

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO**

VIVIANE ZAREMSKI BRAGA

LINGUAGEM, ÉTICA E MÍSTICA EM ERNST TUGENDHAT

SÃO LEOPOLDO

2015

Viviane Zarembski Braga

LINGUAGEM, ÉTICA E MÍSTICA EM ERNST TUGENDHAT

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Adriano Naves de Brito

São Leopoldo

2015

B813l Braga, Viviane Zarembski.
Linguagem, ética e mística em Ernst Tugendhat /
Viviane Zarembski Braga. – 2015.
116 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do
Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, 2015.

"Orientador: Prof. Dr. Adriano Naves de Brito."

1. Tugendhat, Ernst. 2. Ética. 3. Antropologia
filosófica. 4. Mística. I. Título.

CDU 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecário: Flávio Nunes – CRB 10/1298)

Viviane Zarembski Braga

LINGUAGEM, ÉTICA E MÍSTICA EM ERNST TUGENDHAT

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Aprovado em 25 de setembro de 2015.

BANCA EXAMINADORA

Adriano Naves de Brito - UNISINOS

Denis Coitinho da Silveira – UNISINOS

Fernando Augusto da Rocha Rodrigues – UFRJ

Para minha família.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Adriano Naves de Brito, pelo auxílio, disponibilidade e paciência.

Aos demais professores do PPG em Filosofia Unisinos, em especial aos professores Sofia Stein e Denis Coitinho, pelo auxílio e disponibilidade.

À minha família, pela compreensão nas minhas ausências e pelo incentivo que sempre me deu para continuar e não desistir.

À minha querida sobrinha Isabela, que requisitou minha presença e me fez dar um tempo nos livros para ir brincar.

Às minhas amigas e amigos, que tiveram que suportar meu nervosismo dos últimos dias e meu sumiço prolongado.

Qualquer religião ou ideologia pode ser resumida à substituição do eu, em geral sob algum disfarce, pelo verdadeiro objeto de veneração. No entanto, apesar daquilo que Kant temia tanto, acredito que haja um lugar tanto dentro quanto fora da religião para um tipo de contemplação do Bem, não apenas por especialistas, mas pelas pessoas comuns: uma atenção que não é apenas o planejamento de boas ações específicas, mas uma tentativa de desviar o olhar do eu em direção a uma distante perfeição transcendente, uma fonte não contaminada de energia, uma fonte de virtude *nova* e não sonhada. Essa tentativa, que implica desviar a atenção do particular, pode ser a coisa que ajuda a maioria quando as dificuldades parecem insolúveis, e sobretudo quando sentimentos de culpa continuam atraindo o olhar de volta para o eu. Esse é o verdadeiro misticismo que é moralidade, um tipo de prece não dogmática que é real e importante, embora talvez seja também difícil e facilmente corrompida.

(MURDOCH, 2013, p. 137-138).

RESUMO

O trabalho parte do livro *Egocentricidade e Mística: um estudo antropológico*, do filósofo alemão Ernst Tugendhat, a fim de expor e explicar a tese do autor, a saber, a de que por meio da estrutura proposicional da linguagem humana, o ser humano tem a possibilidade de se distanciar da situação imediata e *projetar* intenções e desejos no espaço e no tempo. Ao falar sobre si, principalmente com o uso da expressão indexical “eu”, o indivíduo se vê como ser único à diferença de todos os demais indivíduos. A egocentricidade resultante disso e a capacidade de perguntar por razões fazem com que o indivíduo possa se colocar a pergunta sobre *qual a melhor maneira para se viver*, ou sobre o *como se deve viver*. O texto investiga ainda o contratualismo simétrico, como a alternativa do autor para a moralidade e que seria uma justificação válida de moral, não mais autoritária ou tradicional, mas que se baseia na adesão autônoma do indivíduo às normas, já que o contrato moral lhe oferece uma alternativa ao poder, de forma justa e igualitária. Finalmente, o trabalho analisa a capacidade humana de se distanciar de si e que, segundo Tugendhat, também é fruto de uma capacidade antropológica de perguntar por razões e envolve a busca por respostas que auxiliem o indivíduo a integrar as frustrações e o medo da morte à própria vida: estas respostas foram historicamente encontradas na religião e na mística, fenômenos cujos fundamentos antropológicos são então analisados à luz da filosofia de Tugendhat.

Palavras-chave: Linguagem. Ética. Mística. Antropologia filosófica. Ernst Tugendhat.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Arbeit geht vom Buch *Egozentrität und Mystik: eine anthropologische Studie* aus, vom deutschen Philosophen Ernst Tugendhat, um die These des Autors darzustellen und zu erklären, das heißt, die mittels der propositionalen Struktur der menschlichen Sprache, hat der Mensch die Möglichkeit sich von der unmittelbaren Lage zu entfernen und Absichten und Wünschen im Raum und Zeit zu *planen*. Um über sich zu sprechen, hauptsächlich mit der Benutzung des Indexwortes „Ich“, sieht sich das Individuum als einzig im Gegenteil von allen anderen Individuen. Die Egozentrität ergebend sich daraus und die Fähigkeit der Fragen nach Gründe führen dazu, dass das Individuum sich die Frage nach *welche ist die beste Art um zu leben, oder wie man leben muss*, stellen könnte. Der Text untersucht noch das symmetrische Kontraktualismus, als die Alternative des Autors um die Moralität und wäre eine gültige Begründung der Moral, nicht mehr autoritär oder traditioneller, aber basiert sich den autonomen Beitritt des Individuums auf die Normen, denn der moralische Vertrag gibt ihm eine Alternative zur Macht, einer Art von Gerechtigkeit und Gleichheit. Schließlich, analysiert die Arbeit die menschliche Fähigkeit, von sich zu zurücktreten und denn auch ist, nach Tugendhat, Folge einer anthropologische Fähigkeit nach Gründe fragen und impliziert die Suche nach Antworten, die das Individuum die Frustrationen und die Angst vor dem Tod insl Leben selbst zu integrieren: diese Antworten sind historisch in der Religion und in der Mystik gefunden, Phänomene derer anthropologischen Grundlagen dann an Licht der Philosophie von Tugendhat analysiert sind.

Schlagwörter: Sprache. Ethik. Mystik. Philosophische Anthropologie. Ernst Tugendhat.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA	15
2.1 Deliberação: espaço para a liberdade	21
2.1.1 A voluntariedade das ações	24
3 A LINGUAGEM HUMANA E SEU DIFERENCIAL: A PROPOSICIONALIDADE .	32
3.1 O Eu e o uso de predicados na primeira pessoa	36
3.1.1 O argumento contra a linguagem privada	39
3.2 O sentimento de importância e o surgimento da egocentricidade	47
3.3 A reflexão e a orientação ao <i>bom</i> ou ao <i>melhor</i>	50
3.3.1 A virtude da orientação ao bom: <i>honestidade intelectual</i>	55
3.4 Autoativação e imputabilidade: o domínio prático do dizer “eu”	57
4 A FILOSOFIA MORAL TUGENDHATIANA E SUA IDEIA DE CONTRATUALISMO SIMÉTRICO	66
4.1 Uma definição de moral	66
4.1.1 Da formação de uma consciência moral	68
4.2 Da necessidade de justificação da moral	72
4.3 Críticas à moral contratualista	75
4.4 A ideia de “Contratualismo simétrico”	78
5 DAR UM PASSO ATRÁS: A ESTRUTURA REFLEXIVA DA VONTADE HUMANA	86
5.1 Morte: contingência e finitude	90
5.2 Respostas à contingência: supressão ou relativização do Eu	94
5.2.1 Impulso religioso: relação com um Deus.....	96
5.2.2 Atitude Mística: desprendimento do Eu	101
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
REFERÊNCIAS	112

1 INTRODUÇÃO

Nosso destino pode ser examinado, mas não pode ser justificado ou explicado em sua totalidade. Simplesmente estamos aqui. E se há qualquer tipo de sentido ou unidade na vida humana, e esse sonho não cessa de nos assombrar, é de algum outro tipo e deve ser buscado dentro da experiência humana, que não dispõe de nada exterior. (MURDOCH, 2013, p. 110).

Íris Murdoch parece sintetizar perfeitamente os objetivos da filosofia tugendhatiana: desvendar os sentidos, objetivos e razões da vida humana dentro da própria vida humana. Qualquer explicação acerca do indivíduo deve ser buscada dentro da constituição do próprio indivíduo, não em um ser ou capacidade exteriores. Todo o trabalho de Tugendhat consiste em compreender o ser humano dentro de seus próprios limites; buscando sempre um desenvolvimento autônomo do indivíduo, de forma a ampliar as capacidades que lhe são próprias. Seu trabalho sempre se desenvolveu no âmbito da filosofia analítica – Javier Sádaba (1999), acerca disso, elencou uma série de fatores que apresentam Ernst Tugendhat e Anthony Kenny como os *dois últimos analíticos* – e os temas aqui tratados têm a linguagem como fator essencial para o seu desenvolvimento. O ponto principal de sua obra é ver a linguagem proposicional como peça chave para o desenvolvimento de vários dos aspectos humanos que nos são caros, como a moral, o pensamento, a racionalidade e a religião. Reis segue a mesma linha de pensamento de Sádaba, e afirma que Tugendhat seja talvez o único filósofo analítico que tenta explicar estes fenômenos por meio da linguagem proposicional:

Passados trinta anos da publicação das *Lições introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem*, e reconhecido o papel explicativo atribuído a *Egocentricidade e Mística* para a análise da estrutura proposicional da linguagem humana, o Prof. Tugendhat talvez seja o único filósofo analítico que tenta mostrar na essência proposicional da linguagem a chave para os “mistérios” do ser humano. (REIS, 2007, p. 106).

A análise da linguagem permeou a filosofia tugendhatiana desde o começo e não foi abandonada nem em seus últimos escritos, que tratam de temas como religião, mística e temor da morte. A linguagem foi, inclusive, o que possibilitou Tugendhat a compreender esses fenômenos como frutos da evolução biológica pela qual passou o ser humano. O aspecto biológico aparece em seus últimos escritos e

está em consonância com seus objetivos de situar os fenômenos humanos em aspectos mundanos e explicáveis por meio da própria estrutura da espécie e não em aspectos transcendentais. O próprio filósofo nos afirma que ainda não possui uma teoria completa acerca do aspecto evolutivo, mas acredita que este é o ponto chave para o entendimento do ser humano. Brito (2014; 2012) nos apresenta um panorama sobre a hipótese evolucionista associada à teoria do valor e à constituição da moralidade, ressaltando o quanto os esforços da filosofia ainda engatinham neste campo – e o quanto estes esforços foram realizados primeiramente mais por biólogos ou especialistas de outras áreas do que por filósofos. Tugendhat inseriu-se nesta corrente de pensamento evolucionista e buscou conectá-la com seus estudos da linguagem humana. Para ele é evidente o salto cognitivo proporcionado ao ser humano pela linguagem proposicional, mesmo não sendo possível definir exatamente como se deu esse salto:

Sobre o modo como as línguas humanas surgiram, nada sabemos. Entre as cerca de 6.000 línguas ainda existentes, não deve haver nenhuma que seja mais primitiva do que as outras. Portanto, não conhecemos nenhuma forma preliminar. Não sabemos, e certamente jamais saberemos, como o abismo entre as linguagens das outras espécies e a linguagem proposicional foi atravessado em um processo de provavelmente centenas de milhares de anos. Porém, se partimos do produto acabado, então seu valor para a sobrevivência parece evidente: como a linguagem proposicional torna a racionalidade possível – a capacidade de perguntar por razões –, essa espécie alcançou um nível cognitivo incomparavelmente mais elevado. (TUGENDHAT, 2013, p. 14).

Como é possível perceber até aqui, o fio condutor de toda a filosofia tugendhatiana (e deste trabalho) é a linguagem proposicional. Ela é um fenômeno exclusivamente humano, que nos possibilitou o desenvolvimento de algumas habilidades incomparavelmente superiores às de outros animais e que também nos possibilitou melhores condições para sobreviver à seleção natural.

Este trabalho parte de um dos últimos livros de Tugendhat, *Egocentricidade e mística: um estudo antropológico* (2006), mas evidentemente dialoga com muitos dos escritos anteriores do autor, já que podemos dizer que este livro é uma síntese de toda a sua obra, ampliando ou revendo algumas das concepções expostas em textos anteriores. Após *Egocentricidade e Mística*, Tugendhat publicou *Anthropologie statt Metaphysik* (2007), coletânea de artigos que versam sobre muitos dos temas

tratados no livro anterior. Em *Anthropologie statt Metaphysik*, Tugendhat realiza novamente uma revisão de pontos que não ficaram muito claros ou que precisavam ser mais desenvolvidos. Muitos dos artigos deste último trabalho também foram estudados para compor esta dissertação. Como é possível perceber, Tugendhat parece possuir a virtude chamada por ele de honestidade intelectual: está aberto às críticas e disposto a rever sua obra quantas vezes for necessário, até chegar o mais próximo possível da verdade. Não se preocupa em dizer que estava equivocado nos textos anteriores, nem que algo importante havia lhe passado despercebido. Com isso já podemos perceber que sua filosofia não está somente no plano das ideias, mas engendra uma prática: o filósofo deve ter honestidade intelectual para rever suas concepções, suas limitações e estar aberto ao diálogo.

Segundo Tugendhat, a pergunta básica da filosofia é “de que maneira se *deve* viver?”. Esta é a pergunta que permeia sua obra e que está estritamente vinculada com a antropologia. Por isso, é necessário nos perguntarmos acerca daquilo que distingue os homens dos outros animais. Ao se voltar à pergunta sobre o que distingue o ser humano dos outros animais, Tugendhat une aspectos previamente considerados opostos e nos remete a uma resposta inesperada: o ser humano, em virtude de sua estrutura antropológica, tem necessidade de buscar, na religião ou na mística, a solução para o problema da finitude da vida. A estrutura proposicional da linguagem humana criou condições para que o indivíduo pudesse se perguntar por razões e deliberar, o que resultou em um significativo diferencial no processo evolutivo; este diferencial levou o ser humano a uma compreensão do ‘eu’ como um ser diferenciado e único, portanto singular, criando as bases para uma egocentricidade especificamente humana. A pergunta por razões leva-nos à pergunta sobre como agir e sobre o que podemos considerar como sendo, de fato, moralmente bom. Além disso, esta capacidade de deliberação faz com que recuemos ainda mais em nossas reflexões e nos perguntemos sobre o sentido de nossa existência e de nosso ser no mundo. Neste momento, percebemo-nos como seres finitos e dependentes, haja vista que nossas deliberações realizam-se num espaço perceptivelmente restrito, deixando um enorme campo para o acaso e a contingência. Frente ao inevitável e à sua própria insignificância, os humanos se vêm ‘obrigados’, devido à sua própria estrutura antropológica, a buscar uma resolução para estas constatações, a fim de conseguir manter sua própria vida em equilíbrio. Segundo Tugendhat, esta solução tem sido encontrada, em diferentes

momentos da história e sob diferentes aspectos, em uma experiência de fundo religioso ou místico. Esta resposta, entretanto, não exige uma solução transcendente.

A síntese proposta pelo filósofo não apela a respostas transcendentais, mas credita à própria estrutura reflexiva humana a necessidade de uma compreensão mais ampla de si mesmo, dando conta de nossa real condição no mundo: como seres limitados e desimportantes. Esta filosofia parece oportuna para a sociedade contemporânea ocidental que parece almejar um desligamento cada vez maior de toda e qualquer dimensão religiosa da existência. Entretanto, ao negligenciar sua necessidade de buscar respostas, o ser humano foge de sua condição antropológica, limitando sua capacidade de deliberação e reflexão e instaurando, pela fuga de sua natureza, uma situação de conflito consigo e com o outro.

Os diferentes aspectos da filosofia de Tugendhat a que aludimos são abordados neste trabalho da seguinte maneira: o primeiro capítulo, intitulado *Antropologia filosófica como filosofia primeira*, apresenta a visão de Ernst Tugendhat com relação à diferença existente entre os seres humanos e os demais animais, diferença esta proporcionada pela linguagem proposicional, que nos possibilitou um salto cognitivo incomparavelmente superior aos demais animais. Esta linguagem também possibilitou que os seres humanos se perguntassem sobre o que é o bom ou o melhor e se perguntassem por razões e justificativas para suas ações e para a vida em sociedade. Neste capítulo, também vemos como Tugendhat associa a antropologia filosófica à hipótese evolutiva e como, por meio da linguagem, aponta o caminho para o surgimento da moral e para fenômenos posteriores, como a religião e a mística, todos eles ligados à racionalidade humana e ao fenômeno da deliberação – proporcionados pela linguagem proposicional.

O segundo capítulo *A linguagem humana e seu diferencial: a proposicionalidade* tem por objetivo compreender o que é a linguagem proposicional e quais as possibilidades que ela nos abre. Veremos que a linguagem proposicional nos permite tomar distância da situação imediata e falar sobre o passado e o futuro, bem como falar sobre nós mesmos. Além disso, a utilização da expressão indexical “eu” permite com que nos reconheçamos como um indivíduo, à diferença de todos os outros. Esta autorreferência nos permite reconhecermo-nos como um centro, no meio de um universo que possui outros pontos centrais e isto gera o fenômeno denominado por Tugendhat como egocentricidade: a capacidade de dar-se conta de

sua desimportância frente às demais pessoas e ao mundo. A possibilidade de falar sobre o futuro e de refletir sobre nossa condição no mundo faz com que surja em nós uma *preocupação* pela nossa vida e pela vida daqueles que nos são caros. A autorreferência também possibilita a existência de fenômenos como a autoativação e a imputabilidade: ao compreender-se como um ser que se refere a si mesmo e que possui importância, o indivíduo reflete sobre a sua vida e sobre as suas ações e por isso considera-se responsável pelas ações que realiza, bem como possibilita o surgimento de emoções que o vinculam a uma comunidade moral.

O capítulo *A filosofia moral tugendhatiana e sua ideia de contratualismo simétrico* apresenta a necessidade humana de justificação para as normas morais e a possibilidade de justificar essas normas em uma moral autônoma, que não recorra a autoridades religiosas ou à tradição. Também apresenta sua concepção de contratualismo simétrico, em sintonia com as ideias de John Rawls. A abordagem tugendhatiana parte do pressuposto de que o contrato moral não pode ser entendido como um contrato de primeiro, mas sim de segundo nível, uma vez que o acordo realizado pelos membros da comunidade moral não é apenas um acordo de ações mútuas, mas também de exigências mútuas. Para Tugendhat, os indivíduos se comprometem mutuamente a agir conforme aquilo que a comunidade moral definiu como o bom, mas também se comprometem a desenvolver os sentimentos morais de indignação e culpa, próprios de todo sistema moral. Os indivíduos se comprometem com o sistema moral porque o consideram justificado, e ele se justifica porque está alicerçado sobre um contrato simétrico. Esta simetria se baseia no fato de que cada indivíduo limita seu poder pessoal, a fim de garantir uma coexistência pacífica, visto que este sistema organiza suas normas de acordo com as preferências de todos os envolvidos, numa relação inicial baseada na justiça e na igualdade.

O último capítulo, *Dar um passo atrás: a estrutura reflexiva da vontade humana*, tem a tarefa de explicar como os indivíduos podem tomar distância de si e diminuir a sua egocentricidade. Este processo se dá por meio da reflexão acerca do melhor modo de vida. Voltamos, portanto, à pergunta inicial: *de que maneira se deve viver?* Ao se perguntar acerca da melhor forma de vida, o indivíduo se confronta com os problemas da finitude, da contingência, da insignificância da vida humana. Isto resulta num sentimento de insegurança frente à vida: podemos pensar no futuro e planejá-lo, mas nada nos garante que esses planos irão se concretizar, nem mesmo

que ainda estejamos aqui para realizá-los. Para que consiga continuar vivendo, o indivíduo deve conseguir integrar as frustrações e o medo da morte à própria vida, compreendendo-as junto com a totalidade do mundo. As respostas dadas a estes problemas estão ligados à supressão ou à relativização do “eu” e são historicamente associadas à religião e à mística. A religião está sempre associada à personificação de um ser superior, cujos objetivos interferem diretamente na vida do crente, que aceita as vicissitudes como vontades divinas. Já a mística não apela a um ser superior personificado e busca integrar as frustrações da vida, sobrepondo-se à contingência. Elas são necessárias porque o indivíduo precisa de *paz de alma* e fazem parte da estrutura reflexiva da vontade humana. Portanto, é uma atitude antropológica. Quando negligenciamos esta necessidade, negligenciamos parte do que nos faz humanos.

2 ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA

A antropologia filosófica é um tema para o qual Tugendhat se voltou nos seus últimos escritos. De acordo com ele, “A antropologia filosófica é usada para designar o que é que distingue o homem em geral dos outros animais” (TUGENDHAT, 2002b, p. 77). O que a torna o pano de fundo de toda a reflexão filosófica. Além disso, possibilita-lhe conectar sua teoria à hipótese evolutiva, que começou a ganhar espaço em sua reflexão nos últimos anos: “[...] a Antropologia é formulada por Tugendhat como uma investigação sobre as estruturas que caracterizam os seres humanos enquanto tais, sempre preservando a condição de um vínculo com uma hipótese evolutiva” (REIS, 2007, p. 99).

Para Tugendhat, a antropologia pressupõe um aspecto reflexivo, já que sempre busca compreender o que ‘nós’ somos enquanto seres humanos, em oposição ao que outras espécies poderiam ser. Por isso, a pergunta pelo que é o ser humano só pode ser formulada em primeira pessoa, seja do singular, seja do plural:

Só na primeira pessoa, do singular ou plural, temos acesso ao entendimento. Parece evidente que é precisamente o entendimento humano que faz com que a Antropologia se situe na base das outras disciplinas, pois o que é ser, o que é dever, o que é uma ação, etc., sempre remete precisamente a esse aspecto do ser dos homens, ao seu entender. (TUGENDHAT, 2006a, p. 80).

Esse entendimento é essencialmente um entendimento compartilhado, visto que ele é construído dentro de uma comunidade de falantes que se reconhecem pela construção de um ‘nós’. A ideia de entendimento compartilhado não significa que todos os indivíduos possuam uma compreensão igual sobre as coisas, mas sim de que esta compreensão só pode ser construída socialmente. A construção do entendimento visa sempre a uma objetividade, na medida em que não é um entendimento puramente subjetivo, da construção do meu eu, mas sim um entendimento intersubjetivo, que está sempre buscando uma objetividade dentro da comunidade dos falantes: “[...] desde o princípio, existe uma dinâmica que leva do subjetivo ao mais e mais objetivo, e isso significa que o âmbito universal é algo que antecipamos desde o princípio, pois, desde o princípio, não nos contentamos com meras perspectivas”. (TUGENDHAT, 2006a, p. 81).

Portanto, aquilo que é o núcleo da antropologia não é o fato de pertencermos a uma espécie específica, mas sim o fato de conseguirmos compartilhar informações: “[...] o que é fundamental na concepção da Antropologia como base das disciplinas filosóficas não é a pertença à espécie, senão ao entendimento compartilhado, ao fato de que podemos dialogar uns com os outros”. (TUGENDHAT, 2006a, p. 81). Caso pudéssemos compartilhar informações com outras espécies, possivelmente este “nós” seria ampliado.

A pergunta básica da filosofia, estreitamente ligada com a antropologia é “de que maneira se *deve* viver”, pergunta esta que esteve presente em todas as culturas e que visa a indicar os caminhos que devemos seguir na vida:

[...] trata-se de uma pergunta em primeira pessoa, uma pergunta de cada um e, ao mesmo tempo, um questionamento que fazemos uns aos outros, uma pergunta do “nós” que tem uma pretensão intersubjetiva. Se tivesse um sentido simplesmente subjetivo, não se diria “como se *deve*?”. (TUGENDHAT, 2006a, p. 83).

Para ele, assim como para Platão, esta pergunta tem um conteúdo motivacional e está estreitamente ligada com a pergunta pela estrutura do entendimento humano. Este entendimento está diretamente relacionado com a capacidade humana da comunicação, que possibilita o desenvolvimento de outras capacidades, bem como com a capacidade de formar agrupamentos sociais. É possível encontrar em Aristóteles uma primeira amostra sobre o papel da linguagem na constituição do sujeito como um ser social. Aristóteles apontou a linguagem como o elemento que diferenciava os seres humanos dos outros animais e que possibilitava o surgimento de uma comunidade moral:

Agora é evidente que o homem, muito mais que a abelha ou outro animal gregário, é um animal social. Como costumamos dizer, a natureza nada faz sem propósito, e o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala. Na verdade, a simples voz pode indicar a dor e o prazer, e outros animais a possuem [...], mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto também o justo e o injusto; a característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade. (ARISTÓTELES, 1985, 1253a).

Tugendhat retoma a ideia aristotélica de *lógos*, com a qual desejava definir a estrutura predicativa ou proposicional da linguagem humana. Para Aristóteles, “Enquanto a linguagem dos animais tem uma função segundo a qual reagem ao ambiente, a estrutura predicativo-proposicional proporciona ao homem a possibilidade de dizer coisas que são independentes da situação de fala” (TUGENDHAT, 2002b, p. 82). Os seres humanos, em virtude da estrutura predicativa da sua linguagem, podem se afastar da situação presente, falar sobre seus desejos e falar, inclusive, sobre o que é melhor para eles; já que só é possível falar sobre o bom numa estrutura predicativa. Conforme Tugendhat,

Aristóteles quer mostrar que se comunicar sobre o que é bom e, por conseguinte, sobre o que é justo (e ainda pensar nisso) só se pode fazer na linguagem predicativa. Enquanto as relações sociais de outros animais estão reguladas, como diríamos hoje, pelos instintos ou, melhor dito, pelo sistema genético, a maneira como os seres humanos se reúnem em agrupamentos sociais baseia-se na capacidade de se comunicarem sobre o que consideram ser bom para eles, e disso surge a orientação ao justo. (TUGENDHAT, 2006a, p. 84).

Segundo ele, a linguagem proposicional possibilita a independência da situação, já que o falante pode se expressar sobre acontecimentos distantes no espaço e no tempo, mas possibilita também a independência da própria comunicação, surgindo aquilo que chamamos de ato de pensar. A linguagem proposicional

[...] é uma linguagem baseada no que se chama de termos singulares, que fazem com que o conteúdo do que se está dizendo torne-se independente da situação em que se está falando. Isso tem como consequência que o interlocutor, em vez de simplesmente reagir, responde explícita ou implicitamente com “sim” ou “não” ou com as posições intermediárias, como pergunta e dúvida, e com isso a linguagem chega a ter uma função independente, não apenas da situação mas da própria comunicação; surge o que denominamos pensar e, quando a pessoa pensa, ela mesma pode duvidar do que está pensando, surgindo o fenômeno da deliberação. (TUGENDHAT, 2006a, p. 84).

Philippa Foot segue a mesma linha de análise de Tugendhat – partindo igualmente de um ponto de vista aristotélico – e também vê na linguagem o diferencial entre os seres humanos e os demais animais:

[...] el discurso es crucial a la hora de marcar la diferencia entre los animales y los seres humanos. Para saber lo que quiere un animal sólo disponemos de sus actos, mientras que a partir de determinado momento de su desarrollo un niño es capaz de decírnoslo. Es más, un niño aprende un lenguaje que incluye una serie de formas lingüísticas que no tiene equivalente ni siquiera en el más elaborado de los “lenguajes animales”. (FOOT, 2002, p. 106).

Além disso, Foot ressalta a importância da linguagem humana poder se distanciar da situação imediata e a possibilidade criada por ela para a pergunta por razões. Ela insere a racionalidade na estrutura linguística dos indivíduos, afirmando que ela é algo que está “em nossa mente” e, portanto, descarta a ideia de uma racionalidade supra-sensível. Foot continua a citação acima destacando o processo gradual da aquisição da linguagem pelas crianças:

Gradualmente, el niño va usando palabras no sólo para conseguir lo que quiere sino también para hablar acerca de lo que hará - y al final es capaz de comprender y usar el tipo de locuciones que permiten debatir sobre opciones posibles, así como recomendar y justificar las acciones. Es el uso de estas partes de nuestro lenguaje, que en la mayoría de los casos toman formas regulares en el marco de la acción, lo que nos permite decir que los medios y los fines están “en nuestra mente”, sin necesidad de apelar a un “reino” mental *oculto*. Tiene sentido preguntar por lo que alguien *pensó* acerca de los pros y los contras de una determinada elección, ya que podemos preguntárselo y obtener una respuesta. Y él mismo puede elaborar una serie de argumentos que tengan como conclusión “luego esto es lo que debo hacer”. Cuando decimos que, a diferencia de todos los animales, los seres humanos son capaces de elegir *sobre una base racional* es porque la acción humana tiene lugar en el contexto y, por tanto, en último término, porque los seres humanos usan un lenguaje que no tiene equivalente alguno en la vida animal. (FOOT, 2002, p. 106-107, grifos da autora).

A linguagem proposicional gera alguns traços antropológicos fundamentais para o desenvolvimento da espécie: deliberação, racionalidade, responsabilidade, pergunta e liberdade. Essas capacidades impulsionaram o pensamento instrumental e social e significaram uma capacidade adaptativa considerável, possibilitando o desenvolvimento da espécie:

A capacidade de poder perguntar por razões, que é uma consequência imediata da linguagem proposicional, implica um novo nível cognitivo, tanto no pensamento instrumental como no social. Essa capacidade significa uma flexibilidade de uma nova ordem na adaptação ao meio ambiente, e, além disso, a linguagem humana

permitiu, em comparação com o genético, um novo mecanismo de transmissão e, assim, de acumulação da aprendizagem de uma geração a outra, a transmissão cultural e histórica. (TUGENDHAT, 2006a, p. 85).

A evolução biológica ou genética continua funcionando na base, mas, segundo sua leitura, foi superada pela linguagem e pela cultura, mecanismos muito mais eficazes na transmissão e armazenamento de dados. Na interpretação de Pinzani (2007, p. 217), “[...] a evolução da espécie humana é caracterizada pelo desenvolvimento de um aspecto não biológico e supra-orgânico, a saber, a cultura”, associada à linguagem e ao seu papel extracomunicativo.

Róbson Reis, em artigo, ressalta a importância do aspecto biológico na antropologia filosófica de Ernst Tugendhat, afirmando que

[...] as estruturas antropológicas caracterizam o ser humano por sua relação com os demais animais. O predicado comum neste âmbito de diferenciação é que somos uma espécie biológica, e que, como tal, está submetida às regularidades e às características exibidas pelas ciências biológicas. A Biologia assume papel decisivo na Antropologia, pois qualquer traço antropológico examinado ou estabelecido deve ser vinculado a alguma hipótese biológica. Assim, liberdade, objetivação, racionalidade, etc. não são compreensíveis descritivamente, caso não sejam mostradas em conexão com alguma função biológica [...]. (REIS, 2007, p. 97).

Com relação à evolução biológica, Tugendhat admite que é um campo no qual só podemos fazer especulações, mas que, ainda assim, podemos apresentar uma hipótese plausível:

[...] se dissermos que esta espécie tem a capacidade de perguntar por razões, esta é claramente uma vantagem dentro da evolução, pois implica num novo nível cognoscitivo que permitiu o desenvolvimento do pensamento instrumental em grande escala. Entende-se que a linguagem instrumental tem tido uma função biológica e, uma vez que surgiu, esta estrutura estendeu-se por toda a vida humana. (TUGENDHAT, 2002b, p. 84).

Para Tugendhat, portanto, a linguagem proposicional foi o que possibilitou uma vantagem adaptativa incomparável aos seres humanos em relação aos demais animais. Adriano Naves de Brito (2007a) apresentou uma crítica a este ponto da teoria tugendhatiana, afirmando que a linguagem instrumental não é o elemento essencial que possibilitou a vida em sociedade. Para Brito, ao contrário, o que se

caracteriza como uma vantagem evolutiva aos seres humanos é a nossa capacidade de termos sentimentos. Estes vêm antes da linguagem instrumental e, portanto, são os responsáveis pela vantagem evolutiva que tivemos. Conforme ele, “O essencial na descrição dos sistemas morais não parece ser então o aspecto da justificação, mas o aspecto da sua sustentação na base dos sentimentos, sobretudo nos sentimentos que sustentam os laços humanos mais íntimos” (BRITO, 2007a, p. 209-210). Tugendhat, ao responder a esta crítica, afirma que os sentimentos morais presentes na sua teoria são aqueles relativos a alguma infração da norma e não os afetos aos quais Brito se refere, como os sentimentos de pertencimento a um grupo. Para Tugendhat, a moral tem o papel justamente de mitigar os efeitos da simpatia e criar regras que possam ser seguidas por todos, independente dos afetos relacionados:

Eu acho, com Warnock, que a função da moral é de *compensar* os limites da simpatia e que por isso a moral não pode ser baseada na simpatia. Além da simpatia, os homens precisam (e sempre precisaram) se relacionar uns com os outros com *respeito*, por regras reciprocamente justificáveis. (TUGENDHAT, 2007e, p. 410).

