

FILOSOFIA SOCIAL II

Reflexão
99



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 Morais, 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), Lídia 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), Evangelos 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. José Arlindo Denadai

reflexão

ano XVII

nº 49

janeiro/abril/1991

Departamento de Psicologia Clínica

INSTITUTO DE FILOSOFIA
PUCCAMP

REFLEXÃO 49
FILOSOFIA SOCIAL II

CAMPINAS, SP
1991

Recebido em 05/08/92
Sefc

Reflexão/Instituto de Filosofia - PUCCAMP.
Nº 1 . - Campinas: PUCCAMP, 1975.

Periodicidade: quadrimestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1 (1975).

Até 1990 foram publicados 48 fascículos em 16 volumes.

ISSN 0102-0269.

1. Filosofia - Periódico.

CDD 105



SUMÁRIO

Editorial	5
-----------------	---

ARTIGOS

Elisabete M. Marchesini de Pádua, A filosofia de Caio Prado Junior	7
Luis Alberto Peluso, A ética utilitarista como ciência social aplicada: a visão engenharial de Jeremy Bentham	27
Enrique Dussel, Filosofia de la Liberación: desde la praxis de los oprimidos	48
José Luiz Ames, Da Libertação à liberdade - Crítica interna de alguns pontos da Ética de Dussel	72
Alonso Tordesillas, Perelman, Platão e os sofistas: justiça e "retórica nova"	109
Sandra N. C. Caponi, Organización del trabajo y poder disciplinar	131
K. B. Serafimov, A era espacial como desafogo da saturação da nossa civilização	145

ENTREVISTA

Goffredo Telles Júnior: um caso de especial vocação	151
---	-----

ESTUDOS CRÍTICOS

Constança Marcondes Cesar, O cosmos de fogo de Gaston Bachelard	165
Tina Spantidou, A revelação do tempo e do espaço na poesia de S. J. Perse	170

EDITORIAL

Hoje, talvez mais dramaticamente que outrora, a Filosofia Social é chamada a refletir sobre os caminhos e descaminhos do Homem em sua trajetória histórica.

Vivemos em momento de perplexidade: os territórios de domínio das grandes potências se fragmentam neste período pós-queda do muro de Berlim, o mundo do trabalho profundamente marcado pelas contradições que geram ao mesmo tempo o avanço da tecnologia e o avanço da miséria e, particularmente, nosso País vivendo uma séria crise ética, política, econômica.

Isso, e certamente muito mais, nos deixa diante de um cotidiano onde a violência, a falta de justiça social e de garantias dos mínimos direitos de cidadania a enormes contingentes populacionais, tem abalado nossas convicções, nossas esperanças, nossas utopias.

Que fazer? A questão, repetindo Lenin, parece soar constantemente como um desafio.

Desafio que certamente os autores dos artigos que constam deste número da REFLEXÃO assumiram, como forma de nos desafiar também a um repensar crítico de nossa realidade. PADUA, PELUSO, KOUTLOUKA; DUSSEL; AMES; TORDESILLAS, CAPONI, SERAFINOU, nos trazem subsídios para estas reflexões ao nível nacional, latino-americano e internacional.

Na seção ENTREVISTA, o jurista Goffredo Telles Junior (75), professor Emérito da Universidade de São Paulo, nos conta um pouco da sua história de vida, que sem dúvida está inscrita na própria História do Brasil.

Os trabalhos em ESTUDOS CRÍTICOS, de Constança Marcondes CESAR, da PUCAMP e de Tina Spantidou, da Universidade de Atenas, completam este nosso Filosofia Social II.

Repensar o social é, sem dúvida, assumir um duplo desafio: o de elaborar subsídios para a compreensão do seu movimento dialético e, ao mesmo tempo, rever concepções, renovar esperanças, construir utopias.

Eis a tarefa que nos aguarda.

A FILOSOFIA DE CAIO PRADO JUNIOR

Elisabete M. Marchesini de PÁDUA
Mestre em Filosofia Social, docente do
Instituto de Filosofia da PUCCAMP

"Honrar um pensador não é elogiá-lo, nem mesmo interpretá-lo, mas discutir sua obra, mantendo-o desta forma vivo e demonstrando, em ato, que ele desafia o tempo e mantém sua relevância".

(C. Castoriadis)

Se por obra e graça do Espírito Santo lhe entregassem o país, o que faria?

"A primeira coisa que faria era deixar o Brasil todo falar, deixar o povo falar, participar da vida pública. O povo, a massa da população brasileira, é que precisa abrir a boca e dizer o que lhe faz falta. Se não é capaz disto, como há quem alegue, então não somos dignos de ser um país civilizado... Em suma, a primeira coisa a fazer seria convocar uma Constituinte para que o Brasil inteiro pudesse falar, se organizar dignamente, estabelecer um regime em que a massa da população pudesse efetivamente participar da vida pública do País. Haverá erros, sem dúvida, haverá de tudo, mas não há outro caminho".

(Caio Prado Junior, entrevista, 11-6-78)

A obra de Caio Prado Junior tem sido interpretada fundamentalmente dos pontos de vista chamados históricos e

econômicos, e os textos filosóficos aparecem como um "acidente" em relação ao todo de sua obra, como se pudéssemos traçar entre os textos histórico-econômicos e os filosóficos uma linha divisória, de tal forma que os textos do Historiador e do Economista adquiriram um status não conferido aos textos do Filósofo.

Nosso trabalho¹ buscou uma interpretação global do pensamento filosófico pradiano, procurando manter os elos de ligação com sua obra como um todo e buscar em que momentos do processo de mudanças na formação social brasileira e latino-americana seu pensamento se insere.

No presente artigo procuramos elaborar subsídios para a compreensão do pensamento pradiano, no contexto histórico-sociológico do marxismo na A. Latina.²

MARX E A AMÉRICA LATINA

A rigor, como objeto de estudo, a América Latina nunca foi uma preocupação central na obra de Marx e Engels, mas ela se insere em toda a problemática da questão nacional, a partir do entendimento do desenvolvimento do modo de produção capitalista e particularmente do ocidente europeu, que se faz "às custas" do mundo extra-europeu.

No entanto, o próprio pensamento de Marx sobre a questão nacional passa por uma "evolução"; a grosso modo, pode ser entendida uma primeira fase³ de 1847-1856, onde predominam os artigos sobre a dominação inglesa na Índia, e uma certa tendência à "justificação teórica" desta dominação, a partir da idéia de que a Inglaterra exercia uma ação civilizadora sobre os "países bárbaros", não capitalistas, e levaria rapidamente à formação de uma burguesia industrial e conseqüentemente do proletariado.

Um período de transição no pensamento de Marx, que vai de 1856 a 1864, onde não há uma grande revisão teórica das concepções sobre a relação das grandes potências

da Europa e o mundo colonial, mas que é marcada por um tom de denúncia, de repúdio moral às atrocidades cometidas pelos colonizadores e uma ênfase no direito dos colonizados resistirem a este processo de colonização.

A partir de 1864, com a questão da Irlanda, fica clara a mudança de Marx, ao propor que países como Irlanda e a Índia tenham governo próprio, independência, enfim, criem barreiras protetoras contra a Inglaterra; Marx fica convencido que a Inglaterra não teve condições de criar na Ásia uma sociedade - industrial moderna, mas sim que aprofundou as contradições, ao desarticular seu sistema econômico de propriedade comunal da terra.

Com a morte de Marx em 1883, uma quarta fase é marcada pela continuidade das reflexões sobre a questão nacional feita por Engels, que de certa forma retoma alguns conceitos de "Princípios do Comunismo" (escrito 35 anos antes), como a idéia de que a revolução socialista seria levada a cabo pela classe trabalhadora dos países europeus mais adiantados e pela dos Estados Unidos.

Vê-se nos textos clássicos do marxismo uma defesa da separação norte-americana, como o próprio Engels afirma em 1848⁴: "Na América presenciamos a conquista do México, a qual muito nos agradou. Também constitui um progresso que um país ocupado até o presente, exclusivamente de si mesmo, devastado por constantes guerras civis e onde qualquer desenvolvimento era impossível, um país que na melhor das hipóteses, estava por se tornar vassalo industrial da Inglaterra, um país nestas condições seja lançado, pela violência, no movimento histórico. É no interesse de seu próprio desenvolvimento que o México estará, de agora em diante, sob a tutela dos Estados Unidos. É no interesse do desenvolvimento de **toda a América** que os Estados Unidos, mediante a ocupação da Califórnia, obtém o predomínio sobre o Oceano Pacífico".

Estas concepções clássicas são marcadas pelos conceitos herdados de Hegel⁵ sobre o mundo extra-europeu:

durante este período Engels e Marx negam aos “resíduos de povos” direito a uma existência nacional, independente, como a dos povos dotados de “força vital”, “viáveis”. Só começam a valorizar as mudanças sociais ocorridas, caso dos Estados Unidos, quando entendem que estas mudanças impulsionavam o processo de industrialização e, portanto, levavam à formação do Estado - nação, das classes burguesa e proletária.

Este dualismo hegeliano “nações históricas” - “nações sem história”, certamente influiu nas concepções de Marx e Engels sobre a América Latina, já que Hegel não destinava à América um lugar autônomo na história do espírito humano, da filosofia.

Por uma questão de método, já que a análise marxista incorpora a história e a política como elementos condicionadores da reestruturação no campo analítico, a partir de 1860 esta visão hegeliana, como categoria analítica, começa a ser revista, pela própria necessidade de se incluir a dinâmica nacional na teoria da revolução.

Pelo menos Marx (ao que parece Engels não compartilha desta visão) se dá conta da problemática identificação entre *desenvolvimento capitalista - classe operária internacionalmente homogênea*, na análise da libertação dos povos dominados; isso fica claro a partir do entendimento da questão da Irlanda e dos textos sobre a revolução turca, polonesa e russa, quando transparece a possibilidade de uma certa autonomia destes povos dominados para “ultrapassarem” as fronteiras de nações a-históricas a nações históricas, desde que as lutas nacionais pudessem romper a estabilidade do modo de produção dominante. Há um movimento no pensamento de Marx, que vai dos conceitos iniciais de 1848, que desvalorizavam o campesinato, a uma postura de valorização das massas rurais, que se distancia dos conceitos iniciais “etapistas” do desenvolvimento do modo de produção.

As condições sociais da Rússia levaram Marx a um estudo mais aprofundado da teoria da comunidade rural, de 1875 em diante, portanto após a publicação do I tomo do

Capital (1867); estes estudos mostram a sua mudança de perspectiva: da sua anterior “admiração” aos valores sociais das comunidades primitivas, passa a considerar cada vez mais a viabilidade da comuna primitiva, como categoria analítica, como chama a atenção Hobsbawm: “É interessante constatar que - de certo modo até inesperadamente - seus pontos de vista se inclinassem no sentido dos Narodiniks, que sustentavam que a comunidade aldeã russa poderia fornecer a base da transição para o socialismo sem prévia desagregação através do desenvolvimento capitalista”⁶.

Portanto, nada mais incorreto do que entender a problemática da evolução histórica dos modos de produção a partir de uma classificação rígida, com base somente nas afirmações de Marx no Prefácio da Crítica da Economia Política, por exemplo: “em linhas gerais podemos designar de modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno às tantas épocas de progresso da formação econômica da sociedade”. Deve-se entender que esta “classificação” é o resultado de observações e estudos que Marx e Engels realizaram, mas não constituem uma dedução teórica, nem significam que o desenvolvimento do capitalismo industrial seja o único pressuposto para o desenvolvimento do socialismo.

Esta rigidez ou equívoco na interpretação do pensamento de Marx causou sérios prejuízos à teoria marxista. Um deles é justamente o que aparece em “Materialismo Histórico e Materialismo Dialético”, de J. Stalin.

Vejam-se as seguintes passagens: “A história conhece cinco tipos fundamentais de relações de produção: a comuna primitiva, a escravatura, o regime feudal, o regime capitalista e o regime socialista... no regime socialista que, até este momento, só está estabelecido na URSS, é a propriedade social dos meios de produção que forma a base das relações de produção. Aqui já não há exploradores nem explorados”... que, além de acrescentar mais um modo de produção aos que Marx havia detectado, considera por encerrado o movimento

de busca do socialismo, ao considerá-lo já estabelecido na URSS.

E mais, “quando os capitalistas russos, de acordo com os capitalistas estrangeiros, implantaram ativamente na Rússia a grande indústria mecanizada moderna, sem tocar no czarismo e lançando os camponeses como repasto aos grandes latifundiários, ignoravam evidentemente as conseqüências sociais que resultariam desse considerável crescimento das forças produtivas, não pensavam nisso; não tinham consciência, não compreendiam que este considerável salto das forças produtivas da sociedade daria origem a um reagrupamento das forças sociais, *que permitiria ao proletariado se associar ao campesinato e fazer triunfar a revolução capitalista*”.

Fica clara a necessidade de se implantar primeiro o capitalismo, e a teoria de Stalin da Revolução por etapas decorre desta interpretação equivocada da teoria de Marx; a concepção de uma revolução democrático - burguesa como etapa autônoma deve passar pela sucessão feudalismo - capitalismo - capitalismo atrasado - socialismo, como se o desenvolvimento histórico fosse regido por “leis naturais”.

Quando se passa da teoria à prática, há o imperativo da formação do bloco de quatro classes - proletariado, campesinato, pequena burguesia e burguesia nacional, como condição para a marcha em direção ao socialismo. Esta doutrina de Stalin, inicialmente aplicada na China Popular, acabou por se generalizar para todos os países coloniais ou semi-coloniais da América Latina, configurando uma interpretação economicista da teoria de Marx.

O PROCESSO DE DIFUSÃO DO MARXISMO NA AMÉRICA LATINA

A difusão do marxismo na América Latina não pode ser entendida de forma homogênea, dada a especificidade de cada formação social. Neste sentido, não se pode entender a América Latina como uma “categoria analítica”: cultura, reli-

ção, língua, etc., traçam profundas diferenças entre os povos, que não podem ser analisados generalizadamente sob uma unidade. Entretanto, observamos que persiste um "sentimento" latino-americano em virtude de um processo comum de colonização e de uma luta comum pela independência política, econômica e financeira em relação aos países centrais.

Levantamos neste esboço alguns pontos de referência para a compreensão do processo de difusão do marxismo na América Latina, a fim de que possamos formar um quadro amplo onde o pensamento de Caio Prado Junior se insere, a partir destas considerações que já traçamos sobre o pensamento de Marx a respeito da questão nacional.

Este processo de difusão do marxismo pode ser entendido a partir da seguinte periodização: um primeiro período, dos anos 20 a 35, onde se destacam as análises de Mariátegui e a revolução de Salvador de 1932; um período de 1935 a 1959, onde se encontra nitidamente a influência da interpretação stalinista e, no plano prático, a organização da revolução por etapas; após os anos 60 um período revolucionário, marcado pela luta armada e pelo radicalismo inspirado na revolução cubana.

No primeiro período constatamos uma tendência na caracterização da revolução latino-americana como socialista e anti-imperialista ao mesmo tempo, mas que de qualquer modo rotulava a teoria marxista como "europeísta", de forma que havia a necessidade de **adaptá-la** à realidade, quando não **transplantá-la** simplesmente, buscando na teoria marxista o equivalente latino-americano. Graças a esse processo, a estrutura agrária é tida como feudal, a burguesia nacional local é tida como progressista, quando não revolucionária, os camponeses são reticentes ao socialismo coletivista... Como bem analisa Lowy⁷ a especificidade da América Latina está implícita ou explicitamente negada, e o continente "não está maduro" para o socialismo. Na prática, se impõe a luta por uma etapa histórica democrática e anti-feudal, nos moldes da Europa nos séculos XVIII e XIX!

No segundo período, marcadamente stalinista, há o predomínio de um dogmatismo universalista, só quebrado isoladamente por alguns pesquisadores, como Mariátegui no período anterior; nos anos 40 e 50 Sergio Bagu (Argentina), Caio Prado Junior (Brasil), Marcelo Segall (Chile), se negaram a considerar a formação social latino-americana como feudal, mostrando que a causa das desigualdades regionais não era o feudalismo, mas a especificidade do desenvolvimento do capitalismo e o sentido da colonização e da dependência. Estes autores buscaram articular uma metodologia clássica marxista com uma análise que levasse em conta as características da economia e da sociedade latino-americana.

Entretanto, a visão que predominou foi a stalinista; isto gerou a idéia de um marxismo acabado, auto-suficiente, inquestionável, onde as falhas eram decorrentes de sua aplicação/adaptação e não do equívoco na análise de cada formação social.

Uma questão metodológica importante é deixada de lado: como um método de investigação permite a passagem para um método político de transformação da realidade?

Creemos que é só a partir de uma realidade nacional, historicamente determinada, que podemos definir um novo sistema de orientação teórica, metodológica e política. Ignorar isto é absolutizar o marxismo, é atribuir-lhe uma unidade teórica inexistente: basta lembrar que as categorias de Marx referem-se a fenômenos econômicos, políticos e ideológicos que operam no contexto de *uma determinada relação histórica*.

Não pode haver uma correspondência mecânica destas categorias para a análise da América Latina. Quando houve a tentativa de fazer esta correspondência, essa inadequação se expressa na prática e na teoria; temos como exemplo os próprios termos equivocados para a interpretação da realidade que predominam neste período, como: semi-feudal, feudalismo, formações pré-capitalistas, proletariado, burguesia nacional, etc.

No plano político esses equívocos levaram à crença da necessidade de formação de um proletariado industrial

como *único* suporte das transformações sociais em direção ao socialismo, fez também com que os movimentos revolucionários considerassem como prioridade o processo de industrialização, a formação de uma massa de trabalhadores industriais e a idéia de que nos países agrários estes trabalhadores se uniriam aos camponeses e esse fator seria importante para o desenvolvimento do capitalismo.

Em decorrência disso, este período é marcado pela organização das alianças entre partidos comunistas, socialistas e “burgueses democráticos”; um exemplo destas alianças encontramos na organização, na maioria dos países latino-americanos, das Frentes Nacionais de luta, onde estas alianças se fizeram com as forças burguesas consideradas progressistas, nacionalistas, que visavam justamente o desenvolvimento de um capitalismo nacional e independente. Desta maneira, se afastavam cada vez mais da revolução socialista, os partidos caíram num “taticismo” imobilizador...

Ao analisar estas distorções ocorridas no movimento social latino-americano, quanto ao plano teórico, José Aricó observa que: “Convertida pelo próprio autor em uma obra aberta de múltiplos sentidos, “O Capital” serviu, na leitura feita pelo movimento socialista, como fundamentação teórica de uma visão teleológica da evolução das sociedades, a partir da qual cada uma energia da anterior seguindo um esquema unilinear que desembocava inexoravelmente no triunfo do socialismo... uma obra que devia ser o *golpe teórico* contra a burguesia, do qual esta nunca mais poderia se recuperar, converteu-se, nos países atrasados, no livro dos burgueses, como sólido fundamento para a aceitação da necessidade e progressividade do capitalismo, tal como se configurou concretamente na Europa ocidental”⁸. Para tanto, era imprescindível a transformação das nacionalidades em estados - nação soberanos, daí os movimentos sociais serem marcados pela luta nacionalista, pelo estabelecimento de uma “vontade” nacional e popular, pelos esforços de modernização para superação do mundo autóctone considerado arcaico, pelas

lutas pela independência econômica e financeira, etc.; isto fez com que se visse no marxismo uma ideologia do progresso e do desenvolvimento, a partir dela se deveria estabelecer um combate sem tréguas ao “atraso” cultural e econômico.

Note-se que a estratégia dos partidos se mostra contra a história regional: ao absorver as orientações “stalinizadas” da URSS os partidos comunistas da América Latina se propunham tarefas que podemos considerar um retrocesso para a marcha em direção ao socialismo.

O Partido Comunista do Brasil não foge a este quadro. Em nenhum momento se coloca em questão a interpretação oficial do marxismo, a doutrina da revolução por etapas e do bloco de quatro classes para a realização de uma etapa nacional - democrática. O desenvolvimento poderia ser alcançado pela industrialização, pela organização das massas e pelo partido revolucionário que os guiaria.

Esse conhecimento da realidade “filtrado” pela ótica stalinista não levava em conta qualquer dissidência ou análise que não passasse por este crivo pré-estabelecido, justamente porque isso significava uma revisão de estratégia que não cabia no modelo elaborado pela III Internacional (1919). Quando a III Internacional se dissolveu, as vésperas da II Guerra Mundial, isso não significou a passagem para um pensamento político autônomo, ao contrário, se radicalizaram as posições stalinistas.

O campo teórico do reconhecimento nacional e da análise diferenciada da realidade latino-americana se fecha, fora algumas exceções, como Mariátegui, Caio Prado Junior, Sergio Bagu.

O período que se segue à II Guerra Mundial, caracterizado pela guerra-fria, marca o início de uma ofensiva internacional do capitalismo contra a URSS, que tem conseqüências desastrosas para o marxismo na América Latina; os partidos comunistas foram colocados “fora da lei”, seus dirigentes duramente perseguidos. Apesar disso, os comunis-

tas se encontram à frente de importantes movimentos e massa, como as greves no Brasil (1953 a 1954), as guerrilhas camponesas na Colômbia - (1954 a 1955).

A morte de Stalin (1953) e a realização do XX Congresso do Partido Comunista da URSS (1956) não significou o rompimento das ligações político-ideológicas entre os partidos comunistas da América Latina e a direção soviética. Uma nova orientação da URSS no sentido de uma *convivência pacífica* e apoio aos governos burgueses considerados democráticos - no Brasil, por exemplo, J. Kubitschek - vai marcar o final dos anos 50, onde as soluções radicais são abandonadas, porque *aquela etapa* não as justificava, o que passa a importar é a *união entre proletários e burgueses contra o imperialismo norte-americano*.

A revolução cubana veio sacudir o continente latino-americano, a proclamação da revolução socialista por Fidel Castro em maio de 1961, após a defesa da invasão da Baía dos Porcos, consolida a realidade já existente de uma revolução socialista que enfrenta e destrói os quadros democrático-burgueses. Isso nos mostra claramente que a revolução cubana foi realizada "do lado de fora" do modelo ideológico e economicista do marxismo oficial.

É o início de uma nova era, a era da luta armada como via eficaz tanto para destruir o imperialismo como para efetuar a passagem ao socialismo, portanto, contrária às orientações "oficiais". A partir de 1959, e principalmente com E. Che Guevara (1928 - 1967) se firmam estas idéias contrárias à interpretação marxista oficial; a principal delas é que as burguesias nacionais não são capazes de se opor ao imperialismo, nunca o foram: não há alianças a fazer, "ou revolução socialista ou caricatura de revolução". Em Cuba se "queimaram etapas" para forçar a marcha dos acontecimentos, mas, segundo Guevara, a partir de um quadro em que isso era objetivamente possível, se colocando contra todas as análises etapistas, contra o determinismo rígido e "científico" da doutrina de Stalin.

Começa a se expandir a idéia do "fazer a revolução", fazendo com que os anos 60 sejam marcados pela visão de Castro e Guevara e a tentativa de estabelecer a guerrilha rural em vários países da América Latina.

Após 1968 surgem movimentos de guerrilha de impacto político muito grande: no Brasil a A. L. N. - Alianças Libertadora Nacional, dirigida por C. Marighella e o M. R. 8 - Movimento Revolucionário 8 de outubro, dirigido por C. Lamarca. No Uruguai os Tupamamos, dirigidos por Raul Sendic; na Argentina o E. R. P. Exército Revolucionário do Povo, dirigido por Roberto Santucho e outros na Bolívia e no Chile.

Uma repressão brutal desarticulou estes movimentos e o castrismo se enfraquece a partir de meados dos anos 70; só a F. S. L. N. - Frente Sandinista de Libertação Nacional, da Nicarágua, após intenso trabalho entre 1977 - 1979, conhece algum êxito, derrubando a ditadura de A. Somoza.

Devemos lembrar que a experiência do Chile configura a tentativa mais importante de passagem pacífica para o socialismo na América Latina, e o Partido Comunista certamente contribuiu para o governo da Unidade Popular de S. Allende, porém a aliança com as forças burguesas consideradas progressistas resultou no desastre de 1973.

SITUANDO CAIO PRADO JUNIOR

Este breve esboço constitui o pano de fundo para o entendimento do pensamento pradiano no contexto histórico-sociológico latino-americano.

Embora Caio Prado Junior só edite seu primeiro texto um ano após a morte de Mariátegui (1932), encontramos alguns pontos de aproximação entre esses dois autores: ambos tiveram sua formação intelectual fora dos quadros do Partido e uma certa vivência do mundo europeu, que certamente lhes ampliou os horizontes na análise da realidade latino-americana.

É inegável que “Sete Ensaio de Interpretação da Realidade Peruana” (1928) e “Evolução Política do Brasil” (1933) são os primeiros ensaios de análise da formação social concreta da América Latina, que se valem de um quadro teórico marxista que não despreza a experiência social das massas. Caio Prado Junior percorreu praticamente todo o Brasil e tinha uma clareza não só teórica da especificidade de nossa realidade social.

Em ambos encontramos uma análise do nível econômico que escapa do determinismo rígido das etapas; há nestes dois autores uma vontade de “educar” as massas e os segmentos do Partido contrários às suas análises. Mariátegui funda a Revista Amauta, rompendo com a APRA de Haya de la Torre e elabora um programa para o Partido em 1928.

Caio Prado Junior também muito cedo se indispõe com o Partido Comunista do Brasil, porém não o abandona e sua contribuição é preciosa: elabora em 1935 o Programa da Aliança Nacional Libertadora, da qual se torna vice-presidente. Preso no Rio Grande do Sul, é trazido a São Paulo onde fica detido até 1937, quando parte para o exílio na França. Em 1942, já de volta ao Brasil, publica o clássico “Formação do Brasil Contemporâneo”, hoje na sua 20ª edição e publicado em vários idiomas. No ano seguinte funda a Editora Brasiliense, de importância inquestionável até os dias de hoje.

A sua grande contribuição nos anos 50 foi a fundação da Revista Brasiliense (1955). Como Mariátegui, Caio Prado Junior não formou uma escola, no sentido acadêmico; mas dos intelectuais que se aglutinaram em torno da Revista Brasiliense, muitos deram continuidade às pesquisas sob a ótica marxista; tanto em sua direção como enquanto colaboradores, pela Revista passaram nomes importantes, como: João Cruz Costa, Heitor Ferreira Lima, Eduardo Sucupira Filho, Fernando Henrique Cardoso, Florestan Fernandes, Michel Debrun, Michel Lowy, José Arthur Gianotti, Otavio Ianni, só para citar alguns, que contribuíram para o debate em torno de nossa realidade social.

Ainda na década de 50 Caio Prado Junior publica os textos considerados filosóficos: *Dialética do Conhecimento* (1952) e *Notas Introdutórias à Lógica Dialética* (1959), que foram objeto de nosso estudo na citada tese.

Em *Dialética do Conhecimento* o autor procurou abordar a Teoria do Conhecimento sob a ótica do Materialismo Dialético. Neste sentido, a contraposição Idealismo versus Materialismo está sempre presente e é a partir da crítica ao idealismo que o autor busca uma fundamentação científica para a Lógica e o Método dialético.

Caio Prado entende que Hegel dá o primeiro passo para se construir o método dialético: a consciência da forma do movimento do pensamento, sua organização, sua mobilidade e dinamismo, a sucessividade. Abre caminho para a dialética materialista, que vai estabelecer o relacionamento sujeito-objeto que a Metafísica deixa separados, relacionamento este que se dá no interior dos fatos concretos, da realidade histórico-social.

Para o autor, coube a Marx e Engels a tarefa teórica de sistematizar o estudo do processo de logificação iniciado por Hegel; esse trabalho será completado por Lenin em *Materialismo e Empírio-crítico* e por Stalin em *Materialismo Dialético e Materialismo Histórico*, que dão, segundo Caio Prado, um tratamento científico a todas estas questões do conhecimento.

Buscamos compreender a contraposição Idealismo versus Materialismo presente na abordagem de Caio Prado Junior da Teoria do Conhecimento, a partir da análise do processo do conhecimento, das questões da ciência, da política e da liberdade.

A questão da atividade como fundamento do conhecimento é abordada por Caio Prado em *Dialética do Conhecimento* (1952) de acordo com a visão de Marx e Engels, e seus conceitos de práxis e realidade assumem o lugar que lhes cabe na teoria do conhecimento na perspectiva dialética;

entretanto, em *Notas Introdutórias à Lógica Dialética* (1959) já ocorreu um distanciamento dos textos clássicos do marxismo, com relação à práxis como fundamento do conhecimento e espaço histórico da conquista da liberdade; ao priorizar as operações mentais na análise do processo do conhecimento, o autor se fixa no estudo da função orgânica do pensar, se afastando do campo filosófico e buscando na Psicologia a possibilidade de fundamentar “cientificamente” o estudo destes processos, sob nítida influência de Materialismo Dialético e Materialismo Histórico, de Stalin. Isso deu origem a um afastamento do campo teórico proposto por Marx e Engels, impondo um cientificismo à abordagem do conhecimento, que levou Caio Prado a se afastar da análise da práxis como fundamento do conhecimento e de toda relação humana.⁹

Este “desvio” não se dá ao acaso, e não estamos certos de poder considerá-lo como uma contradição no pensamento pradiano. O seu encaminhamento é o resultado de todo o processo de difusão da teoria marxista naquele momento histórico, que faz com que os textos filosóficos de Marx, a exemplo dos “Manuscritos Econômico-filosóficos” e tudo o que se referia à filosofia, fosse considerado “de segunda classe”, “obra da juventude”, sendo privilegiados os textos de economia, e assim mesmo, a partir de uma dada interpretação, “a oficial”.

A dialética passa a ser, nesta perspectiva “científica”, auxiliar da prática política: “a dialética foi efetivamente elaborada para realizar o encadeamento dos fatos num sentido preciso e pré-determinado: a Revolução” (DC, 518). Procura-se assim, legitimar a união entre a Ciência e o Partido, numa visão muito próxima à ótica de Stalin: o materialismo dialético como um sistema filosófico-político e, o que a nosso ver é mais grave, como a continuação da obra de Marx e Lenin.

A política passa a ser entendida como uma atividade que visa a solução dos problemas de convivência entre os homens, mas que procura inspirar-se sistematicamente na

ciência; vê-se o papel primordial que Caio Prado atribui à Ciência, uma vez que a construção do socialismo se dará a partir do tratamento científico dos fatos sociais, o Partido assumindo “cientificamente” as diretrizes do projeto social.

“Dialética do Conhecimento”, o texto filosófico mais denso de Caio Prado Junior, foi elaborado em pleno período de hegemonia da visão de Stalin, não só no Brasil como na América Latina e Europa. O autor passa a considerar “Materialismo Dialético e Materialismo Histórico”, de Stalin, o ponto de partida para seus estudos do método dialético; não recorre a Marx, recorre a Stalin que, como sabemos, interpretou à sua maneira e conveniência os textos clássicos, impondo um cientificismo ao marxismo, de conseqüências desastrosas até hoje.¹⁰

A práxis, de categoria central passa a categoria secundária quando o autor sistematiza o estudo da função orgânica do pensar via Psicologia, dando à questão do conhecimento e do pensamento o tratamento científico “esperado” de um autor marxista.

No entanto, sua intenção é propor a Lógica Dialética como um método relacional e ao fazê-lo, deixa clara sua premissa: a conceituação como relacionamento, o conceito, como relação.

Com isso, abriu perspectivas para o estudo da Dialética como método lógico; nota-se que é após a publicação de Dialética do Conhecimento que começaram a surgir no Brasil um maior número de pesquisas em torno da Lógica dialética, da Matemática e da Linguagem, que mostraram a possibilidade de enfrentar a tradição e o longo domínio da lógica clássica.

A ênfase dada ao marxismo como ciência na obra filosófica de Caio Prado Junior não o afasta da ação política. Ao contrário, como ele mesmo afirma, “os dialéticos devem ser homens de ação, como estes devem ser dialéticos”. A sua proposta de se elaborar um programa lógico da dialética tem justamente a finalidade de não separar teoria e prática.

Podemos constatar que toda sua obra é permeada por esta intenção, daí a importância do estudo do seu pensamento como contribuição à análise da Revolução Burguesa no Brasil. Não é só o fato do autor ter pertencido aos quadros do Partido Comunista do Brasil que lhe confere esta relevância, mas o fato de que não há análise econômica destituída de fundamentos filosóficos próprios.

O entrelaçamento de diferentes fatores históricos, desde a formação intelectual do autor, a hegemonia do pensamento stalinista entre os chamados intelectuais de esquerda, na Europa e no Brasil, praticamente até meados da década de 50, o processo de difusão do marxismo na América Latina e a própria atuação de Caio Prado como militante do Partido Comunista do Brasil, contribuíram para que o autor elaborasse um trabalho filosófico sui generis: pioneiro, polêmico, mas que abriu as portas para o estudo da dialética como método lógico e conquistou um espaço para que se incluísse a filosofia marxista no estudo da Filosofia no Brasil.

Dialética do Conhecimento e Notas Introdutórias à Lógica Dialética são textos que assumem importância na medida em que as publicações filosóficas que existiam, ou seja, os manuais de Filosofia, em sua grande maioria ignoravam o pensamento marxista, como se a filosofia tivesse estancado em Hegel, no neokantismo e no positivismo. E continuam ignorando até as décadas de 60 e 70.

Só para exemplo, o texto de Antonio Paim "O Estudo do Pensamento Filosófico Brasileiro" (Tempo Brasileiro, 1979) não dedica um item à análise da filosofia marxista no Brasil porque no seu entender "os autores "marxistas heterodoxos" (Pinto Ferreira, Glaucio Veiga e alguns outros) marcam uma presença ativa no contemporâneo diálogo filosófico brasileiro mas não constituem uma corrente de filosofia". (p. 87 - grifo nosso)

Quando há, como o texto de Lídia Acerboni, "A Filosofia Contemporânea no Brasil" (tese de doutoramento publicada na Itália e traduzida pela Grijalbo/USP, 1969), figu-

ram como representantes da filosofia marxista Caio Prado Junior e Luiz Pinto Ferreira. Mas o tratamento que é dispensado aos dois autores é bastante irônico, suas obras são consideradas "autêntica apologética marxista", sem uma consideração maior pelo contexto histórico-sociológico da produção destes textos, nem sua inserção no contexto mais amplo da própria produção de cada um deles.

Mesmo que em alguns momentos da reflexão filosófica, como é o caso da questão da práxis, Caio Prado Junior tenha se afastado da teoria de Marx para absorver a teoria proposta por Stalin, o rótulo de "marxista iluminado" (p. 125) não lhe cabe assim tão fácil.

Caio Prado Junior buscou construir uma Epistemologia Dialética. Seus limites teóricos devem ser compreendidos a partir de dois pontos: 1º) no plano teórico não se pode desconsiderar o processo de difusão do marxismo na América Latina, "filtrado" pela Ótica de Stalin; 2º) no plano prático, não se pode desconsiderar a imensa influência que a Revolução Russa teve na História, como "modelo" para outras transformações sociais, caso da Revolução Chinesa e dos movimentos sociais latino-americanos.

Os textos filosóficos de Caio Prado Junior não podem ser analisados fora deste quadro mais amplo do marxismo na América Latina, nem de sua própria atuação enquanto militante do Partido. Estes textos representam um momento desta trajetória, profundamente marcada pela convicção de que a revolução democrático-nacional era a etapa necessária para se alcançar o socialismo, e que a URSS, como Pátria do Socialismo, deveria ser defendida a qualquer preço. "O que é Liberdade" é a expressão desta defesa.

Constatamos que a partir dos anos 60, os autores que haviam se reunido em torno da Revista Brasiliense muito contribuíram para a reorganização da vida acadêmica, sobretudo na Universidade de São Paulo, onde surgiram importantes pesquisas que incorporavam a ótica marxista como um marco de oposição as teorias sociais norte-americanas e ao positivismo.

Abrangendo um leque amplo, da sociologia, histórica, filosofia à economia, estes autores ao lado de outros autores

latino-americanos e brasileiros como E. Faletto, E. Laclau, Rui Mauro Marini, Paul Singer, Francisco Weffort, Francisco de Oliveira, começam a elaborar a crítica da revolução burguesa na América Latina e no Brasil em especial, numa perspectiva marxista. Sem dúvida a Revista Brasiliense foi um dos núcleos geradores desta crítica.

O próprio Caio Prado Junior, em 1966, com A Revolução Brasileira, dá início a esta crítica com a análise dos equívocos da atuação do Partido, sobretudo no Governo Goulart, que contribuíram para a catástrofe de 1964.

Cabe ainda citar que no início da década de 70 Caio Prado Junior escreve dois artigos importantes sobre o debate Marxismo versus Estruturalismo: "O estruturalismo de Levi-Strauss" e "O marxismo de L. Althusser", publicados na França, respectivamente em *La Pensée* e *Temps Modernes*. Esboçamos uma primeira análise destes textos, que figura como anexo em nossa tese de Mestrado. Certamente merecem um estudo mais aprofundado, que possa trazer novos elementos para a compreensão do pensamento pradiano, principalmente se considerarmos que na década de 70 e início dos anos 80, o autor vinha tomando notas para um novo trabalho de Filosofia (estas anotações são ainda inéditas).

Finalmente, cabe observar que o passado de lutas dos povos latino-americanos tem sido muito lentamente recuperado pela História. A revolução cubana arranca do esquecimento a revolução de Salvador de 1932 e recupera as lutas de revolucionários como José Martí, Júlio Antonio Mella, Antonio Farabundo Martí e mesmo Diego Rivera.

No Brasil a História oficial só destacou figuras e fatos históricos que eram de seu interesse; nos meios acadêmicos esta recuperação é também muito lenta e os vínculos com os outros países da América Latina ainda hoje não são fortes quanto deveriam ser. Basta citar que o texto mais importante de Mariátegui, "Sete Ensaios sobre a Realidade Peruana", publicado em 1928, só teve tradução em português, com prefácio de Florestan Fernandes, em 1975!

O resgate da obra e do papel de Caio Prado Junior não foge a esta regra, também tem sido lento. Além das teses acadêmicas, a expressão mais importante deste resgate deu-se em maio de 1988, com a realização da "Jornada de Estudos Caio Prado Junior", organizada pela UNESP-Marília.¹¹

Esperamos que outros estudos sistemáticos de sua obra sejam ainda realizados e divulgados, a fim de que ocupe definitivamente o lugar que lhe cabe na História das Idéias Sociais no Brasil.

NOTAS

(1) Um estudo dos pressupostos filosóficos de Caio Prado Junior: contribuição à crítica da Revolução Burguesa no Brasil, tese de Mestrado, PUCCAMP, 1989.

(2) Vide anexos tese op. cit.

(3) Para complementação vide introdução de Pedro Scaron para a coletânea de textos de Marx e Engels sobre a América Latina em Cuadernos de Pasado y Presente nº 30, Materiales para la história de A. Latina, Córdoba, 1974.

(4) Ibidem, p. 183, de artigo de Engels publicado em 23-1-1847, no Deutsche Brüssler Zeitung.

(5) Veja-se G. W. F. Hegel, Introdução à História da Filosofia, Col. Os Pensadores, S. P., Abril, 1974, 321-398. Veja-se ainda comentários de José ARICÓ in Marx e a América Latina, Cap. V. (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982).

(6) Eric HOBBSBAMM, Formações Econômicas Pré-capitalistas, 49. Marx em carta a Vera Zasulich em 8-3-1881, deixa clara esta sua perspectiva de análise, quando afirma que: "a análise apresentada no Capital não dá, portanto, razões, nem pró nem contra da vitalidade da comuna rural, mas o estudo especial que eu fiz dela me convenceu de que a comuna é o ponto de apoio da regeneração social da Rússia". Fica claro que o conceito de "proletariado industrial" como único suporte das transformações sociais no sentido socialista devia ser revisto. Esta carta foi traduzida por Riazánov e Bukarin e publicada em 1926. Veja-se os esboços de Marx neste texto de Hobsbawm, Apêndice, 131-133. (Rio de Janeiro, PAZ e TERRA, 1975).

(7) Michel LOWY, Le Marxisme em Amérique Latine de 1909 à nos jours - Anthologie, introdução, 7-67, que apresenta a periodização tomada por nós. Esta Antologia apresenta textos originais dos principais autores marxistas da América Latina de 1909 a 1972. (Paris, F. Maspero, 1980).

