

# **SOBRE LIBERDADE, VONTADE LIVRE E DETERMINISMO EM ERNST TUGENDHAT**

ON FREEDOM, FREE WILL AND DETERMINISM IN ERNST TUGENDHAT

Marcos Fanton<sup>\*</sup>

---

**RESUMO:** O presente artigo propõe-se a explicitar a posição e as possíveis contribuições do filósofo Ernst Tugendhat ao debate contemporâneo sobre vontade livre e determinismo. Nesse sentido, o texto é estruturado em duas partes: [i] a primeira parte desenvolve a estrutura do “relacionar-se consigo mesmo” de Tugendhat, constructo este que possibilita articular a noção de liberdade no ser humano; para, então, [ii] situar tal proposta no debate contemporâneo a partir de uma discussão com autores como R. Chisholm, R. Kane, H. Frankfurt, P. Strawson e E. Stein.

**ABSTRACT:** The current paper has the purpose to explain the position and the possible contributions of the philosopher Ernst Tugendhat on the contemporary debate about free will and determinism. The paper has the following structure: [i] the first part develops Tugendhat’s structure of the “relationship to one own self”, a *constructus* that makes possible articulate the notion of freedom in the human being; [ii] the second part situates this purpose in the contemporary debate through a discussion between authors such as R. Chisholm, R. Kane, H. Frankfurt, P. Strawson and E. Stein.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ernst Tugendhat. Liberdade. Vontade livre. Determinismo.

**KEY WORDS:** Ernst Tugendhat. Freedom. Free will. Determinism.

---

*¡Tan poco hay de unas a otras  
que hay cuestión sobre saber  
si lo que se ve y se goza  
es mentira o es verdad!  
Calderón de la Barca, La vida es sueño*

A principal proposta deste artigo é explicitar quais as possíveis contribuições de Ernst Tugendhat ao debate contemporâneo sobre vontade livre (*free will, Willensfreiheit*) e determinismo e, mais amplamente, ao tema da liberdade. Percorrendo os diversos textos sobre a temática na obra deste filósofo, percebemos que o fenômeno da liberdade não é tratado nem de modo supérfluo, já que diz respeito a um dos traços fundamentais do ser humano, nem de

---

<sup>\*</sup> Mestrando em Filosofia-PUCRS/CNPq Contato: fanton.marcos@gmail.com

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

modo isolado, a partir de uma analítica estrita do seu conceito, muito menos de modo absoluto, isto é, como um conceito que definiria o ser humano em sua totalidade.

Dada essa observação, nossa hipótese é que a liberdade deve ser interpretada como fazendo parte daquilo que Tugendhat denomina o “todo de nossa compreensão”<sup>1</sup> ou, ainda, segundo Stein, o elemento transcendental ou *a priori* não-clássico<sup>2</sup>. Nesse novo sentido, o transcendental significaria o âmbito estritamente filosófico, no qual explicitamos, no caso de Tugendhat, o modo como nós compreendemos e utilizamos enunciados assertóricos e práticos a partir de conceitos que não podem ser explicados de maneira empírica. Com isso, o filósofo obtém uma unidade entre seus conceitos, que dá sentido ao seu discurso e que lhe possibilita estabelecer uma posição filosófica, diferente tanto das ciências e do mundo empírico quanto de outras posições filosóficas.

## I

O trajeto para analisarmos a proposta de Tugendhat sobre o tema escolhido inicia-se com a estrutura do *relacionar-se consigo mesmo* (*Sichzusichverhalten*), desenvolvida em sua obra *Autoconsciência e autodeterminação*. Segundo o autor, esta estrutura possui uma importância filosófica imanente, na medida em que serve para explicitar os pressupostos de nosso compreender, além de motivar a desobstrução dos modelos tradicionais de explicação dessa temática. Já a relevância extrafilosófica dessa estrutura, argumenta Tugendhat, constitui-se na conexão entre a pergunta fundamental que realizamos sobre a nossa vida, “o que significa, para mim, uma vida boa?”, e a teoria filosófica sobre o modo como realizamos esta pergunta. Nesse sentido, tentar esclarecer filosoficamente essa estrutura significa perguntar pela condição de possibilidade de se formular, de forma racional, quais as questões mais relevantes para nossa vida<sup>3</sup>.

Poderíamos dizer que o desenvolvimento da estrutura do relacionar-se consigo mesmo começa com a seguinte tese: a pessoa que se relaciona consigo mesmo, relaciona-se com seu

<sup>1</sup> TUGENDHAT, E. “Reflexões sobre o método da filosofia do ponto de vista analítico”. *Revista Problematata*, I/1 (1998), p. 131.

<sup>2</sup> STEIN, E. “O que significa ter uma posição filosófica?”. In: \_\_\_\_\_. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Unijuí, 2008. p. 297ss.

<sup>3</sup> TUGENDHAT, E *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica*. Trad: Rosa Helena Santos-Ihlau. México: FCE, 1993. p. 28-30 e 37-9.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

próprio existir, com sua própria vida<sup>4</sup>. Porém, explica Tugendhat, este modo de relacionamento não deve ser entendido como um ato de reflexão, no qual temos acesso ao “núcleo de nosso eu”. Sob o horizonte da crítica analítico-lingüística aos modelos tradicionais, o relacionar-se consigo mesmo adquire uma estrutura proposicional. Assim, pois nos relacionamos com a nossa existência ao realizarmos perguntas ou enunciados sobre como desejamos viver ou sobre o que devemos fazer em tal ou tal situação. Dizemos, ainda, que é um relacionamento prático, pois tais enunciados expressam intenções ou imperativos sobre o que é bom ou melhor para nós mesmos<sup>5</sup>. “Existir” ou “viver”, portanto, não é descrito por Tugendhat como um “fato”, isto é, como o processo biológico de conservação da vida, mas, sim, como um modo de relacionamento consigo mesmo, realizado a partir de enunciados que expressam a nossa disposição de seguir vivendo e a maneira como avaliamos nossa própria vida<sup>6</sup>.

O relacionar-se consigo mesmo como relacionamento com a própria existência é caracterizado pelo seu lado passivo e pelo seu lado ativo. O primeiro refere-se ao aspecto da *necessidade prática*, que me abre, afetivamente, ao fato de estar já sempre em uma situação prática. Aqui, Tugendhat reformula o conceito heideggeriano de facticidade, que indica o momento da inevitabilidade de existir, de ter-que-ser (*Zu-sein*). No entanto, toda situação prática inclui, ainda, um campo de possibilidades no qual posso escolher o modo como quero ser (existir). Este lado ativo revela o aspecto da *possibilidade prática*, em que o ser no qual me relaciono e tomo posição trata-se, sempre e em última instância, de meu próprio ser. Ambos os conceitos reúnem-se na noção heideggeriana de *abertura*, designando os modos da pessoa se abrir a sua própria existência. À necessidade, corresponde o fenômeno do “encontrar-se” (*Befindlichkeit*), isto é, dos estados de ânimo; à possibilidade, o fenômeno do compreender, explicitado através da rede conceitual compreensão-possibilidade-sentido-projeto-fim-de-meu-querer<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> TUGENDHAT, E *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica*. Trad: Rosa Helena Santos-Ihlau. México: FCE, 1993. p. 127. Uma vez que o termo “existir” é explicitado por Tugendhat a partir da reformulação da pergunta pelo sentido do ser de Heidegger como pergunta pelo sentido da vida ou do existir, utilizaremos os termos “ser”, “vida” e “existir” como sinônimos.