Neste aspecto, Philippa Foot concorda com a compreensão de Tugendhat, afirmando que, apesar de os sentimentos morais – como a vergonha e a aversão – desempenharem papéis muito importantes na vida social, o ponto principal é a aceitação racional de normas válidas. Esta aceitação se dá porque o indivíduo pesou razões e reconheceu que estas normas eram válidas também para ele. Para Foot,

[...] la acción moral es una acción racional y [...] los seres humanos son criaturas que tienen la capacidad de actuar de acuerdo con razones que previamente han reconocido como tales. Todo ello no impide, sin embargo, que reconozcamos el papel que desempeñan “sentimientos” como la vergüenza y la aversión (en sentido negativo) o la compasión, el orgullo y el respeto por uno mismo (en sentido positivo) a la hora de motivar la virtud en los seres humanos. (FOOT, 2002, p. 53).

Como veremos adiante, essa justificação surge em decorrência da linguagem proposicional e da pergunta pelo *bom* e pelo *melhor*. É importante ressaltar, ainda, que Tugendhat não acha ser possível, hoje, explicar os seres humanos sem

conectar essa explicação à hipótese evolutiva, visto que estaríamos negligenciando uma parte importante dessa explicação.

2.1 Deliberação: espaço para a liberdade

Compreender o fenômeno da deliberação é fundamental para compreender a espécie humana. A racionalidade não é algo que está desligado do ser humano, pairando sobre nossas vidas como algo sobrenatural. Ao contrário, é uma capacidade que é possível em virtude da linguagem proposicional, a qual nos possibilita a pergunta por razões. A deliberação pode ter duas formas: uma prática e outra teórica. A prática se pauta pela pergunta sobre o que é o bom ou o melhor; a teórica busca a resposta sobre o que é verdadeiro:

Para Aristóteles, tem que se entender a motivação para o bom em contraste com a motivação para o prazer. O que distingue a perspectiva do bom da do prazer é a deliberação. O objeto formal da deliberação prática é o bom, enquanto que o objeto da deliberação teórica é o verdadeiro. A característica do homem é que ele fala e pensa em proposições teóricas e práticas e é, por isso, um ente deliberativo que se relaciona com o bom e o verdadeiro. (TUGENDHAT, 2002b, p. 83).

Com a deliberação, os indivíduos não pautam mais suas ações pelos simples desejos e inclinações, mas tem a possibilidade de pesar razões, perguntando-se sobre o que é bom ou verdadeiro. Tugendhat (2001a, p. 207) exemplifica isso ao comparar a estrutura do pensamento humano com o dos animais. Conforme seu exemplo, podemos pensar em um gato que vê um cachorro correr e sobe em cima de uma árvore. Essa atitude é resultante de um desejo e de uma opinião: ele quer fazer isso e ele acredita que algo mais vai acontecer. Nos animais, esses dois fatores são indissociáveis, ao contrário do que acontece com os seres humanos, em que há uma separação entre desejo e crença:

Esta separação de desejo e de crença parece que é uma consequência da linguagem proposicional: o indivíduo tem que ter uma disposição para usar, de um lado, orações que expressam crenças e, de outro, orações que expressam intenções. Uma linguagem deste tipo não tem somente uma função comunicativa mas, ao mesmo tempo, uma para o próprio indivíduo, de tal modo que tanto o próprio indivíduo como a outra pessoa agora podem tomar uma *posição frente* à sua crença ou intenção, podem negá-la e

pô-la em questão, e isto torna possível confrontá-la com outras opiniões, deliberar sobre ela e perguntar se há razões a favor ou contra. Só quando a situação de atuar se separa deste modo de um componente de crença e um de intenção, ocorre algo até então inaudito dentro da evolução biológica que é o fenômeno da deliberação e de perguntar por razões. Na medida em que a situação de comportamento forma ainda um todo, este novo passo não é possível, a situação de comportamento não é um possível objeto de deliberação. (TUGENDHAT, 2002a, p. 57, grifos do autor).

Com isso chegamos a algo chamado por Tugendhat de “dar um passo atrás”, ou seja, o indivíduo não se deixa levar por suas crenças e desejos, mas tem o poder de avaliá-las e escolher o que é o melhor a fazer. Com isso, ele acredita que ao mesmo tempo em que surge a capacidade de deliberar sobre razões, também surge a consciência da possibilidade da escolha:

Confrontar-se com algo dito ou pensado na modalidade da deliberação significa perguntar por razões (o conceito de dar razões surge aqui) e isso significa perguntar-se pelo que se pode dizer a favor ou contra a asserção ou o imperativo, e nesta tomada de distância, neste poder de tomar posição a favor ou contra, o homem está livre, tem opções. (TUGENDHAT, 2002b, p. 83).

É nesse momento que podemos acrescentar dois componentes importantes na compreensão do humano, já que a capacidade de deliberar acerca dos desejos e impulsos gera, por sua vez, a liberdade e a responsabilidade. A liberdade tugendhatiana, contudo, não é uma liberdade metafísica, mas tão somente uma liberdade no nível do comportamento, ou seja, o indivíduo não atua baseado em um mecanismo de estímulo-resposta pré-condicionado. Entre um estímulo recebido e a ação, pode haver um processo deliberativo que o leva a fazer x ou y, de acordo com as razões que ele acredita ter para agir. É nesse contexto que Tugendhat utiliza sua metáfora de não ser de arame rígido:

A metáfora de não ser de arame rígido significa simplesmente que não há uma conexão causal ao nível do *comportamento*, quer dizer, que o comportamento humano não está baseado sobre um esquema de estímulo e reação, seja inato seja aprendido. (TUGENDHAT, 2002a, p. 58, grifos do autor).

Esta liberdade restrita de Tugendhat é interpretada por Pinzani (2007) como uma *carência*, já que para ele o fenômeno da liberdade ocupa um papel muito secundário na obra do autor:

Ela é expressão de uma fragilidade que é própria do ser humano e o leva, infelizmente, a considerar sua posição peculiar no âmbito da natureza como uma posição externa a esta. A liberdade resulta numa alienação do ser humano da natureza, e a moral é a tentativa de lidar com esta experiência de alienação. Ela é expressão da liberdade humana, mas no sentido de constituir a tentativa de pôr-lhe rédeas. (PINZANI, 2007, p. 217).

Esta crítica, contudo, não parece ser corroborada por outros autores, já que mesmo dentro de uma moral baseada em regras e em sanções, o indivíduo continua a possuir a opção de agir de maneira diversa àquela exigida pelos demais integrantes da comunidade moral. Para Brito, por exemplo, o indivíduo tem sempre a possibilidade de fazer de si próprio objeto de reflexão e de se perguntar pelo fundamento das regras sociais a ele impostas:

A capacidade intelectual humana [...] está fundada na linguagem. Essa, graças à sua estrutura predicativa, torna o pensamento independente da materialidade ou atualidade do objeto e, por isso, abre o horizonte para a sua apreensão instrumental. Sobre essa base, abre-se também a possibilidade de o homem fazer de si mesmo objeto de sua reflexão, de perguntar pelo como de sua própria existência, e, por conseguinte, pelo fundamento das regras sociais que a constroem. O espaço da liberdade sustenta-se, neste modo de ver o homem, em sua habilidade de objetivação instrumental do mundo. (BRITO, 2007a, p. 204).

Reis (2007) defende igualmente a vantagem adaptativa existente na capacidade humana de se perguntar por razões. Ao considerar o ser humano como um ente deliberativo livre, ele ressalta a importância da nova flexibilidade surgida em virtude da linguagem proposicional e as demais capacidades provenientes dela, resumindo-se na capacidade de deliberar e de ter opções:

Tal fenômeno complexo, alicerçado em um núcleo estrutural elementar, está em consonância com a hipótese evolutiva, pois há vantagens adaptativas ligadas a esses aspectos. No curso da evolução, o surgimento da linguagem proposicional acarreta, no entanto, o aparecimento de uma nova e especial flexibilidade. A dissociação na situação do comportamento entre um componente teórico e um componente prático, o elemento de crença e o elemento

prático-volitivo, possibilita a tomada de atitude, o duvidar, o perguntar por razões, enfim, a deliberação e o dispor de opções. A nova flexibilidade evolutiva reside na possibilidade de inserção da deliberação no interstício existente entre os fatores perceptivos e intencionais, de um lado, e o comportamento, de outro [...]. (REIS, 2007, p. 100-101).

Conforme dito no início, para Tugendhat o núcleo da Antropologia é o entendimento, que, obviamente, não se reduz ao aspecto linguístico, mas este ocupa um lugar central. Além disso, Tugendhat frisa que este é o ponto chave para a formação de outras características humanas fundamentais, como a autoconsciência e a liberdade e que, portanto, não podemos partir destas para explicar o ser humano, já que elas só são possíveis após o advento da linguagem proposicional.

Philippa Foot (2002, p. 108) corrobora esta ideia, afirmando que os indivíduos possuem a capacidade de mudar a maneira de pensar, mudar os hábitos e os valores e que isto é próprio da espécie humana, que tem a possibilidade de reconhecer razões para atuar de uma maneira ao invés de outra, e sempre terá a possibilidade de se perguntar por razões. Tugendhat acredita que este processo sempre tem início com a pergunta sobre “como quero viver?”, constituindo-se para ele no objeto primário da liberdade:

El objeto primario de la libertad es cómo quiero vivir, qué tipo de persona quiero ser [...]. Todos los otros objetos de la libertad tienen su lugar en relación con esta cuestión fundamental: ¿cómo quiero vivir, cómo quiero organizar mi futuro dentro de los límites estrechos de mi libertad? (TUGENDHAT, 1996, p. 9-10).

Este tema implica que nos perguntemos sobre a voluntariedade das ações e sobre o papel desta entre as normas sociais estabelecidas e os atos dos indivíduos.

2.1.1 A voluntariedade das ações

Quando nos perguntamos sobre a justificativa de algum ato, estamos nos perguntando acerca da motivação que levou o agente à sua realização. Associamos a responsabilidade moral à voluntariedade do ato, ou seja, o indivíduo, de maneira geral, não pode ser coagido a realizar determinada ação nem estar pré-determinado a realizá-la, como é o caso de indivíduos com transtornos mentais. De acordo com Aristóteles, um ato voluntário se constitui em

[...] tudo aquilo que um homem tem o poder de fazer e que faz com conhecimento de causa, isto é, sem ignorar nem a pessoa atingida pelo ato, nem o instrumento usado, nem o fim que há de alcançar [...]; além disso, cada um desses atos não deve ser acidental nem forçado [...]. (EN V 8 1135a 24-27).

Em uma passagem anterior, Aristóteles esclarece que a justiça ou injustiça dos atos não estão neles mesmos, mas na voluntariedade das ações. Para isso, deu o nome de atos de justiça ou injustiça. Uma ação pode resultar em uma injustiça, mesmo que não possa ser considerada um *ato de injustiça*, já que o indivíduo que a praticou não agiu de maneira voluntária:

Sendo os atos justos e injustos tais como os descrevemos, um homem age de maneira justa ou injusta sempre que pratica tais atos voluntariamente. Quando os pratica involuntariamente, seus atos não são justos nem injustos, salvo por acidente, isto é, porque ele fez coisas que redundam em justiças ou injustiças. É o caráter voluntário ou involuntário do ato que determina se ele é justo ou injusto, pois, quando é voluntário, é censurado, e pela mesma razão se torna um ato de injustiça; de forma que existem coisas que são injustas, sem que no entanto sejam atos de injustiça, se não tiver presente também a voluntariedade. (EN V 8 1135a 17-23).

Um indivíduo deve ter consciência dos seus atos, deliberando sobre os melhores meios na realização deles e agindo de acordo com essa deliberação. O que torna tanto o indivíduo quanto o ato virtuosos é a influência que o pesar razões exerce sobre a ação, conforme esclarece Philippa Foot (2002, p. 33):

El hecho de que una persona sea físicamente fuerte, se mueva bien, hable bien o vea bien no forma parte de la bondad en cuanto bondad de la voluntad. Lo que debe hacer es actuar bien en un sentido que depende al menos en primer lugar del reconocimiento de la fuerza que tienen ciertas consideraciones particulares en cuanto razones para actuar: depende de este reconocimiento y de la influencia que tiene sobre lo que hace.

Com relação a estas questões, trataremos do conhecido artigo de Harry Frankfurt *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, no qual ele traz uma nova contribuição para o problema: os desejos de segunda ordem. Segundo ele, os desejos de primeira ordem são desejos mais 'débeis' e facilmente cambiáveis por outros. Já os desejos de segunda ordem são desejos genuinamente humanos,

afirmando, ainda, que a singularidade humana encontra-se justamente na sua estrutura volitiva:

Creo que una diferencia esencial entre las personas y otras criaturas puede encontrarse en la estructura de la voluntad de una persona. Los seres humanos no son los únicos que tienen deseos y motivaciones ni son los únicos que pueden elegir. Comparten estas cosas con los miembros de algunas otras especies, algunos de los cuales incluso parecen deliberar y tomar decisiones basadas en un pensamiento previo. No obstante, parece ser peculiarmente característico de los seres humanos el que puedan formar lo que denominaré “deseos de segundo orden” o “deseos del segundo orden”. (FRANKFURT, 2006b, p. 27).

Os desejos de primeira ordem são desejos mais ‘débeis’ porque podem se confrontar com desejos contrários, os quais *inclinam* o indivíduo a agir de determinada maneira. O indivíduo pode possuir vários desejos de primeira ordem, podendo ser conflitivos e fazendo com que um seja escolhido em detrimento do outro. Os desejos de segunda ordem, segundo ele, são desejos *efetivos*, que induzem o indivíduo a agir de determinada maneira:

Identificar la voluntad de un agente significa ya identificar el deseo (o los deseos) que lo inducen a realizar alguna acción que lleva a cabo, ya identificar el deseo (o los deseos) que lo inducirán o inducirían cuando actúe o si actúa. Por tanto, la voluntad de un agente coincide con uno o más de sus deseos de primer orden. Pero la noción de voluntad, según la estoy empleando, no es coextensiva con la noción de deseos de primer orden. No es la noción de algo que simplemente inclina a un agente, en cierto grado, a actuar de cierta manera. Es, más bien, la noción de un deseo *efectivo*, tal que induce (o inducirá o induciría) a una persona a llevar a cabo la acción. Por tanto, la noción de voluntad no es coextensiva con la noción de lo que un agente tiene intenciones de hacer, ya que, aunque alguien pueda tener una intención firme de hacer X, tiene la posibilidad de hacer otra cosa en vez de hacer X porque, a pesar de su intención, su deseo de hacer X resulta ser más débil o menos efectivo que otro en conflicto con el primero. (FRANKFURT, 2006b, p. 29).

Identificar a vontade de um agente, segundo Frankfurt, significa identificar seus desejos. Esta vontade, contudo, não é coextensiva com a noção de desejos de segunda ordem. Nestes, o indivíduo realiza uma autoavaliação reflexiva, que só pode ser realizada pelos seres humanos. Os indivíduos são capazes de desejar ser algo que não são, de desejar ter desejos e sentimentos diferentes daqueles que possuem:

Además de querer, elegir e ser inducidos a hacer esto o aquello, es posible que los hombres también quieran tener (o no) ciertos deseos y motivaciones. Son capaces de querer ser diferentes, en sus preferencias y en sus propósitos, de lo que son. (FRANKFURT, 2006b, p. 27).

Os desejos de segunda ordem são desejos do tipo: “A quiere querer hacer X”. (FRANKFURT, 2006b, p. 31), ou seja, A quer que esse desejo débil de primeira ordem torne-se um desejo efetivo. A quer que esse desejo seja mais forte do que é e que se sobreponha sobre os demais desejos, impulsionando-o à ação:

[...] A quiere que el deseo de hacer X sea el deseo que lo induzca a actuar efectivamente. No es sólo que el deseo de hacer X se encuentre entre los deseos por los cuales, en una o outra medida, es inducido o se siente inclinado a actuar. Quiere que este deseo sea efectivo, es decir, que proporcione la motivación de lo que realmente hace. (FRANKFURT, 2006b, p. 31).

A fim de elucidar a diferença existente entre os desejos de primeira ordem e os desejos de segunda ordem, Frankfurt nos fornece dois exemplos sobre dependentes químicos. É bastante comum a ideia de que o dependente químico de alguma substância não possa ser responsabilizado pelos seus atos. No artigo, Frankfurt nos fornece um exemplo de um dependente que utiliza a droga, impulsionado pelo seu desejo de primeira ordem de consumi-la, sem que isso lhe cause nenhum incômodo; ao contrário, o dependente químico busca a saciedade de seus desejos e não se apresenta a ele nenhum conflito com relação a isso. O segundo dependente, ao contrário do anterior, deseja não satisfazer seu desejo pela droga. Há um conflito entre seu desejo de primeira ordem e sua vontade de não consumir a droga. Este dependente químico busca, inclusive, formas de satisfazer a necessidade da droga com outros recursos, mas sem resultado. Este último dependente, para Frankfurt, desenvolveu algo que ele chamou de volição de segunda ordem:

No obstante, el adicto contra su voluntad se identifica a sí mismo mediante la formación de una volición de segundo orden con uno de sus deseos conflictivos de primer orden y no con el otro. Hace que uno de ellos sea más auténticamente suyo y, al hacerlo, se distancia del otro. En virtud de esta identificación y este distanciamiento, que se logran mediante la formación de una volición de segundo orden, el adicto contra su voluntad puede, en forma significativa, hacer las declaraciones – desconcertantes desde el punto de vista analítico –

de que la fuerza que lo induce a consumir la droga es una fuerza distinta de la propia, y que esta fuerza lo induce a consumirla no por su propio libre albedrío, sino, por el contrario, contra su voluntad. (FRANKFURT, 2006b, p. 35).

A volição de segunda ordem desenvolvida pelo segundo exemplo demonstra que ele tinha o interesse em determinar sua vontade de maneira contrária, e por isso ele pode dizer que a utilização da droga se deu contra a sua vontade. A aquisição dessa volição de segunda ordem poderia criar uma chamada 'segunda natureza', à medida que o indivíduo vai, aos poucos, se distanciando de seus desejos de primeira ordem e se aproximando, cada vez mais, à *natureza* formada pela *domesticação* de seus desejos.

Tugendhat, contudo, associa os desejos de segunda ordem de Frankfurt ao conceito de vontade deliberativa de Aristóteles, afirmando que "Num desejo de segunda ordem, uma pessoa dá um passo atrás em face de seus desejos de primeira ordem e delibera sobre as razões que tem para consentir ou não consentir com eles". (TUGENDHAT, 2002c, p. 94). Para ele, é necessário pensar em uma terceira ordem volitiva, considerada como uma pergunta ainda mais profunda, acerca de como se quer conduzir a própria vida. Segundo ele,

Na segunda ordem a pessoa confronta-se simplesmente com os desejos ou fins que de fato tem. A reflexão não é ainda profunda. Mas ocorre uma coisa quando me confronto com a minha vida: neste caso me vejo confrontado não só com a soma de desejos que encontro em mim e que de alguma maneira tenho que harmonizar, e sim com o viver mesmo. Pode-se chamar esta pergunta a pergunta pelo sentido da vida. Nela a pessoa procura encontrar uma relação volitiva que vai além de seus desejos efetivos e que lhe daria uma razão para afirmar a vida em vez de preferir a morte. (TUGENDHAT, 2002c, p. 95).

Ele afirma, entretanto, que nem todas as pessoas chegarão a este nível volitivo. Muitas não o conseguem atingir. Afirma também que as crianças em geral não possuem tal capacidade, já que este tipo de reflexão é mais comum acontecer quando as pessoas já possuem a capacidade de se apaixonar por outras, visto que o processo de apaixonar-se, que se inicia na adolescência, faz com que o indivíduo se veja confrontado com os interesses e desejos não só dele mas também de outra pessoa, tomando-os como importantes também para si. Este grau de maturidade

possibilita que surjam as perguntas acerca da vida e da morte, que no geral não ocorrem com as crianças. Para Tugendhat,

A pessoa que toma uma decisão de terceira ordem se diz: o que me importará na vida não será uma mera acumulação de fins e desejos, de conteúdos da minha vontade, um que, e sim um como, e este consiste, no caso da ética de Aristóteles, numa maneira de relacionar-se com suas emoções. Mediante uma tal decisão, uma pessoa adquire firmeza e constância no seu sistema volitivo. (TUGENDHAT, 2002c, p. 95).

Ele acredita ainda, que haja uma pergunta de terceira ordem ainda mais fundamental, a qual está na base de toda a mística e religião: “[...] a pergunta relaciona-se com as frustrações dos desejos de primeira ordem”. (TUGENDHAT, 2002c, p. 96). Antecipando alguns temas que serão tratados posteriormente, podemos dizer que a vontade deliberativa gera uma egocentricidade especificamente humana e nos coloca em confronto com uma série de problemas que os demais animais não têm, por não possuírem uma linguagem proposicional. Assim, da mesma maneira que nos traz uma série de benefícios, a capacidade de deliberação também nos coloca diante de problemas que nos fazem refletir sobre a própria vida e inclusive colocar a sua importância em xeque:

A vontade humana, em contraste com a vontade dum animal ou dum bebê, é deliberativa, contém o elemento da reflexão, uma reflexão que está consciente tanto do futuro como do valor que o que se faz vai ganhar aos olhos dos outros. Isso resulta em estar preocupado e envolto por uma série de emoções que os outros animais não têm. [...] O homem está emaranhado consigo próprio; sua vontade deliberativa, apesar de ser-lhe tão útil, é um peso para ele. (TUGENDHAT, 2002c, p. 108).

Segundo Tugendhat, como já mencionamos anteriormente, “[...] toda a deliberação é guiada por uma pergunta”. (TUGENDHAT, 2006b, p. 128), que está obviamente conectada com a pergunta inicial da Antropologia, do *como se deve viver?*. Esta, assim como as demais perguntas deliberativas, é uma pergunta que busca como resposta uma *justificação*. O estudo de diferentes culturas pode nos ajudar a compreender a diversidade humana mais a fundo, mas só vamos conseguir responder a pergunta inicial quando pudermos buscar uma justificação “válida” para nós, que não esteja somente vinculada à tradição ou à autoridade. Como é possível

constatar, as sociedades anteriores sempre buscaram em autoridades ou na tradição uma orientação sobre o *como* se deve viver:

Essa orientação ao passado é, por sua vez, um traço antropológico: os seres humanos, por não estarem determinados geneticamente em seu modo de vida, mas sim por razões, buscavam essas razões, no que dizia respeito ao como viver, nas autoridades do passado e, quando isso não parecia suficiente, procuravam-nas numa revelação sobrenatural. (TUGENDHAT, 2006a, p. 89).

Atualmente, contudo, para uma parte considerável dos indivíduos, parece que essa resposta não é mais válida. A pergunta pelo que é o bom não pode se reduzir a uma “aceitação” daquilo que está dado (num ponto de vista histórico), nem pode ser respondida recorrendo-se a fenômenos que transcendam este mundo e que nos ordenem a maneira correta de viver.

De acordo com Tugendhat, a pergunta pelo bem, pelo melhor, pelas boas razões, é uma pergunta que visa sempre a apontar um caminho: “Quando deliberamos e nos perguntamos sobre o que deve ser feito, nos aconselhamos a nós mesmos” (TUGENDHAT, 2006b, p. 128). Ele admite (2006a, p. 91) que não possui uma teoria sobre como devemos entender essas boas razões. Entretanto, um caminho possível é o da religião e da mística, que foi esclarecido por ele e do qual podem ser retiradas algumas generalizações. A religião possui um aspecto ‘complicador’, já que a crença em um ser superior pode ser difícil de ser justificada intersubjetivamente. Já

[...] o místico [...] é uma atitude humana que não remete a algo histórico e não se refere a nada sobrenatural; é simplesmente uma atitude de se recolher em si, na qual a pessoa se torna consciente, ao mesmo tempo, da totalidade do mundo e assim chega à consciência de sua própria insignificância. (TUGENDHAT, 2006a, p. 92).

A adoção dessa atitude não pode ser encarada como uma necessidade, obviamente, mas precisa ser vista como uma possibilidade para a qual se tem boas razões:

Adotar essa atitude, todavia, é apenas uma possibilidade, não uma necessidade. Não é uma possibilidade arbitrária, senão uma possibilidade para a qual se tem boas razões. E isso porque, primeiro, o tipo de experiência que a mística permite pretende ser

melhor (quer dizer que a pessoa se “sente” melhor nela, o sentimento e sua comparação com outros sentimentos é um componente importante); e, segundo, porque permite uma atitude duradoura no tempo, quer dizer, pode se manter em todas as condições da vida, e, além disso, trata-se de uma atitude que já em si se refere à totalidade da vida. (TUGENDHAT, 2006a, p. 92).

Destas atitudes podemos depreender três generalizações apontadas pelo autor (2006a, p. 93): em primeiro lugar, esta atitude busca uma justificação para a pergunta sobre o que é uma vida boa, sem aceitar a tradição ou a autoridade como justificativas; em segundo lugar, aparece a importância dada ao sentimento e a exemplos paradigmáticos de vida boa; neste caso, o indivíduo pode lançar mão de comparações, da imitação e ainda dedica um lugar especial ao sentimento de admiração; em terceiro lugar, há um espaço destinado ao aprendizado alcançado com a história, no sentido de que nos fornece uma pluralidade de posições e, portanto, de modos de vida.

Neste capítulo, vimos como Tugendhat conecta a antropologia filosófica à hipótese evolutiva e como, por meio da linguagem, aponta o caminho para o surgimento da moral e para fenômenos posteriores, como a religião e a mística, todos eles ligados à racionalidade humana e ao fenômeno da deliberação. No próximo capítulo veremos, de maneira mais detalhada, o que significa dizer que os seres humanos possuem uma linguagem proposicional e de que forma a vinculamos aos fenômenos expostos acima.

3 A LINGUAGEM HUMANA E SEU DIFERENCIAL: A PROPOSICIONALIDADE

O diferencial, na leitura de Ernst Tugendhat, entre os seres humanos e os demais animais está na estrutura proposicional da sua linguagem. Como vimos anteriormente, Tugendhat associa a capacidade proposicional da linguagem humana ao *logos* aristotélico, que “não significa apenas linguagem, a qual outras espécies também possuem, mas significa linguagem predicativa” (ROHDEN, 2007, p. 363), a qual possibilita ao indivíduo falar sobre situações distantes no espaço e no tempo, bem como reagir às afirmações de outros, de maneira racional e deliberativa:

[...] o homem, graças ao distanciamento da situação operado pela linguagem proposicional, pode conceber aquilo que é bom e, em vista disso, fazer política. Do distanciamento proposicional nasce a representação de outra forma possível de vida, propiciada apenas ao homem e não mais às demais espécies animais, que em sua luta pela sobrevivência limitam-se **a reagir dentro de uma situação dada**. Tanto a representação teórica do verdadeiro quanto a representação prática do bom, ou seja, daquilo que é melhor ao homem como forma possível de vida, advêm, ambas, do fato de ele ser *logos*, isto é, de ser um animal que se caracteriza pela possibilidade de desenvolver uma linguagem proposicional, dentro da qual estão presentes todos os elementos de uma estrutura teórica e também prática de ação, que se resume ao afirmar e negar, ao refletir, ao posicionar-se, ao escolher, ser livre e justificar suas afirmações e decisões mediante razões. (ROHDEN, 2007, p. 358, grifos do autor).

Este distanciamento da situação e as reações suscitadas por esta linguagem são possíveis em virtudes de três componentes existentes na estrutura proposicional da linguagem humana. O primeiro e mais elementar componente refere-se a *sentenças* ou *orações*. As proposições mais simples são as sentenças singulares, que são formadas por um termo geral e pelo menos um termo singular. Segundo ele, “[...] a função de um termo singular, quer concreto, quer abstrato, é especificar qual dentre todos os objetos é referido; e isto quer dizer, qual é o objeto que é classificado pelo predicado suplementar”. (TUGENDHAT, 2006b, p. 565). Com os termos singulares precisamos ter a consciência de que nos situamos em um universo e de que nele há um mundo de objetos; também devemos compreender o significado do signo de identidade, já que precisamos ser capazes de reconhecer se *a* é igual a *b* ou diferente; como também precisamos ser capazes de reconhecer um

sistema uniforme de referências, já que os objetos são referidos com base em posições espaço-temporais.

Os termos singulares podem ser subdivididos em classes e representam o objeto de modos diferentes dentro das sentenças:

Expressões indexicais, expressões dêiticas e descrições definidas são, como os nomes próprios, expressões cuja função é estar, em cada uma de suas ocorrências, por no máximo um objeto particular [...]. São o que se poderia chamar de termos singulares. Se esses termos têm em comum a univocidade referencial, eles diferem, contudo, significativamente com respeito ao modo como cumprem sua função de estar por um objeto. (BRITO, 2003, p. 31).

De maneira breve, podemos dizer que os *nomes próprios* são “expressões linguísticas que especificam seus objetos sem descrevê-los e com os quais podemos, por exemplo, batizar objetos, não importa a sua natureza, tais como o fazemos com os nomes de pessoas, cidades, países, etc”. (BRITO, 2003, p. 37). Como exemplo para um nome próprio podemos citar o nome da cidade de “Londres”. As *descrições definidas* podem ser mais específicas que os nomes próprios, já que elas cumprem a função de estar “no lugar de um objeto de modo a dar uma descrição ou uma característica do mesmo” (TUGENDHAT; WOLF, 1997, p. 116), como é o caso da descrição “A capital da Inglaterra”. As *expressões indexicais* (eu, tu, hoje, etc) e as *expressões dêiticas* (isto, aquilo, esse, etc) possuem como elemento fundamental o fato de estar em completa dependência da situação, “[...] cuja verdade [...] depende não apenas do significado dessas frases, mas também da situação na qual elas são proferidas”. (TUGENDHAT; WOLF, 1997, p. 27). Além disso,

O característico desse modo de uso é que a palavra não está anexada a um objeto determinado, referindo-se, sim, ao objeto visado a cada vez na situação perceptiva, referindo-se portando a diferentes objetos, dependendo da situação perceptiva. (TUGENDHAT; WOLF, 1997, p. 122).

Algo importante a se observar é que Tugendhat chama de *especificação* a função que os termos singulares possuem de *destacar* um objeto de uma pluralidade de outros objetos: “[...] o termo singular não está simplesmente coordenado ao objeto, mas, ao invés, se refere a ele, identificando-o como este em oposição aos

demais”. (TUGENDHAT; WOLF, 1997, p. 120) Ao nos referirmos a um objeto específico, precisamos deixar claro que não estamos nos referindo aos demais objetos, e isso também pressupõe o conhecimento de um *sistema completo* de termos singulares por falante e ouvinte, de forma que possam referir-se a um objeto de mais de uma maneira:

O falante, através do uso do termo singular, coloca o ouvinte em condições de identificar o objeto sobre o qual se fala. Com a expressão “identificar o objeto” quer-se dizer que o ouvinte discerne qual de todos os objetos de um dado âmbito é aquele do qual o termo geral é predicado. (TUGENDHAT; WOLF, 1997, p. 120).

Esta estrutura mais elementar da linguagem proposicional nos possibilita a referência objetiva a situações distantes no espaço e no tempo, de forma que podemos dizer algo sobre eles com o auxílio dos termos gerais:

Seres humanos já não *reagem*, como os outros animais, a seu meio (e aos signos linguísticos a ele pertencentes), mas se “referem” a objetos individuais, que podemos identificar objetivamente no tempo e no espaço, para exprimir algo sobre eles mediante predicados. (TUGENDHAT, 2013, p. 15, grifo do autor).

