação de outras tantas referências bibliográficas que não sejam somente os

próprios textos, tanto no Brasil quanto no exterior, porém, em nada diminuiria a riqueza do *Dicionário*; ao contrário, aumentaria ainda mais seu brilho e cumpriria com excelência ainda maior tanto o esforço de “*formar formadores*” (p. 20), tal como lemos no início do livro, quanto também informaria ainda mais o leitor interessado pela filosofia de Nietzsche.

De qualquer modo, certo é que o público brasileiro interessado em Nietzsche tem agora mais uma opção de dicionário para dar início e orientar uma pesquisa. A crescente demanda e o interesse pela filosofia de Nietzsche demanda também, simultaneamente, a elaboração de textos que nos lembrem continuamente da importância da boa leitura, carregada com seu cortejo de rigor. O *Dicionário Nietzsche* ocupa também esse espaço, e exerce bem essa função. Sem dúvida nenhuma, um texto obrigatório em nossas bibliotecas.

Jorge L. Viesenteiner
Universidade Federal do Espírito Santo

POSSENTI, Vittorio. *O Novo Princípio Pessoa*. Tradução Fernandes Soares Moreira – São Paulo: Edições Loyola, 2016, 276 p.

A obra do italiano Vittorio Possenti permanece praticamente desconhecida no Brasil, embora ela seja, na atualidade, uma das mais significativas expressões da filosofia personalista de inspiração cristã. A tradução do italiano de uma de suas obras mais recentes atesta a pertinência da pergunta pelas raízes profundas do ser humano. O retorno à pergunta clássica pelo ser do homem se revela na ênfase posta sobre a “ontologia metafísica da pessoa”. Na investigação sobre o ser humano e seu

agir não seria suficiente limitar-se aos temas da *consciência*, *sujeito* ou *indivíduo*. As filosofias da modernidade e da pós-modernidade, segundo Possenti, limitaram suas perspectivas antropológicas em face da “ocultação da pessoa”, isto é, seu enraizamento ontológico.

O objetivo de Vittorio Possenti consiste em retornar à meditação sobre a noção de pessoa tendo como parâmetro último o caráter excepcional da vida humana em sua relação constitutiva com a transcendência. O “princípio pessoa” destaca, sobretudo, as raízes ontológicas da noção clássica de pessoa e sua atualidade para o enfrentamento de problemas contemporâneos. O título

do livro faz eco à famosa obra de H. Jonas, *O princípio responsabilidade*, no sentido de retornar ao princípio das coisas, quando tudo está confuso. O Autor considera urgente um renascimento personalista diante de poderes (midiáticos, econômicos, militares e científicos) que assediam o homem para esvaziar o sentido propriamente *humanum* de sua existência, isto é, sua relação com o Absoluto.

O livro *O Novo Princípio Pessoa* está dividido basicamente em duas partes, que seguem a Introdução de 2006 e uma Introdução à segunda edição revista de 2013. As duas partes são as seguintes: (1) “Metafísica da Pessoa” (p. 21-176) e (2) “Problemas Atuais – I – Da Filosofia da Pessoa à Bioética” (p. 177-255). A primeira parte contém três capítulos: “A pessoa na doutrina do ser” (c. I); “Existência e pessoa: seis reflexões” (c. II); “Alma, mente, corpo e imortalidade. O desafio do naturalismo” (c. III). A segunda parte contém igualmente três capítulos: “Algumas questões bioéticas” (c. IV); “Ontogênese: embrião e pessoa” (c. V); “Mudar a natureza humana com as (bio)tecnologias. Algumas perguntas” (c. VI). Um Epílogo encerra a obra, à guisa de conclusão.

O primeiro capítulo (“A pessoa na doutrina do ser”, p. 23-67) desenvolve a argumentação central da obra e constitui um fio condutor para a retomada do “princípio-pessoa”, ao conceber a discussão no contexto amplo de uma doutrina do ser. O Autor confronta-se com diversos modelos de antropocentrismo gestados na modernidade, com o objetivo de sustentar uma versão de “personalismo ontológico” que se revele mais adequada. O antropocentrismo amiúde se transforma em seu contrário, isto é, a negação do indivíduo, o que permite o advento dos totalitarismos cuja base seria o “princípio antipersonalista”. Com efeito, na primeira metade do século XX encontramos a condição