(8) José ARICÓ, Marx e a América Latina, op. cit., 62.

(9) A busca da legitimidade científica marcou o neaterialismo dialético a partir dos anos 30 e 40; as obras que aparentemente não faziam sentido nos textos filosóficos de Caio Prado Junior, podem ser compreendidas a partir deste marco. Obras de autores como Woodworth e Schlosberg (Experimental Psychology), Katz (Gestalt Psychology), Bingham (Size and form perception in "gallu domesticus"), Kohler (The Metality of apes), Kaffka (Principles of Gestalt Psychology) entre outras, que são utilizadas pelo autor em Notas Introdutórias à Lógica Dialética, mostram a dimensão deste esforço.

(10) Deve-se registrar que esta não é uma ótica exclusivamente pradiana. Ao nível internacional este processo deu-se de forma semelhante; só para citarmos um exemplo; o do filósofo francês Roger Garaudy, de 1957 a 1967 um indiscutível teórico do Partido Comunista Francês, que retoma e desenvolve muitas das colocações de Stalim no texto Teoria Materialista do Conhecimento (1953).

(11) Os trabalhos apresentados na Jornada foram organizados por Maria Angela D'Incao e figuram na coletânea História e Ideal: Ensaios sobre Caio Prado Junior, São Paulo, Brasiliense, 1989.

A ÉTICA UTILITARISTA COMO CIÊNCIA SOCIAL APLICADA: A VISÃO ENGENHARIAL DE JEREMY BENTHAM

Dr. Luiz Alberto PELUSO
PUCCAMP/CNPq

"Intense, long, certain, speedy, fruitful,
pure -

Such marks in pleasures and in pains en-
dure.

Such pleasures seek, if private be thy end;
If be public, wide let them extend.

Such pains avoid, whichever be thy view
If pains must come, let them extend to
few."

(Bentham, Jeremy; "Introduction to
the Principles of Morals and
Legislation", Cap. IV, ft. 7)

I

Neste texto se pretende argumentar que Jeremy Bentham teria adotado um modelo engenharial de análise da realidade social. Isto significa que ele teria interpretado sua atividade intelectual como um conhecimento voltado para a solução de problemas - especificamente, problemas cujas soluções estavam relacionadas com a forma como se orga-

nizariam as sociedades. Ele teria assumido a interpretação de que o conhecimento social deve resultar em propostas de soluções de problemas sociais. Nesse sentido, Bentham seria um precursor da teoria de que as Ciências Sociais são 'policy-making'. Assim, o cientista social é um construtor de políticas sociais.

O que aqui se pretende sugerir é que J. Bentham teria construído uma metodologia de análise social que pode ser considerada hoje no sentido de fazer avançar uma comparação entre o trabalho de tecnólogos ou engenheiros e a atividade dos cientistas sociais. Da mesma forma como o engenheiro estaria interessado na aplicação de conhecimentos visando resolver problemas específicos, assim também, o engenheiro social dedica-se à tarefa de utilizar teorias, regras, ou leis produzidas nas mais diferentes áreas de investigação, com o intuito de resolver problemas sociais específicos. A 'engenharia' significa, portanto, a arte de utilizar o conhecimento para a conversão ótima de recursos da natureza para o benefício do ser humano. Ela é uma arte que requer o julgamento necessário para adaptar o conhecimento aos propósitos práticos, e a imaginação suficiente para prever o funcionamento de novos instrumentos.

Essa 'visão engenharial' da análise social, que supostamente Bentham apresenta, será aqui enfocada conforme ela se encontra na obra "Introduction to the Principles of Morals and Legislation" publicada em 1789. O ponto central para o qual se pretende argumentar neste texto é que a Ética Utilitarista construída por J. Bentham contém um caso típico da utilização da interpretação engenharial da análise social. A Ética, tanto em sua dimensão individual quanto social, é construída por Bentham, no referido texto, de tal forma que o uso de certos recursos técnicos, - no sentido de recursos produzidos pela Ciência de uma forma geral, permite ao analista social dispôr de critérios precisos para avaliar e decidir como agir 'corretamente' (da melhor forma) em qualquer situação.

II

A Ética proposta por Bentham se constroi a partir da alegação de que existe uma força que compele o ser humano a agir. Essa força é natural, no sentido de que decorre da própria condição do gênero humano. Ela se expressa na busca do que é certo ou errado, nesse sentido é a base da Moral, Ela se transforma na causa e efeito de todas as ações humanas, sendo suficiente para dar conta de toda a Psicologia do ser racional.

Bentham afirma: "A natureza colocou a humanidade sob o governo de dois senhores soberanos: **o prazer e a dor**.

Somente a eles compete apontar o que nós devemos fazer, assim como determinar o que de fato faremos. Ao trono desses dois soberanos estão ligados, de um lado, o padrão do certo e do errado, e de outro, a cadeia de causas e efeitos. Eles nos governam em tudo o que fazemos, em tudo o que dizemos, em tudo o que pensamos: cada esforço que façamos para nos livrar dessa sujeição servirá para demonstrá-la e confirmá-la. Por meio de palavras um homem pode fingir que abjura seu domínio: mas na realidade ele permanecerá sujeito a ele em todos os momentos". (Bentham, J. (1789), Chap. I, 946)

Desta primeira idéia Bentham conclui que o sistema moral responsável pela construção das condições da felicidade humana, através da razão e da lei, é fundamentado no princípio da utilidade. Esse princípio é a base de toda a Ética racional e de toda legislação inspirada na teoria científica do comportamento humano.

Bentham formula o 'princípio de utilidade' da seguinte forma: "Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, conforme a tendência que ela pareça ter para aumentar ou diminuir a felicidade daquele cujo interesse

está em jogo: ou, o que seria a mesma coisa com diferentes palavras, segundo a tendência a promover ou se opôr à referida felicidade. Eu digo qualquer ação; e portanto, não somente de toda ação de um indivíduo particular, mas de toda medida de governo". (Bentham, J.; (1789), Chap. I, 947)

Da forma como Bentham desenvolve sua análise fica implícito que ele não considera significativas as distinções entre os problemas da Moral e os problemas da Legislação. Moral e Legislação têm o mesmo princípio, o mesmo método, e a mesma finalidade. Ele considera que, tanto as ações individuais como as coletivas são regidas pelo princípio de utilidade. Desta forma tanto as regras individuais, como as leis que se referem ao todo da coletividade, devem resultar no prazer dos indivíduos envolvidos. Elas têm igualmente o mesmo método, na medida em que resultam da racionalidade humana. Assim, se o indivíduo age racionalmente, isto é, conforme o 'princípio de utilidade', sua ação não conflitará com aquela que descreve o interesse da coletividade. Existe um segundo princípio que complementa o 'princípio de utilidade' e que estabelece a identidade de interesses. Esse 'princípio da simpatia dos interesses' estabelece vínculos entre os indivíduos. Por esse princípio a felicidade de uns está associada com a felicidade dos outros. Por meio desse princípio o sofrimento dos outros está ligado a cada sujeito moral. Nesse sentido a Ética de Bentham seria altruísta.¹

A Moral em um sentido amplo, pode ser definida como "...a arte de dirigir as ações do homem para a produção da maior quantidade possível de felicidade em benefício daqueles cujos interesses estão em jogo". (Bentham, J. (1789), Chap. XVII, *1) Em se tratando de dirigir as minhas próprias ações, a Moral será a arte de 'governar a mim mesmo', ou 'moral particular'. Em se tratando de dirigir as ações de outros, que não eu mesmo, então há que se considerar dois casos. Se as regras são destinadas para dirigir alguém que não seja adulto,

então ela recebe o nome de educação. Se as regras são empregadas para dirigir as ações de indivíduos adultos, no sentido de produzir a maior felicidade do maior número, então são designadas como legislação. Se possuem caráter transitório, ditado pelas circunstâncias, então são chamadas de *administração*. (Bentham, J.; (1789), Chap. XVII, *1)

Portanto, Bentham considera a Legislação como parte da Moral. Para ele, a Moral não tem uma natureza imperativa, no sentido de ter sua fundamentação em alguma instância fora da própria ordem natural, de onde se imporia sobre o ser humano. De igual forma, ela não decorre de qualquer instância essencial do ser humano, nem teria um sentido corretivo de uma suposta natureza humana. Não existe coisa alguma em que a Moral possa ser fundamentada se não o 'princípio de utilidade'. E esse princípio não descreve uma suposta 'essência' humana que transcenda a realidade natural de cada indivíduo. O 'princípio de utilidade' descreve a forma geral como o ser humano se comporta em cada situação. Ele é portanto um princípio comportamental.²

III

Outra decorrência da forma como Bentham apresenta sua teoria da ação humana é que ela está construída de tal forma a ser baseada em uma ciência objetiva do comportamento humano. Bentham argumenta que o 'princípio de utilidade' difere de todos os princípios morais que teriam sido sucessivamente apresentados.³ Esse princípio não é a expressão de uma preferência subjetiva dos moralistas. Ele expressa a forma pela qual o ser humano tem se comportado.

O 'princípio de utilidade' não é passível de prova direta, pois que, aquilo que é usado para provar tudo, não pode ser provado em si mesmo. Contudo, existem provas indiretas de que esse princípio existe, e que é o fundamento de toda ação humana. Assim, ninguém pode recusar o fato de que todos os que argumentam contra o 'princípio de utili-

dade', acabam por praticá-lo. De igual forma, é um fato empírico que não existe um ser humano capaz de, em sã consciência, negar que tenha usado desse princípio em muitas das mais importantes decisões em sua vida.

O 'princípio de utilidade' oferece os critérios pelos quais podemos aprovar ou reprovar as ações humanas. Isto porque, o que determina a aprovação ou reprovação de um ato é a forma como ele contribui para o aumento ou diminuição da felicidade ou do sofrimento dos indivíduos considerados. Portanto, decorreria do 'princípio de utilidade' que a felicidade e o sofrimento podem ser quantificados. Isso significa que prazeres e dores enquanto valores estão sujeitos a um 'Cálculo Aritmético'.⁴ Isto criaria espaço para a idéia de que os argumentos morais têm a mesma base dos argumentos científicos.

Para Bentham, as teorias morais teriam a mesma estrutura metodológica da análise científica da realidade social. E nesse sentido, o princípio da maior felicidade para o maior número seria um princípio com base empírica. O 'cálculo aritmético moral' ofereceria essa base empírica. Isto significa que é possível se determinar empiricamente qual o maior prazer produzido por um ato, para um indivíduo, ou uma coletividade. É igualmente possível se determinar qual o ato que contribue para a maior felicidade do maior número.

A forma como está construído o texto da "Introduction to the Principles of Morals and Legislation" deixa transparecer que Bentham teria se inspirado em dois modelos de análise científica, quando pretende estabelecer uma moral objetiva e científica. Parte de seu argumento é no sentido de insinuar que era possível uma tal 'aritmética moral', que fosse capaz de oferecer os critérios para separar o certo do errado.⁵ Outra parte de seu argumento tem alguma similaridade com algo que se poderia chamar de 'botânica social', que identificaria e classificaria os vários tipos de ações, motivos e crimes.⁶

Helévy diz: "Bentham tentou definir, até nos mínimos detalhes, as regras dessa aritmética moral. Todos o números com os quais ele trata não são do

mesmo tipo. A intensidade de um prazer tem um mínimo: o menor grau de prazer que pode ser distinguido do estado de insensibilidade. A duração de um prazer tem um mínimo: o menor sinal de duração que é perceptível pela consciência. De seus mínimos tomados como uma unidade, a intensidade e a duração de um prazer são quantidades capazes de crescimento ilimitado. A proximidade de um prazer tem como seu máximo a realização atual desse prazer. A probabilidade de um prazer tem como seu máximo a absoluta certeza de um prazer atualmente experimentado. Deste máximo tomado como uma unidade a proximidade e a certeza de um prazer são quantidades capazes de diminuição ilimitada. Graus de intensidade e duração precisam, desta forma, ser expressos por números inteiros, e graus de proximidade e certeza por frações". (Halévy, Elie; (1972), pp. 30-31)⁷

IV

Essa suposta 'aritmética moral' serviria para o cálculo do valor de um prazer, ou de uma dor. O valor moral do prazer e da dor consiste na força que eles possuem. Em outras palavras, para Bentham, valor e força significam a mesma coisa em relação aos prazeres e as dores.

Os prazeres e as dores são os instrumentos com os quais deve trabalhar o legislador. A lei e a norma moral devem prescrever aquelas condutas que produzem prazer, e evitam a dor. A lei descreve o comportamento que resulta no prazer do maior número, e na menor dor do menor número. "A missão dos governantes consiste em promover a felicidade da sociedade, punindo e recompensando...", diz Bentham. (Bentham, J.; (1789), Chap. VII, 977)

O que aqui se pretende sugerir é que o modelo de governante que Bentham privilegia em sua análise deixa

transparecer que existe identidade entre a atividade do cientista e aquela do legislador. Ele assegura que os *objetivos* que o legislador tem em vista consistem em propiciar o prazer e evitar a dor. (Bentham, J.; (1789), Chap. IV, 970) Assim, o legislador é aquele que dispõe de todos os recursos teóricos para a elaboração da lei. Nesse sentido a sua tarefa é a mesma que possui um analista social. Ele é um 'policy maker', um construtor de políticas. Em outras palavras, ele é o cientista social.

A Ética, ou "...a arte de dirigir as ações do homem para a produção da maior quantidade possível de felicidade em benefício daqueles cujos interesses estão em jogo..." fornece suporte para a atividade do legislador. (Bentham, J.; (1789), Chap. XVII) É nesse sentido que Bentham oferece toda uma teoria do 'cálculo aritmético' para se avaliar corretamente o valor, ou a força moral dos atos descritos através das normas.

V

Bentham considera três situações diferentes em que o legislador, ou analista social, pode ser ajudado pelo cálculo do valor de um prazer ou dor. Uma primeira situação corresponderia á busca do valor de um prazer, ou dor, para uma pessoa em si. Neste caso a análise de quatro variáveis seria suficiente para se resolver a questão.

Ele diz: "Para uma pessoa considerada em si mesma, o valor de um prazer ou dor considerados em si mesmos, haverá de ser maior ou menor, de acordo com as seguintes quatro circunstâncias: 1. Sua intensidade. 2. Sua duração. 3. Sua certeza ou incerteza. 4. Sua proximidade ou longinquidade." (Bentham, J.; (1789), Chap. IV, 971)

Uma segunda situação é aquela em que o legislador deseja conhecer a tendência que um ato tem de produzir um

prazer ou dor para um certo indivíduo. Neste caso há que se considerar duas outras variáveis.

Bentham identifica essas variáveis quando afirma: "Mas quando o valor de algum prazer ou dor é considerado com o propósito de estimar a tendência de qualquer ato pelo qual é produzido, existem duas outras circunstâncias que devem ser tomadas em consideração; elas são, 5. Sua fecundidade, ou a chance que ele tem de ser seguido por sensações do mesmo tipo: isto é, de prazer, quando se tratar de um prazer, e de dor, em se tratando de uma dor. 6. Sua pureza, ou a chance que ele tem de não ser seguido por sensações do tipo oposto: isto é, de dores, no caso de um prazer, e de prazeres, em se tratando de uma dor". (Bentham, J.; (1789), Chap. IV, 972)

Finalmente, uma terceira situação ocorre quando o analista social deseja conhecer o valor de um prazer ou dor, em relação à tendência de um ato prescrito por uma norma a ser aplicada a toda a sociedade. Nesse caso é necessário que se considere uma sétima variável que Bentham identifica como 'extensão'.

Ele diz: "Para um número de pessoas, com referência a cada uma das quais o valor de um prazer ou de uma dor é considerado, ele será maior ou menor, de acordo com sete circunstâncias: isto é, as seis acima indicadas: 1. Sua intensidade. 2. Sua duração. 3. Sua certeza ou incerteza. 4. Sua proximidade ou longinquidade. 5. Sua fecundidade. 6. Sua pureza. E uma outra, a saber: 7. Sua extensão: isto é, o número de pessoas às quais ele se estende; ou (em outras palavras) aqueles que são afetados por ele". (Bentham, J.; (1789), Chap. IV, 973)

Bentham sugere que o trabalho do legislador, ou analista social, deve lançar mão de um balanço, no qual se descreva o comportamento de todas as variáveis identificadas.

Ele diz: "Para fazer uma avaliação exata de tendência geral de qualquer ato que afete o interesse de uma comunidade, proceda da forma que segue. Comece com qualquer uma das pessoas cujos interesses pareçam ser imediatamente afetados por ele; e considere os seguintes elementos: 1) O valor de cada prazer distinguível que pareça ser produzido pelo ato em uma primeira instância. 2) O valor de cada dor distinguível que pareça ser produzido pelo ato em uma primeira instância. 3) O valor de cada prazer produzido pelo ato após o primeiro prazer. Isto constitui a fecundidade do primeiro prazer e a impureza da primeira dor. 4) O valor de cada dor produzida pelo ato após a primeira dor. Isto constitui a fecundidade da primeira dor e a impureza do primeiro prazer. Some todos os valores de todos os prazeres de um lado, e todos os valores de todas as dores de outro. Se o balanço for favorável ao prazer, isto indicará a tendência boa do ato como um todo, com respeito aos interesses dessa pessoa individual; se ele for favorável à dor, isto indicará a tendência má do ato como um todo. Faça um balanço do número de pessoas cujos interesses estão em jogo; e repita o processo acima descrito para cada uma delas. Some os números que expressam os graus de tendência boa que cada ato apresenta em relação a cada indivíduo para os quais a tendência é boa como um todo: faça isto de novo para cada indivíduo em relação ao qual a tendência do ato é má como um todo. Faça o balanço, se este apontar a superioridade do lado do prazer, isto indicará a tendência geral boa do ato, em relação ao número total ou comunidade dos indivíduos em questão; se ele assinalar o lado da dor, isto indicará a tendência geral má, em relação à mesma comunidade". (Bentham, J.; (1789), Chap. IV, 974)

Esse modelo de análise social seria capaz de tornar objetivo o julgamento de nossos atos morais e legais. Certamente que Bentham estava avisado das dificuldades que estão associadas à elaboração desse modelo de análise. E é por essa razão que esse modelo é apresentado por Bentham como uma agenda a ser cumprida, na medida do possível, no sentido de maximizar a objetividade e exatidão dos juízos éticos.

Ele diz: "Não é de se esperar que esse processo deva ser seguido rigorosamente antes de todo julgamento moral, ou antes de toda operação legislativa ou judicial. Contudo, ele pode ser sempre mantido diante dos olhos: e quanto mais o processo realizado nessas ocasiões se aproxime dele, tanto mais esse processo terá um caráter exato. (Bentham, J.; (1789), Chap. IV, 975) Em outra passagem ele afirma: "Esta não é uma teoria nova e pouco segura mais do que é uma teoria inútil. Em tudo isto não há outra coisa se não tudo o que é conforme com a prática da humanidade, toda vez que ela tem uma clara visão do seu próprio interesse. (Bentham, J.; (1789), Chap. IV, 975)

VI

A aplicação das idéias apresentadas por Bentham poderiam resultar num instrumental para análise da realidade social. Esse instrumento seria uma 'aritmética moral' cujas características são sugeridas nesta parte.

A seguir apontamos algumas regras de construção do 'Cálculo Aritmético Moral', ou para a elaboração de tabelas para cálculo do prazer e da dor:

1. Para cada Prazer ou Dor $P_1... P_n$, $D_1... D_n$ deve ser construída uma tabela para cada indivíduo $I_1... I_n$.

2. Para cada Indivíduo deve ser construída uma tabela, para cada Prazer ou Dor, para cada Regra $R_1... R_n$.

3. Para cada Regra deve ser construída uma coluna, para cada tabela, para cada Indivíduo, para cada Prazer ou Dor, para cada Instância $I_1ns... I_nns$.

4. Para cada Prazer ou Dor, para cada Regra, para cada instância, deve ser construída uma fila para toda Extensão.

TABELA 1
(para avaliar valor em si)

P1, I1, R1,

	1 Ins.	2 Ins.	3 Ins.	4 Ins.	n Ins.	soma
intensidade	1	1	1	1	1	5
duração	1	1	1	1	1	5
certeza	1	1	1	1	0	4
proximidade	1	1	1	0	0	3
soma	4	4	4	3	2	-

Nota: 1 = aumento ou manutenção do valor inicial.

0 = diminuição ou cessamento do valor inicial.

Resultado: Para tabelas P1... Pn = quanto maior a soma, tanto maior o valor do prazer (ou bondade).

Para tabelas D1... Dn = quanto maior a soma, tanto maior o desvalor da dor (ou maldade).

TABELA 2
(para avaliar a tendência de um ato individual)

P1, I1, R1,

	1 Ins.	2 Ins.	3 Ins.	4 Ins.	n Ins.	soma
intensidade	1	1	1	1	1	5
duração	1	1	1	1	1	5
certeza	1	1	1	1	0	4
proximidade	1	1	1	0	0	3
fecundidade	1	1	0	0	0	2
pureza	0	0	1	1	1	3
soma	5	5	5	4	3	-

Resultado: Para tabelas P1... Pn = quanto maior a soma, tanto maior o valor do prazer que decorre do ato descrito por R1... Rn, para I1... In.

Para tabelas D1... Dn = quanto maior a soma, tanto maior o valor da dor que decorre do ato descrito por R1... Rn, para I1... In.

TABELA 3

(para avaliação isolada da tendência de um ato coletivo).

P1, R1,

	1 Ins.	2 Ins.	3 Ins.	4 Ins.	n Ins.	soma
intensidade	1	1	1	1	1	5
duração	1	1	1	1	1	5
certeza	1	1	1	1	0	4
proximidade	1	1	1	0	0	3
fecundidade	1	1	0	0	0	2
pureza	0	0	1	1	1	3
soma	5	5	5	4	3	-
extensão	a	b	c	d	e	-

Resultado: Para tabelas P1... Pn = quanto maior a soma, tanto maior o valor do prazer que decorre do ato descrito por R1... Rn, para o maior número de pessoas (extensão).

Para tabelas D1... Dn = quanto maior a soma, tanto maior o valor da dor que decorre do ato descrito por R1... Rn, para o maior número de pessoas (extensão).

TABELA 4
(para avaliação comparativa de um ato individual).

I1, R1,

	1 Ins.	2 Ins.	3 Ins.	4 Ins.	n Ins.	soma
	B/M	B/M	B/M	B/M	B/M	B/M
intensidade	1/0	1/0	1/0	1/0	1/0	1/0
duração	1/0	1/0	1/0	1/0	1/0	1/0
certeza	1/0	1/0	1/0	1/0	0/1	1/0
proximidade	1/0	1/0	1/0	0/1	0/1	1/0
fecundidade	1/0	1/0	0/1	0/1	0/1	0/1
pureza	0/1	0/1	1/0	1/0	1/0	1/0
soma	1/0	1/0	1/0	1/0	*	1/0
extensão	-	-	-	-	-	-

Nota: 1 = indica superioridade na medida da bondade (prazer) ou maldade (dor).
o = indica inferioridade na medida da bondade (prazer) ou maldade (dor).
* = indica impossibilidade de determinar se a bondade (prazer) excede a maldade (dor), ou vice-versa.

Resultado: O número de vezes em que o valor bondade (prazer) predomina no quadro, comparado com o número de vezes em que prevalece o desvalor maldade (dor), determina a tendência do ato descrito pela Regra R1... Rn, para o indivíduo I1... In.
No exemplo do quadro acima: R1 gera ato de tendência individual boa.

TABELA 5
(para avaliação comparativa de um ato coletivo).

R1,

	1 Ins.	2 Ins.	3 Ins.	4 Ins.	n Ins.	soma
	B/M	B/M	B/M	B/M	B/M	B/M
intensidade	1/0	1/0	*	1/0	*	1/0
duração	1/0	1/0	1/0	*	1/0	1/0
certeza	1/0	1/0	1/0	1/0	*	1/0
proximidade	1/0	*	1/0	0/1	0/1	*
fecundidade	1/0	0/1	0/1	0/1	0/1	0/1
pureza	0/1	0/1	1/0	1/0	1/0	1/0
extensão	1/0	1/0	1/0	0/1	1/0	1/0
soma	1/0	1/0	1/0	0/1	*	1/0

Resultado: O número de vezes em que o valor bondade (prazer) prevalece no quadro, comparado com o número de vezes em que predomina o desvalor maldade (dor), determina a tendência do ato descrito pela Regra R1... Rn, para a coletividade indicada na fila extensão. No exemplo do quadro acima: R1 gera ato de tendência coletiva boa.

TABELA 6
(avaliação comparativa de vários atos coletivos).

	R1	R2	R3	R4	R5	Rn
	B/M	B/M	B/M	B/M	B/M	B/M
intensidade	1/0	0/1	0/1	0/1	*	*
duração	1/0	*	0/1	0/1	1/0	0/1
certeza	0/1	1/0	1/0	*	*	1/0
proximidade	0/1	1/0	*	0/1	0/1	*
fecundidade	1/0	1/0	0/1	0/1	0/1	*
pureza	0/1	0/1	1/0	1/0	1/0	*
extensão	1/0	1/0	*	0/1	1/0	1/0
soma	4/3	4/2	2/3	1/5	3/2	2/1

Resultado: A fila 'soma' indica a Regra R1... Rn que descreve o ato que implica na maior felicidade do maior número e no menor sofrimento do menor número de indivíduos. Bentham diz:

"Faça o balanço; se ele for favorável ao prazer, indicará a tendência boa geral do ato, em referência ao número total ou à comunidade dos indivíduos envolvidos; se o balanço pesar para o lado da dor, teremos a indicação da tendência má geral, com respeito à mesma comunidade". (Bentham, J.; (1789), Cap. IV, 974)

No caso de aparecerem dois valores iguais na fila 'soma', volta-se para a TABELA 5 e aumenta-se o número de Instâncias, até que apareça a diferença entre os valores empatados.

No exemplo do quadro acima: R2 descreve o ato que resulta na maior felicidade do maior número e no menor sofrimento do menor número.

VII

Bentham apresenta um exemplo que envolveria a consideração das variáveis discutidas anteriormente.

Ele diz: "Tomemos como exemplo uma propriedade, um pedaço de terra. Em que sentido podemos dizer que ele é valioso? No sentido dos prazeres de vários tipos que ele possibilita o ser humano produzir, e, o que resulta na mesma coisa, no sentido das dores de vários tipos que ele possibilita evitar. Mas o valor dessa propriedade, segundo avaliação universal, aumenta ou diminui conforme for maior ou menor o espaço de tempo em que um ser humano a possui: a certeza ou incerteza de entrar em sua posse: a proximidade ou longinquidade em que haverá de entrar na sua posse. Nunca se pensa sobre a *intensidade* dos prazeres que um ser humano tem na propriedade, porque isto depende do uso que cada pessoa particular pode fazer dela; isto não pode ser estimado até que sejam identificados os prazeres particulares que dela possam derivar, ou as dores particulares que por meio dela se consiga evitar. Pela mesma razão, ele não pensa sobre a *fecundidade* ou a *pureza* desses prazeres. "(Bentham, J.; (1789), Chap.IV, 976)

O que aqui se pretende ter demonstrado é que o trabalho de J.Bentham pode ser visto como uma tentativa de criar um discurso para a Moral, pelo qual seria possível falar dos atos humanos de uma forma engenharial. Nesse sentido o discurso da ética teria a mesma característica empírica do discurso científico. Da forma como é aqui apresentada, a publicação do "Introduction to the Principles of Morals and Legislation" de 1789, expressa o esforço de J. Bentham de tratar a Moral e a Legislação mais como cientista do que como 'littérateur'.

NOTAS & REFERÊNCIAS

(1) Bentham afirma o seguinte: "O interesse da comunidade, é uma das expressões mais gerais que pode ocorrer na terminologia e na fraseologia moral. Não é de estranhar que se tenha, muitas vezes, perdido o seu significado. Quando essa palavra tem um significado é o seguinte. A comunidade constitui um corpo fictício, composto de pessoas individuais que são consideradas como se fossem seus membros. Qual é, nesse caso, o interesse da comunidade? A soma dos interesses dos diversos membros que integram a referida comunidade". (Bentham, J.; (1789), Chap. I, 949)

(2) Elie Halévy parece discordar dessa interpretação. Ele argumenta que para Bentham a Ética tem o sentido de um conhecimento da natureza humana capaz de fazer com que a própria natureza humana supere-se no interesse da humanidade. Falando sobre a forma como Bentham assimila certos aspectos da teoria de Helvetius, ele diz: "...ele aceita o princípio de utilidade na forma específica da identificação artificial de interesses. A ciência da natureza humana permite que a natureza humana seja superada no interesse da humanidade, assim como, no interesse da humanidade, a ciência da natureza física permite superar a natureza física". (Halévy, Elie; (1972) p.27) Essa interpretação, contudo, contraria a idéia de que o ponto de partida de Bentham é a psicologia do comportamento humano, e principalmente a tese, que parece ser uma tese Benthaniana, de que os comportamentos humanos são determinados pelas circunstâncias. Existem determinados atos que produzem prazer ou dor, e o ser humano busca realizar aqueles atos que resultam em prazer. Isto é um fato. Assim como é um fato que não há outra forma teórica de explicar as ações humanas. Portanto, o 'princípio de utilidade' não origina uma Ética voltada para a superação da natureza humana. Simplesmente por que não existe uma natureza humana para Bentham.

(3) Bentham refere-se a tres outros princípios morais: o princípio do ascetismo, o princípio da simpatia e da antipatia, e o princípio teológico. Ver Bentham, J.; (1789) Chap. II.

(4) A expressão 'aritmética moral' não é uma expressão que aparece no 'Introduction to the Principles of Morals and Legislation' de J. Bentham. Ela teria sido empregada pela primeira vez por Dumont em seu livro 'Traité de Legislation'.(Conforme Halévy, Elie; "The Growth of Philosophic Radicalism", London, A.M. Kelley Publishers, 1972, p.29)

(5) Especialmente, Chap. IV "Value of a Lot of Pleasure or Pain, How to be Measured"; e Chap. VII "Of Human Actions in General".

(6) Especialmente, Chap. X "Of Motives"; e Chap. XVII.

(7) Halévy conclui sua análise dizendo: "Além disso, as operações da moral aritmética não são todas do mesmo tipo. Prazeres de diferentes valores são

somados, mas o valor de um prazer dado é multiplicado pelo número de indivíduos que o sentem; e os elementos que compõem os valores de um prazer são multiplicados uns pelos outros - o número que expressam a intensidade por aqueles que expressam a duração, os números que expressam a quantidade por aqueles que expressam a proximidade ou probabilidade". (Halévy, Elie; (1972), pp.30-31)

BIBLIOGRAFIA

- ARMSTRONG, W.E. - "Utility and the theory of welfare"; Oxford Economic Papers 3, 1951.
- BAUMGART, W.L. - "Bentham and the Ethics of Today"; Princeton, 1952.
- BENTHAM, JEREMY - (1789) 'An Introduction to the Principles of Morals and Legislation'; London, J.H. Burns & H.A. Hart (eds.), 1970.
- BRANDT, R.B. - (1959) "Ethical Theory", 1959.
- "Some merits of one form of rule utilitarianism", Colorado University Series in Philosophy 3, 1967. Pabel, K. and Schiller, M. (eds.), "Readings in Contemporary Ethical Theory", Prentice Hall, 1970. Hearn, T.K.Jr. (ed.). "Studies in Utilitarianism", Appleton, 1971.
- BRAYBROOKE, D. - (1968) "Three Tests for Democracy"; 1968.
- BROWN, P.M. - "Distribution and values", Journal of Philosophy 66, 1969.
- DAVIDSON, W.L. - (1935) "Political Thought in England: The Utilitarians from Bentham to J, S. Mill"; London, Butterworth, 1935.
- DIAMOND, P.A. - "Cardinal welfare, individualistic ethics and interpersonal comparison of utility: a comment", Journal of Political Economy 75, 1967.
- EVERETT, C.W. - "The Education of Jeremy Bentham"; New York, 1931.

- FLEMING, M. - "A cardinal concept of welfare"; *Quarterly Journal of Economics* 66, 1952. Phelps, E.S. (ed.); "Economic Justice"; Penguin, 1973.
- GOODMAN, L.A. and MARKOWITZ, H. - "Social welfare functions based on individual rankings"; *American Journal of Sociology* 58, 1952.
- HALÉVY, E. - (1972) "The Growth of Philosophical Radicalism"; New Jersey, A.M. Kelley Publishers, 1972.
- HALL, E.W. - "The 'proof' of utility in Bentham and Mill"; *Ethics* 60, 1949/1950.
- HALL, J.C. - "Quantity of pleasure"; *Proceedings of Aristotelian Society* 67, 1966/67.
- HARRISON, RON - "Bentham - The Arguments of the Philosophers"; London, Routledge, 1985.
- HARSANYI, J.C. - "Cardinal utility in welfare economics and the theory of risk-taking"; *Journal of Political Economy* 61, 1952.
- "Cardinal welfare, individualistic ethics, and interpersonal comparisons of utility"; *Journal of Political Economy* 63, 1955. Phelps, E.S. (ed.); "Economic Justice"; Penguin, 1973.
- HEARN, T.K.Jr. - "Studies in Utilitarianism", Appleton, 1971.
- HILDRETH, C. - Alternative conditions for social orderings"; *Econometrica* 21, 1953.
- JEFFREY, R.C. - "On interpersonal utility theory", *Journal of Philosophy* 68, 1971.
- LEWIS, F.R. - "Mill on Bentham and Coleridge"; London, Chatto & Windus, 1967.
- McNAUGHTON, R. - "A metrical concept of happiness"; *Philosophy and Phenomenological Research* 14, 1954.
- MICHALOS, A.C. - "Rational decision making in committees", *American Philosophical Quarterly* 7, 1970
- MACK, M.P. - "Jeremy Bentham: An Odissey of Ideas"; London, 1962-1963.
- MITCHELL, W. C. - "Bentham's felicity calculus", *Political Scientific Quarterly* 33, 1918.

- MURAKAMI, Y. - (1968) "Logic and Social Choice"; 1968.
- PATTANAIK, P.K. - "Risk, impersonality, and the social welfare function", *Journal of Political Economy* 76, 1968. Phelps, E.S. (ed.); "Economic Justice"; Penguin, 1973.
- PERRY, R.B. - (1926) 'General Theory of Value"; 1926.
- RASHDALL, H. - "Can there be a sum of pleasures?"; *Mind* 8, 1899.
- ROBBINS, L. - (1932) "An Essay on the Nature and Significance of Economic Science"; 1935.
- ROSS, G. - "Utilities for distributive justice", *Theory and Decision* 4, 1974.
- ROTHENBERG, J. - "Reconsideration of group welfare index: a rejoinder on marginal preference"; *Oxford Economic Papers* 6, 1953/4.
- RAWS, J. - (1971) "A Theory of Justice"; 1971.
- SCHICK, F. - "Beyond utilitarianism", *Journal of Philosophy* 68, 1971.
- SEGERBERG, K. - "A neglected family of aggregation problems in ethics", *Nous* 10, 1976.
- SEN, A.K. - "Interpersonal aggregation and partial comparability", *Econometrica* 38, 1970.
- SHARP, F.C. - (1928) "Ethics"; 1928.
- SUPPES, P. - "Some formal models of grading principles", *Synthese* 16, 1966.
- VINER, J. - "Bentham and J.S. Mill: the utilitarian background"; *American Economic Review* 39, 1949. Phelps, E.S. (ed.); "Economic Justice"; Penguin, 1973.
- VICKREY, W.S. - "Utility strategy, and social decision rules"; *Quarterly Journal of Economics*, 74, 1960.
- "Risk, utility, and social policy"; *Social Research* 42, 1961. Phelps, E.S. (ed.); "Economic Justice"; Penguin, 1973.

FILOSOFIA DE LA LIBERACION: DESDE LA PRAXIS DE LOS OPRIMIDOS

Enrique DUSSEL
UAM/UNAM, México, 1990

Hace veinte años, a finales de la década del 60, surgía en América Latina la Filosofía de la Liberación -en Argentina, al comienzo, y lentamente en todo el continente, posteriormente en algunos lugares del Mundo periférico y aún de países centrales-.

Puede considerarse como la primera Filosofía de la Liberación, implícita, la crítica de la conquista (1510-1553). La segunda, fue la justificación filosófica de la primera emancipación (1750-1830). La tercera Filosofía de la Liberación se articuló ahora a la segunda emancipación (a partir de 1969). Sus antecedentes pueden buscarse desde el pensamiento de un Mariátegui en los 20, o en el de la revolución cubana desde 1959. La primera fase, explícita, transcurre desde 1969 a 1973 -etapa de constitución¹-; la segunda fase, acontece desde dicha fecha hasta 1976 -etapa de maduración-; la tercera, hasta 1983 -etapa de persecución, debate y confrontaciones-; la cuarta, hasta el presente -de franco crecimiento, y de respuesta a nueva problemática-.

En efecto, durante estas dos décadas han acontecido muchas novedades, sin embargo, las hipótesis originarias no sólo no se han modificado, sino que se han profundizado; por otra parte, no han sido contradichas; más bien han

sido ignoradas -la táctica no-racional de la dominación-. Mientras tanto, en América Latina la filosofía analítica y epistemológica positivista ha ido perdiendo mucho de su élan religioso y sectario³; el estalinismo marxista ha desaparecido; la filosofía historicista latinoamericanista ha debido nutrirse de un mayor rigor metodológico. Todo ello alienta el "tradición" filosófica en la que se originó la Filosofía de la Liberación, por lo que hoy puede crecer con mayor claridad que antes, en la última década del siglo XX. Y, sobre todo, la *realidad* desde la cual surgió dicha filosofía, es hoy más acuciante que nunca, en continua y desesperante espiral de subdesarrollo: la *miseria*, la pobreza, la explotación de los oprimidos de la periferia mundial (en América Latina, África o Asia), de las clases dominadas, de los marginales, de los "pobres" en el "centro", y, de los negros, hispanos, turcos, etc.. A lo que hay que agregar a la mujer "objeto" sexual, a los ancianos acumulados "sin uso" en la miseria o en los asilos, a la juventud explotada y enviciada, a las culturas populares y nacionales silenciadas..., a todos los "condenados de la tierra", como expresaba Franz Fanon, que esperan y luchan por su liberación.

I. DEMARCAACION DE LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION: MAS ALLA DEL EUROCENTRISMO DESARROLLISTA

El "lenguaje" filosófico de la Filosofía de la Liberación, en su origen, debe inscribirse dentro de la tradición fenomenológica, hermenéutica y dialogal. Se partía desde el "último Heidegger"⁴, lo que comportaba tomar como referencia al Husserl de la "*Lebenswelt* (mundo de la vida cotidiana)" y de la *Krisis*⁵, todavía demasiado en consideración el dentro del "paradigma de la conciencia". El propio George Gadamer o Merleau Ponty, y aún el Paul Ricoeur de la época, debían inscribirse en esta corriente. Herbert Marcuse nos permitió "politizar" la ontología. Ernst Bloch abrió el horizonte futuro y utópico (que, sin embargo, no será exactamente un "pro-

yecto (*Entwurf*)” de liberación todavía). Pero fue a partir de la crítica de la “dialéctica *negativa*” (desde Hegel⁷ hasta Adorno), en parte desde el redescubrimiento del concepto mismo de “dialéctica” por Jean Paul Sartre⁸, que pudimos comprender la importancia de la posición del “viejo Schelling”, el que supera la “dialéctica negativa” hegeliana, desde la *positividad* de la exterioridad del “Señor del Ser”⁹. Fue así que la reflexión de una “comunidad de filósofos” (argentinos, a finales de la década del 60)¹⁰, que situándose desde dentro de la sociedad reprimida por la dictadura militar periférica, militantemente articulada con movimiento populares (y también populistas) que luchaban por su liberación, hizo comprender la importancia del pensamiento de Emmanuel Levinas, no sólo ni principalmente en aquello de “el Otro” como *lenguaje* (aunque siempre también), sino esencialmente como *pobre*: como el miserable que sufre traumáticamente en su *corporalidad* la opresión y la exclusión de los “beneficios” de la Totalidad¹¹. *El pobre* como “el Otro”: como América Latina periférica, como las clases oprimidas, como mujer, como juventud...

