

**FILOSOFIA
NA AMÉRICA
LATINA III**

Reflexão
47



REFLEXÃO

ISSN 0102-0269

Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia
PUCCAMP

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes Cesar

Conselho Editorial: Constança Marcondes Cesar, Elisabete Matallo Marchesini de Pádua, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, João Francisco Regis de Moraes, Luis Alberto Peluso, Maria Cecília Maringoni de Carvalho, Paulo de Tarso Gomes, Tarcísio Moura.

Colaboradores efetivos: Antonio Carlos Martinazzo, César Aparecido Nunes, Gabriel Lomba Santiago, Germano Rigacci Junior, Haroldo Niero, Jamil Cury Sawaia, João Batista de Almeida Junior, José Benedito de Almeida David, José de Souza Teodoro Junior, Luiz Roberto Benedetti, Maria da Piedade Eça de Almeida, Maria Letícia Jacobini, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Vera Irma Furlan.

Correspondentes no Brasil: Alberto Cupani (Florianópolis), Alberto Oliva (RJ), Alino Lorenzon (RJ), Antonio Joaquim Severino (SP), Creusa Capalbo (RJ), Hilton Japiassu (RJ), Hubert Lepargneur (SP), João Ribeiro Junior (Campinas), Lúcia Maria Rodrigo (Uberlândia), Mário Guerreiro (RJ), Moacir Gadotti (SP), Nelson Carvalho Marcelino (Campinas), Newton Aquiles von Zuben (Campinas), Olinto Pegoraro (RJ).

Correspondentes no Exterior: Agostinho da Silva (Portugal), Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Antonio Quadros (Portugal), Celina Mertora Mendoza (Argentina), Eduardo Abranches de Soveral (Portugal), Evangelhos Moutsopoulos (Grécia), Francisco da Gama Caéiro (Portugal), Georges GUSDORF (França), Javier San Miguel Beltran (Chile), Jean-Marc Gabaude (França), Ludmilla Perepiolkina (Finlândia), Margaret Chartterjee (Índia), Maria Vassiliadou (Grécia), Mário Castellana (Itália), Venant Cauchy (Canadá), Vera Vidal (França), Yvon Lafrance (Canadá), Zdnéck Kourim (Gidy).

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Eduardo José Pereira Coelho

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. Gilberto Luiz Moraes Selber

Vice-Reitora para Assuntos Acadêmicos: Profª Drª Vera Sílvia Marão Beraquet

Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. Arlindo Denada

INSTITUTO DE FILOSOFIA
PUCCAMP

REFLEXÃO 47
FILOSOFIA NA AMÉRICA LATINA III

CAMPINAS, SP
1990

SUMÁRIO

Editorial	5
ARTIGOS	
Enrique Dussel , La introducción de la "transformación de la Filosofía" y America Latina	7
Constança Marcondes Cesar , A alma do mundo: um tema recorrente da filosofia grega	59
Francisco de Paula Souza , Wittgenstein e a filosofia da linguagem	62
Rogério Burnier , Pequena excursão epistemológica em torno de uma vírgula de Aristóteles	76
Gabriel Lomba Santiago , A tendência empírica de Robert Grosseteste: a teoria da luz	81
Francisco Cock Fontanella , Os valores	90
Mário A. L. Guerreiro , A teoria dos Sinais na Idade Média	103
Alberto Cupani , Por que não Feyerabend?	115
RESENHAS	122

EDITORIAL

FILOSOFIA NA AMÉRICA LATINA III

Na matéria variada do presente número, a Revista Reflexão intenta levar o leitor a transitar por temas de inestimável significado filosófico, a percorrer domínios bem distintos e multifacetados, da Filosofia Grega (Marcondes Cesar, Rogério Burnier) à moderna Filosofia da Linguagem (Paula Souza), da ciência medieval (Lomba Santiago, Mário Guerreiro) à Filosofia contemporânea da ciência (Alberto Cupani), aprofundar o problema da luz (Lomba Santiago), dos sinais (Mário Guerreiro), dos valores (Cock Fontanella) e da alma (Marcondes Cesar).

Uma ampla visão da História da Filosofia será talvez necessária para articular esta diversidade, ou para servir de "pano de fundo".

No entanto, na amplitude dos temas abordados e da sua vastidão histórica, destacamos o tema da FILOSOFIA NA AMÉRICA LATINA para retomar uma espécie de tradição da Revista em tratar desta questão, como ocorreu em vários números já editados, especialmente o 26 (maio/agosto/83: FILOSOFIA LATINO-AMERICANA I) E O 30 (SETEMBRO/DEZEMBRO/84: FILOSOFIA LATINO-AMERICANA II).

Mais uma vez a colaboração de Enrique Dussel se faz presente, em volumoso artigo, abrindo o presente número, onde reflete sobre a origem, os caminhos e a "transformação" da Filosofia da Libertação, cotejando as próprias contribuições (*Para uma ética de la liberación latinoamericana*) com as de Apel (*La transformación de la filosofía*) produzidas em torno de 1973.

A Redação

LA INTRODUCCION DE LA "TRANSFORMACION DE LA FILOSOFIA" Y AMERICA LATINA

(REFLEXIONES DESDE LA PERSPECTIVA DE UNA "FILOSOFIA DE LA LIBERACION")

Enrique DUSSEL

Freiburg, 24 de noviembre de 1989

Nuestra estrategia argumentativa en este diálogo parte de un estar de "acuerdo" con lo fundamental de la propuesta de Apel, y, desde sus propios supuestos, continuaremos andando por las "sendas perdidas (Holzwege)" que no han sido abiertas en el bosque. Nos situaremos en torno al 1973 - fecha en la que Apel publica su *La transformación de la filosofía*¹, y yo publico los dos primeros tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana*².

Se trata de un diálogo entre un filósofo europeo y otro de la periferia del mundo actual (América Latina, África y Asia son esa periferia). Se trata de un acto comunicativo que argumenta en búsqueda de un "acuerdo" (en mi caso teniendo como horizonte la miseria del pueblo latinoamericano). Un diálogo argumentativo desde mi pueblo, el Otro ausente en este diálogo; ausente porque no puede *hic et nunc* argumentar; pero condición de posibilidad de todo argumentar sin dominación en América Latina.

1. ORIGEN DE LA "FILOSOFIA DE LA LIBERACION"

Apel ha escrito en *Diskurs und Verantwortung*³ un rápido bosquejo de lo acontecido filosófica y biográficamente entre 1945 y 1987 en Alemania. Haremos analógicamente lo mismo, para mostrar las diferencias de las perspectivas filosóficas debidas a los contextos históricos, y también para indicar la pertinencia de buena parte de su propuesta teórica para América Latina.

1.1 La "Modernidad" y la "falacia desarrollista"

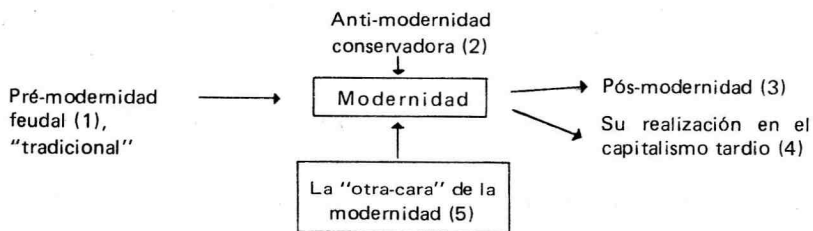
Deberíamos comenzar por discutir el sentido de la "Modernidad"⁴. El latinoamericano en general, y el filósofo en particular,

descubre el tema de la "modernidad" -véase esquema 1 - de otra manera que el centro-europeo -con mayor razón si es "euro-céntrico"- . En efecto, América Latina no se encuentra simplemente en la "pre-modernidad" (posición 1, del esquema 1), porque en nuestro continente no hubo propiamente feudalismo⁵, ni mundo feudal; y lo "tradicional" tiene una idiosincracia particular que debe ser rescatado positivamente. América Latina fue conquistada por España y Portugal renacentistas; "modernas" en un primer sentido.

Tampoco somos "anti-modernos" (posición 2), como pueden serlo grupos conservadores que sueñan con la "restauración" de un pasado en el que nunca podremos retornar -nuestro pasado pre-europeo o indígena no puede proyectarse en el futuro como una utopía que hay que hacer renacer: simplemente lo veneramos como nuestro "origen" propio y distinto, irrepetible, pero en el caso de las "naciones" o etnias existentes, deben ellas mismas indicar el camino a seguir-.

Tampoco podemos ser "pos-modernos" (posición 3) -aunque apreciamos buena parte de las críticas negativas a la "Modernidad"-, ya que nuestra situación política, económica y cultural nos libra de tales juegos de pensamiento, cuando son meramente nihilistas o escépticos, propios de la sofisticación de una civilización de abundancia y sin claras alternativas. No podemos ser pos-modernos en medio del hambre, la miseria y la necesidad de luchar por la vida de un pueblo oprimido.

Esquema 1. LA "OTRA-CARA" DE LA MODERNIDAD



Aún nos es imposible intentar, como se lo propone J. Habermas, la plena realización de la "Modernidad" (posición 4). Ello es quizá un objetivo de las sociedades de "capitalismo tardío". Intentar, sin más, imitar a Europa o Estados Unidos en la periferia es caer en la "falacia desarrollista" (es decir, intentar por extrapolación realizar en el capitalismo dependiente y explotado lo que se piensa y efectúa en el capitalismo central desarrollado).

América Latina, en cambio, nació al mismo tiempo que la "Modernidad", pero como su "otra-cara" necesaria, silenciada, explotada, dominada (posición 5). La "Modernidad" culminó ideológica y filosóficamente en la "Ilustración (*Aufklaerung*)"; fue antecedida por el "Renacimiento" y se manifestó en la "Reforma (*Reformation*)"; pero estos tres fenómenos son sólo intra-europeos. La "Modernidad" nació en realidad con la apertura de Europa al "mundo" a finales del siglo XV, en aquel octubre de 1492 cuando se "descubrió" un nuevo continente (lo que para los habitantes que vivían en la "exterioridad" de Europa significó el comienzo de una larga "invasión"). Europa, antes de 1492, era una cultura "provinciana", periférica del mundo árabe, turco, musulmán (mundo islámico que se extendía desde Marrueco y Libia, hasta Egipto, la Mesopotamia del Califato de Bagdad, la Persia, el Imperio Mogol de Delhi, los comerciantes musulmanes del espacio indonesio, hasta la isla de Mindanao en Filipinas: una cultura que unía el Atlántico con el Pacífico.)

Desde el 1492 comenzó la "centralidad" europea en la Historia Universal -y con ello la "Modernidad"- . América Latina (aún antes que África y Asia, por ser la primera "periferia" como indica I. Wallerstein en su obra *The World System* fue desde su nacimiento la contrapartida dialéctica de la "Modernidad". Con ello queremos indicar que constituye con ella una sola realidad, pero siendo la "otra-parte" dominada, explotada, estructuralmente articulada en su función e origen de riqueza expoliada. Nunca fuimos "modernos": siempre sufrimos las "Modernidad". No somos lo irracional: somos la parte dominada y explotada.

La primera vez que el europeo "moderno" planteó el problema de la "racionalidad" fue a finales del siglo XV y a comienzos del XVI. Europa, por primera vez, se encontraba con "seres" que se asemejaban a humanos. Aquellos europeos identificaban "europeidad" con "humanidad", con "racionalidad". Bartolomé de las Casas, en su tratado *De unico modo* (1538), plantea claramente que la única manera de hacer participar la europeidad a los indios, no era por medio de la violencia de las armas, sino por medio de la "argumentación racional"⁶. En cierta manera se piensa ya en una "comunidad de comunicación ideal sin dominación". Tiempo después, sin embargo, Europa asegurará su "centralidad" y por esto Hegel podrá escribir:

"El pueblo que recibe un tal acontecimiento como principio natural (...) es el pueblo dominante de esta época de la historia mundial (...). Contra el derecho absoluto que tiene el portador actual de ese grado del desarrollo del Espíritu universal, el espíritu de los otros pueblos no tienen ningún derecho"⁷.

1.2 Populismo, desarrollismo; de la ontología a la tradición analítica.

Toda nuestra historia es distinta a la europea⁸, pero no siendo éste el momento de exponerla en su totalidad, nos atenderemos

sólo a la época más reciente: a partir de la crisis del 1929, que tendrá mucho que ver con la aparición del "nacismo" en Alemania y del "populismo" latinoamericano -fenómenos análogos en ambas partes del Atlántico-, y, además, época en la que se sitúa biográficamente la vida de Apel, y la mía propia.

En efecto, entre las dos guerras (1914-1945), la presión de las metrópolis (Inglaterra, Estados Unidos, Francia, etc.) se dejarán sentir menos -debido a que sus esfuerzos estaban comprometidos en la lucha por la "hegemonía" del mundo capitalista-. En América Latina, la burguesía industrial nacional tuvo entonces su oportunidad, habiéndose debilitado la "competencia" de los capitales desarrollados centrales. Filosóficamente fue la aparición del pensamiento "antipositivista" -con influencia de H. Bergson y de Ortega y Gasset-: A. Korn y C. Alberini en Argentina, Vasconcelos y A. Caso en México, Deustua en Perú, Figueiredo en Brasil.⁹ A finales de la década del 20 dos jóvenes argentinos, Carlos Astrada y Nimio de Anquín obtienen una beca y estudian tres años en Alemania, el primero con Heidegger en Freiburg, y el segundo con Cassirer en Hamburgo. Con ellos se inaugura el pensamiento "ontológico" propiamente dicho -algo antes que José Gaos, republicano español en México-. La *Raza cósmica* de Vasconcelos en 1926 o el *Mito gaucho* de Carlos Astrada en 1946, son obras de esta etapa que expresa en "nacionalismo" ontológico del ser situado desde la realidad latinoamericana afirmada como positividad.

El 1954 trae nuevos aires filosóficos -con el comienzo de la indiscutida "hegemonía" norteamericana, que reemplazada a la inglesa anterior¹⁰, después de "reconstruir" en diez años a Europa, lo que le permite ocuparse ahora de la "periferia"-.. Fue la presencia de una epistemología de tipo popperiano, y, poco a poco, el pensamiento "analítico" cobra importancia en todo el continente. Filosofía "neutral" en lo político, podrá convivir fácilmente con las futuras dictaduras militares -y proliferar a su sombra en Argentina, Chile, Brasil, etc.-¹¹. El final de la experiencia del capitalismo nacionalista "populista" (1930-1954), será seguido del *fracaso* del "desarrollismo" crecientemente dependiente (del 1954 al 1964: año del golpe militar en el Brasil de Castello Branco); fracaso que se encuentra como punto de partida histórico de la argumentación de la *Filosofía de la Liberación*.

1.3 La "Filosofía de la Liberación"

Por mi parte, habiendo nacido en 1934 en un pequeño pueblo casi en el desierto (La Paz, Mendoza, Argentina), junto a los Andes, conviví con a la miseria de un pueblo pobre y empobrecido -que entrístecó muchos días de mi niñez-. Realicé mis estudios universitarios (1952-1957) de pensador de la "periferia" donde se en-

tremezclaba la pasión por saber de filosofía (en griego leíamos a los griegos, en latín a los latinos, en francés desde Descartes, en inglés desde Hobbes, y rudimentos de alemán parte estudiar en esa época, por ejemplo, a Max Scheler) con la "mentalidad colonial"; por ello, debí partir al extranjero recién recibido de "licenciado" para efectuar la "experiencia europea" (1957-1966)¹², que mucho me enseñó, y, en primer lugar, lo "periférico" que somos para el pensar del "centro". Uno descubre en Europa, como estudiante procedente del Tercer Mundo, simplemente, la "no-existencia" de "lo propio" en la cotidianidad de la filosofía del "centro". Fue el tiempo de mi primer doctorado en España (1959): de la estadía en Israel, para reconstruir la tradición de mi pueblo latinoamericano (de donde escribí *El humanismo semita*¹³: del retorno a Francia, siguiendo de cerca el pensamiento de Paul Ricoeur -que acababa de publicar *La symbolique du mal*. Dos años en Alemania (1963-65), en Mainz y Muenster, me fueron abriendo a la fenomenología de Husserl (que posteriormente trabajé con van Breda en el archivo de Lovaina), y lentamente a la lectura completa del pensamiento de Heidegger -del que dependí fuertemente hasta 1970-. En 1966 defendí mi segunda tesis doctoral en la Sorbonne de París.

Al regresar en 1966 a Argentina, como profesor universitario, bajo la dictadura militar de Onganía, se fue bien pronto viendo la distancia entre una fenomenología "descomprometida" y la realidad política de América Latina. En 1969 acontece el "cordobazo" (análogo al "mayo" parisino del año anterior). Discutiendo en ese mismo año con sociólogos en Buenos Aires, vi profundamente criticado el proyecto que venía realizando de escribir una ética ontológica heideggeriana¹⁴. Fals Borda había escrito una *Sociología de la liberación* en Bogotá; Gunder Frank acababa de lanzar la temática de la "teoría de la dependencia"¹⁵, ante el fracaso del desarrollismo. Nació así la hipótesis de una "ética de la liberación" -como puede observarse en el pasaje de los capítulos 1 y 2 al capítulo 3 de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*: "La exterioridad metafísica del otro"¹⁶-. Este es quizá el momento más crucial y el originario de la primera Filosofía de la Liberación.

La "Teoría de la Dependencia" mostraba la estructural articulación de las naciones subdesarrolladas al sistema mundial, en el que dichas naciones pobres transferían valor de manera continua, sistemática e inevitable¹⁷. El H. Marcuse de *El hombre unidimensional*, y la Escuela de Frankfurt en general, nos dieron la posibilidad de "politizar" la ontología. Y así, la experiencia de estar "fuera" de Europa, de ser la parte explotada del mundo capitalista (naciones subdesarrolladas, periféricas, la "otra-cara" de la Modernidad), se nos impuso "filosóficamente" como la exigencia de superar dicha "ontología" -aún ya politizada-. La "dependencia", originaria desde el comienzo de la "Modernidad" en 1492, tenía como su contradicción positiva a al "liberación". "Liberación" del explotado, del oprimido, del dependiente, por ejemplo, propuesta por Franz Fanon. Fue en

este momento que el primer fenomenólogo francés -que estudió con Husserl y Heidegger en Freiburg, que tradujo las "Meditaciones cartesianas" del alemán al francés para que Husserl las leyera en 1930 en París-, nos permitió "despertar del sueño ontológico heideggeriano". La obra *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité* de Emmanuel Levinas¹⁸ nos sirvió de punto de partida filosófico a fines de 1969, comienzo de 1970. Nos sirvió, porque nos permitía comenzar, por una ética política a partir de la miseria del pueblo latinoamericano como superación de la ontología "compresión del mundo" -como dominación. América Latina, las naciones oprimidas y dependientes, las clases explotadas, las masa marginales, "el pobre", la mujer, la juventud podían ser pensados desde una filosofía que superaba el horizonte de la ontología unidimensional descripta por un Marcuse: la categoría meta-física de "Autrui (el Otro)"¹⁹ presentaba la posibilidad de un trans-ontología. la filosofía de Levinas era dialógica -veremos posteriormente que significación puede tener esto para el diálogo con Apel -, y unía siempre el lenguaje a la ética:

"La justice consiste à rendre à nouveau possible l'expression ou dans la non-réciprocité, la personne se présente unique. La justice est un droit à la parole"²⁰.

En el capítulo 3 de mi *Ética* ya nombrada -lo mismo que en el capítulo 6, parágrafo 36, sobre "El método analéctico y la filosofía latinoamericana"²¹ -, partíamos del último Heidegger de esa época, de *Wegmarker*²², e intentábamos ir más allá del horizonte del mundo, más allá que el "pensar" ontológico mismo. La *Filosofía de la Liberación* había nacido como pretensión de pensar la revelación del Otro, como "exterioridad" de la totalidad del mundo, y, desde él, criticar al mundo como totalidad²³. Volveremos más adelante sobre este tema. Lo que ya expusimos en 1971 con respecto a Heidegger o Gadamer -lo mismo que con respecto a Marcuse o Bloch -, deberemos ahora repetirlo analógicamente con respecto al pensar de Karl Otto Apel o Juergen Habermas: han asado diecisiete años, pero nuestra obra *Para una ética de la Liberación*, escrita en español, ha permanecido para la filosofía europea o norteamericana como inédita (escribir en una lengua "bárbara" es como ser "noble" sólo en el propio país, pero no universalmente, como diría Aristóteles²⁴).

Vendrán los años del desarrollar los cinco tomos de *Para una ética de la liberación* en diez semestres (de 1970 a finales de 1974). El 2 de octubre de 1973 mi casa fue objeto de un atentado de bomba perpetrado por la extrema derecha peronista. Al día siguiente, de entre los libros dispersos en el suelo lleno de escombros de mi biblioteca, tomé *La apología de Sócrates* y di una clase ante mis alumnos, explicando el por qué cuando la filosofía es crítica debe ser perseguida como Sócrates. Habíamos dejado atrás el academicismo y nos internábamos en la historia de la filosofía universal como crítica, como lucha, como peligro y riesgo. En 1975 debí abandonar Argentina -como peligro y riesgo. En 1975 debí abandonar Argentina -como tantos dejaron Alemania en 1933 -; comenzaba el exilio, el del Sócrates

asesinado, el del Aristóteles perseguido en la isla Eubea, el del Agustín sitiado, el del Boecio encarcelado, el del Tomás que muere en camino al concilio de disputas, el del Fichte expulsado de Jena, el del Marx que nunca pudo ser profesor universitario, y el del Husserl excluído de su cátedra en Freiburg... que ocupará su discípulo Heidegger; el del Gramsci de la cárcel; el de Mauricio López, profesor de mi Facultad de Filosofía de Mendoza, torturado y asesinado en 1975.

En México, mi nueva patria, Heidegger había caído en desprestigio en esos años; la Escuela de Frankfurt en 1975 no estaba tampoco en boga; reinaba el althusserianismo y la filosofía analítica. Los latinoamericanistas se ocupaban sólo de la historia de la filosofía latinoamericana. Tomé la decisión de releer a Marx desde la perspectiva de la *Filosofía de la Liberación*. De esta manera podría expresarme ante marxistas y latinoamericanistas; pero, y en esto se cifra la pertinencia de Apel, la filosofía analítica no entraba en mi proyecto. Comenzaba la tarea, cuál no sería mi asombro cuando, releiendo los *Grundrisse*, pude descubrir en Marx el tema de la "exterioridad" del otro, del pobre -Marx gustaba escribir este término en latín: *pauper* - : "El *trabajo vivo (lebendige Arbeit)* como *pobreza absoluta (absolute Armut)*: pobreza no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva (...). Una objetividad no separada de la *persona (Person)*: solamente una objetividad que coincide con su inmediata *corporalidad (Leiblichkeit)* (...). El trabajo (...) como *fuerza viva del valor (...)*"²⁵.

Ahora Marx podía ser pensado desde una antropología trans-ontológica que definía al "sujeto" como "fuente" (no "fundamento") "creadora" (no productora solamente) del valor "desde *la nada*" del capital. Pensamiento ligado a Schelling, pero no al Schelling que puede dar origen a un "paradigma productivista", sino a un Schelling que entregó a los poshegelianos desde 1841 una "paradigma creacionista" -y en esto estribaría la ambigüedad de la interpretación que sobre Marx nos propone Habermas²⁶.

Esta nuestra filosofía, como podrá observarse posteriormente, nace desde la miseria creciente latinoamericana, desde la experiencia de las revoluciones recientes principalmente de la cubana y sandinista -; de las limitaciones del "populismo" (última oportunidad de un capitalismo independiente y popular, como el de Cárdenas (1934-1940) en México, Vargas (1930-1954) en Brasil), del fracaso del "desarrollismo" (que "dependiente" nunca podrá desarrollar nuestras naciones, sino aumentar la transferencia de valor, es decir, aumentar la miseria), del horror de las dictaduras de "seguridad nacional" (que aumentaron dicha transferencia), y de las mismas "democracias" formales ahora existentes (desde la de Alfonsín en Argentina hasta la de Alán García en el Perú), que aunque "democracias" modernizantes no tienen capacidad de evitar el fracaso por la imposibilidad de superar la miseria económica creciente. En este contexto de capitalismo dependiente, explotado, de creciente empobrecimiento, de masa hambrientas que asaltan negocios de co-

mestibles para simplemente comer en Caracas o Maracaibo en Venezuela, o en Rosario o Buenos Aires en Argetina, la *Filosofía de la Liberación* tiene el deber de pensar la realidad que la enfrenta, tan diferente a la del "capitalismo tardío"²⁷.

2. ESTRATEGIA ARGUMENTATIVA DE LA "INTRODUCCION", Y SU PERTINENCIA EN AMERICA LATINA

Apel sigue, con extrema claridad, un argumento que progresa por pasos. Mostraremos especialmente su pertinencia para América Latina.

2.1 ¿Subsunción (*Aufhebung*), transformación o liberación de la filosofía? (9-11; 9-12)²⁸

Nuestro filósofo aboga por una "transformación" que tenga en cuenta la "comunidad filosófica de comunicación institucionalizada (institutionalisierte Kommunikationsgemeinschaft der Philosophie)" (10; 10), la que no está "libre de dominación (herrschaftsfreie)", ni debe confundírsela con la "comunidad humana de comunicación (Kommunikationsgemeinschaft der Menschen)" (10; 10). Por ello, el mero compromiso del filósofo en la sociedad humana no supe las exigencias propias de la filosofía; pero tampoco el cumplimiento de exigencias intrafilosóficas es, ipso facto, cumplimiento de deberes sociales. Es necesario, entonces, mediar la relación entre la teoría filosófica y la praxis social *críticamente*, en especial "fundamentar críticamente desde los intereses cognitivos del hombre las abstracciones que realiza la *teoría* en las ciencias particulares" (11; 11).

La filosofía latinoamericana de liberación se sitúa en un nivel aún más concreto, y se pregunta, por ejemplo con Gramsci³⁰, sobre el "aparato material" que usa dicha "comunidad filosófica de comunicación". Y, entonces, aparecería otra problemática. La mera "comunidad filosófica" puede aparecer como "comunidad filosófica *hegemónica*" -es decir, que controla aparatos de dominación filosófica: lenguas desde las cuales se ha pensado filosóficamente, instituciones (facultades, institutos, etc.) pedagógicas con recursos económicos suficientes (sueldos de profesores, alumnos que sólo estudian y que no trabajan bibliotecas con la bibliografía necesaria, etc.), con revistas (las más antiguas, prestigiosas, con mayor número de ejemplares, etc.). Si la "comunidad filosófica de comunicación" no puede dejar de estar de hecho articulada a la "comunidad humana" (nacional (alemana, por ejemplo), continental (europea), los "intereses" (ontológicos, en sentido habermasiano) son los que constituyen los

presupuestos del horizonte de la filosófica. Dicha "comunidad filosófica", con sus "aparatos materiales" institucionalizados, ejercerá "dominación" sobre otras "comunidades filosóficas" -de hecho, aunque no de derecho y, frecuentemente, sin ninguna conciencia de los agentes -. En estes caso, la "transformación" de la filosofía debería en su proyecto incluir, *también* (y no *exclusivamente*), la "liberación" de la filosofía (genitivo objetivo), como ejercicio racional que debe saber pensar "otras realidades" -distintas a la "realidad" de la "comunidad filosófica *hegemónica*", europea por ejemplo -, sin dominar a las *otras* "comunidades filosóficas".

De esta manera "transformación" es "subsunción (Subsumtion (Aufhebung))" de las reducciones del pasado y "liberación" de dominaciones inadvertidas, pero no por ello menos "reales" (y que "sufrimos" en la "periferia" mundial, en América Latina, África o Asia, "comunidades filosóficas de comuncación", que deben pensar su propia realidad "distinta", no meramente "diferente"³¹, y no simplemente "repeterir" la filosofía del centro).

2.2 Crítica a la "falacia cientificista" (12-21; 12-22)

Este momento dialéctico, el pasaje dialéctico de una filosofía de la ciencia o del lenguaje a la hermenéutica ontología o trascendental, hecha por Apel con tanta competencia, claridad y creatividad, coincide con la intención de la *Filosofía de la Liberación*³². Apel tiene el mérito de haber creado un puente "positivo" entre la ontología fenomenológica alemana y la filosofía analítica del lenguaje anglosajona (inglesa y norteamericana en particular); y también, entonces, en América Latina, porque como hemos escrito en la "Exposición", en nuestro continente la filosofía analítica, de la ciencia o del lenguaje³³, poco frecuente en 1940, se implantó hegemónicamente desde 1960.

El argumento parte desde la "comunidad de los científicos (Gemeinschaft der Wissenschaftler)" (12; 12), hacia la articulación de ésta con la "sociedad abierta (offenen Gesellschaft)" (12; 13). En el primer tomo de la obra que comentamos, Apel incluye valiosos trabajos que manifiestan el cómo fue pasando de sus primeros escritos sobre una filosofía *clásica* del lenguaje³⁴, a lo que pudieramos llamar una nueva posición que subsume (subsumiert) la filosofía analítica del lenguaje en una hermenéutica pragmático-ontológica, trascendental. En su trabajo sobre la semiótica de Ch. Morris de 1959 se ven los primeros pasos³⁵; pero es en "Lenguaje y orden"³⁶ donde se observa la estrategia de su argumentación: el pasaje del lenguaje al "mundo de la vida cotidiana (Lebenswelt)", coo horizonte siempre ya presupuesto. En los magníficos trabajos donde se relaciona el pensar crítico de Wittgenstein con el de Heidegger (para escándalo de analíticos y ontólogos)³⁷, Apel va perfilando la posición definitiva

que asumirá contra Popper en la "Introducción". Ya en el artículo sobre los "juegos del lenguaje (Sprachspiel)" del último Wittgenstein³⁸, Apel expone críticamente "la unidad funcional de uso del lenguaje, forma de vida y mundo situacional (...Funktionseinheit...)"³⁹, lo que le permite remitir dichos "juegos" al horizonte de lo presupuesto: a sus condiciones trascendentales de posibilidad de la validez y del "sentido comprensible (verstehbaren Sinns)".

La falacia cientificista de Popper, tan extendida en América Latina, tiene un doble momento: el pretender 1) extrapolar la racionalidad de la "tecnología social", con su ideal metódico de "ciencia unificada (Einheitswissenschaft)" (13; 14)⁴⁰ a la racionalidad que construye políticamente a la "sociedad abierta". La *phronesis* queda reducida a una *tekhne*. Y, 2) extrapolar igualmente, la argumentación científica, su método, el de la "comunidad de los científicos", como paradigma de "una sociedad abierta" (15; 16). Además, se arroga el cientificismo la autoridad de "descalificar de entrada otros paradigmas geneológicos de la tradición filosófica como metodológicamente irrelevantes" (18; 19) -esta es la práctica cotidiana de la filosofía analítica en América Latina.

2.3 Subsunción y crítica a la filosofía de Heidegger y Gadamer (21-49; 22-52)

Apel muestra la importancia de una "retorno" a Heidegger -la *Filosofía de la Liberación* partió de él⁴¹ y de la Escuela de Frankfurt, criticándolos subsuntivamente: tal es el camino de Apel, con una competencia propia y una creatividad personal -, a través del aporte de Gadamer, ya que "la *fenomenología hermenéutica* puede reivindicar para sí, ante todo, el mérito de enlazar la emancipación (Emanzipation (que no es liberación)) de la experiencia respecto de la metafísica dogmática y de las cosmovisiones filosóficas con su emancipación respecto de las restricciones cientificistas" (21; 23). Así quedan delimitados los dos extremos: el idealismo y solipsismo geneológico filosóficos y el ya aludido cientificismo -aún como filosofía analítica del lenguaje -. La fenomenología hermenéutica de un Gadamer ha implantado sobre sus presupuestos trascendentales tanto a la lógica de la ciencia como al solipsismo egológico de Descartes o Kant⁴²; los ha fundado sobre la "preestructura existencial del comprender (existenziale Vorstruktur des Verstehens)". Se supera así la concepción objetivística (objektivistisch) y se alcanza a ver claro "el problema hermenéutico original, que es el *acuerdo (Verständigung) con los otros acerca del mundo objetivo*" (25; 27). Por este camino, lentamente, Apel logrará mostrar la necesidad de pasar del solipsismo de un Kant a la "comunidad" propuesta en el pensamiento de Ch. S. Peirce -cuestión que Apel descubre ya claramente en 1970 -⁴³.

Es decir, desde una teoría de la "comprensión (Verstehen)" se sitúa la problemática heideggeriana de la "verdad"

como manifestación del sentido, y la problemática científica de la "explicación (Erklaerens)" queda fundada en el "acuerdo metacientífico de los científicos sobre los objetos a tematizar" (24; 26). La situación pragmática del uso dialógico del lenguaje en general es el presupuesto trascendental de todo lenguaje científico. Por ello, "la disolución hermenéutico-histórica del principio de racionalidad de la escuela popperiana, recientemente observable, podría estar ligada al hecho de que fuera insuficiente su reflexión hermenéutico-trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la ciencia natural" (34; 36). El aporte de Heidegger y Gadamer debe situarse en ese nivel de las "condiciones de posibilidad" de la validez y del sentido, ontológicas, trascendentales. Dicho lo cual no podemos detenernos aquí en la descripción crítica, que realiza Apel, de los aportes y limitaciones en las cuestiones sobre la "validez" y la "verdad", en el contexto de la "tradición" (tanto de Heidegger como de Gadamer, y en especial de éste último en todo el asunto del "comprender mejor a un autor de lo que él se comprende a sí mismo") (43; 46).

2.4 Subsunción de la crítica de las ideologías (49-64; 52-68)

A partir de los resultados alcanzados, Apel se interna, siguiendo el camino emprendido desde la "fenomenología hermenéutica", en la dificultad de la "interpretación" psicoanalítica⁴⁴, como un nivel analógico, para pasar posteriormente a la interpretación de la sociedad propia de la "crítica de las ideologías" -de tipo marxista-. En efecto, el psicoanalista, en primer lugar, debe constituir al paciente como "objeto" de su interpretación: para, en un segundo momento, devolverle la posibilidad de autoanalizarse y transformarse en actor de su propia terapia.

De alguna manera, el "método cuasi-explicativo" y crítico de las ideologías, igualmente, debe en primer lugar constituir a la sociedad como "objeto" de su interpretación, con la dificultad de que, en primer lugar, la sociedad no tiene (como el cliente del psicoanalista) ningún órgano institucional que le conceda tal derecho (lo cual es contradictorio con la noción misma de "ideología" de dominación, al menos); y, en segundo lugar, encontrar quién estuviera investido en la sociedad con el poder de asumir tal diagnóstico socio-patológico; es decir, encontrar quién tuviera el poder para llevar a cabo la terapia prescrita por el crítico de las ideologías⁴⁵.

Aquí Apel entra de lleno en la explicación de su posición teórica fundamental, la cuestión de la "comunidad de comunicación", ya que el crítico de las ideologías se encuentra "ya-siempre" en la misma comunidad que intenta criticar:

"Cada uno de nosotros, para todos los conocimientos, depende de la experiencia empírica y del ilimitado acuerdo con otros (Verstaendigung mit anderen) acerca

del sentido y validez de la verdad de la experiencia (...). Mediante la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de la comprensión hemos alcanzado, a mi juicio, algo así como un punto cartesiano de *fundamentación última* de la filosofía" (57-58: 61).

La crítica de la ideología es como "la posibilidad de objetivar históricamente la (propia) comunidad real de comunicación como una tercera posibilidad del interés cognitivo humano, que se encuentra en cierto modo entre dos intereses cognitivos idealmente complementarios: el interés en la objetividad científico-tecnológica y el interés en el acuerdo interpersonal" (61: 66).

En efecto, éste es el gran aporte apeliano, y la *Filosofía de la Liberación* no puede recibirlo sino con beneplácito. Este "nosotros" de la comunicación, no sólo no se opone a los resultados ya alcanzados por nuestra filosofía, sino que permitirá nuevos y más precisos desarrollos -más pertinentes, con pretensión de "mayor" validez y sentido -. Es necesario entonces continuar este fecundo diálogo.

2.5 Hacia una "ética de la comunicación" de la responsabilidad solidaria (64-72; 68-76)

Al final de la "Introducción", Apel intenta una fundamentación "gnoseo-antropológica (Erkenntnisanthropologische)". Pronto, sin embargo, se abrirá al desarrollo de una ética supuesta en las exigencias de la misma comunidad de comunicación; senda que transitará desde 1973 hasta hoy⁴⁶ -cuestión que, como todo lo expuesto hasta ahora, tiene gran importancia para una Filosofía de la Liberación, que comenzó siendo, y es, fundamentalmente, una ética de la liberación -⁴⁷.

La primera hipótesis de trabajo fue enunciada de la siguiente manera:

"Se abre aquí el programa e una teoría del conocimiento y de la ciencia fundada en la antropología y en la filosofía social que, reflexionando sobre los posibles horizontes de sentido de la mediación entre conocimiento y praxis vital, establece principios regulativos para que el hombre progrese metódicamente a la hora de orientarse en el mundo" (69; 74).

Este programa, sin embargo, será rápidamente superado, y de ello tenemos constancia al final de la "Introducción":

"El último de los siguientes trabajos intenta mostrar que la razón práctica puede encontrar también un fundamento de una ética intersubjetivamente válida en el *apriori* de la argumentación" (72; 76).

Este será, en efecto, el camino emprendido por Apel. Como en otros temas fundamentales, Peirce tiene para Apel gran importancia:

"Peirce reconoció -acertadamente, a mi juicio -el compromiso moral específico presupuesto implícitamente por cada miembro en la comunidad de científicos de la naturaleza, en la auténtica abstracción que realizan con respecto a los intereses vitales finitos (individuales)"⁴⁸.

Peirce comprendió que el científico debe "identificarse" con la comunidad de científicos, sabiendo que no se alcanzará la meta en su vida individual; que debe renunciar a su egoísmo y compartir lo descubierto, etc.. Pensó igualmente extrapolar esa "actitud moral" del científico a la comunidad humana en general. Apel por su parte, y en primer lugar, muestra que la comunidad de los científicos puede extrapolarse en la "comunidad de los que argumentan". Con esta extrapolación Apel puede generalizar la moral que como supuesto se encuentra "siempre ya" obligando al que argumenta como ser racional; pero no sólo para cumplir un interés cognitivo, sino humano en general:

"El sentido de la argumentación moral podría expresarse (...): todas las necesidades de los hombres, que puedan armonizarse con las necesidades de los demás por vía argumentativa, en tanto exigencias virtuales, tienen que ser de la incumbencia de la comunidad de comunicación"⁴⁹.

Un paso más, y porque "manifiestamente la sobrevivencia de la comunidad real de comunicación humana depende de la autoafirmación de sistemas sociales funcionales"⁵⁰, debe ser una ética "de la responsabilidad" acerca de la consecuencia de nuestros actos, y "solidaria" con los otros miembros actuales o virtuales de la comunidad de comunicación, a las que se les debe un "reconocimiento recíproco de personas como sujetos de la argumentación"⁵¹.

De todos estos argumentos de Apel, con los que estamos en principio de "acuerdo", y usando sus palabras con respecto a Gadamer, diremos que "no resultan falsos, pero sí se muestran insuficientes ante la cuestión práctica" (67; 72): en especial en América Latina, donde no podemos dejar de preguntarnos: "Cómo debemos proceder para orientarnos en el mundo?" (67; 72), en un mundo de miseria, subdesarrollo, Friedrich von Hayek -inspirador de Milton Friedman, y continuador metódico de Popper en economía "habría expresado la recomendación de que, en caso de una aguda crisis de recursos, habría que dejar librados a la muerte por hambre a los pueblos del Tercer Mundo que no supieran autoayudarse"⁵². Ante tal cinismo se hace necesaria, como piensa Apel, una ética universal.

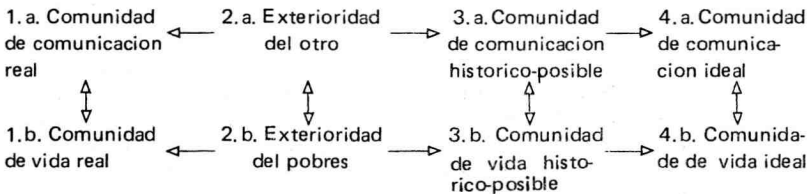
3. LA "COMUNIDAD DE COMUNICACION DE VIDA" Y LA "INTER-RELACION DEL POBRE". LA PRAXIS LIBERADORA

Apel se sitúa en un grado alto de abstracción. Ascendemos entonces de lo abstracto a lo más concreto.

3.1 El Otro silenciado y excluido: el que está más-allá de la comunidad de comunicación

A fin de poder referirnos en la exposición que comenzamos a los diferentes niveles, permítasenos, para comenzar, un cuadro con las distinciones fundamentales que efectuaremos.

Esquema 2. NIVELES DE DISCUSION



Siendo este un tema central de la *Filosofía de la liberación* no podemos dejar de exponerlo aunque sea resumiéndolo en pocas líneas⁵³; intentaremos indicar sólo los contenidos generales del argumento.

El "solipsismo" del "yo" (que puede excluir al "tú") ha sido superado o subsumido (aufgehoben) por Apel en el "nosotros" (que también puede excluir al "vosotros"). El "nosotros" puede "cerrarse", totalizarse, y argumentar en una "comunidad de comunicación *real*" que puede fundar su discurso en una misma y común "comprensión del ser"; que puede argumentar, al final hermenéutica, trascendental u ontológicamente, sobre "lo Mismo" aunque ópticamente puedan disputarse "diferencias" desde un "acuerdo (Verstaendigung)", o desde un "consensus" impuesto por un "bloque histórico" en el poder, diría Gramsci -. Lo esencial, entonces, para una *Filosofía de la Liberación*, no es el "yo" o el "nosotros" (aún como "comunidad de comunicación"), o la "sociedad abierta" que de hecho puede "cerrarse" en una totalización totalitaria de la Totalidad, en su "lo público (Oeffentlichkeit)" burocratizado, sino el "tú", el

"vosotros", "el Otro" de toda "comunidad de comunicación *real*"⁵⁴ - la exterioridad trascendental a toda comunidad y ontología; trans-ontológica, entonces, que con Levinas hemos denominado la alteridad metafísica del Otro (para diferenciarla de la metafísica vulgar o dogmática, óntica).⁵⁵

Ya hemos indicado repetidas veces la importancia que el tema de la "comunidad de comunicación" tiene para Apel -que ocupa la segunda parte del tomo II de *La transformación de la filosofía*⁵⁶ -, y que se torna central en su filosofía: es una verdadera "transformación". Por ello criticará a la modernidad, que afirma con Descartes el solipsismo de un alma, ella misma separada de un cuerpo⁵⁷. En Kant, el "yo pienso" trascendental es igualmente solipsista. Lo mismo acontece en Fichte⁵⁸ o en el primer Schelling⁵⁹. El "Urich" de un Husserl -aún el de las *Meditaciones cartesianas* -, y el "Mitsein" de Heidegger, no superan el solipsismo -en este caso de "mi" mundo, donde "el Otro" nunca puede revelarse desde la "exterioridad" -.⁶⁰

Por nuestra parte, siguiendo a Levinas, y ya en 1970, al considerar al Marcuse de *El hombre unidimensional*, donde se expresa que "esta sociedad es irracional como Totalidad"⁶¹, concluimos con este texto:

Para la ontología monista no es sólo la aparición del mal lo que presenta mucha dificultad, sino la novedad misma. La novedad auténtica, no solamente la que significa una nueva *repartición* de partes, llega siempre como de *otro* mundo, de otro nivel, llega desde la libertad (...). La novedad *creadora* es inadmisibile para la filosofía monista"⁶².

Una exterioridad creadora es un "tú" o um "vosotros", pero trascendental a la misma comunidad. Por ejemplo, en el *Sofista*, Platón habla de "la unidad del ser del todo (*ton pánton*)"⁶³, y en un momento expresa:

"Digo *todo*, indico: tú y yo, además de nosotros (*kai pros hemin*), todo lo otro: animales y árboles"⁶⁴.