O segundo componente estrutural da linguagem proposicional são os *modos* de apresentação das sentenças mais complexas. Os modos podem ser divididos em assertórico e prático. Para Tugendhat (2006b, p. 569), “[...] compreendemos uma sentença assertórica se e somente se conhecemos suas condições de verdade, ou se sabemos como se estabelece se ela é verdadeira ou falsa”. O modo prático envolve frases imperativas, volitivas e intencionais, as quais são profundamente relevantes para a compreensão das questões relativas ao bem prudencial, moral, etc.

Já o terceiro componente estrutural pode ser descrito como a possibilidade de *negar* as frases, reagindo às asserções com respostas de tipo *sim/não*. Com a negação o indivíduo toma posição pelo sim ou pelo não tanto com relação a sentenças assertóricas quanto práticas. De acordo com Reis (2007, p. 105)

Como capacidade de posicionar-se pelo sim ou pelo não, a negabilidade significa a possibilidade de tomar posição frente a uma sentença (uma crença, um imperativo, um desejo ou uma intenção). Deste modo, os usuários de uma linguagem proposicional não

apenas posicionam-se diante de seus próprios desejos, crenças e intenções, mas também em relação aos dos outros. A sociabilidade especificamente humana é dependente da proposicionalidade da linguagem, e a negação é o campo no qual se pode ver esta dependência com maior vivacidade.

Após essa caracterização, é importante ressaltar o que Tugendhat chama de aspecto *projetivo* da linguagem humana: o projetivo liga-se àquilo que *poderia ser*, tendo um caráter *emancipatório* (TUGENDHAT, 2006b). O indivíduo antecipa uma determinada situação, criando condições para que seu ouvinte se posicione de diferentes maneiras frente à sua asserção, possibilitando uma nova forma de compreensão da realidade:

O ganho que é obtido pela linguagem proposicional-projetiva, com relação à linguagem condicionalmente regulada, pode ser vislumbrado ao se afirmar que a linguagem agora não mais diz respeito ao perceptivamente dado, mas alcança tão longe quanto a imaginação espaço-temporal. Essa extensão ao domínio das possibilidades, porém, permaneceria sem propósito se a linguagem não alcançasse uma nova relação com a realidade. (TUGENDHAT, 2006b, p. 585).

A capacidade projetiva, que não está presente nas linguagens de sinais, já que nestas somente se reage instintivamente a um estímulo recebido, nos possibilita o desenvolvimento de outras capacidades como o pensar, o deliberar e o perguntar por razões, conforme a exposição de Valério Rohden (2007, p. 364):

A proposição predicativa substitui um estado de coisas, em relação ao qual o falante e o ouvinte referem-se a um idêntico, a uma coisa comum, que é afirmada ou negada, querida ou exigida. Afora isso, ela tem como características: a) tomar posição em relação ao sim e ao não ou abster-se; b) pensar; c) falar a favor ou contra algo numa proposição.

Todas essas capacidades só são possíveis se o falante, além de identificar um universo de objetos ao seu redor, puder também identificar-se a si mesmo, como um entre os demais objetos do mundo. A nossa próxima etapa será compreender qual a função referencial do *eu*, bem como as consequências do uso dessa expressão para os indivíduos.

3.1 O Eu e o uso de predicados na primeira pessoa

Uma criança precisa aprender a identificar a si própria “a partir de sua própria perspectiva”, ou seja, a partir de algo que não seja utilizado também pelos demais falantes da comunidade, como o seu nome próprio, mas sim com algo em primeira pessoa, com o qual se refira a si mesma como o indivíduo único que está falando e se identificando naquele momento. A palavra utilizada para esta situação é “eu”. Contudo, como compreender a utilização desta palavra, sendo que os demais falantes também a usam ao se referir a si próprios?

Para Tugendhat, a resposta dada a esta palavra pela história da filosofia foi equivocada. Em seu artigo intitulado “O Eu”, ele afirma que

A Filosofia tradicional teve uma tendência errônea a assimilar as funções de todas as expressões linguísticas à dos nomes, que têm a função de designar algo. Assim, também se entendeu mal a função da palavra “eu”, pensando ser ela um nome que representa algo, a saber, o eu. Na verdade, o uso da expressão “eu” é outro; “eu” é uma expressão indexical. (TUGENDHAT, 1993, p. 10).

A palavra eu não possui, segundo sua compreensão, uma função identificadora, e por isso ao dizer “eu” não estou dizendo que indivíduo sou, mas deixa claro que sou um indivíduo diferente de todos os outros, por isso ele afirma que “[...] a palavra “eu” tem uma função identificatória mínima”. (TUGENDHAT, 1993, p. 17). Com essa expressão, identifico-me a mim mesmo como alguém que também pode ser identificado por outros termos singulares, que podem substituir a expressão “eu”. O uso da palavra também demonstra que o indivíduo passou de um nível pré-proposicional para uma autoconsciência:

Nessa ação de declarar, verifica-se a passagem da consciência pré-proposicional à consciência do “eu”. Autoconsciência não é um ato interno de reflexão sobre um chamado Eu, mas ocorre quando atribuo, mediante predicados, meus estados conscientes – meus sentimentos, minhas intenções etc. – a mim e, com isso, a uma pessoa que, dentro do universo real e objetivo de objetos distinguíveis, é *uma entre todas*. (TUGENDHAT, 2013, p. 25, grifos do autor).

A linguagem predicativa também possibilita o reconhecimento de um mundo objetivo, no qual tanto eu como outros objetos e indivíduos possuímos uma posição:

Com a linguagem predicativa, surge *no um* uma consciência de *outros* objetos e de *si* como um objeto entre outros, ambos no contexto da consciência de um *mundo* objetivo, em que tanto eu como as outras pessoas temos respectivamente uma posição. (TUGENDHAT, 2013, p. 25, grifos do autor).

Outro ponto a destacar é a função gramatical desta palavra: Tugendhat afirma que “eu” é uma expressão indexical, cuja característica principal é o fato de elas identificarem algo, mas de uma forma sempre relativa à situação de fala. Com o uso do termo “eu”, portanto, o falante tem a possibilidade de referir-se a si mesmo. Tugendhat faz uma comparação entre o uso da palavra “eu” e o uso da palavra aqui: “[...] ela tem a função de identificar o lugar em que se fala. A palavra “eu”, por conseguinte, não designa um objeto em mim, mas, simplesmente, identifica-me, se bem que somente quando eu mesmo uso essa palavra”. (TUGENDHAT, 1993, p. 10).

Junto a essa discussão devemos acrescentar o problema do uso dos predicados: há diversas classes de predicados que são utilizadas para compor frases inteiras, ligando-os aos termos singulares. Nem sempre um predicado é adequado a um objeto e é possível “distinguir diferentes “perspectivas” sob as quais um predicado é pertinente a um objeto”. (TUGENDHAT, 2013, p. 19). Podemos separar os predicados sob três perspectivas: *predicados de percepção* – que podem ser atribuídos a um objeto por meio da percepção que temos acerca dele. Podemos dizer, por exemplo, que “Rafael é ruivo” se percebemos essa característica em Rafael; há também os *predicados de relações causais ou convencionais* – que, ao contrário do anterior, não podem ser atribuídos por meio da percepção, mas sim por meio de um conhecimento prévio ou convencional que possuímos do objeto. Não se pode atribuir, somente por meio da percepção, que “Rafael é irmão de Tatiana” ou que “Rafael é tio de Isabela”. Há ainda os predicados que representam *estados de consciência* –

Trata-se de predicados que representam estados de consciência, estados do próprio corpo e ações, contanto que a pessoa a que se referem tenha consciência deles. Esses predicados podem, de maneira um tanto equivocada, ser designados como internos. Para eles, vale uma assimetria peculiar entre o modo como a própria pessoa a qual se referem constata sua pertinência e como outras pessoas a constata. Outras pessoas reconhecem o estado “interno” de uma pessoa por seu comportamento. Embora a observação não permita constatar esses predicados a partir de fora, é com base nela

que são percebidos. Em contrapartida, em relação à pessoa a que se referem, eles são constatados não por observação, mas imediatamente. (TUGENDHAT, 2013, p. 20).

Exemplos de predicados que representam estados de consciência são algumas orações em primeira pessoa do indicativo presente ou passado, que também são associadas à autoconsciência: “Eu o vi”, “Estou angustiado”. Essas orações são compreendidas imediatamente pelo falante e não se referem a um “eu” interior. O falante aprende a formular a proposição correspondente não quando percebe que está num determinado estado, mas simplesmente quando se encontra nesse estado – isso quer dizer que não há a necessidade de que o indivíduo ‘perceba’ que se encontra nesse estado. A compreensão de meus estados interiores é imediata. Para Tugendhat (1993, p. 18), “[...] o problema da autoconsciência não tem nada a ver com uma reflexão, mas, sim, consiste precisamente na clarificação dessas orações”. Essas orações são distintas, segundo Tugendhat, porque o sentido das orações é distinto. Orações sobre estados de consciência na primeira pessoa foram explicadas por Wittgenstein, o qual

[...] mostrou que elas devem ser entendidas como expressões expressivas ou exclamativas. A oração: “Estou com dor de dentes” não se deve entender como expressão de uma observação interior, mas sim em analogia com um grito de dor, salvo que o grito é uma exclamação natural, ao passo que a expressão “dor” é uma exclamação linguística, convencional. Segundo Wittgenstein, todos os predicados que designam estados de consciência são aprendidos segundo regras que os põem em conexão com o comportamento, mas isso de duas formas: na terceira pessoa aprendemos com que comportamento devemos conectar tal predicado, e na primeira pessoa aprendemos a palavra como uma modificação de nosso próprio comportamento. (TUGENDHAT, 1993, p. 17).

A fim de compreender melhor as ideias de Wittgenstein e sua conexão com a teoria tugendhatiana, faz-se necessário que falemos brevemente sobre o argumento contra a linguagem privada, que é a base para a compreensão dos chamados *estados-f* ou proposições acerca de estados de consciência.

3.1.1 O argumento contra a linguagem privada

[...] es imposible la existencia de un lenguaje privado como el que necesita el solipsista. Todo el lenguaje posible es necesariamente público, dado que no tiene significado alguno a menos que sea usado por una comunidad. (DANCY, 1993, p. 96).

O argumento contra a existência de uma linguagem privada ocupa uma parte importante no pensamento do segundo Wittgenstein, e está presente nas *Investigações Filosóficas*, em especial nos parágrafos 234 a 315. Segundo ele, “269. [...] de “linguagem privada” poder-se-ia chamar sons que ninguém mais compreende, mas que eu ‘pareço compreender”” (WITTGENSTEIN, 1979, p. 100). Seu argumento se dirige em especial ao argumento solipsista, segundo o qual as vivências particulares dos indivíduos são únicas e não podem ser reveladas a outros devido ao seu caráter individual:

El solipsista está en la situación en la que pretende tener un lenguaje para describir sus experiencias presentes y pasadas, y, quizá, para especular sobre el futuro. Y éste es un lenguaje privado; nadie más podría aprenderlo porque las experiencias por apelación a las cuales obtienen significado sus términos son experiencias privadas del hablante. Wittgenstein argumenta que tal lenguaje privado es imposible. El solipsista no puede tener siquiera ese conocimiento limitado de sus propias experiencias. (DANCY, 1993, p. 93).

Isto significa que os demais membros da comunidade de falantes da qual faz parte o indivíduo não poderiam compreender suas asserções, já que não haveria uma compreensão mútua nem poderia haver algo como uma definição ostensiva privada. Iris Murdoch afirma que Wittgenstein

Limita-se a observar que um verbo de conceito mental utilizado em primeira pessoa não é um relato de algo privado, uma vez que, na ausência de qualquer procedimento de verificação, não faz sentido ponderar se estamos certos ou errados. Wittgenstein não está alegando que os dados internos são “incomunicáveis” nem que algo especial na personalidade humana deriva de “ausência” desses dados; está apenas dizendo que nenhum sentido pode ser vinculado à ideia de um “objeto interno”. Não existem “definições ostensivas privadas”. (MURDOCH, 2013, p. 23).

Além disso, ele não poderia compreender nem mesmo algo além das suas próprias experiências internas, já que neste caso o conhecimento se daria por meio

da experiência interna e não poderia haver troca de conhecimento entre os demais indivíduos, já que os demais membros da comunidade possuem cada um sua própria linguagem privada, sem que seja possível instaurar uma compreensão “pública” dos conhecimentos:

[...] a “linguagem privada” que Wittgenstein convida a imaginar não deve incluir em seu “conceito” nenhuma possibilidade de que suas palavras indiquem algo intersubjetivamente observável ou partilhável, caso contrário não seria “privada”. Suas palavras, inventadas para designar sensações, não poderiam, por exemplo, ser conectadas com as “manifestações culturais das sensações” (PU, §256) que todos os seres humanos conhecem e compartilham, visto que são dotados dos mesmos sentidos e adeptos dos mesmos padrões de comportamento. Diferentemente da linguagem dos monologistas, esta “linguagem privada” não se encontraria vinculada a nada além do universo psicológico do seu único usuário: sua função seria apresentar ou referir-se exclusivamente a suas sensações. (FAUSTINO, 1995, p. 39-40).

Ao contrário da fictícia comunidade de monologistas imaginada por Wittgenstein, a linguagem privada não poderia ser “traduzida” para nenhuma linguagem ordinária, visto que esta linguagem não *pode* ser compreendida pelos demais indivíduos, pois se refere exclusivamente aos sentimentos internos deste indivíduo, sem possuir nenhuma relação com o mundo exterior. Conforme Tugendhat (1992a, p. 50),

[...] o característico de uma linguagem privada não é ser essa empregada de fato apenas por um indivíduo, nem se referirem as palavras dessa linguagem às experiências do indivíduo; mas trata-se de uma linguagem privada – no sentido a ser criticado – apenas quando um outro não *pode* entender essas palavras ou, mais precisamente, quando as palavras dessa linguagem se referem a algo “de que apenas o falante pode saber”.

O caráter intersubjetivo característico da linguagem se perde ao imaginarmos uma linguagem privada: “[...] nossa linguagem real é uma linguagem intersubjetiva, que aprendemos também intersubjetivamente”. (TUGENDHAT, 1992a, p. 52).

Segundo a definição de Wittgenstein, uma linguagem só pode ser compreendida quando relacionada a uma *forma de vida*, pois carrega consigo as informações e história de uma comunidade de falantes, adaptando-se às

necessidades vivas destes falantes nos diferentes jogos de linguagem em que se inserem:

18. [...] Nossa linguagem pode ser considerada como uma velha cidade: uma rede de ruelas e praças, casas novas e velhas, e casas construídas em diferentes épocas; e isto tudo cercado por uma quantidade de novos subúrbios com ruas retas e regulares e com casas uniformes. (WITTGENSTEIN, 1979, p. 15).

Esta definição retrata exatamente a ideia que Wittgenstein deseja passar com relação à linguagem: ela é um instrumento vivo, que se modifica à medida que os indivíduos sentem necessidade. A esta necessidade podemos inserir o exemplo dado pelo filósofo acerca da asserção “Ele deu um nome à sensação”. Poderia parecer comum ouvir esta afirmação e com ela acreditar que um indivíduo, ao sentir necessidade de identificar uma sensação que ainda não possui um “nome”, associar-lhe um nome aleatório. Pareceria, à primeira vista, um exemplo característico de “linguagem privada”, visto que o indivíduo atribuiu um nome a uma sensação interna experienciada por ele. Entretanto, esta atribuição só é possível porque já existe um aparato gramatical no qual este nome é inserido:

257. [...] Quando se diz: “Ele deu um nome à sensação”, esquece-se o fato de que já deve haver muita coisa preparada na linguagem, para que o simples denominar tenha significação. E quando dizemos que alguém dá um nome à dor, o preparado é aqui a gramática da palavra “dor”; ela indica o posto em que a nova palavra é colocada. (WITTGENSTEIN, 1979, p. 97).

Um dos grandes intérpretes do argumento da linguagem privada – Saul Kripke - possui uma interpretação chamada de “interpretação comunitária”, na qual afirma que aquilo que converte a aplicação de uma regra em correta ou incorreta é a concordância pública acerca daquela aplicação. Na afirmação a seguir, Dancy (1993, p. 94) descreve como um indivíduo poderia justificar a crença para uma regra matemática, a saber, a regra para $n+2$. Se o indivíduo conhece a regra e consegue aplicá-la, saberá que uma sequência correta para $n+2$ é 20.002, 20.004, 20.006 e assim por diante. A justificação para a correta compreensão e aplicação da regra matemática é a mesma utilizada para a correta aplicação e compreensão da linguagem:

En consecuencia, Kripke ve que la conclusión del argumento es la de que, para encontrar una base de nuestra creencia de que existe un método objetivamente válido de continuar la serie, debemos buscar, más allá del individuo, en lo que sucede a la comunidad de seguidores de reglas. En último término, el fundamento de la objetividad no radica en el pasado, en la naturaleza de los primeros miembros de la serie o en nuestra anterior comprensión de la regla, sino en la conducta actual de nuestra comunidad lingüística o matemática. Lo que convierte en correcta nuestra continuación de la serie es el hecho de que la comunidad coincide con nosotros. Lo que convierte en incorrecta la expansión alternativa es el hecho de que sería única dado que, en este caso, “corrección” significa “actuar en coincidencia con los otros”. (DANCY, 1993, p. 95).

Isto significa que o indivíduo deve buscar uma correspondência entre aquilo que ele considera correto e aquilo que a comunidade na qual ele se insere considera correto. O princípio de “correção” ou “verdade” não se dá por meio de um princípio universalmente válido, mas sim por meio de uma interpretação de caráter comunitário, já que é a comunidade em que o indivíduo se insere que determina as regras de cada jogo linguístico. Mesmo quando as informações dizem respeito às sensações e aos sentimentos internos dos indivíduos, a expressão deste sentimento deve ser realizada por meio de uma linguagem comum, inteligível àqueles aos quais se deseja transmitir a mensagem. Segundo Faustino (1995, p. 47):

Ora, não há como falar de critério, correção, justificação, se “correto” for o que “parecer correto”. A justificação “subjativa” – no sentido de “interna” – é insuficiente do ponto de vista normativo na medida em que se instaura a partir de uma distinção que ela própria é requerida para justificar. Ao apoiar a demonstração sobre a tese que se pretende demonstrar, a justificação “interna” recai no paralogismo chamado “petição de princípio”. Eis por que, para Wittgenstein, “justificação consiste em que se recorra a uma posição {*Stelle*} independente” (PU, § 265), isto é, a uma posição *exterior* à estrita esfera do sujeito, mesmo quando o jogo de linguagem diz respeito às suas vivências internas.

Podemos dizer, com isso, que a linguagem possui um caráter eminentemente público e que sua correta utilização e aplicação dependem da interação do sujeito com os demais membros de sua comunidade. Para Murdoch (2013, p. 21-22), ““Vermelho” não pode ser o nome de algo privado. A estrutura do conceito é sua estrutura pública, que se estabelece na coincidência de processos em situações públicas”. Mais adiante, ela afirma que “[...] a posse do conceito é uma habilidade pública”. (MURDOCH, 2013, p. 22). Como é possível perceber, esta

concepção, apesar de direcionada à linguagem, não se limita a ela e apresenta uma conexão com outros campos do conhecimento, como a moral e a teoria da ação, conforme afirma Murdoch no mesmo artigo mais à frente. Thomas Nagel destacou a relação epistemológica do argumento, ao afirmar que Wittgenstein

[...] observou que, embora os conceitos de experiência se apliquem, na primeira pessoa, a partir de dentro – e não a partir de evidências comportamentais, circunstanciais ou de qualquer outro tipo -, eles também exigem critérios externos. Para fazerem algum sentido, quando aplicados a alguém na primeira pessoa, devem também ser aplicáveis a esse alguém e aos outros em situações circunstanciais e comportamentais que não estejam presentes apenas no âmbito privado. Para ele, isso era consequência da condição geral da publicidade que deve ser satisfeita por todos os conceitos, e que, por sua vez, se origina de uma condição que deve ser satisfeita por qualquer tipo de regra: a de que deve haver uma distinção objetiva entre segui-la e violá-la, distinção que só se pode fazer se for possível comparar a prática do indivíduo com a de sua comunidade. (NAGEL, 2004, p. 32).

Tugendhat (1992a, p. 53) afirma que deve ser possível observar no comportamento o estado de consciência de um indivíduo, se acreditamos ser necessário um entendimento intersubjetivo sobre os estados de consciência. Portanto, retornamos à ideia anterior de que um estado interno pode ser observado também a partir da terceira pessoa, por meio da observação comportamental dos indivíduos. Quando usamos palavras para expressar sensações, Tugendhat acredita que há uma conexão essencial entre a palavra e a sensação, ao contrário do que propõe a teoria analógica, que acreditava ser necessário associar palavras a sensações a partir de dentro, por meio de uma relação apenas contingente e indutiva. Para ele,

Se se realiza, ao contrário, a associação do nome da sensação a partir de fora, por assim dizer – e é assim precisamente que essa se realiza de fato na maneira pela qual aprendemos a nossa linguagem ordinária –, então produz-se, entre a expressão da sensação e a sensação, uma conexão de essência [*Wesenszusammenhang*]. Pois a palavra que aprendemos é realmente uma palavra para sensação, ela está no lugar da sensação e não do comportamento; por outro lado, aprendemos o emprego, isto é o significado da palavra para sensação apenas em conexão com o comportamento. Por conseguinte, deve existir entre a sensação e o comportamento correspondente – a “expressão da sensação” natural ou convencional (e a sensação serve sempre apenas como exemplo de um estado “f” qualquer) – uma conexão fundada no significado da

palavra, o que quer dizer analítica, uma conexão essencial. (TUGENDHAT, 1992a, p. 53).

Um dos pontos principais a destacar acerca dos estados-f é o de que, aquele que tem o estado-f, deve saber imediatamente que o tem, sem necessitar de um saber intermediário para a compreensão deste estado:

[...] o característico dos estados-f é que aquele que os tem sabe sempre imediatamente que os tem. Assim, se eu me encontro em um estado-f, posso sempre dizer “eu-f” e essa afirmação não é a expressão de uma mera suposição, mas de um saber, de modo que quando posso dizer “eu-f”, também posso dizer “eu sei que eu-f”. (TUGENDHAT, 1992b, p. 255).

Além disso, as proposições do tipo “eu-f” não se fundam em verificações, portanto não tem sentido exigir que se faça uma transposição de conceitos como “percepção”, “verificação” e “observação” para aquilo que chamamos de “interior” (TUGENDHAT, 1992b, p. 257). Acerca disso, Tugendhat afirma que nos deveria ser evidente que

[...] nos casos em que o emprego da linguagem nos situa tão próximos do corpo de modo que não falamos mais sobre outras entidades, mas nela nos expressamos, é absurdo postular entre o emprego da expressão e o próprio estado ou a própria ação aquela relação mediadora que é realmente necessária para o conhecimento de outras entidades. E se isso parece evidente ou não: é, em primeiro lugar, simplesmente um fato [...] que podemos aprender a empregar determinadas expressões sob determinadas condições, *sem* precisar *verificar* essas condições; e, em segundo lugar, pode-se mostrar que a pressuposição para que possamos aprender a empregar determinadas condições é a de que também há expressões que aprendemos a empregar sob determinadas condições *sem* precisarmos verificar essas condições. (TUGENDHAT, 1992b, p. 265).

Para Tugendhat, o diferencial apresentado por Wittgenstein foi o de tornar compreensível a forma como os predicados assim chamados “internos” podem ser aprendidos tanto na primeira quanto na terceira pessoa:

O que Wittgenstein consegue com a concepção expressiva dessas proposições é tornar inteligível como um predicado como “ter dores” pode ser aprendido uniformemente para proposições da primeira e da terceira pessoa, a saber, no contexto do comportamento, sem que os dois tipos de proposições sejam assimilados epistemicamente um

ao outro: um predicado-f pode ser aprendido com um significado uniforme com relação a um e o mesmo modo de comportamento, de maneira que, a partir da perspectiva do observador, esse modo de comportamento apresenta o critério para o emprego do predicado na terceira pessoa; enquanto, a partir da perspectiva do agente, o emprego da proposição “eu-f” é ele próprio uma modificação do modo de comportamento. (TUGENDHAT, 1992b, p. 257).

Podemos estabelecer a adequação do emprego de uma expressão se essas expressões são empregadas de acordo com a sua própria regra de emprego. A correção do uso de uma expressão pode ser verificada, portanto, se ela está de acordo com o uso que a comunidade de falantes faz dela:

Seguindo Wittgenstein, Tugendhat afirma que predicções psicológicas em primeira pessoa são imunes a um erro de referência quando empregadas em conformidade com a sua própria regra de emprego. Assim, se compreendo a regra do emprego do pronome de primeira pessoa, *não posso deixar de reconhecer* que, ao empregar tal pronome, estou fazendo referência à minha própria pessoa. Da mesma maneira, se compreendo a regra de uso do predicado “sentir culpa”, *não posso deixar de reconhecer* tampouco que o que sinto é culpa (quando estou sentindo alguma coisa). (PEREIRA, 2007, p. 384, grifos do autor).

Almeida (1994, P. 264) afirma que essa compreensão tugendhatiana auxilia na construção do seu conceito de ‘consciência de si’, cuja definição seria a de um saber imediato que o indivíduo tem sobre seus próprios estados e que poderia ser representado com uma frase do tipo “Sei que me encontro em tal ou qual estado”. Segundo Almeida, Tugendhat pretende que a consciência de si seja tanto uma consciência proposicional quanto uma consciência imediata:

Ora, Tugendhat quer que a consciência de si seja ao mesmo tempo uma consciência proposicional (para dar conta da auto-referência do indivíduo consciente de si mesmo) e uma consciência imediata (para dar conta do fato de que não preciso realizar nenhuma operação cognitiva, ou por outras, para dar conta do fato de que não preciso me identificar, para referir a mim mesmo por "eu"). (ALMEIDA, 1994, p. 266).

Lizaga também apresenta uma interpretação semelhante acerca da teoria tugendhatiana:

La alternativa que Tugendhat propone al modelo reflexivo de una conciencia intencionalmente dirigida hacia sí misma extiende a la descripción de la autoconciencia el modelo del saber lingüístico de los estados de cosas “externos”. Y esto implica que la autoconciencia es una forma de saber proposicional, y que su estructura reproduce – si bien con importantes diferencias – la estructura general “S es p” de toda proposición enunciativa. En efecto, si para comprender la conciencia analizamos las expresiones lingüísticas comunes, descubrimos que el objeto de toda conciencia intencional es una proposición o un estado de cosas [...].(LIZAGA, 2013, p. 86).

A consciência de si e do mundo surge, para Tugendhat, com a linguagem proposicional, ao afirmar que, primeiro, “[...] toda consciência intencional (toda consciência *de* algo) exibiria uma forma proposicional e, segundo, que a consciência intencional dos objetos que nos cercam pressuporia uma referência a nós mesmos como sujeitos de nossas experiências”. (PEREIRA, 2007, p. 385, grifo do autor). Com isso, podemos retornar à função do termo “eu” e estabelecer a diferença entre a função ocupada por este termo em frases acerca de estados de consciência:

O que seja referir sem identificar deixa-se compreender a partir da classificação do termo Eu como um termo dêitico. Deve-se lembrar que os dêíticos possuem como função inserir algo em um contexto de fala. Assim, com a palavra Eu, quando utilizada em sentenças em primeira pessoa sobre estados de consciência, apesar de ocupar a posição de sujeito da sentença, não se especifica nenhum objeto, mas, ao modo da função do predicado em sentenças acerca de objetos percebidos, ela caracteriza, determina uma situação de comportamento a partir da qual outros podem identificar meus estados internos. A distinção fundamental entre sentenças sobre a percepção e sentenças sobre estados de consciência é, portanto, que a primeira gera objetos e a segunda, modos de comportamento [...]. (TRAPP, 2011, p. 60).

Com essa explicação, traçamos um esboço sobre alguns termos fundamentais para a compreensão da análise linguística na obra tugendhatiana, que são o aparato básico para o desenvolvimento de outros aspectos de sua teoria, como o desenvolvimento de uma egocentricidade especificamente humana. Segundo Rohden (2007, p. 363),

[...] Tugendhat procurou num primeiro momento demonstrar que a consciência de si se dá linguisticamente num universo objetivo, do qual faz parte um universo de pessoas que dizem “eu”, cada qual consciente de si relacionando-se com outros, mas atribuindo importância a si próprio. A egocentricidade não é isolada, e sim duplamente objetiva, e o objetivo é referido a um Eu, sem o qual

tampouco o objetivo existiria. Esta consciência de si, sendo linguística, torna também o mundo objetivo um mundo linguístico de pessoas falantes e reciprocamente auto-referentes.

Após situar o indivíduo num universo de seres que também se referem a si e se consideram importantes, é necessário compreender como se desenvolve o reconhecimento de que não apenas os seus desejos e intenções são importantes, mas que também os desejos e intenções dos demais são igualmente importantes.

3.2 O sentimento de importância e o surgimento da egocentricidade

Somos o que parecemos ser, criaturas mortais transitórias sujeitas à necessidade e ao acaso. (MURDOCH, 2013, p. 110).

Tugendhat afirma não ser possível compreender o fenômeno da egocentricidade apenas por meio da referência, mas considera que, com a referência, podemos dar conta de dois aspectos que serão importantes até a compreensão da mística:

Primeiro, que o ser consciente se objetiva ao dizer “eu”. Segundo, na medida em que com essa auto-objetivação se produz uma consciência de outros objetos e sujeitos, o indivíduo, por um lado, se vê e se sente como centro do mundo, mas, por outro, por perceber o mundo como um mundo de centros, também tem a possibilidade de abrir mão de sua consciência de ser o centro. (TUGENDHAT, 2013, p. 27, grifos do autor).

Ao referir-se a si como um indivíduo único, o ser humano passa a considerar-se plenamente importante. Essa importância, entretanto, choca-se com a importância de outros indivíduos que também dizem “eu” e de indivíduos que o próprio ser considera importantes, algumas vezes mais até do que ele próprio. Ao se deparar com outros seres e objetos que ele próprio considera importantes, o indivíduo se dá conta de que, com relação ao mundo, sua importância fica mitigada. É nesse processo de consciência do seu lugar no mundo que surge a egocentricidade:

A auto-atribuição de importância não envolve o egoísmo mas a egocentricidade, que significa dar-se conta de que a gente se situa dentro de um universo de *Mittelpunkte*, de centros ou pontos centrais. Nessa medida, a pessoa, reconhecendo-se dentro do

universo de uma pluralidade de Eus como muitos centros diversos, pode tomar distância de seu bem próprio, porque considera importante também o bem-estar de outros. Ou seja, pode inclusive tomar distância de sua própria egocentricidade pela consciência de sua pequenez em face de suas preocupações e do universo. No entanto, também para se libertar da relação com a situação, os indivíduos precisam sentir-se importantes. Os que dizem “eu” têm fome insaciável de ser reconhecidos em seu valor, de ser dignos de amor e apreço, de sentir-se importantes no seu pequeno mundo e diante do Universo. (ROHDEN, 2007, p. 365, grifos do autor).

A egocentricidade é, portanto, a capacidade de dar-se conta de sua insignificância frente às demais pessoas e ao mundo. Rohden afirma ainda que “[...] a egocentricidade distingue-se do egoísmo, pois ela permite tomar por fim não só o seu próprio bem, mas também o bem-estar de outros enquanto seu próprio fim”. (ROHDEN, 2007, p. 364-365). Thomas Nagel afirma que, ao observamos nossa condição de maneira objetiva, damos-nos conta de nossa contingência frente ao mundo: “A ilusão natural de minha própria inevitabilidade se choca com o fato objetivo de que *quem* existe e tem existido é radicalmente contingente e que minha própria existência em particular é uma das coisas mais inessenciais do mundo”. (NAGEL, 2004, p. 352, grifos do autor). Esta constatação parte de uma reflexão sobre nosso lugar no mundo e envolve algo extremamente importante para o desenvolvimento do nosso sentimento de importância e a egocentricidade: a consciência do tempo e do futuro.