<sup>5</sup> TUGENDHAT, E. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Trad.: Ronai Rocha Ijuí: Unijuí, 2006. p. 125ss.

<sup>6</sup> TUGENDHAT, E *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica*. Trad: Rosa Helena Santos-Ihlau. México: FCE, 1993. p. 149-50.

<sup>7</sup> TUGENDHAT, E *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica*. Trad: Rosa Helena Santos-Ihlau. México: FCE, 1993. p. 143-151.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

Contudo, a pessoa que se relaciona com sua própria existência relaciona-se também com os objetos do mundo e com outras pessoas. A fim de garantir uma relação estrutural com uma totalidade, Tugendhat reformula o conceito heideggeriano de ser-no-mundo:

A pessoa se experimenta como tendo que ser em um mundo – em uma situação prática global – e o ser de que para ela se trata é já sempre um ser no mundo, um ser com outros que cuidam de seu ser em meio de entes dos quais se ocupam. Assim, a pessoa não se comporta consigo mesma, por uma parte, e com os demais, por outra<sup>8</sup>.

Mundo, portanto, como situação prática global, possibilita a atividade de existirmos como um todo, em contraste com uma ação individual, que se dá a partir de uma situação prática individual. Em termos analítico-lingüísticos, mundo é a totalidade referencial dos lugares espaciais por meio do conjunto referencial semântico das expressões localizadoras. Referindo-me a um ente individual ou expressando a intenção de realizar algo, já sempre me movo dentro desta totalidade<sup>9</sup>.

Com este conceito, Tugendhat tem, ainda, a vantagem de poder analisar o fenômeno dos estados de ânimo. Estes, como constituintes do relacionar-se consigo mesmo, abrem a pessoa em um encontrar-se afetivo total e unitário, sem uma referência a um objeto determinado. O que este fenômeno sugere é a experiência de “que sou e tenho que ser”, isto é, de que já sempre me enfrento com meu próprio modo de viver (aspecto passivo). A pergunta “como estás?” torna-se o critério para identificarmos tais estados, uma vez que as possíveis respostas (“estou bem”, “estou desesperado”, “estou frustrado”) revelam a situação de minha vida em geral, em que avalio meus êxitos e fracassos. O que Heidegger não viu nesse fenômeno, segundo Tugendhat, é o seu caráter motivacional-volitivo: dependendo de meu estado de ânimo, minha “vontade de viver” é aberta de determinada maneira, variando de uma escala que vai de “pleno de sentido” até “sem sentido”<sup>10</sup>.

Resumindo: cada pessoa encontra-se já sempre em uma situação prática tal que, compreendendo-se em seu existir, possui um campo de possibilidades (explicitado ou não) no qual pode escolher o modo de realizar sua própria vida. No entanto, os propósitos para tanto, isto é, as motivações de seu atuar e quais as possibilidades a serem escolhidas podem ser

<sup>8</sup> TUGENDHAT, E *Autoconciencia y autodeterminación*: una interpretación lingüístico-analítica. Trad: Rosa Helena Santos-Ihlau. México: FCE, 1993. p. 158.

<sup>9</sup> TUGENDHAT, E *Autoconciencia y autodeterminación*: una interpretación lingüístico-analítica. Trad: Rosa Helena Santos-Ihlau. México: FCE, 1993. p. 156-8.

<sup>10</sup> TUGENDHAT, E *Autoconciencia y autodeterminación*: una interpretación lingüístico-analítica. Trad: Rosa Helena Santos-Ihlau. México: FCE, 1993. p. 164-5.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

questionadas a partir de perguntas que se referem às suas intenções ou ao que ele acredita que deve ser feito (perguntas práticas). Assim, posso perguntar pelos melhores meios e vias para realizar determinada ação, o que significa, para Tugendhat, realizar uma pergunta prática em sentido estrito. Porém, posso ainda perguntar por quem quero ser ou qual a melhor maneira de viver. Aqui, a pergunta prática adquire um sentido fundamental, pois a totalidade de minha vida é levada a uma reflexão explícita. A realização de tais perguntas, portanto, tem por intenção tornar explícitas tanto a avaliação unitária de minha própria vida (já realizada implicitamente pelos estados de ânimo), quanto as opiniões implícitas de minhas ações e propósitos individuais. Através disso, posso ampliar o campo de possibilidades de meu atuar e confrontar-me comigo mesmo, uma vez que sou livre para escolher ou não as possibilidades trazidas à consciência e aceitar ou rejeitar as verdadeiras motivações para as realizar. Esta atividade de tornar consciente o âmbito de possibilidades e perguntar pelo que é bom para mim e para nós é denominada por Tugendhat *deliberação*<sup>11</sup>.

Neste momento, a rede conceitual do compreender permite uma análise do modo como realizamos as escolhas. Ao me relacionar com meu próprio ser, posso escolher quais ações ou atividades realizar em cada situação prática individual. Nesse sentido, realizo tal e tal ação ou atividade, dependendo das motivações que me levaram a agir de tal maneira. Em último caso, no entanto, podemos dizer que ajo de tal ou tal modo, tendo em vista minha própria existência, isto é, tais atividade referem-se à finalidade última do meu querer. Além disso, para ter a capacidade de realizar algo, não dependo apenas de meu próprio querer, mas também da ocasião para realizar o que quero. O significado de “possibilidade” é trazido à tona quando dizemos: “posso realizar  $x$ , se quero” (nadar, por exemplo). Quando delibero, avalio o que me é possível realizar (a partir das possibilidades dadas em cada situação prática) com o que depende de mim. Assim, posso dizer “depende somente de minha vontade”, quando tenho a ocasião (há um local onde posso nadar) e a aptidão para realizar  $x$  (sei nadar). Este “querer” é o modo específico de abertura do compreender, que precede minhas ações, dando-lhe uma orientação. Trata-se, nesse caso, do projetar de um sentido (propósito) para minhas ações e, em último caso, de um sentido para minha própria vida, no qual posso me compreender.

A imbricação que Tugendhat realiza entre compreensão, sentido e projeto pode ser visualizada na seguinte passagem:

<sup>11</sup> TUGENDHAT, E. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Trad.: Ronai Rocha Ijuí: Unijuí, 2006. p. 127. TUGENDHAT, E *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica*.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

“Projetar” quer dizer, para Heidegger, compreender-se a partir de uma concepção de vida. O que se projeta é o sentido. O conceito de projeto pareceria significar que o homem se dá a si mesmo sua concepção de vida, mas o que quer dizer é somente que essa concepção tem que ser estabelecida de uma ou outra maneira. Porque nos comportamos com nosso ser, não temos fins volitivos dados previamente pela natureza. E porque o projeto é já sempre também projetado, como diz Heidegger, quer dizer, previamente dado, encontramos-nos faticamente em concepções de vida já previamente estabelecidas pela sociedade; claro, em medida cada vez diferente, de acordo com a situação histórica<sup>12</sup>.

A partir desse ponto, já poderíamos argumentar que Tugendhat rejeita a possibilidade de um incompatibilismo na forma do determinismo duro. Como? Vejamos: se ao existir, relaciono-me com minha própria existência a partir de concepções de vida projetadas previamente, o que irá determinar meu modo de ser e as escolhas que posso tomar, então, não são as leis da natureza, mas o modo como compreendo a minha própria concepção de vida e confronto-a com outras já existentes (e este modo é realizado através da linguagem proposicional).