En este "todo" ("La tierra y el cielo y los dioses y el resto"⁶⁵, el "Geviert" de Heidegger), del que yo, tú y nosotros somos *parte*; el Uno es lo aplicable a todo, lo que trasciende todo como Idea suprema: la *khora* platónica irrevasable. "Lo Uno y lo Mismo no se diferencian en nada, porque cuando se hiciera lo Mismo se haría lo Uno, y cuando lo Uno: lo Mismo"⁶⁶. La idea de comunidad no trasciende la "Mismidad" (que puede excluir la "exterioridad" metafísica, impensable para Platón): "en cuanto alcances lo *común* poseerás el *lógos* de cada uno de los que en su *comunidad* (*koinótes*) percibes"⁶⁷.

Aristóteles, en otro nivel de reflexión, afirmaba:

"Nuestra intención fue descubrir una cierta capacidad de argumentar sobre *todo problema* partiendo de lo dado en

la comprensión cotidiana y tanto más comúnmente admitido (*endoxotáton*), puesto que ésta es la tarea de la dialéctica, de la crítica⁶⁸.

Pero, para Aristóteles, era "evidente" que "el Otro" (el esclavo, por ejemplo, que era "por naturaleza esclavo") no entraba en la "comunidad de comunicación" donde se argumentaba sobre lo "comúnmente admitido". "El Otro", el esclavo, era a priori excluido de una tal "comunidad de argumentación real", de los habitantes libres de la "polis" griega⁶⁹.

El tema que deseamos entonces "indicar" podría enunciarse de la siguiente manera: la filosofía que afirma la "comunidad de comunicación *real*", el "nosotros" que supera el "solipsismo" mooterno -y que Apel lo ha definido de manera tan clara y argumentada -no es suficiente para una filosofía latinoamericana.

El Otro es la condición de posibilidad de todo argumentar como tal: la argumentación supone que "Otro" tiene una nueva "razón (Grund)", que pone en cuestión el "acuerdo (Verstaendigung)" ya logrado -pero como tal, "pasado" -./ Apel, hablando de la universalidad de la "norma básica", argumental:

"Aquí se plantea el difícil problema de tomar en cuenta de manera adecuada, en la comunidad concreta de argumentación del discurso práctico, las pretensiones virtuales de los *no-participantes*, *pero afectado* (...) miembros de Estados subprivilegiados (por ejemplo, de los países en desarrollo) (...) "⁷⁰.

En este caso "el Otro", "no-participante" en la comunidad y por ello no-argumentante, es sólo *a posteriori* el que recibe el efecto de un "acuerdo" en el que no fue "parte". Es "consecuencia" del argumentar, pero no un *a priori* de la argumentación misma. Nos interesa esta última posición: "el Otro" como condición *a priori* de posibilidad de toda argumentación, de todo "nuevo" argumento. "El Otro" no es sólo trascendental "en" el nosotros⁷¹, sino trascendental "a" la misma comunidad. Sin embargo, de hecho, en la comunidad de comunicación "real", "el Otro" es ignorado, desconocido -no reconocido -, y excluido -como momento ético de una estructura vigente de injusticia -.

A lo que nos estamos refiriendo, entonces, es al describir *explícitamente* el mecanismo de la "exclusión" fáctica del Otro de dicha comunidad; ya que *antes* de ser "afectado" fue "excluido". Es decir, se trata de describir no sólo las condiciones de posibilidad de toda argumentación, sino, las condiciones de posibilidad del *poder* efectivamente *participar*, "ser-parte" de dicha comunidad de comunicación *real*. Para ello debe tomarse en cuenta seriamente el momento ético de la "in-comunicabilidad", y por ello la "in-comunicación" silenciada del excluido. Para América Latina, cultura periférica, no es un tema solamente teórico, es ante todo una experiencia fáctica, ético-práctica que cumplirá ya medio milenio en 1992.

Quizá un Antonio Gramsci, por ejemplo, con su teoría de la "hegemonía", como control del "consensus" ideológico político, podría ser útil para mostrar el cómo un "acuerdo (Verstaendigung)" puede ser de dominación, de exclusión, un silenciar la voz del Otro.

Para que "el Otro" pueda participar en la comunidad de comunicación (pasaje del "afectado" al "participante"), debería reinterpretarse su "No-ser" en el "mundo" de la comunidad de comunicación como *realidad* excluida en la exterioridad. Todo comienza con el "reconocimiento (anerkennung)" de su persona (del esclavo en el esclavismo, del siervo en el feudalismo, del trabajador asalariado en el capitalismo, de la mujer en el patriarcalismo, del "negro" en el racismo, etc.), atribuyéndosele la "dignidad" que merece como tal. Es un "abrir" o levantar la in-comunicación fáctica, por reestructuración "institucional" (reforma o revolución, y esta última cuya necesidad no puede negarse a *priori*, se impone cuando el "cierre" del discurso es imposible de ser superado de otra manera). Por desgracia esta "apertura" no la concede graciosamente el dominador. Es fruto de la lucha del dominado; es proceso de liberación. Todo esto como *anterioridad* al "presupuesto" de la comunidad de comunicación y al "acuerdo (Verstaendigung)". "Estar-en-la-comunidad" y "de acuerdo", es ya "ser-parte" del grupo hegemónico; "poder" argumentar es ya, en algún sentido, ser libre de opresión, y esto no puede darse como fácilmente sobreentendido.

De hecho, la mayoría de la humanidad (el Tercer Mundo, los nuevos "pobres" del capitalismo central, las mujeres en casi todas las culturas, etc.), un 75% o más de las personas humanas, no forman parte "fácticamente", no son participantes plenos de las "comunidades de comunicación *reales*", hegemónicas. Esa inmensa mayoría está silenciada, enmudecida; y para recordar la famosa expresión de Wittgenstein, pero cambiándole de sentido, podríamos decir: "De lo que deberían hablar se les hace guardar silencio; no *interesa* lo que puedan decir".

En cada "juego de lenguaje" (el político, el erótico, el pedagógico, el religiosos, etc. -tal como lo hemos expuesto en nuestra *Philosophie der Befreiung* -) se niega al Otro. En cada "juego de lenguaje", Lebenswelt o forma de vida "alguien" está siendo "excluido" de la comunidad de argumentación.

3.2 La comunidad de comuncación "real" y la comunidad de comunicación "histórico-posible"

Escuchar la voz del Otro es construirle un nuevo sistema donde pueda habitar "en casa (zu Hause)". La cuestión es de si la

"sociedad abierta" puede ser el fundamento de una tal construcción, o si se necesitan otros cimientos para una casa "nueva". Deseamos indicar dos aspectos. La comunidad futura puede no ser ni la "real" actual ni la "ideal" transcendental; pero, además, y trataremos el tema en el párrafo 3.3, no se trata sólo de una "comunidad de espíritus", sino fundamentalmente de "cuerpos" -de manera que las exigencias éticas tienen exigencias económico-políticas-.

La cuestión de la "comunidad", como lo expusimos en 1969 en nuestra obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*⁷², fue también tratada por Kant (y apel pareciera olvidarlo) al comienzo de su etapa "crítica", en 1766, cuando escribe en su obra *Traume eines Geistersehers*:

"El alma humana debiera ser mirada como ligada en la vida presente a dos mundos (zweien Welten) a la vez; de estos mundos, en tanto que forma con el cuerpo (Koerper) una unidad personal, no siente sino el mundo material; al contrario, como miembro del mundo de los espíritus (als ein Glied der Geisterwelt) recibe y propaga las puras influencias de las naturalezas inmateriales (die reine... inmaterialler Naturen)"⁷³.

Esta idea ya la había expresado Leibniz cuando escribía que "todos los espíritus (esprits) (...) entran, en virtud de la Razón y de las Verdades Eternas, en una especie de Sociedad con Dios (Société avec Dieu), siendo miembros de la Ciudad de Dios"⁷⁴.

Largo sería seguir la historia de este concepto, que tendrá su continuación en Hegel y principalmente en Marx, pero Peirce no podía ignorarlo del todo cuando se refirió a la "community", que supo situarla en un nivel epistemológico original; cuando ligó comunidad, moral y lógica, todo lo cual coincide con Kant:

"It may seem strange that I should put forward three sentiments, namely, interest in an *indefinite community*, recognition of the possibility of this interest being made supreme, and hope in the unlimited continuance of intellectual activity, as indispensable requirements of logic"⁷⁵.

Se entiende, entonces, que Apel, continuando el esfuerzo de Peirce y en discusión con Wittgenstein y Popper, pueda decir que "considero que la posibilidad real y, sobre todo, la necesidad lógico-trascendental y ética del progreso histórico en el acuerdo intersubjetivo (...) podamos deducirla a partir de la preestructura hermenéutico-trascendental de la comprensión mediante un postulado de la crítica trascendental del sentido" (55; 59)⁷⁶.

Sin seguir en toda su riqueza el argumento de Apel, nos basta con centrarnos ahora en un momento crucial de su argumentación, se trata de la distinción entre "comunidad de comunicación *real*" y "comunidad de comunicación *ideal*":

"La mezcla de convicción y persuasión, de argumentos e insinuaciones prometedoras (...) es un reflejo de la contradicción dialéctica que se produce en la argumentación entre la comunidad ideal de comunicación -siempre anticipada -y la comunidad real con la que dialogamos (...) Cuando nos percatemos de que el principal obstáculo para lograr el acuerdo (Einverstaendnis) completo radica en la contradicción entre la comunidad ideal y la real de comunicación (...)" (60-61)⁷⁷.

Aceptada esta distinción fundamental, la Filosofía de la Liberación, situada en un nivel más concreto y complejo, necesita ahora distinguir un tertium quid, una mediación entre la comunidad de comunicación "real" y la "ideal -en parte negada por Apel cuando expresa que "esta anticipación no se refiere justamente a una utopía concreta"⁷⁸, y también por Levinas -. En vierta manera, la comunidad de comunicación "real" de Apel se confunde con la "sociedad abierta" de Popper⁷⁹. Es decir, la proyección de la sociedad europea norteamericana del "liberalismo tardío"⁸⁰:

"Considero que en esta historia universal de la humanidad, posibilitada sin duda (!) *esencialmente* por la cultura occidental, se trata de realizar progresivamente el juego del lenguaje *ideal*, que ya siempre presuponemos trascendentalmente en las formas de vidas dadas"⁸¹.

Una tal expresión tiene un significado grave en consecuencias para el no-europeo. Es, exactamente, haber caído en la "falacia desarrollista".

Es por ello que esa comunidad de comunicación "real" no incluye en el enunciado ético básico presupuesto una sociedad en *conflicto* -donde "el Otro" ha sido excluido o dominado-. Por el contrario, la *Filosofía de la Liberación* parte de la sospecha que dicha comunidad de comunicación "real" puede siempre ser una sociedad hegemónica, que al dominar culturas, naciones, clases, grupos, sexos (el femenino), edades (a la juventud), impone como "real" (y aún como "ideal", que es su proyección como idea regulativa) su propia "particularidad" -como Europa impuso su "particularidad" al mundo colonial durante cinco siglos, como si fuera la "naturaleza" misma de las cosas-. Esta sospecha sustenta la imposibilidad de una mera "reforma" o "modernización" de la "sociedad abierta" en el mundo periférico, de una totalidad "vigente". Sólo la irrupción del Otro puede permitir proyectar (y realizar) una comunidad futura más justa, sobre otras bases, como nueva alternativa: una "comunidad de comunicación *histórico-posible*" (una "utopía *concreta*" que no es ni la "real" ni la "ideal"): un "proyecto de liberación" -algo más que una emancipación-.

Así, entre la "sociedad abierta" periférica (y explotada) como "comunidad de comunicación *real*", y la "comunidad de

comunicación *ideal*", surge una comunidad de comunicación que puede implementar sobre *nuevas* bases alternativas históricas y posibles, que surgen desde la exterioridad del Otro, y con su colaboración. En nuestra *Para una ética de la liberación*, en 1971, se nos impuso esta exigencia ética, como un "más-allá" imposible para la sola "totalidad vigente"⁸². Más allá de una "sociedad cerrada (que es la "sociedad abierta" *real* de Popper) -escribía Henri Bergson -en donde los miembros conviven entre ellos (comunicándose, en efecto), indiferentes al resto de los hombres (en el Tercer Mundo), siempre alertas para atacar y defenderse, reducidos sólo a una actitud de combate"⁸³.

La *Filosofía de la Liberación* da prioridad absoluta al estudio trascendental, y también concreto, de la negatividad, para clarificar el cómo "lo Mismo" -lo tautológico -se presenta como el argumento "absoluto"; es decir, cuando el "acuerdo" alcanzado en el "pasado" se impone como "evidente" (sin necesidad de "nueva" argumentación; como el "*endoxotáton*" (lo más comunmente admitido) de Aristóteles). La "obvio (Selbstverstaendlich)" cotidiano niega ya desde siempre al Otro: en la política al sin derecho, en la económica al explotado, en la erótica patriarcal a la mujer, en la pedagógica al Edipo, y así se constituye a la misma comunidad de comunicación como un "Fetiché": el "acuerdo" como la "realidad" misma.

Sólo por la afirmación de la exterioridad del Otro puede irrumpir en la Totalidad (la comunidad de comunicación real) la posibilidad de negar la negación; es decir, el "acuerdo" acordado en el pasado puede ser puesto en cuestión por la necesidad de un nuevo argumentar. El "fundamento (Grund, ratio)" de la argumentación del Otro irrumpe como novedad, relanza el proceso vital argumentativo de la racionalidad. Desde el "No-ser" se crea la posibilidad (imposible para la mera comunidad "antigua") de nueva objetualidad, nuevos paradigmas científicos y político-económicos, nuevos argumentos y contenidos argumentativos⁸⁴. No se trata, entonces, de realizar la Modernidad, de modernizar la "sociedad abierta"; se trata de la posibilidad -que no puede ser negada a *priori* como lo hace Popper -de un cambio revolucionario -si fuera necesario, y sólo en ese caso -, y por ello la necesidad de un proyecto de liberación que surge desde el Otro como otro⁸⁵.

3.3. De la comunidad de comunicación del "lenguaje" a la comunidad de comunicación de la "vida"

En este párrafo no se trata ya de la cuestión de la posmodernidad, sino de la del posmarxismo. La *Filosofía de la Liberación* puede echar mano de Levinas o Apel, pero también de Marx -aparentemente inconciliables, así como parecían inconciliables Heidegger, Wittgenstein o el pragmatismo de Peirce con una filosofía hermenéutico-trascendental. Quizá mi exposición aclare a

Apel algunas de las razones de la aparente, sólo aparente, "fascinación que ejerce el marxismo sobre los intelectuales de los países subdesarrollados"⁸⁶ -expresión que, a nuestros oídos suenan algo así como: los atrazados, sudesarrollados, todavía afirman cuestiones que nosotros, los avanzados, del liberalismo o capitalismo "tardío" hemos superado hace tiempo -. Nuevamente la "falacia desarrollista".

La razón que se esgrime en la argumentación que da una prioridad absoluta a lo político, en la cuestión de la razón práctica o la acción comunicativa, la legitimación, etc., y que descarta la pertinencia de lo económico, que se confunde frecuentemente con la cuestión del marxismo dogmático, economicista o staliniano, podría formularse así:

"En los países de capitalismo *avanzado* (*fortgeschrittenen*)⁸⁷ el nivel de vida (...) ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse en términos *económicos*. La *alienación* ha perdido su forma, económicamente evidente, *de miseria*. Si acaso, el pauperismo del trabajo alienado encuentra su alejado reflejo en un pauperismo del alienado tiempo libre (...). Hoy en día no cabe constatar una conciencia de clase, especialmente una conciencia revolucionaria, ni siquiera en los estratos nucleares de la clase obrera. Bajo estas circunstancias, cualquier teoría revolucionaria carece de *destinatarios* (...). De este modo, hoy en día Marx tendría que abandonar su esperanza de que también la teoría se convertiría en fuerza material tan pronto como prendiera en las masas"⁸⁸.

Esta constatación se encuentra debajo de toda la argumentación político-filosófica de Habermas, y quizá también de Apel. Piensan para Europa, Estados Unidos y Japón.

Apel se ocupa, hay que reconocerlo, de los problemas éticos tales como lo ecológico, lo bélico o el del hambre -todos relacionados con la "vida" -⁸⁹.

El "hambre" y las otras "necesidades" son, simplemente, los avisos, las señales, las reacciones sensibles en las mucosas de estómago o de la boca, de la piel del cuerpo, que indicam, informan a la subjetividad humana que de no "comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más"⁹⁰, simplemente se *muere*, se deja de vivir. El "hambre" del cual habla Apel está dentro de una trágica dialéctica de vida-muerte. El "alma" cartesiana no puede tener "hambres". Es la "corporalidad (Leiblichkeit)" de la subjetividad racional humana la que puede tener "hambre" de objetos material-culturales -el "hambre" humano siempre es histórico-cultural-. El "hambre" como "necesidad (Beduerfnis)" indica una negatividad, una "noidad (Nichtichkeit)" humana fundamental, ético-antropológica.

La "apertura (Erschlossenheit)" ontológica primera del "Serahí (Dasein)" no es sólo la "comprensión del ser", antes aún, es una "apertura" ontológico *pragmática* -pero dándole aquí a *pragmatis*, en griego, el sentido de "necesidad", pulsión (Trieb) -, desde donde se constituye una "intención" que podríamos llamar "pragmática"⁹¹. Desde esta problemática, y no como supra e infraestructura⁹², como momento de la "re-producción" espiral de la vida, pueden servirnos las siguientes reflexiones:

"El espíritu lleva en sí desde el principio, la maldición de estar preñado de materia, que se presenta aquí en forma de hondas de aire en movimiento, de sonidos, en suma de lenguaje. El *lenguaje* es tan antiguo como la *conciencia*; el lenguaje es la conciencia real, *práctica*, que existe también *para otros* hombres y que, por tanto es la única igualmente existente para sí misma"⁹³.

Es interesante considerar que el paradigma de la "conciencia" es relacionado al del "lenguaje"; y, al mismo tiempo, el lenguaje es situado en posición lingüístico "pragmática" ("para otros"). Además, para Marx es una relación "práctica"; lo "práctico" o la "praxis" es la relación entre personas⁹⁴; lo productivo no es, abstractamente, práctico, sólo es relación de trabajo con la naturaleza. Es decir:

"La realidad inmediata del pensamiento es el lenguaje; el (... cómo) descender del mundo del pensamiento al mundo real (...) se transforma en el problema de descender del lenguaje a *la vida* (...). Los filósofos no tendrían más que reducir su lenguaje al lenguaje corriente, del que se abstrae, para darse cuenta y reconocer que ni los pensamientos ni el lenguaje forman por sí mismos *un reino propio*, sino que son solamente *manifestaciones de la vida real*"⁹⁵.

Marx muestra no sólo la necesidad de pasar del lenguaje filosófico al lenguaje cotidiano o común (gewöhnliche Sprache), sino de éste a la *vida real*. Hay entonces tres paradigmas: 1) el de la *conciencia*. 2) el del *lenguaje* (sea el filosófico o científico, sea el cotidiano) y 3) el de la *vida real*. Nos hace falta ahora "pasar" dialécticamente del segundo al tercero (es decir, del orden "a", de la comunidad de comunicación, al orden "b" del esquema 2, a la "comunidad de vida").

El ser humano es un "*viviente que tiene habla (zoon logon ekhon)*" para Aristóteles; es decir, la razón, el habla, el lenguaje responde a la "lógica" del viviente, de la vida. Apel lo reconoce repetidas veces⁹⁶. El lenguaje comienza por ser entre los animales un sistema de señales. La racionalidad como momento del lenguaje humano es, en un nivel superior, un momento de la vida. La vida "en *comunidad*" es el lugar lenguaje humano: "comunidad de vida

(Lebensgemeinschaft)". El lenguaje debe situárselo como un momento práctico dentro del movimiento de la "reproducción" de la vida (esta última es una de las categorías esenciales (y no la de "suaestructura") que Marx constituyó en su "crítica" ética de la economía política burguesa). Así como la "comunidad de comunicación" es lo trascendentalmente siempre ya presupuesto al "yo hablo algo"; de la misma manera la "comunidad de vida" está trascendentalmente ya siempre presupuesta al "yo trabajo para producir algo". Los "agentes" de la producción ya han sido distribuidos (acción práctica) en la estructura social de la división del trabajo. Marx criticaba las "robinsonadas" (el "solipsismo" de la economía burguesa de la Smith, Ricardo, etc.). Este concepto de "vida" ligado a "comunidad", presente en Marx, es de raigambre hegeliana⁹⁷.

En Marx el concepto de "vida" es absolutamente central en todo su pensamiento. El trabajo como subjetividad, personalidad, actualidad es el "trabajo vivo (*lebendige Arbeit*)"; los "modos de producción", son modo de reproducción "de la vida". No sería exajerado decir que Marx es un "vitalista romántico":

"Mi trabajo sería expresión vital libre, por tanto goce de la vida. Bajo las condiciones de la propiedad privada es enajenamiento de la vida, pues yo trabajo para vivir, para conseguir un medio de vida. Mi trabajo no es vida"⁹⁸.

Pero esa vida es vida humana, vida del individuo y en libertad, en "comunidad" (idealmente). Para Marx la "comunidad de vida *ideal*" incluye entonces la individualidad y la libertad realizadas:

"La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad *comunitaria (gemeinschaftlichen)* (...). La producción social está subordinada e los individuos y controlada *comunitariamente* por ellos como un patrimonio"⁹⁹.

Es decir, desde esa "comunidad de vida ideal" (que no es un fin histórico, ni una "utopía concreta", como para Apel) se critica a la estructura social que es la negación de la vida, en concreto: el sistema capitalista -que nosotros en el Tercer Mundo "sufrimos", ya que somos "los afectados" en la "periferia" explotada del mundo¹⁰⁰-. El "ideal" es una plena "comunidad de comunicación (producción, distribución, intercambio, consumo) de vida" sin dominación y *sin trabajo*: el "Reino de la Libertad" más allá de *todo modo de producción (Produktionsweise) posible*, para Marx. La realidad actual nos manifiesta una "sociedad (Gesellschaft)" donde una "relación social" (práctica) de dominación (éticamente perversa) toma a personas (el trabajador y "su" trabajo) como "mediación (Vermittlung)" para la "valorización del valor (Verwertung des Werts)": fetichización (ya que la persona (el trabajador) se ha sido transformada en cosa, y la cosa (el valor como capital) en persona). La perversidad del capital, para Marx, es ético-antropológica; se intercambia (acto *práctico*) persona o subjetividad por cosa u objeto (trabajo *objetivado*):

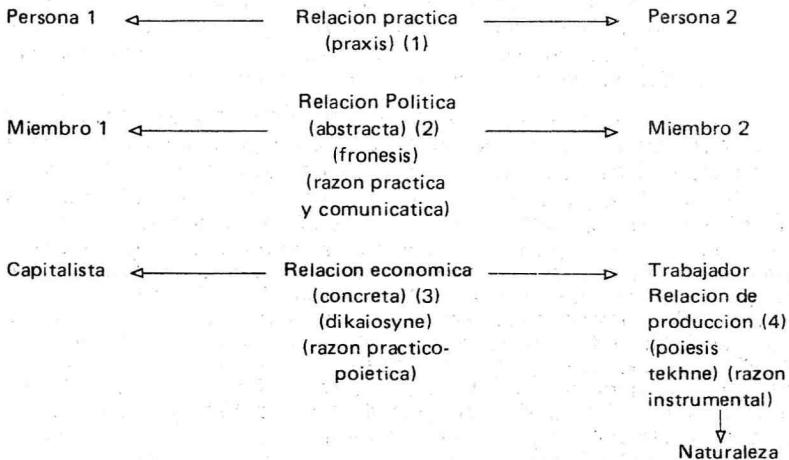
"Lo único que se contrapone ante el trabajo objetivado (cosa) es el trabajo no-objetivado, el *trabajo vivo*. Uno está en el espacio, el otro trabajo dado en el tiempo; uno está en el pasado, el otro en el presente; uno es valor de uso incorporado, el otro se da *como actividad humana* en proceso y es comprendido en el proceso de estar objetivándose: uno es valor, el otro es *creador de valor*. Se intercambiará valor dado por la actividad creadora de valor (*Werthschaffenden Thaetigkeit*)"¹⁰¹.

La esencia de lo "económico (oekonomische)"¹⁰² capitalista, para Marx, es una relación *práctica*, una acción anti-comunicativa de vida, acción de dominación; la persona es considerada una cosa, una mercancía:

"En la plaza del mercado *tu y yo (Du und ich)* sólo reconocemos una ley, la del intercambio de mercancías" -escribe irónicamente Marx -¹⁰³.

En efecto, el "trabajo vivo" -la persona del trabajador, la subjetividad creadora, indeterminada -es subsumido por el capital (una "relación *práctico* social" no-comunitaria). De esta manera se transforma institucionalmente en "trabajo asalariado". El trabajo como (als) trabajo ha sido trans-substanciado en trabajo como (als) capital, como una determinación del capital. En esta "relación social" *práctica* (del dominio de la razón práctica, comunicativa, y no estratégica o instrumental) consiste el capital en su esencia.

Esquema 3. ARTICULACION DE LA PRAXIS Y LA POIESIS EN LA POLÍTICA, LA PRODUCCION Y LA ECONOMICA



La mera relación práctica (1) (donde debe situarse la acción comunicativa, la *fronesis* o acción política (2), y es el ámbito

de la ética o moral) es, en la relación económica capitalista (3), la "relación *social*" entre el capital-trabajo (capitalista-trabajador; clase capitalista-clase trabajadora); es relación persona-persona. Constituye la esencia última o determinación primera de la "relación social 1 de producción" (3-4) (base material por excelencia, para Marx, de la vida humana social en general). La relación productiva (4) (persona-naturaleza) es tecnológica (de la razón instrumental). Abstractamente no es económica; sólo subsumida en la relación práctico-social, en concreto, deviene el momento productivo de la relación social (momento de la razón práctica). Pensar que Marx es un productivista (o que dió prioridad absoluta a la relación persona-naturaleza), es no comprender que lo económico es relación *práctico*-productiva. Lo moral o ético, por ello, es el momento fundamental de lo económico (en el capitalismo "relación de explotación" o "dominación")¹⁰⁴. Pero, además, esta relación concreta práctico-productiva da el "lugar" a los agentes también en la "Lebenswelt" y en los "sistemas" (habermasianos); es un momento esencial de la estructura de la "Lebenswelt", de la forma de vida, del mundo, y no un mero "sistema" yuxtapuesto -eso podría quizá ser el objeto de una "Wirtschaftswissenschaft", pero no de la "económica" en el sentido ético-antropológico y trascendental de Marx -. El "mundo" de las personas (del "yo" y del "nosotros") queda situado como una "perspectiva" desde el "lugar" que se tiene en dicha relación práctica -y también siempre productiva: la lengua ella misma es un momento productivo-semiótico; la lengua se la "produce" desde esa "posición"; los "juegos del lenguaje", la forma de vida, el mundo, tiene como momento constitutivo, constituyente y constituido, a dicha "relación social de producción", que determina y *es determinada* mutuamente en el movimiento de la "reproducción" de la vida humana como totalidad -.

Es por ello que la "comunidad de comunicación *real*" no puede dejar de determinar y ser determinada por y en la "comunidad de vida *real*". Pero, la reflexión filosófica de dicha "comunidad de vida" exige categorías que no pueden ya ser aportadas sólo por una filosofía del lenguaje. Aquí las categorías construidas por Marx son todavía insustituibles. Dejarlas de lado por nopertinentes es efecto de una *cequera* de "lo económico" (y de la confusión del marxismo dogmático con Marx mismo; distinción esta última que se conoce pero que no se utiliza fecundamente). El análisis sólo político (de la legitimación, de "lo público (Oeffentlichkeit), etc.), puede caer en un "politicismo" idealista, desarrollista, por ignorar la pertinencia de un análisis concreto del capitalismo como horizonte ontológico de la "Lebenswelt" y los "sistemas" ónticos que puedan darse dentro de dicho horizonte. Ante la miseria del Tercer Mundo, al menos, no tenemos otra sistema categorial más pertinente hoy en día. Ya que sólo Marx ha podido formular la causa ontológica de una tal miseria:

"La ley (de la acumulación...) encadena el obrero al capital con grillos más firmes que las cuñas con que Hefestos

aseguró a Prometeo en la roca. Esta ley produce *una acumulación de miseria* proporcionada a *la acumulación de capital*¹⁰⁵.

La acumulación de capital (momento final de la "realización" del "Ser") en el mundo desarrollado, entonces, es acumulación de miseria (el "No-ser") en el Tercer Mundo. El "liberalismo" e el "capitalismo *tardío*" es también, aunque no sólo, un sistema fruto de 500 años de explotación de las naciones periférica.

Hemos así articulado la exterioridad de Levinas con el "trabajo vivo" en Marx -la Exterioridad o el "No-ser", la "Nada", fuente creadora del "Ser" de la totalidad -. Heidegger y Wittgenstein efectuaron una crítica de la metafísica -esto lo muestra ejemplarmente Apel -. Levinas y Marx efectuaron una crítica a la "totalidad" ético-económica desde la exterioridad trans-ontológica del Otro ("Autrui" abstracto, en Levinas; "trabajo vivo" indeterminado antes de la subsunción en la "totalidad" del capital, en concreto, en Marx). Sin embargo, al releer la *Filosofía de la Liberación* a Levinas y Marx, los actualiza, continuándolos y transformándolos, desde la realidad de la concreta miseria latinoamericana.

3.4. La interpelación del "pobre" desde la intención liberadora

El Otro ya siempre presupuesto por la "comunidad de comunicación *real*" y excluido también ya siempre de ella, el silenciado, el que no habla ni argumenta "fácticamente", en la exterioridad de la "comunidad de vida *real*" -en el Tercer Mundo también por las estructuras del capitalismo periférico -, es el explotado, dominado, el "pobre" (como categoría que nos propone Levinas, y el mismo marx).

En efecto, es "*pauper* ante festum", explica Marx:

"No trabajo objetivado (...). La capacidad de trabajo como *pobreza absoluta (absolute Armut)* (...) . El trabajo no como objeto, sino como actividad, como fuente viva de valor"¹⁰⁶.

El Otro como pobre es la condición de posibilidad de toda comunidad de vida, lo económico, cuando el trabajo vivo (el trabajador, la clase) es subsumido en el capital, aunque es la fuente creadora del "Ser", se lo pone como "No-ser":

"Este proceso de realización es al mismo tiempo el proceso de desarrollo del trabajo. El (el trabajo) se pone a sí mismo objetivamente (en el producto), pero pone su objetividad (Objektivität) como su propio No-ser (Nichtsein), o como el Ser de su No-ser (das Sein ihres Nichtsseins): el del capital"¹⁰⁷.

El Otro como pobre, es el supuesto a *priori*. Sin embargo, cuando el capital ya ha usado, consumido en su corporalidad, vitali-

dad, personalidad al trabajo vivo lo expulsa a *posteriori* si lo cree conveniente, si no lo necesita: "*pauper post festum*":

"En el concepto de trabajador libre está ya implícito que él mismo es *pauper*: *pauper* virtual (...). Si ocurre que el capitalista no necesita el plusvalor del obrero, éste no puede realizar su trabajo necesario, producir sus medios de subsistencia. Entonces (...) los obtendrá sólo por la limosna (...). Por tanto, *virtualiter* es un *pauper*"¹⁰⁸.

En la "Exterioridad" -considerada por Levinas, por Marx y por la *Filosofía de la Liberación* -está el "pobre", como individuo, como marginal urbano, como etnias indígenas, como pueblos o naciones periféricas destinadas a la muerte¹⁰⁹. El pobre, que gracias a las mediaciones categoriales de Marx, deja de ser el pobre "abstracto" de Levinas, y puede transformarse en el sujeto concreto con respecto al cual se sitúa el argumentante "abstracto" del discurso de la filosofía de lenguaje de Apel.

En efecto, la filosofía del lenguaje debería, igualmente, hacerse cargo de ciertos enunciados ("speech acts") que se expresan, por ejemplo, en el angustioso: "¡tengo hambre, por ello exijo justicia!". Se trata de un enunciado que irrumpe "desde fuera" de la "comunidad de comunicación real". "Desde fuera" por definición, ya que se trata del "presupuesto -excluido", del que fácticamente no tiene lugar "en" la comunidad de argumentación. Ese enunciado del pobre no busca, primera ni directamente, un posible "acuerdo (Verstaendigung)". Busca algo previo, anterior, exige la "condición absoluta de posibilidad" de todo argumentar: busca el ser "reconocido" en *el derecho de ser persona*, para poder "ser-parte" fácticamente, en el futuro, de la "comunidad de comunicación *histórico-posible*" (que llegará a ser "real"; ya que la "real" actual fue "histórico-posible" en el pasado). Llamaremos "interpelación"¹¹⁰ ese tipo de acto lingüístico ("speech act"), que tiende a producir las condiciones de posibilidad, el presupuesto absoluto de la argumentación como tal: el poder participar ("ser-parte") fácticamente en la comunidad. Todo esto, lo hemos visto, no es negado por Apel, ni mucho menos; pero interesa ser desarrollado en nuestra situación de marginales excluidos de la Historia -tema "central" entonces de la *Filosofía de la Liberación* -:

"Pero súbitamente se alza la voz (Stimme) del obrero, que en el estrépido y agitación del proceso de producción había enmudecido (...). Bien puedes -exclama el obrero -ser un ciudadano modelo, miembro tal vez de la Sociedad Protectora de Animales y por añadidura vivir en olor de santidad, pero a la cosa que nate mí representas no le late un corazón en el pecho (...). Exijo (...) el valor de mi mercancía"¹¹¹.

El "speech act": "¡tengo hambre, por ello exijo justicia!", podría ser tomado como ejemplo de este acto interpelativo inicial.

Austin lo hubiera clasificado dentro de los actos "ejercitativos" (o "exigitivos") (propios del verbo "exigir")¹¹², donde se "explicita la fuerza ilocucionaria de una expresión, o lo que es lo mismo, pone de manifiesto cual es el acto ilocucionario que estamos realizando al emitirla"¹¹³. El tono de voz, cadencia, énfasis, gestos, circunstancias de la expresión, expresión del rostro, etc., tienen aquí sentido. Pero, y es una dificultad, es un "exigir" concreto no en nombre de los derechos vigentes en la "comunidad de comunicación y de vida *real*", sino en nombre de una "comunidad *histórico-posible*" -ya que en la "comunidad *real*", por definición, el "pobre" no tiene o no puede ejercer "derechos": por ello es pobre¹¹⁴ -.

No dice simplemente: "- ltengo hambre; exijo trabajo!" -esto no es sólo comprensible, sino además un derecho al que en principio el sistema capitalista vigente intenta a cumplir -. Pero ligar necesariamente el "- ltengo hambre!" (como "hecho") a una "exigencia de justicia", supone, en primer lugar, que dicha hambre, en cuanto tal, es interpretada como el efecto de un acto moral-. En efecto, que muera de hambre una población numerosa al Sur del Sahara es un hecho ético¹¹⁵.

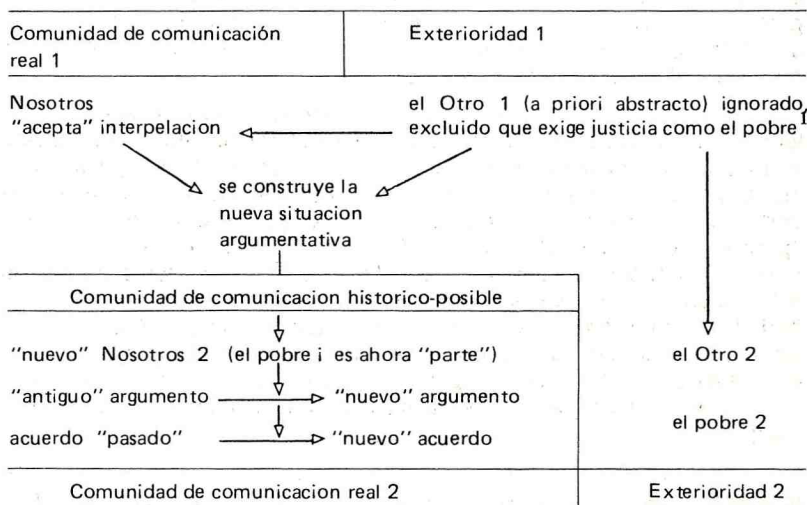
Además, y en segundo lugar, la referencia de ese "speech act", lo interpretado por la "comunidad de comunicación real" es un "deber-ser" cuyo "contenido" es el "proyecto de liberación" (la "utopía concreta") del pobre, del oprimido, del excluido de la "comunidad de comunicación de vida". Esto es lo que hemos expresado en la *Filosofía de la Liberación*¹¹⁶ con aquello de que "lo interpretado" en el mundo (la *similitudo* de los clásicos) indica pero no "comprende" lo que está contenido históricamente en el "speech act" (lo *distinción* de la analogía). La "exigencia" de dicho "speech act" es un remitir la "comunidad real" -donde se sitúa el que recibe dicho acto, como receptor, decodificador, etc. -hacia la "comunidad *histórico-posible*", proyecto de liberación del Otro (desde la "comunidad ideal", que no es una mera "universalidad" abstracta, y que no se puede confundir con la "histórico-posible" ni con la "real"). El argumentar es posible sólo posteriormente al acto de "recepción" de dicha interrelación.

Llamanos "conciencia *ética*" (a diferencia de la "conciencia *moral*")¹¹⁷ a la capacidad práctica del "interpretar", del "aceptar", del "asumir" el enunciado exigitivo del Otro (el "speech act" descripto arriba). Ante el "- ltengo hambre!", alguien puede responder: "- Tiene hambre, porque no quiere trabajar". Todas estas *razones* de la comunidad de comunicación real "cierran" a la aceptación del Otro como otro, y argumentan "desde" el horizonte de la "comunidad *real*", vigente, y por ello no necesita un nuevo argumentar. El que acepta la palabra interrelativa del Otro como otro -desde la "conciencia ética" -se sitúan, en cambio, ante él bajo la vigencia de la "responsabilidad" a *priori* -no a *posteriori* -¹¹⁸; queda "prendido" por la obligación de liberar al Otro -un oprimido *más en y de* la "comunidad real" -y de construir con él, en solidaridad responsable (no por los resultados)

una *nueva* comunidad futura: la "comunidad de comunicación y de vida *histórico-posible*", proyecto de liberación, la "utopía concreta" en el que se funda en el "speech act": "- ¡Tengo hambre, por ello exijo justicia!"; es decir, exijo una comunidad en la que "vosotros" (la comunidad de comunicación real) y "nosotros" (los "excluidos-afectados") seamos 11parte iguales y efectivas, político-económica y, con dicho fin, argumentativamente.

La "conciencia *ética*", como "re-sponsabilidad" ética (no meramente "moral" o vigente, ni a *posteriori* como para Hans Jonas o Apel), es la condición ética de posibilidad del argumentar; es el "dejar-lugar" al Otro; es le permitirle "ser-parte". Se cierra así el círculo: la conciencia ética del "yo" o el "nosotros" para no ser tautológica, no-argumentante, debe *éticamente* afirmar al Otro como otro y "poner" así al nuevo argumento como posible (eso supone, también, poner el "antiguo" argumento y acuerdo como "falseable").

Esquema 4. PASAJE DEL ARGUMENTO Y DEL ACUERDO PASADO AL NUEVO ARGUMENTO Y ACUERDO FUTURO.



La exigencia ética: "- ¡libera al Otro, al pobre!", es la condición de posibilidad del argumentar como tal; es el permitir al Otro-pobre "ser-parte" del nuevo "nosotros" argumentativo, que está dispuesto a llegar a un "nuevo" acuerdo (que involucra, evidente-

mente, y como lo propone Apel, la "sobre-vivencia" aún como "mejor" vida en la justicia).

Esto nos permite concluir que la "*intención* emancipadora" o el *acto* de "emancipación"¹¹⁹ no puede indentificarse con la "*intención* liberadora" o la *praxis* de "liberación"¹²⁰. El primero, de gran importancia ética y firmemente expuesto por Apel y Habermas -y muy pertinente en América Latina, donde una cierta filosofía cientificista o analítica ha considerado como "juicio de valor" el momento ético de toda reflexión filosófica en posición re-sponsable y solidaria a *priori*-, se sitúa preferentemente en el nivel de la "comunidad de comunicación" y en referencia a la racionalidad, la ciencia, la Ilustración; es decir, es un acto racionalmente emancipador. "Emancipar" es transformar a la "comunidad de comunicación *real*" (nivel 1a del esquema 3) a la luz del la "comunidad de comunicación *ideal*" (nivel 4a); es:

"La realización, en la comunidad real de comunicación, de una deliberación sin dominación, propia de la comunidad ideal de comunicación"¹²¹.

Es decir, a diferencia del interés estratégico (de la racionalidad instrumental), o el del interés práctico o comunicativo, el interés emancipatorio se dirige a la superación de las alienaciones -pero, no creo deformar su contenido, si agrego, reeducativamente, alienaciones de la ciencia, del conocimiento, de la argumentación; es decir, en el nivel cognitivo, al final-

Mientras que la "*praxis liberadora*", subsumiendo la intención emancipadora y el acto racional-emancipador, no olvida (sino que da articulado relieve a las exigencias éticas surgidas en la lucha contra la miseria) a la comunidad político-económica de la comunicación de vida, como proyecto (y es lo que se denomina "proyecto de liberración" constituido desde una "*intención*" liberadora¹²², y considera siempre en su descripción la problemática de las estructuras y de la *praxis* de dominación -en el nivel de la corporalidad, la producción, la economía, como antropología y ética -que el discurso crítico de Marx analizó de manera abstracta (pero concreta con respecto a Levinas o Apel) y esencial (que guardan hoy total pertinencia, si se tiene en cuenta su nivel de abstracción y esencialidad).

El sujeto de una tal *praxis* de liberación, en definitiva, será el "pobre" (en singular; el "pueblo" en plural), el oprimido, el explotado, que se encuentra en posición contraria a la que describe Habermas, ya que este argumenta indicando que "el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos *económicos* (...). Bajo estas circunstancias, cualquier teoría revolucionaria *carece de sus destinatarios*"¹²³. Esto es objetivamente falso en Nicaragua, El Salvador, Guatemala, por citar los ejemplos más cercanos; y, de manera global y concretamente para

América Latina -pero quizá en mayor medida para Africa o Asia -; es falso aún más al considerar el "fracaso del desarrollismo" -es decir, la imposibilidad en el sistema capitalista dependiente de un pleno desarrollo como países altamente industrializados y con real autonomía política, al que debieran aspirar las naciones periféricas (y de aquí se deriva la peligrosidad de la "falacia desarrollista") -. La *Filosofía de la Liberación* no puede dejar de dar su importancia -aunque descuidar una filosofía del lenguaje, como la practicada por Apel -al nivel práctico-productivo de la dominación, donde se encuentran las estructuras de la producción, distribución e intercambio de los productos del trabajo humano: la economía -pensada desde un horizonte ético-anropológico, crítico, de liberación-. "Liberar" es construir desde una "comunidad de comunicación y de vida *real*" (niveles 1.a y b, del esquema 2), con una posición de reforma o revolución (ninguna de las dos puede ser descartada *a priori*), y desde la "interpelación del Otro" (niveles 2.a y b), es decir, como exigencia ética de la "comunidad de comunicación y de vida *ideal*" (niveles 4.a y b), una "comunidad de comunicación y de vida *histórico-posible*" (nivel 3.a y b) más justa, más nacional (como proyecto utópico-concreto de liberación).