Mais uma vez Tugendhat recorre a Aristóteles, que já havia observado a diferença entre o querer dos homens e o querer puramente sensorial dos demais animais, cuja diferença ocorre em razão de nossa percepção do tempo, sendo conscientes de que uma ação terá resultados e de que estes resultados podem prejudicar nossas ações futuras:

Que é aquela faculdade da alma, a que chamamos “desejo”, que move, isso é evidente. No que respeita aos que dividem a alma em partes, se dividem e separam segundo as capacidades, haverá muitas partes: a nutritiva, a perceptiva, a que entende, a deliberativa e ainda a desiderativa. Estas “partes” diferem mais umas das outras do que as partes apetitiva e impulsiva diferem entre si. Ora, uma vez que se dão desejos contrários uns aos outros **e isto acontece quando o raciocínio e os apetites são contrários, sucedendo nos seres que possuem a percepção do tempo** (o entendimento, de fato, ordena-nos que resistamos, por causa do que se seguirá, quando o apetite ordena que o persigamos, por causa do imediato: o prazer imediato afigura-se-nos absolutamente apazível e

absolutamente bom, por não vermos o que se seguirá) o que move será um em espécie, a faculdade desiderativa enquanto desiderativa, embora o primeiro de todos seja o objeto do desejo. É que este move sem se mover, ao ser entendido e ao ser imaginado. Em número, porém, são várias as coisas que movem. (ARISTÓTELES, 2010, 433b 5-10, grifos nossos).

Aristóteles nos apresenta uma distinção entre querer sensorial e querer deliberativo. Os animais agem motivados pelas reações imediatas de prazer e dor, ou seja, motivados unicamente pelo querer sensorial. Os indivíduos, ao contrário, podem se perguntar sobre a razão de seus impulsos e desejos e refletir sobre eles, podendo optar por aquela que considera a melhor dentre as alternativas disponíveis. Para Tugendhat, essa capacidade de escolher é fruto de uma *reflexão prática*, que se pauta pela pergunta acerca daquilo que é o *bom* ou o *melhor*.

A reflexão prática e a consciência do tempo e do futuro fazem com que os indivíduos tenham uma preocupação tanto por sua vida como pela vida daqueles que lhe são importantes, a qual é caracterizada por um binômio: “[...] por um lado, o motivo de fazer o que eu puder para realizar um objetivo; por outro, a tensão entre a angústia e a esperança de que terei sorte ou não”. (TUGENDHAT, 2013, p. 33). É necessário que, para que possamos falar em preocupação, o indivíduo tenha condições de *estender* seus quereres para além das situações postas, o que significa que ele deve poder formular objetivos para si próprio, que não precisam estar necessariamente ligados à situação imediata. Para isso, é necessário que ele reconheça seus objetivos como *bons*:

[...] quem diz “eu” não apenas se propõe objetivos, mas também vê seu futuro como algo dado de antemão e ao qual ele *tem de* se referir levando algum objetivo em conta. Sua vida torna-se para ele um “objetivo derradeiro” (*Endzweck*) [...] Para um ser capaz de refletir, esse “ter de” é biológico. O indivíduo adulto que diz “eu” precisa refletir sobre o que tem de fazer em vista desse objetivo preestabelecido, isto é, o que é melhor *para ele* fazer. Contudo, como esse objetivo é dado de modo indeterminado, isso implica não apenas perguntar pelos meios, mas também que o modo de vida torna-se objeto de reflexão. Neste último caso, trata-se não apenas do modo de sobrevivência, mas também de como se pretende despendar o próprio tempo de vida. (TUGENDHAT, 2013, p. 33, grifos do autor).

Neste momento, a própria vida do indivíduo se torna objeto de sua reflexão. A reflexão gira em torno daquilo que se deve fazer, mas também daquilo que se quer

parecer aos olhos dos outros. Os sentimentos de estima e apreço estão vinculados àquilo que o indivíduo espera receber da comunidade na qual se insere. Para que consiga viver em equilíbrio, é necessário que o indivíduo desenvolva mecanismos de amenizar a sua egocentricidade:

A egocentricidade dos que dizem “eu” agrava-se, pois, não apenas por conta da preocupação com as recriminações que eles podem fazer a si mesmos, mas também por conta da preocupação com a perda de valor, com a crítica e com a indignação que podem receber dos outros e que, por sua vez, são interiorizadas. Esse é o medo da vergonha e da culpa. (TUGENDHAT, 2013, p. 80).

Veremos, mais adiante, qual o papel dos sentimentos reativos e autorreativos nas relações sociais e como é possível diminuir a nossa egocentricidade e enfrentar melhor as diversas fases da vida. Primeiro, veremos como podemos compreender essa orientação ao *bom* e ao *melhor*.

3.3 A reflexão e a orientação ao *bom* ou ao *melhor*

Tugendhat acredita que “[...] o querer dos que dizem “eu” só se torna independente da situação na medida em que eles podem ser motivados a agir por algo que consideram bom”. (TUGENDHAT, 2013, p. 31-32). Isto envolve a capacidade de refletir e de pesar razões. Como dito anteriormente, na reflexão prática, estamos sempre diante de um quadro no qual devemos observar sempre as possibilidades apresentadas e escolher a melhor entre elas. Por isso, podemos dizer que a palavra “bom” deve ser compreendida sempre em termos *comparativos*. Além disso, “[...] a palavra, em quase todos os seus empregos, implica uma pretensão objetiva, universalmente válida”. (TUGENDHAT, 2007c, p. 48), porque a reflexão prática envolve sempre uma busca por *razões*, as quais não são definidas pelos indivíduos isolados e que também implicam uma objetividade. De acordo com Tugendhat (1988), para a interpretação semântica da moral, devem ser considerados determinados usos de três palavras: moral, bom e dever. Com relação à palavra *bom*, inicia-se verificando o emprego da palavra em frases que não possuem um aspecto moral. Começamos, então, pelo emprego da palavra em frases do tipo hipotéticas: “Se queres passar de ano, é bom que comeces a estudar”. Nestas frases, utiliza-se a expressão *bom* para se atingir um fim estabelecido. O

segundo emprego relaciona a palavra *bom* a alguma coisa que é boa para algo ou alguém, associando a palavra *bom* a *conveniente* e seu contrário, *mau*, a *prejudicial*. Como exemplo, podemos citar: “Seria bom que você avaliasse cuidadosamente a proposta”. O terceiro emprego da palavra a utiliza como um adjetivo, podendo destacar a capacidade de determinado objeto ou indivíduo realizar sua função: um bom sapato, um bom professor; ou designar uma característica estética: uma boa peça de teatro ou um bom vinho. Apesar das diferenças, parece haver uma similaridade entre os diferentes usos da palavra *bom*, que seria o de identificar esta palavra a *preferível*.

Tugendhat analisa o emprego da palavra bom em três tipos: o bom do ponto de vista moral, o bom do ponto de vista prudencial e o bom do ponto de vista adverbial. Conforme ele, as atividades humanas estão sempre por algo que é independente da situação. Quando nos referimos ao bom do ponto de vista adverbial, podemos dizer que “O bom não é o bem-estar próprio nem o alheio, mas consiste em realizar cada atividade da melhor maneira possível”. (TUGENDHAT, 2013, p. 88). Por isso, ao invés de classificá-las como corretas ou incorretas (relativas à situação), podemos classificá-las de acordo com uma escala de excelência, que vai do “pior” ao “excelente”, passando pelo “melhor”. Não há um limite para esta escala de excelência, seu topo está sempre em aberto. Conforme ele,

[...] se trata sempre de como semelhante ação é intersubjetivamente avaliada. É uma questão de ordem de preferência, que, do ponto de vista do conteúdo, pode basear-se em diferentes razões, mas que sempre requer uma avaliação intersubjetiva: dependendo do nível de “bom” que atingir, a ação será reconhecida intersubjetivamente, no sentido de “avaliada”, como boa ou ruim. (TUGENDHAT, 2013, p. 71-72).

No bom do ponto de vista adverbial, as exigências são condicionais, não mútuas. Isto significa que não exigimos de todos que sejam bons violinistas, somente daqueles que se propõem a ser violinistas.

O moralmente bom é, para Tugendhat, um caso do adverbialmente bom e a sua especificidade é a de que o moralmente bom tem relação com aquilo que exigimos uns dos outros. Para ele, “O moralmente bom se diferencia dos outros bons do ponto de vista adverbial porque as exigências são recíprocas e incondicionais”. (TUGENDHAT,

2013, p. 75). Nesse caso, não é preciso especificar um aspecto em que o indivíduo é considerado bom, nem tampouco lhe atribuir uma capacidade na qual possa ser considerado bom. Quando falamos do moralmente bom, estamos nos referindo à própria condição da pessoa como membro cooperador da sociedade:

[...] não há um significado do emprego gramaticalmente absoluto de “bom” passível de ser compreendido diretamente, mas que este remete a um emprego atributivo preeminente em que dizemos que alguém é bom não como violinista ou cozinheiro, mas como homem ou membro da comunidade, como parceiro social ou parceiro cooperador. Isto significaria que “bom” neste sentido não está relacionado primariamente a ações, mas a pessoas. (TUGENDHAT, 2007c, p. 55).

Retomando mais uma vez a Aristóteles, Tugendhat afirma que podemos dizer que uma ação é boa, quando praticada por um homem bom. O critério para o bom, tanto do ponto de vista adverbial quanto do moralmente bom, é um critério intersubjetivo. No caso da definição de um homem bom, este critério é definido pela comunidade na qual o indivíduo está inserido:

[...] as normas morais de uma sociedade são exatamente aquelas que fixam tais padrões, isto é, que definem o que significa ser um bom ente cooperador. Nos juízos em que dizemos que pessoas e ações são boas ou más, julgamos as pessoas não relativamente a capacidades especiais, mas com respeito a esta capacidade central. (TUGENDHAT, 2007c, p. 57).

A compreensão desta capacidade central não é fixada de maneira subjetiva, mas pretendem uma objetividade, já que são normas sociais justificadas e aceitas pelos membros daquela comunidade: “[...] juízos morais erguem pretensões de validade objetiva (e, nessa medida, são tomados como tendendo a valer para todos) [...]”. (BRITO, 2010, p. 260).

Ainda nos resta falar do prudencialmente bom: este é entendido como aquilo que é bom para o indivíduo, que deve ser preferido porque é a melhor opção para ele: “[...] quem diz “eu” prefere o que é proveitoso, o chamado prudencialmente bom, e isso também inclui, por certo, seu bem-estar futuro”. (TUGENDHAT, 2013, p. 31). Pode-se dizer que o moralmente bom e o adverbialmente bom possuem um lugar no prudencialmente bom, já que é necessário que todas as ações sejam vistas como boas para o indivíduo, a fim de que ele possua uma *motivação* para a ação.

A relação entre o prudencialmente bom e o adverbialmente bom pode ser entendida como uma relação que se dá de maneira indireta. Quando alguém decide fazer aulas de dança – e sempre se pressupõe que a pessoa queira ser bom naquilo que se propõe a fazer, neste caso, ser um bom dançarino -, terá de seguir as regras da dança e não aquelas que poderiam ser melhores para o seu bem-estar. Assim, o critério do adverbialmente bom é um critério de *bom para*. Este “para” é instrumental e se refere àquilo que se exige de determinada atividade, não ao bem-estar do agente. Assim, podemos dizer que a relação do prudencialmente bom com o adverbialmente bom não é a de um meio para conseguir um objetivo, mas quem se estabelece como meta ser um bom dançarino, por exemplo,

[...] acaba *definindo* uma parte de seu bem-estar prudencial com essa atividade, no mesmo sentido em que outra parte dele pode ser definida por outras metas que ele venha a estabelecer para si mesmo, como passear ou ver partidas de futebol. (TUGENDHAT, 2013, p. 78).

A relação entre o prudencialmente bom e o moralmente bom é vista sob outra perspectiva. Se um indivíduo quiser ser moral ou ser moral em alguma medida, irá definir como parte daquilo que é o seu bem-estar prudencial o ser moral. Tugendhat afirma que “[...] a moral precisa ser apenas uma parte do prudencialmente bom” e que “[...] o indivíduo pode ter autonomia para decidir se e até que ponto quer ser moral”. (TUGENDHAT, 2013, p. 78). Neste ponto podemos nos antecipar e falar sobre a formação de uma consciência moral (que será tratada com mais detalhes no próximo capítulo), já que a aceitação das normas morais implicam no reconhecimento que o indivíduo possui como membro da comunidade moral. Para Tugendhat, é necessário que o indivíduo queira agir de maneira moral e se sinta, em alguma medida, pertencente à comunidade moral, a fim de que possa assumir as regras morais como parte daquilo que considera bom para si:

Este “eu quero” é naturalmente diferente daquele de que se falava no caso das capacidades especiais. Nele está implicado, em primeiro lugar, que o indivíduo assume em sua identidade (isto é, naquilo com o qual ele se quer entender) este ser-assim (*So-sein*) como membro da sociedade ou parceiro cooperador, a que pertence a escala do “bom” e “mau” entendidos de modo gramaticalmente absoluto; e, em segundo lugar, isto significa então que ele se entende como pertencente a uma totalidade de pessoas que, mediante a sanção interna da indignação e da vergonha, exigem reciprocamente umas

das outras que estas normas constitutivas da identidade não sejam feridas. (TUGENDHAT, 2007c, p. 59).

Tugendhat continua, afirmando que o indivíduo, ao desenvolver essa consciência moral, parte do pressuposto de que deseja ser reconhecido, pelo menos em parte, como o bom indivíduo cooperador definido pela comunidade moral:

O indivíduo tem, portanto, de ter assumido em sua identidade (e isto significa em seu querer-ser-assim) o ser-assim e o ser-bom a ele associado. Com este ato de vontade não se quer dizer que o indivíduo já queira diretamente ser bom, mas certamente que se quer considerar como pertencente a este mundo moral [...].(TUGENDHAT, 2007c, p. 59).

A diferença fundamental para o moralmente bom é a reciprocidade e a compreensão existente em muitas concepções morais, acerca da exigência feita ao indivíduo, a qual não se trata “[...] tanto de ser bom, mas de não ser mau (não ser imoral como condição mínima para qualquer ação)”. (TUGENDHAT, 2013, p. 78).

Neste, ponto, gostaríamos de retomar a ideia inicial de Tugendhat, acerca da compreensão da palavra *bom*. Parece que, com ela, sempre nos remetemos a uma *escala de excelência*, como o formulou Iris Murdoch, à qual Tugendhat nos remete. Para Murdoch, o Bem está encoberto por diversas camadas e nunca conseguimos acessá-lo completamente: “É como se o Bem vivesse de ambos os lados de uma barreira e pudéssemos combinar a aspiração à bondade completa com um senso realista de conquista dentro de nossas limitações”. (MURDOCH, 2013, p. 127). O máximo que conseguimos é olhar em direção a ele, buscando nos aproximar cada vez mais:

O uso mais próprio e sério do termo nos remete a uma perfeição que talvez nunca seja exemplificada no mundo que conhecemos (“Não há bem dentro de nós”) e que carrega consigo as ideias de hierarquia e transcendência. Como sabemos que os muito grandes não são os perfeitos? Vemos diferenças, sentimos direções, e sabemos que o Bem ainda está em algum lugar além. O eu, o lugar onde vivemos, é um lugar de ilusão. A bondade está vinculada à tentativa de ver o não eu, de ver e responder ao mundo real à luz de uma consciência virtuosa. (MURDOCH, 2013, p. 127).

A citação de Murdoch nos coloca em contato com o problema da virtude: ela tem relação com a vida moral e nos coloca novamente em contato com a pergunta

sobre o como se deseja viver. Murdoch nos mostra que, para que possamos viver de maneira virtuosa, é necessário uma supressão do egoísmo e um trabalho em direção ao Bem:

O bem deve ser pensado não como parte do mundo, mas como um rótulo móvel afixado no mundo, pois só assim o agente pode ser retratado como responsável e livre. [...] O conceito de “bem” não é o nome de um objeto esotérico; é a ferramenta de todo homem racional. A bondade não é um objeto de revelação e conhecimento, é uma função da vontade. (MURDOCH, 2013, p. 12).

Com isso, chegamos ao nosso próximo ponto: a vontade humana. Esta vontade é caracterizada com uma nuance prática acerca da palavra “eu”, que fica bastante evidente na frase “Depende de mim”. Quando sou interpelado ou mesmo me justifico acerca de minhas ações, sempre o faço ou fazem considerando como minha possibilidade ter agido de outra maneira. Eu mesmo sou interpelado como o responsável pelas minhas ações. Teremos de compreender os aspectos relacionados à autoativação e à imputabilidade. Antes disso, contudo, faremos uma breve reflexão sobre o indivíduo que demonstra essa capacidade de aproximar-se do bom: para Tugendhat, esta pessoa possui a virtude da honestidade intelectual.

3.3.1 A virtude da orientação ao bom: *honestidade intelectual*

Tugendhat utiliza a expressão *honestidade intelectual em sentido amplo*, a fim de abranger uma determinada forma de se orientar ao bom de maneira autônoma. Para isso, o indivíduo que possui esta característica tenderia a se orientar em todas as suas atividades para o bom, ou o *melhor*. Ela não estaria orientada ao bem prudencial nem ao bem moral, mas sim para o bem da atividade em questão (todas as atividades). Além disso, há uma tensão entre o reconhecimento que o indivíduo recebe por realizar bem as suas ações (o fato de ser considerado importante pelos demais) e a luta que precisa travar para não deixar que esse reconhecimento o impeça de dirigir-se sempre ao melhor – o indivíduo deve concentrar suas forças na reflexão acerca da atividade e de como pode realizá-la da melhor maneira possível. Tugendhat afirma que não seria correto chamar a honestidade intelectual de virtude moral, já que ela não possui o requisito básico de ser uma exigência que se faz reciprocamente, contudo

[...] faz sentido chamar a honestidade intelectual de virtude, pois ela é um modo de ser que se ocupa de determinado campo da passividade emocional e se orienta por um bom. Do mesmo modo como o afeto contrário é um sentimento peculiar – o prazer que o indivíduo sente ao receber aprovação e ao sentir-se importante –, esse bom também é peculiar, de sorte que a virtude da honestidade intelectual (em sentido amplo) independe tanto das virtudes morais quanto das prudenciais. (TUGENDHAT, 2013, p. 90).

Iris Murdoch e Thomas Nagel usaram outra palavra para descrever a virtude que estaria mais próxima da perfeição: a humildade. Acredito que, apesar de serem palavras distintas, o objetivo a que se destinam é o mesmo: apresentar uma virtude que esteja mais próxima daquilo que podemos considerar um indivíduo bom, que conseguiu diminuir a sua egocentricidade e realiza as suas ações sem tentar aumentar a sua sensação de importância diante dos demais. Para Murdoch, “O homem humilde percebe a distância entre o sofrimento e a morte. E, embora ele não seja por definição o homem bom, talvez seja o tipo de homem que tem mais chance de se tornar bom”. (MURDOCH, 2013, p. 141). Ela ainda afirma que, como todos podemos constatar, a humildade é uma virtude rara e antiquada, mas mais relevante do que algumas virtudes consideradas mais “populares”:

A humildade é uma virtude rara e antiquada, com frequência difícil de discernir. Muito raramente encontramos alguém em quem ela brilhe sem ressalvas, em quem podemos apreender maravilhados a ausência dos tentáculos ansiosos e avarentos do eu. Na verdade, qualquer outro nome para o Bem há de ser um nome parcial; mas os nomes das virtudes sugerem direções de pensamento, e essa direção me parece melhor do que aquela sugerida por conceitos mais populares como liberdade e coragem. O homem humilde, por se ver como nada, pode ver outras coisas como elas são. Ele vê a falta de propósito da virtude e seu valor único, e a extensão infinita de seu apelo. (MURDOCH, 2013, p. 140).

Para Nagel, a humildade também é a única postura adequada a se ter, quando se consegue compreender a dimensão de nossa ação no mundo:

O efeito mais geral da postura objetiva deve ser uma forma de humildade: o reconhecimento de que não somos mais importantes do que somos e que o fato de algo ter importância para nós, ou de que seria bom ou mau se fizéssemos ou sofrêssemos algo, é um fato de alcance puramente local. (NAGEL, 2004, p. 371).

Acreditamos que essas três compreensões estão em consonância porque buscam uma forma de compreender a realidade sem enxergá-la sob a luz ofusca do eu, de nosso próprio olhar acerca do mundo. O indivíduo que consegue diminuir a sua egocentricidade a tal ponto – seja motivado pela humildade, seja pela honestidade intelectual - é capaz de enxergar a realidade com clareza e de agir motivado pela virtude.

3.4 Autoativação e imputabilidade: o domínio prático do dizer “eu”

Tugendhat afirma que “[...] a reflexão e a referência a razões não podem ser acontecimentos anônimos [...]”. (TUGENDHAT, 2013, p. 47). O que significa que são ações que somente o “eu” como sujeito gramatical pode fazer. Estas ações estão relacionadas a uma *tomada de posição*, em que o agente tem a consciência de si próprio e tem a possibilidade de agir, mediante asserções do tipo: “*eu consigo*”, “*eu tomo posição*”, “*eu julgo*”: “[...] ter consciência de si próprio significa ter consciência de si como ser pensante em um espaço de manobra de tomada de posição”. (TUGENDHAT, 2013, p. 49). Ainda, novamente fazendo uma crítica à criação de um “eu” pela psicologia, ao qual se poderia imputar alguma responsabilidade, Tugendhat afirma:

Se se diz que depende do eu, isso significa que depende de algum núcleo na pessoa; ao passo que, quando digo que depende de mim, sou eu, a pessoa mesma como indivíduo físico, da qual depende. O que queremos dizer com: “Depende de mim” não pode, pois, referir a um eu, mas tem que consistir em um tipo de comportamento do indivíduo. (TUGENDHAT, 1993, p. 21).

Para Tugendhat, este problema tem um aspecto eminentemente prático: as expressões “depende de mim” e “eu consigo” possuem sempre um aspecto teleológico e estão voltadas a um objetivo, a um propósito, e envolvem questões acerca de tentativa e êxito. Para isso, é necessário que o indivíduo consiga refletir sobre os meios para atingir seus objetivos, subordinando o ambiente externo a seu favor, mas também controlando seus estados internos, caso estes sejam contrários aos seus objetivos. Assim, Tugendhat (2013) afirma que nos deparamos com uma vida interior dividida entre ativa e passiva. Neste caso, o indivíduo deve ter a possibilidade de controlar, em alguma medida, seus desejos e impulsos, a fim de

diminuir aqueles que atrapalham na realização dos objetivos (como no caso da preguiça). Ainda com relação à vontade, podemos dizer que a pessoa pode querer com mais ou menos intensidade e neste caso novamente as frases “depende de mim” e “eu consigo” desempenham um papel motivador extra nas ações para atingir um objetivo, já que estas frases podem me auxiliar a intensificar meu querer. Com isso, chegamos à reflexão e ao problema ligado a ela: a imputabilidade. Conforme ele,

Con imputabilidad se menciona aquella responsabilidad de una persona que nos permite decir: Ella es responsable de que un determinado suceso haya tenido o no haya tenido lugar, se le puede atribuir, dependió de ella que sucediera o no sucediera; y en esto está siempre implícito: ella hubiera podido obrar también de otra manera. (TUGENDHAT, 1998b, p. 220).

Para Tugendhat, os argumentos ligados à imputabilidade agravam-se no campo da moral e do direito penal, mas as ações imputadas ao “eu” se estendem a todas as atividades dos indivíduos. Segundo ele, “[...] a imputabilidade depende somente da capacidade para a reflexão prudencial”. (TUGENDHAT, 2013, p. 58). Tanto no caso das ações em geral quanto no caso das ações morais o indivíduo pode se recriminar (irritar-se consigo mesmo, repreender-se), por não ter realizado a escolha adequado ou por não ter se esforçado o suficiente para realizar o fim a que se havia proposto. Podemos ainda destacar que

[...] o discurso sobre a imputabilidade sempre pressupõe que a pessoa *escolheu* uma coisa em vez de outra – um objetivo em vez de outro –, enquanto, nas demais atividades do “eu”, aquilo que se exige de si não é uma coisa em oposição a outra, e sim um “como” no ato de “referir-se” a *um* objetivo: não escolher (ou evitar) esse bom, mas dirigir-se com maior decisão ao bom que concerne a alguém. (TUGENDHAT, 2013, p. 58).

Como sabemos, no nosso dia-a-dia, atribuímos responsabilidades morais aos agentes, com relação aos seus atos e até mesmo aos seus pensamentos. Esta atribuição ocorre somente porque acreditamos que os indivíduos podem agir de maneira diferente, têm a possibilidade de escolher entre uma coisa e outra.¹ Isto se

¹ Esta imputabilidade moral se torna ainda evidente quando nos deparamos com casos de assassinatos ou crimes que ganham repercussão na grande mídia. Um caso (2013) que ganhou grande repercussão e gerou indignação por parte da sociedade, citado em artigo por Denis Coitinho

torna ainda mais evidente quando percebemos as ações reativas que temos para com os demais indivíduos: ressentimento, gratidão, indignação, rancor; também evidenciamos isso quando nos deparamos com atitudes autorreativas: culpa, vergonha, remorso; estas atitudes só demonstram que acreditamos que os outros e nós mesmos poderíamos ter agido de outro modo. De acordo com Strawson (1995, p. 44), as atitudes reativas (em especial o ressentimento) que temos para com os indivíduos podem ser divididas em dois grupos. Um dos grupos poderia buscar uma justificação de suas ações em frases como: “Não sabia”; “Não pude evitar”; “Fui forçado”; “Não pretendia”; “Era a única forma”; “Não me deixaram alternativa”; etc. Estas expressões têm em comum o fato de que

Ninguna de ellas invita a que suspendamos nuestras actitudes reativas hacia el agente, ni en el momento de su acción ni en general. No invitan en absoluto a considerar al *agente* alguien respecto del cual resultan inapropiadas estas actitudes. Invitan a considerar la *ofensa* como algo ante lo cual una de estas actitudes en particular resultaría inapropiada. No invitan a que veamos al *agente* más que como agente plenamente responsable. No sugieren que el agente sea en forma alguna un objeto inapropiado de esa clase de demanda de buena voluntad o respeto que se refleja en nuestras actitudes reactivas. En lugar de ello, sugieren que el hecho de la ofensa no era incompatible en este caso con la satisfacción de la demanda; que el hecho de la ofensa era de todo punto consistente con que la actitud e intenciones fueses precisamente las que habían de ser. (STRAWSON, 1995, p. 44-45, grifos do autor).

Isto demonstra que expressões como as descritas acima não têm como intenção retirar a responsabilidade do agente, mas, simplesmente, alegar que o fato ocorrido não havia sido realizado pela inteira intenção do agente e que, portanto, este fato deve ser valorado de maneira diversa. O agente, dentro desta concepção, continua sendo merecedor das atitudes reativas que os demais têm para com ele. Apenas a *ação específica* deve ser julgada de outro modo.

(2014a), foi o caso de Ariel Castro, morador de Cleveland, que sequestrou e manteve em cárcere privado – realizando estupros e abortos - três jovens durante anos. Conforme Coitinho, é evidente que “as pessoas viam Ariel como alguém livre, que pôde escolher entre estuprar ou refrear seu desejo e, em razão disso, o responsabilizaram por seus atos. Como o viam como alguém livre, sentiram indignação pelo que ocorreu. Assim, esse sentimento moral de indignação já revela uma interessante característica de como as pessoas vêem os outros e a si mesmas, a saber, como seres capazes de liberdade, que podem escolher entre fazer ou não uma dada ação e, em razão dessa capacidade de escolha, se vêem como moralmente responsáveis por essa escolha. Não se trata de um pressuposto ontológico; antes, ele é pragmático” (COITINHO, 2014a, p. 43). Apesar dos esforços da defesa em atestar que Ariel possuía transtornos mentais e que por isso praticou tais atos, a sociedade não deixou de culpá-lo pelos crimes.

O segundo grupo de atitudes reativas (STRAWSON, 1995, p. 45) pode ser subdividido em outros dois grupos, sendo que o primeiro inclui expressões do tipo “Não era ele mesmo”; “Atuava sob a influência de hipnose”; “Ultimamente encontra-se sob grande pressão”. O segundo subgrupo inclui expressões como “É somente uma criança”; “É um esquizofrênico sem solução”; “Sua mente foi sistematicamente pervertida”. De acordo com Strawson, estas justificativas

[...] invitan a suspender nuestras actitudes reactivas habituales hacia el agente, bien en el momento de su acción bien siempre. No nos invitan a ver la acción del agente de un modo que sea consistente con la plena retención de las actitudes interpersonales habituales y meramente inconsistentes con una actitud particular. Invitan a ver al agente mismo a una luz diferente de aquella a la que normalmente veríamos a quien ha actuado como él lo ha hecho. (STRAWSON, 1995, p. 45-46).

Ao contrário do grupo anterior, no qual a ideia é a de que somos solicitados a avaliar a ação de maneira diversa, neste grupo a ideia é a de que devemos avaliar o agente de maneira diversa. Estas expressões têm a pretensão de retirar a carga de responsabilidade do agente, afirmando, entre outros, que “não era ele mesmo que atuava”, seja porque se encontrava sob a influência de alguma droga, seja porque possui algum distúrbio que o impulsiona a agir de determinada maneira, ou porque é uma criança que não tem plena consciência de seus atos. Para Strawson, a este grupo somos convidados a ter uma *atitude objetiva*, que seria a ação de *suspender* as atitudes reativas interpessoais (ressentimento, perdão, rancor) com relação àqueles indivíduos que possuem determinadas características que não se enquadram naquilo que poderíamos denominar “normal”:

[...] es ciertamente verdadero que en el caso del sujeto anormal, aunque no en el del que no lo es, el que adoptemos la actitud objetiva es consecuencia de que veamos al agente *incapacitado* para las relaciones interpersonales ordinarias en uno o en todos los respectos. (STRAWSON, 1995, p. 51, grifos do autor).

Podemos adotar uma atitude objetiva para com um indivíduo em todos os períodos de sua vida – no caso em que consideramos que o indivíduo possui uma deficiência mental, por exemplo – ou podemos adotar esta atitude para com um indivíduo em um momento específico – como quando uma pessoa acabou de perder um ente querido e encontra-se ainda sob o impacto dessa perda. O importante a

observar é que não podemos – nem conseguimos – adotar esta postura objetiva em todos os momentos de nossa vida nem por muito tempo, já que estamos habituados demais a viver sob a perspectiva das atitudes reativas interpessoais e a ‘esperar’ determinadas posturas dos demais indivíduos. O que significa que, na maioria do tempo e com relação à quase maioria dos indivíduos, temos a tendência a avaliar seus atos, elogiando-os ou censurando-os. Conforme Zingano (2008, p. 27) “A base da atribuição de responsabilidade moral ao agente parece residir no fato de dar preferência por deliberação a certos meios em detrimento de outros, de tal modo que aquilo que o agente pode fazer, ele pode deixar de fazer”. Acreditamos, portanto, que o indivíduo escolheu agir de determinada maneira e que por isso deve ser responsabilizado. Para Tugendhat, a reflexão é uma forma de livre-arbítrio e a autorrecriação é a resposta à possibilidade de agir de outra maneira:

A capacidade de reflexão, que é constitutiva da imputabilidade, não passa de uma forma do livre-arbítrio. A característica específica do livre-arbítrio não é o fenômeno da escolha (tampouco o da escolha refletida), e sim o fato de que os que dizem “eu” podem referir-se de modo mais ou menos intenso a algo bom. Esse fenômeno é constituído tanto pela referência a algo bom quanto pelo fato de que o esforço realizado na orientação a algo bom é algo que aquele que diz “eu” só pode fazer *como* alguém que diz “eu”. Ao dizer a si mesmo “depende de mim”, o indivíduo confronta-se consigo mesmo. E esse confronto ocorre na autorrecriação (“eu poderia ter me esforçado mais”). (TUGENDHAT, 2013, p. 59-60, grifos do autor).

Isto demonstra o quanto consideramos o papel do “eu” nas ações. Quando nos recriminamos ou recriminamos os demais, temos como objetivo “alterar” ou “influenciar” as ações futuras, de forma que na próxima vez, ou o indivíduo escolha de maneira diferente, ou se esforce mais para realizar seus objetivos:

Se a ação fosse compulsiva, seria irracional recriminar-se, pois as recriminações valorativas e os afetos correspondentes não se encaixariam. A capacidade do “eu” e o afeto da irritação pertencem um ao outro não porque eu “mereça” a irritação, mas porque esse afeto é um dos fatores dos quais a capacidade depende. (TUGENDHAT, 2013, p. 62-63).