Já a corrente libertária do incompatibilismo pode ser avaliada a partir do trecho abaixo:

Se em todo caso o querer não é um fator causal independente, fica o problema de que, por sua parte, está condicionado pelo estado psicológico. Mas, por que isto tem que nos molestar? A idéia de que uma decisão não é uma decisão, porque está condicionada psicologicamente, parece-me infundada. Ademais, o problema de em que consiste o atuar livre somente se faz menos claro quando se contamina com o problema metafísico do determinismo-indeterminismo. Posto que é um problema puramente descritivo, refere-se a critérios para estabelecer sob que condições empíricas qualificamos um comportamento como livre<sup>13</sup>.

Tugendhat considera mera ficção o conceito metafísico de uma liberdade “real”, oposta ao determinismo, dado que, ao falarmos de “a liberdade” ou “a vontade livre”, estamos sujeitos à objetificação do problema, criando uma nova entidade ininteligível. Como descrito acima, a liberdade é um fenômeno que possui critérios empíricos e cujo problema é discutir quais são exatamente estes critérios. Em um artigo que analisa exclusivamente o conceito de vontade livre, Tugendhat declara: “a tradição moderna que se deve levar a sério é a que parte de Hume e defende a opinião de que o agir livremente não é algo sobrenatural, senão um

Trad: Rosa Helena Santos-Ihlau. México: FCE, 1993. p. 186.

<sup>12</sup> TUGENDHAT, E *Autoconciencia y autodeterminación*: una interpretación lingüístico-analítica. Trad: Rosa Helena Santos-Ihlau. México: FCE, 1993. p. 179-80.

<sup>13</sup> TUGENDHAT, E *Autoconciencia y autodeterminación*: una interpretación lingüístico-analítica. Trad: Rosa Helena Santos-Ihlau. México: FCE, 1993. p. 172.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

determinado modo do suceder natural, isto é, causal”<sup>14</sup>. Para sustentar sua argumentação, Tugendhat prefere falar em ação livre a vontade livre e que os critérios antes exigidos podem ser obtidos a partir da análise de enunciados práticos, como “sou livre para fazê-lo”, “depende de mim (fazê-lo ou não)”, “poderia ter agido de outra maneira”, etc.

A partir da pergunta prática fundamental, Tugendhat realizará uma diferenciação entre uma existência autêntica e uma existência inautêntica. Existir de modo autêntico significa relacionar-se com a própria existência no modo da autodeterminação: ao deliberar sobre minha vida em sua totalidade, confronto-me comigo mesmo e com a possibilidade de minha morte. Nesse estado de desamparo, tenho a possibilidade de escolher a mim mesmo, isto é, de recuperar a escolha de poder escolher, de maneira autônoma, quem quero ser ou o que quero fazer. Por isso, o modo de ser da autodeterminação significa um modo excelente de entender o campo de possibilidades da própria existência e de rechaçar as maneiras de atuar estabelecidas previamente e pelos outros<sup>15</sup>. Este modo de deliberação implica, assim, uma justificação objetiva, na medida em que, se alguém me pergunta por que realizo tal ação ou porque decidi tal modo de viver, dou as razões ou motivações para tanto, já que somente estas possuem sentido para minha concepção de vida boa.

A tese de Tugendhat, portanto, pode ser formulada da seguinte maneira: a escolha que realizo no modo da autodeterminação tem a forma de um *querer racional*, já que este modo não pode omitir seu caráter volitivo irreduzível (isto é, não pode basear-se apenas em razões, mas no meu querer), tampouco pode prescindir da possibilidade de uma justificação a todo ser racional<sup>16</sup>. No que tange ao aspecto “racional”, temos a reformulação do conceito clássico de *razão*, que passa a significar a capacidade para argumentar e contra-argumentar, isto é, de ser capaz de justificar as próprias crenças e ações. Mas, o que Tugendhat entende por “querer”?

O querer humano possui uma dimensão tripla: na primeira, temos o querer imediato (inclinações [*Neigung*]), que se refere à conservação da própria vida através de sensações de prazer e dor (como nos animais); já a segunda e a terceira referem-se ao querer deliberativo, que, devido à linguagem, possibilitam ao ser humano, respectivamente, deliberar sobre o que é bom e mau e ter uma relação volitiva com sua vida (“querer viver”).

<sup>14</sup> TUGENDHAT, E. . “El concepto de libre albedrío”. In: \_\_\_\_\_. *Ser, verdad, acción: ensayos filosóficos*. Trad.: Rosa H. Santos-Ihlau. Barcelona: Gedisa, 1998. p. 227.

<sup>15</sup> TUGENDHAT, E. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Trad.: Ronai Rocha Ijuí: Unijuí, 2006. p. 134.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

A partir disso, podemos voltar à questão do compatibilismo, que tínhamos deixado em aberto. Não estamos restritos a um modo de comportamento ou sujeitos apenas às nossas inclinações, sustenta Tugendhat, devido a estrutura proposicional da linguagem, específica do ser humano. Desse modo, há um hiato entre o estímulo (causado por um evento ou por outra pessoa) e a resposta, que é preenchido pela deliberação. Sempre que realizamos enunciados, a fim de refletir sobre o que é melhor querer ou fazer, antecipamos, implicitamente, possíveis tomadas de posição sim/não de ouvintes, e isto, como vimos, depende apenas de mim. O ganho que os seres humanos adquirem com esta capacidade é demonstrado por Tugendhat a partir da comparação com os animais:

Enquanto o organismo pré-simbólico reage diretamente a um acontecimento no mundo circundante, o organismo que pensa simbolicamente percebe um estado de coisas em enunciados assertóricos e, logo, reflete em enunciados práticos sobre como deve reagir<sup>17</sup>.

A interpretação de H. Mead, nesse estágio, permite a Tugendhat desenvolver a estrutura do relacionar-se consigo mesmo em um contexto intersubjetivo – justamente o ponto fraco de Heidegger. A autodeterminação, apenas com relação a si mesmo, não é sequer pensável, sustenta Tugendhat. Ela está sempre referida à aprovação ou desaprovação (mesmo que potencial) dos outros – requer, como dissemos, uma justificação objetiva. Desse modo, a citação antes referida sobre o conceito de “projeto”, em que já sempre nos encontramos “em concepções de vida previamente estabelecidas pela sociedade”, é focalizada, agora, pela imbricação entre linguagem, intersubjetividade (relacionar-se com os outros) e relacionar-se consigo mesmo. A proposta de Tugendhat, nesse sentido, é realizar uma complementação mútua entre as concepções de Heidegger e de Mead: com o primeiro, o filósofo pode desenvolver o relacionar-se consigo mesmo como ter-que-ser; com o segundo, pode perceber, por um lado, o caráter intersubjetivo irreduzível da justificação de minha concepção de vida boa, e, por outro, a contribuição para o sentido de minha existência através das concepções de vida boa já previamente estabelecidas e das expectativas normativas de outras pessoas. No fundo, Tugendhat pretende manter, no desenvolvimento de sua concepção de liberdade, os

<sup>16</sup> TUGENDHAT, E *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica*. Trad: Rosa Helena Santos-Ihlau. México: FCE, 1993. p. 191. TUGENDHAT, E. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Trad.: Ronai Rocha Ijuí: Unijuí, 2006. p. 581-2.