La "sociedad abierta" del capitalismo dependiente (que la "falacia desarrollista" imagina ser igual pero "atrasado" que la del capitalismo "tardío" o central), no será nunca un punto de partida adecuado para la "modernización", para el "desarrollo" de las sociedades periférica. El esfímero "democratismo" (que se satisface en "controlar" el continuo proceso de "empobrecimiento" de las masas, para que sea "lento" y no socialmente catastrófico) es sólo una ficción. En lugar de "realizar" o terminar la "Modernidad", hemos caído y caeremos repetidas veces en los horrores de las dictaduras militares, en las ambigüedades de neopopulismos que en nombre del pueblo implantaran proyectos de dependencia, o socialdemocracias aparentes que aumentaran la miseria ya existente. Por ello, más allá del "democratismo politicista" se deberá buscar en los caminos alternativos (y frecuentemente revolucionarios, no por deseo subjetivo o individual, sino como exigencia del aprendizaje de una larga y penosa experiencia histórica), de una "democracia político-económica" verdaderamente social y necesariamente pos-capitalista, como la única salida real e histórica para una efectiva liberación latinoamericana. A mientras la "miseria" sea un hecho en la mayoría de nuestro pueblo, la *Filosofía de la Liberación* será pertinente -buscando pensar "filosóficamente" los temas que la realidad le impone-. Cuando dicha "miseria" haya desaparecido, por suerte, la *Filosofía de la Liberación* desaparecerá con ella; mientras tanto, por desgracia, *debe pensar* esa realidad inevitable e irrevasablemente: negativamente, criticando, y destruyendo los argumentos aparentes, de los que irresponsablemente evitan tomar a dicha "miseria" como tema preferente; positivamente, describiendo las maneras de su superación.

Para terminar citaremos una expresión del marxismo ético latinoamericano (cambiando la palabra "lucha" por las palabras "*pertinencia de la filosofía*"):

"Las condiciones objetivas para la pertinencia de la filosofía están dadas por el hambre del pueblo; es la reacción a ese hambre"¹²⁴.

NOTAS

(1) *Transformation der Philosophie* (= *TdPh*), que citaremos siempre primero en castellano, Tecnos, Madrid, t. I-II, 1985; y en segundo lugar en alemán, Suhrkamp, Frankfurt, t. I-II, 1976.

(2) Primera edición en Siglo XXI, Buenos Aires, t. I-II, 1973; t. III, Edicol, México, 1977; t. IV-V, USTA, Bogotá, 1979-1980.

(3) Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 373 ss.: "Zurueck zur Normalität?", punto 1: "Erfahrung des Zeitgeistes zwischen 1945 und 1987".

(4) Véase por ejemplo R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of nature*, Princeton Univ. Press, 1979; J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, 1979; G. Vattimo, *La fine della modernità: nichilismo ed ermeneutica nella cultura* postmoderna, Milán, 1985; J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988. En esta última obra, en especial, "Exkurs zum veralten des Produktionsparadigmas", pp. 95-103, sobre el que mostraremos después nuestro desacuerdo, en cuanto a su aplicación al Marx definitivo.

(5) Véase Sergio Bagú, "La economía de la sociedad colonial", en *Feudalismo, capitalismo, subdesarrollo*, Akal, Madrid, 1977, pp. 56-111; A. G. Frank -R. Puiggrs -E. Laclau, *América Latina, feudalismo o capitalismo*, Oveja Negra, Bogotá, 1972; C. Sempat Assadourian -C. F. Cardoso - H. Cifardini y otros, *Modos de producción en América Latina*, Siglo XXI, México, 1973; en mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. III, pp. 229-230, hay una bibliografía razonada sobre el tema, mostrándose que fue Gunder Frank, en su artículo "Sociologie du développement et sous-développement, de la sociologie (en *Le développement du sous-développement*, maspero, Paris, 1970) donde mostró que la "totalidad" del sistema mundial es el en donde debe situarse la economía "nacional" (y no tomar a cada sistema económico nacional como variable "independiente").

(6) Opino que el primer debate en la Edad Moderna sobre la "racionalidad" en un horizonte mundial, fuera del "provincialismo" europeo, se produjo ante el hecho de la "invasión" (el "descubrimiento" desde Europa) de América. Bartolomé de las Casas escribió, en defensa de una "argumentación racional sin dominación": "La providencia divina estableció para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones (!) y la invitación y suave moción de la voluntad. Se trata, indudablemente, de un modo que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores o corrupción de costumbres" (Del único modo (1536), FCE, México, 1975, pp. 65-66). Con esto respondía a la objeción de Gonzalo Fernández de Oviedo: "Estas gentes de estas Indias, aunque racionales y de la misma estirpe de aquella santa arca de Noé, están hechas irracionales y bestiales por sus ideolatrías sacrificios y ceremonias infernales" (*Historial general y*

natural de las Indias, BAE, Madrid, 1959, t. III, p. 60). El Otro, para Fernández de Oviedo, había sido destituido fácticamente de su dignidad humana. Ginés de Sepúlveda iba más lejos aún: "El tener ciudades y *algún modo racional de vivir* (...) sólo sirve para probar que no son osos, ni monos" (*Democrates Alter*, BAE, Madrid, 1957, p. 15).

(7) *Rechtsphilosophie*, parágrafo 347 (*Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969, t. X2 pp. 505-506). En la *Religionsphilosophie* llega a decir que Inglaterra se transformó en "die Missionarien der Zivilisation" en el mundo (*Ibid.*, t. XVII, p. 538).

(8) Véase mi artículo "Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina", en *Ponencias* del II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, USTA, Bogotá, 1982, pp. 405-436 (extensa bibliografía al comienzo del mismo).

(9) Véase, entre otras, Alejandro Korn, *El pensamiento argentino*, Nova, Buenos Aires, 1936; Coriolano Alberini, *Die deutsche Philosophie in Argentinien*, H. Hendriock, Berlin, 1930; Leopoldo Zea, *La filosofía en México*, Libro Mexicano, 1955; A. Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú*, Unión Panamericana, Washington, 1954; J. Cruz Costa, *A history of ideas in Brazil*, Univ. of California Press, Berkeley, 1964; F. Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, FCE, México, 1974.

(10) El golpe de Estado planeado contra Jacobo Arbenz en Guatemala en 1954, y el suicidio de Getulio Vargas en Brasil en el mismo año, indican el fin de los "populismos" y el comienzo de la década llamada del "desarrollo". Véase mi artículo "Estatuto del discurso político populista", en *Praxis latinoamericana y filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 261-299.

(11) Véase J. Gracia - E. Villanueva - M. Dascal, *El análisis filosófico en América Latina*, FCE, México, 1985.

(12) Véase mi artículo "Liberación latinoamericana y Filosofía", en *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, pp. 10 ss.. Allí explico la carta de Sarmiento a Thomson donde se refería a lo "miserable, sanguinario y primitivo" que era el gaucho argentino.

(13) Escrito en 1961 y publicado en EUDEBA, Buenos Aires, 1969, y donde explicaba que mi intento era clarificar desde sus fundamentos la "cultura latinoamericana"; tema sobre el que realizamos una semana de estudios que se publicó en *Esprit* (Paris), julio (1965). Posteriormente escribí *El humanismo helénico* (editado en EUDEBA, Buenos Aires, 1976) con el mismopropósito. *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974, unía así la cultura antigua con el siglo XV, el origen de América Latina.

(14) Terminaba en julio de 1969 mi obra *Para una de-structión de la historia de la ética* (Ser y Tiempo, Mendoza, 1970), donde, desde una hipótesis heideggeriana (exponiendo las éticas de Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Max Scheler) criticaba las morales "ónticas" de la modernidad. Esto quedará expresado en el capítulo 2 de mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, parágrafos 7-12; tomo 1, pp. 65-96; y posteriormente en 1977 en *Filosofía de la Liberación*, 2.3: "Mediaciones". Méto-dicamente describí la cuestión en el capítulo 6 de la citada ética, en el parágrafo 32: "El método filosófico moral de la subjetividad moderna" (tomo II, pp. 130 ss.). Además, enfrentando a Hegel, escribía una obra, *La dialéctica hegeliana* (Ser y Tiempo, Mendoza, 1970), que será posteriormente asumida en la obra mayor *Método para una Filosofía de la Liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, donde se muestra el pasaje de lo "moral óntico" a lo "ético ontológico".

(15) Bibliografía y puesta al día de la problemática en mi reciente obra *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, cap. 15.

(16) Parágrafos 13 al 19; edición citada, tomo 1, 1973, pp. 97, ss..

(17) La "Teoría de la Dependencia", que alrededor del 1975 dejará de cultivarse, la he estudiado de manera nueva fundamentándola en las posiciones de Marx mismo (Véase mis obras *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985, capítulo 18, pp. 371-415; y *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, cap. 15, pp. 312-363). Ciertamente la *Filosofía de la Liberación*, que nació en Argentina a fines de 1969, tiene a la cuestión socio-económica de la transferencia de valor de manera estructural, y como causa externa de la pobreza de las naciones subdesarrolladas, como "detonante" científico empírico de su discurso filosófico estricto. Sobre una descripción bibliográfica del "Movimiento" filosófico de la liberación en América Latina, véase mi artículo "Retos actuales a la Filosofía de la Liberación", en *Lateinamerika* (Rostock) 1 (1987), pp. 11-25 (también en *Libertacao/Liberación* (Porto Alegre, órgano de AFYL), 1 (1989), pp. 9-30; y otro titulado: "Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación", en *Reflexao* (Campinas), 38 (1987), pp. 20-50. Se ha organizado desde 1982 una Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL), miembro de la Federación Mundial de Asociaciones de Filosofía - que se ha hecho presente en los últimos congresos mundiales de filosofía, Interamericanos, nacionales de México, Argentina, etc.. Como información véase Johann Schelkshorn, *Dialogisches Denken und politische Ethik. Untersuchungen zur Relevanz personal-dialogischen Denkens fuer eine Gesellschaftsethik* bei Friedrich Gogarten, Emil Brunner und Enrique Dussel, Tesis doctoral, Universidad de Viena, 1989.

(18) Editada por M. Nijhoff en la *Phaenomenologica*, La Haya, 1968 (en su tercera edición). Véase mi obra con Daniel E. Gillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975, donde se muestran las diferencias entre el pensamiento abstracto de Levinas y el concreto, y político, de la Filosofía de la Liberación.

(19) En la nota 332 del tomo 1 de la *Etica* escribíamos: "En cuanto a una bibliografía mínima recordamos las obras de Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini* (1961), trabajo maduro que fue comenzado en 1947 con la obra *De l'existence a l'existente*, Fontaine, Paris, seguida de *Le temps et Autrui* (Arthaud, Paris, 1947), primeras críticas al pensar europeo de Hegel y Heidegger de manera frontal desde la metafísica de la Alteridad; anunció otra para 1972: *Autrement qu'etre* (donde abordará cuestiones que hemos discutido con él personalmente en París); en el mundo alemán podrían irse a buscar indicaciones en las obras de Fichte (Cfr. Hans Duesberg, *Person und Geseminschaft*, Bouvier, Bonn, 1970, pp. 23-192); mucho más explícitas en las de Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843) (en Saemtliche Werke, Fromann, Stuttgart, t. II, 1959), al que se refiere Karl Loewith, en su obra *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928), Wissensch. Buchg., Darmstadt, 1969, pp. 5 ss; ya en el siglo XX, partiendo de las intuiciones de H. Cohen o de F. Rosenzweig, se conocen las obras de Martin Buber, como por ejemplo, *Das dialogische Prinzip*, Schneider, Heidelberg, 1962 (Cfr. Michael Theunisse, *Der Andere*, Gruyter, Berlin, 1965, pp. 243 ss.; en la obra de Theunisse se hace una crítica a la doctrina del Otro en el pensar de Husserl, Heidegger y Sartres, y se describe positivamente esta tradición del pensar en pp. 374-482; sobre la cuestión en Husserl,

Heidegger y otros autores, consúltase la obra de Bernahrd Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Nijhoff, la Haya, 1971, bibliografía en pp. 411-418); en el pensar francés el primero en comenzar el camino fue Gabriel Marcel con su *Journal métaphysique*, Gallimard, Paris, 1935, que se inicia en 1914 (tomo 1, p. 183).

(20) *Totalité et Infini*, p. 274.

(21) Véase en la *Ética*, tomo I, pp. 98 ss.; y en *Ibid.*, tomo II, pp. 156 ss (hay una versión francesa de este párrafo en "Pensée analectique en philosophie de la libération", en *Analogie et Dialectique*, Labor et Fides, Genève, 1982, pp. 93-120). Véase el capítulo sobre "Die anaektische Ueberwindung der Dialektik der Totalität", de Anton Peter, *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie*. Enrique Dussel y Karl Rahner im Vergleich, Herder, Freiburg, 1988, pp. 156-204; y en especial el pasaje de Kant, Fichte, Hegel, Schelling, etc.: "Historische Wurzeln des Transzendenzdenkens" (*Ibid.*, pp. 244-389); además: Roberto Goizueta, *Liberation Method and Dialogue*. Enrique Dussel and North America Discourse, Scholars Press, Atlanta, 1988; Roque Zimmermann, *América Latina. O nao ser. Uma abordagem filosófica a partir de E. Dussel (1962-1976)*, Vozes, Petropolis, 1987.

(22) Usamos obras tales como *Gelassenheit* (Neske, Pfullingen, 1959); *Unterwegs zur Sprache* (Neske, Pfullingen, 1965), Wegmarken (Klostermann, Frankfurt, 1967), *Zur Sache des Denkens* (Niemeyer, Tuebingen, 1969), *Heidegger im Gespräch* (K. Albert, Freiburg, 1969), etc.; citados desde nota 214 en adelante (*Ética*, t. I, pp. 176 ss.). Sobre Heidegger: "La hermenéutica existencialista" (párrafo 34; *Ética*, t. II, pp. 141-156); pero en este caso, en cambio, partía del Heidegger de 1907, con sus dieciocho años, como lector de Brentano, futuro obispo de Freiburg. Allí escribía: "Sobre este tema véase Hans G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Mohr, Tuebingen, 1960), en especial sobre Dilthey y Husserl (pp. 205 ss.), y sobre Heidegger (pp. 240 ss.)" (*Ibid.*, t. 2, p. 229).

(23) En nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, desde el tomo II al V, fue el largo desarrollo de exponer una ética completa y sistemática desde la exterioridad del "pobre": como mujer (la erótica, tomo III), como hijo/hija (la pedagógica), como el pobre de la política (tomo IV), como el Otro absoluto desfetichizante (tomo V). En la *Philosophie der Befreiung* se intenta una síntesis: la erótica (3.2); la pedagógica (3.3); la política (3.1); el antifetichismo (3.4). Se dan cuenta de las tesis de los cinco tomos de la *Ética* - sin aparato crítico -. El tema del Otro como "exterioridad" véase en *Philosophie der Befreiung*, 2.1 y 2.4; la "totalidad" ontológica en 2.2.

(24) Hablando de los "nobles", el helleno-céntrico Aristóteles escribió: "Nuestro nobles se consideran nobles no solamente en nuestro país sino en todas partes (*pantakhóu*), mientras que los nobles entre los bárbaros son solamente nobles en su propio país" (*Política* I, 3, 1255 a 32-35).

(25) *Grundrisse* (Dietz, Berlin, 1974), p. 203, 8-45.

(26) En mi tercer tomo sobre el comentario de las cuatro redacciones de *El capital* (1. Los *Grundrisse* de 1857-58; 2. Los Manuscritos del 61-63; 3. Los Manuscritos del 63-65; 4. *El capital*, tomo I de 1866-67 y los manuscritos inéditos de los libros II y III que están en Amsterdam y hemos consultado para realizar el primer comentario completo de dichas "cuatro redacciones"), hemos probado que el paradigma "creacionista" (como creación de plusvalor por la subjetividad del trabajo vivo desde la nada del capital; es decir, desde más allá del valor del salario, que es capital) en Marx se funda en las sugerencias del último Schelling, que pasaron a la tradición desde sus

célebres conferencias del 1841 en Berlin. Habermas tiene de Schelling una visión parcial (más bien del *Weltalter* pero no de la *Philosophie der Offenbarung*). Véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 116 ss., parágrafo 17: "Del Hegel definitivo al viejo Schelling". Una reinterpretación cabal de Marx exige un retorno creativo a Schelling. Véase en J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, pp. 172-228, su interpretación de Schelling. No se descubre allí el "Herrn des Seins", la "Quelle" creadora (que al menos indirectamente tendrá influencia en Marx).

(27) La expresión "tardío" se opone a "atrasado" como hemos dicho, pero no a "explotado" -lo que es esencial para la Filosofía de la Liberación: sin dominación conocida y analizada no hay conciencia de la necesidad de la liberación -. La "falacia desarrollista" imposibilita una Filosofía de la Liberación (en los países "centrales" dominadores, y en los países "periféricos" explotados). Esta falacia contamina la totalidad del pensamiento de Habermas.

(28) Los números 9-11 (y los siguientes que aparezcan en el texto) son las páginas de la obra de Karl O. Apel, *Transformation der Philosophie (=TdPh)*, como explicamos en la nota 1.

(29) En los capítulos 9 y 10 de nuestra obra en edición *El Marx definitivo (1863-1882). Un comentario a la tercera y cuarta redacción de "El Capital"*, hemos expuesto el cómo Marx practica una filosofía "implícita", como "subsunción (Subsumtion)" de la ontología hegeliana (invertida meta-fisicometne, ya que el "inicio (Anfang)" del discurso de Marx es el "No-ser" y no el "Ser" (como para Hegel); al inicio no está el "Valor" ("ser" del capital), sino el "trabajo vivo (lebendige Arbeit)" (el "No-capital").

(30) Véase mi artículo "Filosofía, aparatos hegemónicos y exilio", en *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, pp. 99 ss.). Escribe Gramsci: "La realizzazione di un *apparato egemonico*, in quanto crea un nuovo terreno ideologico, determina una riforma delle coscienze e dei metodi di conoscenza, e un fatto de conoscenza, un fatto filosofico" (*Quaderni del Carcere* 10, II, parágrafo 12; Einaudi, Torino, 1975, t. II, p. 1250). habría que constituir el concepto de "aparato" como una categoría -lo que Gramsci no hace aquí -.

(31) Lo "Diferente (Unterschied en Hegel, Differenz)" (*diferentia* en latín) se funda en la Identidad; lo "Distinto (Distinkt, Divergenz)" (*distinctio* en latín; lo "non-aliud" de Nicolás de Cusa) se encuentra en la "exterioridad" de la Identidad y el Fundamento (Grund). Para los filósofos clásicos de la *analogía*, los "analogados" contenían cierta *similitudo* (que incluye la *identitas* y la *differentia*), y cierta *distinctio* (que no es tampoco *differentia*). Véase mi *Philosophie der Befreiung*, 2.4.3 (aquí el traductor pone por "distinctio" la palabra alemana "Divergenz", que no es estricta; *Ibid.*, pp. 55-57). Estas terminología la usa la *Filosofía de la Liberación* desde 1969; es de inspiración levinasiana, pero no tiene relación a la propuesta, posteriormente, por Derrida.

(32) Véase *Philosophie der Befreiung*, 5. 1-5. 9; y en "Philosophy and Praxis. Provisional Thesis for a Philosophy of Liberation", en *Philosophical Knowledge*, Cath. Univ. of America, Washington, 1980, pp. 108-118.

(33) Véase en la obra citada en nota 11, donde en largas 689 páginas de gran formato se hace la historia (y se agregan contribuciones inéditas) de esta corriente filosófica. Filósofos tales como Gregorio Klimovsky o Mario Bunge (Argentina), Alejandro Rossi, Luis Villoro o Enrique Villanueva (México), Héctor-Verí Castañeda (Guademaal), y tantos otros, son algunos nombres de esta tradición. Obra de gran interés -ninguna otra corriente filosófica, excepto el marxismo, ha efectuado en América Latina una evaluación histórica tan acabada de sí misma-.

(34) Por ejemplo, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn, 3 era, 1980, donde ya se ocupa, entre tantos otros, de Charles Morris o Wittgenstein (pp. 28 ss.). Debemos aquí incluir también sus primeros capítulos reunidos en la *Transformación de la filosofía*: "Las dos fases de la fenomenología (...)" (1955), en *Ibid.*, pp. 75-100 (pp. 79-105); y "El concepto filosófico de verdad (...)" (1959), en *Ibid.*, pp. 101-131 (pp. 106-138).

(35) *Tdph*, I, pp. 133-160; pp. 138-166.

(36) *Ibid*, pp. 161-189; pp. 167-196. Escribe Apel: "Cuando penetramos en el *Tractatus* no lo hacemos sin presuponer un orden metafísico acabado del mundo que permita una **co-ordinación** recíproca de los elementos fácticos, existentes uno con independencia del otro, de lenguaje y mundo" (*Ibid.*, p. 164; p. 170: "Man kommt in den Tractatus (...) gestattet").

(37) *Ibid*, pp. 217-264; pp. 226-275. Y en la misma línea la contribución posterior: "La radicalización filosófica (...)", en *Ibid.*, pp. 265-320; pp. 276-334.

(38) En especial en "El problema de la comprensión hermenéutica y la teoría de los **juegos de lenguaje** del último Wittgenstein", en *TdPh* I, pp. 338 ss.; pp. 352 ss..

(39) *Ibid*, p. 360 (p. 375).

(40) Se sugiere esta temática en *Philosophie der Befreiung*, 5. 6. 2. En *Para una ética de la liberación latinoamericana*, en el tomo I, el capítulo 2 (lo "óntico") queda implantado en el capítulo 1 (lo "ontológico"), fundamentación de toda ciencia fáctica en el mundo como presupuesto; en el **Método para una filosofía de la liberación** (pp. 26-31), hemos expuesto la posición de Aristóteles, donde se muestra que la "dialéctica" de la "taéndoxa" puede pensar el origen de los "principios" de las ciencias (Refutaciones Sofísticas 11; 172 a 11-b 1; De Part. Anim., I, 1; 639 a 1-10; Topicos I, 2; 101 a 26-b 4: "La dialéctica es útil para las ciencias filosóficas (...) y con respecto a los fundamentos de los principios de cada ciencia (...)"). Planteamos estas cuestiones en "Ortopraxia y objetividad" (en *Praxis latinoamericana y Filosofía* de la Liberación, pp. 307-329), y en "Praxis y filosofía" (en *Ibid.*, pp. 21-45), donde nos referíamos a las obras de E. Husserl (en especial *Die Krisis der europaischen Wissenschaften*), Heidegger, Gadamer. En América latina estas reflexiones, nuevamente, iban encaminadas a permitir fundar la posibilidad de una filosofía política, una **Filosofía de la Liberación**, para lo que era necesario refutar la "falacia cientificista", o la invalidación de una filosofía social por la filosofía analítica.

(41) Una crítica frecuente efectuada contra la **Filosofía de la Liberación** se refiere a que usa una terminología fenomenológica-heideggeriana. Pienso que es una herencia a la que no hay que renunciar -pese a los recientes descubrimientos de las reales vinculaciones de Heidegger con el nacionismo, a las cuales siempre hicimos alusión desde 1970-. Sea nuevamente Apel bienvenido a América Latina; su presencia es "saludable" racional y argumentativamente.

(42) En este momento Apel hace una anotación marginal: "Es lógico que en este punto destaquemos, junto a los llamados **pensadores del lenguaje** (Rosenzweig, Buber y Rosenstock-Hussey), la experiencia existencial yotú -atestiguada, por ejemplo, en la tradición bíblica- ya que todavía no está subordinada a la gramática ontológica griega de la experiencia impersonal del se" (22; 23-24). Es interesante que Apel no nombre aquí a E. Levinas, Por nuestra parte, hemos escrito **El humanismo semita** (1961) partiendo, exactamente, de la misma hipótesis: describir la experiencia no-griega del ser

como "cara-a-cara". **La Filosofía de la Liberación**, en este sentido, quiere referirse radicalmente a una pensar no-griego, ontología de "la luz (to fos)", que hemos expuesto en nuestra obra **El humanismo helénico**, ya citada (véase **Philosophie der Befreiung**, 1. 1. 5-1. 1. 6 y 2. 1). Es por ello, igualmente, que no tenemos dificultad de "dialogar" con la filosofía de Apel, ya que la **Filosofía de la Liberación** es esencialmente "dialógica".

(43) Hemos podido observar, en efecto, en la obra de Peirce (por ejemplo **Philosophical Writings**, Dover, New York, sin fecha) la presencia de tal concepto: "They must not stop at our own fate, but must embrace the whole community" ("On the Doctrine of chances (...)"); p. 162); "But all this requires a conceived identification of one's interests with those of an unlimited community (...), interest in an indefinite community" (ibid., p. 163). "We individually cannot reasonably hope to attain the ultimate philosophy which we pursue; we can only seek it, therefore, for the **community of philosophers**" ("Some consequences of four incapacities"; p. 229); etc.. El notable ensayo de Apel "De Kant a Peirce (...)" (en *TdPh* II, pp. 149-168), creemos, es central para comprender la totalidad del pensamiento del autor que comentamos. Une así Apel Wittgenstein con Heidegger: "La superación de todos los límites concretos del juego de lenguaje en una comunidad ilimitada de comunicación, crearía las relaciones sociales que posibilitan en concreto el **acuerdo (Verstaendigung)** intersubjetivo universal" (ibid., pp. 154-155; p. 163). Estos descubrimientos apelianos pueden ser de gran utilidad para un desarrollo futuro de la **Filosofía de la Liberación** -pero no como piensa Juan C. Scannone, como elementos de su superación-. De todas maneras, creo que en 1971, con el notable artículo sobre "La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales" (en *TdPh* II, pp. 209-249; pp. 220-263), Apel llega a constituir lo que pudieramos llamar su propuesta filosófica definitiva -que tendrá desarrollos posteriores éticos o morales.

(44) Sobre el tema véase "Científica, hermenéutica y crítica de las ideologías", en *ThPh* II, pp. 91-120 (pp. 96-127).

(45) Está claro que ésta es toda la cuestión planteada por Lenin en **¿Qué hacer?**, donde se le da al "partido" revolucionario la responsabilidad de ser el autor del diagnóstico, la consciencia y el actor de la terapia revolucionaria. Gramsci concibió al "intelectual orgánico" de manera mucho más semejante a la solución apeliana, y el Sandinismo en América Central desarrolla una posición de un "pragmatismo" (como los mismos "Comandantes" la denominan), donde la función de la "vanguardia" juega un papel democrático en la concertación de los "acuerdos" -lo que le ha permitido mantener la unidad del pueblo, "comunidad de comunicación real", en medio de una guerra contra la invasión norteamericana por medio de los "contras"-.

(46) En primer lugar "El apriori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", en *TdPh* II, pp. 341-413 (pp. 358-435). Posteriormente, y entre otras: *Estudios éticos*, Ed. Alfa, Barcelona, 1986 (que comprende "Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationaltaetypen"; "Laesst sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalitaet unterscheiden?"; "Notwaendigkeit, Schwierigkeit und Moeglichkeit einer philosophischen Begrueundung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", y "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?"; trabajos de 1980 a 1984). Por último, en su obra nombrada **Diskurs und Verantwortung** (1988), incluye casi exclusivamente trabajos sobre ética (de 1975 a 1988). No tocaremos el tema sino de paso, ya que nuestra finalidad es referirnos a la "Introducción" de 1973.

(47) Los cinco tomos de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (escrita de 1970 a 1975), no sólo es un testimonio de ello, sino una exigencia de una *Filosofía de la Liberación*.

(48) *IdPh* II, p. 402; pp. 423-424.

(49) *Ibid.*, p. 404; p. 425. "Quien argumenta reconoce implícitamente todas las posibles **exigencias** provenientes de todos los miembros de la comunidad de comunicación, justificables mediante argumentos racionales (...). Los miembros de la comunidad de comunicación (...) **están obligados** a tener en cuenta todas las exigencias virtuales de todos los miembros virtuales; es decir de las **necesidades** humanas, en la medida en que podrían plantear exigencias a los demás hombres. Las **necesidades** humanas, en tanto que exigencias comunicables interpersonalmente, son éticamente relevantes (...). La imposición egoísta de intereses, debe sacrificarse en aras de la transubjetividad de la defensa argumentativa de intereses" (*Ibid.*, pp. 403-404; pp. 424-425).

(50) "Laesst sich ethische Vernunft (...)?", en traducción castellana, *Estudios éticos*, p. 103.

(51) *Ibid.*, II, pp. 380-381 (p. 400). Apel no advierte que el principio de que la "persona es siempre fin, y no medio", es igualmente el fundamento de la ética de *El capital* de Marx -donde el "trabajo vivo", el "trabajador", como **persona** no debe reducirse a ser una mediación del valor (una cosa) (*MEGA* II, 6, p. 183, 15-24). La "persona" es "fuente creadora del valor" desde la nada del capital (posición "creacionista" y no "productivista" como opina Habermas, según lo veremos más adelante).

(52) Artículo que hemos citado en nota 50, p. 39. En la posición de Apel, no podría dejarse morir a un virtual miembro de una comunidad de argumentación virtual.

(53) Véase lo que hemos ya escrito en *Para una de-structura de la historia de la ética*, pp. 70 ss.; pp. 113 ss.; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cap. 3: "La exterioridad meta-física del Otro" (t. I, pp. 97-156); Método para una filosofía de la liberación, pp. 170 ss.; *Philosophie der Befreiung*, 2. 1, 2. 4, 2. 6, "el Otro" en cada nivel práctico (3.1. 3-3. 1.4, 3.2. 3-3. 2.4, 3.3. 3-3.3.4, 3.4-3.4.9, 4.2.6, 4.3.7, 4.4.4, 5.3); y de manera especial, metódicamente en "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", citado *supra* en nota 26.

(54) Aún la "comunidad de comunicación **ideal**" puede postular una "exterioridad" del Otro, no ya como exclusión, sino como noinclusión para que no fuera representada como inmóvil o sin capacidad de futuro. Aún en una "comunicación libre de dominación" habría que postular el futuro de una comunicación **nueva** desde el Otro "siempre ya presupuesto" como principio "meta-físico" desde donde se puede pasar de lo in-comunicado (aunque no como "in-comunicación" por dominación) como libertad que no ha "revelado (offenbart)" aún (no meramente "aparecido (ercheint)" el misterio de su "exterioridad" de persona), a la comunidad de comunicación humana innovadora, creadora. La "unlimited community", el "interest in an indefinite community" (Peirce, *Op. cit.*, pp. 162-163), "the notion of a community (...) capable of a definite increase of knowledge" (p. 247), debe **presuponer-yasiempre** la existencia del "Otro", como un "vosotros" más allá del "nosotros" **real**, y aún del "ideal". Un Tomás de Aquino, para tomar como ejemplo un autor tradicional, escribe: "no debe dejar de considerarse que (... se tiene) como último pro-yecto (Entwurf) común (**bonum commune**) del todo al mismo Dios, en el que toda **beatitudo** (perfección) consiste" (*De perfectione vitae spiritualis*, XIII, n. 634). De manera que el mismo "Reino de

Dios" -tema central, como hemos visto en Kant, y que como "Reino de la Libertad", dentro de otro horizonte totalmente distinto, es evidente, lo tratará el mismo Marx- como "comunidad de comunicación **absoluta**", la "utopía" ideal, es pensada como progrediente, con progreso, con avances; ya que siendo el Absoluto un "participante" en ella, hay garantías de "infinita" ("indefinite", "unlimited") posibilidad de nuevo conocimiento. Todo este se cumple históricamente, aún a "long run", ya que el Otro estará ya-siempre-presupuesto, pero no como fundamento (como el "ser"), sino como "exterioridad" (como la "nada" -lo todavía sin sentido, de lo que no se puede hablar desde la misma "comunidad de comunicación"- indefinidamente).

(55) Habermas critica recientemente el sentido tradicional de metafísica en su obra *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.

(56) Pp. 149 ss.; pp. 55 ss.. Cuestión planteada en TdPh I, pp. 53-64; pp. 57-68. Es interesante anotar que Apel en *La transformación de la filosofía* se ocupó de Arnold Gehlen (I, pp. 191 ss.; pp. 197 ss.) como una "Filosofía de las instituciones", pero no volvió frecuentemente sobre el tema. La cuestión que debemos plantearnos es: ¿Y si una totalidad institucionalizada de la comunicación fuera irrecuperable, insuperable; si se hubiera focalizado a tal punto que se debiera decidir por otra radicalmente distinta, nueva, futura? El problema de una "reestructuración" **institucional** revolucionaria no puede descartarse a *priori* -como la hace Popper en *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, II, cap. 9 (Francke, Muenchen, 1977, pp. 179 ss.).

(57) "De suerte que este yo, es decir mi alma (res cogitans), por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y aún es más fácil de conocer que el cuerpo, y que si no hubiera cuerpo no dejaría de ser el alma lo que es" (*Le Discours de la methode*, IV; Ed. la Pléiade, Paris, 1953, p. 148). Rechazando como falsa y dudosa toda la "Lebenswelt", Descartes queda irremediablemente encarcelado en un solipsismo del "ego cogito". Allí no hay comunidad originaria de ningún tipo (véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 33 ss.).

(58) "Yo soy yo. El yo es absolutamente puesto" (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), parágrafo 1, I, en Fichtes Werke, Berlin, 1971, t. I, p. 96). "El yo no procede de una síntesis, de la cual se podría consecuentemente descomponer la diversidad, sino de una tesis absoluta: el yo es la yoidad (Ichheit) en general" (*Zweite Einleitung* IX; I, p. 503).

(59) "La certeza de la existencia (Dasein) de un mundo externo es un mero prejuicio del que debemos liberarnos para retornar al fundamento" (*System des transcendentalen Idealismus*, Einleitung; Werke, ed. Schroeter, Muenchen, 1958, t. III, p. 344). "Este saber primero es para nosotros sin duda el saber de nosotros mismos (das Wissen von uns selbst) o la auto-consciencia (Selbst-bewusstsein)" (*Ibid.*, pp. 355).

(60) Hemos expuesto esto en *Ibid.*, I, pp. 116 ss..

(61) Boston, 1964, cap. 4, pp. 104 ss..

(62) Nicolas Bediaeff, *Essai de métaphysique eschatologique*, Aubier, Paris, 1964, p. 181-193.

(63) 242 e. Posición de la "raza eleática" que excluye la pluralidad del todo.

(64) 233 e. En nuestra *Para una ética...*, comentábamos en 1971: "Téngase bien en cuenta que sobre el yo-tú sólo hay un **nosotros** (jamás un **vosotros**)" (t. I, p. 178). En aquella época ya indicábamos esta problemática de la "exterioridad" ante Heidegger, Marcuse o Gadamer (porque entendíamos que su "Verstaendigung" era de un "nosotros" inconciente e implícitamente europeo, dominador). Desde las mismas razones argumentamos hoy. Lo

que acontece que nuestra obra, cinco tomos, se encuentra todavía en la "exterioridad" de la filosofía occidental (por ser latinoamericana y estar escrita en español: dos eventualidades insignificantes para el que no las sufre).

(65) 234 a.

(66) **Parménides** 139.

(67) **Teeteto** 208. Lo que en el nivel práctico es: "La primera condición fue la que se hizo en principio con el propio Dionisio, de llevar a la práctica un modelo que hubiera sido un **bien común para todos (pasi koina agatha)**" (**VII Carta**, 337 d). La comunidad es la última referencia, como lo Uno irrevocable y causa: "En el mundo inteligible, lo último que precibes y con trabajo, es la Idea de Bien, y una vez percibida hay que concluir que ella es la **causa de todo**" (**Republica**, 517 b). Desde los presocráticos hasta Kelsen estudiamos en nuestra tesis doctoral, presentada en 1959, el tema de "El bien común". Allí expusimos a Aristóteles, los helenistas, medievales, Escuela de Salamanca, los modernos -hasta Kant, Hegel, etc.-. No podremos detenernos aquí en toda esta historia.

(68) **Refutaciones sofísticas** 34; 183 a 37-b 8. Véase todo esto en mi **Método para una filosofía de la liberación**, pp. 22 ss.. Pareciera que Aristóteles hubiera anticipado por siglo en la crítica de la "falacia cientifista": "La dialéctica es útil (...) con respecto a los fundamentos (**ta prota**) de los principios (**arjon**) de cada ciencia: es en efecto, imposible argumentar acerca de ellos fundándose en los principios propios de la ciencia en cuestión, porque los principios son los elementos originarios de todo el resto; es sólo por mediación de lo que es comprendido cotidianamente, y que concierne a cada ciencia, que es posible explicar los principios de ellas necesariamente. Este es el oficio propio, el específico de la dialéctica" (**Tópicos** I, 2; 101 a 26-b 4). La única dificultad, nuevamente, es que "lo cotidiano" para Aristóteles era el "mundo" de la aristocracia esclavista helénica (un "nosotros" de una "comunidad de comunicación real", que excluía al esclavo, al bárbaro y europeo, al niño (que estaba en potencial), a la mujer (que no tenía plenitud de decisión); ese "nosotros" era una **minoría ínfima** de la Humanidad en su época; pero pasaba por ser la "comunidad de comunicación **ideal**", ya que se definía al "hombre" como el "viviente que habita la ciudad (griega): **zoon politikón**". El "consensus" (el "acuerdo (Verstaendigung)") del "nosotros" de la "comunidad de comunicación **real**", como hegemonía no-conciente (con su carácter práctico-político inevitable) es la más peligrosa y "fetichista" de las "evidencias" (culturales e históricas). **La Filosofía de la Liberación** tiene inevitablemente una continua sospecha de infundamentalidad de todo "acuerdo **real**", y considera toda pretensión de universalización de tal "consensus" como posible dominación. Todo esto no se opone a la propuesta de Apel, pero no es tratada preferentemente -y esta preferencia para nosotros es una exigencia ética inevitable, irrevocable-. Apel escribe: "Si nos percatamos de que no existe correspondencia alguna entre la comunidad de comunicación real, presupuesto por cuantos argumentan en una situación finita, y el ideal de una comunidad ilimitada de interpretación, sino que la primera está sujeta a todas las limitaciones de la conciencia y de los intereses del género humano, dividido en naciones, clases, juegos de lenguaje y formas de vida, surgirá a partir del contraste entre el ideal y la realidad de la comunidad de interpretación el principio regulativo del progreso práctico, con el que podría y debería estar enlazado el progreso en la interpretación" ("Cientifismo o hermenéutica trascendental", en **TdPh** II, pp. 204-205; p. 215). Con lo cual se prueba que Apel no se opone a lo que estamos indicando.

(69) Es de interés estudiar el caso. Aristóteles "argumenta" (en la "comunidad filosofía ateniense de comunicación") de por qué "el esclavo es por naturaleza esclavo" (*Pol.* I, 1254 b 19), y aunque conoce la objeción de que sólo son esclavos "por convención", argumenta que son esclavos por naturaleza por nacer con predisposición a los trabajos físicos, etc.. Puede verse entonces la situación ética: el gran cultivador de la lógica occidental usa argumentos desde una "Lebenswelt" esclavista, que propone -para legitimar el orden de dominación que él mismo controla político-económicamente.

(70) "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Moeglichkeit einer philosophischen Begrueudung der Ethik (...)", en *Estudios éticos*, ed. castellana citada, p. 172. El concepto tan rico de Apel de "los afectados", véase en esta obra, *Estudios éticos*, en pp. 88, 95, 116, 117, 123, 172, 196, 201, etc.: deben "garantizarse básicamente no sólo (...) los intereses de quienes *participan* (...), sino, además, de todos los *afectados*" (*Ibid.*, p. 117).

(71) Juan C. Scannone, "Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad", en *Stromata* (Buenos Aires), 43 (1987), en p. 396 escribe: "La comunidad de comunicación es en verdad ética solamente si ella respeta la irreductible alteridad ética del Otro *en el seno* del nosotros". Del mismo autor "Filosofía primera e intersubjetividad. El a priori de la comunidad de comunicación", en *Stromata*, 42 (1986), pp. 367-386.

(72) Pp. 88 ss.

(73) A 36. Y continúa el texto: "(...) so dass, so bald jene Verbindung aufgehoert hate, *die Gemeinschaft*, diarin sie jederzeit mit geistigen Naturen stehet, allein uebrig bleibt, und sich ihrem Bewusstsein zum klaren Anschauen eroeffnen muesste" (*Ibid.*). Se refiere entonces a una "Geistergemeinschaft" (A 48). Pero antes ha dicho: "Por todo esto nosotros nos vemos, en los más secretos móviles de nuestra conciencia, bajo la dependencia de la regla de la voluntad general (der Regel des *allegmeinen Willens*), y de ello resulta en el mundo (Welt) de todas las naturalezas pensante (afler denkenden Naturen) una unidad moral y una constitución sistemática según leyes puramente espirituales" (A 42). Esta "comunidad de los espíritus" (en Apel: "de los argumentantes") permanecerá en el Kant posterior: "La idea de un mundo inteligible puro como conjunto de todas las inteligencias, al que pertenecemos como seres racionales" (GMS, BA 126-127). "No es de entrañar que el hombre, perteneciendo a ambos mundos, no tenga que considerar su propia existencia respecto de su segunda y suprema destinación de otro modo que con veneración" (*KpV*, A 155).

(74) *Principes de la nature et la grace*, Haupttext, parágrafo 15. En la *Monadologie* (parágrafo 87) distingue entre "le Règne physique de la nature et el Règne moral de la grâce (...) cité des esprits". En kant véase GMS, BA 74-75, 89-90 (el hombre como miembro (Glied) y señor (Oberhaupt) de dicho Reino, 98); *KpV*, A 262 (Reino de las costumbres), A 266 (Reino supra-sensible), A 231 (Reino de Dios); *KrV*, B 843, A 815 (Regnum Gratiae); etc.. En *KpV* llega a decir que "Leibniz denominaba reino de la gracia el mundo si en él se contemplan solamente los entes racionales y su relación según leyes morales bajo el gobierno de un bien sipremo" (B 840, A 812). De allí que Kant afirma: "La *idea* de un mundo moral tiene realidad objetiva, no como si se refiriera a un objeto de una intuición inteligible, sino (...) como objeto de la razón pura en su uso práctico, y en un *corpus mysticum* de los entes racionales que hay en él" (*KrV*, B 840, A 808). Véase mi *Para una destrucción de la historia de la ética*, pp. 116-118.

(75) "On the Doctrine of Chances", en *Philosophical Writings*, p. 163.

(76) Véase el enunciado de la "norma ética básica" en "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Moeglichkeit einer philosophischen Begrueudung der Ethik", IV, en *Estudios éticos*, pp. 161 ss..

(77) Véase "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?", en *Estudios éticos*, pp. 175 ss..

(78) *Ibid.*, III, p. 211.

(79) Por ejemplo, en *Ibid.*, pp. 182-184, 19/86, 188, 191, 193-194, etc.. Acepta demasiado acríticamente la posición de Popper en referencia a la planificación "perfecta" (Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José, 1984, muestra que una planificación "posible" es tan factible como un mercado con competencia "posible" (ya que la utopía de una competencia "perfecta" del mercado es tan imposible como la planificación "perfecta")). Apel no tiene ninguna posición crítica ante el "mercado" (que América Latina sufre, ya que la "competencia" produce sistemáticamente transferencia de valor del capital menos desarrollado al más desarrollado; véase el cap. 15 de mi obra *Hacia un Marx desconocido*, pp. 312-361). A veces pareciera que la "comunidad de comunicación libre de dominación" fuera pensada desde el "mercado libre de monopolios" -a la manera de Milton Friedman, como anarquismo neoliberal conservador que critica al Estado keynesiano intervencionista como la causa de todos los males del capital y de sus crisis-.

(80) Véase esta expresión, por ejemplo en *Estudios éticos*, pp. 169, 184, 186, etc..

(81) *TdPH*, II, p. 249, p. 263. Esta distinción es fundamental en Apel: "Postulamos el presupuesto ideal, normativamente inalienable, del juego de lenguaje trascendental de una comunidad ilimitada de comunicación; pero, por otra parte, tenemos que realizarla siempre todavía en la **sociedad históricamente dada**" (*TdPh*, II, pp. 213-214; p. 225). "Si reconstruimos siempre su realidad histórica empírica y crítico-normativamente, a la luz del ideal de la **comunidad ilimitada de comunicación**, que debemos realizar en la **sociedad**: (*Ibid.*, p. 214; 225).