Para Tugendhat, cabe à reflexão um papel importante na compreensão da liberdade humana. À pergunta acerca do pleno gozo das faculdades mentais de alguém, nosso objetivo é saber se a pessoa pode refletir sobre suas ações ou se

agiu sob o efeito de algum determinante externo, como a coação. De acordo com isso, podemos associar novamente a teoria tugendhatiana à teoria de Murdoch, já que ela afirma que “A liberdade não é o salto súbito da vontade isolada para dentro e para fora de uma lógica complexa e impessoal; é uma função da tentativa progressiva de ver um objeto específico com clareza”. (MURDOCH, 2013, p. 37). Para ela, a liberdade é vista como a capacidade de compreender a realidade com clareza, o que podemos associar à capacidade reflexiva de Tugendhat.

Um atenuante para a imputabilidade é quando acreditamos que a pessoa foi coagida a agir de determinada maneira:

[...] en ocasiones – aunque no siempre -, el uso del término *coacción* significa la exclusión de la responsabilidad moral. Por esa razón, se considera que una persona que actúa bajo coacción no lo hace libremente o por su propia voluntad. Puede afirmarse que no se puede ni reconocer mérito ni culpar a una persona por lo que ha hecho, entonces, demostrando que fue *coaccionada* a hacerlo. (FRANKFURT, 2006c, p. 47, grifos do autor).

Entretanto, de acordo com Frankfurt (2006a), nem sempre que uma pessoa sofre coação ela está livre de responsabilidade. Neste artigo, o autor apresenta algumas situações nas quais um indivíduo sofreria coação a realizar alguma ação, mas nem sempre essa coação seria suficiente para fazê-lo a realizar. Um dos exemplos é o de alguém que sofre coação para realizar a ação mas que, de toda forma, já havia se decidido previamente a tomar aquela decisão – ou seja, com ou sem coação ele agiria da mesma maneira. Neste caso, o indivíduo pode ser responsabilizado pelos seus atos porque a motivação primeira para realizar a ação não partiu de uma coação. Segundo ele,

Cuando disculpamos a una persona que há sido coaccionada, no la disculpamos porque no pudo hacer otra cosa. Aunque alguien sea sometido a una fuerza coercitiva que descarta la posibilidad de que lleve a cabo otra acción, puede, a pesar de todo, tener responsabilidad moral por realizar esa acción. (FRANKFURT, 2006a, p. 16-17).

Quando pensamos em uma coação, a fim de que se suspenda a responsabilidade do indivíduo que realizou a ação, devemos pensar em algo que seja mais do que uma simples ameaça. A pessoa deve ser *obrigada* a realizar a ação e não ter outra opção senão cumprir a exigência. Uma ameaça pode significar

que o indivíduo está agindo sob pressão, mas não significa que ele não tenha responsabilidade sobre o que faz nem que ele não tinha alternativa.

Ejercer coacción sobre alguien para que lleve a cabo cierta acción no puede ser, si su consecuencia ha de ser libertarlo de responsabilidad moral, simplemente una cuestión de lograr que lleve a cabo la acción mediante una amenaza. Una persona coaccionada es *obligada* a hacer lo que hace. No tiene más *opción* que hacerlo. Esto es, por lo menos, parte de lo que es esencial si la coacción ha de revelar a su víctima de la responsabilidad moral, si ha de volver inapropiado tanto elogiarla como culparla por haber hecho lo que fue coaccionada a hacer. Ahora bien, no es necesariamente verdad que una persona que decide evitar un castigo con el que fue amenazada esté obligada a hacerlo o que no tenga otra opción. Tampoco es verdad que una persona no sea moralmente responsable de lo que ha hecho sólo porque lo hizo sometida a una amenaza. Puede decirse que esta persona está actuando “bajo presión”; aunque no toda presión es una coacción. (FRANKFURT, 2006c, 61).

O problema da responsabilidade moral, como vimos, está fortemente relacionado à formação do caráter do agente. O indivíduo é responsável pela formação do seu caráter e ele é um *guia de orientação* – para não dizer determinante, visto que, como vimos anteriormente, há quase sempre a possibilidade de agir de outro modo – para as ações. Apesar disso, não podemos deixar de julgar o indivíduo pelas ações que realiza, unicamente porque o faz coagido ou sob a influência de uma predisposição adquirida: “Lo que una persona hace no es pertinente para las evaluaciones morales que recibe simplemente porque sea un indicador de su estado mental. La gente merece el elogio y la culpa *por* lo que hace y no sólo *sobre la base de* lo que hace” (FRANKFURT, 2006d, 146, grifos do autor). Mesmo agindo sob a influência de uma disposição adquirida, o indivíduo deve ser responsabilizado pela aquisição dessa disposição, já que originalmente ele tinha a possibilidade de não a adquirir. João Hobuss aproxima as ideias de Frankfurt com a teoria de Alexandre de Afrodisía, afirmando que é a razão prática que determina as minhas ações e que molda o meu caráter, de forma que houve sempre uma deliberação prévia, até que a disposição fosse criada e que não fosse mais necessário deliberar em todos os casos:

Ora, isto implica uma reflexão prática anterior, que determinou o meu caráter. Esta reflexão moldou a minha disposição de tal modo que não posso mais agir diferentemente, ainda que a ausência da possibilidade de agir diferentemente não elimine a minha

responsabilidade moral. É, de algum modo, o caso de Frankfurt, que não reconhece a possibilidade de agir diferentemente como garantidora da responsabilidade moral, na medida em que o meu raciocínio prático e o desejo daí originado está de tal maneira enraizado que, no momento da ação, eu não peso razões opostas para determinar o meu agir. Logo, ainda sou responsável moralmente, a despeito de não possuir a possibilidade de agir diferentemente fruto da força da minha reflexão prática e do meu desejo. (HOBUSS, 2012, p. 20).

Murdoch tem uma compreensão semelhante, afirmando que nos momentos cruciais da escolha, a maior parte do trabalho já está feito, visto que desprendemos atenção e energias para nossas ações durante todo o percurso de nossas vidas:

Se ignoramos o trabalho anterior da atenção e notamos apenas o vazio do momento da escolha, tendemos a identificar a liberdade com o movimento exterior, já que não há nada mais com que identificá-la. Mas, se levamos em conta como é o trabalho da atenção, como ele se dá de forma contínua, e a maneira imperceptível como ele constrói estruturas de valor à nossa volta, não ficaremos surpresos de que, em momentos cruciais de escolha, a maior parte do processo de escolha já esteja feita. Isso não implica que não sejamos livres, absolutamente. Mas implica que o exercício de nossa liberdade é algo que se dá aos poucos e de modo fragmentário o tempo inteiro, e não um salto grandioso e desimpedido em momentos importantes. A vida moral, nessa visão, é algo que se dá continuamente, não algo que se desliga entre as ocorrências das escolhas morais explícitas. O que acontece entre essas escolhas é, na verdade, o que há de mais crucial. (MURDOCH, 2013, p. 54-55).

Isto demonstra que, de maneira prática, sempre imputamos responsabilidade ao agente e o fazemos por crer que ele, na maioria das vezes, salvo em casos de coação extrema, tinha a possibilidade de agir de outro modo. Se não no momento da ação, visto que talvez não lhe fosse possível pensar em outra forma de resolver o problema, pelo menos no momento da formação do seu caráter, momento em que nos parece que temos uma gama bastante grande de possibilidades. É por isso que a autoativação exerce um fator tão forte sobre a vida do indivíduo e com a frase “depende de mim” ele é confrontado consigo mesmo. Isto acontece porque com esta frase, ele se dirige a si mesmo, interpelando-se e levando-se à ação, na forma de um imperativo. Quando este imperativo parte de outros, contudo, ele só poderá ter efeito se for internalizado e dirigido ao indivíduo por ele mesmo. Para Tugendhat, “Uma atividade do “eu” só pode ser entendida

como objeto de uma interpelação voltada a si mesmo em um autoimperativo”. (TUGENDHAT, 2013, p. 65).

A autoativação, portanto, gera uma série de novos sofrimentos àqueles que dizem eu. É certo que ela representa uma ampliação extraordinária na capacidade dos indivíduos, já que só por meio dela é possível se estabelecer metas e cumpri-las, a própria autoativação faz com que o indivíduo se decepcione sempre que algo não sai de acordo com o esperado. Para Tugendhat,

[...] ela também é fonte de um sofrimento incessante em si e de desgosto mútuo. A autoativação é não apenas uma fonte de sofrimento adicional, que se acrescenta às dores corporais e àquelas por perdas e preocupação com o futuro, mas também uma nova modalidade de sofrimento; é uma dor em si, no sentido estrito de que o indivíduo sofre em virtude daquilo que está em suas mãos, a autoativação. (TUGENDHAT, 2013, p. 66).

A autoativação é um dos aspectos constitutivos da egocentricidade dos que dizem “eu”, além do sofrimento resultante dela própria e da preocupação. Ela auxilia na realização de objetivos e na vinculação dos indivíduos a uma comunidade moral, por meio dos afetos positivos e negativos desenvolvidos pela consciência moral:

Portanto, além da preocupação, obviamente a capacidade de autoativação e o sofrimento por causa dela pertencem, como componentes estáveis, à egocentricidade dos que dizem “eu”. Do mesmo modo que a preocupação consigo mesmo e com os outros leva a uma série de novas emoções que os outros animais não possuem - particularmente aquelas que se referem ao futuro -, a capacidade de autoativação também produz uma série de emoções novas, especialmente relacionadas ao próprio indivíduo: relacionadas ao fato de eu me considerar bom ou mau (aos olhos ou aos possíveis olhos dos outros), de valor ou não, porque faço ou fiz algo bom ou ruim. Em resumo, são emoções como a vergonha de si mesmo e o orgulho que a compensa. (TUGENDHAT, 2013, p. 67).

No próximo capítulo, discutiremos com mais detalhes a filosofia moral tugendhatiana, bem como a forma como estes aspectos se relacionam com a necessidade de justificação, que uma moral não autoritária exige.

4 A FILOSOFIA MORAL TUGENDHATIANA E SUA IDEIA DE CONTRATUALISMO SIMÉTRICO

Trataremos neste capítulo inicialmente da compreensão de moral apresentada por Tugendhat, bem como de alguns aspectos essenciais à formação de uma comunidade moral. Depois disso, serão expostos os argumentos de Tugendhat acerca da necessidade de fundamentação da moral, sua crítica ao contratualismo e por fim sua reinterpretação do contratualismo, ao qual foi adicionado o conceito de simetria.

4.1 Uma definição de moral

Segundo Tugendhat, “[...] el conjunto de reglas con respecto a las cuales alguien es juzgado como malo (o bueno) – en este sentido fundamental – es lo que ha de entenderse como moral”. (TUGENDHAT, 1998a, p. 204). Podemos perceber que a moral se compreende como um conjunto de regras que auxiliam os indivíduos a se julgarem uns aos outros como maus ou bons do ponto de vista moral. Em um artigo posterior, Tugendhat apresentou uma definição um pouco mais complexa de moral:

Uma moral é [...] um sistema de exigências recíprocas que se expressam em sentenças de dever; esse dever – a “obrigação” – está calcado nos sentimentos de indignação e culpa, e a cada sistema moral pertence um conceito de pessoa moralmente boa. (TUGENDHAT, 2001b, p. 61).

As normas morais caracterizam-se como uma restrição da liberdade individual, mas esta restrição se dá conjuntamente com a anuência do indivíduo. Apesar de o sistema moral limitar minha liberdade, ele também limita a liberdade dos demais e me garante, em contrapartida, uma determinada norma de comportamento, que me faz ter confiança de que minha vida e meu espaço serão respeitados pelos demais integrantes da comunidade. Segundo Tugendhat,

Cada um é ao mesmo tempo origem da norma e objeto da norma. Temos, pois, uma restrição da liberdade, porque cada um está subordinado a todos os outros, mas somente porque ele mesmo o quer. Há então uma coação, mas essa coação consiste, como num

jogo, somente no fato de que cada indivíduo está subordinado a uma regra que foi igualmente determinada por todos os outros e à qual os outros estão subordinados igualmente. A autonomia coletiva não pode existir sem essa coação igual e recíproca, mas só essa. (TUGENDHAT, 2007a, p. 26).

Dessa maneira, quando alguém fere uma regra moral, não está ferindo somente uma regra imposta por outros, mas igualmente uma regra a qual ele mesmo se impôs e que impôs aos demais. Estas regras não surgem de maneira aleatória, mas passam também pelo crivo da comunidade moral – é dela que surge o padrão de comportamento a ser seguido. A exigência que o sistema moral impõe aos seus integrantes é a de que estas normas devem ser seguidas: “[...] todos os membros da comunidade exigem uns dos outros que, independentemente do que façam, não devem agir de maneira imoral”. (TUGENDHAT, 2013, p. 56). Como surge, então, a ideia daquilo que é moralmente bom e daquilo que é considerado imoral?

Uma vez que estamos falando de uma moral autônoma – poderíamos dizer que é um sistema de autogestão -, não existe alguém que determine o que é moral e o que não é, mas estas definições surgem da própria dinâmica social, que formula suas definições de bom e mau, a partir de suas próprias vivências: “O ponto significativo aqui é que os próprios contraentes no acordo moral definem o conceito de *bom* (o que é uma pessoa boa para nós), um conceito de *bom* sem índice”. (TUGENDHAT, 2007b, p. 42, grifo do autor). A decisão pelo que é bom se dá pela observação daquilo que é bom para o indivíduo A, mas igualmente bom para o indivíduo B e C. Aquilo que é considerado bom deve ser bom para todos.

Em seu último livro, *Anthropologie statt Metaphysik*¹, Tugendhat apropria-se de uma definição de John Rawls², assim definindo aquilo que deve ser entendido como moralmente bom: “[...] moralmente bom é um membro de uma comunidade moral, se ele assim se comporta, de acordo com aquilo que os membros da comunidade moral exigem reciprocamente uns dos outros”. (TUGENDHAT, 2007d, p. 122, tradução nossa)³. Nesta definição, segundo ele, estão contidas as reações de elogio e censura próprias do comportamento moral. Estas reações surgem por

¹ Este livro ainda não possui tradução para o português. Por isso, as citações serão feitas em alemão e traduzidas, livremente, para o português.

² Na referência dada por Tugendhat: RAWLS, John. *Theory of Justice*, § 66.

³ No original: “[...] moralisch gut ist ein Mitglied einer moralischen Gemeinschaft, wenn es sich so verhält, wie die Mitglieder der moralischen Gemeinschaft es wechselseitig voneinander fordern”.

meio daquilo que ele chamou de consciência moral. Os indivíduos desenvolvem uma consciência moral e assim criam um mecanismo de repreensão aos demais integrantes da comunidade moral e a eles próprios. Como se dá esta formação da consciência moral será vista a seguir. Antes disso, queremos ressaltar somente que os indivíduos, mesmo participando de um sistema que limita sua liberdade, escolhem participar dele, desde que os demais membros da comunidade também o façam: “Os indivíduos entram e permanecem livremente nesse sistema de proteção mútua sob a condição de que os outros também o façam”. (TUGENDHAT, 2007b, p. 38). O ponto central a ser destacado aqui é o do interesse dos indivíduos na manutenção do sistema moral. Como observado no capítulo anterior, afetos como a simpatia e a compaixão também estão na base de sistemas morais, mas, de acordo com Tugendhat, não devem ser considerados como sustentadores destes sistemas. Para ele, ao contrário, esses afetos podem variar de indivíduo para indivíduo, ao passo que o interesse próprio parece ser constitutivo de cada ser em igual medida:

[...] a moral tem duas fontes não-religiosas: em primeiro lugar, o interesse próprio e, em segundo, a simpatia e a compaixão; mas a primeira - o interesse próprio - tem a prioridade, não só porque se pode pressupor mais geralmente que todos a têm igualmente, mas também porque só a partir dela se pode entender a geração de um sistema normativo. (TUGENDHAT, 2003, p. 18-19).

Este sistema moral não é visto, então, como um limitador da liberdade individual, mas sim como um “sistema de proteção mútua”, na medida em que o indivíduo acredita que os demais membros também seguirão as regras daquilo que consideram moralmente bom e que estas regras lhe forneçam uma garantia de que, sob este sistema, ele se encontra mais bem protegido do que se não fizesse parte dele.

4.1.1 Da formação de uma consciência moral

Outro aspecto importante da filosofia moral tugendhatiana é a exigência da possibilidade de formação de uma consciência moral, já que os sentimentos que envolvem elogio e censura fazem parte de qualquer sistema moral. Conforme Tugendhat, um conteúdo moral não é possível de ser compreendido, se depreendido de seu caráter afetivo: “[...] só podemos entender o que é a moral, por exemplo, o

bom, ou o que ela é para nós (e ela é só o que é para nós), quando a vemos conjuntamente com o afeto que lhe é inerente, pois somente junto a este ela é para nós”. (TUGENDHAT, 2007a, p. 25).

Nesta consciência moral estão presentes os sentimentos de indignação e culpa. De acordo com seu livro *Lições sobre ética* (2007c, p. 20)

[...] os sentimentos *morais* são definidos como sentimentos de desprazer construídos sobre o juízo acerca do desvalor *moral*: sentimos indignação quando reagimos afetiva e negativamente diante da ação de outros, avaliada como má segundo nosso juízo; sentimos ressentimento quando uma ação avaliada como má prejudica a mim mesmo; e culpa, ou um determinado tipo de vergonha, diante de uma ação minha, e que segundo meu juízo é má. (grifos do autor).

Podemos falar sobre elogio e censura em outros âmbitos da vida humana; mas é somente na moral que podemos falar de indignação e, em alguns casos, do sentimento de culpa. O sentimento de vergonha (TUGENDHAT, 1998a) parece expressar o reconhecimento do indivíduo da sua falta de valor; já o sentimento de culpa remete a (1) uma ofensa aos demais integrantes da comunidade moral e, além disso, a (2) infração dos mandamentos de uma autoridade que para mim é determinante. Esta autoridade pode ser representada tanto pela comunidade da qual faço parte quanto por uma autoridade divina que rege os mandamentos desta comunidade. Quando um indivíduo infringe as regras e age de maneira imoral, ele de certa forma antecipa a indignação alheia, imputando a si mesmo um sentimento de culpa, que é a indignação coletiva internalizada. Os membros da comunidade moral, por seu turno, indignam-se com aquele que agiu de forma errada, como uma forma de sanção pelos erros cometidos:

[...] o convênio para formar a sociedade moral cria seu próprio sistema de sanção. A razão é que uma sociedade moral [...] é sempre um sistema de exigências recíprocas. Essas exigências se expressam num comportamento de afetos negativos para com aqueles que infringem as normas. (TUGENDHAT, 2007b, p. 45)

Este sistema de sanção auxilia que os indivíduos mantenham-se dentro das normas do sistema, já que é do interesse do indivíduo que ele seja visto como um membro cooperador do sistema social. A sensação de pertencimento ao grupo – e a

possível indignação alheia – mantém os seus membros sob constante vigilância, com relação aos atos alheios e aos seus próprios:

É a força da moral que se baseia sobre os interesses de todos que têm um fundamento egoísta para cada um. [...] Todos os homens precisam de um sentimento de valor próprio, e esse valor próprio sempre depende do apreço dos outros ou pelo menos do possível apreço dos outros. Em que grau se busca, em particular, o possível apreço moral dos outros, depende de cada um, mas, enquanto é assim, isso significa que a consciência moral tem um peso motivacional para o indivíduo. Esta é uma motivação gerada pelo próprio sistema da moral. O que importa aqui é ver que, não obstante a moral ter uma base egoísta, a moral gera essa outra motivação que não é egoísta no sentido normal. (TUGENDHAT, 2003, p. 19-20).

O indivíduo deve possuir a capacidade de desenvolver uma sanção interna, que lhe possibilita sentir tanto a indignação alheia quanto a própria culpa. Estes sentimentos só são possíveis se o indivíduo se sentir pertencente à comunidade moral e necessitar da aprovação desta. Para Tugendhat, quando um indivíduo infringe a norma, sua própria identidade é posta em jogo, uma vez que ele se compreende como um ser social:

En la moral se constituye la identidad social de los miembros de una comunidad. Uno se identifica valorativamente con la comunidad; la pertenencia a la comunidad es constitutiva de la propia identidad y es la identificación valorativa lo que se expresa en la indignación. (TUGENDHAT, 1998a, p. 205).

A sanção interna imposta aos demais integrantes da comunidade moral, na forma de censura ou indignação, tem o objetivo de atingir a identidade do indivíduo, afirmando que ele é deficiente como membro da comunidade moral; não significa que ele possui uma ou outra deficiência, mas sim que ele falha naquilo que se espera de um integrante desta comunidade:

La sanción interna no se diferencia sólo de las sanciones externas, por un lado, sino también, por otro, de la pura crítica. [...] La crítica sólo hace ver que el criticado no alcanza el estándar válido para una determinada praxis. En cambio, la censura es una crítica dentro de una praxis comunitaria que tanto el criticado como el crítico presuponen como esencial para la creación de identidad. Por eso, la finalidad de la censura o de la indignación es tocar la persona en su núcleo. (TUGENDHAT, 1998a, p. 206).

Ao falar sobre os sentimentos morais, Tugendhat recorre ao conhecido artigo de Peter Strawson, *Freedom and Resentment*. Nele, Strawson se propõe a realizar uma análise sobre o papel que os sentimentos chamados por ele de *reativos* (ressentimento, gratidão, indignação, rancor) e de *autorreativos* (culpa, vergonha, remorso) desenvolvem em nossa vida cotidiana, de forma a, inclusive, corroborar a noção de liberdade com a qual convivemos diariamente, na medida em que imputamos responsabilidade aos agentes. Há uma série de atitudes trabalhadas por ele que se referem à qualidade da *vontade* dos indivíduos para conosco, que envolve principalmente o sentimento de ressentimento. Há, contudo, um sentimento no qual a pessoa se sente *moralmente indignada*, que não se refere à qualidade da *vontade* dos indivíduos para conosco, mas sim para com as *demais pessoas*. Neste caso, sentimos indignação mesmo que nossos interesses e a nossa dignidade não estejam sendo atingidos – sendo justamente este caráter impessoal que lhe outorga o aspecto moral.

Os sentimentos morais são divididos por Strawson (1995) em três tipos: *atitudes reativas pessoais* – correspondem à expectativa e demanda da boa vontade e do compromisso ou interesse dos demais indivíduos para conosco mesmos; as *atitudes reativas pessoais generalizadas ou vicárias* – correspondem à expectativa e demanda da boa vontade e interesse dos demais indivíduos para todos aqueles com relação a quem eu também sinto indignação; e por último, *atitudes autorreativas associadas a demandas que o indivíduo faz a si mesmo* – incluídos aqui os sentimentos de obrigação, remorso, culpa e vergonha. Conforme Strawson (1995, P. 55), “todos estos tipos de actitud tienen por igual raíces comunes en nuestra naturaleza humana y en nuestra pertencencia a comunidades humanas”. Strawson deixa claro que estes sentimentos são intrínsecos à comunidade moral, fazem parte de sua dinâmica e que todos os indivíduos, em diferentes níveis, desenvolvem sentimentos reativos e autorreativos. Além disso, afirma que estes sentimentos são relações interpessoais e que uma atitude puramente objetiva é contrária à organização social. A interpretação de Strawson está em consonância com a de Tugendhat, já que para os dois a existência de sentimentos reativos e autorreativos são indispensáveis à vida em sociedade. Estas regras, contudo, para desenvolverem os sentimentos reativos de culpa, indignação e vergonha, devem ser consideradas justificadas pelos indivíduos, a fim de que eles considerem sua obrigação as seguir.

4.2 Da necessidade de justificação da moral

A justificação da moral percorre toda a filosofia moral do autor alemão. Conforme Brito (2007b, p. 9),

A obra de Ernst Tugendhat, sobretudo a partir dos anos oitenta, quando o tema da moral passa a ser dominante nos seus textos, é a trajetória de um pensamento cuja preocupação com o problema da fundamentação leva-o à recusa do próprio sentido da questão do modo como o toma a tradição. Em seu lugar é posta a necessidade de justificação dos juízos morais, num lance que visa desonerar a moral de todo dogmatismo, sem, contudo, deixá-la à mercê do relativismo.

Este é o tema que permeia toda a filosofia moral de Tugendhat, por isso é importante esclarecer o que ele entende por justificação na moral e qual o papel dela para a compreensão ou mesmo validação de um sistema moral. Segundo ele, “[...] em nossas relações intersubjetivas, julgamos inevitavelmente todo o tempo de maneira moral e fazemos exigências que, se fossem vistas como não justificáveis, perderiam sua força como obrigação”. (TUGENDHAT, 2007a, p. 20). Isto significa que, para que o indivíduo adira às normas morais, é necessário que ele as considere justificadas; dito de outro modo, para que o sistema moral tenha validade, é necessário que seja justificado. A nossa capacidade para desenvolver um sistema moral, como visto no capítulo anterior, nos é dada geneticamente em virtude de nossa disposição para desenvolver sentimentos morais. Entretanto, a justificação desse sistema moral não nos é dada geneticamente, mas sim construída de maneira recíproca. Para Tugendhat,

O único elemento determinante aqui é a capacidade humana, fundada geneticamente, de entrar, com base na sua disposição para os sentimentos morais, em sistemas de exigências recíprocas que têm que ser justificados reciprocamente. Tal justificação não pode ser pendurada na razão e, quando se prescinde de justificações religiosas, nem pode ser pendurada no céu, e assim parece natural que os homens sempre vão brigar sobre o âmbito da moral. Essa disputa tem certos pontos de apoio, mas deixaríamos de ser homens, se essa disputa se pudesse decidir de uma maneira definitiva. (TUGENDHAT, 2003, p. 30).

Tendo como base seu recorrente exemplo do menino que pergunta aos pais sobre a justificação das regras, devemos ter claro que o tema da justificação faz

parte da vida em sociedade e que esta pergunta permeia os problemas centrais da vida dos indivíduos, já que as limitações impostas à liberdade individual só serão consideradas justas caso ele as considere justificadas. Ao comparar as normas morais às normas de um jogo, percebemos a razão da necessidade de justificação dessas normas porque, caso você considere as normas do jogo inadequadas, há a opção de não participar desse jogo. Com relação à moral, entretanto, não podemos “optar” entre entrar ou não no sistema moral, uma vez que nos encontramos nele por toda a vida. As normas morais devem ser justificadas porque o indivíduo não tem a possibilidade de escolher entre entrar ou não neste “jogo”:

[...] los individuos están sometidos a los usos y normas jurídicas de su sistema social, tanto si lo quieren como si no. Y como no se trata de leyes naturales sino de sanciones humanas, se plantea la cuestión de cómo hay que justificar una tal restricción de la libertad del individuo contra su voluntad. Por consiguiente, las costumbres y normas jurídicas están *necesitadas de fundamentación* [*begründungsbedürftig*]. (TUGENDHAT, 1988, p. 86, grifos do autor).

Tomemos, portanto, uma pequena explicação do autor sobre o que significa justificar as normas morais:

[...] justificar as normas morais significa fundamentá-las face a qualquer integrante da comunidade moral. Mas não podemos fazê-lo quando, para isto, precisamos nos referir a uma propriedade que paira no ar como uma mera possibilidade. As normas só podem ser justificadas para alguém em relação a seus interesses empíricos comuns, e este alguém precisa saber que o mesmo vale para todos. (TUGENDHAT, 2002e, p. 10).

Aqui já temos alguns aspectos fundamentais necessários à justificação: ela não pode ser uma justificação relativa a um indivíduo isolado, mas sim uma justificação perante todos os componentes da comunidade moral. Além disso, há referência às morais tradicionais, as quais se apresentam fundamentadas em aspectos transcendentais, não mais característicos de nossa sociedade atual. Sendo assim, é preciso que a justificação seja remetida a algo empírico, que todos os indivíduos possam compreender mutuamente, sem que para isso precisem de um ato de fé, já que só há razão para que eu considere uma norma justificada se eu acreditar que ela também é justificada – e seguida - pelos demais integrantes da comunidade. Uma moral fundamentada em uma crença só me pareceria válida se

vivesse em uma comunidade restrita, na qual todos os outros indivíduos compartilhassem desta crença. Este sistema moral, entretanto, teria um alcance muito limitado:

La fundamentación tendría que consistir, por tanto, en que el individuo se convenciese de que, si tuviera la posibilidad de decidir con respecto a determinadas partes o al conjunto del sistema normativo en el que se encuentra inmerso no libremente y para toda su vida, lo habría elegido con igual libertad con la que puede elegir en todo momento entrar en un juego. (TUGENDHAT, 1988, p. 90).

Em um texto posterior, Tugendhat nos fornece uma definição um pouco mais completa sobre o que significar justificar juízos morais:

Para entender o que pode significar justificar uma norma, temos de considerar que uma norma é um imperativo geral e que uma norma moral é um imperativo geral recíproco. Um imperativo não tem qualquer pretensão de verdade, daí não ser justificável. Mas pode-se justificá-lo diante daquele a quem está dirigido, no sentido de mostrar-lhe que ele tem uma razão para se submeter ao imperativo. Se é um imperativo recíproco, então os indivíduos têm, no sentido exposto, de poder justificá-lo reciprocamente. E se não é apenas um único imperativo, mas uma norma estabelecida, então a justificação consiste em mostrar que para cada um há uma razão para se submeter à norma, quer dizer, para conferir-lhe força – perante os outros e perante si mesmo -, e isso na disposição para ter sentimentos de indignação e culpa relativos ao conceito de bom definido mediante tal norma. (TUGENDHAT, 2001b, p. 64).

Aqui, é possível perceber que uma norma moral é um imperativo geral recíproco, ou seja, uma exigência/mandamento que se faz a si mesmo e também aos demais integrantes da comunidade moral. Este mandamento, apesar de não ter uma pretensão de verdade, deve ter a pretensão de ser justificado perante aquele a quem a norma se dirige, quer dizer: o indivíduo tem razões para seguir a norma. Estas razões estão fundamentadas no fato de que a norma contém aquilo que a comunidade moral compreende como sendo moralmente bom e o indivíduo está (ou espera-se que esteja) unido a esta comunidade moral por laços afetivos. O importante, neste momento, é ressaltar que “[...] tão logo esteja estabelecida a sociedade moral, trata-se de uma justificação recíproca; e isso significa, se a sociedade consiste em mais de duas pessoas, uma justificação igual para todos”. (TUGENDHAT, 2007b, p. 41).

Tugendhat pretende justificar uma moral autônoma, que não esteja justificada pela tradição ou por alguma instância religiosa. Para isso, analisou diferentes teorias morais a fim de verificar qual delas poderia nos fornecer uma melhor justificação moral. Veremos, a seguir, alguns aspectos desse trabalho.

4.3 Críticas à moral contratualista

Na lição quatro de seu livro *Lições sobre ética*, que se intitula *Justificação na moral: aspectos tradicionais e naturais de moral*, Tugendhat faz uma análise sobre diferentes teorias morais, a fim de apontar os pontos fracos existentes com relação ao aspecto de sua justificação. Um dos grandes problemas observados por ele é o fato de que, dentro de nossa atual configuração social, não é possível buscar uma justificação autônoma para a moral, tomando como referência as teorias morais existentes. Elas, na maioria das vezes, encontram-se fundamentadas sobre uma base autoritária ou metafísica, ou as duas, de forma que sua justificação deve necessariamente passar pela crença do indivíduo naquilo que está sendo normatizado. Com o objetivo de buscar uma fundamentação que não seja justificada por meio de uma crença, Tugendhat analisa diferentes teorias morais, apontando seus pontos fracos: morais chamadas por ele de tradicionais (entre elas as religiosas), moral humeana, moral kantiana, moral naturalista e, por fim, moral contratualista. Ateremo-nos à exposição das críticas apontadas pelo autor com relação à moral contratualista, visto que houve uma mudança na compreensão desta moral ao longo de sua obra e que o contratualismo se encontra presente em seus últimos escritos, dando sustentação à sua teoria moral.

Dentre estas críticas, Tugendhat chega a sustentar que o contratualismo é uma quase-moral, já que, segundo sua avaliação, não possui os quesitos necessários àquilo que poderíamos chamar de moral:

Por isso é natural não designar o contratualismo como uma moral; [...]. Quem quer, pode naturalmente seguir falando de uma moral contratualista; a palavra, como sempre, não tem importância alguma; precisa-se, porém, dar-se conta de que este que se posiciona conseqüentemente sobre o terreno desta “moral” não pode mais empregar as palavras ‘bom’ e ‘mau’ em seu significado gramatical absoluto e que não pode ter nenhuma emoção moral. Por isso eu quero designar o contratualismo como ‘quase-moral’. (TUGENDHAT, 2007c, p. 76).