<sup>17</sup> TUGENDHAT, E *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica*. Trad: Rosa Helena Santos-Ihlau. México: FCE, 1993. p. 202.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

momentos subjetivo e objetivo conectados. E isto é realizado a partir do conceito de “relação reflexiva consigo mesmo”:

Temos agora um conceito de relação reflexiva com nós mesmos em que deliberando, ou seja, perguntando pelo real, possível e melhor [perguntando pela verdade, M.F.], tomamos posição frente às opiniões individuais e sociais existentes implícitas nas ações próprias e sociais e nas instituições, especialmente nas concepções próprias e sociais de vida boa, ou seja, de vida comunitária boa; e este falar consigo mesmo é, ao mesmo tempo, em sua tendência, um falar com todos os seres racionais<sup>18</sup>.

Do que vimos até agora, a deliberação parece ser um conceito chave para Tugendhat. Seu significado demonstra nossa capacidade de perguntarmos por razões e, com isso, podermos ampliar, conscientemente, o nosso âmbito de possibilidades. Tugendhat acrescentará, mais tarde, em sua interpretação de Hegel, que o deliberar está essencialmente referido à pergunta pela verdade em um triplo sentido: perguntamos sempre “(a) o que é real? (autoconhecimento individual e social); (b) o que é possível? (conhecimento das situações práticas); e (c) o que é melhor entre as possibilidades dadas na situação prática?”<sup>19</sup>. O interessante, aqui, é que Tugendhat entende o conceito de verdade tão amplamente quanto o uso de sentenças assertóricas: toda vez que afirmamos algo, podemos perguntar se é verdadeiro ou não, isto é, se se pode justificar objetivamente. Por isso, o verdadeiro não é o fático, o que pode ser verificado empiricamente. Como dirá Tugendhat nas *Lições*, verdade é uma *correção*: corrigimos nossas afirmações à medida que deliberamos e conseguimos justificá-las objetivamente<sup>20</sup>. O conceito de verdade, então, inclui-se analiticamente ao conceito de liberdade, que passam a significar, com isso, *responsabilidade em sentido estrito*. Viver responsavelmente, define Tugendhat, é poder justificar o próprio atuar de maneira absoluta, e dar conta de seu limite subjetivo intransponível.

A interpretação que realizamos até aqui parece admitir a tese do compatibilismo na filosofia de Tugendhat: ele aceita a determinação causal no nível do querer imediato, mas a rejeita no nível da deliberação, em que *tenho* que tomar uma posição diante de minha própria existência. “Vontade livre”, assim, é a possibilidade dessa deliberação, em que eu mesmo determino o meu modo de atuar de tal ou tal maneira.

<sup>18</sup> TUGENDHAT, E *Autoconciencia y autodeterminación*: una interpretación lingüístico-analítica. Trad: Rosa Helena Santos-Ihlau. México: FCE, 1993. p. 221.

<sup>19</sup> TUGENDHAT, E *Autoconciencia y autodeterminación*: una interpretación lingüístico-analítica. Trad: Rosa Helena Santos-Ihlau. México: FCE, 1993. p. 231.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

A riqueza com que a estrutura do relacionar-se consigo mesmo foi desenvolvida por Tugendhat motivou-nos a expô-la nesta primeira parte do trabalho, avaliando, brevemente, sua contribuição para o tema da vontade livre. A nossa próxima tarefa, então, é confrontar essa estrutura com outros autores contemporâneos, perguntando acerca da plausibilidade das propostas analisadas.

## II

Roderick Chisholm, em seu artigo *Human freedom and the self*<sup>21</sup>, concebe o problema da liberdade humana como um problema metafísico em conflito com as visões deterministas e indeterministas. Devemos, propõe Chisholm, saber o que entendemos pela noção de eu (*self*) ou pessoa e quando este pode ser responsabilizado pela causa de determinados eventos. O foco da discussão gira em torno do conceito de causalidade: alguém só é responsável por algum evento, se este foi causado pela própria pessoa, e não por outros eventos. Para isso, no entanto, Chisholm realiza uma distinção total entre a causalidade realizada pela pessoa e a realizada pelos estados de coisas (*state of affairs*). Com isso, o autor isola até mesmo desejos, eventos cerebrais e crenças do agente, para considerá-lo isoladamente, por assim dizer, como o responsável por seus atos:

Se nós somos responsáveis, e se o que eu tentei dizer é verdade, então nós temos uma prerrogativa, na qual alguns atribuiriam apenas a Deus: cada um de nós, quando agimos, é um motor primeiro não movido. Fazendo o que fazemos, somos a causa do acontecer de certos eventos, e nada – ou ninguém – causa-nos causar o acontecer de tais eventos<sup>22</sup>.

Esta é a natureza própria do ser humano, argumenta Chisholm, e, por isso, não é possível nenhuma ciência que explique as ações humanas a partir de leis sobre estados de coisas, já que ele sempre poderá transcender seus próprios desejos e atuar de outro modo.

Os argumentos de Tugendhat contra Chisholm são os seguintes. Por um lado, é absurdo pensarmos na possibilidade de uma causa não causada ou que uma entidade possa causar uma ação: “toda ação – e toda ação é um evento – só pode ser causada por outro

<sup>20</sup> TUGENDHAT, E. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Trad.: Ronai Rocha Ijuí: Unijuí, 2006. p. 133.

<sup>21</sup> CHISHOLM, Roderick. “Human freedom and the self”. In: \_\_\_\_\_. *On metaphysics*. Minnesota: Minnesota press, 1989 [1964].

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

evento”<sup>23</sup>. Por outro, não fica claro como devemos entender este “agente que causa sem ser causado”. Mesmo criticando a objetificação de uma faculdade como “a vontade”, Chisholm parece entender este agente como um objeto. Vejamos a seguinte passagem: “Poderíamos dizer que, ao menos um dos eventos que estão envolvidos no ato é causado, não por algum outro evento, mas *por outra coisa* [...]. E *esta outra coisa* pode ser apenas o agente – o homem”<sup>24</sup>. Daqui, podemos compreender a segunda parte da crítica de Tugendhat: não há sentido, a partir da filosofia contemporânea, em admitirmos a criação de uma entidade, um núcleo como “o eu”, por trás da pessoa.

Poderíamos dizer que também Robert Kane critica o resultado proposto por Chisholm. Apesar de se considerar um incompatibilista libertário (como Chisholm), sua descrição da vontade livre pretende evitar o que ele denomina “estratégias de ‘fator extra’” (“*extra factor strategies*”): exige-se um tipo “extra” de causalidade que não pode ser explicado a partir de modelos ordinários (científicos, por exemplo), já que ações livres e responsáveis transcendem essa dimensão<sup>25</sup>. Sua tese é a seguinte: se apenas a condição de possibilidades alternativas não consegue dar conta do problema da vontade livre, então o agente deve ser considerado o responsável último por todas as causas suficientes que ele realizou para um evento ocorrer, inclusive pelas escolhas que determinaram seu caráter presente. O indeterminismo sustentado por Kane é visto somente nas ações em que enfrentamos a nós mesmos com perspectivas contrárias; são as chamadas “ações que se auto-formam” (*self-forming actions*). Tais ações são causadas pelo esforço, pelos desejos ou pelas crenças do próprio agente, que, ao entrarem na rede neural do cérebro, tornam-se indeterminadas, e mesmo conflitantes, até o momento último de o agente agir. De fato, Kane parece admitir e circular entre um reino de eventos mentais e um reino de eventos físicos, nos quais o agente, primeiramente, causa sua vontade, para, logo depois, torná-la indeterminada. Vejamos:

<sup>22</sup> CHISHOLM, Roderick. “Human freedom and the self”. In: \_\_\_\_\_. *On metaphysics*. Minnesota: Minnesota press, 1989. p. 12.