(82) "El Otro, el bien común y el Infinito", parágrafo 25 del tomo II de *Para una ética de la liberación*, pp. 58 ss.. De la misma manera, en la *Philosophie der Befreiung*, el tema está indicado, sólo indicado, en la categoría de "liberación" (2.6, pp. 73 ss.), o en el "pasaje" de la "tautología" (4.2.7, pp. 139-140) a la "subversión del lenguaje (4.2.8, pp. 140 ss.).

(83) *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 1969, p. 283. Para Bergson, hay dos tipos de sociedad: una "cerrada" (que sería la "sociedad abierta" de Popper, antiutópica y reformista, es decir, repetitiva) y otra "abierta" (que puede cambiar también, no exclusivamente, por medio de revolución; que tiene capacidad de innovación radical; es el "Enemigo" de Popper; la peligrosidad de la novedad radical). Lejos de nosotros el anarquismo o el "revolucionarismo" irresponsable, pero lejos igualmente el reformismo por principio. Veremos que el explotado, el miserable, el pobre o "espera" una sociedad radicalmente nueva o acepta la dominación como "naturaleza" ("el esclavo por naturaleza esclavo" de Aristóteles; o el siervo medieval, por cuasi-naturaleza, que soporta el "ius dominativum" del señor, como enseñaba Tomás de Aquino, etc.).

(84) Escribíamos en "Historia y praxis. Ortopraxis y objetividad": "La praxis de liberación del oprimido, cuando es adecuada, cuando es ortopráctica, abre el máximo horizonte posible de objetividad, porque el interés utópico práctico-prudencial supera en mucho la capacidad de objetualidad del proyecto vigente del grupo en el poder, en la dominación" (en *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, pp. 315-316; hay una traducción francesa: "Histoire et Praxis (Orthopraxie et Objectivité)", en "A la recherche de sens / In search of meaning", en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 4 (1985), pp. 147-161).

(85) Denominamos "analéctico" el momento trascendental de la exterioridad, desde cuya afirmación se puede negar la negación y trascender el horizonte "pasado" (Véase *Método para una filosofía de la Liberación*, pp. 176 ss.; *Philosophie der Befreiung*, 5.3; y el artículo citado en nota anterior). Véanse las tesis editadas sobre el tema en nota 21; además los artículos "alterité" y "éthique de la liberation", en *Dictionnaire de Morale*, Cerf, París, 1983, pp. 4-5 y 77-78.

(86) *TdPh* II, p. 114; p. 121. En mi caso Marx no ejerce ninguna "fascinación" irracional; de una posición antimarxista -y desde Heidegger- he debido internarme en una reflexión completa, directa de la totalidad de la sección II del *MEGA*. Como es sabido, esta sección, proyectada en 17 volúmenes, contiene las "Cuatro redacciones" de *El capital*. He dedicado años a comentar línea por línea todo ese material (editado en parte en el *MEGA*, e inédito en parte en el Instituto de Historia Social de Amsterdam, donde he consultado personalmente los manuscritos inéditos; que en parte están mecanografiados en el Instituto Marxista-Leninista de Berlín, DDR). Esto me ha permitido escribir tres volúmenes: uno de la "Primera redacción" de *El capital*, los *Grundrisse*, bajo el título: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (citado en nota 17), 422 p.; de la "Segunda redacción", los Manuscrito del 61-63, en un segundo libro *Hacia un Marx desconocido*. Un comentario a los *Manuscritos del 61-63*, 380 p.; de la "Tercera redacción" (los *Manuscritos del 63-65*, en parte inéditos) y de la "Cuarta redacción" (desde *El capital* comenzó a escribir en enero de 1866), un tercer libro en prensa *El Marx definitivo (1863-1882). Un comentario a la tercera y cuarta redacción de "El capital"*. Terminó así el primer comentario completo de lo que era "científico" para Marx de su obra. Desde esta perspectiva puedo afirmar, y creo que Apel y Habermas lo aceptarán, que ambos tienen de Marx una visión parcial, tradicional, ya que frecuentemente critican la versión del marxismo dogmático, y no la posición de Marx mismo. No han utilizado la diferencia existente entre Marx y Engels, y mucho menos la que se da con Lenin -y abismalmente con Stalin-; es obvio que hay entre ellos enormes diferencias filosóficas -que hemos demostrado en detalle en los capítulos 8 a 10 del tercero de nuestros libros nombrados-. Es desde este horizonte que procederá mi argumentación.

(87) "Forgeschrittenen", así como también "spaet-", se refieren, como ya hemos indicado más arriba, a una concepción lineal del desarrollo económico-político. Es una visión "diacrónica"/ de la evolución social, (así como el niño llega a ser adulto); mientras que la "dependencia-liberación" descubre una estructura "sincrónica" de explotación (Cfr. Franz Hinkelamert, "Dialéctica del desarrollo desigual", en *Cuadernos de la Realidad Nacional* (Santiago de Chile), 6 (1970), pp. 15-220, donde se critica el concepto de "avanzado" o "tardío" con respecto a "atrasado", como fruto de la "ideología desarrollista", que nosotros hemos denominado "falacia desarrollista", y en la que cae no sólo Habermas, sino igualmente Apel).

(88) *Theorie und Praxis*, cap. 6; Tecnos, Madrid, 1987, p. 216; Suhrkamp, Frankfurt, 1971, p. 228. Sería interesante que Habermas repitiera esas palabras en El Salvador, en Guatemala, en Sri Lanka o la India, para que comprendiera como su "hoy" no es mundial sino "provinciano" (europeo-norteamericano). Véase mi trabajo "Los Manuscritos del 61-63 y el concepto de Dependencia", cap. 15 de *Hacia un Marx desconocido*, pp. 312-362, donde se expone que, desde el horizonte de la "competencia (Konkurrenz)" mundial, el capital global nacional de los países subdesarrollados (con composición orgánica baja) transfieren valor a los capitales globales nacio-

nales de mayor desarrollo. Es un "sistema" internacional que debe ser pensado por una filosofía de la responsabilidad (como consecuencia del sistema controlado por los países más desarrollados) solidaria (hacia personas explotadas y empobrecidas en la "periferia" por el "mismo" sistema, donde vive, recibe su sueldo y reproduce su vida el filósofo del "centro"). Europa y Estados Unidos "produce" sus "pobres" fuera de sus fronteras -en la Exterioridad, y por ello son "nada" para sus filosofías, son "figuras (Gestalten) que quedan fuera de su reino (...) que por eso puede diariamente precipitarse de su plena nada (erfüllten Nichts) en la nada absoluta (absolute Nichts)" (Marx, *Manuscrito II del 1844*; Alianza, Madrid, 1968, pp. 125-125; MEW, EB I, pp. 523-525); y, por ello, se piensa que "hoy" una "teoría revolucionaria carece de destinatarios" ... quizá en Alemania (pero dichos destinatarios quizá sean los "pobres" inevitablemente producidos fuera por el capital alemán). Al menos es un problema que habría que plantearse -con lo cual ni siquiera pretendo tener razón, pero nadie puede negar la "posibilidad" de una tal cuestión-. Sobre la "Exterioridad" en el pensamiento de Marx, véase mi obra *La producción teórica de Marx*, cap. 7 (pp. 137-159); *Hacia un Marx desconocido*, cap. 3 (pp. 57-77); y en *El Marx definitivo (1863-1882)*, caps. 9-10 (en prensa).

(89) Por ejemplo: "Me parece que este problema número 1 de una macroética en la época de la crisis ecológica no es solucionable exclusivamente sobre la base de la racionalidad estratégica (...). Y la racionalidad estratégica no podría, por sí sola, lograr nunca que los países ricos y desarrollados se vieran impulsados a compartir los recursos del mundo con los países pobres y subdesarrollados (nunca dice: "explotados", agregó), de una forma tal que pudiera ser calificada de *justa*" ("Laesst sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalitaet unterscheiden?", II, en *Estudios éticos*, p. 38; otros textos véanse en *Estudios éticos*, pp. 129-130, 161, 168, etc.). Aquí Apel ha planteado la cuestión, pero no se siente llamado a colocarla como el "punto de partida" concreto de su filosofía -la *Filosofía de la Liberación* debe hacerlo inevitablemente porque convive militante y diariamente en medio de la miseria. En México, en Nezahualcoyotl -con más de dos millones de habitantes- una inmensa ciudad satélite., sobre el antiguo lago Texcoco, tiene el aspecto de un paisaje lunar, con la "*miseria*" como hecho cotidiano. México tiene más de 300 barrios, conjuntos, conglomerados marginales de personas sin medios estables para reproducir su vida (en esta sola ciudad, 5 millones de personas humanas). ¿Cómo hacer filosofía "hoy", "aquí" sin considerar estos "hechos"? Por otra parte, en esta situación, la cuestión de la técnica como mediación de lucha contra la miseria es inevitable. La visión heideggeriana es absolutamente abstracta; no conoce el horizonte ontológico concreto que "subsume" a la "técnica". A la "subsunción" capitalista (como mediación para el aumento de la tasa de plusvalor relativo; es decir, para el aumento inmediato de la tasa de ganancia) o de I stalinismo (como socialismo real, donde el criterio del aumento de la tasa de producción reemplaza el criterio capitalista) de la técnica hay que decirle "No". A la tecnología desarrollada desde la exigencia de la vida hay que decirle: "Si". Tales criterios, ontológicos y éticos, no los tenía Heidegger. Véase mi trabajo sobre la tecnología en *Cuaderno tecnológico-histórico* (1851) de Marx, Universidad de Puebla, Puebla (México), pp. 9-79. Al no tener las categorías "económicas (oekonomische)" (no sólo "wirtschats-wissenschaftliche") Habermas plantea la cuestión a medias en su valiosa obra sobre *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976, pp.

(90) K. Marx, *Ideología alemana*; Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 28; MEW 3, p. 28.

(91) Husserl, en su *Ideen su einer reinen Phaenomenologie*, sec. III, cap. 3, indica que la "intención" cognitiva se constituye desde un sujeto como *noesis* y un objeto como *noema*. De la misma manera, la "intención *pragmática*" (que nada tiene que ver con la significación que adquiere en la filosofía del lenguaje) se constituye desde una "necesidad (*pragmatis*)" que determina al objeto como "útil (*pragmata*)". El objeto útil tiene "utilidad (Nuetzlichkeit)", valor de uso para la vida; es el satisfactor de una necesidad. Necesidad-útil (*pragmatis-pragmata*) constituye la "intención" fundamental del ser viviente-humano, dentro de cuyo horizonte la "comprensión del ser" es su momento comprensor. Es como el "conocimiento del Umwelt (milieu)" que el viviente posee como "recurso" **de la vida**. La "*vida*" es el "todo"; la "razón" (y por tanto la "racionalidad", aún la habermasiana) es una de sus "funciones" privilegiadas, específicas.

(92) Habermas, en su obra *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976, da mucha importancia al texto sobre la "supraestructura (Ueberbau)" del prólogo de la *Contribución (Zur Kritik)* de Marx, del 1859 (Ed. Siglo XXI, México, 1980, pp. 4-5; MEW 13, pp. 8-9). Podemos afirmar, después de haber leído línea por línea las cuatro redacciones de *El capital* (de 1857 al 1882), que dicho tema no tiene ninguna importancia central en lo que para Marx era el "desarrollo del concepto de capital" a través de la constitución del sistema de las categorías requeridas. Ese texto es "secundario" y "débil" para construir sobre él una "re-construcción". El positivismo posterior y el stalinismo olvidaron el concepto de "reproducción" que es el central para Marx en la visión ontológica del capital: "No sólo las condiciones objetivas del proceso de producción se presentan como resultado de éste, sino igualmente el carácter **específicamente social** de las mismas; las **relaciones sociales** (subrrayamos nosotros) y por ende la posición social de los agentes de la producción entre sí, las **relaciones de producción** mismas son producidas, son el resultado, incesantemente renovado, del proceso" ("Capítulo 6 inédito" de los *Manuscritos del 63-65*; ed. Siglo XXI, México, 1983, p. 107; *MEGA* II, 4, p. 130, 5-10). De tal manera que los "modos del consumo", las "ideologías" que explican la sociedad, las normas jurídicas promulgadas por el Estado, la estructura de éste mismo (y hoy diríamos con Habermas, los mecanismos de la legitimación en el capitalismo tardío), etc., "producen", como la causa *a priori*, su efecto propio, la reproducción de la misma "relación social de producción" (como lo *a posteriori*). De esta manera, para Marx, la llamada "supraestructura (Ueberbau)" sería siempre, y al mismo tiempo, lo "infra-" de la "relación social de producción" futura (que en el marxismo posterior es considerado la "Basis", lo material por excelencia, y que, como veremos, tiene por "esencia" para Marx un momento "práctico" constitutivo primero y fundamental: la tesis del "paradigma productivista" es falso en todas sus partes, al menos en cuanto al pensamiento de Marx "mismo"). Una buena lectura "directa" y prolongada de Marx "mismo" hubiera evitado malentendidos (el primero, confundir Marx con Engels; el segundo, confundirlo con Lenin; el tercero, con el marxismo posterior; y no quiero anticipar ningún juicio de valor en lo que es una mera distinción; es decir, enunciar "Marx no es...", no quiere decir que sea contrario, sino simplemente que es otro, distinto, él mismo).

(93) *Ideología alemana*; p. 31; p. 30. Estos textos, utilizados por Apel, nos indican que "la norma básica de la supervivencia (...) sería ya presupuesta como un *priori* ético no falseable (...)" ("Notwendigkeit, Schwierigkeit..", en *Estudios éticos*, II, p. 130).

(94) En el Marx definitivo, de las cuatro redacciones de *El capital*, el concepto de "relación social (gesellschaftliche Verhaeltnis)" indicará esta

"Relación" práctica (como acción "práctica" en el nivel de la "acción comunicativa" de Habermas, y de ninguna manera como momento de la "razón instrumental" o "estratégica"). Véanse algunas referencias, sólo en *El capital*, tomo I, segunda edición del 1873, las siguientes referencias, en *MEGA* II, 6, pp. 18-20, 29-31, 34, 38-41, 43, 66, 67, 89, 91, 92, 103-110, 119, 158, 185, 194, 198, 299, 364, 372, 465, 478, 685, 707, 897, 900, 908, 909, 983, 1009, 1010, 1015-1017, 1941, 1046-1048. Si el capital es esencialmente una "relación social", significa que tiene en su esencia un estatuto práctico (relación persona-persona), como en la "acción comunicativa" (y no productivista o productiva, que se sitúa en la relación persona-naturaleza, como veremos). Interesante es que ya en la *Ideología alemana*, después del texto citado continúa: "Donde existe una *relación (Verhaeltnis)*, existe para mí, **pues el animal no se relaciona (verhaelt) ante nada** ni, en general, podemos decir que tenga relación alguna" (*Ibid.*). Para Marx el lenguaje es "práctico" en el sentido aristotélico -que él conocía muy bien-. *Praxis* para Aristóteles es relación hombre-hombre; *poesis* es relación hombre-naturaleza: "De las cosas que pueden ser de otra manera, unas son de la producción (poiesis) y otras son prácticas (*praxis*). La producción (*poieton*) y lo práctico (praktion) son cosas diferentes" (*Et. Nic. Z.*, 4: 1140 a 1-2). De tal manera que la "relación *social*" es una relación *práctica* que cae bajo el dominio de la *fronesis* (como relación capitalista es relación de dominación del poseedor del capital sobre el poseedor del "*trabajo vivo (lebendige Arbeit)*"); la relación "de producción" ("poiética" la denominamos en nuestra *Philosophie der Befreiung*, 4.3: "der materialen Produktion oder der Beziehung Mensch-Natur"; p. 143) es para Marx secundaria y *siempre-ya-determinada* por la "relación práctica". Cuando "alguien" trabaja la "tierra *ya-siempre* es un esclavo (determinado por la relación práctica "esclavo-libre"), siervo ("siervo-señor"), trabajador asalariado ("asalariado-capitalista"), o trabajador en el socialismo real ("trabajador socialista-burocracia que planifica sin participación democrática", en el stalinismo), etc.. Habermas pareciera que confundió el marxismo posterior con la posición definitiva de Marx. Por ejemplo, la distribución (acto práctico-político) puede determinar la producción (momento del trabajo): "La distribución parece (...) preceder y hasta *determinar* la producción: aparece en cierto modo como un fact pre-económico (anteoekonomisches). Un pueblo conquistador divide al país entre los conquistadores (...); *determina* por consiguiente la producción" (Grundrisse, Dietz, Berlin, 1974, p. 17, 17-22).

(95) *Ideología alemana*; pp. 534-535; pp. 432-433. casi 40 años después, en 1882, vuelve Marx sobre el tema: "Los hombres de ninguna manera empiezan por 'estar en esta relación teórica con las cosas del mundo exterior'. Empiezan, como todo animal, por comer, beber, etc. (...). Bautizan también lingüísticamente como todo una clase estas cosas (...). Sucede esto necesariamente por estar continuamente en el proceso de producción (...) en relación activa entre ellos y con estas cosas (...). Esta designación lingüística sólo expresa una idea (...) la de que a los que viven en cierta relación social (gesellschaftlichen Zusammenfassung) les sirven ciertas cosas para satisfacer sus necesidades (...)" ("Notas marginales al 'Tratado de Economía Política' de Adolph Wagner"; Ed. Siglo XXI, México, 1982; *NEW* 19, pp. 362-363).

(96) Véase la referencia al animal en *ThPh* I: sobre el problema etológico, p. 66 (p. 70); sobre la posición de von Uexkuell, "en una suerte de lenguaje de la especie", p. 155 (p. 161); p. 185 (p. 192-193); la posición de Gehlen y Lorenz, p. 195 (p. 205); también de Wittgenstein, pp. 234-236 (pp. 243-245). El de los animales, en efecto, "no es un lenguaje, es un código de señales"

(E. Benveniste, "Communication animale et langage humain", en *Problemes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966, p. 62). En cuanto a la "vida", Apel reconoce su importancia como última referencia; así, al hablar de la destrucción ecológica comenta que es una "amenaza para la vida humana" (*TdPh* II, p. 343; p. 360).

(97) En efecto, ya en 1795 Hegel escribía a Schelling que "razón y libertad serán siempre nuestra solución, y el punto de encuentro la *Iglesia invisible*" (*Briefe*, I; Ed. Hoffmeister, Meiner, Berlin, 1952, p. 18). La "Iglesia invisible" es la "comunidad" noumenal kantiana. Por ello, "el Reino de Dios es el momento correspondiente al Reino de la divinidad, por consecuencia todas las determinaciones son subsumidas (...), porque Dios no es algo aislado, sino una *comunidad viviente*" que, considerada en el individuo, es la fe en la Humanidad, la fe en el Reino de Dios (...). *Vida y retorno de Vida*" ("Entwurfe A", en *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, pp. 397-398). Véase en mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 66 ss.. En 1835, en su examen de religión para la Abitur, escribe Marx: "(...) lebendigsten Gemeinschaft mit hn (...)" (MEW, EB I, p. 600). Marx nunca hablará de "Kollektivitaet", sino siempre de "Gemeinschaft".

(98) Marx, *Cuaderno de París, Notas de lectura de 1844*; Era, México, 1974, p. 156; MEGA I, 2 (1929), p. 547.

(99) *Ibid.*, I, p. 85; p. 75. Marx niega explícitamente el "colectivismo" burocrático cuando escribe en los *Grundrisse* contra Proudhon: "El banco sería, entonces, además del comprador y vendedor universal, también el productor universal. En realidad, sería (...) el gobierno despótico de la producción y el administrador de la distribución" (*Grundrisse*; Ed. Siglo XXI, México, 1972, I, p. 83; Dietz, Berlin, 1974, p. 73).

(100) Leo en el diario "hoy": "Transferencia record de países en desarrollo a naciones ricas. Ginebra, 4 de julio. En 1988 se produjo una transferencia record de recursos financieros del Sur al Norte, cifrado en 33 mil millones de dólares (...) donde la renta per capita es 50 veces menor a la que se disfruta en los países industrializados" (*El Día* (México), 5 de julio (1989), p. 10, col. 1). "Hoy" sólo Marx tiene un sistema categorial que puede articular "vida humana-valor de la mercancía-dinero". Es el único filósofo-economista que liga la antropología-ética a la economía. Su pertinencia es total en nuestro mundo "miserable" -insustituible teóricamente.

(101) *Manuscritos del 61-63*, en MEGA II, 3, p. 30, 24-30. Para Marx se "produce" desde el capital en el "tiempo necesario" (desde el valor del salario que es capital). Pero en el "plustiempo" de trabajo el "trabajo vivo" no tiene ya "fundamento (Grund)" en el capital; al valor efectuado (no producido) sin-fundamento (Ab-Grund) en el capital, "desde la nada (aus Nichts)" (por ejemplo en *El capital* III, 1; MEW 25, p. 48) del capital, Marx le llama "fuente (Quelle)" (como el Schelling "creacionista" ignorado por Habermas) "creadora (schoepferische)" del valor: "ser fuente de valor (Quelle von Werth zu sein) (...) creador de valor (Werthschoepfung) (...) en la corporalidad (Leiblichkeit), la personalidad viviente (lebendigen Personlichkeit)" (*El capital* I, 4; MEGA II, 6, p. 183, 17-23). Para Marx el "trabajo vivo" es la subjetividad, actividad, persona, la corporalidad viviente como "fuente creadora del valor desde la nada del capital". "Fuente" transontológica (ya que el "valor que se valoriza (Verwertung des Werts) es el "ser" del capital; para Schelling el creador era el "Señor del Ser (Herrn des Seins)", lo mismo para Marx. La subjetividad del trabajador es el creador meta-físico o transontológico, que desde la "anterioridad" o "exterioridad" del capital todavía inexistente (en su primer momento "lógico" sólo es dinero), "pone" el "Ser"

del capital desde la "Nada" -de la que ya nos habló en los **Manuscritos del 44**, II-. Sólo en los **Manuscritos del 61-63** consúltense los siguientes lugares el trabajo vivo como "fuente creadora" de valor: **MEGA** II, 3, pp. 35, 36, 66-70, 86, 101, 142-143, 148, 178, 370, 599, 622, 623, 2232, 2265, etc.. En fin, no se puede hablar en Marx de un "paradigma productivista". Pero "hoy" ésto es habitual en Europa. Estaríamos tentados en exclamar: "Hoy se ha declarado a Marx un perro muerto; es tiempo de afirmarse discípulo de aquel gran maestro". Todo ésto se expone largamente en los capítulos 9 y 10 de mi última obra **El Marx definitivo (1863-1882)**, con numerosas citas probatorias -no las que se pasan de un autor a otro, sino las que se descubren en una lectura integra-.

(102) Querría distinguir entre lo "económico" (como la crítica transontológica del capital, a la manera de Marx) de la mera "Wirtschaftswissenschaft" de la que se ocupa Apel en **Diskurs und Verantwortung**, pp. 270 12ss..

(103) El capital I, cap. 8 (**MEGA** II, 6, p. 240, 13-15). Es interesante que Marx usa la expresión: "Du und ich" (dialogal, buberiano). Marx muestra como el "contrato" entre capital-trabajo vivo tiene sólo la "apariencia" de igualdad; pero "ocultamente", invisiblemente a los ojos el obrero es violentamente llevado, como el "pobre (*pauper*)", a tener que vender su cuerpo. No existe la situación "ideal" del contrato de J. Rowls; simplemente se dan las condiciones "reales".

(104) El "plusvalor" y la "rate of exploitation" son categorías propiamente éticas (Véase mi **El Marx definitivo (1863-1882)**, cap. 10.4: "El capital es una ética").

(105) **El capital** I, cap. 23; **MEGA** II, 6, p. 588, 13-18. Por "ley" debe entenderse, no en su sentido positivista o naturalista, la regulación que la esencia ejerce sobre su propio movimiento (tal como lo definía Hegel en la **Lógica**: "Das Gesetz der Erscheinung" (II, 2, 2, A; **Werkausgabe**, Suhrkamp, Frankfurt, 1969, t. 6, p. 150-156). La "ley del valor", ley fundamental del capital, enuncia que todo valor es efecto de la causa creadora del valor: el trabajo vivo -y no existe ninguna otra causa: ni la tierra da renta, ni el capital produce ganancia-. Es una "antropología" (todo es en la economía trabajo humano objetivado y una "ética" (toda ganancia es trabajo "impago": injusticia). Este es el desarrollo lógico del punto de partida de Smith y Ricardo -pero ellos rápidamente se contradigieron y no desarrollaron hasta sus últimas consecuencias su sistema categorial-. Por ello, la tarea de Marx consistió en la "crítica general (allgemeine Kritik) de todo el sistema (Gesamt-systems) de las categorías económicas" (**Manuscritos del 61-63**; **MEGA** II, 3, p. 1385, 21-29). Es decir, "el trabajo es la única fuente (Quelle) del valor de cambio y el único creador activo del valor de uso (...) Afirmáis que el capital es todo y el trabajador nada (...). El capital no es sino una estafa hecha al obrero. **El trabajo es todo (Die Arbeit ist alles)**" (*Ibid.*, p. 1390, 14-30). En esto consiste la posición antropológica y ética trascendental ontológica (en realidad trans-ontológica) de Marx. Nada se materialismo dialéctico; nada de productivismo...

(106) **Manuscritos del 61-63**; **MEGA** II, 3, pp. 147, 40-148, 17; véase mi obra **Hacia un Marx desconocido**, pp. 61-77. Para Marx el "trabajo vivo" cumple la función de "el Otro" de Levinas, como pauper, cuando subsumido en la "Totalidad" o el capital (cuestión tratada en **El capital** I, cap. 4.3; **MEGA** II, 6, pp. 183 ss.) es negado como persona: es la transformación del "dinero" (una cosa) en "capital" (otra cosa, pero que tiene en su "interior" a una persona: el "trabajo vivo" como mediación de su propia valorización).

(107) *Manuscritos del 61-63*, en *MEGA* II, 3, p. 2239 20-22.

(108) *Grundrisse*; I, p. 110; pp. 497, 28-498, 1.

(109) Véase en la *Philosophie der Befreiung*, 2.4, 3.1.3-3.1.6, etc.; "El Otro como el rostro político", en *Para una ética de la liberación*, parágrafo 19, t. I, pp. 144-156.

(110) De "interappellare": un exigir explicación (por la exclusión, sin tener derechos "en" la comunidad, por no ser parte) por un hecho (la exclusión), citando o "llamando" a testigos (la razón práctica que debe reconocer en el pobre la persona como lo absoluto). Sirio López Velasco, presentó en el XVIII Congreso Mundial de Filosofía de Brighton (Inglaterra) en 1988, una ponencia donde comienza a desarrollar el sentido del enunciado: "Tengo hambre!", desde el horizonte categorial de Austin, Searle, etc.. Es necesario avanzar en este tipo de reflexiones en *Filosofía de la Liberación*.

(111) *El capital* I, cap. 8, 1; I/1, p. 280; *MEGA* II, 6, p. 241, 6-241, 11. Es evidente que el obrero comienza a argumentar, pero "para sí mismo", en la Exterioridad, porque el capitalista no lo escucha. Sólo gracias a la presión de acciones como la huelga es que se le escuchará. La revolución, en cambio, transforma radicalmente la posición de los agentes en la argumentación: los que estaban fácticamente excluidos y sin poder argumentar, pueden participar después de la revolución, en justicia real, a unidad de la argumentación. Como puede verse, es la acción efectiva liberadora, que en este caso incluye un cierto tipo de acto extra-argumentativo, como por ejemplo la huelga, lo que moverá al capitalista a "escuchar"; es decir, permitirá que el obrero se siente en la "mesa de negociaciones". De todas maneras no será una comunidad "ideal", sino "real": como entre los sofistas -al decir de Aristóteles- que argumentaban para confundir al contrario, pero no para descubrir la verdad -en el caso del dominador-. Pretender, sin cambiar las estructuras político-económicas que sitúan de manera desigual a los argumentantes, exigirles a sentarse en la misma mesa política a dominadores y dominados, en "democracia" y "modernización", es cinismo; nuevo momento de la "falacia desarrollista".

(112) J. L. Austin, *How to do Things with Words*, Conferencia XII (Harvard Univ. Press, Cambridge/Mass., 1962, pp. 147 ss.). Estos actos "ejercitativos", explica Sirio López, consisten "en dar una decisión en favor o en contra de cierta línea de conducta o abogar por ella; es un decidir que algo tiene que ser así como cosa distinta de juzgar que algo es así" (p. 3, del inedito citado). Austin habla de "speech acts" que pueden llamarse "exercitives: are the exercising of power, rights (!), or influence" (p. 150); en el sentido de: "-I challenge..." (p. 156). Habría que estudiar bien el sentido ilocucionario (illocutionary) a diferencia del efecto perlocucionario (perlocutionary) del "-Tengo hambre, por ello exijo justicia!".

(113) Austin, *op. cit.*, conferencias XII (pp. 147 ss.) y VI pp. 67 ss.).

(114) Adam Smith define: "Es rico o pobre, dé acuerdo con la cantidad de trabajo ajeno de que pueda disponer o se halle en condiciones de adquirir" (*Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las Naciones*, L. I, cap. 5; ed. cast., FCE, México, 1984, p. 31). "Pobre" es el que, por definición, no puede comprar ningún trabajo ajeno; sólo "debe vender" el propio para no morir de hambre.

(115) La producción de la capa de ozono, efecto de la industria de los países del "centro" principalmente, aumenta la temperatura terrestre y producen la "desertificación". Causa "histórica", "humana", que exige reparación (en una ética de la "responsabilidad solidaria", diría Apel).

(116) Escribíamos en 1971 en nuestra obra *Para una ética de la liberación*: "la palabra reveladora del Otro, como otro y primeramente, es una palabra

que se capta (comprensión inadecuada derivada) en la *semejanza* (aquí remitíamos al "fundamentum analogae similitudinis" del famoso Cayetano), pero que no se llega a *interpretar* adecuadamente por lo abismal e incomprendible de su origen dis-tinto (aquí remitíamos a "fundamenta distincta")" (t. II, p. 167). Lo que se "interpreta" (*Philosophie der Befreiung*, 4.2.3) no coincide con el "contenido" que se acepta por fe (*Ibid.*, 4.2.2.1 y 4.2.6).

(117) Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, parágrafo 24: "La *conciencia ética* como oír la Voz-del-Otro" (t. II, pp. 51 ss.; y pp. 211 ss.). En *Philosophie der Befreiung*, 2.4.3-2.4.4 y 2.6.2: "Conciencia ética". La "conciencia moral" sólo "aplica (Anwendung)" los principios (de la comunidad vigente) a las conclusiones o "*hypólepsis*" denominaba Aristóteles (EN VI, 5; 1140 b 11-20). En Tomás de Aquino véase De Verit., q. 17, a. 2, resp.; en Kant la máxima empírica se sintetiza en la ley universal por la "facultad practica de juzgar (praktische Urteilskraft)" por la que "lo que en términos generales se dijo en la regla *se aplica* in concreto a una acción" (*KpV*, A 119). Este "anwenden" es de lo que hablamos. La "conciencia ética" no puede "aplicar" principio alguno, ya que el Otro "revela" -por su "speech act" exigitivo o interpelativo- un "mundo-Otro", futuro, proyecto imposible de ser "comprendido" desde la "comunidad *real*" por el dominador como dominador. Sólo si el dominador, prácticamente, adopta, opta, toma la posición práctica del dominado, puede (en la "re-sponsabilidad, en el "compromiso", en la "militancia", como "intelectual orgánico" diría Gramsci) "penetrar" en dicho "mundo-Otro". Al comienzo, sin "entenderlo" todavía (o entendiéndolo no suficientemente), debe aceptarlo por "fe" (Cfr. *Philosophie der Befreiung*, 2.4.7: "Razón y fe"). La "razón" llega "efectivamente" hasta el horizonte de la "comunidad *real*"; más-allá de ella se "abre" la "fe", como acto práctico en el que se afirma el proyecto del Otro, del oprimido, como propio. Habermas, en *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, IV (Suhrkamp, Frankfurt, 1983), estudia el tema de la formación de la conciencia moral en Kohlberg. Es interesante anotar que aún en la etapa 5 ("La etapa de los derechos previos y del contrato social o de la utilidad") o en la etapa 6 ("La etapa de los principios éticos universales"), al no indicar el principio ético: "Respeta los derechos del Otro, en cuanto otro", permite que el "principio ético universal" pudiera ser, inadvertidamente y en concreto, el principio de nuestra cultura "particular" elevado como "universalidad". De hecho, esto ha acontecido durante toda la Edad Moderna (de la "Modernidad" hasta hoy, por parte de las naciones "centrales"), donde los "indios" americanos, los "esclavos africanos" o los asiáticos fueron considerados seres "de segunda categoría": rudos, infantiles, subdesarrollados hoy en día. El principio de que alguien es "persona racional" puede restringirse a los "nuestros", y excluir "al Otro" ("hombres" eran los varones libres de las polis helénicas para Aristóteles; de manera que los bárbaros o esclavos no se incluían en la "comunidad de comunicación"). la explícita, y necesaria, realidad del Otro (trascendental a toda "comunidad posible") advierte más claramente la exigencia ética de justicia.

(118) Del latín: "spondere": tomar a cargo. No se trata de la "responsabilidad" weberiana sobre los "efectos" de nuestros actos (que es el sentido de Apel o Jonas); sino en el sentido "levinasiano": ser responsables "por el Otro" ante el tribunal (del dominador, de la "comunidad *real*" o vigente), para liberar al pobre de las manos del opresor. Cfr. *Philosophie der Befreiung*, 2.6.3.

(119) Véase, por ejemplo, "¿Ciencia como emancipación?", TdPh, II, pp. 121 ss. (pp. 128 ss.); aquí se habla del "interés cognitivo-emancipatorio (emanzipatorischen Erkenntnis-interesse)" (p. 144; p. 153); etc..

(120) En contrapartida, el concepto de "liberación" incluye el nivel de la corporalidad ética de lo económico -no como "sistema" sino como supuesto fundamental de la "Lebenswelt"-, y el de "ruptura" (si es necesario aún revolucionaria) de la "sociedad abierta" desarrollista, del capitalismo "central", inimitable en el capitalismo dependiente, explotado y periférico -y no meramente "atrasado" ante un capitalismo "tardío" y necesariamente "inimitable" por ser el otro momento de la misma totalidad: el momento explotador o que recibe la "transferencia" de valor del mundo subdesarrollado porque oprimido-. Véase en *Philosophie der Befreiung*, 2.6.4-2.6.9; en el nivel político y social: 3.1.7-3.1.9; en el erótico: 3.2.7-3.2.9; en la pedagógica: 3.3.7-3.3.9; en la ecología: 4.1.8; en la semiótica: 4.2.9; en la poética, diseño o tecnología: 4.3.9; en la económica (Oekonomik): 4.4.8-4.4.9.

(121) "Die Konflikte unserer Zeit", en *Der Mensch in den Konfliktenfeldern der Gegenwart*, Koeln, 1975, p. 290.

(122) En los cinco tomos de nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, elaboramos una teoría de la praxis de liberación; en abstracto, el "proyecto (Entwurf)" de liberación (t. II, cap. IV, pp. 13 ss.) y la "praxis" de liberación (cap. V; pp. 65 ss.), que siempre incluye una "económica (Oekonomik)", también en cada uno de los niveles específicos; en concreto, el "proyecto" de liberación erótica (t. III, cap. VII, parágrafo 46, pp. 50 ss.), y la praxis correspondiente (parágrafo 47, pp. 109 ss.); el proyecto de liberación pedagógica (cap. VIII, parágrafo 52, pp. 168 ss.), y su praxis liberadora (par. 53, pp. 183 ss.); el "proyecto" político (tomo III, cap. IX, par. 65, pp. 94 ss.) y la praxis liberadora política (par. 66, pp. 109 ss.). La obra termina en el tomo V con una filosofía de la liberación del fetichismo. El "proyecto" de liberación (el de una "comunidad de comunicación y de vida *histórico-posible*") es trans-ontológico, o se encuentra más-allá del horizonte y del "interés" (en el sentido habermasiano) de la "comunidad de comunicación y de vida *real*"; la "praxis de liberación", obviamente, si fuera necesario "perforaría" un tal horizonte (y es el acto negativo de la destrucción, y el acto positivo de la construcción, propio de la praxis revolucionaria). Liberación no es "necesariamente" *hic et nunc* revolución. Pero su "posibilidad" (que sólo la *fronesis* "sabe cómo, cuándo, etc." podrá "decidir" -practicando las exigencias procesuales de la "decision theory" si fuera útil-) no puede ser negada *a priori*, como hemos dicho más arriba. El "interés liberador" -a diferencia del emancipador, pero a semejanza de la *boulesis* aristotélica- incluye integralmente el interés emancipador, asumiendo también el interés práctico-político, pero igualmente el ético-económico.

(123) Texto ya citado de *Teoría y praxis*, pp. 216-217; pp. 228-229.

(124) Ernesto Guevara, "Cuba ¿Excepción histórica o vanguardia en la lucha anticolonialista?", en *Obras revolucionarias*, Era, México, 1974, p. 520.

A ALMA DO MUNDO: UM TEMA RECORRENTE NA FILOSOFIA GREGA

Constança Marcondes CESAR
Instituto de Filosofia-PUCAMP

Quando, por volta de 300 a.C. o cipriota Zenon fundou em Atenas uma escola na *Stoa Poikilé*, começou a se estruturar um filosofia que ressoou durante os séculos seguintes, difundindo no mundo antigo alguns aspectos da mais requintada tradição grega.

A física dos filósofos estóicos constituiu um dos eixos de sua reflexão. Sua fonte mais antiga é o pensamento de Heráclito, da qual retoma a noção dos logos como energia viva, que impulsiona o mundo e o homem. Todos os seres pertencem a um mesmo cosmos, manifestando uma mesma energia eterna, razão que ordena a natureza, alma do mundo¹.

Esta alma do mundo, inteligente, racional e providente, é uma sopro de fogo, que perpassa tudo. Por isso, tudo está em conexão, há simpatia universal e a natureza é um todo harmônico, em perpétua mutação².

A alma do mundo é Deus, providência, logos, um fogo artista, sopro ígneo, inteligência cósmica que arquiteta a ordem, destino e lei do mundo. É imperecível, nas mutações do universo³.

As provas da existência de Deus são várias; para os estóicos, a possibilidade mesma da adivinhação e da profecia implica a inexistência de uma razão ordenadora⁴ reconhecível também na escala de perfeições dos seres⁵, na regularidade do movimento do mundo⁶, na beleza dos cosmos, que por si levam a supor uma causa desta ordem, perfeição e beleza. Tal causa não pode provir do homem, porque este, embora seja o melhor de todos os viventes, não é totalmente perfeito. Sendo superior ao homem, o mundo deve ser racional, vivo, inteligente, e engendrar o que no mundo é dotado de razão⁷.

Além disso, os deuses são honrados pelos homens; não se pode honrar o que não existe; logo, os deuses devem existir⁸ (A ingenuidade do argumento não retira seu encanto).

Dado que a pluralidade do mundo é apenas aparente, a simpatia universal tem um alcance não só físico, mas também metafísico.

E o mundo é para os estóicos, um ser vivo, animado e inteligente⁹, a unidade entre o céu e a terra¹⁰, a totalidade dos deuses e dos homens¹¹, a cidade comum aos homens e aos deuses¹², a totalidade da natureza enquanto contém e produz o universo¹³, a ordem dos astros, a qualidade própria da substância do universo¹⁴, Deus enquanto “fogo artista”, divindade ordenadora, arquiteto da ordem e da vida universal, nos seus ciclos periódicos, no seu ritmo de nascimento e dissolução pelo fogo, em intervalos regulares¹⁵.

Assim, Deus, Logos, Natureza e Destino são sinônimos, porque o Destino testemunha a providência e a causalidade divinas em ação,¹⁶ o laço sagrado que une entre si todos os seres, o princípio que harmoniza os contrários¹⁷.

A alma do mundo se confunde com o Destino, lei universal e providência, poder espiritual que governa o universo, força que move o mundo, a natureza enquanto força, a causa imanente originária e impessoal que a rege¹⁸.

Sucedendo imediatamente ao neo-platonismo e a Plotino, nos estóicos certamente repercurte a filosofia ascética e o panteísmo desta escola. Na física estóica, *natureza e vida* são sinônimos, seguindo a tradição que vem dos pré-socráticos e de Platão.

No mundo assim concebido, o mal é apenas aparente, pois nada impede a perfeição do todo.¹⁹ A liberdade do homem consiste em reconhecer a ordem cósmica e a sabedoria em aceitar e cooperar com a ordem do universo, expressão do logos, da inteligência cósmica. Agir livremente é agir segundo a razão, o logos que nos habita e do qual participamos, eixo de nossa vida. Há em nós um sopro divino, fogo e logos, princípio ontogenético, uma “*alma ígnea*”.²⁰

O homem e a natureza acham-se submetidos a uma lei que o homem pode reconhecer, nela vendo a solidariedade de todos os seres. Nesta harmonia cósmica, são resolvidas as imperfeições individuais; ser sábio é *compreender a lei desta harmonia, inscrever-se na cosmópolis*, adequar-se à natureza, alcançando a *eudemonia*; é ainda *ser religioso*, obedecendo voluntariamente à alma do mundo que vive em nossa alma e na totalidade do universo; é *aderir ao Destino*²¹.

O encadeamento causal faz com que haja no cosmos um ritmo alternante, que comanda a geração e o retorno cíclico de todos os elementos ao fogo, a perpétua mutação e regeneração do universo, o eterno retorno de tudo à alma.

Resumindo, podemos assinalar os seguintes pontos recorrentes do pensamento de Heráclito entre os estóicos:

- a) o tema do logos, identificado ao fogo
- b) o tema da harmonia dos contrários no todo
- c) o duplo sentido, físico e metafísico, do logos e do fogo.
- d) a identificação do fogo à divindade
- e) o tema da geração e dissolução periódicas do universo, o eterno retorno
- f) o mundo como um ser vivo, animado e inteligente

g) o tema da "alma ígnea" do homem

h) a sabedoria como adesão ao logos.

A recorrência, nos estoícos desses tópicos, não é contudo, mera repetição da filosofia heraclítica, mas reativação de seus eixos fundamentais; é reiteração da unidade entre o céu e a terra, compreensão do universo como "cidade cósmica", reflexão sobre o destino e a lei, ênfase na dimensão moral da ação humana.

O estoicismo recupera, três séculos antes de Cristo, uma ambigüidade fundamental do pensamento grego: a ambigüidade do termo *physis*, que expressa a um tempo o visível e sua contrapartida invisível, o espanto permanente perante a harmonia dos contrários, a aparência enquanto a manifestação de um logos, de um desabrochar, que no desabrochar se desvela.

NOTAS:

- (1) D.L., VII, 132, 135, 139 e também 147, 148; Cícero, *De natura deorum*, II, 11, 14; Plutarco, *Des op. das philos.* I, VI.
- (2) Sêneca, *Quest. nat.*, III.
- (3) D. L., VII, 157; Cícero, *De natura deorum*, II, 22; Estobeu, *Eclo.*, I, 25, 3; Posidonius in Estobeu, *Eclo* I, 58 e 515. Chacidius, in *Tim*, e 294; Aétius, Placide, I, 7, 33, Arnim II, 1027; Cícero, *De fato*, X, 20-22).
- (4) Cícero, *De Divinatione*, II, cap. LXIII; I, cap. LII e cap. XXXIII).
- (5) Sextus Empiricus, *Adv. Mathem.*, IX, 88).
- (6) Cícero, *De natura deorum*, II, 5, Crisipo in Cícero, *De Natura deorum*, II, 6; Sextus Empiricus, *Adv. math.* IX, 111-114, 119-120; Cleanto in Estobeu, *Eclo.*, I, 2, 12.
- (7) Sextus Empiricus, *Adv.math.*, IX, 85, 88, 104; Cícero, *De natura deorum*, II, 5, 11, 14; Crisipo, in Cícero, *De Natura deorum*, II, 6; Cleanto in Estobeu, *Eclo*, I, 2, 12).
- (8) Sextus Empiricus, *Adv. math.*, IX, 133.
- (9)
- (10) D.L., VII, 141.
- (11) Estobeu, *Eclo*. I, 184; Arnoim, II, nº 527.
- (12) Cícero, *De finibus*, III, 19, 63/64.
- (13) D.L., VII, 157.
- (14) D.L., VII, 139.
- (15) D.L., VII, 139, 147, 148, 157; Cícero, *De Natura deorum*, II, 22; Estobeu, *Eclo*, I, 25, 3.
- (16) Cícero, *De fato*, X, 20-22; Estobeu, *Eclo*, I, 515; D.L. VII, 135; Crisipo e Posidônio in D.L., 144.
- (17) Marco Aurélio, VII, 9; Cleandro, *Hino a Zeus*.
- (18) Marco Aurélio, *Pensamento*, IV, 9, 40, actâncio, *De Vera Sapientia*, 9.
- (19) Marco Aurélio, V, 30; Cleanto, *Hino a Zeus*.
- (20) Marco Aurélio, XII, 30; Sêneca, *Questi. nat.*; III; D.L., VII, 147, 148; Cícero, *De Natura deorum*, I, a; Sêneca, *Ep.* 66, 12.
- (21) Cleanto, *Hino a Zeus*.