Veinte años después, por desgracia, la “realidad” se ha dramática y contradictoriamente acentuado en su injusticia. La “comunidad de los filósofos” europeo-norteamericanos han abordado otros temas, y la Filosofía de la Liberación no puede evitar la confrontación con ellos. Ahora, “el Otro” es la “otra-cara” de la Modernidad¹². No somos ni pre-, ni anti-, ni post-modernos; y, por ello, no podemos “realizar” plenamente la inacabada Modernidad (como intenta optimistamente Juergen Habermas¹³, porque, como el esclavo (ante el “señor” del esclavismo) hemos “pagado” en nuestra miseria, en nuestro “No-ser” (desde el 1492 como mundo colonial, primero, y desde el 1810 como mundo neocolonial, después), el “Ser”, la acumulación primitiva y la superación de las sucesivas crisis del capitalismo “feliz” central, y aún “tardío” (la nación “desarrollista” de *Spaetkapitalismus*, encubre el capitalismo “explotado” -y por ello subdesarrollado- de la periferia).

Las críticas a la Modernidad de los “postmodernos” pueden ser sumamente útiles a la Filosofía de la Liberación, como lo fueron las críticas de Martin Heidegger o de Wittgenstein contra la metafísica moderna¹⁴, pero no son suficientes. De Richard Rorty, por ejemplo, es útil -y de hecho, inspirándonos en Heidegger y Levinas, habíamos criticado a la Modernidad por imponer una filosofía de la “luz”, de la “representación”, de la “subjetividad” del *cogito*¹⁵- la de-construcción integral del “estilo” del pensar analítico (desde el siglo XVIII), epistemológico (desde Frege, Carnap o Popper), positivista, “desde dentro” de la propia tradición anglosajona. Michel Foucault -en especial en su genial *L'Archéologie du savoir*¹⁶-, que no se propone ya la “com-prensión” sino más bien la “destrucción” arqueológica de la subjetividad, donde no se intenta ver la “falsa continuidad” sino más bien las “fracturas”, puede servirnos, por ejemplo, como camino, como método para “des-andar” la historia del “eurocentrismo” o la de la “falacia desarrollista”, presente aún en él y en toda la filosofía moderna, y para describir el origen de nuestra conciencia periférica desde la “fractura” de la Exterioridad (ya que la Filosofía de la Liberación es una de esas “rupturas” históricas). Lo mismo puede decirse del intento de Jacques Derrida¹⁷, de un Jean-François Lyotard¹⁸ o de un Gianni Vattimo¹⁹. Como Friedrich Nietzsche²⁰, nos ayudan como “de-estructores”, pero poco como “re-constructores”, y la liberación es praxis siempre “constructiva” de la *novedad* (racionalidad prudente, utopía realizable, negatividad esperanzada en la posibilidad de lo “nuevo”: cómo puede el hambriento no *esperar* comer mañana?).

De la misma manera, la crítica de la metafísica por parte de un Popper o Wittgenstein -en especial en “segundo”-, exigiendo una necesaria precisión del lenguaje²¹, que niega el ultrapasar ciertos límites que la metafísica ingenua había superado, es compatible con la tarea de-constructiva de la Filosofía de la Liberación. Pero, nuevamente, ni sus argumentos, ni su “puerta cerrada” a toda realización de una utopía realizable puede ser tenida seriamente en cuenta por

nosotros. Por el contrario, la epistemología que presupone ya siempre *a priori* una "comunidad de los científicos" -como la de Peirce o Kuhn-, *reasumida y transformada radicalmente en manos de Karl O. Apel*, puede ser un punto de partida válido para la etapa presente de la Filosofía de la Liberación (teniendo en cuenta que ahora, la "comunidad de comunicación" debe extrapolarse no sólo a la humanidad en su conjunto, sino al sujeto histórico del proceso de liberación: el "nosotros" (que es un "vosotros" exterior al "nosotros" dominante), del "pueblo" como bloque social de los oprimidos, la mujer, la juventud, etc.; y, por ello mismo, la "pragmática trascendental" debería ser superada y asumida, subsumida, en una "*económica trascendental*", como veremos más adelante).

Por su parte, la defensa de la Modernidad de un Habermas -en la obra citada, y en otras- es igualmente útil, porque nos evita el caer en un irracionalismo populista, folklorista, fascista²²; pero tampoco es suficiente. El ambigüedad de una tal "realización" de la Modernidad, por parte de la "sociedad abierta" del "capitalism *tardío*", se encuentra limitada por lo que llamamos a "falacia del desarrollismo". Es decir, pretender un extrapolar, un imponer el modelo (y la filosofía que parte de él) del capitalismo central y "tardío", en una misma línea recta de "desarrollo" sin discontinuidad, al capitalismo periférico (del Africa, Asia y América Latina; es decir, a más del 80% del capitalismo mundial, si tenemos en cuenta su población numéricamente), subdesarrollado, y en dicha "ideología *desarrollista*": "atrasado". El "atraso" del capitalismo periférico es un "antes" con respecto al "después" del capitalismo "tardío". Lo que no se tiene conciencia, en esta ideología eurocéntrica, es que no hay tal "antes". Desde 1492 esa periferia no es un "antes" sino un "abajo": lo explotado, dominado, origen de riquezas robadas y acumuladas en el "centro" dominador, explotador. Repetimos: la "falacia desarrollista", piensa que el "esclavo" es un "señor libre" en una etapa juvenil, como un niño ("rudo o bárbaro"), no comprendiendo que es la "otra-cara" de la dialéctica de la dominación: el desde-siempre la "otra-parte" en la relación de

explotación. El mundo periférico no podrá nunca ser “desarrollado”, “central” ni “tardío”; su camino es otro, su alternativa distinta. La Filosofía de la Liberación expresa filosóficamente esta “dis-tinción”²³.

Desde la “caída del muro de Berlín” (noviembre de 1989), y gracias al proceso de la “perestroika”, las alternativas “democráticas” de un socialismo de liberación en la periferia se manifiestan como una necesidad aún más claramente que antes. Aunque la periferia del capitalismo sufre un embate mucho mayor del imperialismo, más necesaria que antes se dibuja en el horizonte la utopía crítica contra un capitalismo inhumano, injusto, donde el “libre mercado” permite, en la competencia del “homo homini lupus”, triunfar sólo al más fuerte, desarrollado, militarizado, violento. La irracionalidad del capitalismo la sufre la periferia capitalista (cuestión que Marcuse no pudo sospechar y que Habermas ignora absolutamente), tema de la Filosofía de la Liberación.

2. FILOSOFIA DE LA LIBERACION Y PRAXIS. CATEGORIAS Y METODO

La Filosofía de la Liberación se mueve en la dialéctica o el “pasaje”, que parte de un sistema dado o vigente (sea político, erótico, pedagógico, fetichista, económico, etc.), y que se interna en un sistema futuro de liberación. Trata dicho “pasaje” dialéctico entre un orden y otro orden, y toda la problemática compleja de la ruptura con el *antiguo* momento¹, como sistema de dominación, de la *praxis de liberación misma*², y del momento constructivo del *nuevo* orden³, su edad clásica:

Antiguo orden ¹	Pasaje de liberación ²	Nuevo orden ³
----------------------------	-----------------------------------	--------------------------

No interesa por ello tanto la “reforma” de la “sociedad abierta” (la “Totalidad” vigente), como su “superación” liberadora. De allí la necesidad de definir claramente la categoría *negativa* -con respecto a la dicha “Totalidad” vi-

gente¹- que permita el acto de "superación" que la liberación implica.

Es la situación, la "realidad" latinoamericana de miseria, de clase y pueblos explotados por el capitalismo, de la mujer oprimida por el machismo, de la juventud y la cultura popular dominadas, etc., el *punto de partida* y el *criterio* para elegir o constituir (si no las hubiera a disposición) el método y aquellas *categorías* pertinentes para una reflexión filosófica sobre una tal "realidad". En nuestra obra *Filosofía de la Liberación* hemos intentado una descripción de algunas de las categorías esenciales (Proximidad, Totalidad, Mediaciones, Exterioridad, Alienación, Liberación, etc.)²⁴, que a nuestro juicio son las mínimas y las necesarias para analizar la realidad de la "praxis de liberación" de los oprimidos.

En tanto debe tomarse en serio la "Totalidad" (como toda ontología), y la "institucionalización" de la mediaciones (tanto tecnológicas, como científicas o cotidianas), la Filosofía de la Liberación no puede negar el lugar determinante de la "racionalidad" -aún en el sentido habermasiano-. En este punto, no puede ser Post-moderna. En cuanto dicha institucionalización pueda ser dominadora, negadora del ser de la persona, la crítica de la Totalidad es, ahora sí, un momento esencial de la Filosofía de la Liberación. Sin embargo, es necesario saber "desde-donde" se efectúa dicha crítica. No debe ser nihilista ni sólo volver a los orígenes del pasado (como en el caso de Nietzsche), o negar simplemente toda racionalidad (como Rorty). Como Schelling, no se partirá desde "el Otro que la razón", sino desde "el Otro" que la razón *dominadora*, opresora, totalizada totalitariamente. Es decir, no se partirá desde el momento dominador de dicha racionalidad. Además, y cuando la "crítica" parte desde la "Exterioridad" del "pobre" explotado y excluido (excluido de la distribución *de la vida*), desde la "mujer" objeto sexual, etc. (es decir, desde la "positividad" de la *realidad* del Otro que para el sistema es el "No-ser", el que se niega), dicha crítica, y la praxis que la antecede y consecuentemente sigue, no es sólo

negación de la negación (dialéctica *negativa*), sino que es la *afirmación* de la Exterioridad del Otro, "fuente (*Quelle*) -y no el "fundamento (*Grund*)"- "desde-donde" se parte, (del "trabajo vivo" ante el capital, en Marx; desde la subjetividad activa de la corporalidad femenina como constitutiva del éros y no como "objeto"; como subjetividad del Edipo, de la juventud, de la cultura popular como creadores de "nueva" ideología, etc.). Desde la "positividad" de dicha *afirmación* es que se puede "negar la negación". La Filosofía de la Liberación, en este sentido, es una filosofía *positiva*. A este movimiento más allá de la mera "dialéctica *negativa*" lo hemos denominado el "momento *analéctico*" del movimiento dialéctico -esencial y propio de la liberación como afirmación de un "nuevo" orden, y no meramente como negación del "antiguo"²⁵.

Por ello, la utopía no es el fruto de una mera "imaginación creadora" desde la Totalidad (desde Marcuse a Bloch), sino, aún más, la afirmación de lo que "no-tiene-lugar" (*ouk-tópos*): el "pobre", la mujer "castrada", el Edipo alienado, el pueblo explotado, las naciones periférica del capitalismo, etc.. Dichas "ouk-topías" (los que no tienen lugar en la Totalidad dominadora) son los "No-ser", que, sin embargo, tienen *realidad*. No hay que crear futuros proyectos fruto de la fantasía, imaginación, "posibles" para el orden vigente. Hay que saber descubrir en la Exterioridad trascendental del oprimido la "presencia" vigente de la utopía como realidad actual de lo imposible, sin el auxilio del Otro, imposible para el sistema de dominación. De allí el sentido de la "analogía" del nuevo orden de liberación futuro -que no es simplemente una "metáfora" de lo dado, como diría Ricoeur, sino una imposibilidad "analógica"²⁶ para la Totalidad sin la mediación de irrupción del Otro-; de allí se deriva el sentido específico del "pro-yecto de liberación"²⁷.

3. HORIZONTES Y DEBATES DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

La Filosofía de la Liberación afirma que la ética (y por ello la política, como su primer horizonte) es la *prima*

philosophia. La filosofía comienza por la realidad, y la *realidad* humana es práctica, es siempre-ya a *priori* relación persona-persona en una comunidad de comunicación (del lenguaje y la vida) presupuesta comunidad de comunicación (del lenguaje y la vida) presupuesta real (objetiva) y trascendentalmente (subjetivamente). Por ello, antes que la naturaleza se encuentra ya siempre el Otro -vital y pragmáticamente-.

El primer horizonte práctico comunicativo de constitución lo hemos denominado la "política"²⁸. Por "política" entendemos la relación persona-persona al nivel de igualdad, de fraternidad, solidaridad. Todo "sistema" (Niklas Luhmann) político es una Totalidad de instituciones que tienen a situarse como naturales:

"La distribución *natural* no es ni justa ni injusta, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Estos *son hechos meramente naturales*" -nos dice John Rawls-²⁹.

Para John Rawls es "natural", no "histórico", el nacer burgués o asalariado. Confunde el mero "nacer" (que ciertamente es natural) con el nacer "burgués" propietario de un capital "inicial". Esta propiedad heredada es una "institución" histórica y puede ser perfectamente "injusta". Ya Marx se había analizado a este "paraíso de los derechos humanos" cuando escribió:

"Celebran su contrato como *personas libres*, jurídicamente iguales. El *contrato* (anticipándose a los contractualistas del presente) es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica *común*. ¡Igualdad!, porque sólo se relacionan entre sí *en cuanto poseedores de mercancías*, e intercambian equivalente por equivalente (...). El único poder que los reúne y los pone en relación es el *egoísmo*, el de su ventaja personal, el de sus intereses privados. Y precisamente *porque* cada uno sólo se preocupa por sí mismo y ninguno por el *Otro*, ejecutan todos, en virtud de una

armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omniastuta la obra de su provecho recíproco”³⁰.

Marx ha anticipado, hasta en los detalles, la argumentación liberal de Rawls. Sabe muy bien que las dos partes del contrato se encuentran en una situación de radical de diferencia, de no equivalencia: una está *violentamente* compelida a tener que venderse, alienar su propia corporalidad, personalidad, por un cierto tiempo. La otra, en cambio, compra y usa al Otro como mediación de su proyecto (valorizar el valor). Injusticia histórica “inicial”. Este es un “sistema” político, práctico, que determina la vida social de los ciudadanos, de la democracia.

La Filosofía de la Liberación se preguntará siempre, primero, quién se sitúa *en la Exterioridad* del sistema, y *en el sistema* como Alienado, oprimido. Dentro de los regímenes de democracia “formal” -burguesa, y dentro del capitalismo “tardío” del centro- se preguntan por los derechos de los “minorías”. En realidad, las classes oprimidas, los marginales, las etnias y muchos otros grupos, constituyen el mayoritario “bloque social de los oprimidos”, el *pueblo*, en las naciones de capitalismo periférico, subdesarrollado y explotado. Ese “pueblo” (como categoría política) es el excluído de las democracias “formales” (y es la “mayoría” manipulada por una institucionalización del Estado que descarta de hecho la voluntad popular). El “politicismo” (como el que se intenta en la “modernización” de las naciones periféricas, imitando miméticamente las propuestas de un Habermas, por ejemplo) no entiende la importancia de lo económico (no como un “sistema” yuxtapuesto, sino como un constitutivo esencial de la *Lebenswelt*, de lo político y social). El fracaso de las meras “democracias *formales*” (como las de Alfonsín o Menem en Argentina, Alán García en Perú, etc., a partir del 1983 en América Latina), muestran que la política “democrática” sin conciencia “económica” es una formalidad ficticia de falsa y reductiva “racionalidad”.

De la misma manera, el "populismo" usa la categoría "pueblo" para afirmar lo "nacional" periférico, pero hegemonizado desde los intereses de las burguesías nacionales -y, por ello, dentro del capitalismo mundial, pretendiendo alguna "autonomía" nacional bajo el control de la burguesía "nacional" periférica-. Dicho proyecto ha fracasado -la burguesía de los países centrales ha organizado la transferencia estructural de valor de la periferia al centro (usando como mediación las mismas burguesías de los países periféricos). La Filosofía de la Liberación rechaza el "populismo" (vargista, peronista, cardenista, ibañista, etc.) que, por otra parte, es lo mejor de la burguesía periférica, y el único ejemplo democrático y nacionalista- en favor de lo "popular". Una política hegemónizada por el "bloque social de los oprimidos" (clase obrera y campesina, pequeña burguesía radicalizada, marginales, etnias, etc.), y a partir de tal "sujeto" histórico (cuando el "bloque social" se organiza y deviene "sujeto"), sólo ella puede ser de liberación. La Filosofía de la Liberación ha debatido largamente esta cuestión central³¹.

La crisis económica del socialismo real, y su democratización política a través del proceso de la "perestroika", abre nuevas posibilidades a una praxis de liberación. La alternativa de un socialismo democrático es ahora posible. El Sandinismo -que no es leninista ni en su "centralismo democrático", ni en su ideología sobre lo nacional, lo popular, lo religioso, y tampoco estalinista sobre el manejo del mercado competitivo, aunque haya sido temporalmente derrotado en las urnas, es igualmente una "referencia" de la Filosofía de la Liberación (un "sujeto" histórico político concreto en América Latina)³².

El segundo horizonte práctico (y no segundo porque después, sino siempre sincrónicamente coexistente), es la relación mujervarón, la "erótica"³³. Ahora el Otro de la Totalidad machista es la mujer. El ego constituyente es un "ego fálico" -como diría Lacan-. Freud puede ser releído como el que analiza y diagnostica la "Totalidad machista", al decir que

la sexualidad es “lo masculino pero no lo femenino; la oposición se enuncia” genitalidad masculina o castración (...). Lo masculino comprende el sujeto, la actividad y posesión del falo. Lo femenino integra el objeto y la pasividad”³⁴. Freud nos aporta categorías que hay que saber de- y re-construir. De todas maneras, la erótica latinoamericana de liberación es mucho más compleja que la del Edipo europeo. La masculinidad conquistadora (que en la simbólica es Hernán Cortés) viola la mujer india (Malinche); el Edipo es el hijo mestizo latinoamericano. La falocracia se hace conquista, plutocracia, dominación social. Cultura machista de la hipocrecía y la mistificación de la dominación de la mujer. Por ello, la liberación de la mujer fue uno de los primeros y centrales temas de la Filosofía de la Liberación desde el comienzo de la década del 70.

Sin embargo, hay retractaciones que efectuar, sobre todo teniendo en cuenta en esta materia el conservadurismo de la conciencia latinoamericana en general, y, en particular, la existente al comienzo de la década del 70 en nuestro continente. Un primer tema central es el del aborto. En esta situación limite, la filosofía se encuentra ante un auténtico dilema racional: dos derechos absolutos se enfrentan. El derecho de la mujer sobre su propia persona, su carnalidad, su corporalidad (y sobre lo que acontezca “en su cuerpo”, como, por ejemplo, la concepción de un feto). Y el derecho del nuevo ser, el niño, a vivir. Ante tal dilema, que racionalmente no puede resolverse a priori, se debe adoptar la antigua doctrina del “mal menor”. En cada caso, bien definidas las circunstancias, será un acto de libertad responsable de la mujer decidir dicho “mal menor”. La separación del feto del útero materno es un acto ético cuya responsabilidad es atribución del “sujeto” humano mujer, cuyo cuerpo propio es su ser. Evidentemente hay criterios éticos (tal como el que la persona nunca es un medio sino siempre un fin) que la misma mujer debe respetar -pero es ella la que debe responsablemente decidir en justicia, en equidad-.

En segundo lugar, el grave problema de la homosexualidad. Nuevamente una conciencia conservadora impedía ver la cuestión con claridad. La persona humana cuya sexualidad se dirige al mismo sexo (dejando de lado aquí la causa, si es natural, psíquico-pedagógica o físico-patológica) debe ser respetada en la dignidad de su propia persona. La ética erótica debe sobrepasar el sexo para llegar a la persona misma del Otro. Una relación sexual es justa si se respeta, en justicia, la persona del Otro- y en la relación homosexual no es imposible un tal respeto-. Una Filosofía de la Liberación que piense y proponga la liberación de la mujer en la Totalidad machista, que aliena al Otro/mujer, y por ello exalta la heterosexualidad como plena relación de complementariedad, solidaridad, amor en la distinción y la justicia, no puede dejar de establecer la posibilidad de un respeto al Otro aún en el caso de la relación erótica del mismo sexo (homosexualidad en la hetero-personalidad). Nuevamente, como en el caso anterior, se trataría, en el peor de los casos, de una situación de "mal menor" que sólo la conciencia de los participantes debe responsablemente decidir. Una ética que por salvar ciertos principios "tradicionales", sin fundamentación racional, inmola millones de personas cuya homosexualidad no ha sido todavía adecuadamente diagnosticada en sus causas, consistiría en realidad en una mera moral "objetivista" que por salvar las pretendidas costumbres (que en verdad son relativas e históricas) destruiría a la persona (sería un criterio antiético y puramente moralista).

Estas dos retractaciones muestran la coherencia de la Filosofía de la Liberación. Ya que si la persona del Otro es el criterio absoluto de la ética y la liberación, es necesario mostrar en ambos casos (la dignidad de la mujer y el derecho sobre su cuerpo; la dignidad de la persona por sobre su determinación sexual) la vigencia del criterio, aunque las situaciones sean cultural y socialmente nuevas.

El tercer horizonte práctico es el de la "pedagógica"³⁵. La relación de igualdad política persona-persona y la relación

erótica mujer-varón se cruzan ahora desde el adulto, los padres, las instituciones, el Estado, los medios de comunicación, etc., respecto al niño, la juventud, el pueblo como sujeto de cultura. Es toda la cuestión de la reproducción cultural. Ahora, la Totalidad educativa hegemónica puede igualmente dominar al Otro, como objeto "bancario" (Paulo Freire) que simplemente repite o "rememora" (Sócrates) lo antiguo. Toda rememoración es pedagógica de la dominación; porque lo "nuevo" que trae al "mundo" el joven no puede recordarse sino descubrirse en el respeto a la novedad del Otro. Pedagógica de la liberación es revolución cultural, y en los países periféricos del capitalismo (América Latina, Africa y Asia) **revolución de la cultura popular**, donde lo ancestral y propio (amerindio, africano, asiático, etc.) debe desarrollarse en una cultura moderna (aunque no de "Modernidad"). Ni folklorismo ni racionalismo eurocéntrico: razón liberadora (*liberationis ratio*) que descubre nueva "objetividad", que debe aunar la "tradición" histórica del pueblo con el necesario desarrollo tecnológico (adecuado) y científico (según las exigencias reales de la nación, y no simplemente imitando modelos ajenos)³⁶.

Un cuarto horizonte práctico, íntimamente ligado a los anteriores, es el que hemos denominado del "anti-fetichismo" -la tradicional cuestión del Absoluto (p. e. en Hegel) o la Teodicea (en Leibniz)-. La Filosofía de la Liberación afirma que toda Totalidad se fetichiza (la política: como los Imperios o el Estado, manifestación históricos de la divinidad; la erótica: como machismo fetichista; la pedagógica: la ideología vigente pasa por ser revelación del Absoluto, como la "civilización occidental y cristiana" de la **american way of life**). Toda crítica, entonces, debe comenzar por negar la divinidad del absoluto fetichista que niega la posibilidad de realización humana. El ateísmo como negación de la negación de la persona (Feuerbach) es la tesis primera de la Filosofía de la Liberación. Pero, desde un punto de vista racional (y desde las culturas populares de las naciones periféricas), puede, sin embargo, afirmarse el Absoluto sólo en el caso que fundara, justificara o diera esperanza (Bloch) a los oprimidos en su

proceso de liberación. Simbólicamente, el “dios” Faraón justificaba la dominación; el “Yahveh” de los esclavos de Egipto conducidos por Moisés daba motivos de liberación. Esas estructuras simbólicas (en aquello de Ricoeur: “Los símbolos dan que pensar!”) son metáforas de un discurso racional: si hay un Absoluto debe ser Otro que todo sistema histórico (de lo contrario dicho sistema sería irrevasable: sería el fin de la historia). La negación de la divinidad de toda Totalidad (antifetichismo de Marx con respecto al capitalismo), como negación de la negación de la persona humana, es el momento negativo y correlativo de su afirmación: si hay Absoluto no puede sino ser Otro que todo sistema, como aliento de vida de los vivientes³⁷. En este caso la religión se transforma en un momento fundamental de la praxis de liberación: no es necesario negar las religiones populares del mundo periférico (en especial en África y Asia, pero igualmente en América Latina); es necesario negar en ellas los momentos que niegan a la persona, y desarrollar los momentos que justifican la liberación. Es una tarea hermenéutica (de la “tradición”) por discernimiento (de lo introyectado por los dominadores en dichas “tradiciones”) para liberar esas religiones de sus elementos recesivos y potenciar los creadores de la afirmación humana. Si hay un Absoluto no puede sino afirmar y desarrollar a la persona en la justicia y la autonomía, en la libertad.

Evidentemente, en este punto la Filosofía de la Liberación se inscribe dentro de las tradiciones populares del mundo periférico, y en la escuela filosófica de un Hammann, Schelling, Schleiermacher, Dilthey, Gadamer, Ricoeur o Levinas, sin dejar de lado Soeren Kierkegaard, Karl Marx o Bloch. Hermenéutica del símbolo, política y económica como culto: esperanza utópica como horizonte de la praxis popular de liberación. Todo un pro-yecto nuevo para la “mayoría” de la Humanidad presente (que está en el Sur: que danza en Africa, que contempla sufriente en Asia y que venera sus tradiciones en América Latina). La secularización era el nombre falso del fetichismo; y el ateísmo de las izquierdas era un primer momento dialéctico, cuyo segundo momento era una afirmación

del Absoluto como liberación -el olvido del segundo momento alejó las izquierdas de los pueblos que explican cotidianamente sus vidas, en la *Lebenswelt*, con símbolos, ritos y cultos-.

4. PERTINENCIA DE LA “ECONÓMICA”

Hablamos de la “económica” y no de la economía, como el momento en que la praxis y la *poiesis*, en síntesis concreta, se articulan para constituir el nivel práctico-productivo por excelencia³⁶.

Si la Filosofía de la Liberación parte de la realidad de la miseria, la pobreza, la explotación, dicha relación persona-persona (práctica) se institucionaliza y reproduce históricamente siempre ya *a priori* desde una estructura económica (como presupuesto práctico (relación social) y productivo (tecnológico)). El “economicismo” estaliniano entendió el nivel económico como la base infraestructural que determinaba la supra-estructura (lo político y lo ideológico). El “politicismo” (de tipo habermasiano, por ejemplo) da prioridad absoluta a la relación social o política sobre la economía (relagada a un “sistema” yuxtapuesto y secundario), imaginando que la “democracia”, la legitimación y otros niveles esenciales de la convivencia humana son los fundamentales. Sin embargo, se ha olvidado que la corporalidad (la que tiene hambre, está en la miseria, en la injusta distribución y peor productividad, de la “mayoría” de la Humanidad en la periferia) dice relación a “productos” del trabajo tecnológico, que como “satisfactores” cumplen con la necesidad de la vida. Somos “*vivientes* que tienen lógos”; es decir, el *lógos* es una función de la vida y no viceversa. La *vida humana*, de su corporalidad, no sólo es la condición de posibilidad sino el ser mismo y la existencia humana en cuanto tal. La razón (*lógos*) es un momento de la *vida humana* y no vida de la razón-. Y bien, ser corporalidad, tener necesidades (de comer, beber, vestirse, tener casa, necesitar cultura, tecnología, ciencia,

arte, religión y algunas cosas más) es un momento práctico (porque *a priori* somos parte de una comunidad, "relación comunitaria" o "social") y productivo (porque se come "pan", se viste un "vestido", etc., producto del *trabajo humano*). Esta articulación de lo práctico-productivo es lo económico, como ontología, ética, realización antropológica por excelencia. Marx expuso todo esto con una claridad y pertinencia nunca igualada -y hoy más necesario que nunca para la "mayoría" de la Humanidad que yace en la miseria, la pobreza, en el mundo periférico, donde el capitalismo ha fracasado (mucho más que el socialismo)-.

Si el "paradigma de la conciencia" (de Descartes a Husserl) fué subsumido por el "paradigma del lenguaje" (como lo muestra Apel); este paradigma, por su parte, debe ser subsumido en el "paradigma de la vida", vida de la comunidad humana (momento práctico prudencial, fundamento de la política) como "participación" y "comunicación" del producto del trabajo social (producción, distribución, intercambio y consumo). Nuevamente en este nivel, la Totalidad (p.e. el capital) puede excluir (como *pauper*, diría Marx), o explotar alienándolo, al Otro: al "trabajo vivo", la persona del pobre en su corporalidad necesitada, hambrienta. En la Exterioridad, el Otro, el "trabajo vivo" acepta un contrato de venta de su "fuente creadora de valor" desde la nada del capital, por ejemplo, y es subsumido (alienado) en el sistema de salario, como creador de plusvalor. Liberación es aquí, no sólo subvertir la relación práctica social (acción comunicativa, institución política, injusticia ética), sino igualmente situarse de otra manera en la relación productiva del trabajo mismo (revolución tecnológica subsecuente y necesaria). En ningún otro momento las categorías de la Filosofía de la Liberación pueden ser manejadas con tanta claridad y pertinencia. Además, en esta "vía larga", la filosofía describe (en un nivel ético, antropológico, ontológico, trascendental) la "realidad" de la miseria en la que yace el pueblo latinoamericano. Tiene la "económica" una pertinencia insustituible, ya que en ella se *concretizan* las *relaciones prácticas* (política, erótica, pedagógica, anti-

fe tichista) y **productivas** (ecológicas, semiótico-pragmáticas o lingüísticas, poiético-tecnológicas o de diseño estéticas o del arte).

Los reclamos justos y urgentes de la ecología, pueden unirse al reclamo de justicia de la explotación de las personas. la Tierra y la Humanidad pobres son explotadas y destruidas simultaneamente (por un capitalismo cuyo criterio de subsunción de la tecnología fue el "ascenso de la tasa de ganancia", y por un estalinismo productivista cuyo criterio fue el "ascenso de la tasa de producción"; ambos sistemas antiecológicos y antihumanos). Es tiempo de recuperar, desde Marx, el sentido ecológico (ni la Tierra ni la Persona humana tienen "valor de **cambio**" alguno, porque una, la primera, puede producir valores de uso, y, la segunda, de uso y **de cambio**, pero ambas no son "producto" del trabajo humano, única substancia o fuente creadora del valor **de cambio**). La "dignidad" de la Tierra y la Persona son los dos puntos de referencia del ecologismo de la Filosofía de la Liberación (y de Marx). La tecnología destructiva de la naturaleza es un momento del capital (relación social que tiene como único fin la valorización del valor). Frecuentemente, los movimientos ecologistas del centro no advierten la relación esencial entre ecología y capitalismo (o estalinismo productivista, que la "perestroika" intenta superar)³⁹.

5. LAS SENDAS QUE SE ABREN EN EL PROXIMO FUTURO

La Filosofía de la Liberación tiene tareas urgentes; deseamos indicar alguna de ellas, que deben ser cumplidas en el próximo futuro.

Tiene por ahora bien fundadas dos columnas argumentativas, que se desarrollan desde la filosofía "continental" de tradición fenomenológica, ontológica, hermenéutica, en primer lugar, y desde el pensar "económico" en la vertiente trabajada por Marx mismo, en segundo lugar. Debe ahora

trabajar más precisamente el "paradigma del lenguaje" exigido por la praxis de liberación. En esta tarea están empeñados algunos filósofos (como Sirio López Velasco en Brasil-Uruguay). Y, en la misma línea de desarrollo, será necesario continuar el debate con la "Filosofía de la comunicación" (de un K. O. Apel o J. Habermas), desde la Exterioridad del otro, del "pobre", del que no se le asigna lugar alguna en dicha "comunidad" (por haber sido antes excluido de la participación en la "comunidad humana" de su corporalidad material, por la no distribución de alimentos, vestidos, educación, en la justicia (no sólo en la argumentabilidad). Será necesario describir una "económica trascendental" (anterior aún de la "pragmática trascendental").

Políticamente, tomando en la gravedad de la situación latinoamericana (crisis aumentada por la derrota electoral del Sandinismo, en febrero de 1990), se debe clarificar y profundizar filosóficamente la necesidad de la revolución nacional, social, cultural y económica, desde una democracia real, que tenga en cuenta la estructura de transferencia de valor que origina el capitalismo periférico (al que hay que saber superar como *conditio sine qua non* de toda liberación futura posible).

Después de la "caída del muro de Berlín", en noviembre de 1989, la Filosofía de la Liberación, más allá del post-marxismo (pero volviendo a Marx "mismo") y de la post-modernidad (desde la "otra-cara" de dicha Modernidad), construye un discurso positivo desde la miseria (desde donde se niega su negatividad) y en vista de la *afirmación* del real y necesario proceso de liberación de la gran mayoría de la Humanidad actual.

NOTAS

(1) Véase al respecto Eduard Demenchonok, "La Filosofía de la Liberación latinoamericana", en *Ciencias Sociales* (Moscú), 1 (1988), pp. 123-140; Horacio Cerutti, "Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy for Liberation", en *Philosophical Forum* (N. York), 1-2, (1988-1989) pp. 43-61; considérense igualmente mis artículos: "Retos actuales a la Filosofía de la Liberación

en América Latina", en *Libertação/Liberación* (Porto Alegre), 1 (1989), pp. 9-29 (publicado también en *Lateinamerika* (Rostock), 1 (1987), pp. 11-25), donde hemos expuesto la periodización incluida arriba en el texto; además considérese "Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación", en *Reflexão* (Campinas), 38 (1987), pp. 20-50; y para situar la Filosofía de la Liberación dentro de la historia de la filosofía latinoamericana, mi artículo: "Hipótesis para una historia de la filosofía latinoamericana", en *Ponencias*, II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, USTA, Bogotá, 1982, pp. 405-436; también mi trabajo "Praxis and Philosophy. Provisional Thesis for a Philosophy of Liberation", en *Philosophical Knowdloge*, Univ. of America, Washington, 1980, pp. 108-118, igualmente en *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 21-45; el punto 1. "Origen de la Filosofía de la Liberación", en "La Introducción a la *Transformación de la filosofía* de K. O. Apel y la Filosofía de la Liberación" (1989), a publicarse en varias lenguas, en especial en un número especial del *Philosophical Forum* (New York); y en "Histoire et Praxis (Orthopraxis et Objectivité)", en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 4 (1985), pp. 147-161;

(2) En el XVIII Congreso Mundial de Filosofía (Brighton), 1988, se organizó un panel sobre "Identidad y Liberación" con participantes del Africa y Asia. En abril de 1991 se organizará un primer Coloquio Internacional Norte-Sur en Napoles (Italia), para realizar un diálogo en torno a la Filosofía de la Liberación en el centro y la periferia. En Estados Unidos (coordina la Prof^a M. Ch. Morkovsky) y Europa (coordinan Domenic Jervolino y Raúl Fernet Betancourt) hay muchos participantes de AFYL (Asociación de Filosofía y Liberación). En Lovaina se está preparando una "Enciclopedia Filosófica Latinoamericana", inspirada desde la Filosofía de la Liberación.

(3) Críticas como las de un Richard Rorty o Feyerabend tienen mucho que ver en esto.

(4) Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglos XXI, Buenos Aires, 1973, t. I, cap. 1-2.

(5) Véase *Para una de-structión de la historia de la ética*, Ser y tiempo, Mendoza, 1972.

(6) En especial El hombre unidimensional de tanta repercusión en los movimientos del 68 -también en América Latina-.

(7) Véase mi obra *Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Sígueme, Salamanca, 1974.

(8) En especial por la *Crítique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960.

(9) Es la tesis de fondo de nuestra obra nombrada *Método para una Filosofía de la Liberación* (sin saberlo, anticipadamente, contra Habermas).

(10) Véase por ejemplo la obra colectiva *Hacia una Filosofía de la Liberación* Bonum, Buenos Aires, 1973.

(11) Véase esto en el cap. 3 del t. I de mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*.

(12) Véase el punto 1.1 de "La Introducción de la *Transformación de la filosofía* de K. O. Apel...": "La Modernidad y la falacia desarrollista: el eurocentrismo".

(13) Véase su excelente obra *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988. Es interesante que a propósito de "Ein anderer Ausweg" (capítulo XI, pp. 344 ss.), nos habla de la obra de H.-G. Boehme, *Das Andere der Vernunft* (1983), del excluido. Por el contrario, "el Otro" de la Filosofía de la Liberación no es sólo el otro "de la Razón", sino "el Otro" de la "comunicación de la vida", el que en su corporalidad sufre el ser "pobre"; pero, además, no es un otro "irracional", sino opuesto a la razón "dominante" ("hegemónica", diría Gramsci) y que instaura una razón liberadora (razón futura, nueva). No podemos aceptar ni la razón opresora del "terror", ni el irracionalismo nihilista: el "pobre" debe ser "inteligente" (como los Sandinistas agredidos cotidianamente por el Imperio "democrático"; como el ratón entre las patas de gato, que al mínimo error "irracional" su sobrevivencia está en peligro; el gato pueda ser "nihilista" como G. Vattimo, escéptico como R. Rorty, "juguetón" como los "juegos del lenguaje", *homo ludens*; mientras que el que grita: "-Tengo hambre! No me tortures!" ... no juega, ...muere en su corporalidad traumatizada; pero debe planificar, con *frónsesis*, racionalmente cómo comer mañana, cómo estructurar un sistema donde la tortura desaparezca). Sea bienvenido el "racionalismo" habermasiano, apeliado, pero no como "razón opresora" eurocéntrica.

(14) Como tan ejemplarmente lo muestra K. O. Apel en *Transformación de la filosofía* (ed. Alemana, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, t. I-II).

(15) Pensamos en *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press, New Jersey, 1979?; *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982; *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989. Por nuestra parte, véanse estos temas en *Filosofía de la Liberación*, 1.1.5; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cap. 3, parágrafo 36, t. II, pp. 156 ss.: "El método analéctico y la filosofía latinoamericana". Donde escribíamos: "El Otro está más allá del pensar, de la comprensión, de la luz, del *lógos*; más allá del fundamento, de la identidad: es un an-arjós" (p. 161).

(16) Gallimard, Paris, 1969, donde lo que le importaba son los conceptos de "discontinuidad, de ruptura, de umbral, de límite, de transformación". De alguna manera "el Otro" es el principio de la "discontinuidad"; es el origen del cambio y las transformaciones. La Filosofía de la Liberación, aunque criticándolo, puede aprender de Foucauld.

(17) De Jacques Derrida véase *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1967; *L'écriture et al différence*, Seuil, Paris, 1967; *De la grammatologie*, Seuil, Paris, 1967.

(18) De Jean-François Lyotard véase *La condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979

(19) De Gianni Vattimo, *La fine della Modernità*, Garzanti, 1985.

(20) Véase sobre Nietzsche en nuestra obra *Para una ética de la liberación*, y en *Para una De-strucción de la historia de la ética*, ya citadas, donde no podemos dejar de relacionar el pensamiento del gran nihilista a un retorno eurocéntrico a la pretendida autenticidad arcaica, guerrera, de dominación.

(21) Véase la obra de Filosofía de la Liberación de Franz Hinkelammert *Crítica de la razón utópica*, San José (Costa Rica), 1984, en especial enderezada contra Popper, y al mismo tiempo contra Hans Albert, en su capítulo V: "La metodología de Popper y sus análisis teóricos de la planificación, la competencia y el proceso de institucionalización", donde concluye: "Así pues, Popper no supera la utopía ni logra una crítica de ella. Lo que hace es transformarla de un utopía de liberación del hombre -de una utopía de la praxis- en una utopía del progreso técnico: no hay metas que este progreso técnico no pueda alcanzar. Traslada la fuerza utópica a la tecnología y a la inercia objetiva de su progreso, y lo hace actuar así en contra de la libertad humana. El cielo en la tierra no lo promete precisamente Marx; es Popper quien lo promete, integrando incluso su mito de la inmortalidad en esta hipóstasis del capitalismo tardío de hoy" (p.191). La crítica de Hinkelammert, ciertamente, es mucho más profunda y construida que la de K.O.Apel, al que, sin embargo, tenemos como ejemplar en este punto.

(22) Der ahí lo valioso de la crítica, por otra parte deformante, de Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983 (Sobre esta obra véase "Filosofía de la Liberación en América. Diez años después", en *Cristianismo y Sociedad*, 80 (1984), número dedicado al tema).

(23) Véase la categoría de "distinción" en mi *Filosofía de la Liberación* 2.4.3-2.4.4, 4.1.5.5; en *Para una ética de la liberación*, cap.6, parágrafo 37, t.II. En cuanto al análisis de la "ideología desarrollista", véase el trabajo de Franz Hinkelammert, *Dialéctica del desarrollo desigual*, CEREN, Santiago de Chile, 1970.