<sup>23</sup> TUGENDHAT, E. “Libre albedrío y determinismo”. In: \_\_\_\_\_. *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008. p. 45-6.

<sup>24</sup> CHISHOLM, Roderick. “Human freedom and the self”. In: \_\_\_\_\_. *On metaphysics*. Minnesota: Minnesota press, 1989. p. 28.

<sup>25</sup> KANE, Robert. *Reflections on free will, determinism and indeterminism*. Disponível em: <http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwIntroIndex.htm>. Acesso em: 9.12.2008.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

Minha sugestão sobre como o indeterminismo pode entrar em cena, se ele fosse avaliável no mundo físico, seria que os conflitos na vontade dos agentes, associados com as escolhas que se auto-formam, “atijam um caos” no cérebro, sensibilizando-o para indeterminações quânticas no nível neuronal, no qual, então, seriam aumentadas para implementar as redes neuronais como um todo. O cérebro seria, ainda, atijado por tal conflito com a tarefa de resolver criativamente o problema. [...] A idéia geral é que algumas combinações de física quântica e as novas ciências do caos e a complexidade em sistemas auto-organizadores podem providenciar suficiente indeterminação na natureza da vontade livre. Mas, isto é apenas uma idéia. A questão é, no fundo, empírica, para ser decidida em pesquisas futuras<sup>26</sup>.

Com esta passagem e, com a própria posição de Kane, encontramos-nos em dificuldades de compreendermos de maneira filosoficamente plausível o problema da vontade livre. De qualquer modo, parece-nos que Kane utiliza, a princípio, uma distinção intuitiva entre eventos mentais e físicos<sup>27</sup>, para, logo após, transformá-los em uma única corrente de eventos mutuamente influenciáveis e indeterminados. Mesmo sua definição de agente como uma “substância contínua”, por um lado, e “vida do agente”, descrita através de estados de coisas, eventos e processos, por outro, parece não fazer o menor sentido.

Nesse instante, no entanto, adquirimos consciência de que as teses (in)compatibilistas sobre a vontade livre e o determinismo têm, geralmente, sob pano de fundo, a questão epistemológica clássica corpo-mente. Assim, as críticas e interpretações desta última parecem poder ser aplicadas do mesmo modo àquelas.

Duvidoso em relação à definição de “determinismo” e tentando afastar-se dos equívocos usuais da discussão sobre vontade livre, Peter F. Strawson propõe um campo novo de abordagem. Em seu artigo *Freedom and resentment*<sup>28</sup>, vemos uma análise das atitudes, intenções e reações emotivas que estamos dispostos a ter com quem nos relacionamos cotidianamente. Nessa linha de raciocínio, Strawson divide, ao longo do artigo, três tipos particulares de relações intersubjetivas: (1) as relações interpessoais ordinárias, cujo critério de verificação são enunciados do tipo “Ele não tinha esta intenção”, “Ele não sabia”, “Ele não tinha alternativa”, etc. Tais “apelos” (*pleas*) não suspendem nossos sentimentos em relação a outra pessoa, nem mesmo tornam o agente totalmente responsável por suas atitudes. Eles nos mostram que o dano (mal) que o agente nos causou é compatível com nossas demandas,

<sup>26</sup> KANE, Robert. *Reflections on free will, determinism and indeterminism*. Disponível em: <http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwIntroIndex.htm>. Acesso em: 9.12.2008.

<sup>27</sup> STEIN, E. “A questão mente-corpo na psicanálise”. In: \_\_\_\_\_. *Anamnese: a filosofia e o retorno do reprimido*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 14-5.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

apesar dele não ter tido consciência do que poderia nos causar; (2) as relações interpessoais objetivas, diferentemente, realizam uma modificação da perspectiva que normalmente temos das pessoas. Por exemplo, ao dizermos “Não era ele mesmo”, “Ele é apenas uma criança”, “Ele é um esquizofrênico”, “Ele está sob grande stress”, deixamos de lado o envolvimento emotivo com tais pessoas e as vemos sob um contexto explicável teoricamente; e (3) as atitudes pessoais reativas, que temos em relação às demandas sobre nós mesmos para com outros.

Com tais categorias, Strawson pergunta-se, então, qual a relação entre a verdade da tese do determinismo com o modo como nos relacionamos cotidianamente? O problema é posto de tal maneira, que Strawson considera a explicação determinista de nossas ações um modo de nos relacionarmos objetivamente com os outros (o segundo modo descrito), o que inviabilizaria ou excluiria, assim, toda a rede de sentimentos que temos normalmente. Nesse sentido, Strawson responde que (a) não é possível, a partir do engajamento em uma convicção teórica, relacionarmo-nos de modo exclusivamente objetivo com os demais (devido à própria estrutura da vida humana); e (b) se o fazemos em determinados momentos, isto não é consequência da crença em tal teoria, mas da tensão que há nas atitudes interpessoais ordinárias. É por isso que a tese incompatibilista entraria em um choque conceitual, já que eles não conseguiriam traduzir as ações humanas em termos totalmente objetivos.

O modo como Strawson entende liberdade, no entanto, não é de todo claro no artigo apresentado, parecendo, por vezes, que é subsumido pelo de responsabilidade moral. Este, por sua vez, significa o modo de nos relacionarmos com os outros de maneira ordinária, isto é, a partir de emoções e exigências que não sejam restringidas por explicações teóricas ou justificadas objetivamente.

Apesar deste modo de abordagem trazer *insights* interessantes ao aspecto intersubjetivo, a este artigo de Strawson parece faltar a dimensão do relacionamento com a própria existência. Poderíamos, no entanto, continuar esta tese de Strawson e perceber que há certa semelhança com Tugendhat: apesar de também nos relacionarmos teoricamente consigo mesmos, é inevitável o relacionamento prático, pois temos que tomar uma posição diante da

<sup>28</sup>STRAWSON, Peter. *Freedom and resentment*. Disponível em: <http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwstrawson1.htm>. Acesso em: 09.12.2008. Originalmente publicado em: *Proceedings of the British Academy*, 48 (1960).

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

própria existência<sup>29</sup>. No que tange à possibilidade da pergunta prática fundamental, diríamos que, em determinados momentos, relacionamo-nos teoricamente com nossas ações e nossa vida, devido à tensão que a confrontação consigo mesmo ocasiona (desamparo, angústia, tédio, etc.).

Há de se ressaltar, no entanto, que a noção de responsabilidade não deve se restringir à dimensão moral, como Strawson parece sugerir. Poderíamos dizer, não obstante, que Tugendhat realiza uma distinção da noção de responsabilidade a partir dos diferentes modos de entendermos a palavra “bom”. Um primeiro modo manifesta-se na orientação por algo bom quando deliberamos: perguntamos pelo que é melhor ou pior para nossa própria vida entre as diferentes alternativas dadas na situação prática. Tugendhat denomina-o “bem prudencial”, já que não possui uma dimensão intersubjetiva e refere-se à existência que temos adiante<sup>30</sup>. Nem mesmo uma dimensão normativa é levada em consideração aqui, já que as auto-reprovações que realizamos, como “deveria ter pensado melhor”, “poderia ter me esforçado mais”, etc., fazem parte da própria deliberação. A segunda dimensão descrita pelo filósofo é o “bem adverbial”: sempre que realizamos alguma atividade, queremos realizá-la bem, e tão bem quanto seja possível. Para isso, esforçamo-nos e colocamo-nos à prova, envolvendo-nos em um campo afetivo de reconhecimento, apreço e vergonha. O que irá diferenciar o “bem prudencial” do “bem moral” é o caráter das exigências: este sempre terá exigências recíprocas e incondicionadas, ao passo que àquele pode ocorrer exigências condicionadas e não mútuas (pense-se em um jogador de futebol: exigimos que ele jogue bem). Além disso, na esfera moral não sentimos apenas vergonha, como também indignação e culpa. A relação entre estes três conceitos de “bom” é descrita por Tugendhat no trecho a seguir:

De antemão podemos advertir que o bom prudencial e o bom moral devem ter – como cautelosamente quis dizer pelo momento – no bom prudencial; do contrário, não poderiam motivar. Por outro lado, cada atividade conta com uma escala do que é melhor e pior, que tem sua própria justificação<sup>31</sup>.