Nesta citação são apontados os aspectos que fazem com que ele considere a moral contratualista como uma quase-moral. Um destes pontos é o de que uma moral, para poder ser designada como tal, deve possibilitar o surgimento de uma consciência moral. Tugendhat acredita não ser possível, a partir do contratualismo, surgir esta consciência moral – quesito indispensável para que a adesão dos indivíduos à moral seja autônoma. Segundo ele, no contratualismo o indivíduo não desenvolve uma consciência moral, ele pode “apenas desenvolver um comportamento instrumental para com as normas morais”. (TUGENDHAT, 2007c, p. 61), o que torna sua participação na comunidade moral impossibilitada, já que o desenvolvimento de sentimentos morais como indignação e culpa são essenciais para a manutenção da comunidade moral. De um ponto de vista contratualista, portanto, o indivíduo não pode desenvolver os sentimentos morais necessários à sua compreensão como membro de uma comunidade moral, desaparecendo, com isso, as noções de bom e mau moral, bem como a obrigatoriedade em seguir as normas impostas pelo grupo:

Uma vez que o querer-ter uma sanção interna não pode ser fundamentado a partir do ponto de vista contratualista, não o podem igualmente todos os outros fatores relacionados com esta sanção: desaparece a vergonha (seria somente racional fingir indignação num contexto neste sentido não esclarecido), e a vergonha desapareceu, porque não se compreende mais uma parte da própria identidade a partir de um conceito de bom. A isto se liga que não é possível fazer juízos morais: os termos “bom” e “mau” em seu sentido gramaticalmente absoluto não podem adquirir sentido algum a partir de uma base contratualista. (TUGENDHAT, 2007c, p. 76).

Outra crítica bastante comum lançada aos contratualistas e da qual Tugendhat também faz uso é aquela com relação ao *aproveitador*⁴, definido por ele como alguém que participa do sistema moral, mas que, na verdade, não compartilha dos mesmos sentimentos da comunidade, uma vez que possui apenas uma relação

⁴ No livro *Lições sobre ética* (2007c), a expressão *free-rider* (em inglês) e *Trittbrettfahrer* (em alemão) foi traduzida como *pingente moral*, ou, simplesmente, *pingente*. No livro *Diálogo em Letícia* (2002e), a expressão foi traduzida como *franco-atirador*. Já no artigo *Como devemos entender a moral?* (2001b), a expressão utilizada para designar aquele que apenas finge participar da comunidade moral para se beneficiar, foi traduzida por *parasita moral*. Atualmente, alguns autores preferem traduzir a expressão como *oportunista*, por parecer mais adequada à ideia que pretende expressar (COITINHO, 2014b). Neste trabalho, contudo, utilizaremos a expressão *aproveitador*, por acreditarmos designar aquilo que queremos: alguém que se utiliza do sistema sem contribuir e que faz isso, de preferência, sem que seja notado.

instrumental para com o grupo, sempre com o interesse de potencializar suas vantagens:

O franco-atirador participa, de um certo modo, do sistema moral, na medida em que quer obter exclusivamente as suas vantagens, e, de certo modo, não o faz, na medida em que permanece sendo secretamente um radical maximizador da utilidade. Ele só pode fazer isso, na medida em que finge indignar-se ou ter rancor. Posto que o sentimento de culpa — portanto, a consciência moral — e a indignação estão relacionados, o franco-atirador só pode evitar o sentimento de culpa, na medida em que evita também a indignação, mas o que ele não pode evitar, sem se excluir da comunidade moral (e, com isto, pôr a perder as suas vantagens), é *dizer* que ele está indignado, que tem rancor, sentimento de culpa, que aprova e desaprova. (TUGENDHAT, 2002e, p. 30, grifo do autor).

Para ele, o *aproveitador* está entre uma quase-moral e a moral, dado que ele finge aceitar as premissas morais, apenas para poder se beneficiar delas. Compreensão esta que deixa espaço para Tugendhat associar o *aproveitador* ao modelo contratualista:

Da mesma forma como o contratualista pode-se pensar o pingente como alguém que opta pelo *lack of moral sense*, mas enquanto o contratualista pressupõe que seus contraentes são igualmente contratualistas, o pingente pressupõe a consciência moral dos outros: ele sustenta que eles têm um discurso moral e que também têm uma consciência moral. (TUGENDHAT, 2007c, p. 318).

No que tange à justificação, ponto muito caro ao filósofo alemão, ele acredita que o contratualismo, diferentemente de outras teorias morais analisadas, possui um conceito válido de justificação, porém um conceito muito restrito, uma vez que, dentro de uma moral contratualista, não é construído um conceito geral para o *moralmente bom*, apenas um conceito relativo de *bom para*:

O contratualismo contém também um sentido válido de justificação – cada qual justifica para si, que é racional submeter-se a um tal sistema de normas ou ao menos parecer submeter-se, contanto que os outros também estejam preparados para tal – mas isto não é a justificação de uma moral. (TUGENDHAT, 2007c, p. 77).

Conforme a citação, esta não pode ser uma justificação válida, uma vez que a justificação moral não pode ser tão restrita. A comunidade moral deve considerar as normas justificadas para todos igualmente, de forma que todos tenham razões para

seguir as normas impostas. Até o fim deste capítulo, perceberemos a mudança ocorrida na percepção dele com relação ao contratualismo, em virtude de uma clarificação na compreensão do fenômeno moral e das possibilidades de justificação desse fenômeno. Sua filosofia foi se modificando ao longo dos anos e tornando mais claros alguns pontos que permaneciam obscuros nesta obra, publicada pela primeira vez em 1993.

4.4 A ideia de “Contratualismo simétrico”

Tugendhat apresentou algumas novas interpretações com relação ao contrato moral. Ele acredita que o problema principal é o fato de que as teorias morais ainda não conseguiram explicar como nos sentimos obrigados a agir moralmente, em uma moral autônoma:

O problema não é somente que até agora o contratualismo não conseguiu esclarecer o ter de ou a obrigatoriedade moral, mas que nem o contratualismo nem outras filosofias morais tenham desenvolvido um conceito de como entender este ter de. (TUGENDHAT, 2007d, p. 121, tradução nossa)⁵.

Seu primeiro passo será o de compreender os erros existentes nas noções de contratualismo que temos até o momento. Um destes problema é o fato de que, conforme sua interpretação, o contratualismo não permitiria uma justificação recíproca, dado que os indivíduos podem apenas justificar as regras para si próprios: “No contratualismo, como ele é geralmente conhecido, a justificação da moral é tal que cada um tem de realizá-la para si. Ela não é, [...], coletiva e, a partir disso, pela razão oposta, também não uma moral recíproca”. (TUGENDHAT, 2001b, p. 66). Apesar deste problema apresentado pelo contratualismo, Tugendhat afirma, no mesmo artigo, que esta posição é a única capaz de comportar uma moral que ele almeja justificar: uma moral autônoma. Isto ocorre porque a posição inicial do contratualismo estabelece que o indivíduo adere ao contrato e permanece nele porque esta é a atitude mais racional a tomar, uma vez que esta adesão à comunidade moral lhe garante benefícios. Isto significa que o motivo para o

⁵ No original: „Das Problem ist nicht nur, dass der bisherige Kontraktualismus das moralische Müssen oder Verpflichtetsein nicht erklären konnte, sondern dass man sowohl im Kontraktualismus wie in der sonstigen Moralphilosophie nicht einmal einen Begriff davon entwickelt hat, wie dieses Müssen zu verstehen ist“.

indivíduo fazer parte da comunidade moral não está fundamentado em nenhuma instância fora dele, mas sim na sua própria vontade – exatamente aquilo procurado por Tugendhat:

Na realidade, a posição do contratualismo é a única que é natural para uma moral autônoma. Considerando que uma moral consiste em um sistema de exigências recíprocas, uma moral autônoma justificada é pensável somente na medida em que os indivíduos se perguntam quais exigências recíprocas eles podem justificar um perante o outro. Para a justificação não se pode recorrer a qualquer instância fora da vontade dos indivíduos, nem a uma autoridade, nem a uma suposta razão pura nem tampouco se pode usar de um recurso como, por exemplo, uma natureza humana desde sempre determinada, ou mesmo aos genes. E, naturalmente, autonomia não pode ser aqui, como em Kant, autonomia do indivíduo, mas somente autonomia recíproca, isto é, cada um dá à vontade de todos os outros um peso tão grande quanto dá à sua própria. (TUGENDHAT, 2001b, p. 70).

Uma moral autônoma, neste sentido, seria aquela na qual o indivíduo utiliza sua capacidade de deliberação, a fim de deliberar sobre quais normas são válidas perante ele e os demais indivíduos da comunidade moral, quais delas podem ser justificadas reciprocamente. Esta posição de Tugendhat esclarece qual teoria moral se adequaria mais às realidades da sociedade atual, mas ainda deixa em aberto como podemos conciliar esta justificação com as exigências para considerar uma teoria moral como uma moral, de fato, e não simplesmente como uma *quase-moral*, como ele já classificou o contratualismo.

Segundo Tugendhat, uma moral não autoritária não pode ser pensada a não ser justificada por uma compreensão de autonomia recíproca: “É difícil imaginar, penso eu, de que outro modo uma moral não autoritária poderia ser justificada senão na autonomia recíproca”. (TUGENDHAT, 2001b, p. 71). Esta justificação não pode ser alcançada por meio da compreensão que o contratualismo possui de moral, nem tampouco por meio de outras teorias morais existentes. É preciso conciliar aquilo que o contratualismo nos apresenta como satisfatório com aquelas características que ainda lhe faltam para que possa ser um sistema de exigências recíprocas. Para isso, Tugendhat propõe uma nova compreensão do contratualismo. De acordo com ele, o contrato moral não é um contrato de primeiro nível, mas sim um contrato de segundo nível. É necessário que os contraentes o considerem justo para que possam o considerar justificado. Segundo Tugendhat, este contrato não se dá por

um acordo, mas sim pela constante pergunta: “como queremos mutuamente que devamos ser?”. (TUGENDHAT, 2007b, p. 42), para ele “As normas do sistema moral são a resposta a essa pergunta e não o resultado de uma negociação”. (TUGENDHAT, 2007b, p. 46).

Tugendhat faz uma crítica a Gauthier, afirmando que este acredita que a moral se dá por meio de um contrato usual, o que não é possível, visto que um contrato usual não compreende as características próprias de um contrato moral (TUGENDHAT, 2001b).

Segundo a interpretação de Tugendhat (2001b), estamos implicitamente comprometidos com o acordo moral, mesmo não tendo ‘acordado’ as regras dele com ninguém. Um acordo usual é um ato isolado e objetivo, ao contrário do acordo moral, no qual estamos inseridos durante toda a vida: “[...] se esse contrato é algo implícito em todo o nosso comportamento interpessoal, então é um acordo que se está fazendo continuamente”. (TUGENDHAT, 2007b, p. 41).

Além disso, a estrutura dos dois acordos é diversa:

[...] o contrato usual tem a estrutura de uma promessa recíproca. O consentimento coletivo da moral é como o consentimento em uma promessa de segunda ordem. Com o consentimento ao sistema de exigências afetivas recíprocas damos-nos a entender que não feriremos as normas, isto é, que também queremos manter as nossas promessas. (TUGENDHAT, 2001b, p. 75).

Outro aspecto importante ressaltado pelo autor é o fato de o acordo moral não ser fruto de uma negociação, como o é o contrato usual. Em virtude disso, os juízos de valor contidos em um e em outro são completamente diferentes:

[...] Os juízos de valor que desempenham algum papel em um contrato usual têm sempre a forma “bom para x” (para A, para B etc.). No acordo moral, ao contrário, concorda-se, com algo que não é apenas bom para um e bom para o outro, mas com algo com que todos devem poder concordar ser *bom*, com o que todos conjuntamente *aprovam*. (TUGENDHAT, 2001b, p. 75-76, grifos do autor).

Depois de apontadas as diferenças, podemos esclarecer qual seria a estrutura de um contrato moral, o qual é entendido como um contrato de segundo nível, no qual não só realizamos promessas, mas também prometemos uns aos outros cumprir nossas promessas – inclusive nos contratos de primeiro nível:

Eles estabelecem uma *comunidade* – que consiste, de uma parte, na disposição de manter todas as normas e, da outra, no acordo de participar das reações intersubjetivas de censura e elogio e dos sentimentos morais, sem os quais as normas não teriam sua força normativa. Um contrato normal é uma promessa recíproca; o contrato moral é como um segundo nível: nele nos prometemos mutuamente, entre outras coisas, a não violar nossas promessas. (TUGENDHAT, 2007b, p. 41).

A própria estrutura do contrato assegura os membros a desenvolver aquelas características biológicas citadas anteriormente. Sua estrutura possibilita que os sentimentos morais sejam desenvolvidos nos indivíduos:

Embora tenhamos na base do contrato moral somente motivos não morais, é o próprio mecanismo desse contrato que cria o motivo para querer evitar os afetos negativos dos outros. E esse motivo pode desenvolver-se depois, numa maneira autônoma de atuar, de tal modo que a pessoa não tenha de parecer desprezível a si mesma. (TUGENDHAT, 2007b, p. 46).

Ao desenvolver este aspecto, Tugendhat retoma a crítica anterior lançada ao contratualismo, de que a criação de uma consciência moral não se dá por meio de um contrato, na medida em que revê sua forma de compreender o contrato moral:

Eu mesmo acreditei anteriormente que a consciência representava um obstáculo para o contratualismo, mas agora acho que aquilo foi um erro. É preciso apenas que se veja que aquilo com que os homens, na formação de uma comunidade moral autônoma, concordam não é apenas com a manutenção de regras de ação. Aquilo para que são admitidos é um sistema de exigências, e as exigências só podem ser pensadas como sustentadas afetivamente e em conjunto com um conceito de boa pessoa. (TUGENDHAT, 2001b, p. 73).

Segundo Tugendhat (2001b, p. 73), precisamos considerar a formação dos sentimentos morais de indignação e culpa como capacidades biológicas dos indivíduos. Esta capacidade, portanto, nos possibilita formar estes sentimentos morais e fazer, por conseguinte, com que qualquer sistema de normas sociais seja estabelecido. Este empecilho, portanto, apresentado inicialmente por ele para o contratualismo está descartado, já que não é o sistema moral que deve explicar a formação dos sentimentos morais, uma vez que eles são explicados por uma disposição biológica. Entretanto, é preciso compreender ainda, como o

contratualismo *possibilita* que estes afetos morais sejam desenvolvidos. A explicação está no fato de que

[...] o contrato que se está fazendo não é somente um contrato de ações mútuas, mas igualmente de exigências mútuas. Essas exigências se deixam entender somente se baseadas em afetos, e elas se expressam em elogio de um lado e em censura e indignação de outro. Os que fizeram o contrato moral estão motivados a censurar e a indignar-se diante de sua violação. (TUGENDHAT, 2007b, p. 45).

Compreender o contrato não somente como um contrato de ações mútuas, mas também de exigências mútuas – como vimos, um contrato de segundo grau – nos auxilia a compreender como o contratualismo abre espaço para que o indivíduo desenvolva suas disposições biológicas. Para ele, a formação da consciência ocorre da seguinte maneira:

Em conjunto com estes valores e exigências intersubjetivas se constitui o que se chama consciência, na qual estas exigências e valores são internalizados. Não se tem medo somente do desprezo de fato, mas também do possível desprezo, e não se gostaria de ter de ver a si próprio como desprezível. (TUGENDHAT, 2007d, p. 123, tradução nossa)⁶.

É esta consciência que permite explicar a obrigatoriedade na qual se encontram os agentes morais. Somente por meio dela é possível explicar aquilo que ele denominou de *ter de (Müssen)* e de *obrigatoriedade (Verpflichtetsein)*, aspectos essenciais à moral e que não haviam sido explicados pelo contratualismo nem por outras teorias morais. A partir da definição de moral que contenha a explicação da formação da consciência – que pode ser aplicada tanto para uma moral autônoma quanto para uma moral heterônoma – é possível explicar como se dá a justificação autônoma desta moral.

Com a revisão destes aspectos, ele acredita que a concepção do contratualismo é a única alternativa viável para comportar as múltiplas crenças existentes em um sistema moral complexo como o nosso:

⁶ No original: „In dem Zusammenspiel dieser intersubjektiven Wertungen und Forderungen konstituiert sich, was man das Gewissen nennt, in dem diese Forderungen und Wertungen internalisiert werden. Man fürchtet nicht nur die faktische Geringschätzung, sondern auch die mögliche Geringschätzung, und man möchte sich nicht selbst als verachtenswert ansehen müssen“.

Essa concepção de uma moral que tem como função única a proteção mútua contra prejuízos parece ser a única justificação racional de um sistema de exigências mútuas e, além disso, a única concepção de moral que parece restar, uma vez que não acreditamos na outra possibilidade de justificação por estar fundada numa crença superempírica e por ter uma estrutura autoritária. (TUGENDHAT, 2007b, p. 38).

Para poder então explicar como se justifica uma moral autônoma, Tugendhat precisou lançar mão de um conceito até então não utilizado, a simetria. Ele fala, inclusive, de um *contratualismo simétrico*, pois, segundo ele, “Sem o contratualismo simétrico, parece que não se pode pensar em um sistema de exigências recíprocas autonomamente justificável”. (TUGENDHAT, 2001b, p. 83). O ponto central da sua interpretação é a característica de *simetria* existente entre os contraentes do acordo. Os sentimentos morais são sentimentos *compartilhados* por todos, independente de sua posição social: “[...] a origem da igualdade na moral se encontra no fato de os sentimentos morais serem sentimentos compartilhados”. (TUGENDHAT, 2003, p. 22). Neste sistema, a igualdade e a justiça são características essenciais. A moral deve ser, segundo ele, igualitária e universal. Igualitária, porque os indivíduos devem estar em posição de igualdade, inclusive para que possam considerar o sistema moral justificado. Universal, porque não há a possibilidade de delimitar o acesso ao sistema moral. Uma delimitação, qualquer que fosse, criaria um sistema excludente. Do sistema moral não participam somente aqueles indivíduos que não desejam participar dele, ou aqueles que não têm condições de o fazer.

Como a ideia de contratualismo simétrico não ficou plenamente explicado no artigo de 2001, Tugendhat faz uma breve explicação do que seria o termo no prefácio à edição brasileira do livro *Não somos de arame rígido* (2002d, p. 10), a fim de buscar um maior esclarecimento sobre o termo empregado por ele:

[...] o argumento decisivo para a justificação da moral ter esta característica de “simetria” (quer dizer, que na justificação recíproca cada um vale igualmente) é o fato de serem os sentimentos morais necessariamente *compartilhados*: é este fato que está na raiz da igualdade moral. Os fortes podem fazer um contrato normal com os fracos (e muitas vezes, com efeito, o fazem), mas então não se trata de um contrato moral, não se tem uma ideia compartilhada de boa pessoa. Não é possível que na evolução biológica dos homens tivesse havido uma fase em que eles não tinham ainda a capacidade de ter sentimentos morais; neste caso tudo o que se podia fazer era (como hoje entre as diferentes nações) um contrato normal, não teria existido ainda a possibilidade de um contrato moral. Mas os

sentimentos compartilhados do que é uma boa pessoa dão mais segurança, são uma vantagem evolutiva. (grifo do autor)

Neste esclarecimento ele traz outro ponto importante de sua obra, que é a relação que ele estabelece entre a moral e os aspectos evolutivos da espécie humana, apontados no capítulo anterior. É possível perceber que a diferença entre a justificação moral proposta por ele e a proposta pelo contratualismo está no fato de que, no contratualismo, o indivíduo realiza uma justificação para si próprio e, na sua proposta, existe uma justificação recíproca entre os indivíduos. (TUGENDHAT, 2007f).

Ao se voltar para sua pergunta inicial, sobre como é possível justificar uma moral que não seja tradicional, Tugendhat afirma que está, neste aspecto, muito próximo ao contratualismo:

Neste ponto estou próximo ao contratualismo. Minha representação de uma moral não autoritária tem, porque ela está relacionada com os interesses dos membros da comunidade moral, um elemento contratualista, mas ao contrário do contratualismo usual eu penso que uma moral deve ser na mesma medida boa para todos. Por quê? Porque, se não fosse assim, se ela fosse menos boa para alguns, então seria menos justificada do que para outros, logo ela não seria justificada. O que me diferencia do contratualismo é então a representação de que uma moral deve ser boa na mesma medida para todos. Para o contratualismo é suficiente que, para aqueles que aderiram ao acordo moral, deva ser melhor, nele tomar parte a não o fazer, enquanto que na minha interpretação existe uma segunda condição, a de que o sistema normativo deve ser justificado em igual medida para todos. (TUGENDHAT, 2007f, p. 142, tradução nossa)⁷.

Com esta afirmação é possível perceber o quanto a posição de Tugendhat se modificou ao longo do tempo e teve sua maneira de compreender o contratualismo alterada. Tugendhat compreende que a base da justiça e da moral não repousa em algo transcendental, mas na simetria, que se expressa no fato de exigirmos uns dos outros que nos comportemos reciprocamente de acordo com aquilo estabelecido

⁷ No original: „An dieser Stelle stehe ich dem Kontraktualismus nahe. Meine Vorstellung einer nicht-autoritären Moral hat, weil sie auf Interessen der Mitglieder der moralischen Gemeinschaft bezogen ist, ein kontraktualistisches Element, aber im Gegensatz zum gewöhnlichen Kontraktualismus meine ich, dass so eine Moral gleichermaßen gut für alle sein muss. Warum? Weil, wenn sie es nicht wäre, wenn sie für einige weniger gut, also weniger begründet wäre als für andere, sie nicht begründet wäre. Was mich von Kontraktualismus unterscheidet, ist also die Vorstellung, dass eine Moral für alle gleichermaßen gut sein muss. Für den Kontraktualismus genügt es, dass es für jeden, der den hypothetischen Vertrag eingeht, besser sein muss, an ihm teilzunehmen als nicht, während es nach meiner Auffassung eine zweite Bedingung gibt, dass das normative System gleichermaßen begründet für alle sein muss“.

pela própria comunidade moral, e no fato de nos repreendermos a nós próprios se rompemos estas normas.

Por fim, Tugendhat consegue tornar clara qual a deficiência existente no contratualismo, uma vez que todos os outros “empecilhos” apontados inicialmente por ele foram superados:

Eu posso agora também tornar clara a deficiência do contratualismo. O contratualismo vê a moral como o resultado de um acordo hipotético. Mas em um acordo cada um pergunta-se somente se, caso ele aderisse ao contrato, para ele seria melhor do que sem o acordo, enquanto existe ainda esta outra dimensão, na qual é possível se perguntar, se a proporção é medida reciprocamente. Esta dimensão da justiça está apagada no contratualismo. O contratualismo é a tentativa de construir uma moral cuja função é tornar maior o poder de uma pessoa, enquanto o sentido da moral e da justiça repousa na alternativa ao poder. (TUGENDHAT, 2007f, p. 154-155, tradução nossa).⁸

O real problema está no fato de que a moral é uma alternativa para o poder, ou seja, limito meu poder, enquanto os demais membros da comunidade moral também o fazem. A limitação desse poder me dá a garantia de uma vida mais estável e ainda me garante a possibilidade de viver em uma comunidade dinâmica, que organiza suas normas de acordo com aquilo que é o bom ou o melhor para todos os indivíduos envolvidos, fazendo com que eu me sinta pertencente a uma comunidade, ao menos inicialmente justa e igualitária.

O próximo capítulo mostrará de que maneira o indivíduo pode diminuir sua egocentricidade com o auxílio da religião ou da mística.

⁸ No original: „Ich kann jetzt auch das Defizit des Kontraktualismus verständlich machen. Der Kontraktualismus sieht die Moral als Ergebnis eines hypothetischen Vertrages. Aber in einem Vertrag fragt sich jeder nur, ob, wenn er dem Kontrakt beitrifft, es ihm besser gehen wird als ohne Vertrag, während es auch diese andere Dimension gibt, in der man sich fragt, ob das wechselseitige Verhältnis ausgewogen ist. Diese Dimension der Gerechtigkeit wird im Kontraktualismus ausgeblendet. Der Kontraktualismus ist der Versuch, eine Moral zu konstruieren, deren funktion es ist, die eigene Macht des Einzelnen zu vergrößern, während der Sinn von Moral und Gerechtigkeit in der Alternative zur Macht liegt“.

5 DAR UM PASSO ATRÁS: A ESTRUTURA REFLEXIVA DA VONTADE HUMANA

Neste momento, o objetivo é o de compreender como o indivíduo pode dar menos importância a si mesmo e, assim, diminuir a sua egocentricidade. Para isso, Tugendhat usou a expressão “dar um passo atrás”, ou “tomar distância de si”, a fim de indicar algumas atitudes que são características dos seres deliberativos. Estes passos são três:

O primeiro refere-se aos sentimentos imediatos e leva em consideração os objetivos e o próprio futuro: aprende-se a confrontar a perspectiva do bom com o que é agradável ou desagradável em determinada situação; aprende-se também a dar mais importância a objetivos do que a sentimentos, e ao futuro mais do que ao presente. Nesse caso, o que faz o indivíduo recuar em um passo são seus próprios objetivos e, portanto, seu próprio bem-estar. O segundo passo consiste em tomar distância do próprio bem-estar, porque se dá importância a outras pessoas (ou coisas). No terceiro passo, quem diz “eu” toma distância de sua própria egocentricidade, consciente de sua insignificância e de suas preocupações dentro do universo. (TUGENDHAT, 2013, p. 39-40).

O primeiro e o segundo passos ocorrem naturalmente entre os seres deliberativos, em virtude da sua estrutura proposicional da linguagem e da capacidade de se distanciar da situação, pelo fato, como vimos, da possibilidade de falar sobre as coisas por meio do uso dos termos singulares e pela capacidade de se posicionar pelo sim ou pelo não em todas as situações. Podemos dizer que em todas estas etapas o indivíduo se confronta com uma situação de **insegurança** frente às decisões tomadas, já que primeiramente busca orientação para suas ações na justificação social, naquilo que Tugendhat (2002a) – apoiando-se no termo heideggeriano - chamou de aquilo que “a gente” considera justificado ou correto, sendo esta mesma justificação posta em dúvida. Reis (2007, p. 107) afirma que a possibilidade que o indivíduo tem de se perguntar por razões em cada novo passo dado, significa que estamos situados numa dimensão passível de prolongamento e continuidade. Isto significa que a cada novo passo, podemos novamente refletir, colocá-lo em suspenso e buscar novas e melhores justificações. Segundo ele,

Esta dimensão tem o sentido de uma profundidade, porque cada passo dado na série de justificação é suscetível de um renovado questionamento por razões. Consequentemente, se imaginamos o

estado atual de justificação de nossas crenças e desejos como dispostos num plano, sempre é possível perguntar por razões, e o abandono de antigas justificações ou o reconhecimento de novas razões pode ser visto como o deslocamento para um fundo, para um novo plano situado ao fundo do plano inicial. (REIS, 2007, p. 107).

Percebemos, diante disso, que a linguagem proposicional, ao perguntarmos por razões, nos possibilita sempre um maior aprofundamento, tanto no nível prático quanto teórico, fazendo com que penetremos cada vez mais fundo na compreensão do mundo e também na compreensão de nossa própria vida. Tugendhat afirma que

Já na simples reflexão, tanto prática como teórica, aqueles que dizem “eu” têm de dar um passo para trás em relação ao que querem ou pensam de imediato. Na reflexão, o que se quer ou pensa é posto entre parênteses, e o indivíduo passa a se perguntar a respeito de seu ser-bom ou ser-verdadeiro. A mesma metáfora de recuar em um passo pode ser empregada naquela reflexão em que o que diz “eu” pensa sobre si mesmo ao se fazer a pergunta prática: ele toma distância de seus desejos e interesses individuais e se recolhe na pergunta sobre o “como” da vida. (TUGENDHAT, 2013, p. 116).

Esta pergunta pode ser representada da seguinte maneira: “Como quero/devo me entender?”, ou a mesma pergunta em outra formulação: “Como quero/devo viver?” (TUGENDHAT, 2013, p. 102). Para Tugendhat (2013, p. 102-103), esta pergunta é caracterizada por três aspectos: *primeiro*, ela se refere ao *como* da vida, à perspectiva pela qual nos relacionamos com os conteúdos e interesses relativos à nossa vida. Em *segundo* lugar, percebemos que aquele que diz “eu” reflete sobre sua vida como um todo, dentro da pluralidade de interesses e situações que lhe são apresentados. Em *terceiro*, percebemos que aquele que diz “eu” é capaz de se desprender de seus desejos e interesses e se questionar do mesmo modo que qualquer outro também o poderia fazer. Já que essa pergunta conduz o indivíduo a refletir sobre assuntos que interessam a todos os seres humanos de forma universal, uma vez que trata de assuntos como o sentido da vida, a morte, a contingência, a efemeridade, etc., não precisa ser uma pergunta que se resolva isoladamente, podendo ser discutida com os demais integrantes da comunidade. Contudo,

[...] depois que se compartilha do mesmo ponto de partida, não é necessário que se chegue às mesmas respostas. Trata-se aqui somente de possibilidades, não de necessidades. Damo-nos razões

uns aos outros, mas estas só podem sugerir um modo de conduta. Só podemos mostrar com que outros pontos de vista ela se conecta. Por isso, existe apenas um “ter de” relativo. Como não se trata de uma pergunta moral que se refere a exigências mútuas, não há nenhuma necessidade de que os caminhos escolhidos sejam os mesmos, mas tampouco há uma razão para que eles tenham de ser diferentes. (TUGENDHAT, 2013, p. 106-107).

É por essa razão que a pergunta pode, primeiramente, ser respondida de acordo com aquilo que “a gente” considera correto, mas, à medida que o indivíduo vai se aprofundando nela, as respostas podem ser múltiplas. O ponto de partida para o sentimento de insignificância e insegurança, contudo, é o mesmo:

Os que dizem “eu” querem manter o que possuem, e acabam temendo a efemeridade e apreciando a estabilidade. Certamente, os homens também temem um futuro vazio. Surgem, assim, o tormento da monotonia e a necessidade do contrário da estabilidade: a mudança. De todo modo, esperam que, no futuro, tudo seja exatamente como desejam, e assim experimentam, na inconstância e na contingência das coisas, sua própria impotência. Não existe nenhum desejo de alcançar os próprios objetivos sem passar pela experiência da contingência. (TUGENDHAT, 2013, p. 107).

Tugendhat afirma que quando colocamos nossa vida como um todo em pauta, abre-se espaço para uma série de considerações que não ocorrem quando o indivíduo está mergulhado na sua egocentricidade:

Enquanto se está na multiplicidade das atividades e objetivos individuais, dá-se uma importância absoluta à própria egocentricidade. Quando, ao contrário, se problematiza a própria vida, é natural, por um lado, deparar com o caráter **limitado** que ela tem. Nesse momento, o indivíduo é confrontado não apenas com suas próprias limitações, mas também com a **contingência** e o caráter limitado da vida humana como um todo. Por outro lado, ao se considerar na totalidade, também é natural que o indivíduo se perceba em sua **insignificância** e na insignificância de suas preocupações relativamente ao mundo. (TUGENDHAT, 2013, p. 117, grifos nossos).

Ao colocar a vida em questão, o indivíduo se depara com seus limites: sua pouca importância frente aos acontecimentos do mundo e a contingência da sua vida e de toda a vida humana. A partir dessa percepção é possível que o indivíduo dê um passo atrás na sua própria egocentricidade:

Assim, produz-se uma motivação não só para uma autorrelativização parcial [...], mas também para a relativização da própria importância do indivíduo, à qual ele pode ceder ou não. O distanciamento de si mesmo significa dar um passo para trás não só em relação ao egoísmo, mas também em relação à própria egocentricidade. Ele concerne a todos os objetivos e desejos do indivíduo, tanto àqueles que têm os outros por objeto quanto aos que são divididos com eles. (TUGENDHAT, 2013, p. 117-118).