(24) Véase *Filosofía de la Liberación*, capítulo 2. Lo mismo puede considerarse en mi *Para una ética de la liberación*, a lo largo de los cinco libros (ed.Siglo XXI, Buenos Aires, t.II, 1973; t.III, Edicol, México, 1977; t.IV-V, USTA, Bogotá, 1979-1980). La "Totalidad" desde Aristóteles (*to hólón*), Tomás (*ordo*), Hegel (*Totalität*), Marx, Heidegger (*Ganzheit*) hasta Lukács, punto de partida de toda ontología, es puesta en cuestión primeramente por Schelling, y posteriormente desde la "proximidad" o "exterioridad" de Levinas; posición que después que radicaliza la Filosofía de la Liberación. Contra Levinas, esta filosofía afirma la posibilidad de una "política de liberación" más allá del horizonte de la "Totalidad" (es decir, la "institucionalización" de una "nueva" Totalidad futura, aunque sea éticamente

ambigua; es decir, inevitablemente y a la larga, un nuevo sistema de dominación).

(25) Desde la miseria latinoamericana, el machismo opresor de la mujer, etc., desde la superación de un Schelling (ciertamente teniendo en cuenta a los románticos, en especial Hammann, etc.) con respecto a Hegel (desde las lecciones de Schelling de 1841 sobre la "Filosofía de la Revelación"; véase mi obra *Método para una Filosofía de la Liberación*, pp.115 ss.), se abre un camino que seguirán y profundizarán un Feuerbach, un Kierkegaard, o un Marx; y, en otra tradición, un Franz Rosenzweig, un Martin Buber, un Levinas; y, como confluencia de ambos, y desde la periferia, la Filosofía de la Liberación. Los antecedentes europeos de la Filosofía de la Liberación, como puede verse, son "antihegemónicos", diría Gramsci; marginales, periféricos, "edificantes" los denominaría Rorty.

(26) Véase mi artículo "Pensée analéctique en Philosophie de la Libération", en *Analogie et Dialectique, Labor et Fides*, Geneve, 1982, pp.93-120.

(27) Véase mi *Para una ética de la liberación*, cap.V, parágrafo 30, t.II, pp.97 ss.. Es toda la cuestión del "pro-yecto meta-físico" o "trans-ontológico" (que ni Heidegger, Habermas, o Levinas pueden plantear). No es el "pro-yecto" ni de la "comunidad de comunicación real" ni "ideal" de Apel, sino la "histórico-posible", como mediación entre ambas. No es el "Ser" como fundamento de la Totalidad vigente, sino como el "Serfuturo" de la Totalidad construida en el proceso mismo de liberación.

(28) Véase *Filosofía ética latinoamericana*, t.IV (USTA, Bogotá, 1979), dedicado al tema; es el capítulo 3.1 de la *Filosofía de la Liberación*.

(29) *Teoría de la justicia*, trad.cast., FCE, México, 1979, p.125. Dice todavía: "Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, esta no es razón, por supuesto, para ignorar y mucho menos para eliminar estas distinciones" (p.124). Es evidente que ningún recién puede merecer nada, porque evidentemente "no era" nadie. Pero esto no significa que las diferencias iniciales no sean injustas y que ello puedan eliminarse a posteriori. Es un ridículo conservadurismo liberal en nombre de la razón "hegemónica".

(30) *El capital* I, ed.1873, cap.4 (MEGA II, 6, p.191; Ed.cast. Siglo XXI, I/1, p.214).

(31) El debate en torno al "populismo" ha sido central en la historia de la Filosofía de la Liberación. Comenzó a plantearse desde las críticas que Osvaldo Ardiles ante la posición de Mario Casalla (*Razón y Revolución*, Siglos XXI, Buenos Aires, 1973; posteriormente desde el Brasil, se criticó la posición. Alberto Parisi volvió sobre el tema (*Filosofía y Dialéctica*, Edicol, México, 1979). Horacio Cerutti fue el que más incidió en la cuestión (Véase mi trabajo "Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación", citada en nota 1). Sobre el asunto he vuelto en numerosas obras más posteriores (por lo que creo que el

debate se ha cerrado: "populista" es un proceso hegemonizado por la burguesía nacional; "popular" es el movimiento dirigido por el "pueblo" como "bloque social" de los oprimidos: clases explotadas, etnias, marginales, etc.).

(32) Véase sobre una crítica del socialismo real, en su utopía de planificación perfecta la obra de F.Hinkelammert, *Op.cit.*, en el cap.IV: "El marco categorial del pensamiento soviético" (pp.123 ss.).

(33) Véase *Filosofía ética de la liberación*, cap.VII: "La erótica latinoamericana" (Edicol, México, 1977, pp.50-123). Hay otras ediciones en Nueva América, Bogotá, 1979; La Aurora, Buenos Aires, 1988; traducción al portugués (Loyola, Sao Paulo, 1982), etc..

(34) *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905, II (*Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967, t.I, p.793; *S.Freud Studienausgabe*, Fischer, Frankfurt, t.V, p.88).

(35) Véase "La pedagógica latinoamericana", en *Filosofía ética de la liberación*, cit.supra, t.III, pp.126 ss; y en *Filosofía de la Liberación*, cap.2.3, donde se trata toda la cuestión del Edipo/Electra, los hijos de la pareja.

(36) Sobre este tema véanse mis artículos "Cultura latinoamericana y Filosofía de la Liberación", en *Latinoamérica* (México), 17 (1985), pp.77-127 (y en *Casa de las Américas* (La Habana), (1986), 155-156, pp.68-73).

(37) Véase en *Filosofía de la Liberación*, cap.3.4; y todo el tomo V de *Filosofía ética latinoamericana* (Bogotá, USTA, 1980; trad.al portugués en Loyola, São Paulo).

(38) Sobre el tema hemos escrito mucho. Véase *Filosofía de la Liberación*, cap.4.4; en la *Filosofía ética de la liberación*, hay en cada capítulo una económica: la economía erótica (parágrafo 45), la economía pedagógica (paragr. 51), la economía política (paragr. 57), la economía antifetichista (el culto) (paragr. 64). Además mis obras de comentarios sobre Marx: *La producción teórica de Marx. Un comentario de los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988; *1El Marx definitivo (1863-1880)*, Siglo XXI, México, 1990. En todo ello hemos efectuado la "via larga" de la que habla Ricoeur, pero no de la lingüística sino de la económica. En el debate con Apel véase el punto 4.3: "De la comunidad de comunicación del lenguaje a comunidad de comunicación de vida", en *La Introducción a la "Transformación de la filosofía" de K.O.Apel y la Filosofía de la Liberación*.

(39) Véase mi obra *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá, 1983; y la edición e introducción de los *Cuadernos tecnológico-históricos* de Karl Marx de 1851 (Universidad de Puebla, Puebla, 1984).

DA LIBERTAÇÃO À LIBERDADE CRÍTICA INTERNA DE ALGUNS PONTOS DA ÉTICA DE DUSSEL

José Luiz AMES
UNIOESTE - CAMPUS de Toledo - PR

A prática e o discurso de libertação assumiram, nas últimas décadas, importância significativa na América Latina. Isso é compreensível se tivermos presente que esse continente sofre a dominação e a conseqüente alienação de seu povo, desde a sua conquista, no século XV, pelos europeus. Contudo, esse mesmo continente conheceu também através dos séculos, inúmeros movimentos de libertação. Atualmente sentimos cada vez mais agudamente a necessidade de uma fundamentação mais sólida dessa práxis de libertação.

A necessidade de apresentar um trabalho escrito para a conclusão do Curso de Mestrado em Filosofia, foi a ocasião que me lançou o desafio para examinar a consistência dessa fundamentação em um dos filósofos mais ilustres do nosso continente, preocupado com a questão da fundamentação ética da libertação latino-americana (e terceiro-mundista): o argentino Enrique Domingo Dussel.

É preciso, porém, ressaltar que a nossa crítica à Filosofia Ética de Dussel não tem por objeto o questionamento do arsenal lingüístico-conceitual do filosofar de Dussel, nem sua interpretação da tradição filosófica ocidental. Servindo-nos das palavras do nosso orientador, prof. Dr. Sírio Lopez

Velasco, diríamos que “o nosso enfoque supõe assumido “ex-hipótese” o edifício dusseliano para submetê-lo à interrogação **desde dentro** de sua estrutura e de seus próprios objetivos” (Veritas/32/127, p. 392). Quer dizer, nosso objetivo é contribuir, a partir de uma crítica interna e num clima de diálogo, para a depuração das idéias expostas por Enrique Dussel em sua obra ética.

Isso exposto, partimos para uma síntese de nosso trabalho, seguindo-se, num segundo momento, a discussão de alguns pontos mais problemáticos.

I - LIBERTAÇÃO PARA A LIBERDADE OU OS FUNDAMENTOS DE UMA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO

Dussel pretende fundamentar filosoficamente a necessidade da libertação. Para tanto, faz uma “re-leitura” crítica da tradição filosófica ocidental, mostrando que o fundamento da ética por ela apontado (a Virtude em Aristóteles e Tomás, a Lei em Kant, o Valor em Scheler, o Projeto em Heidegger) presta-se apenas para um critério intra-sistêmico. Quer dizer, mostra o que é ser “bom” e “mau” dentro de uma Totalidade dada, mas não mostra (nem pode mostrar) como fundamentar a necessidade de superação dessa Totalidade (Cf. Concilium 170, p. 82-3)

Como Dussel tem necessidade de elaborar um discurso não só de questionamento das Totalidades morais históricas, mas também de tentar construir novas Totalidades utópicas, analógicas e à serviço do povo libertado, necessita de um novo critério. Este critério é, para Dussel, o OUTRO (cf. Concilium 170, p. 83). O Outro é o pobre, entendido como o oprimido (individual - a pessoa e coletivo o povo) “Tal critério, diz Dussel, justifica teoricamente a suprema dignidade do gesto dos mártires e mostra, destruindo a boa-consciência, a perversidade idolátrica das morais vigentes, dos sistemas dominadores” (Concilium, 170, p. 85).

Cabe aqui a pergunta: libertar da onde para onde? A hipótese que procuramos verificar e fundamentar a partir da obra ética de Dussel é: a libertação é a passagem da situação de alienação para a situação de liberdade. Cabem aqui algumas esclarecimentos:

Entendemos que *libertação* é processo, passagem. Por isso, não pode ser um fim em si mesma. Qual é, então, o fim que a libertação procura realizar? Com Dussel, entendemos que é a liberdade. Ele o formula assim: "**A passagem da alienação** (que ocorre quando alguém deixa de ser 'o Outro' distinto e passa a ser só a diferença interna da Totalidade totalitária) **à liberdade** produz-se sempre pela *libertação*" (EL,I,135 - grifos nossos).

Liberdade é aqui entendida como a incondicionalidade do Outro (como pessoa, classe ou povo) em relação ao mundo no qual sempre sou centro. Liberdade é, pois, a afirmação da exterioridade radical do Outro.

Libertar é, assim, o processo de reconstituição da liberdade do oprimido. Por oprimido entende-se a pessoa, classe ou povo que é parte funcional numa totalidade alheia. É preciso, porém, ressaltar que a liberdade, tomada como fim do processo de libertação, não deve ser entendida como "fim último". Antes, diríamos que se trata de um "fim intermediário" que é concreção parcial na história da Liberdade Plena.

Isso fica mais claro se tivermos presente que a Totalidade vigente, uma vez superada, deixará lugar à nova Totalidade. Esta passagem da "antiga ordem" à "nova ordem" (que é propriamente o processo de libertação) é a inclusão do Outro numa de suas dimensões. Contudo, o Outro, que clamava por justiça desde a exterioridade da antiga ordem, "retira-se" novamente como exterior na nova ordem. Esta passagem indica a escatológica posição do Outro como livre e a possibilidade do avanço futuro da história (Cf. EL, II, p. 74).

Esse processo realiza-se, para Dussel, nas três dialéticas fundamentais da existência humana: entre va-

rão-mulher (erótica); entre pais-filhos, mestre-discípulos, direção-libertadora-povo (pedagógica) e entre irmão-irmão, classes dominantes-classes dominadas, países cêntricos-países periféricos (Política). Estas três dialéticas podem ser refletidas desde a Ontologia da Totalidade e desde a Metafísica da Alteridade.

“Ontologia da Totalidade” é chamada por Dussel a tradição filosófica ocidental que, segundo ele, parte da afirmação de um Todo que nega qualquer realidade além dele. “Metafísica da Alteridade”, ao contrário, é a tradição filosófica que se fundamenta no “ethos” semita que parte justamente do “nada”, do não-ser. Confrontando sinteticamente as duas tradições, temos.

a) Enquanto na Ontologia da Totalidade o ponto de partida é a identidade primigênia (“o Ser” em Parmênides: “a Alma” em Aristóteles, “o Uno” em Plotino, “Ego cogito” em Descartes, “o Absoluto” em Hegel), na Metafísica da Alteridade parte-se da distinção originária (cf. EL,I,119).

b) Na Ontologia da Totalidade fala-se em “diferença interna”. Todos os entes são diferentes, mas dentro da Identidade do Mesmo, do Todo. Na Metafísica da Alteridade, ao contrário, o Outro é radicalmente distinto, sem unidade, nem identidade prévia (cf. E.L. I,114).

c) Enquanto na Ontologia da Totalidade o Ser é o “visto”, o compreensível, o abarcável pela razão, na Metafísica da Alteridade, porque se parte do Outro como o “não-ser”, o nada da Totalidade, não pode ser “visto”, mas somente “ouvido”: não pode ser “sabido racionalmente” e sim crido (EL,I,115).

d) Enquanto a Ontologia da Totalidade cai na circularidade bipolar do “eterno retorno do Mesmo”, na Metafísica da Alteridade, porque conhece a noção de criação, temos a linearidade, o avanço histórico (não necessariamente perfectível).

e) Enquanto a Ontologia da Totalidade fundamenta a práxis de dominação, a Metafísica da Alteridade, fundamenta a práxis de libertação.

Vejam agora resumidamente como se exerce essa "práxis de dominação" e a "práxis de libertação" em cada uma das três dialéticas fundamentais da existência humana:

1 - A Erótica: a relação varão-mulher

1.1. A práxis de dominação erótica é, historicamente, o processo de alienação da mulher pelo varão. Na medida em que o "ego fálico" é constituído como fundamento da Totalidade, a mulher fica definida como "não-falo", como "não-ser", portanto. A mulher, destituída de sua exterioridade, é reduzida a mero objeto de prazer do varão.

1.2. A práxis de libertação erótica parte da afirmação da distinção sexual, superando a univocidade da sexualidade concretizada pela redução ao "ego fálico". Agora estão face-a-face o Outro clitoriano-vaginal e o Outro fálico. Duas alteridades que se enfrentam como Totalidade e Exterioridade. Para que haja uma erótica liberta é preciso que se cumpram algumas condições:

a) uma relação durável, o que implica na abstenção sexual pré-matrimonial e na constituição de família.

b) a fecundidade: é o aparecimento do Outro pedagógico (o Filho) que impede a totalização erótica do casal e sela a sua união.

c) a vivência de autênticas virtudes que busquem realizar o desejo do Outro e não a auto-satisfação.

2 - A Pedagógica relação pais-filhos, mestre-discípulos; direção libertadora-povo

2.1. A práxis de dominação pedagógica aliena o discípulo (filho, povo) ao considerá-lo como "ente orfanal" ou "tábula rasa" no qual o pai ou mestre deve inscrever seu saber, saber este identificado com a natureza.

2.2. A práxis de libertação pedagógica parte da afirmação da exterioridade radical do filho-discípulo. Por isso, o pai-mestre não pode pretender unicamente “depositar” conhecimentos. Antes, o primeiro passo da libertação pedagógica é o pai-mestre reconhecer a exterioridade do filho-discípulo, “ouvindo a sua palavra”. Somente quem ouviu a palavra do discípulo pode constituir-se, num segundo momento, em exterioridade crítica em relação ao filho-discípulo exercendo a tarefa específica. O discernimento entre o introjetado pelo sistema e o autenticamente popular.

3 - A Política: relação irmão-irmão, classes dominantes-dominadas, centro-periferia

3.1. A práxis de dominação política parte da totalização do Outro político (pessoa e povo) pela introjeção do projeto da ordem vigente no oprimido. Essa alienação é mascarada: no nível internacional por conceitos como “interdependência” (todas as nações são livres, mas mutuamente dependentes). No nível nacional, por conceitos como “harmonia capital-trabalho” (pelo qual se esconde a raiz da exploração que é justamente a extração da “mais-valia” do trabalho pelo capital). Com isso, a dominação não é sentida como tal pelos oprimidos.

3.2. A práxis de libertação política parte da afirmação da exterioridade nacional e popular. A libertação política precisa ser nacional, mas esta só será alterativa se for hegemônica pelo povo (os oprimidos das nações). O processo de libertação, que se faz a partir de um projeto histórico de libertação, compreende três momentos principais:

- a) um diagnóstico da situação pré-revolucionária;
- b) a luta de libertação que, pela revolução, rompe a ordem repressora;
- c) a tomada do poder e a organização da “nova ordem” que, uma vez afastados os inimigos internos e exter-

nos, se estabiliza e torna a se absolutizar, iniciando-se novo ciclo.

4 - Arqueológica: Fetichismo e Anti-fetichismo

4.1. O Fetichismo: todo sistema histórico (erótico, pedagógico e político) tende a totalizar-se. A totalização é a absolutização da Totalidade, sua afirmação como única e última num tempo dado. À Totalidade totalizada presta-se culto como divindade: erótica, o falo; pedagógica, a cultura imperial ou cêntrica; política, as ditaduras. Assim, o fetichismo religioso fundamenta as opressões práticas dos fetichismos parciais: erótico, pedagógico e político.

4.2. O anti-fetichismo: diante da divindade que legitima a dominação da Totalidade vigente, é preciso ser ateu. Trata-se de um ateísmo revolucionário (e não meramente humanista) que não somente nega a falsa divindade da Totalidade vigente e afirma o homem, mas afirma também a Exterioridade plena do Outro absolutamente absoluto (Deus). Somente assim se poderá visualizar os sistemas históricos (erótico, pedagógico e político) como apenas "históricos", isto é, contingentes e transitórios, essencialmente transformáveis. Esse "Outro absolutamente absoluto" tem no pobre sua epifania. Por isso, servir o pobre na práxis de libertação, é prestar culto ao Absoluto.

Creemos que ficou evidenciado que a preocupação de Dussel é mostrar a necessidade ética de libertação do oprimido para torná-lo um livre. Para tanto, é preciso negá-lo como máscara, como instrumento, como parte funcional de uma Totalidade dada e afirmá-lo como rosto, como pessoa, como liberdade. As limitações desse intento, as lacunas e contradições na obra ética de Dussel, procuraremos sistematizar nesta segunda parte do trabalho através de alguns pontos fundamentais.

II - QUESTIONAMENTOS ENDÓGENOS À ÉTICA DUSSELIANA

Nesta segunda parte de nosso trabalho pretendemos discutir alguns aspectos da obra ética de Enrique Dussel que a nosso ver são problemáticos. É preciso repetir aqui o que já dissemos no início: não pretendemos, com a nossa crítica submeter a um questionamento o arsenal lingüístico-conceitual de Dussel. Nosso propósito é submetê-lo à interrogação "desde dentro" de sua estrutura e objetivos. Didaticamente, apresentaremos nossos questionamentos em pontos sintéticos.

1 - Distinção e relação

Nosso primeiro questionamento poderia ter esta formulação: Como pode haver proximidade, face-a-face, encontro (diálogo) se o Outro é "originariamente distinto sem unidade, nem identidade prévia" (EL,I,117).

Numa entrevista que tivemos com ele, respondeu-nos nestes trechos: "O Outro não é um Outro Absoluto. O Outro Absoluto pode ser a Transcendência, o Absoluto, Deus. Deve haver sempre um campo de analogia, de semelhança, de modo que não pode ser 'absolutamente' Outro no sentido que não haja nenhum tipo de possibilidade de intercâmbio, de comunicação"(*).

Em nosso entendimento, não fica claro *como* pode haver um "campo de semelhança" ou de "analogia" quando entre Eu (Totalidade) e o Outro (Exterioridade) não há *nenhuma* unidade (exatamente a base da analogia, embora esta também suponha a diversidade). Não basta afirmar categoricamente que há um campo de "analogia" sem mostrar como ele é possível quando o Outro "é originariamente distinto, sem

(*) Cfr. entrevista oral gravada, concedida em Pelotas (RS), em setembro de 1986 durante o VII Encontro Estadual de Filosofia. A fita gravada desta entrevista encontra-se em nosso poder.

unidade nem identidade prévia” (EL,I,117), como Dussel sustenta.

2 - A liberdade e a compreensão do poder-ser

Se a liberdade depende da compreensão do poder-ser adveniente, e esta compreensão é atemática, cotidiana, é possível a liberdade? Na existência ingênua, cotidiana, é possível uma compreensão profunda do poder-ser (do que depende basicamente a liberdade) sem uma deliberação explícita?

Nesta mesma entrevista citada acima, Dussel respondeu assim: “Na perspectiva hedeggeriana, a liberdade é a posição do sujeito no mundo para escolher desde um projeto. O projeto é o que não pode ser tematizado; o projeto é o que é compreendido cotidianamente, mas não pode ser tematizado; mas o que digo pode ser tematizado. A liberdade depende da compreensão do poder-ser adveniente e esta compreensão do mundo é atemática, mas o que falo é tematizado. O que não posso tematizar é como me compreendo poder-ser. Por exemplo, se pergunto: ‘o que você quer ser?’ Eu quero ser filósofo. ‘Por que você quer ser filósofo’ Porque eu quero a vida vivida dessa maneira. Isso é atemático, o projeto, porque eu sou assim, me compreendo assim, quis ser filósofo. Atemática é a compreensão e não a eleição”

Dussel conclui sua resposta dizendo que “atemática é a compreensão e não a eleição”. Quando examinamos a noção dusseliana de liberdade, encontramos a afirmação que liberdade é um deixar ser às possibilidades. Para tanto, não apenas a compreensão, mas também a eleição é atemática, conforme o próprio Dussel sustenta:

O homem nunca tem uma mediação que se imponha como necessária. Ao contrário, apresenta-se-lhe intramundaneamente uma multiplicidade de possibilidades (...). A possibilidade que se assume (na escolha existencial e não temática) determina a impossibilidade das outras possibilidades (EL,I,70. O grifo é meu).

A sua resposta na entrevista não corresponde, portanto, às suas posições no texto citado. De modo que deveríamos perguntar se ele mantém o que escreveu no vol. I da "Ética" (e, neste caso, nossa pergunta não foi respondida); ou se ele corrige o que escreveu, mantendo o que nos disse na entrevista (e, nesse caso, a nossa posição estaria certa ao suspeitar da possibilidade de uma livre escolha na escolha existencial (atemática), pois, como Dussel mesmo diz, "atemática é só a compreensão e não a eleição".

3 - O problema da compreensão e revelação do Outro

Se, como Dussel afirma, o Outro é incompreensível, incognoscível, tanto temática quanto atematicamente (cfr. EL,II,112), é negatividade radical em relação ao mundo no qual sou centro (Totalidade), como então revelar-se? Ou em outros termos, como é possível que o Outro se revele em meu mundo (Totalidade) se é radicalmente distinto, extrema exterioridade (Cfr. EL,I,119)? Poderíamos ainda acrescentar: como é possível a práxis libertadora da Totalidade sem uma prévia compreensão (mesmo atemática) do Outro? A práxis não se dirigiria ao vazio?

Na entrevista referida, Dussel disse-nos:

Enquanto Outro, é liberdade, é incognoscível e esse incognoscível por certo se revela, é cognoscível, pois posso conhecer o Outro a partir de sua revelação. Assim, o problema não é a "compreensão do Outro". O problema é a "incompreensão do Outro" e chegar a compreender a sua palavra. E chegar a começar a compreender o Outro, porque jamais vou compreendê-lo todo, porque, se o compreendo todo, não é mais Outro; é um dominado.

Segundo o nosso entendimento, o que Dussel busca salvar a qualquer preço é a liberdade. Esta só é possível havendo incondicionalidade, indeterminação de meu mundo (Totalidade) em relação ao Outro (Exterioridade). Para isso, é

preciso que o Outro seja exterior, seja nada de meu mundo. Contudo, quer salvar com a mesma ênfase o diálogo, o encontro, a convergência. O problema é: Como garantir o diálogo, o encontro, ou ainda, como sustentar um “campo de analogia” quando se insiste apenas na diversidade (O outro é nada de meu mundo, cfr. EL,II,114), negando-se praticamente a “unidade”. Não é possível falar em “analogia” sem supor ambos os aspectos.

Pensamos entender a preocupação de Dussel. O que ele nega é a possibilidade de compreender o Outro como compreendo um ente intramundano. E, quando eu disser que compreendi Fulano de Tal, não é mais alguém (pessoa, rosto), mas algo (coisa, ente). Quer dizer, nega que eu (Totalidade) possa, desde o meu centro pessoal, abarcar o Outro (como Exterioridade). Quando o faço, eu o alieno, o domínio. Afirma, contudo, a possibilidade de o Outro revelar-se desde o seu centro pessoal e irromper em meu mundo. Essa revelação do Outro dá-me certa compreensão (compreensão por semelhança, como diz Dussel). Essa compreensão, porém não a obtenho pela razão, e sim pela fé (cfr. EI,I,115): aceito o que o Outro me revela não por sua evidência, mas porque atrás de sua palavra está Alguém.

Estaria se expressando aí um certo “irracionalismo” em Dussel? Ou como compreenderíamos sua afirmação de que o Outro se revela, e que é pela fé que aceitamos como verdadeira sua revelação? OU estaríamos, ao contrário (como prefere Dussel) diante do “supremamente racional e a manifestação da plenitude do espírito humano” (EL,II,210)?

4 - O critério da eticidade: o sim-ao-Outro (=Bem) e o não-ao-Outro (=Mal)

Para Dussel, o que permite discernir o projeto eticamente justo do injusto é a práxis: se for de fechamento ao Outro, é má; se for de abertura ao Outro, é boa (cfr. EL,II,119).

O critério, embora de validade incondicional, é, porém, muito amplo e, por isso, muito vago. Não há dúvida que, em certas situações, pode-se discernir uma práxis de abertura de uma práxis de fechamento ao Outro. Contudo, na cotidianidade, as ações não são tão tematizadas, tão clarividentes. Movem-se antes num “claro-escuro” onde se faz muito difícil dizer até que ponto é de fechamento ou de abertura.

5 - O problema do mal e sua superação

Dussel, fiel à tradição hebraico-cristã, entende que o “mal não é originariamente divino (...), mas humano, nascido da liberdade e como clausura da dialética da Alteridade” (EL,II,25). Isto é, o mal é histórico porque foi um ser histórico (o homem) quem lhe deu, dá origem (DHE,48). Por isso, resta “a esperança sempre renovada de uma libertação final na história futura” (DHE,50). Só assim pode fundar uma ética da libertação que obrigue ao compromisso com o Outro.

Contudo, vimos que para o próprio Dussel nenhuma Totalidade pode pretender ser a superação definitiva do mal (a libertação absoluta). Se isso ocorresse, haveria um novo fechamento, o que seria eticamente mau (é o caso da “sociedade sem classes” de Marx). A razão disso é que sempre há um resto escatológico (a negatividade primeira) que não se deixa totalizar. O Outro é sempre exterior. O amor-de-justiça (o serviço) é o que constantemente destotaliza as Totalidades. É o que move a dialética histórica. Em outras palavras, a superação do mal é o fim da história. É o Reino definitivo instaurado (a afirmação da superação definitiva do mal na história é a totalização da história).

O problema, como vemos, é: Se o mal é humano, deve ser humanamente superável; mas, quando uma Totalidade se afirma superadora do mal, ela nega o Outro; portanto, não é o fim do mal e sim, sua plenitude. Parece, pois, que o mal não é superável no horizonte da história.

Decorrem daí dois outros problemas. Primeiro: o raciocínio acima parece contraditório com a afirmação da origem do mal. Ele é humano. Por isso, finito como tudo o que é humano. O que o homem faz deve ter condições de desfazer. Mas, de outro lado, dizer que pode superá-lo definitivamente, é permitir a totalização da Totalidade.

Segundo: Como fundar uma ética da libertação se o mal é insuperável no horizonte da história? Poder-se-ia contra-argumentar: Embora nenhuma Totalidade histórica sugere, definitivamente, as novas Totalidades, estas, na medida em que se abrem ao Outro, são momentos históricos que realizam a justiça em maior grau. Por isso, podemos fundar, mesmo assim, uma ética da libertação. Entretanto, surge daí uma nova questão: Não cairíamos, com isso, na ideologia iluminista e positivista do “progresso indefinido”?

6 - A questão da violência e do opressor

De um lado, Dussel sustenta que “não se pode libertar o homem sobre o cadáver de outro homem” (EL,II,46;60). De outro lado, reconhece a inevitabilidade do emprego da violência “defensiva” contra o opressor, que se torna moralmente justa. Como conciliar isso?

Respondendo essa questão na entrevista referida antes, Dussel nos disse:

Eu nunca quero matar; não pretendo matar, mas, diríamos, para contra-atacar e para a defesa do pobre. Então a violência é quando eu uso a força contra a vontade do outro como o mal. A libertação, ao contrário, deve ser realista e devo poder construí-la na sociedade. Aí devo distinguir o sentido ético. É um tema tradicional. É o problema da “Igreja justa” da Idade Média. Tomás de Aquino mesmo a justifica (a violência) no caso do tiranicídio: “quando um príncipe deixou de cumprir a justiça e se transforma num tirano e se esgotarem

todos os meios para o reconciliar, pode-se usá-la". Isto é Tomás de Aquino.

Eu não elimino o Outro como outro; elimino a Totalidade como totalizada. Elimino o outro como Totalidade que suprime a possibilidade de superação. Neste caso, a eliminação como última possibilidade de que totaliza a Totalidade. É o caso de Pinochet. É tiranicídio. Já estão esgotados todos os meios de reconciliá-lo.

Seguramente terá (o povo chileno) que ***eliminá-lo fisicamente***, não como Outro, mas como totalização da Totalidade.

Há uma frase nessa resposta que queremos comentar. Diz Dussel: "eu não elimino o Outro como outro. Elimino a Totalidade como totalizada. Elimino o outro como Totalidade que suprime a possibilidade de superação". Esta redução do opressor Outro ao opressor-Totalidade é muito problemática. Primeiramente, parece não fechar com a própria "lógica" do pensamento de Dussel da forma como está expresso em sua "Ética": ninguém está de tal modo totalizado que não haja um mínimo de Exterioridade. Ou nas palavras textuais do autor:

Certamente todo homem adulto, no uso normal de suas faculdades, conserva sempre o âmbito de liberdade, de responsabilidade pessoal, de consciência lúcida. É nesse nível concreto, irredutível ao condicionamento que a distinção de eu-mesmo como Outro se manifesta como ser humano no ato voluntário, onde o pecado institucional de dominação se faz pessoal (EL,II,97).

Fica claro, neste texto, que nunca ocorre uma identificação total do opressor com a Totalidade, como Dussel nos respondeu na entrevista. O âmbito de liberdade que todo homem sempre conserva é sua Exterioridade. Por isso, dissemos que a resposta que nos deu na entrevista parece não "fechar" com a lógica de seu pensamento.

Em segundo lugar, dizer que não se mata o Outro como outro e sim como o mal (a Totalidade totalizada), serve perfeitamente para justificar as maiores atrocidades. O que mata dirá que não está matando uma pessoa (o Outro como outro). Esta matando o mal (a Totalidade totalizada). A mesma razão que pretende justificar a luta de libertação pode servir também para a repressão dominadora. Um Pinochet (exemplo dado pelo próprio autor) pode justificar sua tirania, que reprime e mata, argumentando que não mata pessoas e sim o mal.

7 - O perdão ao opressor e a viabilização da libertação

Como dissemos acima, também o opressor possui certa Exterioridade. Não está plenamente totalizado, porque o ser humano possui, como nota constitutiva, a intotalização do ser (que é pode-ser). Pode, por isso, ser responsabilizado pelo mal. "O amor de justiça" do oprimido que se liberta é capaz de perdoar o opressor. "O perdão deixa de atribuir ao Outro o castigo merecido; esquece o mal sofrido e nega a possibilidade de vingança" (EL,II,128). O amor de justiça que perdoa é a condição de possibilidade da conversão à justiça do opressor e da abertura e exposição do oprimido à Alteridade. O problema põe-se na prática: esquecer o mal sofrido e perdoar o opressor é taticamente viável? A nova ordem se sustentará deixando livres os antigos opressores? Não é permitir o constante risco de desestabilizar a nova ordem? De outro lado, é "legítimo" lutar (e eventualmente matar) o opressor e os seus "instrumentos" (soldados)?

A resposta de Dussel, na entrevista, foi a seguinte: É o problema. Os comandantes sandinistas perdoaram muitos somozistas e eles se tornaram "Contras". Foram bondosos no perdão e eles continuam matando depois. Agora se pergunta: "Deveríamos deixá-lo na prisão ou deveríamos eliminá-los?" Os sandinistas foram misericordiosos e

muitos deles eram culpados e os deixaram livres e estão agora na forneira matando ao povo. Então a pergunta que me fazes também me faço: não teria sido mais justo eliminá-los? Esta pergunta não é fácil de ser respondida porque se eu sei que eles vem matar-me, eu os teria matado. E se sabia que vinham assassinar o povo, os teria matado. E se os tivesse matado, todos diriam que tínhamos virado carneiros. Nenhum disse que eram bondosos quando os libertaram. Agora estão a sofrer as consequências quando vão matar o seu povo. É difícil isto. A ética não é tão rápida que se pode lavar as mãos.

Como podemos notar, Dussel mesmo reconhece a dificuldade. O que fazer com o opressor, quando a revolução é vitoriosa e põe os oprimidos no poder? Na prática histórica, os opressores não se “convertem à justiça” com o perdão dos oprimidos. Ao contrário, buscam retomar o poder perdido (como mostra muito bem o exemplo da Nicarágua, na luta dos “Contras”: antigos opressores e instrumentos dos opressores, perdoados que buscam retomar o poder).

Assim, parece-nos que o problema de Dussel é o de equacionar sua postura ético-antropológica (que exige o perdão ao opressor para que o oprimido realize uma libertação alterativa) e o nível estratégico-político (onde o opressor perdoado torna a matar, instabilizando a nova ordem em construção).

8 - A função da sexualidade e o celibato

No entender de Dussel, o exercício da sexualidade é a perfeição humana, porque é a realização plena do face-a-face (cfr. EL,III,135), pois o grau de alteridade, máximo antes do encontro (são dois sexos opostos), é mínimo depois (cfr.EL,I,124).

A pergunta que lançaríamos a Dussel é: como fica, diante disso, o celibatário (religioso, particularmente)? Está ele excluído da possibilidade de alcançar a perfeição humana? Em outros textos Dussel dá ao celibato consagrado o sentido de “serviço profético”. Isto é, “o celibato não é uma mera ‘virtude de pureza’ e sim uma consagração a uma perigosa atitude profética” (CdL,II,129). Quer dizer, o consagrado alcança a perfeição no serviço profético: político e pedagógico.

Sem dúvida, dá-se aí um “sentido” ao celibato que não é negador da sexualidade (ao contrário do que muitas vezes na tradição da Igreja se fez: o celibato como virtude de pureza; a sexualidade como má em si mesma). Contudo, se o face-a-face erótico é a realização da perfeição humana, como pode o serviço profético-político e pedagógico proporcionar a perfeição ao celibatário? Afirmar isso, não é muito mais contornar um problema prático (o compromisso institucional de Dussel com a Igreja Católica)? Admitindo-se a tese dusse- liana, pode-se fundamentar a legitimidade do celibato? Ao não viver a proximidade erótica (realizadora da perfeição humana) não nega o celibato uma dimensão essencial ao ser humano?

9 - É a durabilidade que torna a relação erótica humana?

No entender de Dussel, a relação sexual, para que seja humana e plena, é necessário que seja *durável* (cfr. EL,III,132). Durável se torna a relação quando se constitui em *família*. Mas não é suficiente constituir família para que a relação durável seja humana e plena. É preciso que “cada pessoa que a constitui continue sendo sempre um mistério para os outros” (EL,III,133).

O que Dussel não explica o suficiente é *porque* uma relação temporária coisifica, aliena, nega a exterioridade. pensamos que não é suficiente a razão que ele aponta (tomada de W. Reich) de que a ligação passageira não permite uma

adaptação sexual do casal e conseqüentemente, uma satisfação sexual tão completa como uma relação durável (cfr. EL,III,132). Será que a adaptação e satisfação sexual estão ligados primariamente ao tempo?

10 - Sobre a função do filho na relação erótica

Para Dussel, a fecundidade é o momento essencial da destotalização erótica, porque é a abertura do casal alterativo à novidade que é o filho (cfr.EL,III,136). Além disso, é a fecundidade que torna a união do casal indivisível, indissolúvel (cfr. EL,III,134-5). Isso nos faz levantar uma série de questionamentos:

a) *Por que* a fecundidade, enquanto tal, é alterativa? Invertendo a formulação da tese, teríamos que os casais sem filhos caminham para a totalização erótica. Tem isso sustentação na experiência vivida dos casais e das famílias? O que é decisivo para a destotalização do casal: o filho ou a atitude prévia e permanente de abertura como modo de viver a relação erótica?

b) Além disso, *por que* é a fecundidade que torna a relação indissolúvel? Novamente, formulando a tese ao inverso, poderíamos dizer que um casal infecundo vive uma união dissolúvel. Qual o fundamento ontológico (filosófico) dessa tese?

Parece-nos que Dussel assume, na erótica, muitas posições da Igreja Católica Institucional (o casamento como instituição reguladora da sexualidade, rejeição das relações pré-matrimoniais, indissolubilidade da união matrimonial, procriação como finalidade do matrimônio, a legitimidade do celibato religioso, só para citar as principais), mas não encontra, para elas, a suficiente fundamentação ontológica. Com isso, acaba por repetir dogmaticamente teses que podem ter fundamentação a nível da fé, do teológico, mas que a um nível estritamente filosófico (na Ética de Dussel) carecem da necessária fundamentação filosófica.

11 - Dominação e libertação pedagógica: questão de método ou projeto?

Temos em Dussel duas posições extremas (e excludentes na sua formulação) quanto a esse aspecto. No # 19 ele diz textualmente que a passagem da alienação à liberdade,

se produz sempre pela libertação pedagógica. Tudo está em saber que método pedagógico empregar: há métodos que lutam contra a Totalidade pretendendo instaurar uma nova dominação; outros que negam a Totalidade fechada e tentam abri-la à Alteridade (EL, I, 135).

Já no # 52 ele diz textualmente o contrário:

É no tempo da pedagógica que se formam os operadores da dominação, os dominadores e os libertadores. Depende tudo dos métodos empregados? Não. Tudo depende, em última análise, do projeto que um sistema pedagógico tem (EL,III,213 - grifos nossos)

A discussão que aqui se pode estabelecer é: O projeto, por ser futuro, é pre-conceitual; a partir desse horizonte, pode-se formular projetos ônticos e modelos. Estes são mediatizados, na prática pedagógica, pelos diferentes métodos pedagógicos. A pergunta é: Um projeto pedagógico de libertação é realizável com métodos pedagógicos autoritários? Basta ter bem claro o objetivo, a meta (o projeto) da educação, sem preocupar-se com as mediações?

De outro lado, é suficiente também um método apropriado para abrir a Totalidade à Alteridade? Não deveríamos antes dizer que a formação de "dominadores" e "libertadores" depende do projeto (que é como o farol que indica o rumo) e dos métodos (que são como a luz que ilumina o imediato, o cotidiano)?

12 - A tarefa do mestre: o discernimento

No entender de Dussel, “discernir o pior (o introjetado pelo sistema) do melhor (o âmbito de exterioridade), é a tarefa essencial do mestre. Todavia, é tarefa dura, difícil que exige um *critério* firme e uma *teoria* real e clara” (EL,III,244).

A nosso ver, sua “pedagógica da libertação” deveria conter esse “critério firme” e essa “teoria real e clara”. *Como* discernir o que é autenticamente “popular” e o que é introjetado pelo sistema? Qual a teoria e qual o critério?

Além disso, sendo a tarefa do mestre o “discernimento”, poderíamos perguntar: o intelectual (o “Mestre”) que cresceu no sistema não está também ele “contaminado” pelo próprio sistema? Não pode, por isso, na sua tarefa de discernimento a respeito do sistema, ser “infel” ao Outro tal como o concebe Dussel, ou seja, como “Exterioridade”? É possível um lugar “não ideológico” desde onde o Mestre possa fazer a crítica do sistema?