Assim, se em cada dimensão temos diferentes tipos de “bom” e determinado tipo de justificação para a concepção destes, também temos, então, determinado tipo de responsabilidade, não se reduzindo esta apenas à dimensão moral.

<sup>29</sup> TUGENDHAT, E *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica*. Trad: Rosa Helena Santos-Ihlau. México: FCE, 1993. p. 140.

<sup>30</sup> TUGENDHAT, E. *Egocentricidad y mística: un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa, 2004. p. 62.

<sup>31</sup> TUGENDHAT, E. *Egocentricidad y mística: un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa, 2004. p. 81.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

Já o artigo *The importance of what we care about*, de Harry Frankfurt<sup>32</sup>, traz um modo interessante de vermos o relacionamento consigo mesmo. Ele dirá que, além do questionamento epistemológico e ético, há um terceiro ramo fundamental da filosofia, que pertence àquilo que fazemos com nós mesmos e o que é importante para nós. Por isso, este ramo trata sobre o que nos preocupamos (*what we care about*). Preocupar-se é, segundo Frankfurt, o modo como guiamos nossa vida e nossas ações, dando importância e nos identificando com aquilo que é importante para nós mesmos.

O lado ativo da preocupação revela-se no agir e na autoconsciência, essencialmente reflexivas: investimos nossa vida por um longo período temporal com aquilo que nos preocupa, acreditando que, entre as alternativas disponíveis, isto é o que realmente nos importa. Nesse sentido, a formação da vontade da pessoa e sua própria identidade se dão através da preocupação com algo ou com alguém, o que nos conecta ativamente com nossas vidas de maneira criativa e livre.

É interessante notar que esta noção de “preocupação” parece ter certos traços descritos ainda no artigo *Freedom of the will and the concept of person*. De início, Frankfurt critica o atual mal-uso da palavra “pessoa”, cujas conseqüências podem ser notadas (a) em erros teóricos inocentes; (b) na perda da área específica de investigação filosófica; e (c) no empobrecimento do vocabulário filosófico. Outro erro constante, argumenta Frankfurt, é entender “pessoa” como um critério para diferenciar homem de animais em um sentido específico. Tais critérios devem servir para capturarmos quais são os temas e problemas mais importantes para nossas vidas<sup>33</sup>.

Para Frankfurt, a diferença essencial entre seres humanos e animais pode ser encontrada na estrutura da vontade: somente seres humanos possuem a capacidade de formar “desejos de segunda-ordem” (*second-order desires*). A distinção já clássica de desejos de primeira e de segunda-ordem pode ser entendida do seguinte modo: podemos desejar ou escolher fazer algo (por exemplo, nadar). Porém, junto com este desejo, podemos ter outros, como andar de bicicleta, estudar, descansar, etc. Tais desejos são delimitados como desejos de primeira-ordem, por serem simples (mesmo alguns animais, argumenta Frankfurt, podem tê-los). Assim, ao refletirmos e avaliarmos quais destas atividades desejadas realmente queremos

<sup>32</sup> FRANKFURT, Harry. “The importance of what we care about”. In: \_\_\_\_\_. *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 80-3.

<sup>33</sup> FRANKFURT, Harry. “Freedom of the will and moral responsibility”. In: \_\_\_\_\_. *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 12.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

desejar, formamos desejos de segunda-ordem, que nos motivam ou nos movem a realizar o que queremos. Ou seja: “desejo desejar nadar”. Porém, somente quando tais desejos tornam-se *efetivos*, isto é, movem ou moverão uma pessoa à ação desejada, deparamo-nos com a *vontade* desta pessoa. Portanto, dizer “tenho vontade de nadar” pode ser entendido como “desejo que meu desejo de nadar motive-me efetivamente a nadar”<sup>34</sup>.

Podemos refletir, ainda, sobre quais desejos de segunda-ordem queremos que se tornem efetivos, isto é, que se tornem nossa vontade. Tal reflexão racional é denominada por Frankfurt “volições de segunda-ordem” (“*second-order volitions*”), essencial para o novo conceito de pessoa. Este designa, então, a preocupação com a nossa própria vontade: refletimos sobre quais desejos estamos mais fortemente inclinados a querer que se tornem nossa vontade.

Por isso, o problema da liberdade torna-se, como em Tugendhat, gradual: somente somos livres quando realizamos o que temos vontade. “Vontade livre” significa que podemos ter a vontade que queremos ter, isto é, que temos consciência (*awareness*) de que nossa vontade coincide com nossas volições de segunda-ordem. Isto não implica em “liberdade de ação”, que tem a ver com a questão sobre a ação que queremos realizar<sup>35</sup>.

Por outro lado, nenhuma pessoa é tal que possa se identificar com qualquer desejo (agir compulsivo), nem que não se identifique com nenhum em um sentido efetivo. Isto significaria a “destruição” da pessoa<sup>36</sup>. Por isso, podemos entender as volições de segunda-ordem como os critérios (a deliberação) para podemos exercer nossa vontade e agir livre, e, assim, estarmos satisfeitos com a realização de certos desejos ou frustrados com a não realização dos mesmos.

Harry Frankfurt parece ser o autor que mais se aproxima de Tugendhat. A distinção entre desejos de primeira e segunda-ordem e vontade, por exemplo, parece ser utilizada de modo decisivo por Tugendhat, através dos três aspectos do querer que mencionamos acima, além da semelhança de interpretação de uma liberdade gradual, que parece ser uma consequência desta perspectiva sobre os desejos. Ao dizermos que a liberdade é “gradual”, no entanto, enfrentamos o problema da autonomia interior, que vai além da afirmação de uma

<sup>34</sup> Querer e desejar são tomados como sinônimos para Frankfurt. FRANKFURT, Harry. “Freedom of the will and moral responsibility”. In: \_\_\_\_\_. *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 12-3, nota 2.

<sup>35</sup> FRANKFURT, Harry. “Freedom of the will and moral responsibility”. In: \_\_\_\_\_. *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 22.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

capacidade de deliberar. Somente sou livre, nesse sentido de autonomia, quando delibero e consigo tornar efetivos os resultados da deliberação para o meu agir. Desse modo, não ajo de modo obsessivo ou compulsivo, pois me identifico com este agir, isto é, tenho consciência de que eu mesmo quero realizá-lo<sup>37</sup>.