WITTGENSTEIN E A FILOSOFIA DA LINGUAGEM

Francisco de Paula SOUZA
Instituto de Filosofia-PUCAMP

INTRODUÇÃO

A problemática da linguagem terminaria fatalmente por assumir a relevância de que hoje se reveste em razão do fato de que tudo o que o homem construiu no terreno das ciências, das artes e da cultura, em geral, só foi possível edificar em virtude da participação mediadora da linguagem.

Enquanto as criações artísticas representam, de forma absolutamente genuína, linguagens extremamente ricas de potencialidades expressivas, a ciência se dedica incansavelmente à elaboração de linguagens cada vez mais sofisticadas as quais, pela fuga aos personalismos de expressão e à interferência de elementos subjetivos na construção do saber científico, possam desempenhar o papel de instrumentos sempre mais eficazes na garantia do rigor e da exatidão que devem caracterizar as proposições científicas no exercício imprescindível de sua função mediadora.

Ao se expressar, entretanto, sem os cuidados da arte e da ciência, tentando traduzir, sob a pressão do cotidiano, sua atitude espontânea ou, por vezes, até mesmo requintada, frente às solicitações de seu viver inserido necessária e intimamente no contexto de relacionamentos que forçosamente mantém com seus semelhantes, o homem constrói, através da indispensável mediação da linguagem, sua própria fisionomia e tece o casulo de cultura que o envolve por todos os lados, condicionando profundamente seu pensar e seu agir.

A linguagem representa, por conseguinte, componente de extrema importância na estruturação da realidade global do homem. Ela se manifesta capaz de moldar-lhe, com traços profundos e incisivos, a fisionomia a tal ponto que se torna impossível fugir à evidência da fundamental relevância de sua participação na tarefa interminável de realização sempre mais plena e perfeita do ser do homem.

Conseqüentemente, cabe ao filósofo, preocupado em captar, não obstante a precariedade dos êxitos possíveis, a verdade

do ser em todas as suas latitudes, direcionar sua reflexão para a linguagem do homem por considerá-la componente de relevância na configuração antropológica da estrutura global do ser humano.

1.A filosofia da linguagem no contexto do neopositivismo

Alguns representantes da epistemologia contemporânea, integrantes do famoso Círculo de Viena¹ e propugnadores do chamado positivismo lógico, passaram a proclamar, já nos primeiros decênios deste século, a insignificância de toda proposição metafísica² e a conferir à filosofia função puramente metodológica. Reservavam à filosofia a modesta tarefa de submeter todas as proposições à análise lógica no intuito de determinar claramente se apresentam ou não significado e, assim, definir-lhes rigorosamente o caráter científico ou metafísico³.

Em nome de um fundacionismo de fisionomia acentuadamente empirista, preocupado em estabelecer as condições de garantia da objetividade e da validade das proposições da ciência positiva, rompiam eles com a concepção tradicional da filosofia como conhecimento da verdade⁴ mais profunda do real, em condições de oferecer sustentação última até mesmo às proposições da própria ciência.

Tais concepções, entretanto, se revestiam de certa legitimidade na medida em que se constituíam como resultado do esforço concentrado em assegurar o rigor e a validade das proposições científicas, fundamentando-se, para isso, numa concepção de ciência de tal modo rigorosa que excluísse dos quadros do saber científico todas as proposições, metafísicas ou não, que não apresentassem as mesmas características de rigor e validade das proposições da ciência submetidas ao exigente controle do princípio de verificação. E a função puramente metódica reservada à filosofia, consistente em submeter toda proposição à análise lógica com o objetivo de determinar se ela se apresenta portadora ou não de significado, visava, antes de tudo, preservar a validade dos enunciados básicos da ciência para torná-los componentes seguros e indispensáveis de uma linguagem tipicamente fisicalista em condições de sustentar todo o processo de construção da ciência.

Muito mais radical se apresenta a posição de Wittgenstein, iniciador da "filosofia analítica" e precursor dos representantes do Círculo de Viena, na repulsa intransigente e paradoxal da filosofia, entendida nos moldes da concepção clássica, quer na primeira fase de elaboração de seu pensamento, a fase do *Tractatus logico-philosophicus*⁵, como na segunda e derradeira etapa representada pelas *Investigações filosóficas*⁶.

Dominado pela preocupação de estabelecer as condições para a realização de uma linguagem logicamente perfeita, capaz de funcionar como instrumento adequado para a construção da ciência, Wittgenstein considera como significativas (sinnvoll) apenas aquelas proposições dotadas de fundamentação na experiência. Conseqüen-

temente, todas as proposições que, por definição, transcendem a experiência como as proposições da metafísica, são declaradas destituídas de sentido (sinnlos). Assim, na expressão de Wittgenstein, “a maior parte das proposições e questões escritas sobre temas filosóficos não são falsas mas sem sentido”⁷. No entender de Wittgenstein, “o pensamento é a proposição significativa”⁸, enquanto “a proposição é a imagem da realidade”⁹, “...a descrição de um fato”¹⁰. A filosofia, por conseguinte, não se coloca no rol das ciências da natureza e não, pode reivindicar qualquer autonomia de objeto e de significado¹¹. A filosofia compete apenas “... a clarificação lógica dos pensamentos”¹². Tal competência, entretanto, se esvazia completamente de si mesma, se torna estéril, na medida em que, segundo Wittgenstein, as proposições da lógica constituem meras tautologias¹³ e nada exprimem¹⁴. Embora Wittgenstein reconheça a existência do inexprimível, do elemento místico¹⁵, reserva ele à filosofia, reduzida a simples atividade¹⁶, o desempenho da metodologia do silêncio, porquanto qualquer pronunciamento sobre conteúdos que transcendam o âmbito das proposições da ciência da natureza se apresenta radicalmente destituído de significado e representa a tentativa sempre frustrada de dizer o indizível¹⁷. Por isso, Wittgenstein termina seu *Tractatus logico-philosophicus* com a célebre e paradoxal advertência: “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”¹⁸. Tal advertência traduz sua preocupação constante de escoimar a linguagem, que deve expressar a realidade¹⁹, da linguagem, segundo ele, vazia de significado com que a filosofia pretende dizer o que não pode e não deve ser dito.

Teria, entretanto, Wittgenstein reservado à filosofia nas *Investigações filosóficas* papel mais positivo e importante do que o fizera no *Tractatus*? Tal interrogação se justifica em virtude dos profundos questionamentos a que Wittgenstein submeteu as posições assumidas anteriormente no *Tractatus* e à luz da maneira completamente nova com que passa a expor seu pensamento. Ao discorrer sobre a evolução sofrida pelas idéias de Wittgenstein na passagem do *Tractatus* para as *Investigações filosóficas*, Wolfgang Stegmüller se vê forçado a assinalar “a falta total de consideração com que (Wittgenstein) destruiu toda a sua filosofia anterior” e aponta essa atitude como “um acontecimento ímpar na História da Filosofia”²⁰.

As transformações todas por que passou o pensamento de Wittgenstein na transição do *Tractatus* para as *Investigações filosóficas* não foram, entretanto, suficientes para modificar suas posições relativas à filosofia. Continua ele atribuindo à filosofia função inteiramente subsidiária e puramente instrumental²¹, meramente terapêutica²². No contexto do pensamento wittgensteiniano das *Investigações filosóficas* persiste ele em apresentar a filosofia como destituída de qualquer validade teórica²³, totalmente estéril²⁴, destinada a colocar falsos problemas dos quais nenhuma conclusão se espera²⁵, inteiramente reduzida a formas de linguagem que geram ilusões e funcionam no vazio porquanto “a filosofia - conforme se expressa Wittgenstein - deixa tudo como está”²⁶.

Uma análise objetiva e não preconceituosa do pensamento de Wittgenstein não pode deixar, entretanto, de reconhecer a validade de sua contribuição à reflexão em torno da problemática da linguagem. Além disso, constitui mérito inegável de seu pensamento o ter insistido na recuperação de certa atitude de "realismo" imediato em oposição à "mistificação do real" imposta pelos sistemas idealistas do século XIX. A filosofia lhe deve, ainda, apesar de tudo, a firmeza com que ele apregoa certa sobriedade científica decorrente da tese da inexauribilidade do real em relação ao conhecimento humano, sobriedade de que a filosofia autêntica, em todos os tempos, sentiu sempre premente necessidade. Extremamente fecunda para uma adequada concepção da linguagem se apresenta também a tese wittgensteiniana da linguagem como instrumento de mera "aproximação" do real que a ultrapassa sempre na inefabilidade de suas dimensões estruturais mais profundas.

Impossível se torna, porém, concordar com o radicalismo da rejeição com que Wittgenstein se defronta com a filosofia, mesmo que essa sua recusa da metafísica se destine fundamentalmente a repelir as metafísicas "compreensivas" de tipo idealista ou materialista. Incapaz de oferecer qualquer fundamentação a um discurso sobre a linguagem²⁷, a filosofia, perante o dogmatismo paradoxalmente revolucionário de Wittgenstein, se esvazia por completo de qualquer validade teórica num contexto de pensamento em que só apresentam condições de existência as ciências da natureza empiricamente fundamentadas. Esse empirismo dogmático, fenomenologicamente inconsistente e epistemologicamente reducionista, não podia conviver com uma filosofia profundamente sedimentada no real captado na integralidade de suas dimensões estruturais e, por conseguinte, capaz de submeter a crítica o frágil dogmatismo de suas posições.

Incompatível com esse dogmatismo, a filosofia, não mais compreendida na inteireza de suas potencialidades hermenêuticas em relação à verdade do real, precisa se mostrar deprimida e desvirtuada, a fim de que se proponha despojada de qualquer veleidade crítica perante a gratuidade das afirmações com que Wittgenstein reduz os problemas filosóficos a problemas e mal-entendidos puramente gramaticais. Para ele, "uma nuvem inteira de filosofia se condensa numa gotinha de gramática"²⁸. Instala-se Wittgenstein, com essa redução, numa postura de comodismo intelectual em que ao filósofo não mais angustiam os árduos e profundos problemas com que se defrontaram os grandes pensadores em todos os tempos. Tal comodismo, entretanto, só se sustenta mediante a afirmação gratuita e, até certo ponto, ousada e paradoxal de que os problemas filosóficos se apresentam sob a forma: "eu não sei mais nada"²⁹.

Certo nominalismo implícito nas afirmações de Wittgenstein reflete, em última análise, uma atitude de fuga em relação ao real só atingível no reduto da linguagem a qual, na visão

persistentemente negativa com que Wittgenstein a considera³⁰, se apresenta como responsável exclusiva do enfeitiçamento³¹ de nosso intelecto em conseqüência de malentendidos e confusões gerados no terreno do uso das palavras.

Wittgenstein parece ainda, no século XX, navegar tranqüilo, velas enfunadas pelos ventos de um terminismo que sopra constantemente das profundezas da Idade Média e que, com ímpetos de um dogmatismo exacerbadamente crítico, conduz o pensamento de ilustres representantes da filosofia inglesa, na esteira do empirismo, ao largo dos profundos e metafísicos problemas com que se defrontaram sempre os grandes pesadores da humanidade. Assim, para mencionar um exemplo do qual se serve o próprio Wittgenstein³², quando Agostinho, no livro XI, 14 de suas Confissões, se defronta com o problema do tempo, seu interrogar não se circunscreve apenas ao âmbito da palavra mas seu questionamento pretende alcançar a profundidade da compreensão da realidade denominada tempo. Não se trata, por conseguinte, de uma reflexão, como pretende Wittgenstein, circunscrita apenas às "diferentes asserções que se fazem sobre a duração dos acontecimentos..."³³, nem se trata de problema que nasce "de má interpretação de nossas formas lingüísticas"³⁴. Não obstante se afigure o problema do tempo, até mesmo para Agostinho, "enigma tão complicado"³⁵, não se reduz para ele jamais a um mero problema de linguagem. Embora admita serem "poucas (...) as coisas que exprimimos com terminologia exata"³⁶, declara se conformar com a afirmação imprópria de que os tempos são três: presente, passado e futuro, com a ressalva, porém, de "que se entenda o que se diz"³⁷, i.é, se chegue à compreensão da realidade significada pelas palavras. E quando Agostinho reflete especificamente sobre a natureza e função do signo no contexto de suas especulações sobre a linguagem, no *De Magistro*, ensina claramente a necessidade de se ultrapassar o sinal para captar, além dele, a realidade por ele significada. Na expressão de Agostinho, "se devem apreciar mais as coisas significadas do que os sinais"³⁸. A esse propósito, observa ainda Agostinho com toda segurança: "... nossa atenção, depois de ouvirmos os sinais, volta-se para as coisas significadas"³⁹.

O tratamento concedido por Wittgenstein à filosofia, no contexto da problemática global da linguagem, revela sua inserção no clima de pensamento com que uma tradição multissecular envolveu ilustres pensadores ingleses, impossibilitando-lhes a caminhada pelos campos da metafísica. Já um célebre representante do nominalismo inglês, Guilherme de Ockham (1288-1349), no período tardio da Idade Média, período em que fervilhavam as idéias inovadoras de uma escolástica inconformada e rebelde considerada decadente, inicia enfaticamente uma tradição de destacada consideração atribuída à linguagem. Com seu voluntarismo, porém, Guilherme de Ockham lança as bases de um dogmatismo que vai estabelecer o caráter convencional de todos os signos, transferindo

com isso, a preocupação do filósofo da coisa significada para o seu significante, do mundo para a linguagem, aferindo a realidade não mais por aquilo que em si mesma ela é mas apenas por aquilo que o homem dela diz⁴⁰. Ao se transferir o voluntarismo do plano das coisas divinas para o âmbito das realidades humanas, aquilo que o homem diz das coisas passa a representar expressão de sua vontade dominadora e o voluntarismo termina inevitavelmente por gerar o dogmatismo com que determinadas posições são assumidas.

Esse voluntarismo dogmático que deprime a razão e, por conseguinte, cerceia o trabalho construtivo da reflexão na abordagem tipicamente filosófica do real, deveria fatalmente terminar na afirmação esdrúxula de Wittgenstein segundo a qual "não devemos construir nenhuma espécie de teoria"⁴¹. Além disso, ao mesmo tempo em que esse voluntarismo dogmático sanciona a inutilidade da exposição de toda e qualquer tese em filosofia⁴², descamba ele para os exageros de um formalismo segundo o qual quem segue uma regra não se baseia sobre razões que justifiquem sua escolha, mas apenas segue a regra cegamente⁴³. Lembra, de fato, Wittgenstein: "muitas vezes exigimos elucidações não por causa do seu conteúdo, mas sim por causa da sua forma. É uma exigência arquitetônica; a elucidação é uma espécie de moldura aparente que nada contém"⁴⁴.

À luz desse voluntarismo dogmático e formal, todas as "revoluções" se apresentam possíveis e escasso respeito merecem as construções filosóficas do passado, porquanto, independentemente da verdade delas, a razão, subserviente aos dogmas que lhe são ocasionalmente impostos, exerce comodamente sua atividade no interior de fronteiras predeterminadas, a salvo dos riscos da sustentação autônoma e crítica de suas posições.

Wittgenstein, de fato, demonstra, conforme testemunho de G.E.Moore⁴⁵, ter consciência do caráter revolucionário de seu pensamento, responsável por uma "virada" (kink) na evolução da filosofia, semelhante à que se verificara na física por intermédio de Galileu.

Entretanto, o tratamento dispensado à filosofia por Wittgenstein, como transparece da leitura serena e objetiva de seu pensamento, nos proporciona uma visão profundamente negativa e deprimida da filosofia. Ela, nos termos em que Wittgenstein a concebe, se despe da grandeza e da dignidade de ciência preocupada com a compreensão do ser das coisas que compõem o universo para captar-lhe a verdade oculta radicalmente por "trás" das aparências dos fenômenos. Despojada de sua cientificidade e desprovida de objeto específico, a filosofia se esteriliza no mero exercício de função metodológica subalterna e se transforma, conforme a expressão de Russell, num "divertimento para ociosos à hora do chá"⁴⁶, perdendo, por conseguinte, qualquer capacidade de reação crítica perante a eventual gratuidade e inconsistência das mais ousadas afirmações com que Wittgenstein tece suas "investigações filosóficas". Difícil se

torna, então, compreender o surpreendente paradoxo de uma filosofia "que deixa tudo como está"⁴⁷, cujos problemas se apresentam sob a forma: "eu não sei mais nada"⁴⁸ e que, ao mesmo tempo, seja invocada como capaz de oferecer qualificação filosófica às investigações de Wittgenstein sobre a linguagem. Pretender que as posições de Wittgenstein componham uma filosofia da linguagem equivale a admitir, em base às premissas de Wittgenstein, uma filosofia da linguagem sem filosofia.

2 - A filosofia da linguagem

É possível, entretanto, ao buscar compreender a linguagem, ultrapassar Wittgenstein?

Acreditamos que esse ultrapassamento só se realizará mediante a construção de uma autêntica filosofia da linguagem em condições de não se deixar desfigurar por "especulações subjetivas" e por certo "diletantismo matizado de apriorismo", conforme exigências de Hjelmslev, um dos maiores estudiosos contemporâneos dos fenômenos da linguagem⁴⁹.

Mas, como construir uma autêntica filosofia da linguagem? Tal filosofia deverá representar a realização de um tipo de conhecimento capaz de efetuar a compreensão do ser da linguagem. Esse tipo de conhecimento deve ultrapassar a mera "clarificação lógica dos pensamentos"⁵⁰ e se mostrar em condições de oferecer fundamentação a um discurso sobre a linguagem que se apresente sob a forma: é possível conhecer, com segurança racional, algo que represente o ser da linguagem⁵¹, algo que se proponha como aquilo que a linguagem manifesta de mais próprio, de mais característico e profundo.

Impõe-se, ao mesmo tempo, o reconhecimento da precariedade das aquisições alcançáveis pelo filósofo ao se defrontar, nesse nível de profundidade, com a tarefa extremamente complexa de desvelar o ser da linguagem. O filósofo, entretanto, preocupado em conhecer a verdade das coisas, não pode se furtar ao desempenho dessa empreitada. No dizer de Heidegger, "a investigação filosófica deve decidir-se a perguntar pelo modo de ser da linguagem"⁵².

Qual é, porém, o modo de ser da linguagem? Em outros termos, o que é a linguagem naquele núcleo de sua realidade que representa sua estrutura mais íntima e profunda, situada por "trás" e "além" das características próprias de cada uma das linguagens humanas, por "trás" e "além" das peculiaridades que conferem fisionomia típica às mais diversas modalidades de linguagem utilizadas pelo homem como instrumento de comunicação de seus pensamentos⁵³? E, para que se ressalte, com clareza ainda maior, o nível de profundidade em que se coloca o interrogar do filósofo sobre a linguagem, cumpre-lhe inquirir sobre o modo particular de ser daquele núcleo estrutural profundo que garante às mais diversas modalidades de linguagem a característica universal de linguagem,

comum a todas elas, não obstante as peculiaridades que as diferenciam.

Assim, a linguagem, como todas as realidades do universo acessíveis à compreensão da inteligência humana, se apresenta como realidade bidimensional, constituída de uma estrutura profunda, responsável pela identidade fundamental de todas as linguagens, e de uma estrutura "periférica" representada pelas peculiaridades que, em cada uma das linguagens concretamente existentes, se sobrepõem à estrutura profunda, conferindo-lhe as características diferenciais de uma linguagem particular que, apesar das diferenças, permanece sempre linguagem.

O problema para a filosofia da linguagem se reduz, por conseguinte, à compreensão desse núcleo estrutural profundo que guarda em seu interior os elementos característicos de todas as linguagens, elementos que possibilitam a compreensão da linguagem precisamente enquanto linguagem, independentemente das peculiaridades que as diversas modalidades de linguagem possam assumir e que constituem objetos das ciências da linguagem.

A indagação filosófica se direciona, portanto, para a compreensão do ser da linguagem, não naqueles aspectos que, próprios de cada linguagem específica, diferenciam as diversas modalidades de linguagem. Ao filósofo cabe inquirir sobre o ser da linguagem no seu modo de ser mais profundo, naquele núcleo de sua realidade onde, na estabilidade dinâmica que o caracteriza, reside sua verdade e onde, por conseguinte, todas as linguagens encontram seu ponto de convergência pelo qual todas, não obstante suas peculiaridades, se realizam como linguagem.

É evidente que o filósofo que se deixar aprisionar nas malhas de um empirismo intransigente e dogmático não disporá de condições para penetrar, em profundidade, em direção a esse núcleo fundamental da linguagem para se apoderar da verdade do ser da linguagem e compreendê-lo naquilo que ele apresenta de mais específico enquanto precisamente linguagem. Só a razão se manifesta em condições de realizar esse mergulho na intimidade do ser da linguagem, embora lhe seja imprescindível contar com a colaboração dos sentidos porquanto aquele núcleo estrutural básico que a razão busca alcançar só existe concretamente enquanto revestido de determinações de ordem periférica e sensível que compõem a realidade efetiva de cada uma das diversas modalidades de linguagem.

A garantia da existência do núcleo estrutural profundo do ser da linguagem repousa, de modo irrefutável, na constatação empírico-racional de que as mais diversas modalidades de linguagem se, por um lado, se multiplicam na variedade de suas diferenças, por outro, se encontram na identidade desse núcleo fundamental que faz de todas elas linguagens verdadeiras.

Conseqüentemente, não só esse núcleo existe mas é responsável último pela identidade fundamental de todas as lin-

guagens, não obstante as diferenças superficiais que distinguem as diversas modalidades de linguagem. Nesse núcleo ontológico básico, a filosofia encontra o espaço reservado com exclusividade para a realização de sua tarefa específica de compreensão do ser da linguagem na sua dimensão mais profunda em que se ocultam o significado mais autêntico e, por conseguinte, a verdade do próprio ser da linguagem.

A esse espaço as ciências de observação dos fenômenos da linguagem não têm acesso, cabendo-lhes apenas, em força do "princípio do empirismo" proposto, por exemplo, por Hjelmslev, "a descrição... não contraditória, exaustiva e tão simples quanto possível"⁵⁴ dos dados de experiência recolhidos pela pesquisa semiótica e lingüística.

No dinamismo estruturante do núcleo fundamental do ser da linguagem residem, porém, todas as possibilidades de realização concreta das mais diversas modalidades de linguagem. Em razão disso, o conhecimento das manifestações superficiais e fenomênicas do dinamismo estruturante do núcleo fundamental do ser da linguagem representa condição prévia indispensável para a compreensão do ser da linguagem no nível de profundidade em que se situa aquele seu núcleo estruturante fundamental. Assim, as ciências preocupadas com a observação e descrição dos fenômenos da linguagem não só não se opõem à filosofia da linguagem mas constituem pré-requisitos absolutamente indispensáveis para que a razão possa realizar, com objetividade e sem riscos de aporismos inconsistentes, sua penetração na dimensão profunda do ser da linguagem, dimensão em que se instala propriamente o conhecimento filosófico. Por outro lado, a filosofia, enquanto dotada de cientificidade específica, oferece à razão humana a possibilidade de estender seu conhecimento do ser da linguagem além das fronteiras da observação e da experiência, permanecendo, entretanto, firmemente apoiada na segurança dos dados experimentais e solidamente amparada no rigor lógico do raciocínio.

Resta-nos, por conseguinte, indagarmos sobre o ser da linguagem naquele seu núcleo estrutural profundo onde as investigações dos sentidos não conseguem penetrar e onde residem a verdade e o significado mais autêntico do ser da linguagem que apenas o filósofo tem condições de descobrir. E, ao final desse esforço de penetração na intimidade do ser da linguagem para captar-lhe os elementos constitutivos estruturais mais autênticos, resulta que a linguagem, naquilo que lhe é mais característico, se apresenta como "um sistema de signos"⁵⁵.

Assim, as mais ricas e expressivas modalidades de linguagem, como também as mais rudes e elementares, se despojadas dos matizes e recursos expressivos que as caracterizam e diversificam como modalidades peculiares de linguagem, preservam, entretanto, o fato fundamental de constituírem todas "um sistema de

signos", fato esse que guarda para todas elas a possibilidade radical de funcionarem entre os homens como instrumentos de comunicação de tudo aquilo que representa conteúdo de suas consciências. Por isso, se a linguagem se apresenta, naquele seu núcleo estruturante fundamental, como "um sistema de signos", cabe ao filósofo aprofundar ainda mais sua investigação no sentido de desvelar o significado desse tipo de realidade denominada signo.

Compete, por conseguinte, ao filósofo interrogar sobre o que é o signo - esse componente essencial de todas as linguagens - visando apreendê-lo em seu núcleo estrutural profundo, núcleo que lhe preserva a realidade de signo não obstante a variedade dos modos de ser que ele pode assumir em sua realização concreta, núcleo onde se alojam seu significado mais autêntico e sua verdade.

Na tentativa de encontrar resposta à sua indagação, termina o filósofo por constatar que as mais diversas conceituações de signo propostas pelos estudiosos de semiótica parecem confluir para uma definição segundo a qual signo é toda realidade que, conhecida previamente em si mesma, conduz ao conhecimento de outra realidade diferente dela.

Em força dessa definição, impõe-se a observação de que o caráter sógnico de uma realidade qualquer não representa propriedade que lhe convenha enquanto considerada apenas em si mesma, mas constitui propriedade que afeta a coisa em virtude de seu relacionamento com um sujeito cognoscente. Na verdade, se nenhum sujeito cognoscente existisse, coisa alguma teria condições de desempenhar a função de signo. Além disso, na complexidade do processo de comunicação, o signo, ou seja, a coisa significante, a realidade material portadora de pensamento ou de significado, deve necessariamente coexistir com a coisa significada e com certa relação de correspondência entre o significante e o significado para o desempenho efetivo da função sógnica. Essa relação, por sua vez, pode ser real, se fundamentada na própria realidade da coisa significante e da coisa significada, e pode ser de razão caso se construa em virtude de convenções estabelecidas entre os homens.

O signo, por conseguinte, será sempre uma realidade material⁵⁶ na qual a "natureza" ou a convenção estabelecida pelos homens embutiu um pensamento para que esse pensamento possa transitar de consciência para consciência. Numa expressão ainda mais concisa, signo é matéria portando pensamento de consciência para consciência. No exercício da atividade produtora de signos, o homem, ao tornar a matéria veículo de pensamento, faz com que a percorra um fluxo de causalidade instrumental que a sublima e enriquece enquanto é convocada a matéria a transportar um pensamento que, entretanto, dela necessita, de forma absoluta, para que possa, em razão da dimensão material da própria realidade do homem, transitar de consciência para consciência.

A realização do signo representa momento privilegiado em que matéria e pensamento se encontram para a produção da linguagem e em que transparece, no plano da comunicação, a realidade bidimensional não apenas do homem mas de todos os seres do universo. Se o homem pode investir a matéria de pensamento criando o signo, as coisas materiais, na riqueza de suas estruturações que independem do homem e freqüentemente o precederam na história do universo, se demonstram portadoras de um pensamento nelas imanente e capazes de transmiti-lo à consciência do homem cuidadosamente preparado, ao longo de milênios, para ser o decodificador e o hermeneuta de suas mensagens no instante da parusia dos seres perante a consciência.

O homem, por conseguinte, não apenas não representa mero acidente de percurso verificado repentinamente ao longo do processo evolutivo do universo, mas se coloca, no contexto dos seres, como fruto pacientemente esperado e cuidadosamente preparado em função de exigências oriundas do caráter sígnico das coisas. Ele surge investido da missão de incorporar e conduzir ao máximo de sua expressão evolutiva a riqueza de perfeições de que se acham revestidos os seres todos do universo que se associam à tarefa comum de prepará-lo para que ele possa cumprir o destino de intérprete do pensamento de que são portadores os seres do mundo real. Conseqüentemente, o destino do homem, a tarefa que o define, na radicalidade de sua estruturação ontológica, consiste no exercício da função de intérprete dos seres, de decodificador de suas mensagens para compreender e proclamar, na medida de suas possibilidades, a verdade neles imanente.

Como todos os seres do universo, o homem é, portanto, na bidimensionalidade de sua estruturação, matéria e pensamento. Afirma sua presença no contexto dos seres enquanto destinado à interpretação e compreensão das coisas do mundo de cujas realidades ele participa e cujas estruturas ele reproduz. A intuição de Heidegger, segundo a qual "o homem se mostra como um ente que é no discurso"⁵⁷, coincide, em sua profundidade, com nossa visão da realidade estrutural do homem. Nesta o ser humano se constitui e se define pela sua capacidade de linguagem no duplo sentido de intérprete da linguagem dos seres e proclamador, mediante o discurso direcionado às consciências de seus semelhantes, da verdade neles contida. Assim, o universo no qual se insere o homem constitui um maravilhoso discurso cujo intérprete é, por natureza, o homem. A gramática desse discurso, cujas categorias semânticas expressam a lógica de um pensamento imanente nas coisas e conatural com o pensamento do homem, se alicerça numa ontologia fundamental que guarda a verdade secreta dos seres e, ao mesmo tempo, se oferece como discurso à capacidade interpretativa da razão humana preparada e destinada para o desempenho da tarefa de hermeneuta do sentido imanente nas coisas.

Nessa perspectiva, a linguagem assume proporções de elemento definidor do núcleo estrutural profundo do homem e das coisas. Estas se apresentam portadoras de um logos, de um pensamento nelas imanente que as define e dinamicamente as estrutura, fazendo-as ser exatamente aquilo que representa a realização de suas possibilidades de ser, possibilidades inscritas naquele seu logos profundo, por ele definidas e asseguradas para que o homem possa captá-las como expressão da verdade das coisas. Analogamente, o homem surge também como portador de um logos nele imanente que o define e dinamicamente o estrutura, fazendo-o ser aquilo que representa a realização de suas possibilidades de ser em cujo contexto se inscreve a possibilidade de ser inteligente e racional, possibilidade que o torna capaz de desvelar e compreender, embora de forma certamente limitada, o logos imanente nele e nas coisas para proclamar-lhes a verdade.

CONCLUSÃO

A análise a que submetemos o pensamento de Wittgenstein - exposto em suas obras principais, o *Tractatus logico-philosophicus* e as *Investigações filosóficas*, cujos títulos já deixam transparecer certa insistência em atribuir qualificação filosófica ao conjunto mais importante de sua reflexão - nos revelou a concepção profundamente negativa e deprimida com que Wittgenstein se depara com a filosofia. Tal concepção, como vimos, parece decorrer de um voluntarismo dogmático de raízes nominalistas que decide assumir a visão empirista da realidade como referencial exclusivo na interpretação do sentido das coisas, forçando o aparente e o fenomênico a se despir de sua função de sinal e a se transformar num absoluto que, identificado com o aparente, se torna incapaz de sustentar a si mesmo.

Impõe-se, por conseguinte, uma concepção do real que possa alcançá-lo na bidimensionalidade de sua estruturação, visando a construção de uma filosofia que se equacione melhor com as coisas do mundo e que se apresente em condições de captar o sentido da analogia universal que une o visível ao invisível, o sensível ao ideal.

Conseqüentemente, no terreno específico da filosofia da linguagem, propusemos uma filosofia que identifique e resguarde a bidimensionalidade do ser da linguagem e, ao lado e além das fronteiras traçadas por considerações de caráter científico em torno do fenômeno da linguagem, se habilite, com segurança e sem dogmatismos, à compreensão do ser da linguagem e do signo na sua estrutura profunda e ontológica.

Com isso, consideramos como perfeitamente possível uma filosofia da linguagem capaz de ultrapassar a dimensão observável do ser da linguagem para alcançar o nível profundo de sua

estruturção ontológica e, assim, poder operar num espaço de reflexão que lhe é absolutamente exclusivo, sem antagonismos em relação às ciências da linguagem e, sim, ao contrário, exigindo delas a mais ampla e imprescindível colaboração.

A partir dessa posição de caráter epistemológico, metafisicamente fundamentada na bidimensionalidade do real que uma análise fenomenológica não preconceituosa revela, identificamos a estrutura signíca de todas as coisas, descobrimos o homem naturalmente vocacionado para o exercício da função de intérprete do sentido imanente nos seres do universo e detectamos, na função hermenêutica que ao homem compete desempenhar ao se defrontar com a linguagem dos seres, um dos componentes estruturais definidores da própria realidade do ser humano.

NOTAS:

(1) Cfr. *Manifesto do Círculo de Viena* publicado por Neurath, Hahn e Carnap em 1929, em Viena, com o título de *Wissenschaftliche Weltanschauung: der Wiener Kreis*, Viena, 1929.

(2) Segundo Carnap, os enunciados da Metafísica são pseudo-enunciados e a Metafísica não pode nem mesmo se expressar em uma linguagem construída logicamente. Cfr. Carnap. *The elimination of Metaphysics through logical analysis of language*. In: AYER, A. J. *Logical positivism*. New York, 1959, p. 68.

(3) Rudolf Carnap aceita a proposta de Neurath de submeter à análise lógica "nossa linguagem natural ordinária com seu estoque de termos imprecisos e não analisados" (Cfr. Otto Neurath. *Protocol Sentences*. In: AYER, A. J. op. cit. p. 199-208) e exige a elaboração de uma "sintaxe lógica" em seu trabalho citado na nota anterior.

(4) Na expressão de Aristóteles, "a filosofia(é) a ciência da verdade". (*Met.* II, 1, 993 b 20).

(5) WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. trad. de J. A. Giannotti. Cia. Editora Nacional e EDUSP, S. Paulo, 1968.

(6) WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. trad. José Carlos Bruni. 2. ed. S. Paulo, Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

(7) WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. prop. 4.003.

(8) *Ibid.* prop. 4.

(9) *Ibid.* prop. 4.01.

(10) *Ibid.* prop. 4.023.

(11) *Ibid.* prop. 4.111.

(12) *Ibid.* prop. 4.112.

(13) *Ibid.* prop. 6.1.

(14) *Ibid.* prop. 6.11.

(15) *Ibid.* prop. 6.522.

(16) *Ibid.* prop. 4.112.

(17) *Ibid.* prop. 6.53.

(18) *Ibid.* prop. 7.

(19) *Ibid.* prop. 4.01.

(20) STEGMULLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea*. v. 1. S. Paulo, EPU-EDUSP, 1977, p. 430.

(21) WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. § 109.

- (22) Ibid. § 133 e § 255: "O filósofo trata uma questão como uma doença".
- (23) Ibid. § 128.
- (24) Ibid. § 123: "Um problema filosófico tem a forma: 'Eu não sei mais nada'". E § 124: "A filosofia deixa tudo como está".
- (25) Ibid. § 599.
- (26) Ibid. § 124.
- (27) Ibid. § 124.
- (28) Ibid., II, p. 214.
- (29) Ibid. § 123.
- (30) O próprio Wittgenstein busca se prevenir contra a suspeita inevitável de que estejam presentes em suas colocações resquícios de nominalismo ao admitir: "Assim, pode parecer que praticamos o nominalismo". (*Investigações filosóficas*. § 383).
- (31) Ibid. § 109.
- (32) Ibid. § 89.
- (33) Ibid. § 90.
- (34) Ibid. § 111.
- (35) S. AGOSTINHO. Confissões. XI, 22. Cfr. 1. ed. S. Paulo, Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores).
- (36) Ibid. XI, 20.
- (37) Ibid.
- (38) S. AGOSTINHO. *De magistro*. IX. Cfr. trad. da Abril Cultural acima citada p. 344.
- (39) Ibid. cap. VIII. p. 343.
- (40) Diz Ockhan: "Actus apprehensivus respectu alicuius complexi praesupponit notitiam incomplexam terminorum". (Questio prima principalis Prologi in primum librum Sententiarum. Bohner (ed.). New Jersey, 1939. T, 3-5).
- (41) WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. § 109.
- (42) Ibid. § 128.
- (43) Ibid. § 219.
- (44) Ibid. § 217.
- (45) MOORE, G. E. *Philosophical Papers*. Londres, Allen & Unwin, 1959. p. 322.
- (46) História de minhas idéias filosóficas. Apud. J. Bouveresse. *La parole malheureuse*. Paris, Minuit, 1971. p. 306.
- (47) WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. § 124.
- (48) Ibid. § 123.
- (49) HJELMSLEV. *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. 2. ed. S. Paulo, Abril Cultural, 1978. p. 181-2. (Col. Pensadores).
- (50) WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. prop. 4.112.
- (51) Id. *Investigações filosóficas*. § 123.
- (52) HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis, Vozes, 1988. p. 225.
- (53) Em consonância com o ensinamento de Hjelmslev, "é... destino natural (da linguagem) o de ser um meio e não um fim..." (op. cit. p. 180).
- (54) HJELMSLEV. op. cit. p. 182.
- (55) Id. *A estrutura e o uso da língua*. S. Paulo, Abril Cultural, 1978. p. 217.
- (56) A materialidade do signo não representa, entretanto, característica absolutamente essencial do signo. Nossa afirmação se fundamenta no fato de que, via de regra, o signo é uma realidade constituída basicamente de um componente material e sensível, porquanto nosso conhecimento, mesmo discursivo, deriva fundamentalmente dos sentidos.
- (57) HEIDEGGER, M. p. 224.

PEQUENA EXCURSÃO EPISTEMOLÓGICA EM TORNO DE UMA VÍRGULA DE ARISTÓTELES

Rogério BURNIER

Todos nós sabemos que foi da Grécia Antiga que nos veio o legado do conceito de ciência e o estatuto epistemológico da verdade teórica ou especulativa. E isto sempre constituiu uma de suas grandes glórias. Mas, também, seu calcanhar de Aquiles, sua fragilidade.

Porque ao lado do reiterado e infindável perguntar pela coisa, pelo que ela é, nós homens vivemos sempre mergulhados na problemática do que devemos fazer: ao lado das questões concernentes *ao que é*, cumpre reconhecer-se outras, agora pertinentes *ao que deve ser*.

Ora, se o padrão epistemológico grego da *ἐπιστήμη* se adequa bem à estrutura do-que-é, deixa contudo a descoberto todo o universo *da produção* (técnica e artística) e *do agir moral*, que concernem à estrutura do-que-deve-ser. Mas poderia o homem, tão bem armado em seu pensamento especulativo, restar indefeso e impotente em toda a sua ação?

Mas, paradoxalmente, foi ainda um grego que descobriu, junto à verdade teórica, uma *outra* verdade, agora *prática*, apesar da espécie de sedução tirânica exercida pelo padrão científico, pela verdade teórica ou especulativa.

Embora no fluxo histórico tenha havido com frequência choques e atritos entre as perspectivas da *Psicanálise* e da *Moral*, parece-nos que uma simples vírgula da Aristóteles, a um só tempo assinala uma *convergência* e uma *distinção*, sugerindo, talvez, uma articulação complementar.

Os dois fragmentos que nos interessam aqui são da *Ética a Nicômano*, em seu tão célebre Livro VI.

No primeiro deles¹, após nos dizer que para o intelecto *teorético* (que não é nem concernente à ação produtiva nem à ação moral), o seu bem e o seu mal são respectivamente o verdadeiro e o falso, ele nos ensina que, ao contrário, para o intelecto *prático a verdade é a conformidade* (homologia, adequação) com *o desejo, mas reto*.

A vírgula acima separa, de um lado a proposição de que a verdade prática é a adequação do intelecto com o desejo, e de outro acrescenta *uma exigência* quanto a este desejo: que ele *seja reto*.

Visitemos, rápido, a segunda passagem de Aristóteles, para então nos fixarmos em nosso objeto que, paradoxalmente, é tão pequeno (apenas uma vírgula), e tão decisivamente importante como veremos breve.

Este outro fragmento² especifica melhor esta adequação (da razão ao desejo), discriminando duas reações do desejo e duas formulações correspondentes do intelecto prático.

Enquanto o desejo, ante o objeto que o solicita, reage por uma *atração* ou uma *repulsa*, o intelecto prático, conforme a este desejo, deverá emitir uma proposição de comando *positiva* (faça isto) ou *negativa* (não faça isto).

A conjugação destes dois períodos de Aristóteles nos mostra que a *verdade prática* (verdade *de direção* e não tão só de conhecimento, concernente ao-que-deve-ser) existirá em uma proposição de comando, sob duas condições:

1-Que haja *uma adequação* do nosso pensamento diretivo com o nosso desejo, vontade ou amor.

2-Que tal desejo, vontade ou amor *sejam retos*, isto é, estejam retificados quanto ao fim ou bem.

A doutrina metafísica da verdade prática, da prudência e da volição incondicional do bem, é muito longa e complexa, iniciada na Grécia, enriquecida notavelmente na Idade Média e trabalhada nestes últimos séculos por Max Scheller, Maritain, Yves Simon, Charles Journet e outros. Não podemos nos deter nela, pois outro é o nosso objetivo aqui.

Porém, não queremos deixar passar em claro que uma das maiores e mais sinistras carências de nossos tempos, exatamente concerne à doutrina e à prática *do bom uso de nossa liberdade*, daquilo que nenhuma ciência positiva, nem mesmo filosófica ou teológica pode nos dar feito, pois este "bom uso de nossa liberdade" é a trajetória moral de cada um de nós e a trajetória política dos povos e da civilização.

O nosso objeto é tão diminuto que a toda hora nos escapa... Recuperemos, pois, a nossa vírgula.

Porém, antes disto, como derradeiro parênteses, permitam-nos recorrer a um pensador medieval, apesar da provocação que tal escolha representa hoje em dia:

"Quando o homem realiza o bem, não por impulsos *de sua própria razão*, senão movido pelo conselho *de outro*, é que sua conduta todavia não alcançou a perfeição, nem quanto à razão que a dirige, nem quanto ao apetite que a move. Por isto, ainda que obre o

bem, não o faz de modo absolutamente bom, o que é aquilo que se requer para se levar uma vida boa".³

Em outro trecho, já no "Tratado dos Atos Humanos"⁴, o mesmo autor nos diz que alguém que tiver consciência errônea deve agir de acordo com ela (que é a regra imediata da ação livre), pois ela *obriga*, porém, nem por isto ela *excusa*, eis que se é responsável pela ignorância do que se devia e podia saber.

Conclamemos por fim, a nossa vírgula...

É nosso parecer que esta vírgula realiza um *cutepistemológico* fundamental, exatamente estabelecendo a fronteira entre a focagem da Psicanálise e a focagem da Moral ou Ética.

Por trás do discurso e da mímica do analisando, o psicanalista procura detetar sensações, sentimentos e desejos machucados, truncados, mutilados, abafados, interditos. É, tantas vezes, como se houvera um divórcio entre o que eu sinto e quero e o que sei, escolho e faço.

O fluxo que deveria correr ao nível dos três componentes da alma (já conhecidos por Aristóteles): *a sensação, o entendimento e o desejo*, pode sofrer vários desvios e coarctações.