do sujeito em crise diante da ambígua simbiose proveniente do positivismo cientificista e do existencialismo. A alternativa consciente a essa situação foi o surgimento de diversas escolas com orientação personalista, isto é, tendo de algum modo a noção de pessoa como central na argumentação filosófica (uma lista incompleta inclui: La Pira, Jacques Maritain, E. Mounier, M. Scheler, E. Stein, R. Gauardini, M. Buber, P. Ricoeur, E. Lévinas, V. Soloviev, K. Wojtyla, R. Spaemann e L. Pareyson). O Autor revela desde o início o seu modo de conceber: “A noção (e a realidade) da pessoa não é principalmente moral, mas ontológica.” (p. 27). É nesse nível de discussão que Possenti se propõe vencer a “batalha do conceito” (na expressão de Paul Ricoeur), frente ao ataque antipersonalista da pós-modernidade. Nossa época, que se pretende pós-metafísica, tem enorme dificuldade em tematizar a pessoa, pois a verdade desta é inseparável da verdade do ser. De fato, no suposto esquecimento do ser do niilismo contemporâneo, não estaria também em jogo o esquecimento da pessoa? Com isso o “princípio-pessoa” apenas levaria à perfeição o paradigma do ser. Não poderíamos aceitar como legítimo o dogma positivista de que uma definição real de pessoa, em sentido ontológico, seja um pseudoproblema. Essa definição real pode ser encontrada na tradição filosófica que provém de Boécio, segundo a qual *pessoa* significa uma substância individual de natureza racional (*rationalis naturae individua existentia*), definição esta recebida por Ricardo de São Vitor e Tomás de Aquino. De modo particular, o “princípio-pessoa” de Possenti tem como referência a versão proposta por Tomás de Aquino (*individuum subsistens in rationali natura*). Com efeito, Tomás de Aquino prefere o particípio *subsistens* ao nominativo abstrato *substantia* da definição boeciana, e assim estabelece o

constitutivo formal da pessoa como um *existente em si e per se*. A pessoa subsiste em si enquanto exerce o próprio *ato de ser*, o ato fundamental da substância individual (p. 34). A noção de pessoa aqui expressa está intrinsecamente vinculada à concepção de *substância*, e Possenti não hesita em admitir que assim o seja, embora grande parte do pensamento filosófico posterior a Tomás de Aquino (Hume, Kant, Kelsen, Cassirer etc.) tenha pretendido substituir essa concepção por outra, a saber: a de função. Mas quando nos voltamos para a afirmação da dignidade do homem, não podemos considerá-la uma projeção ou atribuição arbitrária de valor: a dignidade do ser humano está radicada em sua natureza, em seu específico nível ontológico de existência, isto é, como ser dotado de espírito. Daí a opção de V. Possenti pelo *realismo*, no sentido de uma reflexão sobre as noções que estruturam a realidade da pessoa como sujeito substancial de natureza espiritual (p. 39). Nesta perspectiva a pessoa está aberta à totalidade do ser, na linha proposta por Tomás de Aquino (seguindo Aristóteles): a alma é de certo modo todas as coisas. O ser humano supõe a relação intencional com o todo. Isto provém da própria natureza espiritual do ser humano, seja por ser uma *totalidade* - por não ser nunca mera parte-, seja por sua *interioridade*, isto é, por sua capacidade de tornar-se aquilo que já é ontologicamente. Um desvio dessa linha de investigação teria ocorrido na modernidade filosófica, com aquilo que V. Possenti chamou de “ocultação da pessoa”, no sentido de ocultar as “raízes ontológicas substanciais” da noção de pessoa: com a crise da noção de substância, na modernidade, o personalismo perde seu suporte ontológico e, nestes termos, mostra-se aparentemente inadequado.

O segundo capítulo (“Existência e pessoa: seis reflexões”, p. 69-125) desenvol-

ve em vários planos o princípio-pessoa, enriquecendo a argumentação em seis aspectos: 1. O nexó entre substância e relação. 2. A interioridade extática, amor, comunicação; 3. Consciência psicológica e moral; 4. Paradoxos da pessoa; 5. Personalismo teológico e teocêntrico; 6. Relação do humanismo secular com a condição humana. A redução da pessoa apenas à relação implicaria considerar seu valor e fundamento somente como parte de um Todo, como ocorre amiúde em filosofias totalizantes. Entretanto, a noção de parte está em contraste com a de pessoa. Na *relacionalidade* com os outros manifesta-se a abertura constitutiva da pessoa (ser-com-o-outro), mas isto não significa que o nexó originário Eu-Tu-Nós-Todos seja redutível a essa dimensão. Ora, a relação ocorre a partir da *substancialidade*. Daí a perspectiva de que a pessoa é uma realidade substancial aberta à relação, mas não redutível a esta. O *reconhecimento* é o elemento central da relação, mas o ser-pessoa não depende apenas de que alguém o reconheça, pois ele está antes ligado à substancialidade do ato de existir: a pessoa é uma “substância relacional”, não uma “relação substancial”; Possenti deixa claro que a oposição entre substância e existência é uma ficção, pois a referência à substância nesse contexto de discussão não se limita à essência, mas diz respeito a um existente concreto. Daí a opção teórica do *tomismo existencial* (Maritain, Gilson, Fabro), subscrito por Possenti, por um humanismo aberto à transcendência, um humanismo teísta.