Enfim, Dussel propõe uma “pedagógica da libertação”. Nós perguntamos: É possível uma pedagógica sem dominação? A resposta à interpelação do Outro pedagógico não é “transferência” ou algo do “Mesmo” (pai-Mestre) ao Outro (filho, discípulo) e desse modo sua incorporação à Totalidade (mesmo que só parcialmente)?

Os pais, quando ensinam as primeiras palavras aos filhos, quando inculcam hábitos, já não estão introjetando valores na criança? O Mestre, ao proferir sua palavra ao discípulo (mesmo por meio de um método dialógico, e desde um projeto de libertação), está revelando algo de seu mundo (Totalidade) ao Outro (Exterioridade). A incorporação do dito pelo discípulo não é sua totalização? O Outro continua sendo em sua exterioridade ao escutar minha palavra? Não aceita algo do meu mundo?

13 - A visão otimista do Estado

Dussel concebe o Estado como “a totalidade política dos aparatos quanto ao exercício do poder” (EL,IV,100). Enquanto, no Estado Imperial (ou do “centro”), o poder é exercido violenta e repressoramente sobre o povo oprimido (como nação dependente ou classe dominada), no “Estado novo”, naquele que segue à destruição da ordem imperial, o poder é serviço. Na nova ordem o Estado “seria a instituição que *serviria* a fim de que o povo crescesse naquilo que recebeu, naquilo que é: sua própria cultura distinta” (EL,III,190).

Isso nos faz levantar inicialmente duas questões. A primeira pode ser assim formulada: Pode o exercício do poder pelo Estado deixar de ser instrumento de classe? Parece que para o próprio Dussel, não. Vejamos esta passagem:

As classes oprimidas, os trabalhadores, camponeses, marginalizados, são o *povo* de nossas nações. A libertação latino-americana é impossível se não chegar a ser libertação nacional, e toda libertação nacional depende, em *última análise*, da libertação popular, isto é, dos operários, camponeses, marginalizados. Se estes últimos não chegarem a exercer o poder, a Totalidade política dos Estados do “Centro” recolonizará as nossas nações e não haverá nenhuma libertação (EL,IV,101).

Como entender essa passagem? Pelo dito, parece que podemos entender isso do seguinte modo: na “nova ordem”, o exercício do poder do Estado será exercido pelas classes oprimidas da ordem antiga. Continua sendo, pois, um instrumento de classe. Segue daí nossa primeira interrogação: É este exercício do poder (pelos antigos oprimidos na nova ordem) isento de dominação, como Dussel para acreditar? (“O poder se exerce contra o povo - como oprimido - quando é injusto, isto é, como poder da Totalidade opressora; *ao passo que o povo é a origem do poder na justiça, do poder da pátria futura*” - os grifos são nossos - EL,IV,101).

Uma segunda interrogação consiste numa suspeita que levantamos a partir do que constatamos acima: Ao conceber o Estado como exercício do poder por uma classe e ao pôr como “conditio sine qua non” da libertação popular o exercício do poder pelas classes oprimidas, não cairia Dussel na “circularidade bipolar” própria da Ontologia da Totalidade que ele tanto critica?

Sabemos da gravidade da nossa suspeita, mas, para compreendê-la melhor, deve-se levar em conta o seguinte: As classes oprimidas, para ter o *real* exercício do poder (que até o momento é exercido apenas pelos Estados do Centro - cfr. EL,IV,100), precisam submeter o antigo opressor. O que é feito dele? Pode-se simplesmente supor (ou crer) que ele se “converta” e aceite a “nova ordem” e poder? Ou, ao contrário, a experiência histórica não nos diz que o antigo opressor, ao perder o poder, se organiza em força contra-revolucionária, o que exige que os antigos oprimidos (e atuais detentores do poder) exerçam o poder repressivamente contra eles? Lembremos apenas a experiência nicaraguense, onde os sandinistas (antigos oprimidos e atuais detentores do poder) precisam reprimir os “Contras” (antigos opressores e atuais contra-revolucionários) para garantir o real exercício do poder e organizar a “pátria nova”!

14 - A visão cíclica do processo político

Para Dussel, todos os sistemas políticos passam por quatro momentos (análogos, nunca iguais): a ruptura revolucionária, a organização da nova ordem, a estabilização e a decadência (cfr. EL,IV,151-5). No período da estabilização (ou época clássica) surge a nova dominação e, no período da decadência, a luta contra os novos oprimidos (cfr. EL,IV,146-7). Nas palavras de Dussel, **“toda ordem em sua etapa clássica tende a divinizar-se”** (EL,IV,156). Essa concepção do processo político nos faz levantar algumas interrogações:

a) Como entender o paradoxo: De um lado, o Estudo da “ordem nova” como instituição a serviço do povo e, de outro, a tendência à totalização inerente a todo sistema político?

O problema do “progresso histórico”: Como pode haver “avanço futuro da autêntica história” (EL,II,74), se a totalização (divinização) dos sistemas políticos é inevitável? A história seria mesmo *linear* para Dussel? A análise do processo político não dá a impressão de que seja *cíclica*, uma vez que todos os sistemas políticos possam por estes quatro momentos (embora não iguais e sim analógicos) e todos tendem a divinizar-se? Numa visão linear de história, podemos falar em “progresso histórico”. Mas podemos falar também na “*necessária* totalização dos sistemas políticos”? Não parece isso antes um “eterno retorno do Mesmo”?

c) Isso nos faz levantar novamente a suspeita que já enunciamos na observação anterior: Ao conceber deste modo o processo político, rompe Dussel realmente com a Ontologia da Totalidade? (ao menos, no que tange à compreensão política). Sendo o processo político cíclico, onde está a Exterioridade como nada radical da Totalidade? A “negatividade” não é também aí passar de potência a ato?

15 - A univocidade da cultura universal versus analogicidade de uma cultura mundial

As questões acima levantadas talvez se respondam se for pertinente a noção de uma “cultura analógica mundial” que Dussel propõe. No seu entender, a libertação será *plena* quando tivermos uma “*nova humanidade*”, *uma só cultura*. Mas essa cultura *não* deve ser a dominação unívoca de uma cultura regional que se impõe a todo mundo e sim a “convergência daquilo que cada uma tem de mais rico nas culturas regionais vigentes” (EO,IV,156). Essa Totalidade nova ou mundial (e não “universal” como o projeto hegeliano) não seria, pois, fruto da expansão e imposição de uma parte sobre o todo (o que tem sido até hoje). Contrariamente, seria “o mútuo enri-

quecimento da Totalidade vigente desde a Exterioridade daquilo que é tido como inculto, selvagem, não-ser" (EL,IV,158). Em resumo, em vez da "cultura universal unívoca", uma "cultura mundial analógica". Comentemos brevemente o exposto.

Uma "humanidade nova" é o grito profético dos utópicos e revolucionários de todas as eras (mas que ressoa particularmente forte desde Marx!). Desde essa perspectiva, Dussel seria um entre os muitos utópicos de nosso tempo. Mas nossa preocupação é de outra ordem, "epistemológica", se o termo cabe: podemos falar uma "analogia cultural periférica", ponto de apoio para "a libertação mundial", e a construção da "nova humanidade"? Podemos aproximar o "ethos" de um asiático oprimido com o de um latino-americano e um árabe? Por ser o continente latino-americano colonizado por europeus, não se poderia falar antes numa "cultura analógica" entre o latino-americano e o europeu? Além disso, mesmo admitindo a possibilidade de uma "cultura mundial periférica", seria ela possível como fruto da convergência das culturas regionais periféricas, sem a hegemonia de algumas delas? Onde se estriba essa certeza?

Outra interrogação que cabe levantar: A "nova humanidade" corresponderia ao "Reino de Identidade" de que Dussel fala na "Arqueológica" (cfr. EL,V,103;106), como realidade sem dominadores, nem dominados? Como pode ser conferido nos pontos seguinte, nº 22). Dussel não deixa claro se o "Reino da Identidade" é realidade intra-histórica ou meta-histórica.

16 - "Povo" é nação ou classe?

Nas palavras de Dussel, "povo" "é, de um lado, a multidão ou totalidade da população como conjunto (a nação), *mas e em sua essência, são as classes oprimidas*, as que, sendo maioria, são negadas pelos dominadores" (EL,IV,101,grifos nossos). Ou, como ele diz com ainda maior precisão em outra obra: Se povo é a nação oprimida, o é

inequivocamente se na nação se entender por povo as classes oprimidas” (FdL,76). Ou então: “a nação periférica como totalidade não é povo, mas o é por suas classes oprimidas” (FdL,77). Em resumo, “as classes oprimidas, os trabalhadores, camponeses, marginalizados são o povo de nossas nações” (EL,IV,101).

A interrogação que levantamos é simples: *Por que* a nação (o conjunto da população) só é “povo” por suas classes oprimidas? Novamente é a questão “epistemológica” que se impõe. Como fundamentar isso? Dussel o afirma categoricamente, sem fundamentar. Evidentemente, entendemos sua preocupação *ética*. Para ele, o Outro (exterior), o pobre é o oprimido (embora o opressor também conserve um âmbito de liberdade, de exterioridade, cfr. EL,II,97). Sendo o oprimido que tem maior Exterioridade em relação ao “sistema” (por ser negatividade radical, primeira), podemos entender porque Dussel insiste que o povo de uma nação é essencialmente a classe oprimida. O que não é tão simples de entender é a pertinência epistemológica dessa afirmação. Por que o opressor, na nação, não é “essencialmente” povo? (leve-se em conta que, como dissemos acima, ele possui também um âmbito de exterioridade, tal como o oprimido).

17 - O pobre como epifania de Deus

Para Dussel, Deus, sendo o Outro *absolutamente* absoluto, não deixa senão “pegadas de Sua Ausência” (EL,V,60). Onde encontramos essas “pegadas”? Dussel não tem dúvidas: “é no pobre que se revela o Infinito” (EL,V,61).

O que poderíamos questionar a Dussel é: *Por que* justamente o *pobre* é a revelação do Infinito? Ou, antes disso deveríamos perguntar-lhe: Quem é o pobre para que nele se revele o Infinito? Dussel não responde essa questão na *Ética*. Encontramos elementos de resposta em outra obra onde diz:

O “pobre” é realidade e igualmente “categoria”: é a nação dominada, a classe dominada, a pessoa do-

minada, a mulher oprimida, o filho domesticado enquanto *exterior* à estrutura de dominação. Neste sentido, o "pobre" (bíblico) não se identifica com o oprimido *como alienado* no sistema, mas possui muitas das notas do pobre socio-economicamente falando (CdL,II,205).

O texto que reproduzimos não nos permite uma resposta conclusiva. O máximo que podemos é depreender uma resposta com base nos elementos que aparecem no texto transcrito e com base na "lógica" de sua obra. Ao nosso ver, para Dussel o "pobre" é a revelação do Infinito porque guarda maior exterioridade em relação à Totalidade vigente. O pobre é o nada do sistema e Deus é o "Nada" Absoluto (por ser plenamente exterior à Totalidade histórica e humana; o pobre é apenas parcialmente exterior à realidade histórica). Isso a "lógica" da argumentação de Dussel nos permite escrever.

Contudo, temos também uma "suspeita" que nasce do fato de Dussel assumir sua fé cristã: Ao falar no Outro absolutamente absoluto, Dussel pensa em Jesus Cristo. Jesus Cristo é o Outro absolutamente absoluto que se encarnou assumindo, no sistema, a posição do oprimido como oprimido. Assemelha-se, em sua alienação, ao índio, ao africano, ao asiático; à mulher usada, ao filho reprimido, ao povo dominado. Cristo, em companhia dos oprimidos, cumpre a práxis libertadora. Assume a posição do profeta: ouvindo a voz do Outro (o pobre), deixou-se levar por sua provocação. Ao responder ao apelo do "pobre" (como exterioridade), manifesta-se para o sistema como aquele que anuncia o novo sistema e, por isso, também o fim da antiga ordem dominadora. O sistema transforma, então, a simples dominação em repressão violenta, em morte para o profeta. Sua morte, porém, é "redentora": Num sacrifício de expiação paga na própria carne a libertação do Outro (Cfr.CdL,II,205-9).

Compreende-se, assim, porque Dussel afirma ser o "pobre" a Epifania do Infinito. O Infinito é, na verdade, Jesus Cristo. No sofrimento do "pobre" revive-se o sofrimento de

Cristo. O pobre é o dominado pelo sistema que, quando toma consciência de sua dominação, é reprimido em sua “vontade de liberdade” e morre na luta de libertação. Sua morte, como a de Cristo, não é o fim. É um nascer de novo, porque de seu sangue derramado na luta de libertação nascerão as novas Totalidades realizadores de mais justiça. A “história” do pobre é, assim, semelhante à história de Cristo: Alienação, dominação, luta de libertação, repressão, morte, vida nova.

A expressão “é no pobre que se revela o Infinito”, pode ser compreendida se tivermos presente que o “Infinito”, para Dussel, é Jesus Cristo. A “tese” pode adquirir, assim, uma legitimidade teológica. E no nível puramente filosófico, qual a sua validade?

18 - Do ateísmo do fetiche à fé no Deus-Criador

Como comentamos na questão anterior, para Dussel, o “pobre” é a epifania de Deus. E inversamente, “a negação do Outro absolutamente absoluto realiza-se praticamente ao absolutizar fetichisticamente o sistema” (EL,V,65-6). Isto é, a negação do pobre (por sua alienação ou morte fática) é negação do Deus-Criador. Assim, um ateísmo do “deus-fetiche” (a Totalidade que se diviniza pela negação do pobre), seguido de uma prática revolucionária libertadora e de serviço ao pobre, “deverá chegar um dia à afirmação do Outro absolutamente absoluto como exterioridade inalienável do Sagrado, além de todo sistema possível” (EL,V,66).

O que deveríamos perguntar ao autor é: Esta sua “esperança” se funda na experiência histórica (onde os ateus do “deus-fetiche” e servidores do pobre chegaram efetivamente à afirmação do Deus-criador) ou se trata apenas de uma “conclusão lógica” (a consciência que o ateu do fetiche tomará da necessidade de um “horizonte” suficientemente radical para poder estabelecer a crítica a todo sistema histórico possível)?

19 - Deus como necessidade ética

Dussel não cansa de insistir que seu intento “não é provar teoricamente a existência de Deus (...). Nossa intenção, diz ele, é um mostrar qual é o caminho real (...) para aceder ao Outro anterior a toda anterioridade” (EL,V,61-2). Em outras palavras (como ele diz em outra passagem), o caminho que se pretende bosquejar “é a ortopraxia e não a ortodoxia: trata-se de uma via meta-física para aceder à realidade do Outro absolutamente absoluto, e não de uma via ontológica para demonstrar a sua existência” (EL,V,65).

Isso permite-nos suspeitar que a preocupação é *ética*: É preciso (o “deve” kantiano?) que se afirme o Divino como Outro, diferente de todo sistema; do contrário se permitiria que um sistema futuro (a burocracia russa, pretensamente atéia, por exemplo) se julgasse o momento insuperável. Isto é, “o Outro absolutamente absoluto é a única garantia radial e definitiva de que todo sistema histórico-econômico é somente histórico, isto é, transitório, possível, contingente” (EL,V,67).

A leitura desta e de outras passagens dá-nos a nítida impressão que “Deus”, para Dussel, é um “postulado ético”, à semelhança de Kant. Com efeito, Kant, buscando o fundamento último da moral, afirma que a razão prática constata como um factum a *lei* que obriga. Por isso, a determinação integral da moralidade é que toda máxima deve concordar com um Reino possível de fins, um “mundo inteligível”, crido por convicção, mas não sabido com ciência (cfr. DHE,114). Assim como para Kant a “ordem noumenal *deve* existir (é objeto de fé, não de saber) porque a lei obriga a vontade livre a cumprir o exigido num Reino de fins (ordem noumenal), no qual o bem supremo é a coincidência da virtude e felicidade depois da morte, graças ao Deus remunerador (Cfr. DHEM,117), para Dussel, Deus (ordem noumenal) *deve* existir como horizonte radicalmente exterior à história, garantia da transitoriedade de todo sistema vigente e possível.

A preocupação é, pois, ética: Se o que preocupa é a libertação do pobre, do oprimido, é preciso “desdivinizar” as Totalidades vigentes. Tal desdivinização (anti-fetichismo) só será suficientemente radical se afirmar o divino como o totalmente exterior, o *absolutamente* absoluto. Assim, *Deus deve existir* para que as Totalidades históricas possam ser perene-mente destotalizadas.

20 - Sobre a necessidade ou contingência do ser

Sendo o ser o fundamento do sistema, tende-se a começar o discurso ontológico desde o ser, e desta maneira se justifica a dominação. Se, pelo contrário, se precisa ir além de um sistema vigente, é necessário visualizá-lo como possível e contingente. Assim, “destituído o fundamento, o ser, de sua divindade, eternidade, consistência, a práxis de libertação origina um discurso teórico que destrói a ontologia ideológica que justifica a eternidade do sistema na eternidade do ser e que justifica a realidade da libertação desde a possibilidade de um novo sistema *na historicidade do ser. Se o ser é possível e contingente, muito mais serão os entes, as coisas*” (EL,V,75 - grifos nossos).

As passagens grifadas põem-nos diante de um problema novo: a historicidade e, por isso, a contingência e possibilidade do ser. Precisamos nos perguntar: De que “ser” se fala? Se o “ser” é, como Dussel diz, “possível e contingente”, em que se distingue do “ente”? Não parece também aí que o autor precisa destruir a eternidade do ser por uma necessidade ética?

Tratar-se-ia da necessidade ética de mostrar a totalidade das coisas (=o ser?) como essencialmente histórica, para tornar possível uma “práxis de libertação” transformadora do vigente?

A partir disso, impõe-se uma pergunta mais radical: Se o que dissemos é correto (o ser deve ser histórico para tornar o cosmos transformável), qual a vitadade disto? Ex-

pliquemos: o que interesse não é o problema teórico da necessidade ou contingência do ser, mas o problema prático de “des-eternizar” o sistema para fundar uma práxis de libertação (e, para isso, afirma a historicidade do ser, porque é o fundamento do sistema). Isto não representaria um risco de cair na armadilha da “metafísica da subjetividade moderna” que Dussel tanto critica? Vejamos.

O sujeito destitui o ser de sua eternidade e institui a práxis de libertação como uma necessidade imperiosa. O que exige essa “necessidade imperiosa” de uma práxis de libertação? Em outras palavras, por que é preciso libertar o oprimido? O que há no viver oprimido que exija sua libertação?

Parece que o oprimido precisa (deve) ser libertado se algo em seu+ *ser* (humano) está sendo negado ao viver como oprimido, de tal modo que o viver oprimido o reduza em sua “humanidade”, ao ser negado como “rosto” e coisificado como ente, coisa, útil à mão. Se este “ser” é histórico (e, portanto, precário, contingente, modificável), como vamos saber se está sendo negado ou não? Se as “notas constitutivas” do ser humano (individualidade, liberdade, racionalidade, abertura ao mundo) perdem sua necessidade e universalidade (ao historicizar o ser), torna-se impraticável um juízo ético que avalie a eticidade ou não da negação de alguma dessas “notas constitutivas”.

21 - O culto perfeito

Para Dussel, a Deus, porque é o radicalmente exterior, não se pode prestar um culto adequado. O que se pode, então oferecer ao Outro absolutamente absoluto? O que poderia servir como oferta Àquele que, na verdade é transcendente de toda necessidade possível? No entender de Dussel, na Metafísica da Alteridade, presta-se culto ao Outro absolutamente absoluto pelo Outro antropológico. Desse modo, o culto a Deus é a práxis de libertação com relação ao oprimido no qual se reconhece a epifania da Exterioridade Infinita. Sendo a “práxis

de libertação” o próprio culto a Deus, o culto autêntico “seria permitir que o fruto do trabalho, objetivado no produto do trabalho, fosse vivido e apropriado pelo trabalhador” (EL,V,98).

Isso é problemático em dois níveis: Primeiramente, devemos questionar acerca da viabilidade histórica de um culto autêntico nestas condições. Evidentemente, na formação capitalista, isso nem entra em cogitação. Por outro lado, mesmo numa formação social socialista, é possível a apropriação plena do fruto do trabalho pelo trabalhador? O Socialismo histórico não tem mostrado que é inevitável a apropriação de um excedente, de uma “mais-valia”, pelo Estado para viabilizar a produção? Se o trabalhador se apropriar da totalidade do produzido por ele, como se dá o avanço produtivo? Entra aí a questão da modernização tecnológica, que necessita de recursos os quais sempre deverão vir do que é produzido pelo trabalhador, mas não apropriado por ele.

O outro problema está no nível teológico. Na sociedade capitalista, o pobre é o dominado, o expropriado estruturalmente do fruto de seu trabalho. Desse mesmo produto “tirado” do pobre é confeccionado o “pão” do culto eucarístico. É possível que este “pão” tirado do pobre se torne o próprio “corpo” de Deus? Pode o mesmo pão que foi roubado do pobre (e, por isso, não saciou sua fome) ser “pão da vida”?

Isso nos faz levantar a seguinte suspeita: Estando correta a tese dusseliana acima exposta, até que ponto o culto na sociedade capitalista não está intrinsecamente “contaminado”, sendo, por isso, idolátrico? De que forma o pão roubado do pobre pode ser oferecido como “pão eucarístico”? O “pecado estrutural” não mancha todo o pão e o impede de ser um pão de justiça que possa ser oferecido? Além disso, sendo correto o que dissemos sobre a sociedade socialista, é possível um “culto perfeito” na sociedade humana? Não parece que a exploração (como sendo a apropriação do excedente por um grupo no capitalismo; pelo Estado, no socialismo) é inevitável? Sendo inevitável, é possível o “culto perfeito” como o

descreve Dussel (“permitir que o fruto do trabalho, objetivado no produto do trabalho, fosse vivido e apropriado pelo trabalhador”)?

22 - O Reino da Identidade: realidade intra ou meta-histórica?

Para Dussel,

a eticidade de todo projeto erótico-pedagógico-político se funda no horizonte de exterioridade da utopia absoluta de um Reino, de uma Época, da Identidade, da plena Proximidade de um face-a-face sem dominação (EL,V,103). Assim, também a moralidade da práxis de libertação se julga a partir do projeto de um Reino de Identidade onde não haja dominadores, nem dominados, a partir do face-a-face absoluto e sem retorno (EL,V,106).

O que não fica claro em Dussel é se ele concebe esse “Reino de Identidade” como uma possibilidade intra-histórica ou meta-histórica. À primeira vista, parece que não pode ser concebido como possibilidade intra-histórica, pois a “utopia absoluta”, por ser “absoluta” é (e *deve* ser) um horizonte radicalmente exterior à história, desde onde os sistemas históricos, concretos, possam ser criticados. É o âmbito que continuamente lembra que as Totalidades são apenas históricas, isto é, transitórias, temporais. Funcionaria como “mola propulsora” do “progresso histórico”: as Totalidades históricas teriam como perceber sua insuficiência sob o horizonte da “Utopia absoluta” do “Reino de Identidade”. Assim teria como sempre se destotalizarem e construir novas Totalidades, sempre mais realizadoras da justiça plena.

De outro lado, temos a impressão que o “Reino de Identidade” seria uma possibilidade histórica, como transparece quando Dussel diz que “o culto ao Absoluto é um dar de comer ao faminto, um *construir sistemas históricos* de justiça e fraternidade onde *não haja dominadores nem do-*

minados" (EL,V,109). Parece que deste modo ele situa a "Utopia absoluta" como uma possibilidade intra-histórica, mesmo que seja a última.

Essa suspeita fica ainda mais reforçada com a indicação que encontramos no final da Política, onde Dussel propõe uma "nova humanidade mundial" como momento assuntivo de todas as culturas periféricas (Cfr. EL,IV,156-9). Seria essa "nova humanidade mundial" uma Totalidade sem dominadores, nem dominados"?

III - Conclusão

Começamos o trabalho caracterizando sinteticamente duas grandes tradições filosóficas. Trata-se do que Dussel denomina "Ontologia da Totalidade" e "Metafísica da Alteridade".

A Ontologia da Totalidade se identifica com a tradição filosófica ocidental que afirma o "Todo" como único, fechado, universal. Contrapõe-se a esta tradição filosófica ocidental (eticamente totalitária que justifica a dominação, o mal), uma outra tradição fundamentada no "ethos" semita, que Dussel chama de Metafísica da Alteridade. Esta parte justamente do ponto de partida oposto à Ontologia da Totalidade: em vez da "identidade original" (Totalidade), postula a "distinção fundamental" (Alteridade).

Uma vez explicitadas as noções fundamentais, procuramos mostrar sua concreção nos três níveis antropológicos fundamentais (erótica, pedagógica e política) bem como sua fundamentação arqueológica. Estes distintos níveis foram situados na Ontologia da Totalidade (como fundamento da práxis de dominação) e na Metafísica da Alteridade (como fundamento da práxis de libertação). Por último, apresentamos uma série de pontos críticos os quais procuramos discutir dentro da própria lógica do autor.

Estes comentários a certos pontos da *Ética de Dussel* não pretendem ser a última palavra a respeito. São interpretações pessoais que nem sempre coincidem com a "intenção" do autor da *Ética* (nem sempre nossa interpretação coincide com aquilo que Dussel "quis dizer"). Com estas observações críticas à *Ética de Dussel*, não queremos, em momento algum, negar a profundidade de seu pensamento. Nosso objetivo é fazer uma crítica "positiva": contribuir para o aprofundamento da reflexão filosófica latino-americana pelo debate de questões mais problemáticas abordadas por um de seus filósofos mais ilustres.

LISTA DE ABREVIATURAS UTILIZADAS

- CdL = Caminos de Liberación latinoamericana
 DHE = Para una de-strucción de la historia de la etica
 EL,I = Para uma ética da libertação latino-americana I: acesso ao ponto de partida
 EL,II = Para uma ética da libertação latino-americana II: eticidade e moralidade
 EL,III = Para uma ética da libertação latino-americana III: Erótica e Pedagógica
 EL,IV = Para uma ética da libertação latino-americana IV: Política
 EL,V = Para uma ética da libertação latino-americana V: uma Filosofia da Religião Anti-fetichista
 FdL = Filosofia da Libertação na América Latina

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

1. *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Mendoza, Ser y Tiempo, 1972, 207p.
2. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana I: acesso ao ponto de partida*. São Paulo, Loyola 1982, 189p.

3. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana II: Eticidade e Moralidade*. São Paulo, Loyola, 1982, 241p.
4. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana III: Erótica e Pedagógica*. São Paulo, Loyola, 1982, 281p.
5. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana IV: Política*. São Paulo, Loyola, 1982, 213p.
6. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana V: uma Filosofia da Religião Antifetichista*. São Paulo, Loyola, 1982, 176p.
7. *Filosofia da Libertação*. São Paulo, Loyola, 1982, 281p.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

1. *Ética Comunitária*. Petrópolis, Vozes, 1986, 285p.
2. *Método para uma Filosofia da Libertação*. São Paulo, Loyola, 1986, 285p.
3. *El Humanismo Semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires, Eudeba, 1969, 177p.
4. *Caminos de Liberación latinoamericana I. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*. 3ª ed. Buenos Aires, Latinoamerica, 1975, 176p.
5. *Caminos de Liberación latinoamericana II. Teología de la liberación y ética*. Buenos Aires, Latinoamerica, 1974, 221p.
6. *América Latina y Consciência cristiana*. Quito, IPLA, 1970, 104p.
7. *América Latina: dependência y liberación*. Buenos Aires, Fernando Garcia Gambeiro, 1973, 231p.
8. Respondiendo algunas preguntas y objeciones sobre la filosofía de la liberación. *Em Reflexão* (Campinas) 26(1983)... pp. 15-24.

9. Dominação-Libertação: um discurso teológico diferente. Em *Concilium* 96 (1974) pp. 714-734
10. Pão da Celebração: signo comunitário de justiça. Em *Concilium* 172 (1982) pp. 196-208
11. Ética da Libertação (hipóteses fundamentais). Em *Concilium* 192 (1984), pp. 213-224
12. Um relatório da situação na América Latina. *Concilium* 171 (1982) pp. 74-81
13. Arte cristã do oprimido na América Latina: hipóteses para caracterizar uma estética da libertação. Em *Concilium* 152 (1980), pp. 202-217
14. Pode-se legitimar "uma" ética diante da "pluralidade" histórica das morais? Em *Concilium*, 170 (1981) pp. 1335-45
15. Cultura latinoamericana y Filosofía de la Liberación. Em *Reflexão* (Campinas) 30 (1984) pp. 5-50
16. Hacia una Mitología de la Femeineidad. La mujer ser oprimido Em Anderess, Ezequiel (org.), *Opresión y marginalidad de la mujer en el orden social machista*. Buenos Aires, Humanitas, 1972, pp. 175-206
17. A cristandade moderna diante do Outro. Em *Concilium* 150 (1979) pp. 56-68
18. A designação de Bispos no 1º século do "padroado" na América Latina. Em *Concilium* 77(1972) pp. 945-52
19. A "exterioridade" no pensamento de Marx Em Zimmermann, M., *América Latina - o não ser*. Petrópolis, Vozes, 1987, pp. 231-8
20. Desafios atuais da Filosofia da Libertação. Em Zimmermann, M., op. cit. pp. 217-29

BIBLIOGRAFIA SOBRE DUSSEL

1. DIAS CASALI, M. A. A "pedagógica" de Enrique Dussel: elementos para um estudo crítico. Em *Reflexão* (Campinas) 14(1979) pp. 89-91

2. GRAMCKO, Orlando. La Antropología de la liberación en E. Dussel. Em *Anthropos* 2(1982) pp. 29-47
3. PASTORE, Corrado. Hacia una Antropología latinoamericana. Em *Anthropos* 1(1981) pp. 42-57
4. PASTORE, Corrado. Libertad y liberación. Em *Anthropos* 2(1982) pp. 4-28
5. RODRIGUEZ, J. & GRAMCKO, O.. E. Dussel: Hacia una Metafísica de La Alteridad. Em *Anthropos* 2(1981) pp. 4-18
6. ZIMMERMANN, Roque. *América Latina - o não-ser; uma abordagem* filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976). Petrópolis, Vozes, 1987

PERELMAN, PLATÃO E OS SOFISTAS: JUSTIÇA E “RETÓRICA NOVA”

Alonso TORDESILLAS
C.N.R.S., Paris, França

O interesse teórico de Perelman está ligado, em grande parte, à análise que ele faz da justiça. Esta análise se ancora numa posição liminar cuja linha divisória se inscreve na referência à filosofia grega de Platão e de Aristóteles relativamente às asserções dos sofistas e dos retóricos. Atendo-se à demarcação precisa das noções de demonstração e de argumentação, ele apoia as premissas de suas posições que concernem ao debate filosófico relativo à justiça sobre uma lógica não formal, que não é estranha aos debates que percorrem a era da sofística e os momentos de glória da retórica. É esta estrutura de recuo, a qual o conduz das análises sobre o direito positivo às posições sustentadas pelos sofistas, que nos propomos investigar aqui.

Aluno de Dupréel¹, Perelman prossegue em sua esteira a uma investigação específica nos domínios do direito e da justiça. Suas análises estão consagradas, além de numerosos artigos sobre esta noção, por duas obras maiores que são: *De la justice* e a *Logique juridique*². O debate sobre a justiça se inscreve no horizonte geral de um questionamento do direito, e, mais particularmente, de uma “crise da legitimidade do direito”³, cujo momento histórico Perelman descobre nos “acontecimentos que se passaram na Alemanha depois de 1933”⁴, os quais consagram, a seus olhos, o fim de uma

identificação possível da lei e do direito e iniciam desta sorte uma crise dos modelos anteriores, particularmente do modelo kelseniano, pois que, a partir daí, não é mais possível afirmar justo um estado de direito. Com efeito, Kelsen, no seu desejo de eliminar da sua teoria da justiça e do direito todo elemento do direito natural, atinge um ceticismo radical na ordem dos valores. A única razão que ele reconhece, a razão analítica, se encontra a partir daí na incapacidade de fundar um valor humano qualquer. Ao contrário, para Perelman um tal questionamento dos valores é uma preocupação essencial⁵. Com efeito, se uma filosofia que permite um discurso sobre os valores é impossível, o caminho permanece aberto a todas as formas de irracionalismo e de violência. Para remediar a um tal estado de violência é preciso encontrar um sentido jurídico para a noção de justiça. Ainda, a partir de 1947, inspirando-se nas incursões de G. Frege, ele se engaja com L. Olbrechts-Tyteca na pesquisa desta lógica dos julgamentos de valor, analisando os textos que oferecem “arrazoados práticos”. Ele conclui esta pesquisa estabelecendo “que não há lógica específica concernente aos juízos de valor, mas que, nos domínios examinados, como em todos os domínios onde se trata de opiniões controvertidas, quando se discute e quando se delibera, recorre-se a técnicas de argumentação”⁶. A análise de Perelman, a qual desemboca num insucesso para dar à justiça uma lógica formal legítima, o leva pois a abandonar esta pretensão e a distinguir dois tipos de proposições concernentes aos valores; as proposições lógico-matemáticas que partem do princípio de não-contradição e as proposições que, porque partem do domínio do discutível, não podem se reduzir a simples proposições tautológicas. Ora, no que concerne às proposições que têm como base a justiça, a começar pela própria noção de justiça, os valores sobre os quais a gente se pronuncia são submetidos às opiniões variáveis dos membros da sociedade que se pronunciam sobre eles, o que tende a provar que esses valores não se situam no “céu das idéias”, a respeito dos quais uma ciência poderia dizer o que eles são. A justiça, pois, não poderia surgir, como em Platão,

de um questionamento ontológico e não tem existência separada das circunstâncias nas quais ela se exerce ou separada das pessoas que, mensurando-se entre si por meio de teses e antíteses, a mensuram retrospectivamente. Desde logo, não é nem justo nem injusto em si invadir a Sicília, construir os "Logus Murs", nem é piedoso ou ímpio filosofar ao modo de Sócrates, e não existe, no que tange a esses valores em geral, uma idéia do justo em si que, as domine e as insemine; não há juiz absoluto do valor desta ações, as quais todas estão incumbidas às decisões dos auditórios, os quais, deliberando, se pronunciam sobre elas, as julgam e decidem se elas são justas ou injustas. "Todas as coisas que parecem belas e justas em cada cidade, são tais para cada uma, quando ela assim o decreta", afirma Protágoras (*Teeteto*, 167, c).

A chave do problema reside na distinção entre "justiça formal" e "justiça concreta". A primeira fornece uma "regra de justiça" necessária para que o jurista possa reconhecer uma ordem jurídica que não seja a violência arbitrária dos homens. Ela se anuncia como "um princípio de ação segundo o qual os seres de uma mesma categoria essencial devem ser tratados do mesmo modo"⁷ sem se pronunciar sobre o que seja "uma mesma categoria essencial", pois compete à "justiça concreta" dar esta definição. Ora, é a respeito desta definição que as sociedades e as épocas divergem. Seguir-se-á daí a redação do "*Tratado da argumentação*", graças ao qual a racionalidade poderá novamente ser introduzida nos arazoados práticos, pois tratar-se-á de estudar com os recursos de uma lógica não formal "as técnicas discursivas que permitem *provo-car ou intensificar a adesão dos espíritos às teses que são apresentadas ao seu assentimento*"⁸ em todos os domínios onde o raciocínio dedutivo não é pertinente. O *TA* se articula em três partes ("Os quadros da argumentação", "O ponto de partida da argumentação", "As técnicas de argumentação"), as quais definem personagens, lugares e técnicas de argumentação. A primeira parte se atém de modo particular ao resgate da noção de "auditório". Se é necessário conhecer

seu auditório para se determinar quais são as teses que têm chance de o persuadir, então é também inteiramente possível “manipulá-lo”. É o que Platão denunciava nos sofistas e nos retóricos⁹. Mas, ao lado dessa retórica, lisonja e aparência da justiça, ele reconhecia a possibilidade de uma boa retórica, de uma retórica filosófica capaz de agradar aos próprios deuses (*Fedro*, 273 E 7). É nesta retórica que está interessado Perelman. Transpondo o discurso platônico¹⁰, ele procura “uma argumentação racional (que) se caracterize por uma intenção da universalidade, (e) vise a convencer, isto é, a persuadir um auditório que, no espírito do filósofo, encarne a razão”¹¹.

A própria possibilidade de uma lógica argumentativa implica que toda tentativa de dar conta dos valores da justiça em termos de razão analítica está fadada ao fracasso, porque ela desconhece a prática jurídica “feita inteiramente de argumentos que se confrontam face a autoridades judiciárias que é preciso convencer, isto é, ignora que a teoria do direito parte inteiramente da retórica”¹². Ora, nesta reapropriação da ética pela razão, o “modelo judiciário” exerce um papel capital, pois é na atividade judiciária - cujas regras do jogo são as regras do discurso - que o raciocínio jurídico está mais manifesto; “com efeito, são as cortes e os tribunais e não os teóricos que são encarregados de dizer o direito” (*LJ* 162). Não há pois nenhuma razão para excluir a análise jurídica daquilo que se relaciona aos juízos de valor, pois, ao contrário, é ela que permite conceber a existência de um discurso sensato sobre os valores éticos, chegando a soluções “oportunas, socialmente úteis (*LJ* 158) e “*aceitáveis pelo meio*, pois que conformes a “*o que lhe parece justo e razoável*” (*LJ* 173)¹³. Vê-se bem que o projeto geral de Perelman se situa na perspectiva de uma racionalização da ética. Há um meio, ele se pergunta, de raciocinar que permita, sem arbítrio, preferir o justo ao injusto?

É neste ponto exato de sua análise da justiça que Perelman encontra os sofistas e os retóricos, não no projeto (o qual permanece sem dúvida platônico), mas no próprio terreno do método que guia os raciocínios daqueles. Com efeito,

os sofistas e retóricos se encontram na charneira histórica que conduziu os processos de pensamento do mito ao *logos*, transformando a noção de justiça numa noção lógica e política, *dike*, que logo será submetida a critérios universalmente verificáveis e estabelecida por definição e demonstração. A *dike* e a *dikastiké* vão tornar-se rapidamente, sob a exigência platônica da unicidade e de universalidade, *dikaio syne*. Os sofistas estariam na charneira desta transformação porque, tributários ainda da antiga concepção - paladinos da *dike* -, eles contribuem para a nova exigência, deslocando o discurso a respeito da justiça, de religioso que era, para um nível auto-referencial, tal qual acontece nos procedimentos judiciais, e preparam assim o terreno para uma possível formalização, realizada por Aristóteles, quando este, articulando a dupla interrogação do ser e do dizer a respeito da questão da significação, instala definitivamente a demonstração como procedimento de assentamento da verdade. Quanto a Perelman, ele não busca de modo algum desclassificar a questão do justo e do injusto, ele não se opõe ao estabelecimento de uma justiça, antes pelo contrário; mas nesta busca de *uma* justiça, e não *da* justiça ideal, ele redescobre a importância do raciocínio persuasivo. A "nova retórica" se colocará de agora em diante sob a égide dos retóricos antigos. "Subordinando a lógica filosófica à nova retórica, escreve ele, tomo partido no debate secular que opôs a filosofia à retórica, e isto após o grande poema de Parmênides"¹⁴. Esta "reabilitação da retórica" (ER 178), que a coloca no próprio fundamento de toda análise da justiça, se desenvolve em três etapas que, por regressões sucessivas, conduzem Perelman de Aristóteles a Platão e depois aos sofistas. São estas etapas que queremos agora considerar.