Determinar-se a se fazer aquilo que se quer e se ama, parece-me ser uma das maiores contribuições do processo psicanalítico à nossa libertação emocional com relação a nós mesmos: nossos medos são nossas prisões, nos dizia Charles Morgan no seu "Retrato no Espelho". E tudo isto parece constituir, do ponto de vista da libertação emocional, o setor delimitado *à esquerda da vírgula*, isto é, o *τόπος* da adequação entre a nossa razão e a nossa vontade (desejo, amor). Trata-se de um processo de conquista de níveis cada vez mais altos de unidade e coerência internas, da livre expressão, do livre expressar-se, da dinâmica da liberdade, *onde o amor é o mestre da razão*, a qual, afinal, escolhe aquilo que eu quero e amo.

Porém, a vírgula é uma fronteira que tem também outro *τόπος* definido pela adjectivação restritiva: desejo *enquanto reto*; desejo, *mas reto*.

Já agora a adequação não é da razão com qualquer desejo, vontade ou amor: mas tão só com o que estiver previamente retificado. Retificado quanto ao fim, quanto ao bem.

Assim, se a nossa vontade ou o nosso amor retamente adere ao bem como a um fim, a nossa prudência tera condição, por "consonância com este bem ou fim", de eleger o meio adequado ao fim.

Desta forma, no nosso ato livre, para ele ser o que deve ser, para ele ter perfeição moral, *nossa vontade* deve ser virtuosa em sua volição e adesão ao bem como ao seu fim, e *nossa razão* também deve ser virtuosa, prudente, para poder eleger o meio adequado a tal bem ou fim.

Logo, tal adequação, tal conformidade, tal afinidade, tal conaturalidade, tal proporcionalidade, tal consonância, para se ter quer o *ato livre*, quer o *ato bom*, isto é, o ato livremente bom, deve se processar entre uma vontade *retificada* quanto ao *fim*, e uma razão (prudencial) *retificada* quanto aos *meios*. Uma libertação progressiva que se conjuga com um aperfeiçoamento sempre ascendente.

Esta vírgula primeiro *delimita e cinde* dois campos diversos, que pedem atuações muito diferentes. As fronteiras devem ser respeitadas pelo especialista de cada área, sem incursões no espaço profissional do outro.

Mas tais áreas epistemológicas são contíguas e, o que é decisivo, *complementares*. A vírgula, precisando melhor o relacionamento epistemológico referido, *distingue mas não separa*.

Cada profissional, em sua área, deve proceder tão só dentro de sua competência, *como se ignorasse* o profissional vizinho.

Porém, aqui também, a reiterada advertência de Gilson tem uma aplicação absolutamente verídica: uma exclusão *metodológica* pode ser justa e mesmo indispensável (por exigência da pureza epistemológica); mas ela não autoriza uma exclusão *ontológica*.

Pelo fato do psicanalista não dever tomar posições éticas (isto é, querer passar ao seu analisando o seu código de ética ou outro qualquer), e pelo fato do moralista não dever tentar fazer terapia psicológica, *como se* ambos ignorassem o campo e o trabalho do outro, isto não quer dizer que cada um deva reduplicar a exclusão metodológica (legítima) com uma exclusão ontológica (no mínimo gratuita e incompetente para cada um deles, no âmbito de sua especialidade).

Nem o moralista deve ignorar ou desprezar o auxílio básico do psicanalista (trabalhado no contexto emocional do processo de libertação progressivo do indivíduo), nem, ao contrário, o psicanalista, pela descoberta das raízes inconscientes de nossa vontade, deve julgar-nos *tão só* um feixe de impulsos instintivos e de reações emocionais de ciúme, inveja, ódio e amor (identificando-nos com o que é tão só *uma parcela* de nós), julgando os códigos morais e religiosos e o seu seguimento pelos homens, como denunciando pressões do superego, criações do medo, manifestações de imaturidade, dissimulação da frustração e ressentimento.

Ora, desde que não somos nem livres, nem perfeitos, de um modo acabado e em alto nível, cumpre-nos partir para a conquista, quer da liberdade de nosso ser, quer de sua perfeição.

O balizamento desta progressão nos foi sugerido por Tomás de Aquino ao nos afirmar, em plena Idade Média feudal e inquisitorial, que a consciência errônea *obriga mas não excusa*.

Porém, a vírgula, se separa palavras, ela o faz dentro da unidade de uma frase.

Ser livre - cada vez mais -, e *livremente ser* - cada vez em nível maior de perfeição -. E ser livre e perfeito, não para perfazer uma

narcísica imagem de nós mesmos, mas para melhor servir, para melhor acolher e atender o outro, na comunhão perfectiva do nós.

E desde que se fala sobre liberdade e perfeição e sobre o amor, por que não ouvir os santos, aqueles que são os verdadeiros heróis, não entre os sábios, mas entre os justos e bons?

E já Agostinho, no século V de nossa era, nos ensinava: "Ama e faça o que quiser". E a advertência escatológica de João da Cruz ressoa aos nossos ouvidos: "No entardecer de nossas vidas, seremos julgados pelo Amor".

Nossas vidas nada mais são do que o tempo que nos é dado para depositarmos o nosso dom.

NOTAS:

(1) Aristóteles - "Ética a Nicômano", VI, 1139a, 27 - citado por Yves Simon em "Critique de la Connaissance Morale", 1934, Ed. Desclée de Brouwer, pág. 25.

Ao final do texto original temos a definição de verdade prática:

ἐστὶν ἡ ἀληθεία καὶ διανοητικῶν ἢ ἀληθειῶν
ὁμολογῶν ἔχουσα τῇ ὁρέξει τῇ ὁρθῇ

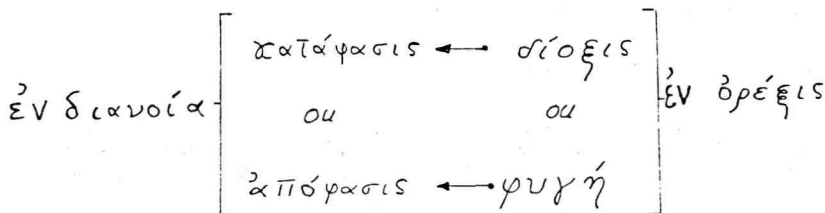
Observar que após ὁρέξει não há vírgula, embora a reiteração do artigo antes do adjetivo, em função pronominal (eis que o segundo τῇ - ao - se

refere e substitui o anterior substantivo), põe uma ênfase que exige uma pausa para se evitar uma tautologia estéril (ao desejo ao desejo reto), donde nas traduções portuguesa, espanhola e francesa se colocar a conjunção "mas" precedida de vírgula. Aliás, no grego clássico, a pontuação do discurso era feita mais pelas partículas.

Desta forma, ainda que com fundamento na correta interpretação do texto original, a vírgula aristotélica representou uma pequena liberdade retórica de nossa parte.

(2) Aristóteles - "Ética a Nicômano", III, 2, 1.039a, 21, segundo Yves Simon, obra citada, pág. 26.

A correlação de conformidade entre as duas reações da vontade e os dois tipos de proposições-de-comando do intelecto prático, é de uma precisão insuperável, razão pela qual a transcrevemos em um esquema nosso:



Que saibamos, jamais os tratadistas dos conhecimentos por conaturalidade estabeleceram estas correspondências entre o amor e a razão com tamanha acuidade, como o fez, há mais de dois milênios, o velho Estagirita.

A TENDÊNCIA EMPÍRICA DE ROBERT GROSSETESTE: A TEORIA DA LUZ

Gabriel Lomba SANTIAGO
Instituto de Filosofia-PUCCAMP

"Sem a geometria não é possível conhecer a natureza. Seus princípios valem para todo o universo como para cada uma de suas partes". R. Grosseteste; *De Lineis*.

INTRODUÇÃO A RAZ DA QUESTÃO

A partir do momento em que os cristãos se vêem impedidos, intimados, a tomar alguma posição diante da filosofia antiga (especialmente a grega), a filosofia aparece no cristianismo ora para combatê-la ora para absorvê-la. Estava em questão, portanto, o cristianismo enquanto religião e a filosofia enquanto obra da razão.

Era preciso resolver o seguinte problema: o relacionamento entre as verdades naturais decorrentes dos sentidos e da atividade racional e as verdades reveladas apresentadas pela fé.

A filosofia medieval não pode ser definida simplesmente como um "retrocesso" em relação à época moderna mas dotada de um significativo avanço tendo em vista as análises e especulações no domínio da filosofia natural, da lógica, semiótica, etc. em que podem ser vistas como antecipações válidas do pensamento científico moderno. Justamente, Grosseteste não se limitou ao binômio fé-razão, pelo contrário avançou bastante esses limites ao empenhar-se em suas investigações de geometria, matemática, ótica, induzindo nesse caminho toda a Universidade de Oxford. Essa corajosa atitude tornou sua

universidade tão famosa quanto a de Paris. Assim no século XIII, os estudantes tinham vários caminhos: quem queria especializar-se em direito recorria à Universidade de Bolonha, quem desejasse um curso de humanidades escolhia a de Paris e finalmente quem tivesse inclinação pelas matemáticas e a investigação do método científico buscava Oxford.

1. O ambiente cultural nos séculos XII e XIII.

Santo Agostinho (354-430) levará adiante a tarefa de harmonizar fé e razão. Para isso, dará um caráter sistematizador à sua obra, utilizando-se da filosofia platônica e neoplatônica, que proporcionava os elementos racionais para justificar a fé. O cristianismo continha certa analogia com o platonismo: "a transcendência das idéias"; "imortalidade"; "separação corpo-alma", servindo como instrumentos importantes no sentido de justificar a defesa racional dos aspectos fundamentais da fé judaico-cristã.

Do século VI ao século XI será um tempo dedicado à compilação e ao estudo silencioso dos mosteiros. Nessa aparente hibernação fermentará toda a cultura medieval do ocidente, acionada desde o século X com o polêmico problema dos "universais".

O século XII é de grande renovação social, econômica, política e cultural na arte, teologia e filosofia. Socialmente declina o sistema feudal, consolidando-se o poder monárquico e o centralismo intensifica-se. A zona rural, castelos feudais e abadias dão lugar ao florescimento de cidades, evoluindo a indústria e o comércio. Desse desdobramento emerge a burguesia que vai conquistando rapidamente privilégios. O povo adquire gradual consciência dos seus direitos e defendendo-os diante da monarquia por intermédio dos parlamentos.

De posse de certa riqueza, procuram ampliar o horizonte geográfico, social e econômico através de empreendimentos de alto risco como as Cruzadas. Em conseqüência entram em contato com os povos sírios e árabes¹. Estes, por sua vez, de posse das obras filosóficas gregas, já vinham desenvolvendo traduções para o árabe desde o século X. O interesse árabe centrava-se especialmente nas obras de ciência como a matemática, astronomia e medicina, logo depois as traduções de cunho filosófico, ampliando ainda mais o horizonte cultural. De Toledo, Astorga, Sicília e Nápoles serão as fontes de tradução dos documentos gregos e que penetrarão no século XIII.

A expansão islâmica irá determinar, então os destinos do pensamento e da cultura do ocidente, pois as investigações filosóficas se desenvolvem no interior da cultura árabe cujas figuras expressivas são Al-Farabi (? - 950), Al-Kindi (? - 873), Avicena (985 - 1036)

e Averrois (1126 - 1198), que antecedem praticamente um século os pensadores ocidentais.

Em síntese, o século XII passa por três momentos que serão as novas tendências para o século XIII: a redescoberta das obras de Aristóteles, o interesse científico-filosófico das ordens religiosas, a fundação das Universidades.

Através da tradução feita pelos árabes, as obras de Aristóteles atingem o ápice no séc. XIII, e não somente do estagirita, mas também as obras de Teofrasto, Galeno, Hipócrates, Euclides, Arquimedes. Assim a filosofia árabe representou um meio por onde o neoplatonismo renovado penetrou na Idade Média, com os comentaristas neoplatônicos Porfírio e Temístio. Além disso, os árabes tiveram acesso à chamada teologia de Aristóteles de cunho nitidamente neoplatônico e ao "Liber de Causis" atribuído a Proclo (? - 485). Enfim, a concepção neoplatônica de Aristóteles passava como conhecimento de Aristóteles, o que na prática era um ecletismo aristotélico ou se queríamos um aristotelismo heterodoxo. Aparentemente, a filosofia aristotélica não se ajustava aos dogmas do cristianismo, mas com Alberto Magno e Tomás de Aquino, tornou-se possível fazer uma "adequação" entre razão e fé.

As ordens religiosas exerceram um papel de suma importância não somente pelo desempenho teológico mas também filosófico-científico, especialmente entre dominicanos e franciscanos. Apesar disso, as duas ordens se confrontaram, por um lado, a ordem dominicana representada por Alberto Magno e Tomás de Aquino seguiam Aristóteles e os franciscanos fundamentados em Santo Agostinho seguiam o platonismo. Ao lado dessas linhas de pensamento, desenvolve-se em Oxford a perspectiva aristotélica de fundo neoplatônica que através de R. Grosseteste prepara o caminho do pensamento inglês.

Outro grande momento do apogeu da Alta Escolástica será a fundação e estruturação das universidades, especialmente a de Paris, chamada a "Civitas Philosophorum". Na verdade, ali era um centro cultural de elevada magnitude onde mestres como Abelardo, atraíram milhares de estudantes de toda a Europa. Papas e Reis faziam-se de protetores da cultura, mantendo assim a fama da escola². De qualquer maneira, as universidades se teriam desenvolvida naturalmente sem a proteção papal.

Na Idade Média, a Universidade era vista como uma realidade espiritual do que um conjunto de edifícios de ensino e pesquisa, portanto se o objetivo da universidade moderna é a transmissão do saber e o incentivo da ciência, a Universidade do séc. XIII, será uma luta contínua entre duas tendências antagônicas: uma científica e outra subordinada a uma finalidade religiosa³.

Vale aqui, ressaltar o papel da Universidade de Oxford, onde por volta de 1200 já existia a própria Universidade em moldes

corporativos, embora não tivesse a importância de Paris. Contudo, ao se converter em centro autônomo de estudos, ainda em Paris, não era decisiva a influência de Aristóteles e Averrois.

Com a vinda dos franciscanos para Oxford, no terceiro decênio do séc. XIII, houve significativo desenvolvimento filosófico do ensino. A utilização de abundante material filosófico, comentários árabes, traduções de Aristóteles e obras neoplatônicas, facilitaram enormemente a fermentação de uma mentalidade empírica. Em decorrência disso, a filosofia natural e as ciências da natureza permaneceram sob a influência árabe; na Lógica a presença de Pedro Abelardo, na teologia e filosofia a figura de Santo Agostinho e finalmente no platonismo a influência da Escola de Chartres.

Em Oxford vai estimular-se a partir daí o estudo da matemática e da física (de pouco interesse em Paris). Assim em Oxford "... os franciscanos iriam encontrar uma força considerável, e produziram dois grandes cientistas, Robert Grosseteste e seu aluno Roger Bacon, ambos muito versados na série de traduções das fontes árabes então disponíveis"⁴. Aliás, o concílio de Viena, em 1312, decidiu criar uma série de cátedras de língua árabe em Paris, Oxford, Bolonha, Avignon e Salamanca. Será importante reconhecer que em Oxford o aristotelismo era lido com espírito crítico extrapolando-se para os conhecimentos científicos.

2. Robert Grosseteste: a tendência para o empirismo

Natural de Suffolk, leste da Inglaterra, Robert Grosseteste (1168 - 1253), foi personalidade de elevada importância intelectual da primeira metade do séc. XIII. Provavelmente, freqüentou a Universidade de Paris durante cinco anos (1209 - 1214). Passou por vários graus na hierarquia eclesiástica, ordenando-se e finalmente sagrando-se bispo de Lincoln em 1235. Antes disso, fez conferências em Oxford e foi chanceler da Universidade. Leitor de teologia para franciscanos que chegaram à universidade em 1224 e encaminhando-os no ensino da matemática, ciência natural e Escrituras⁵.

Traduz inúmeros documentos, comenta e escreve diversas obras (elencados no final deste texto). Na sua filosofia da natureza, metafísica e psicologia propõe uma síntese característica das teorias agostiniana, neoplatônica e aristotélica, conferindo à sua escolástica um estilo próprio.

As suas teses neoplatônicas provêm de Santo Agostinho, especialmente uma interpretação da natureza e dos fenômenos psicológicos mediante a sua teoria da luz que na prática resulta numa metafísica e filosofia da natureza. Apesar de Grosseteste citar o "Liber de Causis", falta a doutrina da processão degradante dos seres. A doutrina do ato e potência, da matéria e da forma, de Aristóteles ocupam um lugar discreto⁶.

Com forte tendência para o mundo físico, Grosseteste manifestou grande interesse pelos problemas da indução e verificação, incursionando pela ótica, calor e som. Para isso, aplica o método matemático à física e à ótica. Entendia que a ciência tinha começado com a experiência dos fatos pelo homem, mas a finalidade da ciência era descobrir as razões para a experiência, isto é, achar as causas. Descobrimo-as, o passo imediato será analisá-las desdobrando-as em partes. Depois disso, o fenômeno observado deveria ser reconstruído a partir desses princípios com base numa hipótese e finalmente a própria hipótese teria de ser testada e verificada, ou invalidada pela observação. "Esses pontos de vista eram importantes, e o procedimento recomendado era valioso, pois continha a base essencial de toda a ciência experimental"⁷. Desta maneira Grosseteste adota o modelo indutivo-dedutivo de Aristóteles sendo o indutivo uma "resolução" dos fenômenos e o dedutivo uma forma de composição na qual esses elementos acham-se combinados. Em seguida ele os aplica às cores espectrais.

Para resumir, a concepção de ciência de Grosseteste procede dos filósofos do séc. XII inspirados nos escritos de Aristóteles no qual se propunha um duplo movimento: da teoria para a experiência e da experiência para a teoria. Com isso, o conhecimento científico era o conhecimento dos objetos através de suas causas. Logo implicava em descobrir a origem do "princípio" ou a causa do processo. E Grosseteste concorda com Aristóteles que os universais são abstraídos de muitas experiências singulares e através da apreensão intelectual do "nous", embora admita que em sua ação, o pensamento sofre a ação da iluminação divina⁸. Enfim Grosseteste teve importante contribuição no esboço de técnicas indutivas para a descoberta de princípios explicativos.

3. A Teoria da Luz.

No grego, luz é $\phi\omega\varsigma$. Os latinos utilizam o termo *lux* e *lumen*, em que *lux* é a fonte luminosa e *lumen* os raios que emanam da fonte.

Enquanto luz como metáfora indentificamos a imortalidade astral persa até os pitagóricos; a identificação da luz com a vida, ligada aos ritos da purificação. O sol neste caso é luz inteligente como princípio que conduz o movimento do mundo.

Para o Mitraísmo persa a luz é uma realidade de natureza incorpórea superior (possivelmente o próprio Deus). Essa luz incorpórea faz o trânsito entre o mundo metafísico e físico e finalmente a luz é o fundamento das coisas corpóreas. Esta última característica está latente em Santo Agostinho.

A idéia de luz como meio de conhecimento é manifestação da verdade teve influência no cristianismo de inspiração platônica

e neoplatônica. Tanto no neoplatonismo como na patristica a luz inteligível é identificada com o ser que é por sua vez fonte de irradiação.

Na Idade Média, Ibn-Gabírol afirma que a luz é sua difusão como modelo de produção da realidade.

Grosseteste, escreve provavelmente entre 1215 e 1220 "De Luce seu Inchoatione Formarum" (Sobre a Luz ou a Gênese das Formas), e "De Moto Corporali et Luce" (Do movimento dos Corpos e da Luz) que são da metafísica da Luz. Nessas obras encontramos misturadas as noções neoplatônicas, aristotélicas, patrísticas e a emergência da ciência, derivada do perspectivismo árabe (a ótica).

Na Teoria da Luz, Grosseteste contrasta a metafísica do ser com o devir, isto é, a luz é corpo de tal forma sutil que se situa entre a realidade e a idealidade ("corpus spirituale sive mavis dicere spiritus corporalis")⁹. Ele achava que a luz sendo a forma mais sutil da criação recria-se permanentemente e se propaga instantaneamente em forma esférica. Assim a luz é um princípio unificante e ativo.

Sua atividade se faz por meio espacial que somente a luz é capaz de gerar, equivalendo a um dinamismo que cria uma esfera luminosa estendendo a sua matéria em todas as direções. O último limite da extensão é o firmamento.

Se a luz é a forma e o princípio ativo dos corpos, todas as atividades naturais devem ser reduzidos à atividade da luz, equivale dizer, a física se reduz à ótica: "Dico enim, quod forma prima corporalis est primum motivum corporale"...¹⁰. Por outro lado, quando a luz se reproduz numa só direção, arrastando consigo a matéria, origina-se o movimento local, mas as forças físicas não atuam segundo a tendência dos corpos para seu lugar natural e sim na energia ativa e natural da luz. Com esta afirmativa final, R. Grosseteste afasta-se da concepção da física finalista de Aristóteles, isto é, "quod motio corporalis est vis multiplicativa lucis".

Tudo isso é preciso ser compreendido pela geometria, porque as propriedades da luz e do espaço poderão ser por linhas, figuras e a própria matemática. Contudo essa luz não se reduz unicamente a um produto geométrico, conta também com a iluminação espiritual que permite acesso ao inteligível. Mais ainda, o grau de luminosidade de um ser determina a sua perfeição e a sua especificidade, logo a alma humana é uma luz superior àquela dos corpos. Em outras palavras: nos sentidos a ação da luz é mais espiritual, mais sublime, na matéria ela é mais espessa. "Por exemplo, o sol é percebido pela vista em virtude da irradiação e por outro lado, a mesma irradiação endurece o lodo e liquefaz o gelo"¹¹.

Se todo efeito físico é produzido pela irradiação de uma espécie luminosa, assim sendo, a ótica é a ciência física fundamental, e o caminho natural da propagação da luz é o caminho reto, por ser

este o mais curto e mais simples, pois "natura movens via brevíssima movens est"¹², e portanto, "Agens naturale non facit virtutem suam secundum circulum, sed secundum diametrum circuli propter brevitatem"¹³. Neste sentido, Grosseteste se opõe a Aristóteles, pois este considera o movimento circular como o mais perfeito dos movimentos.

A finalidade fundamental do filósofo que pretenda entender a natureza na sua concretude deverá analisar os fenômenos simples e fundamentais da luz. O conhecimento humano se resolve numa operação de natureza luminosa que deriva da luz no qual o nosso intelecto, que não é ato de um corpo, busca a verdade eterna, os arquétipos de todas as coisas.

Do interior da metafísica da luz nasce a matemática da natureza, sendo a ótica inseparável da consideração de linhas, ângulos e figuras que se realizam na propagação da luz. Com estes elementos de física matemática, Grosseteste leva-nos a afirmar a existência de uma ordem concebida pelo espírito, na natureza. Daí a afirmação de que somente aplicando a matemática ao estudo da natureza é possível entendê-la com clareza.

A sua teoria lhe permite conciliar a doutrina cristã com a concepção neoplatônica da emanção. A ulterior estruturação do mundo se efetua segundo leis puramente físicas.

Em síntese, Grosseteste coloca uma concepção do universo metafísico, cujo núcleo é a idéia de emanção das formas a partir da unidade; uma concepção do universo físico, cujo núcleo é o estudo da luz e finalmente, uma ligação íntima entre a metafísica que descreve a emanção dos seres e a física que nos descreve as leis da difusão da luz.

Concluindo, Robert Grosseteste pode ser colocado entre os precursores da ciência moderna na física e matemática, espalhando sua influência em Oxford e Paris, dando origem a toda uma corrente de pensadores dos quais nascerá e se desenvolverá o novo método experimental.

RESUMEN

Con esta pequeña investigación, se ha intentado examinar los pasos hechos por Robert Grosseteste por médio de la Teoría de la Luz, endirección a la ciencia experimental. Para tanto, se hizo necesario presentar la circunstancia histórica y cultural de la Edad Média en que se ha desarrollado su pensamiento.

NOTAS:

- (1) G. Fraile, "História de la Filosofía", p. 395.
- (2) Philotheus B. & Etienne Gilson, História da Filosofia Cristã, p. 356.

- (3) *ib.* p. 357.
- (4) C. A. Ronan, *História Ilustrada da Ciência*, Vol. II, p. 138.
- (5) a. C. Crombie, Robert Grosseteste and the origins of Experimental Science 110-1700", p. 44.
- (6) M. De Wulf, *Storia della Filosofia*, p. 81-2.
- (7) Colin A. Ronan, *op. cit.* p. 139.
- (8) A. C. Crombie, *op. cit.*, pp. 52-9.
- (9) R. Grosseteste, *De Luce*, 55, 2.
- (10) R. Grosseteste, *De motu corporali et luce*, 92, 6.
- (11) *Id.* *De Lineis...* 60, 13.
- (12) *Id.* *De Differentiis localibus*, 85, 11.
- (13) R. Grosseteste, *De Lineis...* 61, 29.

BIBLIOGRAFIA

- AFNAN, Soheil F. : "El Pensamiento de Avicena", Mexico D. F. Fondo de Cultura, 1965.
- BOEHNER, f. & Gilson, E.: "História da Filosofia Cristã", Petrópolis, Vozes, 1982.
- BREHIER, E.: "História da Filosofia", S. P. Mestre Jou, Tomo I, Fasc. III, 1977.
- CHEVALIER, J. & GHEERBRANT: "Dictionnaire des Symboles", Paris, Ed. Seghers et Ed. Jupiter, 1974.
- CROMBIE, A. C.: "Robert Grosseteste, and the Origins of Experimental Science 110-1700", Oxford, Clarendon Press 1953.
- DE WULF, M.: "Storia della Filosofia Medievale", Firenze, Editrice Fiorentina 1944.
- FRAILE, Guillermo: "História de la Filosofia", Madrid, Bac, Vol. II. 1966.
- HUYGENS, Christian: "Tratado sobre a Luz", in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Supl. 4/86, Campinas, CLE/UNICAMP, 1986; trad. Roberto de A. Martins.
- LOSSE, John: "Introdução histórica à Filosofia da Ciência", B. Horizonte, Ed. Itatiaia/USP. 1979.
- RONAN, Colin A.: "História Ilustrada da Ciência", Rio Zahar, Vol. II, 1987.
- VAN STEENBERGHEN, F.: "La Filosofia Nel XIII Secolo", Milano, Editrice Vita e Pensiero, 1972.

1.1 *Apêndice Bibliográfico*

(Obras, Comentários, Traduções de R. Grosset.)

a) *Opuscula Philosophica* (divisão das obras por L. BAUR).

Introdução à Filosofia

-De artibus liberalibus - De generatione sonorum

Filosofia Natural**-astronomia:**

-De sphaera - De generatione stellarum

-De cometis

-metereologia:

-De impressionibus aeris.

-cosmogonia:

-De luce seu de inchoatione formarum

- De motu corporali et luce

-ótica:

-De lineis, angulis et figuris - De natura locorum - De iride - De colore

-física:

-De calore solis - De differentiis localibus - De impressionibus elementorum - De motu corporali - De motu supercoelestium - De finitate et temporis.

Metafísica:

-De unica forma omnium - De intelligentiis - De statu causarum - De potentia et actu - De veritate - De veritate propositionis - De scientia Dei - De ordine emanandi causatorum a Deo - Hexaameron (inédito: Ms. Brit. Mus. Reg. 6, E. V.)

Psicologia:

-De libero arbitrio - De anima.

Comentários:

-Segundos Analíticos - Sophisticis elenchis - Suma super libros octo physicorum (considerado espúrio por L. Baur) - De divinis nominibus (do Pseudo-Dionísio).

Traduções:

-Ética a Nicômanos (de Aristóteles) - De divinis nominibus e diversas obras traduzidas.

OS VALORES

Francisco Cook FONTANELLA

Prof. Adjunto Deptº de Educação Centro de
Ciências Humanas e Sociais - UFMS
Ex-professor do Instituto de Filosofia - PUCCAMP

A vida humana está à volta com os valores. Afirmaria mesmo que a cultura se constrói toda ela sobre valores. Talvez haja resíduos. Mas é só aparentemente. O lixo poderia ser considerado um resíduo. Mas não; o lixo - o termo o revela - sempre teve uma conotação negativa, desde que foi considerado lixo. Hoje, tanto pode ter essa conotação como a contrária. O lixo industrializado tem um valor positivo do ponto de vista econômico. O lixo radiativo tem um valor negativo. Assim, o lixo tem sempre um valor, ou positivo ou negativo. O ponto de indiferença¹ é uma abstração. Aquele que fica indiferente, apático, provavelmente está doente e, ao dizermos que está doente, já o estamos avaliando.

Na vida cotidiana podemos deparar-nos com a seguinte situação: "Você quer Brahma ou Antartica?" Resposta: "Qualquer uma". Isto é: é indiferente. Se a indiferença fosse total, isto é, se houvesse realmente indiferença, não poderia haver decisão; o amigo não tomaria cerveja. Em todo caso, tomar cerveja já implica numa escolha e, na escolha, algum valor intervém.

O prof. Johannes Hessen, da Universidade de Colônia, distingue três acepções do termo valor. "Quando pronunciamos a palavra *valor*, podemos com ela querer significar três coisas distintas: a *vivência* de um valor; a *qualidade* de valor de uma coisa; ou a própria *idéia* de valor em si mesma"². Estes três aspectos dos valores deram origem a três correntes de pensamento acerca dos valores, cada um privilegiando um dos aspectos do termo valor³. E o valor, segundo ele, apresenta-se-nos "com três lados"⁴. Seria injusto pressionar "os três lados", pois que o termo está usado metaforicamente. Entretanto, quando ele explicita em primeiro lugar que "valor é sem dúvida algo que é objeto de uma experiência, de uma vivência"⁵, sua expressão merece reparos. Com efeito: pergunto se nossas vivências têm ob-jeto? A relação sujeito-objeto é bastante tardia, enquanto que a vivência é conatural ao homem. A criança tem vivência, vivencia, mas leva muito tempo para colocar ob-jetos. Acresce ainda que, na página seguinte, falando da "teoria dos valores", o eminente profes-

sor assevera que "Todo o valor nos é, porém, dado precisamente na nossa consciência dos valores, a vivência que deles temos: ou melhor, de uma maneira mais geral, nessa particular forma de vida que é a vida do valioso (Wertleben)"⁶. Mais algum reparo: o valor nos é dado precisamente na nossa consciência? Podemos equiparar vivência e consciência? Quando o jogador de futebol chuta a bola, em plena vivência, ele chuta a bola com o pé, ele a sente no pé. Ele vivencia a bola todo ele, com o pé e tudo. Essa vivência não se dá na consciência. Ainda. O prazer sexual seria impossível se tal vivência se desse na consciência. Sabemos que ela se dá no corpo inteiro e no "espírito" também. Seria correto dizer que ela é uma vivência do homem inteiro, ou simplesmente uma vivência⁷. O jogador de futebol vivencia a bola "no pé". Quando a gente se corta, não é a consciência que dói.

Na mesma página o autor afirma que o termo "vivência é mais, como já a palavra está dizendo, o lado passivo dessa vida"⁸. Discordo: vivência não é sinônimo de passividade. A vivência humana é eminentemente ativa. Vivência é vida. Viver é agir, sobretudo. Não é à toa que o verbo viver assumiu um uso transitivo. Além do mais, a consciência não é um lugar onde possa acontecer alguma coisa. Sartre escreveu duas obras magistrais demonstrando que a consciência não é uma coisa, nem um lugar onde haja coisas (cf. "A Imaginação" e "L'imaginaire"). Essa questão da identificação ou diferenciação entre consciência e vivência é deveras complexa. Sartre se recusa a admitir uma consciência in-consciente. Evidentemente haveria uma "contradictio in terminis". Ele distingue consciência reflexa e consciência não tética. Creio que a consciência não tética pode ser tomada como o mesmo que vivência. Penso na criança que começa a formar a sua consciência, melhor, que começa a tornar-se consciente. Ela tem muitas vivências, mas não se pode dizer que ela já tem uma consciência reflexa. Pergunto: Quando o homem descobriu que tem consciência? Que é o que precede à consciência reflexa? Pois a consciência não-tética, ou, diria eu, a vivência. Já se sabe que os povos míticos "tinham" uma consciência não-categorial ou não-tética. A questão é obscura e está sujeita a muitos debates. Gostaria, entretanto, de realçar que o homem viveu, vivenciou por muito tempo, provavelmente milênios, sem descobrir que tinha consciência ou que era consciente. A consciência reflexa tem data marcada na história.

Muito menos podemos identificar vivência e experiência. Esta supõe uma consciência reflexa; supõe um sujeito que experimenta algo, que se distingue conscientemente desse algo.

Sem dúvida essas dificuldades que vejo na exposição do prof. Hessen não provêm do método fenomenológico que diz usar, mas sim da antropologia que subjaz a todo o seu pensamento. Parece ser um autor religioso. Na verdade tenho minhas reservas ao enclausuramento excessivo a que por vezes alguns fenomenólogos se forçam.

O prof. usa também a expressão “juízos de valor”, expressão, aliás, muito corrente. Quando os primeiros seres humanos (não sei quando) começaram a selecionar seus alimentos, seus abrigos, seus impulsos de reprodução, seus costumes, seu trabalho, etc., acho difícil sustentar que então tenha intervindo qualquer juízo de valor. Quando os seres humanos começaram a formular seus primeiros juízos de valor, já havia provavelmente muitos padrões, muitos comportamentos padronizados, muitas preferências, muitos valores. A satisfação das necessidades imediatas acarretava a adoção de certos padrões de comportamento. Falando em padrões, estamos de cheio na dimensão social da valoração. Hoje dizemos que então intervieram valores. Valores vívidos, sim, mas não valores “ajuizados”. Parece-me legítimo sustentar essa posição, uma vez que os próprios animais agem muito padronizadamente sem juízos de valor ou de qualquer espécie. As crianças têm suas preferências sem nenhum juízo de valor. A simpatia de uma pessoa para com outra não está sujeita a nenhum juízo de valor. Aliás, um juízo de valor que aí intervenha poderá mudar a simpatia em antipatia, ou vice-versa. Um homem passa a gostar de uma mulher, e vice-versa, sem nenhum juízo de valor. A origem da preferência não se dá sempre, ou quase nunca, ao nível tético ou da consciência reflexa. Talvez a maioria de nossas escolhas diárias sejam conscientes, mas não refletidas. E isso sem falarmos da motivação inconsciente. E ainda há a propaganda que habilmente dirige nossas preferências sem que emitamos juízos de valor, ou sem que reflitamos sobre nossas escolhas.

O prof. Garcia Morente espôs muito bem em que consistem os valores: os valores não são nada, eles valem. Não pertencem à categoria do ser, mas à do valer⁹.

J. Hessen se utiliza de uma frase corrente que diz: “Tal coisa *tem* valor”¹⁰. E está seguro de que essa frase se refere a um *quid* em virtude do qual esse objeto diz alguma coisa ao nosso sentimento de valores¹¹. A seguir distingue a coisa e o *quid* que é tido pela coisa. Não concordo. Não é porquê a coisa tem valor que ela diz algo ao nosso sentimento. Ao contrário: porquê a coisa diz algo ao nosso sentimento é que lhe damos, lhe atribuímos valor. O autor poderia retrucar: Se a coisa diz algo ao nosso sentimento, então ela tem algo que é o fundamento do valor. Ainda que eu assentisse sem mais a esta afirmação - o que não é o caso -, teríamos que admitir que esse algo ainda não é o valor. Dado este algo, que diz algo ao nosso sentimento, então lhe atribuímos valor. J. Hessen usa a expressão: *atribuir valor*. Só que não tira as conseqüências da mesma. Nós atribuímos, damos à coisa uma qualidade que ela não tem. As qualidades que a coisa tem são outras. Essa qualidade que a coisa não tem é a que atribuímos à mesma. Por isso é chamada por G. Morente de qualidade irreal. Pois que a qualidade real adere à coisa; a qualidade irreal *não adere* à coisa, como quer J. Hessen. Quando dizemos de uma coisa que *tem valor*, não queremos dizer que o valor

é algo na coisa. Essa concepção realista não tem fundamento sólido. Vejamos um exemplo: se fizermos uma pesquisa e perguntarmos às pessoas: "O Sarney é um bom ou mau governante? Respostas: 5% respondem: bom; 70% respondem: mau; seguem os indecisos. Como pode um governante ser ao mesmo tempo bom e mau? Ele é um governante. Certo. Mas não pode ser ao mesmo tempo bom e mau governante. Se o valor, conforme J. Hessen, é um *quid* das coisas ou pessoas, qual seria, no caso, o *quid*, bom ou mau? O ser bom ou mau é uma valoração que fazemos. Sem a valoração que o homem faz, não há valor. Poder-se-ia objetar que se trata de ações e atitudes do presidente. Seja. Mas nem por isso a questão mudaria. Teríamos que avaliar essas ações e atitudes e a questão permaneceria a mesma. Uma pessoa pode achar uma obra de arte bonita; outra poderá considerá-la feia. E então? O *quid* seria feio ou bonito?

Mas, como nós predicamos o valor às coisas, ex.: este vinho é saboroso - G. Morente considera o valor uma qualidade pura ou irreal. Não se trata de uma qualidade real - ex: o amarelo do ouro. O vinho é saboroso *se* saboreado; essa qualidade não é *do vinho*. Realmente, ser valioso, ter valor positivo ou negativo não afeta minimamente o ser. Tanto que a valoração pode passar de positiva a negativa e vice-versa, sem alterar em nada o ser. Há líquidos que, se introduzidos na boca e bochechados, realizam uma limpeza na mucosa bucal. Um fumante, após essa operação, não consegue fumar logo em seguida, pois o sabor do cigarro fica horrível. Já fiz essa experiência. O cigarro permanece o mesmo. A mudança no sujeito acarreta uma valoração completamente oposta. Quem muda na mudança de valoração é o sujeito. Pense-se na oposição amor-ódio. Uma pessoa pode amar outra e, de repente, odiá-la, ou vice-versa. Se um amigo lhe oferece uma vianda que você desconhece, você a prova e saboreia. Para não parecer maleducado, você a saboreia em vez de a devorar. Terminado o repasto, o amigo pergunta: "Adivinha o que você comeu?". Resposta: "Não faço a menor idéia". O amigo torna: "Você comeu escargot". Aí você tem náuseas. Neste caso poder-se-ia pensar que os valores são apenas subjetivos. Há muitos autores que defendem essa posição, sobretudo entre os ingleses¹². Vásquez os critica, dizendo que "o subjetivismo, porém, erra quando recusa por completo as propriedades quer as naturais, quer as criadas pelo homem - ..." ¹³. Exemplificando: a pedra serve para construção, o sorvete não serve. Há certas propriedades na pedra que permitem que o homem a utilize para construção, propriedades que faltam inteiramente ao sorvete. A pedra é valiosa para construção, o sorvete não o é. O exemplo é meu, mas a argumentação de Vásquez, no que tange à refutação do subjetivismo, me parece conclusiva¹⁴.

Por sua vez Garcia Morente rebate o subjetivismo, observando que: "... uma coisa pode produzir-nos agrado e, não obstante, ser por nós considerada como má, e pode produzir-nos desagrado e ser por nós considerada como boa"¹⁵. O argumento procede, sobre-

tudo no campo da moralidade. Não fosse assim, nenhum soldado iria à guerra a não ser como mercenário. Poder-se-ia dizer que os não mercenários estão dopados ideologicamente. Mas, pergunto: quem não está? Acaso as pessoas que vivem em países cuja organização deriva, bem ou mal, da doutrina marxista? Russos, chineses, cubanos, patriotas húngaros, jugoslavos, como se comportaram e se comportam? Será a verdade húngara diferente da verdade russa? O homem luta pela verdade verdadeira ou pela sua verdade? Acaso Marx lutou para libertar o homem e lançá-lo sob um jugo ditatorial que parece não ter mais fim? Podem os ideais humanos de Marx ser realizados na ordem política? E falando em ideais humanos, não estamos falando de valores? Existe acaso alguma ciência que exija, como ciência, que o homem não seja oprimido? Nem falemos no capitalismo: nele cada um luta pelo seu e dane-se o resto: moral e verdade não importam. Duvido que o capitalista negue isto com suas ações. O Tio Patinhas nasceu no maior país capitalista do mundo e é mais perfeita imagem do capitalista.

No caso citado por Garcia Morente, das coisas agradáveis e consideradas más e das desagradáveis consideradas boas, evidentemente há mais de um aspecto a ser considerado; uma coisa não pode ser considerada agradável e má na mesma referência. O agradável diz respeito à sensibilidade; o mal diz respeito à moralidade. Mas, podemos considerar exemplos dentro do mesmo registro, ou âmbito, moral. Vejamos: quando os pais impõem castigo aos filhos, para corrigi-los. O castigo é um mal físico e moral imposto ao filho, mas tendo em vista a melhor formação do filho, é considerado um bem.

Então os valores são objetivos, uma vez que não são subjetivos. Aqui a controvérsia me parece mais difícil. Quando se rechaça o subjetivismo axiológico, tem-se em mira geralmente o objetivismo empírico, portanto, individualista. Na verdade, quando se fala de valores objetivos, temos de distinguir. O valor poderia se situar na região do puramente formal e ser objetivo; ou então poderia radicar-se no ser, e então seria também objetivo. A primeira corrente é a da herança escolástico-tomista até hoje. Ao afirmar que os valores são objetivos, comumente se lhe acrescenta o adjetivo "ab-solutos". Assim Garcia Morente¹⁶ e Johannes Hessen¹⁷. O primeiro assim se expressa: "Além disso os valores são absolutos. Se não fossem absolutos os valores, quê seriam? Teriam que ser relativos. E quê significa ser relativo?"¹⁸. Argumenta que os valores são estranhos ao espaço e ao tempo. Também nós admitimos que os valores são objetivos, mas não no sentido de absolutos. Adiante explicitaremos nossa concepção. Não admitimos que os valores sejam estranhos ao espaço e ao tempo. Fazer tal afirmação equivale a defender que os valores são a-históricos. Os valores, sem o homem concreto nada são e nada valem. Sem os homens concretos, históricos, é uma ociosidade falar de valores. Valores sem os homens, impossível. Por aí criticamos todo o formalismo dos neo-kantianos.

Johannes Hessen fala de validade *objetiva ou trans-subjetiva*¹⁹. Eu diria que a objetividade transsubjetiva é muito objetiva. Mas, na página seguinte, o autor, ao falar dos valores mais altos chamados "espirituais", diz que "Trata-se pois, desta vez, duma validade *objetiva e absoluta* (grifos do autor). Aí o passo me parece excessivo. Transsubjetivo não equivale a absoluto. Que eu admita valores que o meu ambiente admite, que não escolhi, não quer dizer "eo ipso" que esses valores sejam absolutos. Para serem absolutos os valores teriam que ter uma referência a um sujeito absoluto (Deus). Na verdade, nesse capítulo, Johannes Hessen não distingue: "Claro está que, se quiséssemos com esta pergunta pôr em dúvida a fundamental e necessária referência de todos os valores a um sujeito (Subjektbezogenheit), teríamos, antes de mais nada, de responder negativamente. Essa referencialidade é da essência de todo o valor, como já vimos; não há valores senão para um sujeito"²⁰. A expressão é inteiramente ambígua. Referir os valores a um sujeito humano, histórico, relativo, temporal, geográfico, cultural, é uma coisa; referi-los a um sujeito em geral é outra; e ainda outra é referi-los a um sujeito absoluto. O autor explicita essa referência a um sujeito nas pp. 47/8. Diz assim: "Por outras palavras: no conceito de valor está incluído o da sua referência a um sujeito. *Valor é sempre valor para alguém*. Valor - pode dizer-se - é a qualidade de *uma coisa, que só pode pertencer-lhe em função de um sujeito dotado com uma certa consciência capaz de a registrar*" (grifos do autor). E continua: "O valor não pode assim ser desligado desta relação. Se o desligarmos, praticaremos uma hipostasiação inadmissível e tê-lo-emos *coisificado*, ontologificado. Quer dizer: não devemos falar de valores em si". E cita o exagero de Hartmann. A seguir, passa a explicitar o seu sujeito. Para ele é um "sujeito em geral" o "gênero homem pura e simplesmente"²¹. Diz ainda: "Trata-se, por conseguinte, dum sujeito supra-individual, ou interindividual"²². Faço duas observações: 1) um sujeito em geral (Subjekt überhaupt) não tem nada de particular, portanto, não é nenhum sujeito, é uma ficção vazia e inútil; 2) interindividual pode ser muito concreto, portanto, não equivale a geral, formal. Pergunto se um sujeito em geral é alguém? Os valores nasceram e nascem em relação aos homens concretos, na vida concreta, não nas "Abschattungen" da consciência. Além disso, donde se poderia tirar que um sujeito em geral, o gênero homem, seja um sujeito absoluto? O próprio autor diz que a referencialidade a um sujeito é essencial. Para serem os valores absolutos, o sujeito ao qual se referem tem de ser absoluto, o que não é o caso. É certo que Hessen pretende usar o termo *trans-subjetivo* no sentido de *transcendente*, dentro da linha fenomenológica. Mas, o meramente subjetivo - minhas imaginações, por exemplo, - é também *trans-cendente* (cf. Sartre, "A imaginação", L'imaginaire").