O terceiro capítulo (“Alma, mente, corpo e imortalidade. O desafio do naturalismo”, p. 127-176) traz à baila alguns temas tradicionais e a corajosa intenção de revitalizá-los diante das versões efêmeras do pós-moderno. O desafio contemporâneo, quando examinamos a inter-relação entre ciência e filosofia, diz respeito ao caráter reducionista

de pensar o ser humano a partir das teses filosóficas do materialismo e do naturalismo. O esquecimento atual da alma como tema de pesquisa reduziu o problema da relação alma-corpo a um horizonte estreito. Das três principais posições acerca da relação alma-corpo na história da pesquisa filosófica (dualismo, monismo e hilemorfismo - ou "solução polar") a alternativa proposta por Possenti segue a tradição de Tomás de Aquino: alma e corpo constituem um todo, um sujeito humano, uma pessoa, ser individual dotado de funções vegetativas, sensitivas, motoras e intelectivas. Essa antropologia unitário-polar deve dialogar com a perspectiva contemporânea da filosofia da mente, sob influxo da filosofia da linguagem. Mas a prioridade do pensamento permanece, mesmo depois da reviravolta linguística da filosofia contemporânea. A importância da intencionalidade mental sobre a dimensão linguística implicaria, segundo o Autor, na "reviravolta mentalística após a linguística" (p. 156). O tema que versa sobre a imortalidade do homem (apoiando-se nos textos de J. Maritain e J. Seifert) deve ser visto como o ápice de sua crítica à concepção naturalista de ser humano.

A penetração do "princípio pessoa" nos temas de bioética pretende se inspirar em uma ética da responsabilidade análoga à perspectiva de H. Jonas, em *O princípio responsabilidade* (p. 177-178). Mas aqui o tema da pessoa em bioética se insere no renascimento do personalismo do século XX, sob o estímulo do crescente impacto das biotecnologias. É a partir do enfoque personalista que Possenti pretende evitar uma parcial orientação "atualista" de H. Jonas, no sentido de que este considera o estatuto da pessoa, atribuído ao embrião, como vinculado apenas a suas funções superiores (p. 210, n. 7). O quarto capítulo ("Algumas questões bioéticas", p. 179-200) propõe uma argumentação mais

específica sobre problemas bioéticos a partir da ontologia da pessoa. As novas modalidades de empirismo no mundo atual supõem em comum a crítica à noção de substância e se alia ao novo naturalismo e ao biologismo. O quinto capítulo ("Ontogênese: embrião e pessoa", p. 2001-230) dedica-se à ontogênese do embrião – o surgimento de um novo patrimônio genético enquanto *transformação substancial*- e ao estatuto da pessoa humana. Há aqui um aspecto notável na análise desses problemas, posto com ênfase pelo Autor em várias ocasiões: a ética não é vista como o fio condutor da discussão, mas sim a ontologia. O sexto capítulo ("Mudar a natureza humana com as (bio) tecnologias. Algumas perguntas", p. 231-255) examina se seria possível alterar a natureza humana através das biotecnologias, em diálogo com Habermas e Fukuyama. Neste capítulo final Possenti reafirma a unidade substancial do ser humano contra o niilismo das essências, no hodierno pensamento pós-metafísico. O Epílogo (p. 257-272) retoma a convicção de que o "princípio pessoa" alcança maior fundamento como personalismo ontológico, com base na "filosofia do ser", tendo como fio condutor a noção de substância. O Autor sugere cinco imperativos para uma ética personalista do futuro: (a) utilizar o "princípio pessoa" e sua linguagem como novo meio transcultural; (b) permanecer fiel à assimetria de respeito ao outro, mesmo se este não atua reciprocamente com o mesmo respeito; (c) nunca pôr em risco o "princípio pessoa" no debate sobre o ser e o agir humanos, e incluir nas escolhas atuais a integridade presente e futura do homem; (d) adotar o "princípio pessoa" como fio condutor para a educação da pessoa; (e) valorizar o "princípio pessoa" como fonte de reforma nas ordenações fundamentais e concretas da vida (matrimônio, família, trabalho, cultura,

saber, política, direito e religião), isto é, na relação com o outro em instituições justas. Mas a retomada do “princípio pessoa” depende de três condições: (1) que o Ocidente secularizado retorne às fontes metafísicas e religiosas do humanismo que provém de Jerusalém; (2) que a filosofia da pessoa supere o ataque do materialismo e do recente biologismo; (3) que o “princípio pessoa” seja empregado para dar início ao diálogo entre as civilizações, ao favorecer a interfecundação cultural, e não para reforçar o conflito.

O *Novo Princípio Pessoa* representa o esforço audacioso de uma mente especulativa, que desce aos fundamentos para alcançar o vértice da real noção de pessoa, a partir da contribuição do cristianismo para o labor filosófico:

o homem como dotado de razão e vontade livre, o homem como *imago Dei*. Entretanto, será preciso lamentar a opção das Edições Loyola por não traduzir o livro de modo integral. A obra original (*Il nuovo principio persona*. Roma: Armando Editore, 2013, 350 p.) está dividida em três partes. Foram traduzidas apenas as duas primeiras. Infelizmente não consta, no texto traduzido, qualquer nota acerca da inteira supressão da Parte III – *Problemi del presente II. Il personalismo, La pace, La democrazia* (capítulos VII-IX). Vittorio Possenti pretendia fornecer um direcionamento mais amplo do que a tradução permite entrever.

Luís Carlos Silva de Sousa
UNILAB/CE