Reis (2007) acredita que este processo de ir em direção a um fundo, num espaço de deliberação em dimensões de profundidade, traz consigo uma caracterização específica do ser humano, sendo ele um animal que transcende. Ele afirma, contudo, que “[...] não é uma transcendência para além da natureza: é uma transcendência em dimensões de profundidade relativas às suas crenças, à sua vontade e à sua vida como um todo”. (REIS, 2007, p. 109). A transcendência, para Tugendhat, encontra-se conectada com a hipótese evolutiva, já que ela é possível em virtude da capacidade linguística dos seres humanos. Por isso, recebeu o nome de transcendência imanente, já que não se configura pela busca de respostas em uma dimensão superior, e sim nas dimensões de razões do próprio ser. É essa transcendência imanente que explica o surgimento de fenômenos como religião e mística:

Transcendência imanente é a característica identificada por uma reflexão antropológica que parte da estrutura proposicional da semântica das linguagens humanas. É esta transcendência que é própria de um animal que diz “eu”; é ela que torna compreensível como a vida de um indivíduo pode ser colocada em questão como um todo. O estar em dimensões de profundidade possibilita que, como respostas ao problema prático sobre a vida própria como um todo, apareçam religião e mística, tomados como modos diferenciados de atuar não sobre o egoísmo humano, mas sobre a egocentricidade gerada pela semântica dos termos singulares. (REIS, 2007, p. 109-110).

Um dos ensejos mais propícios para que o indivíduo se confronte com a pergunta prática é a iminência da morte, mesmo que esse confronto seja imaginário: nele, o indivíduo põe sua vida em suspenso e pensa sua vida como um todo, muito além de seus interesses particulares. O próximo passo, portanto, será o de compreender o que representa o confrontar-se com a morte para os seres humanos.

5.1 Morte: contingência e finitude

As passagens que levam os seres que dizem “eu” de um passo reflexivo ao outro não são necessários – o segundo pode ocorrer sem que o primeiro ocorra e o terceiro pode nunca chegar a ocorrer – mas, quando ocorrem, são espontâneos, conforme a interpretação de Valério Rohden (2007, p. 367):

As passagens são espontâneas, não obrigam, elas desenvolvem-se naturalmente umas a partir de outras. Ou seja, por exemplo, refletindo sobre a vida em conjunto, descubro a sua finitude, efemeridade, o apego ao que é o mais importante, e com isso me desapego do Eu, na verdade, do “eu quero”. Percebendo minha impotência em relação à realização de muitos desejos, inclusive do maior deles, de viver para sempre, tomando consciência de minha pouca importância e pequenez dentro do todo do mundo, sou levado à supressão do Eu, como forma de acabar com o sofrimento nascido da avidez [...] ou à relativização do Eu, buscando uma paz de alma dentro do mundo, encarado desde então de uma outra maneira.

Com esta citação, ao fazer referência à supressão ou relativização do “eu”, antecipamo-nos acerca do tema da mística. Falaremos sobre essas possibilidades depois. Antes disso, é necessário observar os problemas elencados por Rohden: finitude, efemeridade, impotência, pequenez. Todos eles são suscitados quando nos deparamos com o tema da morte. Tugendhat diz concordar com Heidegger, afirmando que

[...] quando uma pessoa se defronta seriamente com a possibilidade de sua morte, isto pode fazer com que ela se volte para si mesma e se libere de diversas preocupações em que um costuma perder-se, e isto porque o defrontamento com o fim da vida leva-nos a defrontar-nos com a vida mesma, e assim com a pergunta de como realmente quero viver? (TUGENDHAT, 2002a, p. 68).

Claro que outras frustrações profundas produzem o mesmo efeito que a iminência (imaginária ou real) da morte: estes momentos fazem com que prestemos mais atenção em nós mesmos mas também nas coisas com as quais sempre nos preocupamos. Assim,

Embora toda pessoa permaneça para si mesma o centro volitivo do mundo, em relação ao mundo e aos demais centros, ela pode se atribuir uma importância comparativamente menor; por conseguinte, pensar na morte – imaginar morrer imediata ou brevemente – pode

ser o ensejo para, de dentro do mundo, pôr-se à sua margem. (TUGENDHAT, 2013, p. 116).

Segundo ele, o temor da morte diz respeito ao temor de uma morte iminente e ela indica o fim da vida. Diante dela, o indivíduo pode se perguntar acerca do modo como levou sua vida até o momento e pode inclusive se angustiar pelo fato de não conseguir corrigir aquilo que considera errado no pouco tempo que lhe resta. Tugendhat acredita que “[...] a morte atua não apenas como catalisador e intensificador da pergunta prática; ela também faz parte do conteúdo dessa pergunta”. (TUGENDHAT, 2013, p. 115). Isso acontece porque os homens tendem, naturalmente, a querer viver para sempre. Já “A morte é um caso notório da efemeridade e da indisponibilidade da vida humana”. (TUGENDHAT, 2013, p. 115). Quando se dão conta da efemeridade da vida, colocam a vida mesmo em pauta, uma vez que ela própria tem um fim. O fato de que a morte seja uma função biológica de todos os seres vivos não diminui o caráter trágico que ela possui para os seres humanos, já que estes têm consciência do seu fim:

O desejo de viver mais a todo custo tem uma justificação biológica, mas isso nada muda no fato de que, para os seres humanos, a transição para o não ser parece terrível e de que eles não têm como evitá-la, pois são impotentes e estão entregues a ela. (TUGENDHAT, 2013, p. 115).

Tugendhat (2007g) cita duas concepções acerca da consciência de ter que morrer que aparecem no livro de Thomas Nagel, *Visão a partir de lugar nenhum* (2004): uma delas é a ideia de que a morte é uma dissolução no nada e a outra é a ideia de que com a morte temos o cessar da consciência e também do próprio mundo. Para Tugendhat,

Certamente as duas descrições do objeto do temor da morte são, em última instância, idênticas; trata-se apenas de um deslocamento de ênfase, assim como também podemos dizer, em vez de que ficou escuro, que a luz se apagou. Mas a segunda descrição tem a vantagem de soar menos metafísica e, assim, nos aproximar mais de uma explicação. Pois, agora, podemos indicar uma razão. Podemos dizer: porque os homens sempre querem continuar vivendo, é que a ideia de a vida cessar lhes parece insuportável. (TUGENDHAT, 2007g, p.162-163, tradução nossa).⁹

⁹ Este livro não ainda possui tradução para o português. No original consta: “Gewiß laufen beide Beschreibungen des Gegenstandes der Angst eigentlich auf dasselbe hinaus, es ist nur eine

No mesmo texto, Tugendhat (2007g) afirma que, para animais que têm como característica a preocupação com o futuro (a consciência do tempo), é natural que queiram seguir vivendo, caso contrário correriam o risco de se extinguir. Por isso é possível dizer que o medo da morte é também uma função biológica e não simplesmente uma asserção metafísica, como o foi para Aristóteles e Hobbes. Esse temor da morte (que a espécie humana possui, salvo raras exceções) e o desejo de viver a qualquer custo, possuem um caráter funcional:

O temor de cessar anda de mãos dadas com a vontade de querer seguir vivendo, passo a passo. Pode-se ver facilmente que, assim como o temor de morrer logo é funcional para a sobrevivência, o temor de ter que morrer *algum dia* seria não funcional, porque pode ter apenas um efeito paralisante sobre a vontade de viver. (TUGENDHAT, 2007g, p. 165, grifos do autor, tradução nossa).¹⁰

Por essa razão Tugendhat faz questão de frisar que o temor primário que temos da morte é o temor de morrer em breve ou imediatamente, já que parece plausível aceitarmos a nossa mortalidade, o que parece inadmissível é o fato de morrermos imediatamente. A morte imediata significa não só o fim do indivíduo mas também o fim de todo o seu mundo – a isso juntamos o pavor gerado pela ideia de deixarmos algo importante inacabado: um projeto de vida pela metade, um filho ainda pequeno sem a nossa proteção, etc. Por isso, “A perspectiva da morte faz com que tenhamos uma consciência de ter apenas um tempo limitado e de ter que estabelecer prioridades”. (TUGENDHAT, 2007g, p. 172, tradução nossa).¹¹ Com a perspectiva do tempo limitado e a necessidade de estabelecer prioridades, podemos não só ser afetados com a morte, mas também estabelecer uma relação com ela, assim como o fazemos com todos os nossos demais afetos, inclusive aqueles ligados às demais frustrações da vida. Durante o percurso da vida, podemos

Gewichtsverlagerung, wie wir auch statt zu sagen, dass es dunkel wird, sagen können, dass das Licht ausgeht. Die zweite Beschreibung hat aber den Vorteil, dass sie, da sie nicht mehr so metaphysisch klingt, uns einer Erklärung näher bringt. Jetzt können wir einen Grund angeben. Wir können sagen: weil Menschen immer weiterleben wollen, muss ihnen der Gedanke, aufzuhören zu leben, unerträglich erscheinen“.

¹⁰ No original: „Hand in Hand gehen der Wille zum Weiterleben und die Angst vor dem Aufhören, jeweils Schritt für Schritt. Man kann sich leicht klarmachen, dass, wie die Angst davor, bald zu sterben, funktional ist für das Überleben, ebenso die Angst davor, *einmal* zu sterben, dysfunktional wäre, da sie sich nur lähmend auf Lebenswillen auswirken würde“.

¹¹ No original: „Der Ausblick auf den Tod macht, dass wir ein Bewußtsein haben, nur begrenzt Zeit zu haben und Prioritäten setzen zu müssen“.

relativizar nossos afetos, colocando-os numa relação de importância com todas as outras coisas que também possuem importância para nós, limitando-os. É possível relativizar as frustrações que ocorrem durante o curso da vida porque podemos continuar crendo que o futuro nos reserva situações melhores. A morte, por ser o limite da vida, indica, a princípio, uma impossibilidade de relativização. Entretanto,

[...] o que é certo é só que não se deixa relativizar em relação a outras coisas que pertencem a mim, e não se relativiza em relação à linha temporal que está diante de mim. Mas a relativização pode ocorrer *lateralmente*, na medida em que a pessoa se pode virar e não sopesar mais em relação consigo mesma. Todas as outras frustrações se podem enfrentar e relativizar em relação a meus outros interesses, mas também elas podem ser relativizadas daquela outra maneira em que se relativiza a *si* mesmo em relação às coisas que não são minhas e ao mundo. A morte, no entanto, só pode ser relativizada dessa segunda maneira, e é isso que confere à morte importância na possível superação também das outras frustrações. (TUGENDHAT, 2007g, p. 173-174, grifos do autor, tradução nossa).¹²

Essa relativização de si pode fazer com que a ideia inicial de que o mundo acaba com a minha morte seja superada. Quando nos relativizamos, damos conta de nossa real importância com relação às demais coisas do mundo. Isso significa que percebemos nossa insignificância e que, por isso mesmo, podemos atuar no mundo de uma nova maneira. Murdoch afirma que a aceitação da morte (e portanto a aceitação de nossa desimportância) é necessária para que o ser desenvolva a virtude de maneira plena (e desenvolver o caráter virtuoso descrito em capítulo anterior):

A bondade está ligada à aceitação da morte real, do acaso real e da transitoriedade real, e é só contra o fundo dessa aceitação, psicologicamente tão difícil, que podemos entender o que é a virtude em sua plena extensão. A aceitação da morte é uma aceitação de nossa própria nulidade, uma pontada automática em nossa preocupação com aquilo que não somos. (MURDOCH, 2013, p. 140).

¹² No original: „Richtig ist [aber] nur, dass er sich nicht relativ zu anderen Dingen, die zu mir gehören, relativieren lässt, ebenso dass er sich nicht bezogen auf die vor mir liegende zeitlich Linie relativieren lässt. Aber die Relativierung kann *seitlich* geschehen, indem man sich umwendet und nicht mehr relativ zu sich gewichtet. Alle sonstigen Frustrationen kann man versuchen, relativ zu anderen, was zu einen gehört, zu relativieren, aber man kann auch sie so relativieren, dass man *sich* relativiert, relativ zu anderen und relativ zur Welt. Den Tod aber kann man nur noch auf diese zweite Weise relativieren, und darin liegt der Stellenwert, der dem Gedanken an den Tod zur Bewältigung auch der anderen Frustrationen zukommt“.

O temor da morte só pode ser superado por meio da relativização de si mesmo. Essa relativização, como vista no início deste subcapítulo, pode ser alcançada por meio da mística. Por isso, faz-se necessário compreender o fenômeno religioso e místico e como Tugendhat os explica como um fenômeno antropológico.

5.2 Respostas à contingência: supressão ou relativização do Eu

Com o dar-se conta da finitude, da contingência, da morte, o ser humano passa a viver com uma sensação de constante insegurança: pretende planejar o futuro, mas sabe que seus planos não passam de meros desejos, já que o futuro é incerto – sua própria presença nele não está garantida. Além disso, os indivíduos possuem a consciência de que fazem parte de uma totalidade, envolvendo o universo e as demais pessoas com uma incomparável força, grandeza e mistério. Diante dessa totalidade,

[...] o indivíduo sempre se vê como pequeno, impotente e ignorante. Nesse sentido, junto com os outros que dizem “eu”, o indivíduo depara com uma grandeza não apenas relativa e, por isso, “incomparável”; ele também se vê diante de um poder incomparável e de um mistério que, confrontado com tudo o que ele aprendeu e esclareceu em detalhes, também é incomparável. (TUGENDHAT, 2013, p. 130).

Ao se deparar com essa totalidade, com esse mistério, o indivíduo pode denominá-lo – caso não o relativize – como o ‘altíssimo’, o ‘sublime’, o ‘totalmente outro’. A fim de compreender estas designações, Tugendhat recorre a Rudolf Otto, o qual chama essa experiência de estar diante de algo totalmente diferente de um “estado de ânimo” especificamente numinoso (TUGENDHAT, 2013, p. 131). Segundo Otto, “Essa categoria é complexa; compreende um elemento de qualidade absolutamente especial que se subtrai a tudo aquilo que nós chamamos de racional; é completamente inacessível à compreensão conceitual, e constitui algo inefável”. (OTTO, 1985, p. 11). Para Otto, o numinoso é definido de diferentes maneiras, entre elas podemos citar o misterioso (*mysterium*), o atemorizante (*tremendum*) e o fascinante (*fascinans*), que é uma outra forma de vivenciar o atemorizante. Otto afirma que

O objeto realmente misterioso é incompreensível e inconcebível não apenas porque o meu conhecimento relativo deste objeto tem limites determinados e inflexíveis, mas porque os meus limites chocam-se com alguma coisa qualitativamente diferente, uma realidade que, por sua natureza e essência, é incomensurável e diante da qual eu manifesto meu estupor. (OTTO, 1985, p. 31).

Para Otto, o numinoso é a essência da religião, que se configura em um aspecto emocional. A religião é, para ele, algo ao qual os indivíduos se encontram relacionados. Tugendhat, por seu turno, pretende compreender como se dá essa relação. Para ele, isso ocorre porque o indivíduo se encontra permanentemente em um contraste de relações assimétricas, entre um sentimento de potência, por um lado, e um sentimento de impotência, por outro. Ao se confrontar com o universo, o indivíduo se depara com algo extraordinariamente grande e inexplicável.

O problema do numinoso é resolvido de maneira diferente - até mesmo oposta - pela religião e pela mística. Ambas pretendem resolver o problema da contingência. O primeiro passo antropológico que leva o ser humano à necessidade de religião é o dar-se conta da contingência. Segundo ele,

[...] en mi opinión es central que los seres humanos, a diferencia de otros animales, se propongan fines, que vivan persiguiendo metas e incluso que el mismo seguir viviendo se les presente como meta, a consecuencia de lo cual se ven enfrentados al problema del azar y la contingencia. (TUGENDHAT, 2005, p. 13).

Sucesso e fracasso apresentam-se como possibilidades sempre abertas ao indivíduo, que deseja ter seus objetivos alcançados. Os seres humanos precisam se esforçar para terem seus desejos alcançados, orientando-se de maneira voluntária para seus desejos, principalmente na tentativa de evitar males, mas sabe que esse esforço pode resultar em vão. Estes objetivos não podem ser caracterizados como objetos do querer, apenas do desejo. Segundo Tugendhat, o querer humano pode ser caracterizado como

[...] a consciência da radical insuficiência da própria capacidade de agir para se obter não apenas uma esperança qualquer, mas também seus objetivos mais elementares, como vida, saúde, alimentação e laços com os demais. Os infortúnios com os quais os animais das outras espécies só se confrontam quando eles ocorrem são antecipados pelos seres humanos como possibilidades. Assim, os seres humanos passam a vida conscientes da tensão entre uma satisfação e uma desilusão, que não dependem deles. Por

consequente, também passam a vida temendo as frustrações, a infelicidade e, naturalmente, em máximo grau, a morte, a sua e a daqueles que lhe são próximos. (TUGENDHAT, 2013, p. 133-134).

Diante desta tensão e desta inconstância presenciada pelos indivíduos, há algo que busca amenizar essa tensão e tornar a vida humana mais suportável, que é a tentativa de compreender ou integrar o numinoso à vida cotidiana, de forma a mitigar os efeitos nefastos causados pelo mistério, o atemorizante e o fascinante. Tugendhat afirma que “Religião e mística são as duas possíveis respostas ao problema da má-sorte, problema que necessariamente surge para uma vontade deliberativa”. (TUGENDHAT, 2002c, p. 110). Ao reconhecer seus limites, por meio do processo reflexivo, o indivíduo se vê confrontado com uma série de angústias que, como vimos, podem levá-lo à completa desolação, incluindo aí o desejo de não mais viver. Religião e mística podem auxiliar a aliviar a dor frente às insuficiências fundamentais que se nos apresentam¹³.

5.2.1 Impulso religioso: relação com um Deus

Conforme visto anteriormente, Tugendhat afirma que a base do impulso religioso é a estrutura reflexiva da vontade humana, que é possibilitada pela estrutura proposicional da nossa linguagem. Tanto religião como mística são possíveis por meio desta estrutura.

Vejamos agora o que entender por religião. Dennett nos oferece uma definição bastante específica da religião. Para ele, a religião é “[...] um *sistema social cujos participantes confessam a crença em um agente ou agentes sobrenaturais cuja aprovação eles buscam*”. (DENNETT, 2006, p. 19, grifos do autor). Na definição de Dennett, parecem necessários os sentimentos de crença e de aprovação, relacionados a agentes sobrenaturais. William James nos oferece uma definição

¹³ Tugendhat defende a existência de alguma forma de mística e religiosidade em todas as culturas porque isso faz parte da estrutura antropológica dos indivíduos, fruto de sua estrutura reflexiva, relacionada à proposicionalidade da linguagem. Daniel Dennett, em seu livro *Quebrando o encanto: a religião como fenômeno natural*, apresenta a religião igualmente como um fator funcional, que auxilia os indivíduos na manutenção da vida, mas a explica por meio de um processo aleatório, baseado em razões evolutivas e não razões racionais, que auxiliaram na manutenção e propagação da espécie humana: “Tudo o que valorizamos – açúcar, sexo, dinheiro, música, amor e religião –, valorizamos por algum motivo. Por trás disso, e diferente das *nossas* razões, há razões evolutivas, bases racionais descomprometidas que foram endossadas pela seleção natural”. (DENNETT, 2006, p. 105, grifos do autor).

mais abrangente de religião. Segundo ele, a religião comporta “[...] os *sentimentos, atos e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar divino*”. (JAMES, 1995, p. 24, grifos do autor). James não fala de agentes sobrenaturais, mas de qualquer coisa com a qual os indivíduos possam se relacionar e considerar como algo divino. Tugendhat está mais próximo de James, pois compreende a religião como algo que é da alçada do indivíduo, preocupando-se com a relação entre o indivíduo e os deuses. Para Dennett, ao contrário, a religião está relacionada com um sistema social, compreendendo-a como instituição. Tugendhat afirma que, para o fenômeno religioso, quatro aspectos estão irredutivelmente ligados (2013, p. 135): o sentimento do numinoso, o fator pragmático, a personificação e a crença (nem sempre presente) em um bem divino que nos assegura e garante o direito. O sentimento do numinoso foi visto acima; o fator pragmático refere-se à vontade dos homens de influenciar o mundo com seus próprios desejos, podendo ser resumida como “uma preocupação em satisfazer os próprios desejos”. (TUGENDHAT, 2013, p. 153). Este fator liga-se ao terceiro, que é o da personificação. Para Tugendhat,

O caminho da religião [...] consiste em não alterar os desejos e, em vez disso, proceder a uma *transformação do mundo* mediante uma projeção do desejo. O poder que cerca os homens passa a ser condensado em seres discretos, de cujas ações pode-se imaginar que a felicidade ou infelicidade dependa e que possam ser influenciadas por nós. Também é possível pensar que essa influência seja exercida com ritos e magia, mas é fácil imaginar esses seres poderosos como pessoas, de forma que o relacionamento com eles possa dar-se analogamente à relação com homens poderosos: por meio de pedidos, agradecimentos, reconhecimento de seu poder e com um comportamento que demonstra responsabilidade. (TUGENDHAT, 2013, p. 134, grifos do autor).

O último fator é o da crença. Esta refere-se à crença num ser superior que nos oferta e garante o direito e que pode chegar até a ideia de que este ser superior é incomparavelmente bom. Este último fator não está necessariamente presente, porém, quando ele se desenvolve até a ideia de um ser superiormente bom, Tugendhat acredita que esta crença está muito próxima àquilo que pertence à mística. Ao integrar toda vontade divina como algo bom, o crente consegue integrar as frustrações, já que elas não dependem dele, mesmo que empregue os seus maiores esforços. Neste sentido, Tugendhat retoma a afirmação de Schleiermacher,

que afirma que “a religiosidade consiste num sentimento de absoluta dependência”. (TUGENDHAT, 2002c, p. 97). Para Tugendhat, Schleiermacher faz referência à contingência falada anteriormente, a qual os indivíduos estão expostos e que lhes dá uma sensação de insegurança e impotência. Confrontado com essa realidade, “[...] no gesto religioso, em que o homem se inclina ou se ajoelha diante do divino, não reconhece só que há um poder do qual depende, e sim que algo é maior e tem mais valor que ele e que outros homens [...]”. (TUGENDHAT, 2002c, p. 98). Tugendhat rechaça o argumento freudiano de que a religião é uma postura infantil, cujo objetivo é ter para sempre a proteção paterna recebida na infância, salientando o aspecto antropológico dessa crença e a vantagem adaptativa que essa crença significou para os indivíduos no curso da evolução:

O que Freud não vê é que a religião tem uma raiz antropológica profunda e não pode ser vista simplesmente como um infantilismo. Se é assim e se é certo que uma crença já não é possível, resultaria que ficamos num vazio. Visto desde uma perspectiva biológica, poder-se-ia afirmar que a capacidade de relacionar-se com algo sublime é uma das capacidades essenciais do homem, desenvolvidas pela evolução, de modo que o ser humano que não crê pareceria ficar num déficit. (TUGENDHAT, 2002c, p. 102).

Tugendhat afirma ainda que as pessoas desejam ter uma concepção coerente da vida e não estar sempre à mercê das vicissitudes. O que Tugendhat pretende mostrar (2007h, p. 193) é que parece ser mais honesto que o indivíduo se veja imerso em uma contradição entre, por um lado, o desejo religioso e, por outro lado, a impossibilidade de satisfazê-lo. Para ele, os seres humanos *necessitam* relacionar-se com um Deus, mas a realidade acaba por frustrar essa necessidade. Já que uma realidade sobrenatural é por definição algo para o qual não há evidências que a corroborem ou que a refutem, as únicas coisas que podem estar a favor de crenças deste tipo são ou o desejo, ou a necessidade subjetiva.

É provável que o ato mais característico da manifestação da religiosidade seja a *oração*. Nela, o indivíduo tem a pretensão de comunicar-se diretamente com um ser superior, dando-lhe graças pela sorte alcançada, pedindo-lhe sorte para as ações futuras e glorificando-o. Tugendhat acredita que estas atitudes sejam mais influentes em determinadas culturas, mas que elas poderiam ter um fundamento mais profundo nas estruturas antropológicas, às quais nós precisamos renunciar caso não tenhamos uma crença: “Eu pessoalmente acho difícil conceber que os

humanos não perdem um importante aspecto de sua vida, se por sua vida e por aquilo que nela acontece, não podem dar graças”. (TUGENDHAT, 2007h, p. 195-196, tradução nossa)¹⁴. Murdoch segue o mesmo caminho de Tugendhat, ao afirmar que a prece possibilita um estado de consciência que de outro modo não seria possível atingir: “[...] independentemente do que se pense de seu contexto teológico, parece que a prece de fato pode induzir uma qualidade maior de consciência e oferecer uma energia para a boa ação que de outro modo não estaria disponível”. (MURDOCH, 2013, p. 115). A oração ainda apresenta três estágios distintos, que se inter-relacionam (TUGENDHAT, 2002c): o primeiro estágio diz respeito a uma tentativa de exercer uma influência mágica sobre os poderes divinos, o indivíduo tenta controlar os poderes do ser divino – neste caso, a relação se estabelece em terceira pessoa; no segundo estágio o indivíduo realiza uma súplica por assistência e socorro, que se estabelece em segunda pessoa; no terceiro estágio o indivíduo afirma abrir mão da sua vontade e aceitar aquilo que for designado por Deus, compreendendo-o como ser bondoso e sábio:

O fato que a má sorte seja interpretada como imposta por Deus faz com que o mau se converta em bom; o crente chega com esta volta a uma nova concepção de bom, independente dos seus desejos, e assim a pessoa alcança a possibilidade de fazer-se ela própria independente de seus desejos. Isto significa que a relação com Deus lhe permite reinterpretar sua vida de uma maneira que consegue integrar as frustrações: tudo o que lhe acontece é interpretado como vindo de Deus e, por isso, como bom. (TUGENDHAT, 2002c, p. 99).

Para Tugendhat, esta é a postura mais extraordinária a que pode chegar a religiosidade, pois implica numa supressão dos próprios desejos e na aceitação dos desígnios de um ser superior. O mais importante nesta postura é que a vida novamente adquire sentido e que as frustrações estão integradas à totalidade. Quando o indivíduo consegue integrar as frustrações, ele chega àquilo que Tugendhat chamou de paz de alma: estágio almejado por todos, no qual podemos viver sem nos angustiar e atormentar frente à contingência de nossas vidas. Ao nos falar sobre a influência de William James na obra de Wittgenstein, Margutti Pinto nos forneceu uma descrição do pensamento de James que nos auxilia a compreender a

¹⁴ O artigo “Über Religion” ainda não possui tradução para o português. No original consta: „Ich persönlich finde es schwer vorstellbar, dass Menschen nicht ein wesentlicher Aspekt ihres Lebens entgeht, wenn sie für ihr Leben und für das, was ihnen in ihren Leben geschieht, nicht danken können“.

ideia de paz de alma defendida por Tugendhat, e sua relação com o impulso religioso:

O objetivo da religião não é Deus, mas a vida, uma vida mais ampla, mais rica, mais satisfatória. O amor pela vida é o impulso religioso por excelência. [...] Do ponto de vista de seu conteúdo espiritual, toda religião parte de um sentimento de desconforto intelectual, no sentido de que há algo errado a nosso respeito. Em seguida, ela avança em direção à solução desse desconforto, no sentido de que conseguimos nos salvar do erro ao estabelecer uma conexão adequada com uma realidade superior, um 'algo mais' que pervade todo o universo [...]. [...]. Os limites mais distantes de nosso ser mergulham em outra dimensão de existência, para além do mundo sensível e meramente 'compreensível' [...]. (MARGUTTI PINTO, 1998, p. 76).

Como vimos, para James o impulso religioso também surge por meio de um desconforto originado pela pergunta acerca da melhor maneira a se viver e a resposta a ela, no caso da religião, é dada com o estabelecimento de uma conexão com algo superior. Como é possível, entretanto, chegar à paz de alma, sem recorrer à religião? Essa pergunta se faz necessária, em vista da diminuição da religiosidade na sociedade atual, em virtude de uma série de fatores que auxiliaram a tornar a vida humana mais fácil, mas que também nos fizeram duvidar de argumentos dogmáticos. Segundo Tugendhat,

[...] primeiro, que em geral a vida é hoje mais fácil do que tinha sido, e que por isso custa menos empurrar as frustrações profundas para as margens da vida, a um vago futuro momento da morte, às clínicas e às prisões; mas igualmente, ou mais importante me parece ser o argumento teórico, que dentro duma concepção científica do mundo, da qual ninguém pode subtrair-se hoje com boas razões, simplesmente não há seres espirituais. A ideia dum ser espiritual e moral que existia antes da evolução biológica e até fora do espaço e do tempo é tão pouco compatível com nossa maneira de ver a realidade, que as concepções religiosas teriam que ser abandonadas ainda que não tivéssemos o argumento ideológico de Freud. (TUGENDHAT, 2002c, p. 101).

Para ele, a pergunta acima pode ser respondida com o auxílio das místicas orientais, que não acreditam em um ser divino personificado, mas que também apresentam os elementos fundamentais da religião e que visam a paz de alma. Esta alternativa é apresentada porque, de acordo com o que vimos até o momento, os seres humanos possuem uma estrutura antropológica que leva ao desenvolvimento

da atitude religiosa e que, caso desaparecesse, deixaria em aberto o problema da finitude humana e a pergunta mais fundamental: qual o sentido da vida?

5.2.2 Atitude Mística: desprendimento do Eu

Para começar, é importante destacar o que difere a atitude mística do impulso religioso. Segundo Tugendhat,

[...] o místico [...] é uma atitude humana que não remete a algo histórico e não se refere a nada sobrenatural; é simplesmente uma atitude de se recolher em si, na qual a pessoa se torna consciente, ao mesmo tempo, da totalidade do mundo e assim chega à consciência de sua própria insignificância. (TUGENDHAT, 2006a, p. 92).

Mística e religião tentam resolver o problema da contingência, mas a vêem e a interpretam de maneira diferente (TUGENDHAT, 2007h): enquanto a religião interpreta o contingente como algo causado por seres personificados e sobrenaturais que, assim como ele, têm intenções e metas, a mística busca se sobrepor à contingência. Podemos dizer, ainda, que ambas consistem em tomar distância de si mesmo frente a algo superior, mas a mística faz isso sem recorrer à personalização. Conforme Tugendhat,

Tanto na religião quanto na mística, recorre-se ao universo numinoso na elaboração das frustrações (efetivas ou a serem temidas) relativas aos desejos. Na religião, contudo, esse recurso se dá com a projeção no universo de instâncias que devem servir de auxílio. Já para o místico, a conscientização da existência do numinoso – quer ele seja chamado de universo, de ser ou de Tao, quer seja visto como Deus – serve como ponto de referência a partir do qual ele se distancia, absoluta ou parcialmente, de seus desejos, tentando, assim, alcançar um estado de paz de espírito. (TUGENDHAT, 2013, p. 137).

Com relação a essa diferença, Tugendhat apresenta-nos duas perguntas (2007h, p. 197): em que grau somos capazes de nos relacionar com algo superior que não possua um aspecto animista de personalização? Em segundo lugar, como é possível avaliar a despersonalização que se dá na mística, desde o ponto de vista de nossas necessidades humanas?

Conforme vimos acima, Tugendhat afirma que, no caso da consciência religiosa, a constante antropológica consiste na *necessidade* de religião. Com a

mística ocorre algo oposto, para ele, é a mística mesma que tem uma raiz antropológica:

Al afirmar que esto es distinto en la mística, que es la mística misma y no su necesidad lo que tiene una raíz antropológica, no quiero decir que todos los seres humanos tuvieran que entenderse como místicos. La idea es sólo que, a diferencia de la actitud religiosa, la actitud mística es una posibilidad real fundada en la esencia humana, una actitud que no necesita del recurso a una revelación o tradición. (TUGENDHAT, 2005, p. 14).

Com essa diferença, Tugendhat acredita poder resgatar o impulso que os seres humanos têm de dar graças e pedir auxílio a um ser superior, mesmo nos tempos em que a crença em um ser sobrenatural que tem o poder de atuar sobre o mundo está prejudicada. Como vimos no capítulo destinado à moral, a tentativa de Tugendhat é sempre a de buscar uma fundamentação que não dependa da tradição ou de uma autoridade superior. A ideia da mística, portanto, liga-se à ideia de uma moral não autoritária e de uma vida autônoma, baseada nas preferências de cada um. Vejamos como podemos definir a palavra mística. Para Tugendhat, é muito complicado encontrar uma definição de mística que abranja todos os diferentes tipos de mística praticados, mas ele acredita que:

O que talvez seja o denominador mais geral é a consciência de que o eu desaparece ou se relativiza. [...] Eu tomo o fato que em todas as formas da mística o eu desaparece ou se relativiza como meu fio condutor. Creio que em toda mística o elemento contemplativo ou teórico é secundário, e que só podemos entender a mística desde o lado de seu motivo prático, e este consiste, creio, em que o sujeito quer desprender-se de seu eu. (TUGENDHAT, 2002c, p. 103-104).