Quando Perelman, para encontrar um meio de raciocinar que permita preferir o justo, toma o cuidado de abandonar a lógica puramente formal, ele acaba por refletir acerca das técnicas argumentativas, as quais, ao lado dos raciocínios constringentes, tais que se manifestam principalmente nas ciências, regem os raciocínios persuasivos. Esta distinção é

antiga e Aristóteles já a havia tematizado. Ao lado dos textos do *Organon* que consideram especificamente os “raciocínios analíticos”, Aristóteles examina, principalmente nos *Tópicos* e nas *Refutações sofísticas*, os “raciocínios dialéticos”, que concernem aos meios de persuadir e de convencer através de discursos, de criticar as teses do adversário, de defender e de justificar as teses próprias, com o auxílio de argumentos mais ou menos fortes” (LJ 2). Estes raciocínios são desde logo relativos às deliberações e às controvérsias judiciárias. Neste nível da análise Perelman hesita quanto a denominar sua teoria da argumentação de “retórica” ou “dialética”. Num artigo de 1955¹⁵, ele utiliza a noção de “argumentação dialética”, apoiando esta noção nas *Refutações sofísticas* (1,165 b 1-5). “Na argumentação dialética, escreve ele, trata-se de concepções consideradas geralmente como recebidas que são confrontadas umas com as outras e opostas umas às outras. Por isso o método dialético é, por excelência, o método de toda filosofia”¹⁶. Mas, em *TA* ele abandona esta noção de dialética em favor da de retórica. Ele se explica mostrando¹⁷ que este abandono não é devido a razões contingentes, pois que a argumentação está, por seu método muito próxima da dialética arsitotélica (*TA*⁶), mas é devido ao “próprio espírito no qual a Antiguidade se ocupou de dialética”¹⁸. Os raciocínios dialéticos não interessam de fato a Perelman senão enquanto correspondem aos raciocínios retóricos, isto é, enquanto tratam “do verossímel em vez de tratar das proposições necessárias”. Mas, de uma parte, as idéias centrais de adesão e de auditório não são, segundo ele, utilizadas por Aristóteles, uma vez que “esta idéia de adesão e de espíritos aos quais se dirige é essencial em todas as teorias antigas sobre retórica”¹⁹. E, de outro lado, a dialética, da qual a retórica é uma parte segundo Aristóteles (Ret. I, 2, 1356 a 30-31), “delineia uma solução do problema de conhecimento dos princípios indemonstráveis e pressupõe a partir desse fato a teoria da ciência desenvolvida nos *Analíticos*”²⁰, se bem que, afinal de contas, a dialética sob seu aspecto peirástico remeta às categorias. Perelman, instaurando uma “nova retórica” no lugar de uma “nova

dialética”, atém-se a desenvolver o único aspecto retórico da dialética aristotélica, e a abandonar o que a aproximaria do intento filosófico da metafísica²¹. Com efeito, o deslizando da dialética em direção ao proposicional se revela fatal para a retórica, pois, em se tratando de proposições, não se tem a ver senão com asserções em forma interrogativa, sobre cuja verdade se deve pronunciar. Sendo a medida mínima da verdade que ela exprime, a proposição transformada em problema exige uma resposta em forma de demonstração e não remete mais ao registro da controvérsia na ordem dos debates que instruem as questões individuais (cf. *Tópicos*, I, 4, 101B 15-34). Com esta impositação da dialética fica aberto o caminho para uma constituição da verdade e da ciência. Perelman não conservará, pois, da dialética senão o que a torna conversível com a retórica, o que fez com que “a retórica é o análogo (*antístrophos*) da dialética” (*Ret.* I, 1,1354 a 1). Além disso, longe de considerar a retórica como uma “seção” da dialética, a “nova retórica” prolongará a retórica de Aristóteles, amplificando-a²² a tal ponto que, por uma espantosa reviravolta, ela “engloba, como caso particular, a dialética, técnica da controvérsia” (*ER* 177). Com efeito, a invenção propriamente aristotélica do silogismo dialético e do entimema não se interessa do silogismo retórico senão como *condição* para que a retórica empírica se torne uma *tecné*. É por isso que Perelman reduz a argumentação aristotélica unicamente à consideração da opinião admitida (*eudoxa*), uma vez que ela consiste para Aristóteles num procedimento refutativo, e a coloca toda ela ao lado da retórica onde “o estudo do opinável nos *Tópicos* poderá (...) encontrar seu lugar”²³. A pretensão à universalidade mesma, da qual a retórica e a dialética são portadoras pela utilização dos lugares²⁴, não deve portanto, ser procurada tanto da parte de Aristóteles quanto da retórica mais antiga. Esta, com efeito, se interessa principalmente com as questões judiciárias²⁵, sem as distinguir, no seio de um sistema metódico, das deliberações e dos discursos epidícticos, os quais intervêm e convergem para constituir o essencial da retórica sobre a questão da justiça, isto é, “o assentimento às

opiniões admitidas” e a prática desta adesão. Ora, segundo Perelman, é precisamente Aristóteles, através desta distinção, erigida em sistema, dos gêneros deliberativo, judiciário e epidítico, quem é definitivamente o responsável pelo abandono progressivo da retórica e quem precipitou catastroficamente esta última à perdição²⁶.

É, pois, necessário, se quer conservar a dialética aristotélica como método, fazê-la pender para o seu “interesse filosófico construtivo”, para a retórica e, mais precisamente, para esta boa retórica da qual fala Platão no *Fedro*, subtraindo-a a toda influência possível de uma teoria da ciência. Deste modo não é Aristóteles mas Platão quem aparece como a linha divisória que permite pensar a justiça na perspectiva de uma lógica não formal. O projeto do TA se abre sobre o programa platônico de uma “retórica geral”: “quando Platão no *Fedro* sonha com uma retórica, a qual retórica seria digna do filósofo, o que ele preconiza é uma técnica que poderia convencer aos próprios deuses” (TA9).

É a diversos títulos que Platão intervém na obra de Perelman para o conduzir a uma reabilitação decisiva da retórica. Em primeiro lugar, a asserção do *Fedro* lhe permite abandonar Aristóteles definitivamente (ER 18), se bem que este permaneça onipresente em sua obra. Isto lhe permite retornar a uma “retórica geral”²⁷ - aquém de uma “retórica restrita”, que consiste numa teoria dos tropos - a qual retórica geral lhe permite analisar o consentimento de alcance universal e passar deste modo do singular ao universal em matéria de justiça. O diálogo se torna retórico quando “para lá da coerência interna de seus discursos, os interlocutores buscam o acordo” (JR 136). Ora, esta questão do consentimento é explicitamente abordada por Platão no *Górgias* (471D - 487E). Depois de ter oposto numa apresentação antilógica os discursos longos, próprios para persuadir os ouvintes, e os discursos que procedem por questões e respostas, os diálogos, mais convenientes para a apresentação das teses filosóficas (471D), Sócrates estabelece, nesta perspectiva, os

princípios de seu diálogo com Cálicles: “nosso acordo, diz ele, provará realmente que nós atingimos a verdade” (487E)²⁸. Esta tentativa de transformar a adesão de um ouvinte em índice de verdade supõe que o diálogo não é em nada influenciado pelo *pathos* do interlocutor.

Perelman presente aqui que “a forma dialogada não é senão um artifício” (JR 134)²⁹ onde a adesão do protagonista é submetida à inclinação universal e indiferenciada diante da evidência da verdade. Tornando-se lógica, a dialética platônica coincide com a lógica analítica. Ela deixa de ser debate para tornar-se discussão (TA49). Ao preço do abandono da controvérsia sob a forma judiciária, a incursão platônica torna-se tão constringente como a demonstração formal. Perelman localiza nesta passagem do *Górgias*³⁰ o método pelo qual o gesto platônico vai instituir a Idéia de justiça na separação desses dois processos de pensamento que são a demonstração e a argumentação. A primeira se caracteriza pela universalidade e independência em relação ao lugar, ao tempo, ao sujeito da enunciação, ao orador bem como ao auditório; ela remete a noção de justiça a um horizonte ontológico sob as formas da necessidade, da unicidade e da definição. A segunda se manifesta antes no gênero judiciário, no qual os temas debatidos são relacionados ao contingente e ao singular, à ordem temporal de exposição dos argumentos, e inscreve a noção de justiça num campo diferente, “o campo da argumentação”³¹. Neste processo de pensamento a justiça surge da deliberação e da argumentação, cujos elementos foram colocados pela antiga retórica e desenvolvidas como uma terceira via, a qual escapa por antecipação tanto à lógica da definição platônica quanto à lógica da predicação aristotélica. No domínio judiciário, onde a arte da argumentação se exerce no seu registro privilegiado, o *logos*, as proposições argumentadas são úteis aqui e agora, e é nisto em que ela interrogam a prática da justiça e não somente a sua idéia (TA 430).

É nesse segundo nível que se articula decisivamente, para a análise da noção de justiça, a contribuição de

Platão e dos sofistas na constituição da “nova retórica”. Ao longo de sua obra Platão dá à noção de justiça um lugar preponderante, mas não chega a instituí-la como Idéia senão numa luta constante com os sofistas e os retóricos. Em dois textos que Perelman analisa de modo particular, o *Górgias* e o *Fedro*, a definição que Platão propõe da retórica se inscreve numa reflexão sobre as práticas judiciárias e sobre sua capacidade de contribuir para a elaboração da Idéia de justiça³². A retórica sabe-se, é “a arte da persuasão exercida nos tribunais e nas outras assembléias a propósito daquelas coisas que são justas e injustas” (*Górgias* 454 B 5-8). Esta persuasão parte da *pistis* e não da *episteme*. A utilização neste texto de um neutro plural para designar as coisas justas (B 7), e não de um singular, que remeteria a uma dimensão mais abstrata da justiça³³, indica que a retórica, quando se ocupa da *dike*, se ocupa de fato da *dikaia*, isto é, de uma “ética dos *kairós*”, onde o justo e o injusto não existem como idéias, mas conforme o lugar, o tempo, as circunstâncias, o auditório, etc. De igual modo, no mito de Prometeu do *Protágoras*, o sofista emprega o termo *dike*, que se entende politicamente em relação ao auditório, e o qual Sócrates-Platão interpreta como *dikaiosyne*, justiça, termo este que, por ser menos público, nem por isso é mais abstrato. Assim Platão, quando se dedica à elaboração de sua própria teoria da justiça, ele tecnicamente é devedor às análises dos sofistas. Com efeito, não é tanto a indiferença a seu objeto - as coisas justas - o que faz a força da retórica, nem o fato de que ela ignore o que ela ensina³⁴, mas simplesmente isto: que esta ignorância e esta indiferença são intrinsecamente constitutivas da própria noção de justiça, a qual, enquanto não é abordada no seu contexto político, permanece uma noção confusa. Se a retórica, como Platão o pretende não tem objeto e, entretanto, Górgias pode dizer que ela se sustenta sobre os *dikaia*, é porque ela concerne às deliberações no, pelo e para o corpo social inteiro. Às questões de Sócrates que solicita a Górgias produzir um pensamento de um objeto, Górgias responde que em matéria de justiça e de injustiça é o auditório (discípulos, juízes ou povo) e o lugar

(tribunais ou assembléias) que têm a precedência e, deste modo, ele pode se arriscar a designar a disciplina retórica como apoiando-se sobre os *dikaia* e os *ádika*, sem os produzir por isso mesmo como objetos de pensamento, pois, no que lhes concerne, eles se determinam em função da persuasão do auditório. Sob este aspecto o corpo social se coaduna talvez em salmodiar um canto sobre a noção de justiça, onde o que importa é a harmonia da comunidade dos cantores, “de tal sorte que acima de todos os sujeitos se pudesse obter o assentimento de uma numerosa assembléia (...), persuadindo-a” (458 E). Esta incerteza quanto a uma possível definição da noção de justiça é mesmo a condição essencial da disponibilidade universal do retórico quanto à argumentação, e é a este título que a retórica pode ser apresentada por Platão como a *antístrofe* da justiça³⁵. Sem entrar nos detalhes de uma questão que toca a aplicação que Platão faz de certos conceitos (*antístrophos* ou *téchne*), pode-se notar que o abandono de Aristóteles por parte de Perelman se repete aqui em relação a Platão, por ocasião desses mesmos conceitos que acabam por formar constelação para a constituição da “nova retórica”. Com efeito, não somente a expressão *antístrope* em Aristóteles provém provavelmente deste contexto platônico, mas, além disso, como nos lembramos, seu abandono por parte de Perelman estava ligado à especificidade aristotélica da retórica como *téchne*. Ora, no *Górgias*, o debate platônico consiste em produzir o conceito de *téchne* como aquilo em nome de que a retórica seria retirada aos poucos do terreno: é com efeito em nome da *téchne politiké* que a retórica vai ser arrolada sob a rubrica da *kolakeia*; e são exemplos de *téchnai* particulares capazes de produzir seu objeto que fazem aparecer o não-lugar e o não-sentido, o caráter *não-técnico* da retórica (463 B 1 - 464 C 4). Mas, ao mesmo tempo, na constituição da analogia que faz corresponder a medicina e a cozinha, a ginástica e a indumentária, a legislação e a sofística, a justiça (*dikaio syne*) e a retórica, as *téchnai* não encontram sua razão de ser senão no exterior delas mesmas, num significado filosófico e, enquanto *téchnai*, são por seu turno dis-

pensadas como secundárias (511 D ss.). Ao nível da determinação positiva, Platão pretende arrolar sob a mesma rubrica de *téchnai* uma arte sem nome referente ao corpo (a qual se subdivide em ginástica e medicina) e o político, concebido como verdadeira *téchne* por oposição à sofística e à retórica. Ora, esta análise do político é desmentida pelo contexto do início do diálogo, no momento em que ele trata especificamente da justiça. O início do *Górgias* se apoiava, lembramo-nos, sobre a denúncia da generalidade da retórica por oposição à especificidade essencial de todas as técnicas, pois não poderia haver *téchne* fora da particularidade do seu objeto. Como, agora, o político poderia ser erigido em *téchne* em nome de sua generalidade? Como o político, enquanto organização do todo social, distribuidor de papéis, organizador dos trabalhos que cabem às diversas *téchnai*, poderia ele próprio ser chamado de *téchne*? Esta fragilidade do conceito-chave *téchne*, a qual permite fazer da retórica a antístrofe da justiça, aparece ainda mais quando se examinam os próprios termos do numerador e do denominador. A retórica que se apoia sobre as *dikaia* não é aí desmentida por Platão, falando-se com propriedade, pois a retórica de Górgias é apresentada como a antístrofe, não de *dike*, mas de *dikaiosyne* (464 C1), o que faz com que afinal se possa dizer que a *dike* é no plano político a antístrofe da *dikaiosyne*, no plano da alma. Ao nível do numerador, todo o problema consistia em ganhar um saber-fazer que restava por ser retomado como *téchne* quanto a seu significado filosófico; ao nível do denominador, Platão é obrigado a abandonar a questão de se saber se a retórica é uma *téchne*, questão que permanece muito frágil, para substituí-la pela questão da utilidade da retórica (480 A 1-2), pois que nada pode por em questão sua eficácia no plano judiciário. E, quando Platão retoma a questão no 520 B, a única saída que lhe resta é a introdução de um terceiro termo, permitindo-lhe diferir ainda a fragilíssima questão da justiça. Este terceiro entre a *dike*, de que se ocupa a retórica e a *dikaiosyne*, parte da *téchne politiké*, é a *dikastiké*, o procedimento judiciário. A legislação prevalece com efeito, conclui Platão (520 B3), mas

não prevalece senão sobre a *dikastiké*, jamais sobre a *dikaio-syne* e ainda menos sobre a *dike*.

É o que Perelman presente e é porque ele é obrigado a retornar pela terceira e última vez à antiga retórica, porque esta torna mais claro o caráter da controvérsia e permite distinguir mais claramente o que está necessariamente fora de controvérsia, porque sobressai da verdade, daquilo que é necessariamente controvertível, pois neste domínio, que é dos discutíveis, a justiça puramente formal e abstrata não tem seu lugar. Sob o aspecto da antiga retórica, a contribuição de Perelman é marcada por duas linhagens: uma segue a arte da controvérsia e da antilogia característica de Protágoras³⁶, a outra, representa por Górgias e Isócrates³⁷, valoriza a arte do discurso epidítico. Do primeiro Perelman retém três pontos: a retórica dos sofistas se interroga e não cessa de se interrogar - isto é, ela não responde jamais ao nível ontológico, mas, prossegue sem cessar a controvérsia em favor dos *doxai* - sobre os valores éticos, e notadamente sobre a justiça³⁸; a finalidade desta controvérsia indefinida é a paz social³⁹; seu método é a argumentação tal qual se pratica nos procedimentos judiciais⁴⁰: os *dissoi logoi* e as antilogias. Perelman também ressalta que o essencial da retórica de Protágoras reside no estabelecer a ausência de competência especializada no domínio da justiça (é preciso lembrar que Protágoras era jurista) e que, da justiça (*dike*), isto é, da arte das regras em uso e da decência (*aidós*)⁴¹ não deriva o conhecimento de regras eternas de justiça e de moral, as quais são relativas ao uso, pois que, segundo Perelman, a justiça (*dikaio-syne*) não tem, contrariamente às afirmações platônicas, um mesmo conteúdo em cada um de nós senão a partir do uso social, se bem que não haja outras concepções do justo a não ser aquelas editadas pela sociedade⁴². Todo mundo, portanto, é competente para ensinar estas regras, como também para ensinar a linguagem (cf *Prot.* 327 E-328A), e, quanto ao tema da justiça, a única solução é falar, pois só a arte do discurso preserva a paz social da violência da natureza bem como da das cidades. É nesse sentido que pode

ser interpretado o caráter infinito da discussão em que se enfrentam Protágoras e Péricles por ocasião da morte de Epitímio de Farsália, que nos traz Plutarco⁴³. Sobre esta questão que visa determinar a responsabilidade na causa da morte do atleta, a única solução possível é prosseguir a controvérsia e manter deste modo, pela verossimilhança, a paz social, indefinidamente, ou, para retomar a expressão eloqüente de Plutarco, “uma inteira jornada”. A causa da morte será, com efeito, com a mesma plausibilidade: o dardo, para a pesquisa médico-legal, o lançador, para o juiz das penalidades, os organizadores dos jogos, para a administração política. O problema jurídico cai na antilogia, isto é, na exposição legítima de discursos impossíveis jogando uns contra os outros indefinidamente. É, pois, na argumentação que reside a alçada retórica capaz de manter a paz social produzindo os *doxai* sobre a justiça, os quais são outros tantos artifícios sobre os quais o auditório a cada instante toma uma decisão (*kairós*) para manter sua coesão. Isto ressalta de um procedimento próprio deste tipo de argumentação que leva em conta ao mesmo tempo a própria estrutura da antilogia e o uso da temporalidade pensada como *kairós*. Trata-se aí de um assunto que abordamos também em outro lugar⁴⁴, o que nos dispensa de a ele voltar neste momento. Ater-nos-emos, portanto, aqui à crítica de Perelman sobre a distinção do gênero judiciário dos deliberativos e epidíticos, distinção devida a Aristóteles e que lhe permite retornar aos sofistas⁴⁵. Protágoras mistura, com efeito, os gêneros, formulando pela primeira vez uma doutrina da decisão judiciária que faz referência ao futuro e não ao passado. Assim, no debate judiciário que o opõe a Euathlos sobre uma questão de pagamento de honorários, somente a tomada em consideração no presente de um acontecimento futuro permite, por efeito do *kairós*, tomar a decisão. A anedot é célebre (Aulo Gélío, *Noites Áticas*, V. 10). Protágoras e Euathlos fizeram um contrato por cujos termos o primeiro devia instruir ao segundo na retórica judiciária e, em câmbio, receber honorários, os quais, entretanto, não lhe seriam pagos senão após a primeira vitória judicial de

Euathlos. Em razão dos termos desta convenção Euathlos retarda o momento de advogar. Protágoras então decide processá-lo judicialmente. A anedota resume as defesas dos dois protagonistas, os quais tentam mostrar que o caso constitui uma alternativa que não pode desembocar senão num dilema. Protágoras assim argumenta: juízes, se vos pronunciais a meu favor, Euathlos deverá pagar, de acordo com o vosso veredito; se vos pronunciais contra mim, Euathlos também deverá pagar, de acordo com o nosso contrato. Qualquer que seja a sentença pronunciada, Euathlos deverá pagar; convém, pois, que vos pronuncieis em meu favor. Euathlos retorque, aplicando a regra que permite tornar forte ao argumento fraco. Juízes, diz ele, se vos pronunciais a meu favor, então não pagarei, de acordo com o vosso veredito; e se vos pronunciais contra mim, não terei mais que pagar, de acordo com o nosso contrato; convém, pois, que vos pronuncieis em meu favor. Pode-se observar, se insiste no liame social que une os advogados, que a anedota se ancora sobre o modelo do inacabado. Com efeito, o prosseguimento dos processos será infinito. No primeiro caso, se Protágoras é rejeitado, ele não aceitará a resposta de Euathlos e, logo que for pronunciado o veredito, ele intentará um segundo processo com a mesma carga, o qual ele ganhará, pois que nesse preciso momento Euathlos já terá ganho sua primeira causa. Mas, por sua vez, este último intentará num terceiro processo, uma ação de perdas e danos contra Protágoras, sustentando que, como o havia demonstrado o primeiro processo, Protágoras não tinha razão interpondo uma ação judicial contra ele, e que é em razão desta ação injustificada que ele, Euathlos, foi condenado a pagar, e que, se Euathlos, o vencedor do processo, não estava implicado contra ele, Euathlos, o acusado, no primeiro processo, ele não teria que pagar e que, em consequência, Protágoras, tendo-o lesado, deve reembolsá-lo dos danos incorridos e dos honorários desembolsados, porque o Euathlos que perdeu o processo não é o Euathlos que ganhou. Apreende-se bem em que se apoia a reversão dos argumentos. Protágoras diz: tu deves me pagar em todos os

casos, seja enquanto perdedor do processo, seja enquanto aluno de Protágoras. Temos a ver com dois Euathlos: o que sustém o predicado 'adversário', o que sustém o predicado 'aluno'. Euathlos diz: não te pagarei, porque tu também és dois: Protágoras-adversário, Protágoras-mestre. Em suma, cada um fala por sua própria conta e exclui a realidade do outro da sua alocação. Se Protágoras ganhou a causa, Euathlos perdeu o processo, mas não tem de pagar, porque o Euathlos perdedor ainda não ganhou nenhum processo; quanto a se saber se existe um Protágoras que ganhou, é o que deixa indiferente a Euathlos. O inacabamento característico da anedota é essencial. Ele se prende à própria forma da argumentação que não pode senão prosseguir indefinidamente. Ele lembra o próprio poder do princípio antilógico, o qual permite tornar mais forte o argumento fraco. Por conseguinte ele mostra que em matéria antilógica não há outra justiça além da jurisprudência, outro direito que a força dos argumentos postos em jogo no momento presente. Em matéria de justiça não se trataria de um sistema ordenado e pré-estabelecido, mas a única ordem seria a da sucessão dos casos e a da repetição, da qual o inacabamento judiciário oferece um modelo. A análise da sucessão dos casos remete à análise do *kairós* retórico como regulador do discurso⁴⁶ e justifica o estudo sofístico dos lugares. O uso da repetição remete ao término do caso, pois o que reverte o argumento não é uma demonstração científica, mas o passamento temporal do aqui e do agora do enunciado, o qual denuncia sempre o crença num referente exterior, a Idéia de Justiça. Poder-se-ia mostrá-lo maneira semelhante no exemplo da teoria da pena sustentada por Protágoras, pois que também neste caso esta "não afasta a causa do passado - porque o que está feito está feito - (mas se elabora) em prevendo o futuro (...). Pensar assim é pensar que a virtude pode ser ensinada" (*Prot.* 324 B)⁴⁷. As decisões da justiça não têm, pois, como base a competência legítima dos juízes profissionais (além do mais na cavilação Protágoras - Euathlos os juízes dispensam os advogados) mas antes a competência do *demos*, desde que aquelas se apliquem não aos atos cometi-

dos, mas a ficções⁴⁸ futuras, de sorte que os propósitos das decisões judiciais permitam preservar a coesão social a partir de *endoxai*, de convenções, produtos de controvérsias. Independente de saber o que efetivamente aconteceu, caso em que não há necessidade das vozes plurais do *demos*, os juízes devem mensurar a partir de um futuro fictício a coesão social presente, se bem que, finalmente, o grande Discurso do *Protágoras*, como a Grande Apologia do *Teeteto*, fundam o presente valor comum no consentimento atual àquilo que se mensura a partir de um futuro fictício e de um artifício. Tal é o sentido da "filosofia retórica" de Perelman a respeito da justiça. Os discursos controversos não despreendem a justiça em si, ou o verdadeiro em si, mas o valor da opinião sobre o justo atual (cf. *Teet.* 167 B4), cujo aprimoramento se produz a partir do "efeito futuro que persuade a cada um de nós no tribunal" (*Teet.* 178 E 4-6). O que equivale a dizer que não há estatuto do justo fora dos efeitos da argumentação, cujo método é o de "tornar forte o arrazoado que parece o mais fraco"⁴⁹. Razão porque, em última análise, a retórica não deve somente confundir o deliberativo e o judiciário como o mostram o *Euthyphron* e o *Críton*⁵⁰, mas até mesmo culminar no epidítico, como tal aparece com Górgias e Isócrates. O discurso epidítico, que trata do belo e do feio, do elogio e da censura, etc., se ocupa com efeito principalmente em reconhecer os valores. O abandono deste tipo de discurso, o qual provém da distinção abusiva dos três gêneros, não tem razão de ser. Em realidade o epidítico "constitui uma parte central da arte de persuadir e a incompreensão manifestada a seu respeito resulta de uma falsa concepção dos efeitos da argumentação" (*TA* 64). Sem se estender sobre a análise deste gênero em sua contribuição para a reflexão a respeito da noção de justiça, pode-se notar que na *Defesa de Palamede* de Górgias, do mesmo modo que no *Elogio de Helena*, a importância do epidítico se apoia no valor próprio da ficção que ele produz ao redor da noção de justiça e de sua constituição em não-ser (§§ 5 e 23). Como a eficácia de um discurso é sempre aleatória, a adesão que ele provoca deve ser re-

forçada aumentando a disposição à ação pela exaltação dos valores de justiça preconizados. Ora, o valor que ele exalta antes mesmo que o objeto próprio do discurso é a eficácia do próprio discurso: “o *logos* é um grande potentado que com o mais tênue e imperceptível dos corpos executa obras as mais divinas” (*Hel.*, #8); é neste sentido que a teoria da argumentação permite substituir à violência dos fatos a persuasão das palavras (*Pal.* # 14).

Retomando a análise da justiça para desembaraçá-la dos diversos estratos de sentido que se acumularam sobre ela a partir do gesto redutor de Platão e das análises dialéticas de Aristóteles, Perelman mostrou, pois, que a teoria da argumentação transcente ao campo do direito onde ela está enraizada e não deve ser abandonada somente aos juristas. Muito ao contrário, ela deve ser estabelecida como princípio de pesquisa filosófica a respeito da noção de justiça, porque, no caso dos problemas que são resolvidos por meio de debates entre sujeitos que se referem a valores que eles consideram como justos, é legítimo trazer a este campo argumentos que se apoiam na lógica formal, pois que em relação a estes sujeitos se trata de se por de acordo a respeito de valores éticos. Os *doxai*, dos quais se ocupam os sofistas, são a expressão deste consentimento ao mesmo tempo que são a resposta, em termos de uma convenção, à ruína na qual a paz social e a sociedade inteira se abisman a partir do momento em que esta não tem mais um ser a que se referir. Perelman ocupa, pois, uma posição efetivamente sofística quando, em “o debate secular que opõe a filosofia à retórica”, ele se coloca resolutamente ao lado de Górgias contra Parmênides (*ER* 169). A arte da controvérsia judiciária da “nova retórica” é o conceito-chave, rastreado historicamente, que permite tentar pensar a justiça em termos não ontológicos. Para fazê-lo era preciso desde logo recusar o dilema Platão-Aristóteles concernente à justiça, a fim de mostrar que deve sempre haver controvérsias concernentes aos valores sociais de base e principalmente à justiça, porque é somente ao preço de jamais terminar com as controvérsias que a paz social poderá ser

assegurada. Não é, pois, tanto no projeto de uma racionalização da ética - projeto que poderia muito bem ser platônico - quanto na reabilitação do método que regula os raciocínios persuasivos, que se situa a contribuição essencial de Perelman sobre a análise da noção de justiça. A importância da teoria da argumentação nesta análise provém do fato dela mostrar que existe um modo de falar sobre os valores, o qual, sem abandonar o campo do *logos*, não os encerra por isso nas categorias de uma lógica formal. A quem queira justiça e paz social não restam definitivamente senão as palavras, porque, se, por mais tempo que se fale, é substituída a potência da persuasão à força da violência, está-se no direito de exigir que com toda justiça as palavras tenham sempre a última palavra.

NOTAS

- (1) E. Dupréel, *Traité de morale*, Bruxelles 1932; *Les sophistes*, Neuchâtel 1948.
- (2) Ch. Perelman, *De la Justice*, Bruxelles 1945, retomado em *Justice et Raison*, Bruxelles 1972²; *Logique juridique. Nouvelle rhétorique*, Paris 1976. Encontrar-se-á uma bibliografia completa da obra de Perelman até 1979 na *Revue Internationale de Philosophie* 127-128 (1979) 325-342. As obras de Perelman serão citadas de agora em diante como segue: LJ 47 = *Logique juridique. Nouvelle rhétorique*, Paris, 1976, p. 47; JR = *Justice et Raison*; DMP = *Droit, morale et philosophie*, Paris, 1968; TA = *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, 1970²; ChA = *Le Champ de l'argumentation*, Bruxelles, 1970; ER = *L'Empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, 1972. Os textos dos Sofistas são citados segundo a edição Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin-Zurich, 1952 (= DK).
- (3) R. Laufer, "Rhétorique et politique" in M. Meyer éd., *De la métaphysique à la rhétorique. Essais à la mémoire de Chaim Perelman*, Bruxelles 1986, p. 189-203.
- (4) LJ 70.
- (5) "Septicisme moral et philosophie morale" in DMP; CF. p. 75-76.
- (6) LJ 101.
- (7) JR 26, 224-223.
- (8) TA 5.
- (9) Cf. por exemplo *Gorgias* 465 B.
- (10) Somente no TA esta referência não se encontra menos de quatro vezes (p. 48, 59, 116, 490); pode ser encontrada também na conclusão do ER (p. 170). Ela parece ser uma referência programática na obra de Perelman.
- (11) Ch. Perelman, "Logique formelle et logique informelle" in M. Meyer, *op. cit.*,

p. 20. Perelman o explicita do seguinte modo; "como a eficácia é função do auditório, a melhor argumentação é aquela que poderia convencer o auditório mais exigente, o mais crítico, o melhor informado, como aquele constituído pelos deuses (...). É assim que argumentação filosófica se apresenta como um apelo à razão, que eu traduzo na linguagem da argumentação, ou o da nova retórica, como um discurso que se endereça ao auditório universal" (*ibid.*) A distinção entre convencer e persuadir concerne exclusivamente ao registro da argumentação e recorta a distinção entre auditório universal e auditório restrito ou particular. Cf. o excelente artigo de Ch. Leben "Chaim Perelman ou les valeurs fragiles", *Droits. Revue française de théorie juridique* 2 (1985) 107-115.

(12) Ch. Leben, *ibid.*, p. 110.

(13) Cf. *ibid.*, p. 112.

(14) *ER* 19.

(15) Ch. Perelman, "La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue", *Entretiens philosophiques d'Athènes*, Atenas 1955, p. 179-183, retomado em *JR* 132-139.

(16) *JR* 138-139.

(17) *TA* 1-13, notadamente 6-7.

(18) *TA* 7.

(19) *Ibid.*

(20) J. Brunshwig, Notes complémentaires aux *Topiques* d'Aristote, in *Aristote, Topiques*, I-IV, Paris, Belles Lettres, 1967, 116-117. Cf. *Met.* 2,1004 b 17-26; *Réf. Soph.*, 8, 169 b 25. A este respeito ver o artigo de L. Couloubaritsis, "Dialectique et philosophie chez Aristote", *Philosophia* 8-9 (1978-79) 229-256.

(21) Cf. L. Couloubaritsis, "Dialectique, rhétorique et critique chez Aristote", in Meyer, *op. cit.*, p. 103-118, notadamente p. 116. O autor mostra que "a recuperação da argumentação dialética pela nova retórica oblitera alguma coisa importante na dialética aristotélica" (p. 104), a saber, que a dialética não poderia ser tão simplesmente referida à retórica, na medida em que ela está ligada ao discurso crítico, cuja teoria é estabelecida pelas *Ref. Sof.* Sobre o recurso à ontologia, cf. *LJ* 112.

(22) *ER* 18.

(23) *TA* 7.

(24) Cf. *Top.* II-VII; *Rhét.* II, 18, 1391 b 22-27.

(25) Cf. *Rhét.* I, I, 1354 b 22-34.

(26) Este ataque, considerado por Perelman como decisivo relativamente a Aristóteles, vem enunciado várias vezes (*TA* 64 ss., *LJ* 111, *ER* 13 e 171, etc). No *TA* Perelman assim se explica: "é assim que a distinção dos gêneros contribuiu para a desagregação ulterior da retórica, porque os dois primeiros gêneros foram anexados pela filosofia e pela dialética, o terceiro tendo sido englobado na prosa literária" (p. 64).

(27) Cf. G. Genette, "La rhétorique restreinte", *Communications* 16 (1970) 158-171; R. Barthes "L' ancienne rhétorique", *ibid.*, 171-229. Estes textos são analisados por Perelman na *ER* 11-14.

(28) É sabido como os sofistas respondem a esta oposição. Discurso macrológico e discurso braquilógico são os dois membros de uma mesma antilogia. Cf. Platão, *Prot.* 329 B 1-6, onde Protágoras é dito ser excelente nos dois gêneros, e *Fedro* 267 B 2-5, onde Pródico refere sem dar preferência a nenhum, os dois gêneros de discurso, e ridiculariza toda escolha absoluta entre eles, proclamando que a única regra é que o discurso seja conforme à justa medida, o que equivale a dizer que todo discurso depende do *kairós*. Cf. Perelman, *TA* 635.

(29) Pois que "existe um consenso, concernente às noções vagas, confusas, controvertidas e das quais não se pode tirar conseqüências sem procurar clarificá-las. É assim que todo mundo estará de acordo sobre o fato (...) de que é preciso procurar a justiça" ("Logique formelle et logique informelle", in *M. Meyer, op. cit.*, p. 18).

(30) Cf. *JR* 133-134; *TA* 47-49.

(31) Tal é, a gente se lembra, o título de uma obra de Perelman, cf. *supra*, n.2.

(32) Abordamos este ponto numa contribuição ao Premier Congrès International sur la Pensée Antique (Nice, 18-21 mai 1987): *Palamède contre toutes raisons*, a ser publicado nas Actes du Congrès. Assinalamos aqui simplesmente a dívida da reflexão platônica a respeito da justiça na *Apologia de Sócrates* em relação à *Defesa de Palamede* de Górgias.

(33) Cf. M. Broze, "Justice et mensonge chez Platon", *Revue Internationale de Philosophie* 156-157 (1986) 38-48.

(34) Cf. *Górgias*, 459 B: "é um ignorante falando diante de ignorantes que se mostra superior ao sábio".

(35) Igualmente no *Teeteto*, é no contexto de uma trapaça (*dikanikón*) que se encontra o termo *antístropha* (175 D 2).

(36) Cf. "Rhétorique et philosophie", *Les Etudes Philosophiques* 1 (1969) 19-27, retomado no *ChA* 220-227; ver igualmente: *TA* 74; *ChA* 232; *Introduction historique à la philosophie morale*, Bruxelles, 1980, p. 14-16; "The rhetorical point of view in ethies: a program", *Communication* 6 (1981) 315-320; cf. p. 319.

(37) Cf. *ChA* 219; *TA* 48 e 63; *LJ* 111.

(38) Razão pela qual Perelman, quando redige uma história da moral, considera Protágoras como o primeiro autor relevante de uma tal histórica. Cf. *introduction historique... op. cit.*, p. 14.

(39) *Ibid.*, p. 16.

(40) *ChA* 232.

(41) Sobre a interpretação do mito de Prometeu do *Protágoras* de Platão por Perelman, cf. *Introduction historique...*, *op. cit.*, p. 15-16.

(42) *Ibid.*, p. 16.

(43) DK 80 a 10.

(44) A. Tordesillas, "L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique: la notion de *kairós*" in B. Cassin éd., *Le plaisir de parler. Etudes de sophistique comparée.*, Paris, 1986, p. 31-61; "Protagoras et les argumentations antilogiques", *Bulletin du Centre de Recherches d'Histoire des Idées* 3 (1986) 1-23. Sobre estas questões ver igualmente: Ch. Perelman, *Introduction historique...* *op. cit.*, p. 24-27, onde ele tira as conseqüências de suas teorias sobre a justiça para a análise do L. I. da *República* de Platão.

(45) "The rhetorical point of view..." *op. cit.*, p. 318.

(46) Cf. nosso artigo sobre a noção de *kairós*, *supra*, n. 44.

(47) toda a passagem concerne ao comentário que Protágoras faz de seu próprio mito.

(48) Este conceito é explicitamente utilizado em *LJ* 169: "Caso patente onde a ficção judiciária é indispensável para impedir que a observação estrita de lei, o formalismo jurídico, não acarrete conseqüências socialmente inaceitáveis".

(49) Perelman, "The rhetorical point of view...", *op. cit.*, p. 319: "In keeping with Protagoras, for more than two thousands years, now, the role of rhetoric has been to strengthen the cause which, *at first glance*, appears the weakest (...) Discourses are need to resist what is natural and spontaneous, to evoke and make present what does not impose itself at first glance".

(50) Sobre o *Entiphron*, cf. *Introduction historique...*, *op. cit.* p. 22; sobre o *Críton* como diálogo deliberativo, cf. "The rhetorical point of view..."; *op. cit.*, p. 319.

* Traduzido do francês pelo Prof. Dr. Francisco Cock Fontanella, CCHS DCH, UFMS Campo Grande MS.

ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO Y PODER DISCIPLINAR

Sandra N. C. CAPONI
Rosario, 1988

La disciplina en el interior del proceso de producción es pensada siempre como condición necesaria para garantizar el funcionamiento del proceso de trabajo. Es a partir de ella que se logra regir el tiempo y el espacio, que se logra convertir al cuerpo y al tiempo en tiempo y fuerza de trabajo. Foucault ha puesto de manifiesto cual es el espacio que ocupa la disciplina en relación a los dispositivos de poder: fábrica cuerpos ejercitados, productivos. Tiende a lograr una maximización de la eficacia económica de los cuerpos sometidos a una mirada permanente y encauzadora. Poder y disciplina se conjugarán hacia finales del XVIII, y en torno de ellos se construirá una sociedad disciplinada según el orden que imponen las instituciones de secuestro. Esta sociedad disciplinar, que es sociedad de vigilancia y de ortopedia social, encontrará su modelo arquitectónico en el "Panóptico" de Jeremias Bentham. Esta es una "forma arquitectónica que permite un poder del espíritu sobre el espíritu, una especie de institución que vale tanto para las escuelas como para los hospitales, las prisiones, los reformatorios, los hospicios y las fábricas"¹

El "Panóptico" como forma de saber - poder se estructura en torno de una "vigilancia permanente sobre los individuos por alguien que ejeros sobre ellos un po-

der - maestro de escuela, médico, director de prisión - y que porque ejerce ese poder tiene la posibilidad no sólo de vigilar sino de constituir un saber sobre aquéllos a quienes vigila"². Un nuevo saber de la vigilancia y el control, que se organiza alrededor de lo que se debe hacer, de lo "normal"; dará lugar a lo que conocemos hoy por ciencias humanas. Foucault centrará su interés en la articulación de las disciplinas y las formas en que es ejercido el poder en las distintas instituciones. Así, "El nacimiento de la clínica" se centrará en el saber médico y las formas de internamiento hospitalar; "Vigilar y Castigar" en el modo en que es ejercido el poder en el interior de las prisiones; "La Historia de la locura en la época clásica" en el saber y el internamiento psiquiátrico. Sólo tangencialmente y por referencias analógicas encontramos en este autor un análisis del modo en que el poder es ejercido en el interior de la fábrica. Del mismo modo en que se mantienen ausentes las referencias a las formas de saber que la organización del trabajo supone.