A fenomenologia existencial e o marxismo consideram "ab initio" o homem situado, ou o homem trabalhador. A subjetividade nasce na relação homem-mundo; o homem é relativo ao mundo e aos

outros homens, e o mundo é relativo ao homem, aos homens concretos. Esta posição é radical. Acho impossível estabelecer o que quer que seja de absoluto em termos de valor, a menos que se apele para a fé. A fé, entretanto, é, por definição, algo que vem de fora do mundo. O exercício de uma religião qualquer, a crença que a acompanha ou que a precede, podem ser vistos como do mundo. Mas desde este ponto de vista, qualquer crença é crença, qualquer religião é religião. O exercício de uma religião é situado como o homem. Se nessa atividade se alcança o absoluto, não pode ser estabelecido filosoficamente. Creio que a filosofia não pode negar "a priori", como fazem os marxistas, a possibilidade de uma experiência mística. Por isso o ateísmo metafísico me parece exagerado. Por outro lado, o espiritualismo sectário nada tem de filosófico. J. Hessen afirma categoricamente: "há, porém, valores que (não) são valores só por os homens os reconhecerem como tais e por valorarem as coisas à luz deles, mas sim, por, de fato, os *deverem* reconhecer necessariamente. Ora, são estes, na verdade, os valores mais altos chamados *espirituais*"²³. (Coloquei o "não" entre parênteses por estar manifestamente em lugar errado na tradução. O contexto exige que o "não" fique entre "valores" e "só", deste modo: ... valores que são valores não só... etc. Os grifos são do autor). É demais. Se o homem é relativo, situado, histórico, todos os seus valores o são na mesma medida, filosoficamente falando.

G. Morente omite a instância histórico-social na questão dos valores. Como não há homem sem o seu contexto cultural, ou histórico-social, omitir essa instância é uma falha importante.

Não basta distinguir com Cassirer o aspecto genético do aspecto fenomenológico²⁴. A fenomenologia que omitir a história não passará de descrição de fenômenos, de formas, e não conseguirá atingir o homem concreto, o único que primeiramente importa. Essa foi, a meu ver, a maior falha do formalismo de Kant. Foi e é na vida concreta que surgiram e que surgem os valores. Também é nela que fenecem os valores. Gostaria que me fosse apontado um único valor absoluto. A riqueza é um valor absoluto? Nem de longe. A liberdade é um valor absoluto? Muitos povos viveram milênios sem saber o que é a liberdade, e há muitas pessoas que renunciam a ela. A amizade é um valor absoluto? Mas, não há deveres acima da amizade? A vida é um valor absoluto? Vejamos: mártires, kamikases, o arakiri, suicidas políticos, religiosos que desejam a morte, que se matam, etc. Que confusão! Se a vida própria não é valor absoluto, quanto menos o será a vida dos outros. Abortos, guerras, inquisição, pena de morte, para falar apenas dos desrespeitos institucionalizados, e etc.

J. Hessen fundamenta a objetividade dos valores "por três vias": fenomenologicamente, ontologicamente, ou ainda no ponto de vista da filosofia da cultura"²⁵, 1- fenomenologicamente ele vai visar os valores como "*transsubjetivos, absolutos*"²⁶. Os exemplos que dá não servem para os índios. São eles: "Quando nos impres-

siona a beleza duma paisagem, quando nos empolga a contemplação duma obra de arte, duma bela ação ou duma obra santa, temos a imediata impressão de que tais valores não se acham fundados apenas na subjetividade de nossa consciência, mas em alguma coisa que a transcende, em alguma coisa real. O fundamento que lhes entrevemos é *transsubjetivo*, é algo para lá da consciência, como que subtraído aos acasos duma valoração caprichosa da nossa fantasia. É isto o que se quer dizer, no presente caso, com a expressão objetivo e mesmo, num certo sentido, com a de *absoluto*. Os valores são *vividos* por nós como algo de *objetivo* e absoluto, independentemente do sujeito"²⁷. Os exemplos acima jamais seriam vividos ou vivenciados pelos índios do mesmo modo que por nós. Provavelmente nada disso teria valor para eles. Se assim não fosse, os valores religiosos de todos os indígenas de todos os tempos e de todos os lugares seriam também absolutos, uma vez que eles os viviam como absolutos. A menos que só a razão ocidental moderna seja razão... E quanta confusão na razão ocidental! A história do racionalismo que o diga! Ela chegou a pretender-se absoluta! Como é que algo absoluto não se impõe a todos? Então absoluto não é absoluto. Poder-se-ia dizer que há homens cuja mente está obscurecida. Mas tal afirmação não seria filosófica. A bem da verdade, o que os homens já sabem, já construíram, já fizeram, foi conquistado pelos próprios homens, lutando em conjunto, dentro do seu grupo, da sua tribo, da sua gente, da sua sociedade. Infelizmente muitos fenomenólogos contemplam tanto a consciência que acabam se esquecendo da sua matriz: o social, as representações coletivas²⁸. A consciência individual não é originária. Todos os povos antigos a desconhecaram: o *nós* foi a origem; o *eu* foi derivado historicamente do nós. Todo homem admitirá certos valores conforme o meio social em que estiver inserido. Alguns exemplos: a prostituição sagrada²⁹, a exposição do recém-nascido, a eliminação dos idosos, a antropofagia, o arakiri, o sacrifício dos infantes, dos prisioneiros, etc., etc., Dentro de um meio social os valores se impõem; entre os povos fechados, isolados, serão indiscutíveis, talvez possamos dizer absolutos para eles. Mas o *trans* da *transcendência* ou do *trans-subjetivo* da fenomenologia não remete ao absoluto simplesmente. Manifestamente o nosso autor confunde valor com o fundamento do valor ou da valoração. Sobre isso falaremos mais adiante.

2- "ontologicamente" para J. Hessen, bem como para toda a filosofia escolástica (o nosso autor, querendo ou não, se filia a esta corrente) se refere à natureza espiritual do homem³⁰. Ele reconhece que a argumentação por ele desenvolvida só convencerá àqueles que crerem na espiritualidade do homem³¹. Não é, portanto, uma boa argumentação filosófica.

3- Por fim temos a fundamentação filosófico-cultural. Resume-se assim: "Cultura significa precisamente realização de valores, realização de valores objetivos por meio duma atividade exercida

pelos homens. *A existência da cultura pressupõe a existência de valores objetivos*³². Pois faço a afirmação inversa: A existência de valores pressupõe a existência da cultura. Duvido que os valores tenham qualquer precedência à cultura. Sem cultura não há valores, e sem valores não há cultura. Mas é a cultura que dá sentido aos valores, e não vice-versa. Os valores só valem dentro de uma cultura. O sacrifício humano será uma ação religiosíssima num povo, ao passo que será abominado por outro. Não há valor em si mesmo nem por si mesmo. Todo o seu sentido provém da cultura. O sinal de positivo para os americanos corresponde a um sinal obscuro no Brasil. E por serem culturais, sociais, históricos, é que os valores são objetivos. Na pag. 85 o autor, seguindo a Hartmann, diz: "Do fato de alguma coisa ser em si mesma valiosa não resulta que alguém a deva realizar...". Ora, como pode uma coisa ser valiosa em si mesma, se a referência a um sujeito é essencial? (cf. supra). Já se vê que o *sujeito em geral* de Hessen não é nada nem serve para nada. Por todas essas razões, a expressão "existência dos valores" não é conveniente. Já ficou estabelecido: os valores não são, eles valem.

Não entendo porquê deva haver uma relação entre valor e dever-ser³³. Se os valores não são, como já vimos, mas apenas valem, nem o ser nem o dever-ser lhes dizem respeito. Em Kant a moral se ocupa não do que é, mas do que deve ser. Mas, o que deve ser não é o valor ético em si mesmo. O que deve ser é uma determinada ação relativa a um determinado valor ético. Além do mais, a Ética não se ocupa de valores éticos tão somente, mas também de mandamentos. Sem o mandamento o valor ético permanece apenas um ideal bonito. Por exemplo: ser um herói salvador da Pátria. Se contemplo uma paisagem e ela me agrada, acho-a bonita, linda, magnífica. Quando deixo de considerá-la ou contemplá-la, ela não é nada disso que acabei de falar. Ela deve ser ainda o quê? Pois não deve ser, não tem de ser nada. Os valores valem apenas e exclusivamente na relação a um sujeito concreto.

A relação sujeito-objeto³⁴ na qual surge o valor é a própria valoração. Talvez fosse melhor falar em valorar do que em valor. O valor foi uma substantivação de uma relação vivida, concreta, portanto. A filosofia tratou de exagerar essa substantivação. O resultado foi o surgimento do valor, na literatura, como um *quid*, ou como uma forma ideal, como um objeto transcendente à consciência, ou separado da vivência. Exagero. Não há valor fora da valoração. A essência do valor consiste em valer. E não há valer sem valoração. Abstraímos o valor do ato de valorar para estudá-lo. Mas isto não nos autoriza a considerá-lo como essência em si de uma vez por todas. A filosofia, a fenomenologia que não romper a clausura da consciência, será inútil. A abstração é um momento. É preciso continuar e recuperar o real, a vida. Voltar ao concreto foram lições preciosas de fenomenólogos como Merleau Ponty e Satre, sem falar em Marx.

Os valores surgem e fenecem com os homens em sua vida concreta. mas, podemos e devemos perguntar por quê o homem valoriza? Em outras palavras: qual é o fundamento do valor, da valoração? Já acenamos acima: não é porquê as coisas têm valor que elas dizem algo ao nosso sentimento; mas, sim, porquê as coisas dizem algo ao nosso sentimento é que lhes damos valor. Assim, vejamos os valores úteis: porquê certas coisas nos servem, lhes damos valor; valores estéticos: porque certas "coisas" tocam o nosso sentimento, lhes damos valor; valores religiosos; porquê certas coisas ou ações tocam o nosso senso do sagrado, lhes damos valor, etc. Acompanhando a Vásquez³⁵, podemos dizer (V. nota 14) que o homem valoriza as coisas pelas qualidades que têm, sejam qualidades naturais, sejam qualidades produzidas, criadas, pelo trabalho. Ex.: um punhado de barro não tem, geralmente, valor, mas, feito tijolo, serve ao homem e, por isso, dizemos que tem valor, isto é, atribuímos-lhe valor, nós o valorizamos, porque dele nos utilizamos. Ou, o ouro é maleável, por isso damos-lhe valor. Na cidade Utopia de Thomas Morus o ouro teria muito pouco valor. A distinção entre qualidades naturais e qualidades criadas tem importante papel na ideologia marxista, pois, entre eles, a coisa trabalhada fica humanizada, não é mais simples "res" ou mercadoria, é produto humano; mas, desde um ponto de vista ainda mais radical, todas as qualidades das coisas só são qualidades das coisas frente do homem, pois o mundo só é mundo para os existentes, e os existentes não são sem o mundo. A pedra é dura relativamente a nós homens. Não considero o padrão humano (aliás, que variedade!) como o padrão das próprias coisas. Em outras palavras: as coisas não são o que são em si mesmas e por si mesmas, mas o são relativamente a nós. Elas só poderiam ser absolutamente o que são frente a um sujeito absoluto. A perspectiva humana é *uma* perspectiva. Aliás, ela é tão variada que deveríamos falar de diversas perspectivas humanas, entre elas a científica.

Dest'arte considero os valores como objetivos, trans-subjetivos, sociais, históricos, mas não absolutos. O fato de alguém aceitar valores como absolutos, não quer dizer que realmente o sejam. Senão, todas as religiões teriam valores absolutos. A virgindade seria um valor absoluto positivo para alguns católicos, enquanto seria, ao mesmo tempo, um opróbrio, um valor negativo absoluto contrário para os judeus.

Digo que os valores são transsubjetivos e sociais, e por isso são objetivos, são históricos, são criados pela convivência humana. E mesmo que hoje haja uma valoração meramente individual, ela só foi possível pela criação ou surgimento do indivíduo, pela hipertrofia do "eu" individual. mas, repito, o "nós" foi anterior ao "eu"; este, é hoje, porém, um deus a quem consagramos mil coisas, mesmo que seja a doença, a fome, a desgraça, a morte de muitos: o "eu" é, muitas vezes, o valor supremo, o deus Moloch, o Leviatã.

É na vida social que vejo o fundamento da valoração, pois que nenhum homem é homem sem o social; o social faz o homem. A intencionalidade avaliadora da consciência³⁶ não é contrária à sua origem social. A consciência, abstratamente considerada, é um puro nada, como o mostrou Sartre. Na verdade, não conseguimos imaginar como um homem isolado poderia começar a pensar. Aliás, isolado, desde o nascimento, ele não sobreviveria. O pensamento é tão social como a linguagem. De igual modo a valoração.

Outro tanto é preciso afirmar da consciência. O exagero introspectivo criou o sujeito seguro de si e o sujeito absoluto. Mas, na verdade, toda consciência e toda a consciência é de natureza social e histórica. Mesmo quando há uma valoração estritamente individual, o fundo social é perfeitamente discernível. O pensar, o sentir, o avaliar, se dão ao nível do simbólico; são atividades simbólicas, como o trabalhar. O lazer é simbólico. Desde que o homem se fez, desde que surgiu a cultura, o ser que poderíamos chamar de natural³⁷ deixou de atuar. O nível simbólico não é individual. O homem atua nele como ser social e cultural. Além do mais, o valoração estritamente individual é de pouco interesse. "De gustibus et coloribus non est disserendum"³⁸. Mas, os meus gostos, as minhas preferências seriam outros, se eu fosse um chinês ou esquimó. De qualquer forma, os valores importam na medida em que eles informam a cultura, a vida grupal, a vida coletiva, até mesmo mundial.

Nas sociedades de classes, é preciso ainda considerar as classes como fonte abundante de valores diferentes. Não só diferentes, mas, às vezes, até opostos. Como a ideologia dominante é a da classe dominante, encontram-se nas classes subalternas ideais e valores da classe dominante. Pense-se, por exemplo, no número exorbitante de loterias que temos. A maioria dos pobres quer ficar rico de repente. Ter um carro exerce um verdadeiro fascínio sobre os pobres. E os exemplos poderiam multiplicar-se indefinidamente.

NOTAS

(1) Cf. Morente, M. G. "Fundamentos de filosofia", p. 303.

(2) Cf. "Filosofia dos valores", p. 37.

(3) Ib. pp. 37/8.

(4) Ib. p. 38.

(5) Ib.

(6) Ib. p. 39.

(7) A distinção corpo-espírito tem profundas raízes históricas ou imemoriais. A vivência corpo-espírito foi talvez, a origem destes termos e conceitos; mas, tal vivência não refere uma *condição* humana universal (Cf. minha tese "O Corpo no limitar da subjetividade" UNICAMP, 1985 e Gusdorf, G. "Mito e metafísica").

(8) Op. cit. p. 39.

(9) Op. cit. pp. 299 ss.

(10) Op. cit. p. 41.

(11) lb.

(12) Cf. Vásquez, A. S. "Ética", pp. 122 ss.

(13) lb.

(14) No que tange às "propriedades naturais" de que fala Vásquez, é preciso observar que a posição dos marxistas não é isenta de ambigüidade. Se perguntarmos, por exemplo: E o urânio que podemos extrair do fundo do mar? Os marxistas responderão: Não tem nenhum valor pois não foi trabalhado". Certo. Mas, como materialistas deverão confessar que a terra, o mundo estava aí quando o homem começou a trabalhar. Sua posição é sem dúvida de fundo metafísico-realista. Embora o homem tenha conformado o seu mundo com o seu trabalho, o mundo já estava aí com suas propriedades naturais. Se perguntarmos se urânio é urânio, se ouro é ouro, se montanha é montanha, se jacaré é jacaré, etc., sob qualquer hipótese terão de responder: 1- ou que a pergunta é destituída de interesse, pois é de cunho metafísico; mas qualquer marxista andaria bem interessada à cata de urânio, petróleo, minérios, etc., por causa das suas propriedades naturais; 2- ou que a pergunta não tem sentido. Desta feita teriam respondido como os adeptos dos empirismo lógico. Mas os marxistas estão muito longe do empirismo lógico. As razões que os marxistas alegam para não aceitar o empirismo lógico me parecem procedentes. Considero que nesta questão: "O que é...?", a resposta da fenomenologia existencial é a mais aceitável, na pista de Kant: não há existentes sem mundo nem mundo sem existentes; portanto, mundo é mundo para o homem, montanha é montanha para o homem, jacaré é jacaré para o homem, presente é presente para o homem, passado é passado para o homem, etc., e sempre o homem concreto, situado. Concedo de bom grado aos marxistas que esta questão não é a mais importante, nem de longe.

(15) Op. cit. p. 298.

(16) lb. p. 302.

(17) O. cit. p. 95.

(18) Op. cit. p. 302.

(19) Op. cit. p. 94 - grifos do autor.

(20) Op. cit. pp. 94, 100.

(21) lb. p. 49.

(22) lb.

(23) lb. p. 95.

(24) Cf. Cassirer, E., "Antropologia Filosófica", pp. 58/9.

(25) Op. cit. p. 100.

(26) lb.

(27) lb.

(28) Cf. Fontanella, F. C., op. cit., sobretudo cap. V.

(29) A expressão é de B. Russell, entre outros. Tenho minhas objeções ao termo "prostituição". É, sem dúvida, etnocêntrico.

(30) Op. cit. p. 101.

(31) lb. p. 102.

(32) lb. Grifo do autor.

(33) lb.

(34) Gostaria de dispensar essa terminologia. Creio que a valoração teve início com o homem, com a cultura e, nesse tempo, não havia a correlação (oposição) sujeito-objeto. Já anotei acima que a vivência é anterior à consciência reflexa. A correlação sujeito-objeto data do surgimento da consciência reflexa.

(35) Op. cit. cap. VI.

(36) Toda intencionalidade recebe ou cria seu(s) sentido(s) dentro da cultura.

(37) Tudo o que podemos chamar de natureza só o é ao nível simbólico, humano, cultural.

(38) Tradução popular: gostos e cores não se discutem.

BIBLIOGRAFIA

CASSIRER, Ernst, "Antropologia filosófica", Ed. Mestre Jou, SP 1977, trad. Vicente Félix de Queiroz.

FONTANELLA, Francisco Cock, "O corpo no limiar da subjetividade", tese de doutoramento, UNICAMP, 1985.

HESSEN, Johannes, "Filosofia dos valores", Arménio Amado Editor Coimbra, 1980, trad. L. Cabral de Moncada.

MORENTE, Manuel García, "Fundamentos de filosofia", Mestre Jou, SP, 1979, trad. Guilherme da La Cruz Coronado.

RUSSELL, Bertrand, "O casamento e a moral", Cia. Editora Nacional, SP, 1977, trad. Wilson Velloso.

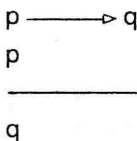
VÂSQUEZ, Adolfo Sánchez, "Ética", Ed. Civilização Brasileira, R. J. 1983.

A TEORIA DOS SINAIS NA IDADE MÉDIA*

Mário A. L. GUERREIRO

Dept? de Filosofia da UFRJ

Durante o período helenístico, houve uma acirrada polêmica entre estóicos e epicuristas sobre o *status* ontológico do sinal. Os estóicos entendiam que o sinal funcionava como uma proposição (*lekton*), mas os epicuristas entendiam que se tratava de uma coisa sensível. Mais especificamente, os estóicos sustentavam que o sinal funcionava como uma antecedente capaz de revelar uma conseqüente em uma proposição condicional. Desse modo, dizer que a fumaça é sinal de fogo é se comprometer com a veracidade da condicional: "Se há fumaça, então há fogo". E assim sendo, a proposição simples: "Há fogo" pode ser deduzida da proposição simples: "Há fumaça", mediante *modus ponens*¹:



Os epicuristas, por sua vez, defendiam que o sinal era uma coisa particular, um objeto apreensível pela experiência sensível, não uma entidade inteligível no âmago de uma inferência. Para eles, estaria fundamentalmente em jogo uma série de observações em que uma coisa particular sucedia outra coisa particular. A grande freqüência dessa sucessão permitiria que passássemos de um *post hoc* a um *propter hoc*, ou seja: da sucessão em si a um nexo causal entre a coisa antecedente e a subseqüente, (Post Hoc, Ergo Propter Hoc), de tal modo que a mera observação da fumaça produziria na mente do observador uma representação do fogo. Desse modo dizer que a fumaça é signo do fogo é dizer que a primeira tem a capacidade de evocar ou produzir na mente do observador uma representação de outra coisa que não ela própria.

Contra a concepção estóica, os epicuristas alegavam que o sinal tem de ser o que significa algo que não ele próprio. Proferimentos orais ou inscrições significam proposições e estas, enquanto entidades inteligíveis, são desprovidas da capacidade de significar algo que não elas próprias. Proposições são *significados por algo*, mas não são *significantes de algo*.

(*) Comunicação apresentada no 6º Colóquio de História da Ciência do CLE da UNICAMP, 1990.

Assim sendo, o sinal não pode ser comparável a uma proposição². Alegavam ainda os epicuristas que pessoas iletradas e animais mostravam-se incapazes de raciocinar usando esquemas lógicos como o *modus ponens*, mas, apesar disso, eram capazes de interpretar sinais.

Essa polêmica se prolongou durante os períodos da patrística e da escolástica e podemos dizer que, com algumas variações e acréscimos, percorreu a história da filosofia chegando aos nossos dias. A teoria dos sinais foi desenvolvida ao longo da Idade Média sob forte influência das concepções de St^o Agostinho, que tomou partido do conceito epicurista de sinal e introduziu importantes distinções. Em uma das suas obras, St^o Agostinho define sinal (*signum*) como: "A coisa, que além das espécies que oferece ao conhecimento sensível, faz pensar em outra coisa distinta dela própria"³ e em outra das suas obras, define sinal como: "Algo que é ele mesmo experimentado pelos sentidos e que indica à mente algo além dele próprio"⁴.

Em ambas as definições, o que está em jogo é o conceito epicurista de sinal, juntamente com seus dois pontos fundamentais: (a) o sinal é uma coisa sensível, não uma entidade inteligível como uma proposição e (b) o sinal é sinal de algo distinto dele próprio. A partir daí, St^o Agostinho distingue duas espécies gerais de sinais: (a) *signa naturalia* e (b) *signa data*. Os primeiros são chamados "naturais", porque, de acordo com as palavras do próprio filósofo, "sem nenhuma intenção ou desejo de significar algo, tornam-nos conscientes de algo além deles próprios, assim como a fumaça significa fogo"⁵. Os segundos são dados ou produzidos, porque são sinais intencionalmente engendrados para propósitos comunicativos. Nas palavras do próprio filósofo: "para exteriorizar e transferir para outra mente o que é concebido na mente de quem oferece o sinal"⁶.

Embora St^o Agostinho tenha introduzido essa importante diferença entre os *signa naturalia* e os *signa data* - que permitirá a caracterização do signo lingüístico como algo estipulado e alcançado por um consenso ("non natura, sed placito et consensione significandi")⁷ - não há qualquer indicação de que ele tenha reconhecido a presença da mediação lingüística na interpretação dos *signa naturalia* e o emprego de quaisquer mecanismos inferenciais na apreensão dos mesmos, ou seja: os dois pontos fundamentais sustentados pelos estóicos em dissonância com os defendidos pelos epicuristas.

De modo geral, pode-se dizer que todos os que adotaram concepções de sinal semelhantes às propostas pelos epicuristas e por St^o Agostinho passaram a entender que a teoria dos sinais incluía uma tipologia de sinais e suas relações com a linguagem e a comunicação, porém excluía do seu conjunto teórico uma teoria das inferências. De outro lado, todos os que adotaram concepções de sinal semelhantes às reivindicadas pelos estóicos passaram a entender que a teoria dos sinais constituía um todo orgânico em que uma tipologia de sinais e suas relações com a linguagem e a comunicação desaguavam inevitavelmente em uma teoria das inferências.

Guardadas as devidas proporções, não seria desacertado dizer que a primeira orientação reaparece em nosso tempo com a *Semiologia* de

Ferdinand de Saussure e seus incontáveis caudatários, ao passo que a segunda reaparece em nosso tempo com a *Semiótica* de Charles Sanders Peirce, Charles Morris e seus desdobramentos envolvendo a filosofia da linguagem e a lógica.

Pondo de lado essas orientações históricas de caráter geral, é preciso acrescentar que St^o Agostinho introduziu também uma outra distinção, que desempenhou uma ampla influência ao longo da Idade Média, desde a teoria dos sinais de Anselmo de Canterbury (1033-1109) até a de Guilherme de Ockham (1295-1349) e seus seguidores no século XV - período que demarca as mais importantes contribuições para a teoria dos sinais⁹.

Referimo-nos à distinção agostiniana entre: (a) *linguagem interna* (ou mental) e (b) *linguagem externa* (falada ou escrita). Tudo indica que essa distinção foi derivada de uma passagem de *De Interpretatione*⁹ em que Aristóteles traça uma analogia entre a relação das palavras escritas com as faladas e a relação das faladas com os estados mentais do falante. Dessa analogia, St^o Agostinho extraiu a idéia de que há *palavras mentais* como correlatos mentais de palavras faladas, assim como há palavras faladas enquanto correlatos fonéticos das escritas¹⁰.

O pressuposto é que as chamadas palavras mentais são comuns a todos os homens, independentemente da grande diversidade das suas línguas. Pode-se dizer que tais palavras mentais adquirem identidade e conquistam um *status* ontológico distinto do *status* objetivo sensível dos sinais gráficos (que constituem as palavras escritas) e dos sinais fonéticos (que constituem as palavras faladas) e, ao mesmo tempo, distinto do *status* subjetivo e individual de outras representações mentais. Dito de outro modo: a linguagem mental, juntamente com as palavras mentais que a compõem, não está localizada em um domínio objetivo tampouco em um subjetivo, porém em um domínio *intersubjetivo*.

Assim sendo, se um membro de uma comunidade lingüística particular pretende comunicar a outro membro dessa comunidade algo concebido em sua mente tem de se servir de uma espécie de *signum datum*, ou seja: tem de fazer uso de significantes imotivadamente relacionados com significados, de modo a comunicar pela linguagem externa algo concebido nos estritos limites da interna.

Dito de outro modo: a palavra interna "árvore" é uma noção universal caracterizável por suas notas distintivas compreensíveis por todos os homens, ao passo que as palavras externas "árvore", "arbor", "arbre", "tree", "Baum", etc. são *signa data* dessa mesma palavra interna "árvore". Assim, se identificarmos uma palavra interna com um estado mental do falante, essa mesma palavra não significará esse estado mental, tampouco será evidência desse estado mental: significará exatamente o que a palavra interna ou mental significa, enquanto tradução pública equivalente de um signo privado.

O problema legado pela tradição agostiniana discutido ao longo dos desdobramentos da teoria medieval do signo e suscitando discussões entre os filósofos contemporâneos - pode ser formulado assim: a admissão

dessa correlação entre noções universais comuns a todos os homens e palavras externas comuns apenas a esta ou àquela comunidade lingüística tem o inquietante pressuposto de uma dupla tradutibilidade determinada: a transposição das palavras internas para as externas e a tradução interlingüística de palavras externas de diferentes línguas, sob a suposição de estas palavras corresponderem à mesma noção universal.

Quando, por exemplo, um filósofo contemporâneo como W. V. O. Quine defende seu argumento a favor do caráter indeterminado da tradução inter-lingüística, ele procura mostrar, entre outras coisas, que não dispomos de um critério rigoroso capaz de assegurar a identidade significativa da noção expressa pelas palavras externas "árvore", "arbor", "tree", "Baum", etc. É importante frisar que o que está em questão não é a possibilidade da tradução interlingüística, porém a *determinabilidade* da mesma¹¹.

Pondo de lado o problema da tradução, é preciso acrescentar que a maior parte dos filósofos medievais - que tomaram como ponto de partida a supramencionada distinção agostiniana - concederam maior peso à linguagem falada do que à escrita. Isto se justifica por diferentes razões: a mais simples e talvez a mais evidente de todas é que a linguagem escrita é uma transposição da falada, ao menos no tocante às línguas baseadas no simbolismo fonético, como são todas as das diferentes famílias de línguas ramificadas do grande tronco indo-europeu. Além dessa justificativa de caráter fatural, há também uma razão estritamente lógico-conceitual, que preferimos não explicitar neste momento.

Procedendo de acordo com a ênfase concedida à linguagem falada, os filósofos medievais costumavam distinguir as *vozes em articuladas e inarticuladas*. Entre estas últimas, algumas eram consideradas *signa naturalia*: um gemido como signo de dor, um riso como signo de alegria, etc. Todavia, as finalidades lógicas e filosóficas de teoria dos sinais fizeram com que as análises desenvolvidas pelos medievais se concentrassem nas vozes articuladas, colocando para um segundo plano os diversos aspectos afetivos e expressivos da linguagem comum e da expressividade não-verbal de modo geral.

Quanto ao relacionamento entre as vozes articuladas (ou signos lingüísticos), as noções (ou palavras mentais) e as coisas, houve muita discussão ao longo do período escolástico. Apesar da diversidade das posições assumidas, pode-se dizer que giravam em torno de dois esquemas básicos: (a) De acordo com o primeiro, as vozes articuladas só podiam corresponder às coisas pela mediação das palavras mentais. (b) De acordo com o segundo, as vozes articuladas podiam corresponder diretamente às coisas, assim como podiam corresponder diretamente às noções, dependendo do tipo de articulação considerada.

De qualquer modo, havia um consenso quanto à concepção de que a linguagem externa era convencional, mas a interna era uma *linguagem natural*. A palavra mental era também chamada de "intenção", mas somente no sentido escolástico em que "intencionalidade" tem a acepção estrita de

"estado de polarização na direção de algo". Neste sentido é que as palavras mentais eram consideradas termos mentais de primeira ou de *segunda intenção*. Os de primeira intenção eram os empregados para fazer referência à realidade extramental e extralingüística - realidade esta que se deixava conhecer por um *conceito direto*. Os de segunda intenção eram os termos empregados para falar da estruturação cognitiva da realidade conhecida - estruturação esta que se deixava conhecer por um *conceito-reflexo*.

Essa distinção está bastante próxima da que fazemos hoje entre *linguagem e metalinguagem*. E dizemos isto, porque os filósofos escolásticos consideravam que expressões tais como: "correu" "Pedro", "durante duas horas", etc. eram termos de primeira intenção, assim como eram expressões de primeira intenção as sentenças construídas com esses termos (por exemplo: "Pedro correu durante duas horas"). De outro lado, consideravam que vocábulos tais como: "nome", "verbo", "advérbio", "sentença", "proposição" etc. eram termos de segunda intenção, assim como eram expressões de segunda intenção as asserções do tipo: "Essa proposição é verdadeira", "Aquele silogismo é válido", etc.¹²

Tal como Aristóteles, os filósofos escolásticos reconheciam uma diversidade de tipos de sentenças e tal como Aristóteles admitiam que um e somente um dentre esses tipos era capaz de expressar uma proposição: a sentença indicativa ou declarativa (*logos apophantikos*). Quanto à proposição, entendiam que era composta de dois extremos: *sujeito e predicado* e que estes eram ligados por uma *cópula*. Daí as notações simbólicas: *Todo S é P, Algum S é P*, etc. Justamente por constituírem extremos da proposição, as expressões que figuravam como sujeito ou predicado eram denominadas "termos" - termos de sujeito ou termos de predicado.

Além disso, os filósofos escolásticos consideravam que algumas expressões lingüísticas estavam mais propensas a figurar como termos de sujeito (por exemplo: os nomes, e entre os nomes estavam incluídos tanto substantivos como adjetivos), ao passo que outras expressões lingüísticas estavam mais propensas a figurar como termos de predicado (por exemplo: o verbo, juntamente com seus complementos)¹³.

Para nós, não causa a menor estranheza dizer que os termos de predicado costumam cair sob a categoria gramatical dos verbos ou sob a das frases verbais, assim como não causa a menor estranheza dizer que os termos de sujeito costumam cair sob a categoria dos nomes ou a das frases nominais. Causa espécie, no entanto, dizer que os adjetivos estão mais propensos a figurar como termos de sujeito, uma vez que adjetivos expressam qualidades ou propriedades e, por isso mesmo, estão mais propensos a figurar como termos de predicado. Todavia, os medievais tinham em mente os adjetivos nas suas formas substantivadas em proposições tais como: "O vermelho é uma cor excitante" em que "o vermelho" é nome de uma qualidade ou propriedade, pois está nomeando uma cor particular a que se atribui a propriedade (ou qualidade) de ser excitante.

Quanto à análise da proposição em *sujeito + cópula + predicado*, pode-se dizer que tinha ao menos dois pressupostos: (1) Toda

proposição apresenta a forma predicativa ou pode ser parafraseada em uma proposição apresentando essa forma lógica. (2) Em decorrência de (1), a expressão de predicado não inclui a expressão copulativa. Assim sendo, “Pedro é homem” é decomposto em “Pedro” + “é” + “homem”, não em “Pedro” + “é homem”.

Não resta dúvida de que muitas proposições construídas com outros verbos que não o verbo “ser” podem ser parafraseadas para expressões predicativas constituídas com o verbo “ser”. Desse modo, (a) “Pedro corre” pode ser parafraseada para (a’) “Pedro é um indivíduo que corre neste momento” ou para (a’’) “Pedro é um indivíduo que tem o hábito de correr”, dependendo de “corre” estar expressando uma ação que se passa no momento em que se fala ou estar expressando um costume ou um hábito daquele que a pratica. Contudo, em ambas as alternativas, a forma *sujeito + predicado* é substituída pela forma *sujeito + cópula + predicado*.

Um dos motivos que levaram os medievais a optar por esta última forma foi justamente o inquietante problema da temporalidade das expressões predicativas. Como distinguir as formas lógicas de (a) “Pedro corre”, (b) “Pedro correu”, (c) “Pedro correrá”, uma vez que (a), (b) e (c) apresentam todas a mesma forma “*sujeito + predicado*”? E, por outro lado, como interpretar a cópula “é” (“são”)? Como expressão de um momento presente ou como atemporal? A solução encontrada foi considerar a cópula como expressão de atemporalidade e introduzir modalizações temporais na composição das expressões predicativas. Desse modo, temos: (a’) “Pedro é um indivíduo que corre no presente”, (b’) “Pedro é um indivíduo que corre no passado”, (c’) “Pedro é um indivíduo que corre no futuro”¹⁴.

Desse modo, ficavam resguardados tanto o caráter atemporal do ato de predicar como o caráter temporal da expressão predicativa. Na realidade, a forma *S é P* (sujeito + cópula + predicado) passava a ser desdobrada em *sujeito + cópula + predicado* (*núcleo predicativo + modalidade temporal*).

Apesar de partir de um pressuposto questionável: o de que todas as proposições apresentam a forma predicativa ou suas formas lógicas são redutíveis à forma predicativa, a solução encontrada pelos medievais não só é engenhosa como também apresenta méritos relativos. Dizemos isto, porque há outras formas lógicas e estas são irredutíveis à forma predicativa. Por exemplo: a das proposições que expressam relações, não propriedades.

Embora os medievais não tivessem reconhecido a diferença entre os chamados predicados não-relacionais e os relacionais, eles reconheceram as diferenças entre proposições *categóricas* e *hipotéticas* e entre proposições *imediatas* e *mediadas*. As categóricas apresentam, de modo implícito ou explícito, o ato de afirmar. As hipotéticas apresentam, de modo implícito ou explícito, o ato de conjecturar. Quando é o caso dos modos explícitos, tais proposições são antecedidas de frases verbais que funcionam como sinais de afirmação ou de conjectura. Por exemplo: “Afirmo que Pedro corre” e “Suponho que Pedro corre”. No entanto, “Pedro corre” é interpretada

como uma proposição categórica, pois, na ausência de qualquer indicação de que se trata de uma conjectura, a proposição é tomada como categórica.

Uma proposição pode ser também imediata ou mediada. Diz-se que uma proposição é imediata quando é considerada por si só, fora de qualquer esquema inferencial informal ou formal (por exemplo: a proposição categórica "Pedro corre"). Diz-se que uma proposição é mediada quando tomada como premissa e, mediante a intervenção de um termo médio permite a extração de uma conclusão. Assim sendo, as proposições imediatas são tratadas no contexto da teoria das proposições, ao passo que as mediadas são tratadas no contexto da teoria das inferências, de onde se destacam as inferências formais do tipo silogístico¹⁵.

Tal como Aristóteles, os filósofos escolásticos distinguiam os termos em *categoremáticos* e *sincategoremáticos*. Representados na linguagem pelos nomes e pelos verbos (à exceção do verbo "ser" empregado como cópula), os categoremáticos tinham a capacidade de significar por si só, ao passo que os sincategoremáticos só podiam significar quando acompanhados de termos capazes de significar por si só. Daí o prefixo "syn" (grego: "juntamente com") acrescentado ao vocábulo "categoremático". Desse modo, "cavalo" é considerado um termo categoremático, pois, do mesmo modo que "cheval", "horse" ou "Pferd", etc. é um *signum datum* da palavra mental "cavalo".

É oportuno acrescentar que nomes e verbos só adquirem significado preciso no contexto de frases ou sentenças, mas o que está em jogo não é o grau de precisão ou de vaguidade de um termo, porém a possibilidade de este termo transmitir uma noção quando considerado por si só. Neste sentido, "cavalo" satisfaz essa condição, porquanto transmite uma noção distinta de "cão" ou "homem". Por outro lado, termos tais como "o", "todos", "algum" (enquanto quantificadores da linguagem natural) e termos tais como "e", "ou", "se...então" (enquanto conectivos da linguagem natural) nada significam por si só. Passam a significar, no entanto, quando articulados com termos categoremáticos.

Desse modo, a frase nominal "algum cavalo" indica que está em jogo a noção de um indivíduo indeterminado, ao passo que a frase nominal "este cavalo" indica que está em jogo a noção de um indivíduo determinado, e a frase nominal "Todo cavalo" indica que está em jogo a noção de uma espécie ou de um determinado conjunto de indivíduos. Os quantificadores naturais por si só nada significam; mas, em um contexto frasal, exercem funções quantificacionais capazes de introduzir maior precisão à noção considerada, que, por si só, é vaga no tocante à determinação de indivíduo determinado ou indeterminado, indivíduo ou espécie. Daí as diferenças entre "cavalo", "algum cavalo", "Todo cavalo".

Tanto os termos predicáveis como os sujeitáveis (i. é. propensos a figurar como sujeitos ou predicados em proposições) tem de ser termos categoremáticos. Considerando a possibilidade de sujeitos e predicados compostos, diremos que estes *podem apresentar* na sua composição termos sincategoremáticos (como é o caso do sujeitável "Todo cavalo"), mas *têm de*

apresentar ao menos um termo categoremático (como é o caso do predicável “corre velozmente”). Desse modo, na proposição: “Todo cavalo corre velozmente”, o nome e o verbo têm a propriedade de significar, independentemente do quantificador natural e do advérbio de modo.

Além da significação, os escolásticos falavam também em *consignificação*. A consignificação é uma espécie de significado secundário de um termo categoremático ou um significado gerado pelo acréscimo de um sincategoremático. Por exemplo: os verbos significam primariamente ações e secundariamente o tempo em que estas se passam. Na frase verbal “correu velozmente”, diz-se que “correu” significa a ação de correr e consignifica o tempo passado em que essa ação ocorreu, ao passo que “velozmente” consignifica a maneira como essa ação ocorreu. E é justamente por isso que uma proposição tal como:

(a) “Pedro correu velozmente”

pode ser analisada como:

(a’) “Pedro é um indivíduo que exerce a ação de correr em um tempo passado e de maneira veloz”.

Nesta transcrição não está somente em jogo uma atualização da possibilidade de transcrever qualquer sentença da forma S/P para a forma S é P, mas também um recurso parafrástico que põe em destaque os termos categoremáticos (no caso: “Pedro” e “correr”) como núcleo do conteúdo significativo de uma proposição e põe em destaque o tempo verbal e o advérbio como modalidades gramaticais (“em um tempo passado”/“de modo veloz”).

Os escolásticos costumavam dizer que os termos categoremáticos são a “matéria” e que os sincategoremáticos são a “forma” de uma proposição. E, por extensão, considerando que um argumento é composto de proposições, os termos do primeiro tipo são a “matéria” e os do segundo, a “forma” do argumento. Colocamos ambas as qualificações entre aspas, pois não devem ser tomadas no sentido estrito em que *matéria* e *forma* são ingredientes básicos do composto aristotélico, que é a *proton ousia* (substância primeira). Enquanto entidade não-física, uma proposição não pode ter matéria e forma tal qual uma coisa as tem.

Na realidade, essa distinção: “matéria da proposição”/“forma da proposição” é semelhante a que hoje fazemos entre a forma sintática e o conteúdo semântico de uma proposição (ou de um argumento), que, por sua vez, enseja um tratamento formal ou substantivo (material) de uma proposição (ou de um argumento). Dizemos isto, porque os medievais - baseados nessa distinção entre forma e matéria - chegaram à idéia de que é possível detectar esquemas inferenciais válidos (formalmente consistentes) dependendo da forma imposta a um argumento pelos termos sincategoremáticos. Consideremos o seguinte argumento:

(a)

Os homens são mortais,
Os gregos são homens,
Logo: os gregos são mortais.

De acordo com a terminologia medieval, o argumento (a) é considerado: (1) *formalmente verdadeiro* e (2) *materialmente verdadeiro*. Antes de quaisquer justificativas atinentes às considerações (1) e (2), consideremos o argumento:

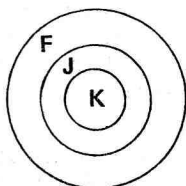
(b)

Os homens são vegetais,
Os gregos são homens,
Logo: Os gregos são vegetais.

De acordo com a mesma terminologia, o argumento (b) é considerado: (1) *formalmente verdadeiro* e (2) *materialmente falso*. Comparando, agora (a) e (b), podemos notar que a única diferença entre ambos é que o termo categoremático "mortal" foi substituído pelo categoremático "vegetal", sem qualquer alteração concernente à forma do argumento, pois a estrutura sintática de (a) e (b), construída pelos mesmos termos sincategoremáticos, é a mesma. Podemos pô-la em destaque do seguinte modo:

Os J são F,
Os K são J,
Logo: Os K são F.

Podemos agora explicitar o esquema inferencial em jogo. (Supondo que o verbo "ser" seja interpretado como a relação "contido em"; supondo que "J", "K" e "F" sejam nomes de conjuntos). Se J está contido em F e se K está contido em J, então K está contido em F. E isto pode ser ilustrado assim:



Há outras maneiras de se interpretar o caráter lógico da inferência em questão. Não estamos propondo que essa seja a mais adequada: servimo-nos da mesma por ser talvez a mais didática. Quanto à distinção entre categoremáticos e sincategoremáticos, hoje sabemos que é problemática, assim como é problemática a idéia de que basta pôr em destaque a estrutura composta de termos categoremáticos, para que se tenha acesso a todo e qualquer esquema inferencial válido¹⁶. Não obstante, os medievais estavam no caminho certo ao considerar que os sincategoremáticos são os principais responsáveis pela estruturação da forma lógica das proposições e dos argumentos.