No livro *As variedades da experiência religiosa*, no qual Tugendhat também se apoia, William James (1995, p. 170-171) descreveu quatro causas que podemos considerar necessárias para uma experiência de consciência mística: inefabilidade, qualidade noética, transitoriedade e passividade. A *inefabilidade* é caracterizada pela impossibilidade de se comunicar o estado místico. Este estado só pode ser experienciado, não pode ser comunicado aos demais indivíduos, já que está mais próximo a um sentimento do que a uma apreensão intelectual. A *qualidade noética* diz respeito à maneira como os estados místicos se apresentam àqueles que os tiveram: são “[...] estados de conhecimento, estados de visão interior dirigida a

profundezas da verdade não sondadas pelo intelecto discursivo”. (JAMES, 1995, p. 170). Além disso, os estados místicos são iluminações e revelações, carregadas de importância e significado, mesmo que não possam ser expressas pelo indivíduo. A *transitoriedade* diz respeito à duração dos estados místicos. Eles geralmente ocorrem por um período curto de tempo – de meia hora a uma ou duas horas - exceto em casos raros. Estes estados, porém, se repetidos, podem ir se enriquecendo de uma ocorrência a outra. A última característica descrita por James é a *passividade*, que está relacionada à fala dos místicos de que a sua própria vontade está suprimida ou de que, muitas vezes, eles se sentem “tomados” por uma força superior. Contudo, há várias técnicas preliminares que podem auxiliar o indivíduo a buscar um relaxamento e esvaziamento da mente, como a fixação da atenção ou a realização de alguns gestos. Margutti Pinto (1998, p. 73) afirma que “[...] a incomunicabilidade do transporte místico é a nota fundamental de todo tipo de misticismo. A verdade mística existe para o indivíduo que passa pelo transe e para ninguém mais [...]”.

Em virtude das diferentes formas de mística existente, Tugendhat acredita ser mais apropriado definir a meditação mística “[...] como uma tentativa de se libertar de uma fixação volitiva”. (TUGENDHAT, 2013, p. 128). Além da fixação volitiva, podemos dizer que os indivíduos podem almejar libertar-se da preocupação ou da avidez. Ao contrário da religião, que busca uma *transformação do mundo*, “O caminho para a mística consiste na relativização ou até na negação da importância que os desejos têm para o indivíduo; portanto, em uma *transformação da autocompreensão*”. (TUGENDHAT, 2013, p. 134).

Para Tugendhat, a unidade com o todo é somente uma consequência de algo anterior, de um motivo que faz com que os indivíduos acabem se voltando para a mística. Os indivíduos procuram algo e acabam encontrando com isso a mística. Para ele, uma das respostas sobre o que é procurado nessas situações é livrar-se ou relativizar a própria egocentricidade:

[...] toda a mística tem como motivo livrar-se da preocupação consigo mesmo ou atenuar essa preocupação. Quando a mística consiste no já mencionado sentimento de tornar-se um, esse sentimento baseia-se na necessidade humana de libertar-se do isolamento do ser si mesmo e do modo peculiar como os seres humanos se dão importância e se preocupam consigo próprios, mesmo quando se importam com outras coisas. Em outras palavras, a mística consiste

em transcender ou relativizar sua própria *egocentricidade*; uma egocentricidade que os outros animais que não dizem “eu” não possuem. (TUGENDHAT, 2013, p. 2).

Tugendhat (2005, p. 16) afirma que as raízes antropológicas da mística são o *recolhimento* em si mesmo – que deve ser visto como paz de alma – e a *totalidade*. Com relação ao recolhimento, podemos dizer que os indivíduos, quando confrontados com as frustrações da vida, principalmente com a maior delas, a morte, podem tomar consciência da unidade de suas vidas. Como vimos anteriormente, os indivíduos não só têm sentimentos, mas podem relacionar-se com eles, de forma a aspirar equilíbrio e estabilidade emocional. Assim, ao reconhecerem a transitoriedade dos seus estados e da sua vida, a inalterabilidade é reconhecida como um sentimento valioso. Diante disso, o indivíduo se defronta com uma tensão entre a multiplicidade dos seus sentimentos, afetos e preocupações e o recolhimento. Ao recolher-se, o ser humano se vê confrontado, em primeiro lugar, “frente a su vida en conjunto” (TUGENDHAT, 2005, p. 16) ou, dito de outra maneira, “frente a su vida un tanto limitada por la muerte” (TUGENDHAT, 2005, p. 16). Quando se confronta com a vida e com a morte, é muito provável que o ser humano se dê conta do muito daquilo que ele não é e passe a encarar a contradição existente entre sentir-se importante e carecer absolutamente de importância de outra maneira. Vista assim,

[...] la realidad de las muchas otras cosas, que generalmente se percibe sólo al margen como una sombra, pasa a ocupar el centro del campo visual y aparece, cuando se reflexiona sobre el yo, igualmente presente; el yo, por su parte, se desplaza a los márgenes de la propia conciencia. Tal estado de conciencia es el que mejor responde a la designación de mística. Así considerada, la mística no es un sentimiento, tampoco una experiencia, sino un saber y una actitud correspondiente. (TUGENDHAT, 2005, p. 17).

Assim vista, a mística seria uma forma de integrar as frustrações e buscar um equilíbrio entre a pluralidade de centros dos quais fazemos parte. O aspecto fundamental desta atitude é a de que, com ela, o místico procura desprender-se de seu “Eu-querer”, ou seja, libertar-se de seus desejos e de sua vontade. Vista assim,

A mística, [...], seria também, como as religiões, uma reação ao fato que a vida está caracterizada por má-sorte. Em vez de procurar ajuda contra a má-sorte do lado dum ente divino, a mística constrói-

se um sentido da vida em que o homem se independiza da má-sorte. (TUGENDHAT, 2002c, p. 104).

Tugendhat observa a diferença existente entre as místicas religiosas e as místicas orientais, acenando para a maneira como as místicas orientais conseguem responder às questões relacionadas ao recolhimento e à consciência de totalidade. Em seu livro *Egocentricidade e mística*, ele nos apresenta uma análise detalhada sobre as diferentes formas que a mística pode se apresentar a nós e as especificidades de algumas das principais correntes místicas orientais. Não conseguiremos retomar aqui todos os aspectos destacados por Tugendhat, por isso vamos direto à resposta dada a nós por ele, após a análise das diversas perspectivas místicas. Segundo ele, a corrente mística que mais lhe interessa é o taoísmo, em virtude das respostas que ele concede ao problema da egocentricidade humana. O taoísmo une duas estruturas que lhe parecem serem aquelas que têm a possibilidade de fornecer respostas sem nenhum paradoxo: em primeiro lugar, “[...] a paz de espírito almejada acontece em meio à nossa vida normal; o querer não é negado, e sim relativizado e circunscrito; as frustrações não são superadas, e sim integradas”. (TUGENDHAT, 2013, p. 138); em segundo lugar, o universo como um todo é visto “[...] como o universo tal como é dado na variedade das coisas no espaço e no tempo, mas visto em um conjunto unitário”. (TUGENDHAT, 2013, p. 138). Compreendendo o universo desta maneira, “[...] o místico se relativiza no mundo. Em vez de ver tudo a partir da perspectiva egocêntrica, ele se vê a partir do mundo”. (TUGENDHAT, 2013, p. 138). De acordo com Tugendhat, o sábio taoísta tem o poder de “se relaxar” nas suas emoções, ao compreender que não há oposição entre vida e morte, satisfação e frustração: são dois lados de uma mesma coisa, há o desejo de uma união de opostos. Rohden ressalta a concepção filosófica do taoísmo:

Para o taoísmo [...] o tao é um fundo primordial que precede o ser e o não-ser, subjaz à lei de geração e corrupção. É o uno **deste** mundo. O taoísmo também é contrário à avidez, mas só quando exagerada, não objetiva acabar com os desejos mas quer paz espiritual neste mundo. Não procura livrar-se do sofrimento, mas integrá-lo. Seu problema é a vontade enquanto modo específico de egocentricidade humana. Tal vontade independe da situação, e isso leva a dois níveis de reflexão: primeiro, a refletir sobre a vulnerabilidade humana; segundo, a refletir sobre como comportar-se em relação aos excessos da vontade. (ROHDEN, 2007, p. 369, grifos do autor).

Isto torna o taoísmo uma boa fonte para a resposta que permeia todo este trabalho: de que maneira se *deve* viver? Como vimos, a primeira resposta sempre busca um *a gente*. O taoísmo também busca uma resposta em algo que não está fora deste mundo mas sim dentro dele próprio, de maneira a integrar o indivíduo ao mundo. Além disso, promove a reflexão de segunda ordem, que implica em refletirmos sobre como nos comportar com relação aos excessos da nossa vontade. Com isso, é capaz de enxergar a vida com aquela totalidade falada anteriormente:

Uma mística da egocentricidade consiste no centramento de um agir não orientado para o recolhimento de si ou preocupado com o futuro, mas de quem contempla as coisas cotidianas e as aceita, como a morte e o sofrimento, e saúda cada mudança do destino, mesmo as desfavoráveis, afinal, elas pertencem à totalidade do ciclo. (MACHADO, 2011, p. 92).

Tugendhat acredita que este passo para trás dado pelo taoísmo – que resulta na capacidade de “[...] recolher as antenas volitivas adicionais”. (TUGENDHAT, 2013, p. 146), deve ser considerado por nós, pois nos fornece respostas para alguns dos maiores dilemas que enfrentamos em nossas vidas. Além disso, a mística taoísta converge com a postura de vida que Tugendhat nos incita a buscar. Para ele, a postura adequada é aquela que Rohden denominou de uma mística intramundana, que seria uma mística do amor universal:

[...] se a egocentricidade se mantém como necessidade de dizer “eu” em toda linguagem proposicional, ela também mantém suas relativas inquietações, e a busca da paz não pode, [...], fechar os olhos às inquietações e sofrimentos humanos dos demais no mundo presente. Se é verdade que a egocentricidade envolve uma multiplicidade de centros que se estendem a cada um de todos os demais, então a racionalidade coincide com a consciência refletida dessa multiplicidade, que só pode unificar-se em formas superiores de consideração da própria vida em conjunto, como da própria vida relacionada com outras vidas, em face das quais, ou temos universalidade de obrigações, ou temos uma forma superior de amor universal. Certamente, o amor é a salvação mística do indivíduo. O que era distanciamento, converte-se em fusão. Para compreender isso, precisávamos entender a estrutura reflexiva da linguagem, que nos permite distanciar-nos de nós mesmos e ver o bom como possibilidade de uma forma melhor de vida, nascida com a proposicionalidade. (ROHDEN, 2007, p. 370).

Para Tugendhat, o objetivo de toda mística é buscar uma resposta para o problema das frustrações. Esta resposta costuma ser encontrada naquilo que chamamos de paz de alma, a qual se faz necessária em virtude de uma vontade de terceira ordem, cujo objetivo é o de encontrar um sentido para a vida que esteja além das nossas preocupações isoladas e além da nossa contingência. De acordo com a sua interpretação, “A ideia de paz de alma como bem supremo, como único lugar de felicidade constante, parece uma consequência inevitável da estrutura reflexiva da vontade humana”. (TUGENDHAT, 2002c, p. 110). Ao conceituar uma mística mundana, Tugendhat afirma que seu núcleo consiste na relativização do indivíduo com relação ao mundo, isto é, que ele compreenda a pouca importância que possui frente ao mundo e principalmente frente aos outros indivíduos. Conforme ele, “Entre as autorrelativizações parciais e aquela não apenas parcial da mística, existe uma passagem movediça. O caráter específico da autorrelativização mística é o fato de ela acontecer em relação ao universo, isto é, a todos”. (TUGENDHAT, 2013, p. 162). Ao pensar numa atitude mística satisfatória como uma atitude de distanciamento de si e abertura para o outro, que nos traria a ideia de *compaixão*, de um abrir-se para o outro e enxergá-lo em sua totalidade, Tugendhat avalia novamente as diferentes concepções místicas e afirma que talvez a única que consegue corresponder a essa necessidade humana é o ideal bodisatva, já que para ele parece adotar uma atitude *ativa*, no sentido de conseguir *distanciar-se completamente de si e ir em direção ao outro*. Com estas afirmações, chegamos à conclusão de que uma resposta para a pergunta acerca do *como se deve viver* pode ser respondida com a ideia de uma vida na qual esteja presente a noção de *bondade de coração*. Segundo Tugendhat,

Esse não é um conceito moral original; tampouco se pode compreender a bondade de coração como parte da constituição genética. Por isso, quando se tem a impressão de que a bondade de coração é própria dos homens “por natureza”, essa noção se deve ao fato de que a possibilidade da formação de uma perspectiva mística – o distanciamento de si mesmo – está na estrutura natural dos que dizem “eu”. (TUGENDHAT, 2013, p. 163).

Com esta afirmação, Tugendhat corrobora sua ideia de que a capacidade da mística está na estrutura antropológica dos seres humanos, que é possibilitada pela capacidade deliberativa e pela pergunta por razões. A resposta de Tugendhat, de

que o indivíduo deve abrir-se para o mundo e ter uma postura ativa para com os demais indivíduos, está em consonância com as ideias defendidas por Iris Murdoch:

O amor que traz a resposta certa é um exercício de justiça e realismo, e de realmente *olhar*. A dificuldade é manter a atenção fixa na situação real e impedir que ela retorne sub-repticiamente ao eu com consolos e autopiedade, ressentimento, fantasia e desespero. A recusa a prestar atenção pode até induzir um senso fictício de liberdade: daria na mesma lançar uma moeda. É claro que a virtude é um bom hábito e um ato de obediência. Mas a condição de fundo de tal hábito e de tal ato, nos seres humanos, é um modo de visão justo e uma boa qualidade de consciência. É uma *tarefa* ir ver o mundo como ele é. (MURDOCH, 2013, p. 125-126, grifos da autora).

Nesta citação, percebemos que Murdoch também enxerga a abertura para o outro como uma atitude deliberada, que demanda tempo e esforço e que pode, muitas vezes, ser dificultada pelo nosso egoísmo, nossos desejos e nossas frustrações cotidianas. Para ela, a moralidade está relacionada ao misticismo pela maneira como almejamos alcançar o bem sem precisar lançar mão de uma fé dogmática: “O fundo da moralidade é propriamente algum tipo de misticismo, se por isso se quer dizer uma fé não dogmática, por essência não formulada, na realidade do Bem, de vez em quando relacionada à experiência”. (MURDOCH, 2013, p. 102). No artigo seguinte do seu livro, Murdoch reforça essa ideia: “Poderíamos dizer que a verdadeira moralidade é um tipo de misticismo não esotérico, tendo sua fonte em um amor austero e sem consolo pelo Bem”. (MURDOCH, 2013, p. 126).

Isso nos demonstra que, tanto para Tugendhat quanto para Murdoch, uma vida deliberativa pode ser vivida de maneira adequada, respondendo às frustrações e ao problema da contingência, recorrendo a uma mística intramundana, baseada não numa autoridade divina ou tradicional, mas sim no desejo do indivíduo de se desprender de si e agir de maneira justa ou amorosa para com os demais seres. Como vimos no primeiro capítulo, esta não é uma necessidade, mas apenas uma possibilidade, para a qual se tem boas razões. Em primeiro lugar, porque pode nos proporcionar um sentimento superior de bem estar se comparado com os outros sentimentos e, segundo, esta atitude tem um aspecto duradouro: o indivíduo poderá passar por todas as fases da vida de forma equilibrada. O terceiro ponto a destacar é que essa atitude se refere à totalidade da vida.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pergunta que percorre todo o trabalho “como se deve viver?” pode ser respondida recorrendo-se à autonomia do indivíduo e a um maior entendimento dele com a totalidade do mundo. Esta pergunta, como vimos, é fruto da nossa linguagem proposicional e gera uma série de indagações que podem remeter a dimensões de profundidade inauditas para os demais animais, obrigando-nos a nos confrontar com o mundo e as muitas opções que temos face à vida.

A linguagem proposicional, conforme verificamos ao longo do trabalho, é o ponto de partida para o desenvolvimento de habilidades inigualáveis, que nos colocam em uma situação completamente superior com relação aos demais animais. É ela que possibilita o surgimento da racionalidade, da deliberação, do pensamento, da moral, da pergunta por razões, do direcionamento ao bom ou ao melhor, da religião e da mística. É ela também que faz com que desenvolvamos a egocentricidade, a reflexão sobre o futuro, a projeção dos desejos e, por conseguinte, a insegurança, o medo da morte, o desafio da contingência e o sentimento de finitude e dependência. Se por um lado ela nos garante um salto cognitivo surpreendente, por outro ela faz com que nos deparemos com problemas que podem, em alguns casos, até mesmo dificultar a continuidade da própria vida. É, contudo, justamente esta contradição que nos torna seres tão diferentes dos demais: possuímos uma complexidade incomparável, que não pode ser reduzida a explicações biológicas. Entretanto, qualquer explicação relevante atualmente deve levar em conta também a hipótese biológica, sem que com isso se caia em um reducionismo. Tugendhat consegue encontrar o caminho para explicar alguns dos mais complexos fenômenos humanos, vinculando-os à hipótese biológica, sem reduzi-los a ela.

O caminho escolhido por Tugendhat foi o da antropologia filosófica: tentou compreender a estrutura antropológica dos seres humanos, daqueles animais que conseguem compartilhar de um entendimento comum e que se relacionam por meio de um “nós”. Faz parte da estrutura antropológica dos seres humanos a formação de comunidades morais, bem como o recurso à religião ou à mística para resolver os problemas criados pela nossa percepção do tempo e do futuro. Quando negligenciamos uma parte de nossa estrutura antropológica, evidentemente deixamos de desenvolver uma parte daquilo que nos faz humanos; deixamos de

desenvolver nossa capacidade reflexiva e de buscar vias de conciliar os contrastes e conflitos que a vida nos apresenta. Isto faz com que se instaure uma situação conflituosa entre os indivíduos e para com o próprio indivíduo, que limita uma parte de suas capacidades.

A percepção da contingência e da finitude apresentam-se de maneira mais aguda com a antecipação da morte: quando nos damos conta de que a morte é inevitável e de que ela significa não apenas uma frustração qualquer mas sim o nosso próprio fim, angustiamos-nos ao pensarmos que podemos deixar nossa vida inacabada, que nossos planos podem não se concretizar e que o mundo vai continuar seu curso, apesar de nosso desaparecimento. O choque causado por essa constatação faz com que nos demos conta de que nossa condição é, de fato, dispensável. Não somos tão importantes quanto imaginamos e nossa existência é algo completamente desnecessário para a continuidade do mundo. Neste momento, pode se apresentar a nós a possibilidade de refletirmos sobre nossa vida e de reduzirmos nossa egocentricidade. O reconhecimento da nossa desimportância nos leva à relativização de nós mesmos e à relativização de nossa importância perante o mundo.

Além da diminuição da egocentricidade, ainda precisamos, entretanto, de formas que mitiguem os efeitos da má-sorte sobre nossas vidas. A percepção de nossa contingência nos faz percebermos também que nos encontramos permanentemente expostos a uma série de infortúnios e frustrações que colocam a vida em xeque. Isto gera uma constante insegurança, pois estamos sempre à mercê de todo tipo de acontecimento, a despeito de nossos maiores esforços. Além disso, ao refletir sobre a vida e o mundo, deparamo-nos com sua imensidão e grandeza. Damo-nos conta de que só podemos ter conhecimento sobre uma ínfima parte do todo e que a maior parte das coisas estão encobertas por um grande mistério. Temos, portanto, uma necessidade de integrar os mistérios e as frustrações da vida, a fim de que possamos diminuir nosso sentimento de insegurança e viver a vida de forma plena, sem estar à espera das frustrações e entregues aos desejos.

A resposta a esses dilemas, constata Tugendhat, nos é fornecida pela religião ou pela mística. Ambas nos apontam caminhos para superar estas dificuldades e nos proporcionar uma vida mais estável. A mística, entretanto, parece ser o caminho mais apropriado para uma sociedade não dogmática e que busca a superação de

seus dilemas de forma autônoma. A mística é uma resposta pessoal, que só compete ao próprio indivíduo que a vivencia.

A fim de buscar uma forma de suprir a necessidade humana de inclinar-se diante de algo maior ou superior, que integraria nossas dúvidas e nos proporcionaria a tão desejada paz de alma, Tugendhat sugere a busca de uma transcendência imanente: suprimos a nossa necessidade de um ser superior dentro daquilo que nosso próprio mundo nos apresenta. Esta paz de alma pode ser buscada para ele dentro daquilo que a mística nos oferece: ao contrário da religião, a mística busca uma transformação da autocompreensão; o caminho é o de diminuir a própria importância e integrar-se à totalidade do mundo. Além disso, a resposta de Tugendhat também sugere uma postura *ativa* do indivíduo: ele deve realizar constantemente o esforço de distanciar-se de si mesmo em favor dos outros. A resposta, portanto, à pergunta do *como se deve viver*, envolve a reflexão sempre em dimensões mais profundas e a prática dessa reflexão requer uma postura responsável com relação aos demais indivíduos e ao mundo. Nossa linguagem proposicional nos possibilita refletirmos sempre acerca de nossos pensamentos e ações e nos dá a possibilidade de agirmos mediante a deliberação. Por isso, devemos ter consciência de nosso papel junto à totalidade do mundo e às consequências que nossas ações possuem. Uma vida humana em plena consonância com sua estrutura antropológica é uma vida reflexiva, que se esforça em distanciar-se de si e em curvar-se em reconhecimento ao mistério e à grandeza do universo.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Guido A. de. “**Consciência**” e “**Consciência de si**” (Uma exposição crítica da teoria de E. Tugendhat). *Síntese Nova Fase*, n. 65, v. 21, p. 257-281, 1994. Disponível em: <
<http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/Sintese/article/viewFile/1159/1567>>. Acesso em: 10 mai. 2015.
- ARISTÓTELES. **Sobre a alma**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010.
- _____. **Política**. Editora Universidade de Brasília: Brasília, 1985.
- _____. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores)
- BRITO, Adriano Naves de. **Nomes próprios**: semântica e ontologia. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.
- _____. Moral, justificação e evolução em Ernst Tugendhat. In: DALL’AGNOL, Darlei (Org.). **Verdade e respeito**: a filosofia de Ernst Tugendhat. Editora da UFSC: Florianópolis, 2007a. p. 181-214.
- _____. Prefácio. In: BRITO, Adriano Naves. **Ética**: questões de fundamentação. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007b. p. 7-15.
- _____. Juízos práticos, validade e verdade. In: SILVEIRA, Denis Coitinho; HOBUSS, João (Orgs.). **Virtudes, Direitos e Democracia**. Pelotas: UFPelotas, 2010. p. 257-272.
- _____. A moral e os valores numa perspectiva naturalizada e evolucionista. In: BRITO, Adriano Naves; REGNER, Ana Carolina (orgs.). **Ecos de Darwin**. São Leopoldo: Unisinos, 2012, p. 238-275.
- _____. Naturalismo moral. In: BRUM TORRES, João Carlos. (Org.). **Manual de Ética**: questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 342-364.
- COITINHO, Denis. Responsabilidade moral razoável. *Veritas*. v. 59, n. 1, jan.-abr. 2014a, p. 38-58.
- _____. Éticas neocontratualistas. In: BRUM TORRES, João Carlos. (Org.). **Manual de Ética**: questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014b. p. 286-305.
- DANCY, Jonathan. **Introducción a la epistemología contemporánea**. Madrid: Tecnos, 1993.
- DENNETT, Daniel C. **Quebrando o encanto**: a religião como fenômeno natural. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- FAUSTINO, Sílvia. **Wittgenstein**: o eu e sua gramática. São Paulo: Editora Ática, 1995.

FOOT, Philippa. **Bondad natural**: una visión naturalista de la ética. Paidós: Barcelona, 2002.

FRANKFURT, Harry G. Posibilidades alternativas y responsabilidad moral. In: _____. **La importancia de lo que nos preocupa**: Ensayos filosóficos. Buenos Aires: Katz, 2006a. p. 11-23.

_____. La libertad de la voluntad y el concepto de persona. In: _____. **La importancia de lo que nos preocupa**: Ensayos filosóficos. Buenos Aires: Katz, 2006b. p. 25-45.

_____. Coacción y responsabilidad moral. In: _____. **La importancia de lo que nos preocupa**: Ensayos filosóficos. Buenos Aires: Katz, 2006c. p. 47-73.

_____. De qué somos moralmente responsables. In: _____. **La importancia de lo que nos preocupa**: Ensayos filosóficos. Buenos Aires: Katz, 2006d. p. 139-151.

HOBUSS, João. A responsabilidade moral e a possibilidade de agir de outro modo. **Veritas**. Porto Alegre, v. 57, n. 1, p. 9-25, jan./abr. 2012.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**. São Paulo: Cultrix, 1995.

LIZAGA, José Luis López de. ¿Tiene la autoconciencia un fundamento lingüístico? Ernst Tugendhat y la Escuela de Heidelberg. **LOGOS**. Anales del Seminario de Metafísica. v. 46, 20013. p. 77-101. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5209/rev_aSEM.2013.v46.42865>. Acesso em: 11 jun. 2015.

MACHADO, Elisângela Pereira. **Transcendência imanente**: Ernst Tugendhat e a mística. 2011. 102f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação de Filosofia. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2011. Disponível em: <http://btdt.unisinos.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=1922>. Acesso em: 06 mai. 2013.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Loyola, 1998.

MURDOCH, Iris. **A soberania do Bem**. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

NAGEL, Thomas. **Visão a partir de lugar nenhum**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.

PEREIRA, Roberto Horácio de Sá. Tugendhat e as predicções em primeira pessoa. In: DALL'AGNOL, Darlei (Org.). **Verdade e respeito**: a filosofia de Ernst Tugendhat. Editora da UFSC: Florianópolis, 2007. p. 377-406.

PINZANI, Alessandro. A origem da moral: algumas considerações a partir de Tugendhat. In: DALL'AGNOL, Darlei (Org.). **Verdade e respeito**: a filosofia de Ernst Tugendhat. Editora da UFSC: Florianópolis, 2007. p. 215-236.

REIS, Robson Ramos dos. A Estrutura proposicional da linguagem e as dimensões de profundidade. In: DALL'AGNOL, Darlei (Org.). **Verdade e respeito**: a filosofia de Ernst Tugendhat. Editora da UFSC: Florianópolis, 2007. p. 91-117.

ROHDEN, Valério. Racionalidade proposicional do eu e da mística. In: DALL'AGNOL, Darlei (Org.). **Verdade e respeito**: a filosofia de Ernst Tugendhat. Editora da UFSC: Florianópolis, 2007. p. 357-376.

SÁDABA, Javier. Los últimos analíticos: Anthony Kenny y Ernst Tugendhat. **Cuaderno Gris**, Madrid, n. 4, p. 43-45, 1999. Disponível em: <https://repositorio.uam.es/xmlui/bitstream/handle/10486/331/22056_Los%20%C3%BAltimos%20anal%C3%ADticos.pdf?sequence=1>. Acesso em: 11 jun. 2015.

STRAWSON, Peter F. Libertad y resentimiento. In: _____. **Libertad y resentimiento**: y otros ensayos. Barcelona: Paidós, 1995. p. 37-67.

TRAPP, Rogério Vaz. **Antropologia e semântica formal**: fenomenologia e linguagem. 2011. 106f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, 2011. Disponível em: <<http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2873?mode=full>>. Acesso em: 15 mai. 2015.

TUGENDHAT, Ernst. **Problemas de la etica**. Editorial Crítica: Barcelona, 1988.

_____. Wittgenstein I: a impossibilidade de uma linguagem privada. **Novos Estudos** CEBRAP. n. 32, p. 47-63, março de 1992a.

_____. Wittgenstein II: a saída da campânula. **Novos Estudos** CEBRAP. n. 33, p. 249-266, julho de 1992b.

_____. O Eu. **Analytica**. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 9-23, 1993.

_____. Identidad personal, nacional y universal. **Ideas y Valores**. n. 100, Bogotá, p. 3-18, Abril 1996.

_____. Acerca del concepto y de la fundamentación de la moral. In: _____. **Ser, Verdad, Accion**: Ensayos filosóficos. Barcelona: Editorial Gedisa, 1998a. p. 199-217.

_____. El concepto de libre albedrío. In: _____. **Ser, Verdad, Accion**: Ensayos filosóficos. Barcelona: Editorial Gedisa, 1998b. p. 219-236.

_____. Moral in evolutionstheoretischer Sicht. In: _____. **Aufsätze**. Suhrkamp: Frankfurt, 2001a. p. 199-224.

_____. Como devemos entender a moral? **Philósophos**. v. 6 nº 1 e 2, 2001b. p. 59-84.

_____. “Não somos de arame rígido”. O conceito heideggeriano de “a gente” e as dimensões de profundidade de razões. In: ROHDEN, Valério (Org.). **Não somos de**

arame rígido: Conferências apresentadas no Brasil em 2001. Canoas: Editora da Ulbra, 2002a. p. 51-71.

_____. Nietzsche e o problema da transcendência imanente. In: ROHDEN, Valério (Org.). **Não somos de arame rígido:** Conferências apresentadas no Brasil em 2001. Canoas: Editora da Ulbra, 2002b. p. 73-92.

_____. As raízes antropológicas da religião e da mística. In: ROHDEN, Valério (Org.). **Não somos de arame rígido:** Conferências apresentadas no Brasil em 2001. Canoas: Editora da Ulbra, 2002c. p. 93-111.

_____. Prefácio. In: ROHDEN, Valério (Org.). **Não somos de arame rígido:** Conferências apresentadas no Brasil em 2001. Canoas: Editora da Ulbra, 2002d. p. 9-10.

_____. **Diálogo em Letícia.** Tradução de Maria Clara Dias, Ana de Resende. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002e.

_____. **O problema da moral.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. Sobre mística. **Diálogo Científico** (DC), Tübingen, v. 14, n. 1/2, p. 11-21, 2005. Disponível em: <<http://www.ccc-iberoamerica.eu/dialogo%206%2005.pdf>>. Acesso em: 30 abril 2014.

_____. Antropologia como filosofia primeira. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Org.). **Hermenêutica e filosofia primeira:** Festschrift para E. Stein. Unijuí: Ijuí, 2006a. p. 77-94.

_____. **Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem.** Editora Unijuí: Ijuí, 2006b.

_____. Reflexões sobre o que significa justificar juízos morais. In: BRITO, Adriano Naves. **Ética:** questões de fundamentação. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007a. p. 19-35.

_____. O contratualismo na moral. In: BRITO, Adriano Naves. **Ética:** questões de fundamentação. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007b. p. 37-46.

_____. **Lições sobre ética.** Rio de Janeiro: Vozes, 2007c.

_____. Das Problem einer autonomen Moral. In: _____. **Anthropologie statt Metaphysik.** München: Verlag C. H. Beck, 2007d. p. 114-135.

_____. Réplicas. In: DALL'AGNOL, Darlei (Org.). **Verdade e respeito:** a filosofia de Ernst Tugendhat. Editora da UFSC: Florianópolis, 2007e. p. 407-416.

_____. Der Ursprung der Gleichheit in Recht und Moral. In: _____. **Anthropologie statt Metaphysik.** München: Verlag C. H. Beck, 2007f. p. 136-155.

_____. Unsere Angst vor dem Tod. In: _____. **Anthropologie statt Metaphysik.** München: Verlag C. H. Beck, 2007g. p.159-175.

_____. Über Religion. In: _____. **Anthropologie statt Metaphysik**. München: Verlag C. H. Beck, 2007h. p.191-204.

_____. **Egocentricidade e Mística**: um estudo antropológico. Tradução Adriano Naves de Brito e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

TUGENDHAT, Ernst; WOLF, Úrsula. **Propedêutica lógico-semântica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ZINGANO, Marco. **Aristóteles**: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8. São Paulo: Odysseus, 2008.