Nos proponemos centrarnos aquí en ese espacio en que poder y trabajo productivo se interceptan. Intentaremos plantear algunas hipótesis de trabajo para pensar la cuestión de la organización del trabajo en las fábricas dentro del espacio teórico abierto por Foucault. Partiremos para eso de la afirmación de que "Taylor elevó el concepto de control a un plano enteramente nuevo"³, e intentaremos interrogarnos por la pertinencia de pensar a esa forma de organización científica del trabajo que aparece hacia finales del siglo XIX, en el marco de aquéllo que Foucault ha dado en llamar poderes disciplinares. Si bien tomamos como punto de partida de nuestro análisis la afirmación de que "no hay plusvalía sin sub poder", creemos que es preciso localizar entre esos sub poderes de los que habla Foucault al poder de controlar el cuerpo del trabajador, de encauzar sus movimientos y destrezas desde el interior mismo del proceso de producción. Foucault dirá que, para garantizar la extracción de plusvalía fue necesario que "al nivel de la existencia del hombre se haya establecido una trama de poder microscópico, capilar, capaz de

fijar a los hombres al aparato de producción, haciendo de ellos agentes productivos, trabajadores"⁴.

Estos poderes tendientes a la construcción de un nuevo sujeto, un sujeto sano, moralizado, trabajador; configura una trama tendiente a fijar a los individuos al aparato de producción, haciendo del cuerpo y del tiempo de los sujetos fuerza y tiempo de trabajo. Es en función del concepto de trabajo, como veremos, que estos poderes logran normalizar a los sujetos, en la medida en que se constituyen como agentes productivos, como fuerza de trabajo que puede ser comprada o vendida. Ahora bien, entre estos sub poderes que Foucault señala como condición de posibilidad de la explotación, se encontrará la administración y la organización del trabajo. Se trata allí sin embargo de un modo de ejercicio del poder que no puede ser explicado simplemente por referencias analógicas con otras formas en que éste es ejercido. La administración del trabajo no puede ser pensada como una disciplina correctiva u ortopédica, no se trata allí de normalizar sino de determinar el mayor modo de controlar la actividad de sujetos que se encuentran ya fijados al aparato de producción. Es allí que comienzan las diferencias. Decíamos que los poderes disciplinares se caracterizan por el hecho de que, quien ejerce el poder tiene la posibilidad de construir un saber sobre aquéllos a quienes vigila. En el caso de la organización del trabajo, tal como queda definida por Taylor, los términos no son idénticos, no se trata es "construir un saber sobre", sino de "extraer un saber de".

Si el interés de Foucault es delimitar el espacio de aquellos poderes que hacen posible la explotación, nuestro interés será el de situarnos en ese lugar en que explotación y control del trabajo productivo se interceptan. Tomaremos entonces como punto de partida al taylorismo, en la medida en que éste puede ser entendido como un intento de "dar respuesta al problema específico de como controlar el trabajo alienado - esto es la fuerza de trabajo comprada o vendida"⁵. Centraremos entonces nuestro análisis en el discurso de Taylor,

en los elementos que hacen que esta organización científica del trabajo se diferencie de las antiguas formas de vigilancia ejercidas en el interior de los talleres y las fábricas. Por último, siguiendo la demarcación establecida por Richard Edwards en "Contested Terrain" entre tres formas de control -jerárquico, técnico y burocrático- intentaremos analizar algunos elementos significativos del fordismo y del control burocrático, siguiendo el marco teórico trazado para leer a Taylor.

Partiremos aquí de la formulación de la siguiente hipótesis de trabajo: Existe una insuficiente epistemológica del paradigma panóptico o de poder disciplinar para dar cuenta de las formas de control que se ejercen en el interior de la fábrica. Creemos que esta insuficiencia se manifiesta en:

(*) El poder disciplinar tiene como referente regulador y ordenador de la "sociedad disciplinar", como ya lo señalamos, al trabajo. Este es entendido como principio de regularidad y de orden, (gracias a él es que "pueden producirse individuos mecanizados según la norma de la sociedad industrial"). Pasa a ocupar el espacio de ordenador universal y normalizador generalizado, tal como puede testimoniarnos el siguiente texto: "El trabajo es la providencia de los pueblos modernos; hace en ellos las veces de la moral, llena el vacío de las creencias y pasa por ser el principio de todo bien. El trabajo debería ser la religión de las prisiones" (1838) (*).

Se parte de la idea de la existencia de una lógica propia del trabajo, que por sí misma regulariza los movimientos, excluye la agitación y la distracción, o imponen una vigilancia jerárquica y continua.

(b) El papel otorgado a la vigilancia que se ejerce por la presencia constante de una mirada encauzadora que hace transparente cada gesto y cada movimiento, es coextensivo y complementario de un orden que es propio del Iluminismo. Existe un orden natural y racional que debe hacerse transparente al espíritu. Bentham pretende trasladar esa transparencia a todos los rincones aún los más oscuros: las

prisiones. Bentham es en ese sentido el complemento de Rousseau, allí vigilancia y sanción normalizadora aparecerán como el sub-suelo del sistema de igualdad formal. Por debajo de ese sistema de igualdad formal se establecerán jerarquías y rangos, se delimitará que es lo que pertenece al espacio de lo normal y que es lo que se presenta como contrario a la norma. De este modo las disciplinas entendidas como formas de saber-poder, van a construirse como aquélla que permite corregir los desvíos en relación a esa norma, garantizar el correcto funcionamiento de lo normal y corregir a los transgresores. Las disciplinas como la medicina, la pedagogía o la psiquiatría que se definen en relación a esta idea de normalidad aparecen como siendo fundamentalmente correctivas y encauzadoras, es decir "ortopédicas".

(c) En el poder disciplinar se conjugan y se superponen los conceptos de control y vigilancia. Es por un desplegarse de técnicas de vigilancia que se valen del poder de la transparencia y de la mirada, que puede ejercerse el control sobre los cuerpos. El control toma al cuerpo como objeto sobre el que debe ejercerse el poder, pero no se trata al cuerpo en masa como si fuera una unidad indisoluble, sino que procura asegurarse de sus gestos, sus movimientos, actitudes y destrezas.

Control de la actividad y vigilancia jerárquica se conjugan y se confunden para posibilitar el logro del objetivo de los poderes disciplinares, maximizar la eficacia económica de los cuerpos y aumentar la docilidad al poder que sobre ellos se ejerce. Ocurre que nos encontramos con el hecho de que vigilancia y control aliados con la "sanción normalizadora", hacen posible lograr la conquista de una sociedad disciplinada, pero sólo en aquellos espacios que se mantienen primariamente al margen del proceso de producción. Es en el lugar de trabajo donde esa vigilancia y ese control se manifiestan como insuficiente. Estas técnicas de poder no bastan para lograr el objetivo de eficacia y docilidad en el interior de las fábricas.

Taylor se propondrá la conquista de ese mismo objetivo que los poderes disciplinares definen como propio. Pero la aparición del Taylorismo será también una denuncia del límite que esos poderes encuentran en la organización del trabajo. Un señalamiento de su insuficiencia y una ruptura con aquéllo que se descubre con su obstáculo: PENSAR el trabajo en términos de elemento ordenador y regulador, pensar la naturaleza del hombre en términos de trabajo. (a) Taylor va a invertir este esquema en la medida en que la naturaleza del hombre ya no es pensada en términos de trabajo, sino más bien de pereza. Del mismo modo, no se parte de la afirmación de una lógica propia del trabajo, sino de la afirmación de la existencia de saberes y destrezas que pueden ser aislados y categorizados, con el fin de establecer legalidades y constancias.

El control y la vigilancia disciplinar, que sin duda también encuentran su campo de aplicación en la fábrica, se manifestarán insuficientes para ejercer un poder efectivo sobre los trabajadores. La vigilancia es permanente, todo se hace a toque de campana, se distribuye a los individuos en espacios que facilitan su identificación, se controla no sólo el trabajo sino también la rapidez, la diligencia, la conducta y la disposición. La vigilancia forma parte de la producción y es un operador económico decisivo. Sin embargo, la vigilancia es insuficiente, no basta una constante observación externa, si los trabajadores mantienen autonomía técnica. Taylor dará a esa insuficiencia el nombre de "desconocimiento". Señalará que el poder sin el saber carece de toda utilidad. Solo el conocimiento minucioso del mejor modo de realizar un trabajo, podrán conducir al logro de maximizar la eficacia de los trabajadores aumentando el poder que sobre ellos puede ejercerse, esto es su docilidad.

(b) En relación a lo que señalábamos en segundo lugar como insuficiencia del poder disciplinar para dar cuenta del taylorismo; digamos que no se trata en este último de extender a un mayor número un orden que se supone natural,

aún cuando se entienda que este se funda en el trabajo. Digamos que se trata más bien de pensar a la organización del trabajo en términos de romper artificialmente una tendencia que es la del no-trabajo. Como veíamos arriba, Foucault funda su análisis en una sociedad que se construye en torno de la idea de un poder disciplinar, correctivo, ortopédico. Para ejercer ese poder correctivo, es preciso construir un saber médico, pedagógico, psiquiátrico que permita prevenir desvíos y transgresiones. Junto con esas formas de saber-poder surge hacia fines del XIX un saber científico del trabajo. Este saber que se edifica en una analítica de los cuerpos productivos tiene una importante diferencia con las disciplinas que le preocupan a Foucault. No se trata aquí de un saber ortopédico, en la medida en que no se intenta prevenir o corregir desvíos en relación a una lógica propia del trabajo que se suponga natural. En la medida en que no se parte aquí de la presuposición de una naturaleza propia del hombre que sería el trabajo, se hace posible para Taylor el interrogar-se por un espacio que hasta él no había sido cuestionado: la forma en que el saber técnico del trabajo es transmitido y conservado. Desde aquí se va a unir a la vigilancia jerárquica la negación de toda autonomía técnica del trabajador. Es en este sentido que vigilancia y control dejarán de ser una unidad indisoluble como lo era en el poder disciplinar.

(c) En Taylor es factible distinguir, entonces, "vigilancia" y "control" como dos conceptos que si bien son complementarios no se superponen. Digamos entonces que por una parte, los dispositivos de vigilancia articuladores de la sociedad disciplinar se mantienen intactos. Se mantiene una vigilancia permanente, jerárquica y continúa donde la mirada ocupa un papel prioritario. El poder de la transparencia y de la mirada es indisoluble de una cuadrícula minuciosa del tiempo y del espacio. Esta vigilancia que es a la vez analítica y homogeneizante no se ejerce sobre el cuerpo como un todo sino sobre sus movimientos y gestos.

Como complemento necesario de esa vigilancia, Taylor comenzará a pensar al control en términos enteramente

nuevos. El fundamento de ese control estará dado por la separación dinámica entre concepción y ejecución. Sólo se pensará entonces como operativa la vigilancia si se logra conocer previamente cual es el mejor modo de realización de esa conducta que se vigila. Así, a la pregunta de cómo pueden ser controlados todos aquéllos que escapan a la norma. La sociedad disciplinar respondería aludiendo a un poder ortopédico, que los restituya al orden de lo normal, que legre hacer de ellos sujetos sanos, normales, trabajadores. Por otra parte, a la pregunta de cómo pueden ser controlados los sujetos sanos y trabajadores; Taylor respondería: adueñándose de su saber, separándolos de su "Know How".

Creemos que en esta separación y complementación de control y vigilancia en el interior de la fábrica, se configura una nueva forma de saber-poder, estructurada en torno al modo en que se transmite la pericia profesional. Es factible pensar que hasta la aparición del taylorismo la transmisión del saber técnico del trabajo conservó características netamente feudales. "La pericia es un capital en manos de los operarios", ellos contaban con absoluta autonomía para escoger los métodos de trabajo que consideraban mejores, de entre aquéllos que les fueron "transmitidos por sus camaradas más expertos". La vigilancia y el control propios del saber disciplinar encuentran aquí su límite. "Para Taylor se trata, en última instancia, de una cuestión de relación de fuerzas y de saber. Precisamente de relación de fuerzas en el saber"⁶. Se trata de configurar una nueva forma de saber-poder que se editique como um verdadeiro contrapoder en relación a viejas estrategias que se propone subvertir. Estrategias que hacen posible que "al abrigo de la ignorancia de los empleadores, los operarios impongan sus propias reglas".

Tornemos ahora en consideración la aparición del fordismo. Recurriendo a las pautas ya establecidas para enlizar el taylorismo, señalaremos en primer lugar un desplazamiento que puede resultar significativo. Observamos en el taylorismo um importante acento puesto en analizar, dividir y

fragmentar la temporalidad, que aparece como una verdadera técnica de vigilancia. Con la aparición del fordismo este acento se desplaza. Lo importante no es tanto una analítica del tiempo sino más bien una minuciosa distribución espacial. En palabras de Ford: "El principio general es que en el taller nada se mueve salvo las piezas"⁷, que todo debe hacerse de modo tal que "ningún hombre pueda dar un paso". Esta distribución espacial es a su vez garantía de que la fragmentación del tiempo, la duración de cada movimiento, sea estrictamente cumplida. La parcelación del espacio que cada obrero debe ocupar es complementaria del movimiento y constante circulación de piezas, herramientas y materiales de trabajo en la línea de montaje. Este hecho de separar a los obreros de posibles desplazamientos en el interior del taller o de la fábrica, este hecho de "fijarlos" en un lugar particular de la línea de montaje, "suprime la última posibilidad de "jugar con el tiempo" de que disponían los obreros"⁸. Siendo que, por otra parte, el tiempo de cada movimiento está ya mecánicamente regulada, cremos pertinente pensar este aspecto del fordismo como complementario del taylorismo.

Analítica del tiempo y fijación en un espacio ya cuadrículado se conjugan en el fordismo para intentar cumplir el objetivo propuesto por Taylor: controlar el trabajo alienado de modo tal que sea posible hacer de este un trabajo efectivo y funcional al sistema capitalista.

La separación entre concepción y ejecución alcanza aquí su máxima efectividad. Aquí, la organización del trabajo tiende, según Benjamín Coriat, a reducir todo margen de autonomía e iniciativa. Así el objetivo propuesto por Taylor queda saldado. Recordemos que para Taylor: "Podrá definirse una forma de actuación, la única óptima, que a continuación deberá ser enseñada a los obreros. Toda iniciativa que se les permita en el campo de la organización de su trabajo entraña elementos aleatorios incompatibles con la organización de la empresa y con las previsiones de los ingenieros"⁹. Semejante reducción al mínimo de la autonomía e

independencia, será lograda para Taylor gracias a la posibilidad de separar a los obreros de su saber técnico. En el caso de Ford vemos que gracias a la línea de montaje que descompone el proceso de trabajo en elementos simples, el oficio se hace desnecesario, aumentándose y generalizándose el número de trabajadores nocalificados.

Benjamin Coriat afirmará que el fordismo se propone cumplir objetivos que no son puramente técnicos, que su función es claramente política. "Política en el sentido en que a la cuestión central a la que Ford y el fordismo dan respuesta es: cuál es el tipo de organización técnica de la producción que permite extraer el máximo de trabajo adicional en una determinada correlación de fuerzas entre la clase obrera y la patronal?"¹⁰. Como quedó ya explicitado cuando hablamos de "sociedad disciplinar", se trata allí de una red de relaciones de fuerza donde el objetivo económico (maximización de la producción) y el objetivo político (de lograr mayor docilidad) son aliados inseparables. Recordemos que los poderes de los que nos habla Foucault no escapan nunca del espacio de lo político. Es en este sentido (en la medida en que todo se encuentra atravesado por una compleja red de relaciones de poder) que este autor podrá enunciar que todo es político.

En este marco que excede lo meramente técnico para introducirse en el espacio de lo político, es que se dará al Fordismo el estatuto de "principio de orden social". Corial dirá que lo que es claramente nuevo en el fordismo es su "concepción de organización humana" agregando: "cualquiera que sean las apariencias técnicas bajo las cuales se presenta"¹¹. Ahora bien, coincidimos en afirmar al fordismo como un principio de orden social, aunque creemos pertinente señalar que no existe un espacio económico que sea el de la técnica y otro espacio ajeno a éste que sea el político. En la medida en que el fordismo aparece como un modo de ejercicio del poder, a través de una puesta en práctica de determinadas técnicas de poder, privilegiadamente la línea de montaje, decimos que se trata de un poder que es a la vez político, económico y

epistemológico. En este sentido en lugar de pensar al fordismo como una "nueva concepción de organización humana", preferimos pensarlo en términos de una estrategia de poder no aislada de otros dispositivos (incluso temporalmente anteriores al fordismo) mecánicos, discursivos o arquitectónicos que configuran una red de poder tendiente a encauzar a las fuerzas productivas en un determinado orden social.

Podríamos arriesgar aquí la hipótesis de que en el fordismo se conjugan las técnicas de vigilancia proyectadas por Bentham y los principios de control dados por Taylor. Existe, sin embargo, en el fordismo un soporte ideológico del que el taylorismo parece estar libre. Decíamos que observamos en Taylor una desnaturalización del proceso de trabajo. Que se partía allí de la no identificación entre el hombre normal y el trabajador. La ideología presente en el fordismo e en cierto sentido más cercana a Bentham, en ambos encontramos fuertes elementos humanistas y moralizantes. En ambos el trabajo es concebido como normalizador y ordenador de la actividad. Y, en ambos encontramos una misma preocupación, la de vigilar la totalidad de la vida del trabajador. Del mismo modo en que la tarea del panóptico no era sólo ejercer una vigilancia en el interior de la prisión, sino más bien controlar los cuerpos y "la vida en general"; el fordismo se extenderá fuera de las paredes de la fábrica.

La implementación de un cuerpo de inspectores que vigilaran la vida, los horarios, la familia, las costumbres de los trabajadores, tal como se puso en práctica en los primeros tiempos del fordismo; no sería pensable en el marco trazado por el taylorismo. Esto en la medida en que allí no se trata de controlar la vida del trabajador en cuanto hombre, sino en cuanto es fuerza de trabajo que posee una pericia técnica de la que debe ser separado. Aún cuando este objetivo sea compartido por el fordismo, creemos pertinente marcar una diferencia en el espacio de lo ideológico. Ford se mantiene preso a la ideología moralizante del XIX.

Destaquemos ahora un punto que creemos es central. Tanto en Ford como en Taylor subyace la idea de que las técnicas de vigilancia y de control que se ponen en práctica en el interior del taller o la fábrica, son a la vez técnicas de producción y técnicas de dominación. Esta idea que permanece subyacente en las formas de control del trabajo hasta aquí analizadas, se hace explícita y manifiesta en la tercera forma de control que nos proponemos analizar aquí brevemente.

Tal como lo explica Richar Edwards, la línea de montaje transforma el lugar de trabajo en un verdadero campo de batalla. Las paralizaciones en las fábricas fueron convirtiéndose en hechos cada vez más frecuentes, y, es claro, el objetivo de lograr minimizar la autonomía y la independencia no fue en absoluto cumplido. Se hacía imprescindible buscar un modo de control no centralizado en el poder del management. Se hacía imprescindible incorporar el estatuto de los supervisores al de los trabajadores en general. Un modo de lograr ese objetivo es ampliar el campo de división y estratificación de los trabajadores. Estableciendo una reglamentación estricta, muchas veces fijada en común acuerdo con los trabajadores, y por medio de premios que se dan a la manera de ascensos; se tiende a convertir al trabajo en una verdadera carrera. Se establecerá entonces explícitamente como objetivo a ser premiado la dependencia. La falta de autonomía es una de las reglas más importantes, que deberá cumplirse si se pretende formar parte del juego. Para lograr una carrera ascendente los trabajadores deberán integrarse a la lógica del capital, cumpliendo sus reglas.

En oposición a las otras formas de control, no existe aquí ningún elemento que pueda estar libre de ese juego de poder, siendo que los inspectores y los supervisores se ven obligados a respetar un reglamento en el que se supone excluida la arbitrariedad, y en el que se premia la dependencia. La rutinización atiende ahora a todas las funciones de la supervisión, del mismo modo en que antes atendía a todas las

funciones de los trabajadores desposeídos de su pericia. En ese sentido, podríamos plantear que la separación entre concepción y ejecución se multiplica. La subdivisión que antes sólo se daba en el nivel de la ejecución, se extiende ahora al espacio de la concepción y del control. Así como la torre central del panóptico de Bentham debería estar abierta a cualquier mirada que deseara ejercer un control sobre el vigía, no hay aquí ningún espacio que escape del control. El que controla es a la vez siempre, aunque sea potencialmente, sujeto a ser controlado.

El surgimiento de esta forma de control puede remitirnos a otro hecho significativo. Decíamos que Taylor se interroga por primera vez por un espacio que hasta él se mantenía con características en cierto modo feudales. Nos referimos al taylorismo como forma de saber poder, y al hecho de que se haya interrogado por el modo en que la pericia técnica es transmitida. Se trató allí de romper con el poder que daba a los trabajadores la transmisión de su conocimiento por camaradas más expertos. En el momento en que el control burocrático aparece, la fábrica ya ha dejado de ser el lugar donde de modo privilegiado se transmiten los conocimientos, los saberes técnicos. La aparición de mano de obra técnicamente capacitada en instituciones ajenas a la fábrica (instituciones educativas), como un fenómeno que cobra cada vez mayor importancia, comienza a hacer del taylorismo un modo ineficaz de control. El control burocrático, "bureaucratic rules provides a substitute for the personal repetition of orders by a supervisor"¹², de tal modo que las reglamentaciones cumplen el lugar de un control técnico que es absolutamente impersonal.

Si volvemos ahora por un momento a las formas de poder disciplinar de las que antes hablábamos, veremos que es posible encontrar aquí algunos elementos que nos permitirían repensar al control burocrático en otros términos. Nos referimos ya al hecho de que no existe instancia de poder que no pueda ser controlada. El control se hace extensivo aquí

incluso a aquéllos cuya función es la de controlar. Decíamos también que el control personal está desplazado aquí en función de un tipo de poder absolutamente impersonal dado por las reglas. Es factible ver aquí una forma de disociación del par ver ser visto, semejante a la que encontramos en el panóptico de Bentham. El sujeto del poder se ha borrado por dos razones: (a) por el hecho de que quien controla está sometido a control, y (b) por el hecho de que el control es impersonal. Aún siendo así la vigilancia no deja de ser permanente y jerárquico. Aún estando borrado el sujeto que vigila, el control y la vigilancia no dejan de estar constantemente reglamentando el juego de la producción.

La técnica de vigilancia que en Bentham será la distribución espacial, arquitectónica, será sustituida aquí por ciertas reglas burocráticas. Así, son estas reglas las que ocupan el lugar de ese vigilante que "podía verlo todo sin que, a su vez, nadie pudiera verlo". Hay, por otra parte, un abuso de la forma de "examen" característica de este tipo de control: "no se trata de verificar si algo ocurrió e no, sino que se trata de verificar si un individuo se conduce o no como debe, si cumple con Las Reglas"¹³.

REFERENCIAS

- (1) Foucault, Michel: "La Verdad y Las Formas Jurídicas" - Ed. Gedisa - Barcelona pag. 97.
- (2) Ibidem. Pag. 96.
- (3) Braverman, Harry; "Labor and monopoly capital"; Monthly review Press, N. Y. 1974 p. 48.
- (4) Foucault, Michel. op. cit. pag. 138.
- (5) Braverman, Harry op. cit. pag. 112.
- () Citado por Foucault en "Vigilar y Castigar". Edit. Siglo XXI - Madrid. pag. 147.
- (6) Linhart, Robert: "Lenin, os camponeses e Taylor". Iniciativas Editoriais - Lisboa. pag. 85.
- (7) Benjamin Coriat: "Ciencia, Técnica y Capital" - Ed. Blume - Madrid - Pag. 90.
- (8) Ibidem. Pag. 64.
- (9) Ibidem. pag. 61.
- (10) Ibidem. pag. 80.
- (11) Ibidem. Pag. 80.
- (12) Edwards, Richard: "Contested Terrain" "Basic Books. Inc. Publishers" - New York - Pag. 139.
- (13) Foucault, Michel. op. cit. pag. 100.

A ERA ESPACIAL COMO DESAFOGO DA SATURAÇÃO DA NOSSA CIVILIZAÇÃO

K. B. SERAFIMOV

Academia de Ciências da Bulgária*

RESUMO

Consideramos os perigos de chegar a nossa civilização a um beco sem saída e à saturação concomitante no desenvolvimento da humanidade. As fontes materiais, sociais e intelectuais da sociedade contemporânea são analisadas brevemente. Mostramos o papel das atividades espaciais no sentido de buscar novos recursos que desafoguem a saturação ambiental, demográfica, genética, e outras. Demonstramos os inícios de uma nova psicologia humana, global e criativa, a qual, influenciada pela era espacial, desafoga a saturação.

Toda civilização fechada atinge a saturação do seu desenvolvimento, começa a declinar e se esboroa sempre vigorosamente em colisão com civilizações subdesenvolvidas. O desenvolvimento, a saturação e degradação das antigas civilizações assíria e babilônica, a dos Incas, dos Maias, etc., confirmam o perigo do caráter fechado de qualquer civilização. O triunfo da civilização européia e seus sucessos na conquista do nosso planeta são devidos em grande parte ao

(*) Trabalho apresentado no I Congresso sobre "Cosmic Space and Philosophy", realizado em Creta, 1989.

seu caráter aberto e à sua habilidade no trocar e assimilar idéias, culturas, valores materiais e sangue de outras sociedades. O sucesso da civilização européia, a síntese dos valores deontológicos, científicos, tecnológicos e culturais da Idade Antiga (sobretudo dos países mediterrâneos) foram decisivamente facilitados pelo fato de que sua saturação, no final da Idade Média, afortunadamente assumiu um novo crescimento global, ganhando a disposição do Velho Continente para as grandes descobertas geográficas. Por outro lado, no presente estágio, nossa civilização está se tornando a “grande aldeia”, devido à cobertura global das comunicações (onde as comunicações via satélite são também de grande importância), como também devido à crescente estandardização dos modos de viver, da cultura, da organização social e de tudo o que nos rodeia, desde roupas até à arquitetura, desde os padrões alimentares até às idéias políticas. Na ciência (v. ref. 1), bem como numa sociedade, há processos de saturação, os quais devido ao caráter global da nossa civilização e à falta de contactos com outras civilizações (sendo atualmente apenas hipotéticos) acarretarão inevitavelmente a degradação. Já são observados elementos desta última na avaliação global da degradação dos costumes morais, no aumento da criminalidade, na ausência completa de novas idéias, etc.

A saturação que se aproxima é grandemente influenciada pelos fatores limitantes do desenvolvimento (considere-se, por exemplo, os da ref. 2, tais como, os recursos limitados, a crise de energia, o drama ambiental, a explosão demográfica, etc. Quanto ao conteúdo da ref. 3, mostramos que o limite ambiental do desenvolvimento da energia na terra, no que se refere à transferência de energia de cada atividade humana para a atmosfera, é um dos mais sérios fatores de saturação. Devemos acrescentar que, conforme os padrões atuais da progressão do consumo individual de energia na terra, e com o respectivo crescimento total da população do planeta, este limite decisivo do desenvolvimento deverá ocorrer por volta do ano 2060. Numerosos outros problemas do equilíbrio ambiental, como a produção de CO,

CO₂, NO, NO₂, e outros gases do efeito estufa, são outras tantas causas de saturação do crescimento. Nós salientaremos que, desde que possamos impor restrições legais e econômicas e alguns efeitos antropogênicos nocivos à tropoesfera, à atmosfera média e superior (compostas de cloro e enxofre, freons, etc), tal não se poderá obter em relação aos gases básicos do efeito estufa, uma vez que a sua produção é proporcional ao número de habitantes e ao desenvolvimento técnico de cada habitante do planeta. Por isso problemas cruciais, como o da erradicação da fome, o de garantir o avanço dos países desenvolvidos e providenciar melhores condições para o desenvolvimento material e cultural de cada ser humano, somente podem ser resolvidos sob a condição de nos aproximarmos dos limites fatais de crescimento, tais como os acima mencionados: limites de energia ambiental, o efeito estufa e o dano causado à camada de ozônio, e outros pequenos agentes na atmosfera média.

O desenvolvimento dos complexos espaciais impôs um imperativo que se apresenta como uma saída para o novo futuro de nossa civilização. Tal é a possibilidade ou de a humanidade perecer sob as condições de uma nova guerra míssil-nuclear, ou sua única alternativa razoável: viver sob as condições de uma paz duradoura. Na verdade, nós, como todo povo razoável, somos a favor do desarmamento e defendemos firmemente uma saída salvadora em direção à paz dos nossos sonhos mas, sem referendar as teses principais de Nietzsche, devemos admitir suas bem fundadas afirmações acerca da saturação especificamente psicológica e moral da humanidade sob as condições de uma paz longa, muito duradoura, eterna. Podem ser encontrados indicativos de tais fenômenos de saturação, desde o aumento da criminalidade até aos escândalos nos estádios de futebol, desde o crescimento da AIDS até à degenerescência intelecto-espiritual do homem médio de hoje.

A saída desta situação, bem como o remédido e solução para outros fatores da crescente estagnação no desenvolvimento material e intelectual da nossa civilização,

consistem em grande parte no domínio de novas fronteiras e na condução da humanidade ao espaço, não só como realidade física e conquista de novos valores materiais, mas também como renascimento do espírito humano e das habilidades intelectuais.

A ciência é uma força diretiva no desenvolvimento hodierno da nossa civilização e a sua saturação deverá ter uma extrema ressonância social. Os efeitos da era espacial sobre a saturação da ciência moderna foram analisados na parte 4 e podem ser resumidos como segue: a exploração e uso do espaço estenderam amplamente o objeto de pesquisa de todas as ciências e estabeleceram novas disciplinas e campos científicos interdisciplinares; os novos potenciais científicos totais oferecidos pelos métodos, meios e condições de pesquisa espaciais estão relacionados a esta inovação sem limites; a organização de grandes grupos de cientistas e de produtores engajados nas pesquisas espaciais contribui para a multiplicação da experiência obtida no controle e gerenciamento da ciência em outros campos com efeitos inovadores semelhantes; a transferência e os benefícios da tecnologia espacial tornaram-se uma força poderosa na geração de tecnologia humana (v. parte 4) e de superação da saturação através desta, não só na ciência, mas também em todas as esferas da vida; estimulada pelas façanhas espaciais, a nova psicologia dos cientistas encontra ousados, ainda que aleatórios, meios de colocar e resolver gradualmente outros problemas fantásticos, destruindo a saturação, etc.

O maior problema da saturação social da nossa civilização é a determinação dos recursos do nosso planeta. A tecnologia espacial está sempre quebrando barreiras e, através do sensoriamento remoto, auxiliando na descoberta e localização exata dos recursos terrestres, na coleta de dados a respeito das trocas globais e no estabelecimento de ciclos ambientais inteiramente fechados, pelos quais as tecnologias livremente desenvolvidas e os meios econômicos de vida são transformados em artes espaciais em necessidades da Terra⁵.

Entretanto, o assentamento de populações humanas na lua ou em outros planetas conduz a uma decisiva e praticamente ilimitada superação da saturação no futuro. Está fora de dúvida que os limites ambientais do crescimento estão se tornando o maior problema do desenvolvimento e uma importante fonte de saturação. As atividades espaciais já quase resolvem os problemas básicos ambientais, (V. 5, 6, 7) controlando por tele-rastreamento; determinando as condições ambientais básicas; estabelecendo ciclos ambientais inteiramente fechados, etc.; e levando a indústria pesada e a correlata produção de energia em larga escala para fora da terra, pelas quais todos os problemas neste campo são resolvidos, bem como as limitações que causam a saturação são eliminadas.

O problema demográfico é particularmente delicado e difícil, desde que se pense que ele, cedo ou tarde, causará pesadas limitações ao crescimento da população na terra, bem como ao seu desenvolvimento. Posto que discordemos inteiramente de Malthus e do neo-malthusianismo, devemos entretanto admitir que a super-população do nosso planeta se tornará uma realidade, se não controlarmos a taxa de natalidade e a correlata saturação da população total do nosso planeta. Entretanto, devemos concordar inteiramente com Kraff Erike, a qual tem razão ao dizer que toda retenção na taxa da população é o início de degradação humana. Aqui novamente é a conquista espacial a única saída, não só pelo simples deslocamento da população, mas também por pelo menos duas outras razões: 1) deslocando as atividades produtivas básicas para o sistema solar, o que é uma solução para os problemas dos recursos ambientais, energético e demográfico; 2) transformando a terra num local para a vida e não principalmente para a produção e para o desenvolvimento de uma sociedade pós-industrial. O problema genético está associado ao demográfico. Há sérios receios (V. 4 e a referência introdutória de Oleg Gizenko no Congresso astronômico de Praga, 1976) de que o caráter fechado da moderna civilização e a crescente unificação da vida acarretam degradações genéticas. O nascimento de várias gerações sob condições

extra-terrestres produzirá profundas alterações genéticas e estimulará o desenvolvimento genético da raça humana.

Já visualizamos os fatores psicológicos e intelectuais da saturação e os poderosos efeitos iniciais da conquista cósmica sobre eles. Na referência de nº 8 (v. 8) foram analisados os efeitos das atividades espaciais na cultura, e na referência de nº 9 (v. 9) foram analisados seus efeitos na psicologia humana global.

Concluindo, podemos dizer que a invasão do espaço abre novos horizontes para o desenvolvimento e tem um efeito muito mais revivificador do que as grandes descobertas geográficas. A conquista do cosmo garante a superação da saturação e o desenvolvimento sem limites da nossa civilização.

REFERÊNCIAS

- (1) K. Serafimov, Space Activities and Saturation of Science (in Bulgarian), Ed., BAS, nº 2, 1986;
- (2) D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, W. W. Behrens, The Limite to Growth, London, 1972;
- (3) K. Serafimov, The Temp. Ecological Limite of Development on Energetics, 26 th Int. Astron. Congress, Lisboa, 1975;
- (4) K. Serafimov, The Space Activities in Developing Countries As an optimum Way to HT, Journal of Space and Astron. Res., v. 4, nº 1, 1987, 1;
- (5) K. Serafimov, Global Problems of Mankind and the Space Age, Earth Orient. Appl. of Space Techn. v. 4, nº 1, 1984, 51;
- (6) K. Serafimov, Ecology and Space (in Bulgarian), Priroda i Znanie, nº 8, 1987, 1;
- (7) K. Serafimov, Ecology From and For Space, and Young Scientist Workshop on Space Ecology, Varna, 1989, Abstracts, 1;
- (8) K. Serafimov, G. Ivanov, The Space Age As a Stimulant of Cultural Development, 31 st Int. Astron. Congress, Tokyo 1980, p. 80. D. 321;
- (9) K. Serafimov, G. Ivanov, The Influence of Space Age on the Global Humanistic Psychology, 32th Int. Astron. Congress, Roma, 1981, Re. nº IAP-81-91.

Tradução Prof.Dr.Francisco Cock Fontanella, UFMS.

ENTREVISTA

GOFFREDO TELLES JÚNIOR: UM CASO DE ESPECIAL VOCAÇÃO

Num continente em que a proporção de intelectuais relativamente à população é ínfima, num país que, à exceção de uns poucos rebentos contrários à inclinação da história; não produziu pensadores que modificassem o curso de qualquer setor do conhecimento, numa região, enfim, que, em virtude de sua dramática realidade social, parece tão refratária a tudo quanto se chama descobrimento ou inovação científica, surpreende encontrar um autor que propugne algo de cientificamente novo.

Não que a idéia principal da obra do Professor Goffredo Telles Júnior; que iremos retratar na entrevista a seguir, não tenha sido defendida por ninguém antes dele. Pelo contrário, a visão cósmica e integral, que o Dr. Goffredo tem da realidade e particularmente do direito, objeto dos seus mais profundos estudos, já aparece sugerida tão cedo na história quanto nas obras de Heráclito e Empédocles. Nem por isso, entretanto, a originalidade das idéias de Goffredo fica prejudicada. Darwin não é menos pai da teoria da evolução porque Anaximandro já falava em umas formas vivas terem evoluído de outras de outras mais simples, porque Malthus disse que fatores ambientais acarretam uma acirrada competição pela sobrevivência, ou porque Lamarck já tivesse sido evolucionista antes dele. Ninguém deu contornos sistemáticos, científicos e argumentativamente tão vitoriosos ao evolucionismo como Darwin. Ora, o dimensionamento do Direito engastado na ordem única a reger todos os seres do mundo, desde o nível dos maiores aglomerados e muralhas de galáxias até o nível microscópico da célula viva e das partículas subatômicas da matéria, foi desenvolvido assim precursoramente em

termos científicos na obra de Goffredo Telles Júnior intitulada "O Direito Quântico" (Max Limonad).

Não se trata, obviamente, de uma visão já pacificamente aceita pelos cientistas de grande gabarito. O assunto da existência de uma ordem universal única a reger o cosmo não é da mesma natureza de outras discussões científicas. Uma única descoberta pode determinar a consagração de uma teoria específica ou fórmula nova de física ou química, ao passo que a ordem cósmica de todas as coisas jamais poderia ficar estabelecida por um único achado. Ao contrário, um número elevado de descobertas coordenadas é necessário para impor a sua consagração mais definitiva. Daí o estágio ainda intermediário em que a questão se encontra.

A tendência geral no meio científico, entretanto, é claramente na direção do reconhecimento de uma ordem global a presidir o mundo. Não causa espanto que a obra do Professor Goffredo tenha enorme aceitação nos círculos científicos que já se inteiraram dela, enquanto, por razões mais ou menos óbvias, encontre correspondência bastante menor no meio jurídico e de ciências humanas em geral.

Não é objetivo desta entrevista, contudo, aprofundar-se no assunto particular do "Direito Quântico" e a ordem cósmica. Os interessados poderão pesquisar o assunto na obra homônima de Goffredo, bem como na escassa, mas encontradiça literatura especializada no assunto. Preocupa-nos aqui apresentar sobretudo uma visão geral da pessoa e obra do jurista e filósofo que tem divulgado tais idéias entre nós, ou, em uma palavra, apresentar o caso de especial vocação por trás de tão importantes idéias.

Goffredo da Silva Telles Júnior, 75, é o Professor Emérito da Universidade de São Paulo, na qual lecionou desde 1940 até aposentar-se, em 1985, do seu cargo de Professor Titular da Faculdade de Direito.

Mais de uma vez Chefe do Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito nessa Faculdade, o Professor Goffredo

pode ser considerado, sem sombra de dúvida, um símbolo das letras jurídicas no Brasil e particularmente na Faculdade do Largo de São Francisco. Laureado como Advogado-Símbolo da Ordem dos Advogados do Brasil, o velho mestre ensinou numerosas disciplinas ao longo de sua carreira docente, fundou o referido Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito das Arcadas, organizou os seus Cursos de Pós-Graduação, representou a Congregação da Faculdade no Conselho Universitário da USP e exerceu a Vice-Diretoria e Diretoria da FADUSP em vários períodos.

Particularmente querido entre os alunos, Goffredo foi Parainfno e Patrono de muitas turmas de estudantes de Direito, inclusive após sua aposentadoria. Com o advento compulsório desta, por força da Lei, os estudantes do Largo de São Francisco o aclamaram Professor-Símbolo (1985).

Membro do Instituto Brasileiro de Filosofia, Goffredo é autor de ainda vários livros e artigos nessa área, assim como livros jurídicos e de Ciência Política. Suas principais obras, além do "Direito Quântico", são: "Filosofia do Direito", "A Criação do Direito" (ambas em dois tomos), "Tratado da Conseqüência" e "Ética- do Mundo da Célula ao Mundo da Cultura".

Várias vezes atuante em momentos cruciais da vida política nacional, mencione-se por fim que Goffredo Telles Júnior inscreveu-se na história de nosso país ao redigir a ler a "Carta aos Brasileiros" por ocasião do Sesquicentenário dos Cursos Jurídicos no Brasil, em 11 de agosto de 1977, documento que veio a tornar-se importante marco no processo de abertura democrática em nosso país, ao final da série de governos militares no poder desde a Revolução de 64.

Reflexão: Em termos de traçado de personalidade ou de história de vida, como o Professor Goffredo se daria a conhecer?

Goffredo: A resposta a uma pergunta dessa natureza parece-me muito simples. Minha vida não tem segredos. Ela é

conhecida por quantos a acompanharam ou conviveram comigo. Desde a infância, estive muito ligado à natureza. Criei-me junto à terra. Costumo dizer que sou um agricultor há mais de cento e cinquenta anos. Os motivos naturais exerceram sobre mim extraordinária fascinação.

Nesse tempo, ou um pouco antes, fiz minhas primeiras letras. Minha avó foi minha primeira professora, e nossa casa serviu de escola. Depois, fiz o ginásio no Colégio São Bento, na capital. Em 1933 ingressei na Faculdade de Direito.