Também a refutação de Frankfurt ao princípio de alternativas possíveis contém algumas semelhanças com a noção de autodeterminação proposta por Tugendhat. A interpretação de Frankfurt sobre o enunciado “poderia ter feito de outro modo” é a seguinte:

Suponha-se que uma pessoa tenha feito o que ela queria fazer, que ela fez isso porque ela queria fazer isso, e que a vontade pela qual ela foi motivada, quando ela fez isso, foi sua vontade, porque era a vontade que ela queria. Então, ela fez isso livremente e por sua própria vontade livre. Mesmo supondo que ela poderia ter feito de outro modo, ela não faria de outro modo; e mesmo supondo que ela poderia ter tido uma vontade diferente, ela não teria querido que sua vontade fosse diferente daquilo que era<sup>38</sup>.

Se reformulássemos esta passagem nos termos de Tugendhat, teríamos, de certo modo, o seguinte: uma pessoa realizou tal ação ou vive de tal modo, pois é capaz de justificar objetivamente tal ação ou tal modo de viver como o mais digno de ser desejado, rechaçando ou incorporando criticamente as concepções pré-estabelecidas (ou seja, ela vive responsabilmente).

Um ponto de distinção entre ambos, contudo, é a clareza com que Tugendhat mostra a posição filosófica no qual se encontra para descrever o fenômeno do relacionamento consigo mesmo. Enquanto Frankfurt nos dá apenas algumas pistas sobre a constituição da estrutura da preocupação, um conjunto complexo de disposições e estados cognitivos, afetivos e volitivos, Tugendhat é direto ao afirmar que os fenômenos humanos que pretende abordar partem da estrutura de nossa linguagem.

O seu projeto de uma antropologia filosófica, por exemplo, “considera a linguagem proposicional como ponto-chave para entender o que é próprio da espécie *ánthropos*”<sup>39</sup>. A principal influência desta convicção, Tugendhat recebe de Aristóteles, que, segundo sua

<sup>36</sup> FRANKFURT, Harry. “Freedom of the will and moral responsibility”. In: \_\_\_\_\_. *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 21.

<sup>37</sup> TUGENDHAT, E. “El concepto de libre albedrío”. In: \_\_\_\_\_. *Ser, verdad, acción: ensayos filosóficos*. Trad.: Rosa H. Santos-Ihlau. Barcelona: Gedisa, 1998. p. 220-2 e 230.

<sup>38</sup> FRANKFURT, Harry. “Freedom of the will and moral responsibility”. In: \_\_\_\_\_. *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 24.

<sup>39</sup> TUGENDHAT, E. “Antropologia como filosofia primeira”. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Org.). *Hermenêutica e filosofia primeira*. Festschrift para E Stein. Ijuí: Unijuí, 2006. p. 85.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

interpretação, definiu o homem como o animal que fala uma linguagem com estrutura proposicional. Disso, decorre que também o conceito de pessoa é uma reformulação da visão aristotélica: homem é o animal deliberativo, aquele que é capaz de responder racionalmente por suas ações. Nesse sentido, é lícito realizarmos uma distinção essencial entre os animais e os seres humanos levando em consideração as características específicas da proposicionalidade da linguagem.

O que realmente nos interessa, por fim, é a vinculação que Tugendhat exige entre a pesquisa filosófica e as teorias evolutivas:

Tampouco seria lícito, hoje em dia, partir de um fenômeno que não se possa vincular com uma hipótese evolucionista compreensível. O fenômeno da liberdade, por exemplo, se não fosse uma consequência do lingüístico-racional – prescindindo de que, então, nem sequer descritivamente o entenderíamos –, seria somente negativo. Não teria uma função biológica compreensível<sup>40</sup>.

Como devemos entender, então, esta passagem? Em um primeiro momento, temos de perceber que, para Tugendhat, a linguagem proposicional representa uma superação da evolução biológica e, ao proporcionar diversas funções para a sobrevivência dos seres humanos, possibilitou o estabelecimento dessa espécie. Ou seja, como consequência da linguagem, adquirimos um novo nível cognitivo: a capacidade de poder perguntar por razões (deliberar), de suspender nossos desejos, de pensar instrumentalmente, de acumular aprendizagens de uma geração a outra (transmissão cultural e histórica), de sermos livres, de nos relacionarmos com nossa própria existência, de dizermos “eu”, “bom” e “importante”, de querer viver uma vida boa, etc. E o modo de se interpretar tais capacidades sempre vem acompanhado, portanto, da pergunta: como entender isso desde a evolução?, Quais as vantagens, as funções biológicas, que tiveram no decorrer da evolução?<sup>41</sup>

A grande diferença que a linguagem proposicional ofereceu é o hiato que comentamos anteriormente, a separação entre desejo e crença, em que cada qual é expresso por um tipo de enunciado diferente (enunciados teóricos e práticos). Assim, cria-se o espaço para deliberação, para a confrontação com os próprios desejos e crenças, enfim, para a pergunta pelo que é melhor para mim e para nós.

<sup>40</sup> TUGENDHAT, E. *Egocentricidad y mística: un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa, 2004, p. 21-2.

<sup>41</sup> TUGENDHAT, E. “Nietzsche y la antropología filosófica: el problema de la trascendencia imanente”. In: \_\_\_\_\_. *Problemas*. Barcelona: Gedisa, 2002, p. 208.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

Sob este pano de fundo que Tugendhat irá entender a frase “não somos de arame rígido” (*we are not hard wired*). Mesmo que digamos que a linguagem foi proporcionada pela evolução genética, uma vez estendida a todo o comportamento humano, modificou-o completamente, livrando-nos de um determinismo causal. O geneticamente condicionado, esclarece Tugendhat, são as nossas faculdades, as nossas disposições a atividades formais (moral, altruísmo, racionalidade, etc.), e não as características de conteúdo destas, que sempre estão sujeitas ao espaço da deliberação e à pergunta pelo que é bom. Por isso, compararmos com o comportamento de formigas ou abelhas é infundado, não pela diferença genética que existe, mas por essa mediação da deliberação, do aspecto normativo, que não existe nos animais.

No que diz respeito especificamente à liberdade humana, Tugendhat dirá que o *locus of responsibility*, a tomada de posição diante de nossa própria existência, é indelegável: em última instância, somente eu me encontro neste âmbito de possibilidades e depende apenas de mim tomar uma posição<sup>42</sup>.

Contudo, parece haver aqui uma contradição nos diversos textos de Tugendhat. Por um lado, ele argumenta a indeterminação no nível deliberativo, embasado, justamente, na análise lingüística de expressões subjetivamente irreduzíveis, como “depende de mim”, “poderia ter feito de outro modo”, “eu posso”, “eu decido”, “eu me esforço”, etc. Por outro lado, ele assume uma tese programática: “dado que somos seres naturais, seria muito estranho que este fenômeno em si [do dizer “eu posso”] não pudesse ser descrito fisiologicamente”, isto é, sem a palavra “eu”<sup>43</sup>. Desse modo, Tugendhat considera dogmático não admitirmos uma descrição determinista do fenômeno “eu posso”, bem como ingênuo descartar a especificidade do fenômeno “eu posso”, que não permite uma analogia com outras frases com esta forma.

Tais argumentos poderiam ser interpretados como um posicionamento a favor do naturalismo metodológico. Tugendhat mesmo admitiu esta posição em uma entrevista:

Eu me consideraria um naturalista; e ser um naturalista não significa que alguém é capaz de aplicar, simplesmente, algumas generalidades que existem em outras espécies em nossa espécie. Significa, entretanto, que qualquer coisa que ocorra em ações humanas é, em último caso, baseado em nossa

<sup>42</sup> TUGENDHAT, E. *Egocentricidad y mística: un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa, 2004. p. 59ss.