Há diferentes tipos de termos categoremáticos e sincategoremáticos. Termos categoremáticos por excelência são o nome e o verbo, ao passo que os principais sincategoremáticos são os quantificadores e os conectivos. É importante ressaltar, como de fato sublinham os filósofos escolásticos, que os termos sincategoremáticos não são sujeitáveis, nem predicáveis (um conectivo não pode exercer as funções de sujeito ou de predicado, e um

quantificador só exerce a função de sujeito em um sujeito composto em que quantifica sobre um categoremático). Assim, levando em consideração a sujeitabilidade e a predicabilidade, os medievais consideravam que somente os categoremáticos eram "termos" *stricto sensu*. Por outro lado, os sincategoremáticos, enquanto quantificadores ou conectivos, estão incluídos na classe dessas entidades que hoje chamamos de "constantes lógicas", como ressalta oportunamente I. M. Bochenski¹⁷.

Entendendo que os sincategoremáticos desempenham um papel fundamental nas inferências formais (que os medievais chamavam de "conseqüências formais" contrapostamente às "conseqüências materiais"), os filósofos escolásticos escreveram muitos tratados sobre os sincategoremáticos, entre os quais se destaca o intitulado: *Synkategoremata*¹⁸ de Nicolau de Paris (por volta da metade do século XIII).

Quanto aos categoremáticos - entendidos como termos no sentido estrito - podem ser tomados de duas maneiras: (a) como sinais portadores de significação, independentemente de contextos frasais ou sentençais e (b) como sinais capazes de exercer as funções de sujeito ou de predicado, quando articulados em uma proposição. Os medievais chamavam a propriedade (a) de significatio (significação) e a propriedade (b) de suppositio (suposição). Desse modo, pode-se dizer que a matéria de uma proposição está para a significatio, assim como sua forma está para a suppositio. E considerando que a lógica se interessa pela consequentia formalis (conseqüência formal), não pela consequentia materialis (conseqüência material), pode-se dizer que a lógica se concentra sobre a suposição fazendo abstração da significação. É por meio da suposição que se torna possível determinar a quantificação e regulamentar o funcionamento dos termos de sujeito e de predicado¹⁹.

Podemos dizer agora que, ao se concentrarem sobre a suposição, fazendo abstração da significação, os filósofos escolásticos estavam cruzando a fronteira que separa a *teoria dos sinais* da *teoria das proposições*, que pode ser considerada uma mediação entre a *teoria dos sinais* e a *teoria das inferências*. Isto significa dizer que o espírito da semiótica escolástica está mais próximo da concepção estóica (retomada contemporaneamente por C. S. Peirce) do que da concepção epicurista introduzida na patrística por St^o Agostinho (e retomada contemporaneamente por F. de Saussure).

Todavia, isto não significa dizer que a semiótica escolástica tenha retomado a definição estóica de sinal como uma antecedente capaz de revelar uma conseqüente em uma proposição condicional. Apesar das diferentes definições escolásticas de sinal, pode-se dizer que estas giram em torno da definição patrística de sinal: a de St^o Agostinho, juntamente com seus dois traços definitórios básicos: (1) uma entidade sensível, não uma proposição. (2) indicativo de algo que não ele próprio.

Como vimos, uma proposição é uma entidade composta de termos. Só são termos *stricto sensu* os termos categoremáticos, que podem exercer as funções de sujeito ou de predicado. Os termos categoremáticos

são *sinais* portadores de significação própria e independente de contextos frasais ou sentenciais e são sinais como sujeitáveis e predicáveis. Por outro lado, mantem-se a concepção agostiniana de que os signos lingüísticos são *signa data* de sinais privados (termos mentais componentes da linguagem interna). St^o Anselmo de Canterbury, em sua obra *De Grammatico*²⁰ retoma a distinção agostiniana concernente às duas linguagens e essa distinção continuará sendo sustentada por Guilherme de Ockham no século XIV, apesar de Ockham redefinir a definição agostiniana de sinal, conferindo a esta uma amplitude maior²¹.

Ao que tudo indica, os medievais não tiveram um acesso direto à semiótica dos estóicos cujos fragmentos foram resgatados por Sexto Empírico (o grande filósofo cético do Século II cuja obra é a melhor fonte de informação sobre o estoicismo). Contudo, apesar dos medievais não terem se beneficiado de um acesso direto às passagens recolhidas por Sexto Empírico, tiveram um acesso à teoria dos sinais dos estóicos por meio de Boécio.

Tanto os estóicos como o próprio Boécio tinham grande admiração pelo silogismo hipotético, que parece ter desencadeado a teoria da consequência ou inferência formal (*consequentia formalis*). No entanto, I. M. Bochenski²² e Ph. Boehner²³ - dois renomados especialistas em história da lógica - asseguram que a referida teoria foi uma contribuição original dos escolásticos, que a elaboraram basicamente a partir de informações colhidas em *Da Interpretação* e nos *Tópicos*, juntamente com pequenas influências da teoria das inferências dos estóicos via Boécio.

Quanto à divisão da Teoria dos Sinais, sabemos que, para a tradição instaurada por Peirce e Morris²⁴, a *sintaxe* se interessa pelas relações internas que os sinais mantem entre si, a *semântica* se interessa pelas relações que os sinais mantem com a realidade extralingüística, ao passo que a *pragmática* se interessa pelas relações entre os sinais e seus usuários. Se tomamos essa divisão como modelo, podemos dizer que os medievais se concentraram nos domínios da sintaxe e da semântica e concederam pouca atenção à pragmática.

Contudo, é preciso acrescentar que o desenvolvimento profícuo da pragmática só teve lugar a partir da teoria dos atos de fala de Austin aos finais da década de cinquenta. De modo geral, todas as teorias de sinais antecedentes à teoria dos atos de fala se concentram nos domínios sintático e semântico²⁵. Além disso, não há, entre os medievais, um contorno bem definido desses dois domínios, que, freqüentemente, se sobrepõem ou se entrecruzam.

A teoria da *Grammatica Speculativa* (Gramática Filosófica) se interessou pelos chamados *modi significandi* (modos de significação). Cada modo de significação é uma categoria sintática ou gramatical, juntamente com suas propriedades. Para a escola dos modistas (*modistae*), há uma hierarquia de modi significandi entrelaçando a linguagem com a realidade extralingüística. Do *modus essendi* (modo de ser) de uma coisa, podemos chegar ao seu *modus intelligendi* (modo de ser entendida), que faz uma

mediação no sentido do seu *modus significandi* (modo de ser significada). Este é o modo como a coisa é expressa, que consiste no sinal que a representa e só representa à medida que pertence a uma categoria gramatical²⁶.

NOTAS

- (1) M. A. L. Guerreiro, "A crítica de Sexto Empírico à semiótica dos estóicos", inédito.
- (2) D. S. Clarke Jr., *Principles of Semiotics*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1987, pp. 14-15.
- (3) St^o Agostinho, *De Dialecta*, V, 9-10 (trad. B. D. Jackson), Reidel, Dordrecht, 1975.
- (4) idem *De Doctrina Christiana*, II, 2, 12-15. (trad. B. D. Jackson), Reidel, Dordrecht, 1978.
- (5) ibidem II, 2, 12-15.
- (6) idem *De Dialecta*, II, 3, 1-6.
- (7) ibidem II, 3, 24-27.
- (8) M. Beuchot, *La Filosofía del Lenguaje en La Edad Media*, Unam, México, 1981, pp. 11-35.
- (9) Aristóteles, *De Interpretatione*, 16^a, 1-7. (trad. D. Ross), Oxford University Press, 1954.
- (10) D. S. Clarke Jr., op. cit., pp. 20.
- (11) W. V. O. Quine, *Word and Object*, M. I. T. Press, 1960, pp. 72-9.
- (12) M. Beuchot, op. cit., pp. 15-16.
- (13) M. Beuchot, op. cit., p. 16.
- (14) T. M. Simpson, *Linguagem, Realidade e Significado*, (trad. P. Alcoforado), Francisco Alves, Rio, 1976, pp. 31-32.
- (15) M. Beuchot, op. cit., p. 16-17.
- (16) J. Cabrera, *A Lógica Condensada. Uma Abordagem Extemporânea de Filosofia da Lógica*, HOCITEC-EDUSP, São Paulo, 1987, pp. 37-50.
- (17) I. M. Bochensky, "On Syntactical Categories", em *The New Scholasticism*, n^o 26, 1949, p. 266.
- (18) Nicolau de Paris, *Synkategoremata* (trechos selecionados) em *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts. Volume I. Logic and the Philosophy of Language* (editores: N. Kretzman e E. Stump), Cambridge University Press, 1988, pp. 175-215.
- (19) E. A. Moody, *Truth and consequence in medieval logic*, North Holland, Amsterdam, 1953, p. 17.
- (20) D. P. Henry, *The Logic of Saint Anselm*, Clarendon Press, Oxford, 1967.
- (21) M. Beuchot, op. cit., p. 141.
- (22) I. M. Bochenski, *Formale Logik*, Karl Alber, Friburgo/Munique, 1956, pp. 201-2.
- (23) Ph. Boehner, *Medieval Logic*, Manchester University Press, 1952.
- (24) Ch. Morris, *Foundations of the theory of signs* em *international encyclopedia of unified science*, vol. 1, n^o 2, University of Chicago Press, 1938.
- (25) J. I. Austin, How to do things with words. The William James lectures delivered at Harvard University in 1955, Oxford University Press, 1962.
- (26) M. Beuchot, op. cit. p. 18.

“POR QUE NÃO FEYERABEND?”

Alberto CUPANI

Deptº de Filosofia - Univ. Fed. Stª Catarina
Pesquisador do CNPq

“Por que não Platão?”, pergunta-se Feyerabend num diálogo fictício em que é questionado por haver escolhido o *Teetetos* como tema para uma aula de Teoria da Ciência. O imaginário interlocutor, desconcertado pelo fato de que a aula não haja consistido num debate de questões epistemológicas no estilo de um Putnam ou de um Hempel, é estimulado por Feyerabend a reconhecer que o antigo, metafísico e artístico Platão é mais útil para compreender a ciência real que a tradicional pretensão de reconstruir a “lógica da pesquisa” (1985, p. 167 ss).

Não tenho dúvidas de que muitos devem negar aos escritos de Feyerabend (a partir de *Against Method*) o caráter de obras “sérias”, rejeitando a possibilidade de entender corretamente, em função desses escritos, as questões tratadas pelo autor. Muitos devem acompanhar Mario Bunge na sua apreciação de que Feyerabend, inicialmente um pensador “promissor”, ter-se-ia convertido num “palhaço”, exibicionista e charlatão (1987., p. 118). Por outra parte, não pretendo comparar Feyerabend a Platão, nem um crítico como Bunge ao simplório interlocutor inventado por Feyerabend. O que me interessa é sugerir que a leitura deste autor pode ser encarada pelo menos de duas maneiras.

É possível, certamente, ler os trabalhos de Feyerabend como obras de Epistemologia e Filosofia da Ciência digamos convencionais. Neste caso, o leitor estará (como não poderia ser de outro modo) particularmente atento ao rigor da argumentação, pouco interessado nos recursos heterodoxos de Feyerabend (como a ficção de diálogos ou a menção de episódios de sua vida pessoal) e incomodado pelas suas observações sarcásticas e suas réplicas irreverentes. Este leitor não ficará sempre convencido da consistência do discurso de Feyerabend, questionará seus exemplos e comparações, detectará freqüentes exageros nas conclusões, e caso se sentir persuadido por alguma delas, suspeitará haver sido vítima de uma manobra sofisticada.

É possível todavia ler Feyerabend de outra maneira, esta vez aceitando - digamos que heurísticamente - a sua tese de que uma teoria ou

posição intelectual só pode ser devidamente apreciada (especialmente, no que diz respeito às suas limitações) a partir de outra teoria oposta, incompatível com a primeira, e que parece, conforme o caso, insuficientemente fundamentada, fantástica, absurda, insolente ou impraticável. Nesta segunda atitude de leitura interessará menos o rigor, a verossimilitude e até a honestidade do discurso, que aquilo que a obra permite "ver" devido, não à sua mera contraposição acadêmica, senão ao seu literal ataque à outra teoria. Neste caso, o exercício intelectual (tal vez nem só intelectual) a que nos expomos equivale a perguntar-se "por que não" a posição polêmica. As seguintes reflexões (algumas das muitas possíveis) derivam de perguntar-se, com esse espírito, "por que não Feyerabend".

*

I. A tese de Feyerabend de que todas as práticas ou tradições têm iguais direitos, sendo arbitrário fazer do Racionalismo a medida delas, é responsável, junto com a agressiva afirmação de que "tudo vale" na pesquisa científica, pela fama de relativista e de irracionalista do nosso autor. Não obstante, se não nos deixamos impressionar pelas conotações habituais daqueles termos, temos que reconhecer com Feyerabend que considerar relativistas suas idéias pressupõe aceitar a tese da superioridade da atitude racionalista e julgar a partir dela as restantes tradições, tese essa que as idéias de Feyerabend, precisamente, questionam. Refutando interpretações de críticos, Feyerabend esclarece que não defende o relativismo entendido como a convicção de que "todas as tradições, teorias e idéias são igualmente verdadeiras ou igualmente falsas", senão o relativismo que

"Consiste em dar-se conta de que nosso ponto de vista mais querido pode converter-se em uma mais das múltiplas formas de organizar a vida, importante para os que estão educados na tradição correspondente, porém completamente desprovida de interesse, e talvez um obstáculo, para os demais" (1978), p. 92).

Feyerabend sublinha a importância de um tal relativismo como estímulo à tolerância, e denuncia a primeira concepção como produto do Racionalismo. Este projetaria condenatoriamente sobre as demais tradições a distinção verdade-falsidade, distinção esta característica do Racionalismo, cuja pretensa superioridade resultaria de ignorar ou omitir sua própria dependência de uma dada tradição.

Em virtude das anteriores explicações, o "irracionalismo" de Feyerabend parece não ser tal. Seus escritos não negam o valor da razão ou da racionalidade, senão o da razão literalmente "abstrata" (do mesmo modo que o "tudo vale" não nega que *também* seja válida ocasionalmente a metodologia convencional).

A oposição de Feyerabend ao Racionalismo abstrato insere suas idéias na atual discussão da natureza da racionalidade, na busca de uma concepção da racionalidade mais sensível às variedades da experiência humana e às diversas intenções do agir humano (como na obra de Jürgen Habermas). Feyerabend não está sozinho no seu questionamento da identificação da racionalidade com a racionalidade científica, esta última identifi-

cada por sua vez com o proceder (idealizado) das ciências naturais, conforme testemunhado pela crescente literatura sobre o assunto. E é possível que as invectivas do nosso autor ao falar da "teologia do racionalismo" e do "poder sutil e perverso da verdade", bem como sua complacência em dizer "adeus à razão" (cientificista), resultem mais eficazes para chamar a atenção sobre a necessidade de reformular a noção de racionalidade que as comedidas argumentações acadêmicas (que, afinal de contas, sempre de algum modo *supõem* o que questionam).

Especialmente importante parece-me hoje em dia, não apenas alcançar uma noção mais ampla de racionalidade, senão chegar a *exercer* uma racionalidade que saiba prestar atenção às reivindicações da vida, ao invés de impor-se a ela. A procura de "sentido" que caracteriza a filosofia hermenêutica (e a Hermenêutica contemporânea, de um modo geral) vai nessa direção. Acho por tal motivo relevante a defesa por Feyerabend do que poderíamos denominar "racionalidade situada" dos fenômenos humanos, e com relação à qual considera mais apropriados o cinema ou o teatro que a análise filosófica, como meio de compreensão dos argumentos alheios (1985, p. 17). Nesse sentido, e ainda que não se compartilhe a convicção de Feyerabend de que a filosofia acadêmica prejudica o pensamento ao passo que o cinema o estimula, vale a pena refletir acerca de que as possibilidades do cinema como promotor do espírito crítico, particularmente em escala social, são bem maiores que as da filosofia profissional, freqüentemente exaltada como o instrumento por excelência para aquela finalidade.

Por outra parte, a tese de Feyerabend sobre a necessidade de dispor de uma alternativa incompatível para apreciar devidamente uma teoria ou tradição, tem como contrapartida (reconhecida pelo autor) a dificuldade de "pôr-se" na situação dos que professam uma doutrina ou vivenciam uma cosmovisão inteiramente diferente. Com relação a essa dificuldade tem importância a observação de Feyerabend de que é impossível reproduzir a relação homem-natureza correspondente às vivências de tradições vencidas pelo Racionalismo, a fim de testar adequadamente afirmações que parecem impossíveis ou absurdas (como a da existência dos deuses antigos, as vivências dos místicos, a produção de chuva mediante danças indígenas, etc.) (1979, p. 120). O ceticismo com que deve ter sido acolhida esta observação pela maioria dos leitores de Feyerabend reforça sua tese de que só sabemos levar em consideração propostas teóricas que se submetam aos critérios racionalistas. Seja qual for o resultado de uma tal reflexão, creio salutar que sejamos por ela conduzidos a vivenciar os limites de nossa maneira habitual de pensar, que inclui em nós, intelectuais, a convicção de sermos "abertos".

II. O "anarquismo epistemológico" de Feyerabend é sem dúvida o aspecto mais popularizado da sua produção intelectual. Como se sabe, conforme nosso "metodoclasta" (Bunge), a importância da Metodologia científica é um "conto de fadas" destinado a consagrar (ideologicamente) a objetividade da visão racionalista do mundo. As regras metodológicas e a ética profissional subjacente a elas não podem (nem jamais puderam no passado) promover o avanço da Ciência, tendo sido mais bem o oportunismo intelectual a causa do progresso científico.

A atitude de leitura aqui escolhida para comentar as idéias de Feyerabend me dispensa da necessidade de julgar a veracidade das suas afirmações sobre o proceder real dos cientistas e a evolução histórica da Ciência. Essa atitude, por outra parte, levanta paradoxalmente uma perturbadora dúvida sobre as críticas convencionais formuladas contra esta parte da produção de Feyerabend. Com efeito: a rigor, o julgamento da veracidade das afirmações sobre a ciência real cabe propriamente a cientistas, historiadores da Ciência e epistemólogos com suficiente formação científica e histórica. Esta condição torna, por exemplo, inquietantes as observações de um físico-filósofo como Bunge segundo as quais Feyerabend confunde o significado de princípios científicos (BUNGE, 1985, p. 103) ou as declarações de um historiador como Stillman Drake para quem a interpretação por Feyerabend do proceder científico de Galileu é "simplesmente ridícula".¹ Mas (eis a dúvida antes mencionada) quantos analistas do pensamento de Feyerabend (especialmente, os pertencentes ao campo da filosofia profissional) têm essa competência? E qual o valor das críticas "sérias", caso essa competência não exista?

Mais amplamente, as polêmicas teses anti-metodológicas de Feyerabend reclamam a necessidade de que a Metodologia e a Epistemologia se mantenham em maior contato com a prática científica, sempre mais complexa, diversificada e exposta a situações insólitas do que se supõe. Na falta desse contato, se corre o risco de prestar pouca atenção a observações sobre a Ciência que não correspondam à representação que dela se possui, por realista que esta representação possa parecer, e ainda que as observações em questão sejam menos ousadas que as de Feyerabend. Ao mesmo tempo, existe o risco de que as novas idéias, se acaso consideradas, sejam tratadas num nível abstrato, de maneira especulativa e estereotipada, aceitando-as ou rejeitando-as sem real noção do seu alcance. Essa exigência, aliás, não tem nada de extraordinário: limita-se a manifestar o princípio kantiano (reiterado por I. Lakatos) de que conceitos sem intuições são vazios.

III. O Racionalismo cientificista se vangloria de promover (e ser promovido por) uma sociedade democrática. Feyerabend denuncia uma tendência totalitária no Racionalismo e uma estrutura de poder embutida na educação liberal, apregoando a necessidade de uma "sociedade livre" que conceda "iguais direitos e iguais possibilidades de acesso à educação e a outras posições de poder a todas as tradições" (1978, p. 29).

As virulentas críticas de Feyerabend à sociedade atual têm como comum denominador o questionamento do significado social dos expertos. Embora descontando caricaturas e exageros, pouca dúvida resta de que os expertos (entre os quais, os cientistas) se beneficiam de uma excessiva reverência. Dada a facilidade com que os meios de comunicação de massas forjam o prestígio de expertos da mais variada índole, a exortação de Feyerabend a "utilizá-los", "sem jamais crer neles" e "certamente sem confiar neles por completo" (1978, p. 113) faz perfeitamente sentido. Ao nos entregarmos hipnoticamente ao experto, não só nos expomos aos riscos decorrentes de duvidosas competências profissionais, senão que também abdicamos de pensar por nós mesmos, convertendo-nos cada vez mais em seres men-

talmente centrífugos e dependentes. Note-se também que a anterior crítica vale igualmente para a maneira como são lidos e estudados os textos de Epistemologia e Filosofia da Ciência. A competência científica dos autores, mais ou menos afamados, raramente é averiguada e menos ainda, questionada.

Por outra parte, Feyerabend critica de diversas maneiras a forma de viver e de agir do experto. Selecciono aqui, dentre as imputações que faz ao tipo especial de expertos que somos os intelectuais, a de sermos "parasitas" pagos para realizar pesquisas que em poucos casos beneficiam a humanidade (1978, p. 177). Se a propósito de outros tópicos Feyerabend generaliza levemente, exagera ou distorce os fatos, neste caso creio que se refere a uma situação real, bastando que lembremos a compulsão com que se buscam justificações para projetos que, a rigor, respondem à curiosidade do pesquisador, quando não ao desejo de aproveitar verbas. A acusação deveria servir-nos, obviamente, para levar uma vida profissional mais responsável.

IV. A crítica de Feyerabend à tradição racionalista inclui um questionamento da natureza e a utilidade da Filosofia da Ciência. Na sua opinião, depois de haver sido um pensamento crítico que ajudou a ciência moderna a avançar, a Filosofia da Ciência foi convertida, pelo Empirismo Lógico primeiro e pelo Racionalismo Crítico depois, numa disciplina "espúria", ocupada com problemas de sua própria invenção e afastada da Ciência que ao mesmo tempo invoca. Precisamos, argumenta Feyerabend, de uma Filosofia da Ciência "que não se limite a fazer comentários desde fora, senão que participe no processo mesmo da ciência", que "dê aos homens o poder e a motivação para fazer uma ciência mais culta, em vez de uma ciência superfecunda, superverdadeira, por um lado, porém tão bárbara, por outro, que degrada o homem" (1985, p. 27).

Certamente que aqui, mais do que em outros casos, deveríamos estar em condições de perceber até que ponto a diatribe de Feyerabend é justa ou merecida, particularmente quando insiste em que a atual Filosofia da Ciência "não tem em seu crédito qualquer descoberta" (1975, p. 455). Encontraríamos argumentos e exemplos que o contradissem? Poderíamos provar que a atual Filosofia da Ciência influencia a prática científica ou é, de algum modo, levada em consideração pelos cientistas? Nos atreveríamos a rejeitar a sugestão de Feyerabend de que a Filosofia da Ciência abandone seu academicismo e se converta numa familiarização crítica, à maneira dos estudos antropológicos, com os procedimentos de que surge a ciência real? "Neque ridere neque indignari..."

V. Se as idéias de Feyerabend são polêmicas, mais (propositivamente) polêmico é o seu estilo como escritor. Embora obviamente capaz de produzir textos academicamente convencionais, parece sentir-se mais à vontade nas peças em que combina argumentações e sarcasmos, exemplos sobriamente introduzidos e comparações insolitas, citações de filósofos e lembranças de místicos. Feyerabend justifica a heterodoxia do seu estilo declarando que acha o estilo acadêmico "excessivamente seco e também excessivamente desonesto" (1978, p. 152), porque constitui, por trás da fachada de educada argumentação, uma "civilizada estrangulação do rival"

(ib.) Já quanto aos variados recursos literários de que se serve, responderiam à sua intenção de alcançar os diversos tipos de interlocutores possíveis. Todos esses recursos estão todavia marcados pelo sinal da radicalidade, porque as "posições extremas são de extremo valor" para quebrar os hábitos conformistas do leitor. Através do estilo pintoresco, transparece continuamente um pensador capaz de rigor e sutileza, e um debatedor temível. Também, um autor capaz de declarar mudanças de convicções em maior medida que o comum. Diga-se de passagem que parece justificada sua queixa (1978, p. 148) dos críticos que, sobressaltados pelo seu estilo, não prestam devida atenção aos seus argumentos: quando se relê alguma afirmação particularmente ousada com mais atenção, a ousadia parece diminuir e até desaparecer. É claro que pode ver-se aqui a marca do sofista (suspeita essa que, naturalmente, não incomodaria Feyerabend), mas também pode tratar-se de uma autêntica abertura a novos horizontes intelectuais.

Isso me leva a uma outra observação sobre o estilo de Feyerabend, qual seja a do seu valor para fazer-nos refletir acerca do efeito da maneira acadêmica de pensar e escrever sobre as questões filosóficas, o risco de que o tratamento acadêmico dos problemas e as idéias, com suas exigências e seus rituais, transforme a flor viva das questões filosóficas reais em mortas peças de herbário. Naturalmente que Feyerabend não seria o primeiro a suscitar essa dúvida (seu elogio de Platão e a influência que reconhece de Kierkegaard vão nessa direção, podendo acrescentar-se uma vinculação com Nietzsche menos enfatizada pelo nosso autor), mas seus escritos seriam uma oportuna lembrança de que aquele perigo (a "seriedade" contra a seriedade) nunca desaparece.

Faz parte do questionamento de Feyerabend aos perigos do academicismo a importância que atribui ao cuidado do mestre em proteger o discípulo da excessiva influência das idéias que lhe ensina (uma proteção para a qual o humor seria particularmente útil) (1979, p. 91). Não é imprescindível compartilhar sua visão dos intelectuais como seres "famintos de poder" que querem reinar sobre as mentes alheias impondo-lhes suas "insípidas fantasias", para admitir que o fascínio da força de convicção do mestre, que pode contribuir para abrir o espírito do aluno, pode também capturá-lo, e que talvez não esteja nunca demais rezear de nossas próprias convicções, quando demasiado firmes.

O ponto anterior me conduz à narração por Feyerabend do episódio que mais teria pesado para transformá-lo, de "membro um tanto exótico de uma tradição pseudocientífica", em "animador" de discípulos e leitores (1978, p. 142). Refiro-me à oportunidade em que, tendo que lecionar para grupos culturais (mexicanos, negros, índios) que representavam tradições culturais vencidas pelo racionalismo, começou a perguntar-se pelo direito que ele tinha de convencer os estudantes da validade das idéias cunhadas pela tradição ocidental, sem qualquer interesse pelas idéias daquelas culturas (nem pelas necessidades reais dos seus ouvintes). Novamente, importa menos aqui o caminho que a partir de então Feyerabend tomou, que o convite a pensar no que fazemos em nome da ilustração dos nossos alunos.

VI. Em resumo, parece-me que o principal proveito da leitura de Feyerabend reside em permitir-nos ver (ou melhor, convidar-nos a ver) em perspectiva o racionalismo, o cientificismo e o academicismo, um exercício cujo valor depende todavia das circunstâncias. E creio salutar para espíritos fortemente intelectualistas, para cientistas seguros da importância da Ciência, para Filósofos da Ciência convencionais e para professores seduzidos pela solenidade (um perigo que nos ameaça até nas nossas brincadeiras). Considero, pelo contrário, que a leitura de Feyerabend por pessoas com pouco conhecimento científico e/ou animadversão para com a Ciência pode incentivar fantasias, posições ideológicas e credulidade a respeito de tudo aquilo que nosso autor procura defender (como os mitos e os costumes exóticos).

Unindo esta última reflexão à anterior sobre os escrúpulos do professor, parece-me particularmente necessário que reflitamos antes de "ensinar" Feyerabend. Platão (por que não?) chama em algum lugar os sofistas algo assim como vendedores ambulantes de guloseimas para as almas. Seria bom que a estudada frivolidade de Feyerabend nos estimulasse a evitar a frivolidade no estudo e no ensino.

NOTAS

(1) Folha de São Paulo, 06-11-88, p. C-7.

BIBLIOGRAFIA

- BUNGE, Mario. (1985) *Seudociencia e Ideología*. Madrid: Alianza.
- _____. (1987) *Vistas y Entrevistas*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- FEYERABEND, Paul (1975) *Against Method*. Trad. port. Contra o Método. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977.
- _____. (1979) "Dialogue on Method", in: G. Radnitsky and G. Andersson (eds.) *The Structure and Development of Science*. Boston, D. Reidel, p. 63-131.
- _____. (1978) *Science in a free society*. Trad. cast. La Ciencia en una sociedad libre. Madrid: Siglo Veintiuno, 1982.
- _____. (1985) *Por que não Platón?* Trad. cast. de vários artigos. Madrid: Tecnos.

OBS.: A presente comunicação corresponde ao projeto de pesquisa "A questão do 'Positivismo' epistemológico", atualmente em execução. Gostaria de agradecer ao CNPq pelo auxílio à pesquisa.

RESENHAS

Bustamente Veloso,

Alejandro. Tempo e Espaço Míticos Mapuches. Tese de mestrado,
Campinas, PUCCAMP/PUC do Chile.

Projeto Villarrica, 1990 (mimeografado)

O tempo e o espaço míticos dos mapuches são o tema da dissertação de mestrado do Prof. Alejandro Bustamente Veloso, da Pontifícia Universidade Católica do Chile - Villarrica.

Tempo e espaço: categorias essenciais da consciência humana, como hoje reiteram o neo-kantismo, a fenomenologia e o estruturalismo; Cassirer, Gurdorf, Eliade e Lévi-Strauss são os principais referenciais teóricos do trabalho de Alejandro.

O texto toma como ponto de partida a descrição da localização geográfica e histórica do povo mapuche, desde os antecedentes pré-hispânicos até a atualidade. Narrando, no primeiro capítulo, a Guerra de Arauco e suas implicações, o professor chileno traz uma contribuição para compreendermos a história da conquista e suas consequências sobre os povos indígenas.

No segundo capítulo, o autor analisa as relações entre mito e logos e estuda, comparativamente, o tema do tempo e espaço sagrados, a partir dos referenciais teóricos supra-citados. Põe em relevo a importância do mito para entender o homem e a permanência da linguagem simbólica.

Na análise do espaço mítico Mapuch, Bustamente Veloso contrapõe micro e macrocosmos, o espaço profano e o espaço sagrado centrado sua abordagem no espaço sagrado por excelência, onde ocorre o Nguillatún, o sacrifício ritual. Entre o mundo profano e o mundo das *machis* (sacerdotisas), o dos *calkus* (bruxos) e o dos espíritos, existem diferentes degraus ou níveis. Nosso autor estudou a orientação espacial mítica e as características desses mundos, descrevendo minuciosamente a estruturação do espaço ritual segundo os indígenas.

No capítulo IV, Alejandro enfoca o tempo mítico mapuche, contrapondo o Grande Tempo ao tempo profano. Mais uma vez, o centro de atenções de nosso autor é o tempo do Nguillatún, do qual analisa a periodicidade e a seqüência de ritos, bem como seu significado.

No capítulo V, descreve as funções dos mitos para este povo e a representação cósmica que o caracteriza. E conclui o trabalho, tratando de "revalorizar as dimensões de tempo e espaço míticos mapuches" (p. 130), como uma forma de integrar sua cultura à ocidentalizada e vigente nas terras do Chile; procura, como educador, favorecer a aproximação entre futuros professores de crianças indígenas e seus alunos e "reincorporar, na cultura oficial" (p. 131), a riqueza de uma sacralidade arcaica.

O trabalho de Alejandro Bustamente Veloso traz ainda uma importante contribuição: estudioso dos mitos, da língua e cultura dos povos do Chile, o professor incluiu, no final do texto, um vocabulário básico mapuche relativo ao tempo e espaço míticos e seis páginas de uma bibliografia cuidadosamente levantada.

A raiz mais profunda, do Chile e da América, é a consciência mítica dos povos ancestrais que habitam o continente. Integrar o mito e o logos não é mera tarefa didática ou esforço de compreensão das "culturas primitivas": é exigência, na latino-américa, de dizer *sim* às nossas origens.

Compreendendo os mitos indígenas, acercando-nos com respeito e atenção desses povos, damos um passo em direção a nós mesmos, reinventamos a América: desde sempre, "o caminho das Índias" foi de razão e paixão.

Constança Marcondes César

Vásquez Garrido, Sônia.

Valores Educativos del pueblo Mapuche. Tese de mestrado.
Projeto PUCAMP/PUC do Chile - Villarrica, 1990 (mimeografado).

O excelente e cuidadoso trabalho de Sônia Vásquez Garrido redescobre, através do estudo dos mitos mapuches, os valores destes indígenas latino-americanos.

Esta redescoberta não é mera arqueologia ou curiosidade. Num país como o Chile, onde a presença indígena é importante, a tese de mestrado da Prof^a Sônia abre caminhos para o reconhecimento de sua cultura e a integração deste povo na prática Chilena.

No plano da reflexão contemporânea, a tese se inscreve na perspectiva de inspiração fenomenológica e hermenêutica: a da relevância do mito como via de acesso a uma compreensão mais profunda do homem, pois, como ensina Ricoeur, "o símbolo faz pensar".

Na América onde convivem "o pensamento selvagem" e a razão científica, a professora da Universidade Católica do Chile resgata a sabedoria do povo mapuche, o ritmo vital daqueles que são "homens da terra" (*ma-puche*) e recordam, na sua linguagem poético-simbólica, a Grande Mãe de onde proviemos e o destino de ser mais, proposto a todos nós.

Na singularidade dos ritos arcaicos e das lendas, a universalidade do humano: através dos mitos, Sônia nos fala de cosmogonias, da unidade entre o indivíduo e o mundo, da verdade e da vida, da mutação e da transcendência, da ordem cósmica, da origem celeste do homem e de sua relação com a divindade. Ou seja, aborda os valores religiosos, morais, estéticos, lógicos, vitais, presentes nessa cultura.

Uma tese de mestrado, um estudo magistral que encanta pela fluência, paixão, entusiasmo pelo mundo simbólico.

Descoberta da América Latina, naquilo que esta representa de originário, próximo da natureza intocada das florestas.

O trabalho de Vásquez Garrido toma como ponto de partida uma reflexão sobre o lugar do mito na contemporaneidade, discutindo as relações entre ciência, razão e mito, e entre linguagem simbólica e valores. A finalidade da educação, para a autora, é a promoção do homem, a criação de vértices axiológicos, paradigmas existenciais.

Educadora, Sônia está preocupada em reconhecer a voz do mito, enquanto esta expõe um sentido da vida humana, especialmente entre os mapuches; procura integrar a cultura ocidental e a cultura indígena, recuperando os valores expressos numa linguagem rica em imagens.

Faz-nos lembrar, através das lendas narradas, que "tudo está cheio de deuses" e que o "o homem é filho da terra e do céu estrelado": assim ressoa, na cordilheira andina, o antigo caminho dos mistérios.

Constança Marcondes César

MERLEAU-PONTY. Maurice.

Merleau-Ponty na Sorbonne. Resumo de cursos. Psicossociologia e Filosofia. Campinas, Editora Papirus. 1990.

O segundo volume dos resumos dos cursos dados por Merleau-Ponty na Sorbonne, editados pela Papirus, reúnem estudos referentes à psicossociologia da criança, as relações com o outro na criança, o método da psicologia da criança, a representação do mundo e o desenho infantil, fazendo abordagens críticas das teorias de Piaget, da Gestalt, de Freud, Margaret Mead, Luquet, Arnheim e Wolf entre outros.

Um importante trabalho também é reeditado, em versão nova: trata-se de *As Ciências do Homem e a Fenomenologia*, que estuda o problema das ciências do homem segundo Husserl, as relações entre Husserl, Scheler e Heidegger, e as relações entre Fenomenologia e Psicologia, Lingüística e História.

Professor na Sorbonne, o pensador focaliza, do ponto de vista de sua disciplina, as contribuições da psicologia e da psicanálise.

O tema do outro, da alteridade, perpassa a reflexão. Assim, indagações do tipo: "*Em que condições a criança entra em relação com o outro? Qual é a natureza dessa relação? Como ela se estabelece?*" (p. 69) são discutidas à luz de um exame crítico da psicologia clássica e de um estudo da percepção do outro em Husserl, Guillaume, Wallon, Freud, a partir da constatação de que "o corpo intraperceptivo, o corpo visual e o outro formam um sistema" (p. 77).

Mostrando a questão como um problema recente pois "não há problema do outro para certas filosofias" (p. 287), Merleau-Ponty discute o empirismo absoluto e o racionalismo cartesiano, e assinala que o tema está ligado, ao mesmo tempo, ao conceito de mundo, a partir de Kant.

Ora, "é preciso conceber o mundo", na opinião de nosso autor, "para que o outro seja pensável" (p.289). Trata-se de buscar as raízes subjetivas que fazem do mundo uma tessitura de sentido, uma coisa percebida, um sistema de experiência no qual o esquema corporal, pelo qual o apreendemos, representa um papel essencial (291). O mundo é estruturado pela nossa encarnação; nossa ancoragem nele se dá a partir da experiência perceptiva.

Merleau-Ponty trata de confrontar a relação entre o vivido e o gesto, na consciência mítica, no teatro e na nossa sociedade, tematizando o problema da alteridade especialmente no pensamento de Sartre (*O Imaginário, O Ser e o Nada*) e na filosofia e psicologia da linguagem.

Os textos sobre psicologia do desenvolvimento, psicologia social, o desenho da criança, metodologia da psicologia, são de grande interesse, em virtude do tratamento crítico que Merleau-Ponty dá às questões aí abordadas; mas o grande texto filosófico do livro é *As Ciências do Homem e a Fenomenologia*, uma vez que a fundamentação epistemológica e metafísica da psicologia, lingüística e história aí é debatida no âmbito da crise das ciências, no século vinte.

Partindo da tentativa husserliana de "superar simultaneamente essas crises", discutindo o problema do valor da ciência colocado pela "revisão das noções fundamentais da física (...) pelo desenvolvimento das pesquisas psicológicas, sociológicas e históricas" (p. 151), que redundaram no psicologismo, sociologismo e historicismo - e pela crise da filosofia, expressa na ascensão de um certo irracionalismo, o filósofo francês, no seu curso pretendia redefinir uma filosofia, uma fenomenologia e uma psicologia rigorosas", colocando os problemas da convergência entre a psicologia contemporânea e a fenomenologia, tentando compreender a fundamentação das ciências do homem na obra de Husserl, e responder à questão: "que é que o fenomenólogo espera das ciências do homem e como as situa em relação à fenomenologia?" (p. 153).

Questões análogas foram postas pelo autor "quanto à sociologia, à história, à lingüística" (154).

Fazendo a crítica do psicologismo, Merleau-Ponty esclarece o sentido da psicologia eidética husserliana: a reflexão sobre as noções fundamentais da psicologia, examinando conceitos como os de **percepção, imagem, emoção** e procurando "dar-lhes um sentido coerente e válido, para saber o que significam as experiências sobre a percepção, sobre a imagem, sobre a emoção..." (p. 160).

O filósofo mostra, ainda, como a evolução da psicologia foi permitida pela superação da oposição radical entre filosofia e psicologia, que caracterizou o início do século; assinala também como a superação de antinomias filosóficas entre corpo e alma, exterior e interior, subjetivo e objetivo, individual e geral, explicação e compreensão, quantidade e qualidade, ressoam sobre o desenvolvimento da filosofia e da psicologia.

Resumo de cursos de um dos mais importantes autores de nosso século; anotações de uma palavra magistral, onde a filosofia se faz "operação de existência". (Republicado do **Suplemento Cultura** de **O Estado de São Paulo**)

Constança Marcondes Cesar



LANÇAMENTO

Paradigmas filosóficos da atualidade (Coletânea)

Maria Cecília Maringoni de Carvalho (Org.)

Esta obra tematiza algumas das mais importantes vertentes filosóficas da atualidade, como Filosofia Analítica, Racionalismo Crítico, Fenomenologia. Tem como objetivo orientar professores e estudantes de filosofia que pretendem seguir os caminhos filosóficos contemporâneos.

CONHEÇA OUTROS TÍTULOS DA PAPIRUS SOBRE FILOSOFIA:

Por um Conhecimento Filosófico

Gilles-Gaston GRANGER (Trad. Constança Marcondes Cesar)

Teoria Crítica – Habermas e a Escola de Frankfurt

Raymond Geuss (Trad. Bento Itamar Borges)

A Ontologia Política de Martin Heidegger

Pierre Bourdieu (Trad. Lucy Moreira César)

O Mal – Um desafio à Filosofia e à Teologia

Paul Ricoeur (Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida)

Aprendendo Filosofia

César Aparecido Nunes

Filosofia da Ciência e da Tecnologia

J. F. Regis de Moraes

Construindo o Saber – Técnicas de Metodologia Científica (Coletânea)

Maria Cecília M. de Carvalho (Org.)

História e Pensamento na Educação Brasileira

J. F. Regis de Moraes

A Geração do Futuro

Rubem Alves

As Razões do Mito (Coletânea)

J. F. Regis de Moraes (Org.)

SOLICITE CATÁLOGO – ATENDEMOS PELO REEMBOLSO POSTAL
Caixa Postal 736 – 13001 – Campinas – SP

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to • Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a • Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priées de s'adresser a • Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.

Revista Reflexão
Instituto de Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Rua Marechal Deodoro, 1099 – Centro
Telefone (PABX) 2-7001 – Ramal 29
13100 – CAMPINAS – SP (BRASIL)

A revista **Reflexão**, órgão oficial do Instituto de Filosofia da PUCCAMP, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas padrão datilografadas, a não ser com a aceitação do Conselho Editorial. Deverão ser remetidos em três vias. A redação deve seguir as diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas, quanto a bibliografia, notas, referências e outras, ligadas à publicação. Os trabalhos devem ser acompanhados de um resumo de 10 linhas. Os dados e conceitos emitidos são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Reflexão 47 – Filosofia na América Latina III

Capa: Alcy Gomes Ribeiro

Departamento de Composição e Gráfica

Supervisão Geral: Anis Carlos Fares

Composição e Past-up

Coordenadora: Célia Regina Fogagnoli Marçola

Equipe: Maria Rita A. Bulgarelli e Silvana Dias de Souza

Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e Marcelo De Toni Adorno

Fotolito, Impressão e Acabamento

Encarregado: Benedito Antonio Gavioli

Equipe: Ademilson Batista da Silva, Dagoberto Osvaldo B. de Moraes, Douglas Heleno Cioffi, Luiz Carlos Batista Grillo, Nilson José Marçola, Ricardo Maçaneiro e Sérgio Ademilson Giungi.

Auxiliares de Administração: Elaine Simone Bernardo, Eliana de Jesus Perissinot, Flávia D. Costa Morais, Márcia Figueredo dos Santos.

Redação e Administração: Rua Marechal Deodoro, 1099 – Centro
13020 Campinas SP – Tel.: (0192) 2-7001 – Ramal 29

Distribuição: Papyrus – Livraria-Editora
Rua Barreto Leme, 1178
13020 Campinas SP – Tel.: (0192) 32-7268

Enrique Dussel

La Introducción de la "transformación de la Filosofía"
y América Latina

Constança Marcondes Cesar

A alma do mundo: um tema recorrente da filosofia grega

Francisco de Paula Souza

Wittgenstein e a filosofia da linguagem

Rogério Burnier

Pequena excursão epistemológica em torno de uma vírgula
de Aristóteles

Gabriel Lomba Santiago

A tendência empírica de Robert Grosseteste: a teoria da luz

Francisco Cock Fontanella

Os valores

Mário A. L. Guerreiro

A teoria dos Sinais na Idade Média

Resenhas