Um pouco antes, em 1932, eu entrara na Faculdade para a festa de fundação da sua Academia de Letras, a qual nascera na casa de minha avó, onde morávamos meus pais, meus quatro irmãos e eu. A casa de minha avó, Olívia Penteadó, introdutora da arte moderna no Brasil, era um importante centro social de arte e literatura em São Paulo. Ali os estudantes da Faculdade imaginaram a criação da Academia de Letras, à qual, um ano mais tarde, eu viria a pertencer.

Desde que entrei, portanto, na Faculdade, em 33, até minha formatura, em 37, tive uma vida extremamente ativa, tanto em matéria política como de estudos. Aos meus dezoito anos de idade, ainda aluno da Faculdade, fui eleito suplente de Deputado Constituinte em São Paulo.

Minha vida era, porém, muito simples. Eu gostava de estudar e lia muito. Li, nessa época grandes escritores franceses, no original, posto que entendia francês e inglês tão bem como português.

Reflexão: O senhor morou na França, não foi?

Goffredo: De fato. Passei dois anos em Paris quando ainda criança. Meu pai tinha trabalhos por lá, não sei bem quais. Naquela temporada eu aprendi o inglês e o francês, o que me permitiu ler grandes obras literárias da França, da Inglaterra e dos Estados Unidos. Ainda muito jovem, eu já conhecia Anatole France, Gustav Flaubert e outros autores. Flaubert me fascinava, com seu estilo primoroso.

Além disso, li também os grandes autores portugueses, como Eça de Queirós, Castelo Branco e muitos outros durante meu bacharelado na Faculdade de Direito.

Tanto me fascinavam as letras e a Faculdade, que, lá pelo terceiro ano do curso, decidi preparar-me para o concurso de ingresso na carreira docente. Minha vida de professor começou, então, no Colégio Universitário, hoje já não mais existente, onde lecionei Lógica. Em seguida fiz o concurso de livre-docência e ingressei no corpo docente da própria Faculdade de Direito, em que estudara.

Desde o primeiro dia de minhas atividades como professor até o último, em 1985, exerci minha profissão com um amor, que não sei descrever. Eu realmente nasci para ser professor. Aliás, nasci para três coisas: para ser professor, para ser advogado e para ser um plantador de árvores e flores. Assim, durante quarenta e cinco anos lecionei na Faculdade de Direito e por mais de meio século, exatos cinquenta e quatro anos, estive ligado à Universidade de São Paulo.

Desde o quarto ano da Faculdade já trabalhei como solicitador registrado na Ordem dos Advogados. Uma vez formado, exerci a advocacia criminal, fazendo vários júris, no fórum, em São Paulo. Até hoje, mantemos nosso escritório de advocacia à avenida São Luiz.

Reflexão: De acordo com a lista de três vocações principais, que o senhor mencionou, a política seria uma vocação subalterna?

Goffredo: Não é propriamente assim, que eu encaro a política. Para mim, fazer política é o reflexo natural de minhas idéias filosóficas e jurídicas. Sempre fiz política em nome de princípios, em nome de uma filosofia e em nome dos ideais do Direito.

Em 1945, fui eleito Deputado Federal Constituinte, participei ativamente da Assembléia Constituinte de 46, assinei a nova Constituição em 47 e exerci meu mandato até 1950, quando me desliguei de todos os partidos para dedicar-me melhor à carreira docente.

Devo dizer que por três vezes eu solicitara autorização anteriormente à Mesa da Câmara para dar aulas na sexta-deira à noite, no sábado inteiro e no domingo. Como a Mesa rejeitara, tive de ir por conta própria. Talvez estivesse desobedecendo a ordens da Câmara, mas a verdade é que eu estava obedecendo a uma vocação invencível de ser professor.

Reflexão: Se não for indiscreto, como ficava ou fica a vida doméstica do senhor entre tantos afazeres?

Goffredo: Minha vida particular sempre foi relativamente simples. Estou casado há vinte e três anos com Maria Eugênia, minha aluna tanto no curso de graduação como no de especialização. Enquanto a tive por aluna nunca sequer me ocorreu que um dia viria a ser minha esposa. Depois dos dois anos de especialização em contratos internacionais, que ela passou nos Estados Unidos, encontramos-nos uma noite, no saguão da Folha de São Paulo, se não me engano na solenidade de entrega do prêmio Juca Pato ao escritor Caio Prado Júnior. Desde aquele momento sinto que minha vida conjugal estava determinada.

Anteriormente eu já fora casado com Lígia Fagundes Telles, a escritora, de quem tive um filho admirável, desculpem o adjetivo: Goffredo Neto, que é hoje cineasta de destaque.

Tenho ainda uma filha no terceiro ano da Faculdade, Olívia, que desde cedo demonstra, devo dizer com sinceridade, uma espantosa vocação jurídica.

Quanto a mim, continuo no meu escritório de advocacia consultiva, onde recebo os amigos, não só para pareceres e opiniões, mas também para trocar idéias sobre assuntos variados e tomar um café. Às vezes são problemas jurídicos muito sérios que me trazem, outras vezes aqui vêm os políticos. Como não somos filiados a partido nenhum, para aqui acorrem líderes de diversos partidos...

Em resumo, minha vida é de muito trabalho e de muito amor. Confesso que o segredo deste nosso escritório é

que não se faz nada direito se não o fizer com extremo amor. O amor é o segredo da vida: estou convencido disto. O coração é, sem dúvida, a grande força da vida humana. Não estou diminuindo absolutamente a importância dos dotes intelectuais, mas apenas digo o que aprendi ao longo dos meus setenta e cinco anos de vida: que as coisas que fazemos bem na vida são as que fazemos com amor. Quando procedemos assim em geral estamos seguindo as normas da inteligência.

Reflexão: Lendo a sua obra, Professor, vemo-nos diante de um jurista de nítidas inquietações filosóficas. Ora, parece que, no Brasil, a Filosofia nasce entre os juristas. O senhor poderia contar-nos algo acerca dos seus envolvimento com a Filosofia?

Goffredo: Realmente a Filosofia sempre foi minha preocupação constante. Desde o ginásio, no Colégio São Bento, tive grandes amigos filósofos, padres que foram meus professores. Tive muitas discussões com esses padres, grandes companheiros ao longo da vida inteira, antes e depois do ginásio. Discutíamos temas como: o que é um movimento, o que é o espaço etc. Até hoje me recordo de nossa disputas acerca dos sofismas de Zenon de Eléia...

De fato, a preocupação filosófica foi uma constante ao longo de toda minha existência. Desde muito cedo tive presente em meu espírito que qualquer concepção de vida prende-se a uma concepção universal. Somos forçados a considerar as coisas do mundo como efeitos de determinadas causas, o que nos leva a indagar o que um efeito será, e o que uma causa. Endosso a doutrina aristotélica das quatro causas, a meu ver até hoje irrefutável. Essa doutrina, por sua vez, prende-se à noção dos princípios. Perguntamos: que é um princípio? Que é uma condição? Qual a diferença entre princípio e causa? E entre causa a condição? Do mundo real chegamos com grande facilidade à metafísica. Confesso que estudei muito meticulosamente toda a metafísica, de ponta a ponta, antes de passar ao estudo dos filósofos propriamente ditos. Assim me iniciei na Filosofia.

Reflexão: Foi nessa época que o senhor entrou em contato com Tomás de Aquino?

Goffredo: Exatamente. Nessa época tomei contato com Aristóteles e outros filósofos gregos, notadamente Platão e Pitágoras, bem como com os grandes pensadores medievais, a exemplo de Santo Tomás de Aquino, por quem sentia uma ternura especial. Eu sentia em Santo Tomás aquele fascinante espírito de santidade, coisa que me marcou muito.

Deste ponto passei a novos e mais profundos estudos. Fiz uma leitura muito cuidadosa de Spinoza, o que me levou a estudar ainda outros autores como Descartes e, finalmente, Kant. Este último exerceu sobre mim uma influência gigantesca. Li-o pela primeira vez antes de meu concurso de livre-docência na Faculdade. A “Crítica da Razão Pura” me fascinou. Li-a com todo esmero e tornei a lê-la depois, já bem mais velho, quando de meu concurso para Professor Catedrático. Nesta última ocasião, devo dizer, fiquei dois anos fora da terra, como que num outro mundo, tamanha a fascinação que o livro me causou.

Todos estes estudos estão bem evidenciados no meu livro “A Criação do Direito”, onde exponho o pensamento dos autores citados com absoluta familiaridade. Realmente sinto como se esses homens fossem meus irmãos. Tenho-os como companheiros de vida e pensadores extraordinários, mesmo onde não concordo com eles. Foi com tais pensadores e filósofos que mais convivi ao longo de minha existência. Com efeito, não sei viver sem a Filosofia. Ela é para mim companheira de todos os momentos.

Reflexão: Nos últimos vinte anos de vida, a propósito, o senhor tem-se dedicado ao estudo de disciplinas científicas como Física, Química e Biologia. Que ligação poder-se-ia estabelecer entre as conclusões do senhor nesses campos do conhecimento e suas antigas cogitações filosóficas?

Goffredo: As ligações são diretas, sem dúvida alguma. Meu estudo do Direito leva-me à convicção de que o mesmo é

a disciplina da convivência humana. Ora, o comportamento do homem tem suas causas, inclusive de natureza biológica. Assim atirei-me ao estudo das causas biológicas do comportamento humano.

Analisei o funcionamento das células e o papel das enzimas na síntese das proteínas. Grande parte do comportamento humano das proteínas, produzidas nas nossas células, nessas extraordinárias usinas chamadas células. Vi-me, então, diante do problema da constituição celular: de que elementos são feitas as células, questão que me introduziu ao estudo da Química. Ocorre, porém, que os elementos químicos trabalham de maneira física, e assim terminei estudando também a Física. Tudo por causa do comportamento humano e deste seu fruto, que é a ciência do Direito. Química, Física e Biologia são três ciências inseparáveis e, tenho a ousadia de dizer, inseparáveis também da ciência do Direito. Estudando-as, volto a ter aquela sensação da unidade cósmica em torno de mim.

Estou convencido de que, em se querendo estudar os fundamentos do Direito, chegar-se-á à convicção de que é preciso estudar também a Biologia, quando não a Física e a Química. Meus dois últimos livros, "O Direito Quântico" e a "Ética", fazem essa demonstração. A "Ética" funda-se no funcionamento da célula e na interação entre os complexos celulares e os fatores ambientais para determinação do comportamento.

Tudo isso assumiu para mim um significado muito expressivo. Verifiquei existir uma enorme semelhança, senão mesmo identidade, na estrutura e no funcionamento elementar de todos os seres vivos. As células de animais microscópicos e as de Einstein são iguais, no que têm de mais básico. A célula é sempre a mesma e funciona da mesma maneira. Reina uma extraordinária irmandade entre todos os seres vivos, o que me conduz à velha conclusão de que todos são filhos do mesmo Pai. Da contemplação da natureza chego assim, após muita caminhada, a um sentimento final religioso. É impossível

desligar as coisas. A grande verdade antiga permanece, de que a criação é uma só. A Filosofia e as ciências exatas concorrem em afirmar tal fato.

Não obstante, vejo certa resistência hoje em dia contra essas idéias. Não, absolutamente, entre os biólogos, pois estes compreendem sem a menor dificuldade o que acabo de afirmar. Eles sentem evidentemente haver um laço entre o que os juristas sabem e o que eles, biólogos, sabem. Entre os juristas é que há uma resistência, como se a ordenação jurídica fosse uma ordenação à parte. Ora, quero dizer, com toda sinceridade, que a ordenação do mundo é uma só, e que a ordem jurídica é parte integrante e orgânica da ordem cósmica. Parte das mais nobres, da mais importantes conhecidas, é verdade, enquanto resulta da atividade do ser mais desenvolvido, que a evolução da matéria produziu, mas ainda parte integrada ao ordenamento cósmico. A unidade entre todas as coisas acarreta, assim, a unidade da ciência.

Reflexão: Variando um pouco nossa conversa, Professor, conte-nos um pouco mais detalhadamente acerca de sua participação político-social em tantos anos de vida. Em diversos momentos da história recente deste país, suas contribuições têm sido de grande peso. Basta falar da "Carta aos Brasileiros", de 1977...

Goffredo: Eu sempre tive imenso respeito pela liberdade e os direitos humanos, convicção manifesta desde meu primeiro livro, escrito em 36 e 37 e publicado em 38. Nessa obra, discorro sobre o Estado Moderno, o Estado a que chamo "ético", respeitador e garantidor das liberdades humanas. Em 38 estávamos no apogeu do nazismo, e esse livro manifesta minhas convicções contrárias ao Estado totalitário.

Minha vocação política nasce, assim, de uma vocação pela liberdade - não uma liberdade desregulada, desregulada, pois esta é a liberdade contra o homem. Creio na liberdade a favor do homem, na liberdade do respeito e da ordem. Sempre achei isso. Não há liberdade sem respeito pelo próximo e por toda a criação, inclusive os animais e os

vegetais. Não quero parecer demagógico, mas tudo o que é belo o bom parece asperar a ser livre. Liberdade, respeito e beleza são três coisas que se confundem numa só para dar a sinfonia do mundo. Este senso de liberdade é que me leva a fazer política.

A “Carta aos Brasileiros” foi um protesto contra a ditadura então reinante em nosso país. Os governos de força sempre causaram em mim uma profunda indignação, um horror acentuado. Encho-me de horror ao tomar conhecimento de perseguições e injustiças, praticadas pelo governo. Cabe ao governo dar o exemplo, ditar o tom de respeito pela liberdade de cada um. Quando isto não ocorre, mas o contrário, quando o governo se mostra prepotente, isso imediatamente se reflete nos seus súditos: a violência aumenta entre os cidadãos. As estatísticas demonstram ser nas fases em que o governo respeita os direitos humanos, que os crimes violentos diminuem na sociedade. É nos tempos de governos respeitadores, que temos o maior respeito entre as pessoas. A informação, que posso dar quanto a minha participação política é que, enquanto eu tiver saúde, estarei na estacada contra os hábitos de força. A experiência me mostra que um governo inconseqüente facilmente descamba em um governo de força, pelo que devemos estar atentos...

Reflexão: No tocante à teoria política, circulam hoje em dia correntes diagnosticando a necessidade de reformas profundas na própria concepção de Estado, de modo a se corrigirem os desvios decisórios e de planejamento, que tanto incham o Estado quanto comprometem a sua eficiência. Particularmente o Poder Executivo tem se hipertrofiado face à demanda de decisões muito mais numerosas e rápidas, que a complexificação da vida impõe. O Estado tem demonstrado não conseguir decidir bem, isto é, em harmonia com o bem comum e não com interesses pessoais, eleitorais ou de classe, quando tem de decidir muito ou de modo dependente do jogo de conquista e manutenção do poder por parte das autoridades. Posto que o senhor, ao que nos consta, trata estes

assuntos no próximo livro, já no prelo, que irá publicar, poder-nos-ia dizer quais são exatamente suas idéias a respeito?

Goffredo: Esta é uma pergunta extremamente atual, que fere de frente um dos problemas mais graves propostos pelos fatos aos constitucionalistas contemporâneos. Sentimos, de fato, a necessidade de uma reforma institucional da democracia, na medida em que vemos seus órgãos não funcionando a contento. O Congresso Nacional, por exemplo, a utilizarmos o caso do Brasil, é um Congresso ausente, afastado dos problemas nacionais, que decide muitas vezes de modo contrário ao que a sociedade civil desejaria. É curioso como justamente o órgão chamado de "representação nacional" não esteja cumprindo sua vocação doutrinária. Em tese, o Congresso Nacional deveria ser a chave da democracia, o estuário das grandes aspirações nacionais, coisa que não está sendo satisfatoriamente. Daí a necessidade de se alterar as instituições.

Os partidos andam frágeis e inconseqüentes, não constituindo grupos perfeitamente definidos, não tendo pensamento certo, não se conduzindo em torno de doutrinas definidas, nem tendo bandeiras que se conheçam claramente. Tanto isto é verdade, que os políticos de carreira passam de uma para outro partido sem nenhum constrangimento.

O que vemos são partidos fisiológicos. A fisiologia substituiu a ideologia, com os interesses eleitorais correndo à frente e as orientações doutrinárias atrás. O fato, porém, é que partidos assim, como os há no Brasil, não cobrem de modo algum toda a realidade social. Na vida política brasileira, hoje em dia, mal se vê esquerda e direita, para não falar nas múltiplas posições intermediárias entre esses dois extremos.

A sociedade não é centro, esquerda, direita, centro-esquerda e centro-direita. Entretanto, nem sequer dessas posições elementares há representação razoável nos partidos que aí estão. Qua falar dos inúmeros grupos humanos em que a sociedade realmente se divide? A vida real se desenrola na família, nos estabelecimentos de trabalho, nos sindicatos, nas

associações, nos clubes, nos grupos religiosos, etc., não nos partidos políticos. A vida dos líderes partidários sim, desenvolve-se bastante dentro do partido; a nossa vida não.

Ora, estou convencido de que a representação democrática depende desse reconhecimento. O povo não é massa. A massa é homogênea, assim como a massa do pão, mas o povo é heterogêneo. O povo compõe-se de grupos diferentes, cada qual com a sua idéia e, por assim dizer, a sua "comunhão" interna. Cada qual tem um governo e uma ordenação própria. Tudo isso precisa ser posto em relevo para termos uma democracia realmente representativa. Sinto que precisamos de canais, canais da democracia pelos quais introduzir a vontade dos governados nas decisões dos governantes. Apenas por meio dos partidos políticos é impossível que isso aconteça.

No meu novo livro trabalho este assunto. Demonstro que apenas o Congresso Nacional não resolve o problema democrático, o problema dos anseios do povo. Daí esse número imenso de greves e manifestações de classe.

Está faltando alguma coisa. Antes de mais nada, proponho que haja um plenário, aonde cada grupo social representado pudesse trazer seus problemas sérios. Os representantes dos grupos sociais não seriam deputados ou senadores, mas mandatários diretos para discutir com os órgãos planejadores os problemas dos grupos que representam. Daí surgiriam soluções a serem apresentadas ao Congresso Nacional como projetos de Lei.

Simultaneamente, proponho também a criação de um órgão de planejamento, a fim de se sustar o hábito de governar-se sempre para o dia de hoje, e nunca para amanhã. Esse órgão seria, naturalmente, muito distinto do atual "Ministério do Planejamento", o qual não tem funcionado a contento. Tratar-se-ia de um órgão técnico responsável por manter sempre no horizonte os objetivos nacionais prioritários e o caminho para se os atingir. Ali estaria sempre em tela uma visão telescópica da realidade, uma visão da civilização nacional

como um todo. Assim resumo minhas propostas para uma reforma da democracia em nosso país.

Reflexão: Que linha evolutiva principal traçaria o senhor para o seu próprio pensamento ao longo de obras como "Filosofia do Direito", "A Criação do Direito", "O Direito Quântico" e "Iniciação na Ciência do Direito"?

Goffredo: Creio que o que temos até aqui tratado delinea a linha que meu pensamento tem seguido. Devo complementar dizendo que tal pensamento cada vez mais, por assim dizer, se espiritualiza. Não que eu me esteja absolutamente afastando da grande realidade material do mundo. Digo enfaticamente que não, porque tudo se liga a tudo. Como já tive a oportunidade de dizer, a ciência caminha cada vez mais para a demonstração de que as coisas se prendem umas às outras, e que todas se prendem a um mesmo Princípio. Esta é a unidade da ciência de que já falei e, sem dúvida, para ela caminha meu pensamento.

Transcrição: L.F. Lobão Moraes

ESTUDOS CRÍTICOS

O COSMOS DE FOGO DE GASTON BACHELARD

Constança Marcondes CESAR
INSTITUTO DE FILOSOFIA - PUCAMP

O ponto de partida da meditação de Gaston Bachelard a respeito do fogo é o livro *A Psicanálise do Fogo*. Podemos dizer, primeiro, que o pensamento de Bachelard a respeito do fogo é um pensamento epistemológico. Trata-se, para este filósofo, de superar, através da disciplina metódica e científica, a sedução pelo objeto imediato, o encantamento ingênuo do homem diante do mundo.

Nosso pensador reconheceu que “os eixos da poesia e da ciência são inicialmente inversos”.¹ E, para ele, a tarefa da filosofia é “tornar complementares a poesia e a ciência”.² Para conseguir isso, nosso filósofo propõe uma psicanálise do conhecimento objetivo, isto é, um esforço metódico de compreensão das valorizações afetivas da matéria, um exame das condições do devaneio, buscando “a ação dos valores inconscientes, na base do conhecimento empírico e científico.”³

Bachelard escolhe o fogo, dentre os elementos da física antiga, porque existe, segundo nosso filósofo, uma valorização do fogo pelo senso comum, que se atém às evidências primeiras, às convicções ingênuas. Daí Bachelard afirmar: “O fogo e o calor fornecem os meios para explicação nos campos mais variados, porque são, para nós a ocasião de recordações imperecíveis”⁴ e podem, então, simbolizar a síntese dos contrários: o bem e o mal, a cólera e o ódio.

Mas podemos seguir, na obra de Bachelard, o caminho que conduz da epistemologia à poesia, da psicanálise à fenomenologia: ele deixa de lado, nos seus últimos escritos, o exame “das condições do devaneio”⁵, para buscar o mundo da metáfora, do devaneio, da poesia. A tarefa da filosofia que se entrega às imagens e aos símbolos é, segundo ele, descobrir o eixo das metáforas, enquanto via poética que leva do coração do homem ao coração das coisas.

Trata-se, para Bachelard, de esboçar uma estética concreta, uma estética dos elementos, da matéria, para nela encontrar a raiz da realidade.⁶

Bachelard procura elencar, na *Psicanálise do Fogo*, sob os nomes de “complexo de Prometeu”, “complexo de Empédocles”, “complexo de Novalis”, “complexo de Hoffmann”, seus estudos sobre os devaneios do fogo. Nós nos limitaremos a apresentar, aqui, as reflexões sobre Prometeu e Empédocles, e sobre o mito da Fênix, porque estes temas serão retomados na obra inacabada *Fragments de uma Poética do Fogo* e são, na nossa opinião, o fio de Ariadne que conduz nosso pensador da epistemologia à poesia.

Nosso filósofo chama de “complexo de Prometeu” o esforço para superar proibições; e o que Bachelard nos propõe é de “elencar, sob o nome de *complexo de Prometeu* todas as tendências que nos impulsionam a saber tanto quanto nossos pais, tanto quanto nossos mestres, mais que nossos mestres”⁷ Este esforço de superação da tradição se transforma, em seguida, em esforço para superação de si mesmo e de superação estética e metafísica da realidade objetiva; pode-se dizer, pois que Prometeu, na *Poesia do Fogo*, torna-se o símbolo do homem criador, do super-homem, da desobediência criadora, da audácia. Prometeu é, no mito grego, um símbolo da raça humana que mescla em si mesma a ingenuidade e o ardil, na sua aventura para dominar as forças do mundo atual; no mito de Prometeu uma infinidade de idéias é recolhida; encontramos aí os motivos do fogo, do pássaro, do homem audacioso. Estes motivos representam, aí, a mudança,

o idealismo e a coragem; são cifras da perpétua metamorfose do ser, e a expressão de seu vir-a-ser. O mito mostra ainda Prometeu como o iniciador das artes⁸; ele é, pois, o símbolo do artista, do poeta. O homem criador, cria um mundo e esta criação é uma superação: superamos a antiga sabedoria dos pais e dos mestres, superamos a nós mesmos, sonhamos com um ser-mais, sonhando a metamorfose, o vir-a-ser, de que o fogo é matéria e símbolo.

Em suma, podemos dizer que, na poética de Gaston Bachelard, *Prometeu* é o nome da *metamorfose do ser*, enquanto superação, desafio em direção a um ser-mais.

A meditação sobre a metamorfose e o vir-a-ser é desenvolvida ainda por Bachelard na *Psicanálise do Fogo*, em torno do que ele chama de “complexo de Empedócles.” O nome do filósofo grego é associado, neste livro de Bachelard, à reflexão sobre o destino do homem e aos sonhos da unidade dos contrários (vida e morte). Empédocles é também o símbolo, na tradição filosófica e na poesia, da *morte na e pela beleza*.⁹ Bachelard afirma que o poema de Holderlin, *Empédocles*, é o poema da libertação pela morte, o poema do instante supremo em que se encontram o ser e o nada, o homem e o cosmos.

A morte de Empédocles é pois o símbolo da adesão do homem à seu destino de luz, a seu “destino ígneo”¹⁰, a seu destino poético de transfiguração no cosmos.¹¹ Esta morte é também o símbolo da tarefa da filosofia, a partir da morte exemplar de um pensador: a tarefa de depurar “o fogo vulgar do mundo”, de buscar a morte “como um retorno a uma pátria celeste”¹², de desejar a morte como um retorno a uma plenitude do ser, fusão com a Inteligência Cósmica, ápice de um mundo.

Estes motivos - a superação, a metamorfose, a unidade entre a vida e a morte - encarados como símbolos do destino do homem, são retomados no estudo bachelardiano sobre o mito da Fênix.

Para Bachelard, estas imagens, enquanto nos fazem sonhar, nos libertam; é a libertação do homem (pela poesia),

da prisão da vida quotidiana, da realidade objetiva. A linguagem dos poetas, a linguagem dos mitos, as imagens a partir das quais sonhamos, instituem um mundo, um novo reino, que permite ao homem *o direito de sonhar*.

Para nosso filósofo, *a Fênix é o símbolo da poesia*, da sublimação absoluta, da abertura à transcendência, às potências verticais a linguagem.¹³

A Fênix fala de nosso vir-a-ser, de nosso destino solar, de nosso ser-mais, de nossa possibilidade de magnificar "a vida nos fulgores do sonho"¹⁴; este pássaro mítico é, para Bachelard, o símbolo do instante poético, da lucidez do poeta, que trabalha na fronteira do sonho, para renovar, criar um mundo.¹⁵

O que a meditação a propósito dos mitos de Prometeu e da Fênix, e a meditação a respeito da vida lendária do filósofo Empédocles nos ensinam, é a correspondência entre "fogo, perfume, canto, vida, nascimento, morte"¹⁶, a unidade dos contrários num ser-mais, visto como a finalidade do homem. Sonhamos tornar-nos mais que um ser humano, isto é, tornarmo-nos poetas. Sonhamos com a metamorfose do ser pela palavra, sonhamos instituir um mundo, a verticalidade fulgurante, o "deslumbramento com as imagens novas"¹⁷, no "esplendor do psiquismo lírico"¹⁸. Esta vida poética, esta vida nas alturas do humano: é a meditação sobre o fogo que a ela nos conduz.

A meditação sobre a chama, a meditação sobre o fogo leva-nos a compreender o ser do homem, as relações entre a imaginação e a memória, a solidão do sonhador. A chama guia o pensador solitário na sua ascensão a um ser-mais, a chama lhe apresenta um modelo de verticalidade e de fidelidade a si mesmo.

A chama queima; queimando, faz pensar no sonhador que sonha solitário, e na dor do mundo; faz pensar na substância da vida humana: "a vida é um fogo", que descobrimos na "incandescência da meditação"¹⁹

Sonhando com o fogo e o mundo, o pensador encontra o "parentesco entre a luz, as flores e os frutos" e a água;²⁰ a árvore e os frutos são expressões do sol no mundo

vegetal; as árvores, os frutos e as flores, como as fontes, buscam a luz, buscam o sol; são "ontofanias da luz"²¹, da verticalidade do ser.

O ser floresce; esta é a mensagem das árvores e das flores ao homem: como as árvores, "devemos nos abrir sem reservas à dimensão das Alturas - uma Altura que recebe a dignidade do sagrado".²²

Em suma, podemos dizer que, para Bachelard, a meditação sobre os mitos, as lendas e as imagens do fogo, a partir da mitologia grega, da tradição filosófica e da poesia, o leva a descobrir uma metafísica poética do homem, enquanto este é um ser de metamorfose, cujo destino é um eterno vir-a-ser em direção a um ser mais.

O fogo constitui a essência do homem e do mundo: o mundo da imaginação e dos valores, da superação de si mesmo, do amor entre o homem e a natureza; isto é, a essência do mundo da vida poética, da via poética em direção à unidade primordial.

NOTAS

- (1) *La Psychanalyse du feu*, p.10.
- (2) id. *ibid.*
- (3) id. *ibid.*, p. 23.
- (4) id. *ibid.*, p. 19.
- (5) id. *ibid.*, p. 179.
- (6) *La Flamme d'une chandelle*, p. 5
- (7) *La psychanalyse du feu*, p. 26.
- (8) *Fragments d'une poétique du feu*, p. 131.
- (9) id. *ibid.*, p. 43/44.
- (10) id. *ibid.*, p. 155.
- (11) id. *ibid.*, p. 160 e segs.
- (12) id. *ibid.*, p. 150.
- (13) id. *ibid.*, p. 48 e segs.
- (14) id. *ibid.*, p. 84; p. 98.
- (15) id. *ibid.*, p. 93 e segs.
- (16) id. *ibid.*, p. 102.
- (17) id. *ibid.*, p. 35.
- (18) id. *ibid.*, p. 42.
- (19) id., *La Flamme d'une chandelle*, p. 65.
- (20) id. *ibid.*, p. 77.
- (21) id. *ibid.*, p. 85.
- (22) id. *ibid.*, p. 87.

A REVELAÇÃO DO TEMPO E DO ESPAÇO NA POESIA EM MARCHÃ DE S. J. PERSE*

Tina SPANTIDOU
Universidade de Atenas

“Como os conquistadores nômades, senhores de um espaço infinito, os grandes poetas transhumanos... afastando-se do passado, vêem crescer diante deles, incessantemente, uma via que deles mesmos procede”¹. Estas frases, proferidas por S. J. Perse no discurso de Florença, traçam claramente o horizonte de sua poesia, a qual sendo “ciência do ser”², como ele próprio a chama, evoca o pensamento filosófico que afirma que “a imagem poética revela uma ontologia direta, fala no umbral do ser”³, desvelando a nós, deste modo, o campo de uma filosofia da poesia.

Se é verdade, então, que “esta filosofia deve nascer e renascer por ocasião de um verso importante”⁴ conforme diz Bachelard, então Perse, com o verso; “tudo está por retomar, tudo está por dizer”⁵, abre seu âmbito poético sob o selo de um puro cinematismo. Este mover, de origem heraclítica, torna-se o fundamento que suporta o diálogo multívoco⁶ e agente, entre a natureza humana, “clepsidra em marcha na terra”⁷ e o mundo, verdadeira *physis* aristotélica⁸, no corpo vibrante do poema.

O poeta concebe o mundo como *natura naturans* que nunca se cristaliza, tendo como ampla medida o verso:

(*)Tradução de Constança Marcondes Cesar.

“partir-se e crescer”. Mas este fluxo universal pressupõe que tudo palpita sob a força de dois movimentos capitais que se interpenetram, como nos vasos comunicantes: um, interior, da parte do sujeito que espera, que escuta apaixonadamente, que interroga mudamente; outro, exterior, da parte do objeto que se abre, tornando-se diáfano, responde. Os papéis se intercambiam, mutuamente.

Esta relação dinâmica implica um espaço-tempo incessantemente revelado, primeiro sob a troca eu-objeto; sem seguida, sem limites, unido, formando um feixe vibrante que reúne, como uma imensa memória, todos os fios dos dois movimentos que não cessam de crescer, no solo fecundo do vivido, projetando uma equivalência entre o ser e o mover⁹.

Tempo e espaço são pois indiscerníveis sob um perpétuo movimento que visa o ser na sua plena integridade, esvaziando-se gradualmente pelo ressumar das coisas sempre em jogo. Mas, trata-se de um vazio plena, de um “ter lugar”¹⁰. É um vazio iluminado, pleno da aura das coisas errantes, sob o desejo “da imensidão do ser e de sua fusão”¹¹; um vazio “semelhante ao ázimo do bom tempo”¹², afirma o poeta, isto é, um elemento primordial, no sentido em que os pré-socráticos empregavam; vazio que evidencia a luz na escuridão, a ausência na presença.

A migração das coisas é necessária para demonstrar a consanguinidade do mundo e do eu, a maturidade de ambos sob o destino da errância no seio da qual o homem busca seu refúgio utópico. Sua ramificação móvel, seu contínuo desdobrar-se é a condição indispensável para a revelação de um novo espaço-tempo unido e vibrante, que os sucede. Esta outra duração espacio-temporal é “a trama natal da coisa”¹³, a carne do mundo¹⁴, como dizia Merleau-Ponty.

É evidente, cremos, que a revelação da unidade espacio-temporal pressupõe uma nova dimensão, a da emoção¹⁵, que a transforma em unidade espacio-psíquica, produto de um sincronismo vivido¹⁶ com o mundo. Esta sintonia¹⁷ exige, segundo o poeta, um homem “ex-sistente por excelência”¹⁸,

concebido como o “florescimento da aparência”¹⁹, de Heidegger. Um homem-criador, que provoque a abertura do Ser, buscando para tanto o campo necessário no seu ser-mais, nas relações de comunhão (*métexis*) com as coisas, relações essas capazes de construir a quarta dimensão espaço-temporal, o vivido nas “novas terras, adiante, na ascensão dos homens de todas as épocas”²⁰. Estas terras são as paisagens da poesia autêntica, na qual as coisas se abrem, vivas, a fim de se incarnar no momento de seu jorro de entidades verbais.

Neste espaço-tempo, nutrido pela profunda correspondência entre o humano e o cósmico, onde tudo enriquece tudo ao se enriquecer²¹, a opacidade das coisas é substituída pela sua “pureza original”, revelando-se na carne radiosa das palavras que se entregam” ao incessante afluxo do ser”²³. Em vez, pois, de um espaço-tempo deserto, revela-se um “espaço benéfico”²⁴, como diria Bachelard; espaço-tempo que é mescla emocional, novo campo de conhecimento²⁵, modulado segundo a lógica do coração²⁶.

Este espaço também tem como motor um desejo de origem cósmica, que aproxima atualmente o espaço planetário e o espaço universal²⁷, visando “Assombrar o Ser”²⁸. É o desejo de transgressão, estatuto fundamental da poesia per-seana, abertura permanente ao abismo do Ser.

Enfim, é claro que neste feixe local e temporal, espaço-tempo vivo, medida e fibra do ritmo universal, produto do encontro quiasmático entre o eu e o mundo, e da transgressão, todos os espaços e todos os tempos estão presentes: “Nascimento e morte nas mesmas frondes”²⁹, canta o poeta. O que é a ausência de distância, a efusão, o aberto, o súbito esplendor durante o qual o ente fala ao nível de sua verdade oculta, questionando, no seu acontecer, “a grande árvore de luz” que tem aqui “a fonte de seu leite”³⁰, isto é o claro-escuro do Ser.

Na paisagem de sua poesia em marcha, o homem-poeta, Alexis Saint-Leger. Leger, habitante do mundo inteiro,

que busca conduzir-nos à clareira do Ser, ligar-nos à sua permanência e à sua unidade³¹, poeta da vontade e do fazer lúcidos³², ensina-nos que a poesia é modo de vida integral³³, fazendo que os limites espacio-temporais assumam "a medida do coração do homem"³⁴.

NOTAS

(1) Cf. S. J. PERSE, *Obras Completas*, Paris, Pléiade. 1982, p. 457.

(2) Cf. *ibid.*, p. 453.

(3) Cf. G. BACHELARD, *A poética do espaço*, Paris, Quadrige/P. U. F., 1981, p. 2.

(4) Cf. G. BACHELARD, *op. cit.*, p. 1.

(5) Cf. S. J. PERSE, *op. cit.*, p. 1.

(6) Cf. L. LAVALLE, *A presença total*, Paris, Aubier-Montaigne, 1962, p. 56.

(7) Cf. S. J. PERSE, *op. cit.*, p. 197.

(8) Cf. ARISTÓTELES, *Met.*, 4, 104, b, 21-22: "physis... Oten è chinésis è próte én èchasto ton physei ónton é autó iparchei".

(9) O símbolo desta equivalência é o mar, "verdadeiro lugar geométrico" (Cf. PERSE, *op. cit.* p. 570), "diversidade no princípio e paridade do Ser" (*ibid.*, p. 371), unidade espacio-temporal. O mar como campo de crescimento exprime perfeitamente a imagem do espaço-tempo e o poeta a mostra identificada com o ser, "integrando-se infinitamente e integrando em si o próprio homem nos limites do humano" (Cf. *ibid.* p. 570).

(10) Cf. D. I. NASTA, *S. J. PERSE e a descoberta do ser*, Paris, P. U. F., 1980, pp. 180-101.

(11) Cf. S. J. PERSE, *op. cit.* p. 397.

(12) Cf. *ibid.*, p. 113.

(13) Cf. M. HEIDEGGER; *Sobre a essência da verdade*, tr. fr. A. Waelhens - W. Biemel, Paris, Gallimard, 1968, p. 186. Cf. S. J. PERSE, *op. cit.* p. 411: "coisa viva... extraída ao vivo de sua trama natal".

(14) Cf. M. MERLEAU-PONTY, *O visível e o invisível*, Paris, Gallimard, 1964, p. 320.

(15) Cf. S. J. PERSE, *op. cit.*, p. 414: "Uma quarta dimensão".

(16) Cf. Minkowski, *Em direção a uma cosmologia*, Paris, Aubier-Montaigne, 1936, p. 105.

(17) Cf. S. J. PERSE, *op. cit.*, p. 455.

(18) Cf. *ibid.*

- (19) Cf. M. HEIDEGGER, *Carta sobre o humanismo*, tr. fr. R. Munier, Paris, Galimard, 1966, p. 95: "...ek-sistência significa êx-tase, em vista da verdade do Ser".
- (20) Cf. S. J. PERSE, op. cit., p. 199.
- (21) Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Filosofia da Kairicidade*, Atenas, ed. Kardamitsa, 1984, pp. 192-196 (em grego).
- (22) Cf. H. BERGSON, *O riso*, Paris, Quadrige/P. U. F. 1985, p. 118.
- (23) Cf. S. J. PERSE, op. cit., p. 446.
- (24) Cf. G. Bachelard, *A poética do espaço*, Paris, Quadrige/P. U. F. 1981, p. 17.
- (25) Cf. S. J. PERSE, op. cit., p. 233.
- (26) Cf. *ibid.*, p. 268.
- (27) Cf. *ibid.*, p. 445.
- (28) Cf. *ibid.*, p. 340.
- (29) Cf. *ibid.*
- (30) Cf. *ibid.*, p. 267.
- (31) Cf. *ibid.*, p. 446.
- (32) Cf. A. Henry, *Amers de S. J. PERSE*, Paris, Gallimard, 1981, p. 126.
- (33) Cf. S. J. PERSE, op. cit., p. 444.
- (34) Cf. *ibid.*, p. 404.

ABRE A SOMBRA

Tina SPANTIDOU*

Ficas a gosto numa nesga de sol adormecido
 E a tudo traduzes em códigos de luminosa transparência.
 Como porém a incredulidade não se persuade
 uma projeção de sombras sobre insuspeitado linho
 se instala no teu íntimo.

Vê, o inútil, como ele se inclina
 com que nostálgicos disfarces
 te cerra os olhos parcialmente.

Avante, pois, reforça a intensidade da ilusão
 põe a permanência no centeio
 e dancemos o fútil nos intervalos musicais da fuga
 a partida gasta tanto tempo
 nos seus preparativos pacificadores.

(*) Tradução de José Paulo Paes.



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 priés 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 PUCAMP, 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 49 – Filosofia Social II

Capa: Alcy Gomes Ribeiro

Departamento de Composição e Arte final

Supervisão Geral: Anis Carlos Fares

Composição e Past-up

Coordenadora: Celia 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, Paulo Roberto Gomes da Silva, 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

Elisabete M. Marchesini de Pádua
A Filosofia de Caio Prado Junior

Luis Alberto Peluso
A ética utilitarista como ciência social aplicada: a visão
engenharial de Jeremy Bentham

Enrique Dussel
Filosofia de la Liberación: desde la praxis de los oprimidos

José Luiz Ames
Da Libertação à liberdade - Crítica interna de alguns pontos
da Ética de Dussel

Alonso Tordesillas
Perelman, Platão e os sofistas: justiça e "retórica nova"

Sandra N. C. Caponi
Organización del trabajo y poder disciplinar

K. B. Serafimov
A era espacial como desafogo da saturação da nossa civili-
zação

Entrevista
Goffredo Telles Júnior: um caso de especial vocação

Estudos Críticos