<sup>43</sup> TUGENDHAT, E. “Libre albedrío y determinismo”. In: \_\_\_\_\_. *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008. p. 57.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

constituição genética. Nós estamos falando, no entanto, da constituição genética de seres *humanos* e não de qualquer outro animal.<sup>44</sup>

Uma forte objeção a esta posição de Tugendhat pode ser encontrada no artigo de Ernildo Stein, *Vida humana – um conceito da antropologia filosófica*. O modo como aquele descreve o surgimento das capacidades de deliberação, liberdade, razão, está atrelado, argumenta Stein, a um círculo vicioso ou uma falácia naturalista:

Ao realizar, então, esse conjunto de afirmações sobre a origem genética da deliberação, o filósofo já está operando com o resultado dessa evolução que se expressa na deliberação. Afirma que, aquilo que não se dá sem o genético, o conhecimento e a liberdade, são causados geneticamente. Não percebe que aquilo mesmo que ele pensa “geneticamente” já antecipa e transcende a ordem genética. O elemento genético que é afirmado como causa da deliberação já imerge num pré-compreender, numa autocompreensão que o antecipa como um *a priori*. Não poderíamos falar do genético sem fazê-lo preceder por algo que é da ordem da deliberação, a pré-compreensão<sup>45</sup>.

Nessa linha de raciocínio, Stein afirma o despropósito em se utilizar, na descrição filosófica de vida humana (existir), um modelo epistêmico redutor, isto é, a crença na possibilidade de redução da vida à materialidade da coisa bioquímica. Antes bem, argumenta Stein, o modo de descrição da antropologia filosófica situa-se em uma “dimensão normativa”, na qual descrevemos as condições de possibilidade de a vida poder ser pensada como vida humana. E, para isso, levamos em consideração o modo como o ser humano existe: antecipando previamente o sentido em que se autocompreende em um mundo.

Se recuperássemos a reformulação de Tugendhat sobre o conceito heideggeriano de “projeto”, após esta “posição hermenêutica” desenvolvida por Stein, parece que, talvez, teríamos um novo modo de interpretação dos argumentos elaborados por Tugendhat. Vimos, na primeira parte do artigo, que, ao me relacionar com meu próprio existir, já sempre me encontro em projetos (concepções de vida) previamente dados(as) ou estabelecidos(as) pela sociedade, o que me impede de ter fins volitivos estabelecidos pela natureza (determinados causalmente). Com a análise de Strawson, ainda, vimos mais claramente que a descrição científica de nossas ações é um modo de me relacionar com minha existência. Agora, poderíamos argumentar que esta estrutura do relacionar-se consigo mesmo é uma descrição que se situa em uma dimensão filosófica, que não se reduz ao naturalismo metodológico proposto pelo próprio Tugendhat. A descrição realizada pela posição naturalista, portanto,

<sup>44</sup> TUGENDHAT, E. “I would consider myself to be a naturalist”. *Ethica*. V/1 (2006), p. 3-4.

<sup>45</sup> STEIN, E. “Vida humana, um conceito da antropologia filosófica”. In: \_\_\_\_\_. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Unijuí, 2004. p. 183.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

seria considerada um modo teórico de se relacionar com a própria existência, enquanto esta relação “já sempre” ocorre.

Mesmo que esta interpretação não seja de todo correta, ela nos faz perceber a constante “tensão” de Tugendhat entre a filosofia analítica e a filosofia fenomenológico-hermenêutica. Enquanto a primeira lhe fornece um método preciso de interpretação e, ainda, baseia-se em hipóteses naturalistas ao modo de Quine, a sua procedência fenomenológica, no entanto, vinculou-o a problemas filosóficos impossíveis de serem abordados ou resolvidos a partir de uma referência ao plano científico. Ou seja, “em Tugendhat há uma filosofia que vai além da semântica e que ele não explicita, mas também não deixaria aproximar-se da solução heideggeriana”, aponta Stein<sup>46</sup>. Assim sendo, poderíamos dizer que o que entra em jogo aqui, também, é a aceitação (explícita ou não) da dimensão transcendental como a específica do filosofar.

## Referências

- CHISHOLM, Roderick. “Human freedom and the self”. In: \_\_\_\_\_. *On metaphysics*. Minnesota: Minnesota press, 1989.
- FRANKFURT, Harry. “The importance of what we care about”. In: \_\_\_\_\_. *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Freedom of the will and moral responsibility”. In: \_\_\_\_\_. *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- GIERE, Ronald D. “Naturalism”. In: PSILLOS, S.; CURD, M. (Org.). *The routledge companion to philosophy of science*. Londres; NY: Routledge, 2007.
- GRIM, Patrick. “Free will in context: a contemporary philosophical perspective”. *Behavioral Sciences and the Law*, 25 (2007).
- KANE, Robert. “Introduction: the contours of contemporary free will”. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *The Oxford handbook of free will*. NY: Oxford, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Reflections on free will, determinism and indeterminism*. Disponível em: <http://www.ucl.ac.uk/~uctyho/dfwIntroIndex.htm>. Acesso em: 9.12.2008.
- LOEWER, Barry. “Determinism”. In: PSILLOS, Stathis; CURD, Martin (Ed.) *The routledge companion to philosophy of science*. London; NY: Routledge, 2008.
- STEIN, E. “A questão mente-corpo na psicanálise”. In: \_\_\_\_\_. *Anamnese: a filosofia e o retorno do reprimido*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Da analítica da linguagem à antropologia filosófica”. In: DALL’AGNOL, Darlei (Org.). *Verdade e respeito: a filosofia de E. Tugendhat*. Florianópolis: Editora UFSC, 2007.
- \_\_\_\_\_. “O que significa ter uma posição filosófica?”. In: \_\_\_\_\_. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Unijuí, 2008.

<sup>46</sup> STEIN, E. O que significa ter uma posição filosófica?. In: \_\_\_\_\_. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Unijuí, 2008b. p. 298.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

- \_\_\_\_\_. “Vida humana, um conceito da antropologia filosófica”. In: \_\_\_\_\_. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Unijuí, 2004.
- STRAWSON, Peter. *Freedom and resentment*. Disponível em: <http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwstrawson1.htm>. Acesso em: 09.12.2008. Originalmente publicado em: *Proceedings of the British Academy*, 48 (1960).
- TUGENDHAT, E. “Antropologia como filosofia primeira”. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Org.). *Hermenêutica e filosofia primeira*. Festschrift para E Stein. Ijuí: Unijuí, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica*. Trad: Rosa Helena Santos-Ihlau. México: FCE, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Egocentricidad y mística: un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- \_\_\_\_\_. “El concepto de libre albedrío”. In: \_\_\_\_\_. *Ser, verdad, acción: ensayos filosóficos*. Trad.: Rosa H. Santos-Ihlau. Barcelona: Gedisa, 1998.
- \_\_\_\_\_. “La moral en perspectiva evolucionista”. In: \_\_\_\_\_. *Problemas*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- \_\_\_\_\_. “Libre albedrío y determinismo”. In: \_\_\_\_\_. *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Trad.: Ronai Rocha Ijuí: Unijuí, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Nietzsche y la antropología filosófica: el problema de la trascendencia imanente”. In: \_\_\_\_\_. *Problemas*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- \_\_\_\_\_. “No somos de alambre rígido. El concepto heideggeriano de “uno” [man] y las dimensiones de profundidad de las razones. In: \_\_\_\_\_. *Problemas*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- \_\_\_\_\_. “Reflexões sobre o método da filosofia do ponto de vista analítico”. *Revista Problemata*, I/1 (1998).

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 140-161
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------