





**REFLEXÃO**

**ISSN 0102-0269**

**Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia  
PUCAMP**

**Diretor Responsável:** Tarcísio Moura

**Editor Responsável:** Constança Marcondes Cesar

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

**Colaboradores efetivos:** Antonio Carlos Martinazzo, Gabriel Lomba Santiago, Gentil Gonçalves Filho, 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, Márcia Reami Pechula, Maria Leticia Jacobini, Milton Aparecido Maia, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Vera Irma Furlan.

**Correspondentes no Brasil:** Alberto Cupani (Florianópolis), Alberto Oliva (RJ), Alino Lorenzon (RJ), Ana Maria Moog (RJ), Antonio Joaquim Severino (SP), Creusa Capalbo (RJ), Elena Garcia (RJ), Elyana Barbosa (Salvador), Hilton Japiassu (RJ), Hubert Lepargneur (SP), Leonardo Prota (Londrina), Lídia Maria Rodrigo (Uberlândia), Maria do Carmo Tavares de Miranda (Recife), Mário Guerreiro (RJ), Moacir Gadotti (SP), Miriam de Carvalho (RJ), Nelson Carvalho Marcelino (Campinas), Nelson Saldanha (Recife), Newton Aquiles von Zuben (Campinas), Olinto Pegoraro (RJ), Ubiratan Macedo (RJ), Urbano Zilles (Porto Alegre).

**Correspondentes no Exterior:** Afonso Botelho (Portugal), Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Ana Kelessidou (Grécia), André Dartigues (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Attilio Danese (Itália), Celina Lertora Mendoza (Argentina), Daniel Schulthess (Suíça), Eduardo Abranches de Soveral (Portugal), Evangelos Moutsopoulos (Grécia), Giulia Paola Di Nicola (Itália), Glória Comesaña (Venezuela), Jean-Marc Gabaude (França), José Esteves Pereira (Portugal), Margaret Chattergee (Índia), Mario Castellana (Itália), Mario Losano (Itália), Marcela Varejão (Itália), Paulo Borges (Portugal), Oscar Pujol (Índia), Sonia Vásques Garrido (Chile), Shayam Prasad Ganguly (Índia), Venant Cauchy (Canadá), Vera Vidal (França), Yvon Lafrance (Canadá), Zdnéck Kourin (França).

**Pontifícia Universidade Católica de Campinas**

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Gilberto Luiz Moraes Selber

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. Alberto Martins

Vice-Reitora para Assuntos Acadêmicos: Pe. José Benedito de Almeida David

Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. José Arlindo Denadai

reflexão

ano XX

nº 63

setembro/dezembro/1995

**INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PUCCAMP**

**REFLEXÃO 63  
"ÉTICA III"**

**CAMPINAS, SP  
1995**

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

Periodicidade: quadrimestral.

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

Até 1995 foram publicados 63 fascículos em 20 volumes.

ISSN 0102-0269.

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

## SUMÁRIO

<b>Editorial</b> .....	7
------------------------	---

### ARTIGOS

<b>Constança Marcondes César</b> , Ética e Hermenêutica: a crítica do cogito em Paul Ricoeur.....	11
<b>Luis Alberto Peluso</b> , A Ética entre o Ceticismo e o Positivismo .....	23
<b>Karl-Otto Apel</b> , La Ética del Discurso ante el desafío de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación .....	44
<b>Enrique Dussel</b> , La Ética de la Liberación ante la Etica del Discurso .....	69
<b>Nythamar Fernandes de Oliveira</b> , Moralidade, eticidade e a fundamentação da Ética .....	95
<b>Jean-Marc Gabaude</b> , Pour une Métaphysique de l'Utopisation et de la Kairification .....	120
<b>Evanghélos Moutsopoulos</b> , La Transtructuration tragique du Mythe .....	131
<b>Maria Cecília M. de Carvalho</b> , História, interesse e razão .	143
<b>Gloria M. Comesãna Santalices</b> , Walter Benjamin- La História entre Teología y Revolución .....	166
<b>Antônio Braz Teixeira</b> , Filosofia e Religião no pensamento português contemporâneo (II) .....	181

**COMENTÁRIO**

**Nair Leme Fobé, Literatura e Filosofia - O mundo de Sofia ..... 213**

**RESENHAS ..... 225**

## SOMMAIRE

Éditorial .....	7
-----------------	---

### ARTICLES

<b>Constança Marcondes César</b> , Éthique et Herméneutique: la critique du cogito chez Paul Ricoeur .....	11
<b>Luis Alberto Peluso</b> , L'Éthique entre le scepticisme et le positivisme .....	15
<b>Karl-Otto Apel</b> , L'Éthique ou discours en face le défi de la Philosophie Latino-américaine de la Libération .....	23
<b>Enrique Dussel</b> , L'Éthique de la Libération en face de l'Éthique du Discours .....	44
<b>Nythamar Fernandes de Oliveira</b> , Moralité, éthicité et la fondation de l'Éthique .....	69
<b>Jean-Marc Gabaude</b> , Pour une Méthaphysique de l'Utopisation et de la Kairification .....	95
<b>Evanghélos Moutsopoulos</b> , La Transtructuration tragique du Mythe .....	120
<b>Maria Cecília M. de Carvalho</b> , Histoire, intérêt et raison .....	131
<b>Gloria M. Comesãna Santalices</b> , Walter Benjamin - L'Histoire entre la Théologie et le Révolution .....	143
<b>Antônio Braz Teixeira</b> , Philosophie et religion dans la pensée portugaise contemporaine (II) .....	166

## COMMENTAIRE

Nair Leme Fobé, Littérature et Philosophie: Le monde de Sophie..... 181

RÉCENSIONS..... 225



## EDITORIAL

Cinco artigos reunidos no presente número revisitam a questão acerca dos fundamentos da normatividade moral. Será que a Ética, enquanto Filosofia Moral, é portadora de conhecimento? Será que ela pode nos colocar à disposição um saber acerca de princípios, valores, regras, destinado a nortear nossas ações/decisões, ou será que os problemas morais escapam a uma abordagem cognitiva, permanecendo decidíveis tão-somente por um recurso à convenção? Qual o posto da razão na ética e qual o da imaginação e do sentimento? Por maiores que sejam as diferenças entre as filosofias aqui abordadas, não se pode negar que a questão da possibilidade de fundamentação para os juízos morais é para todas elas uma questão central.

Após vários anos de silêncio, em que a investigação ético-normativa esteve manietada em conseqüência dos resultados das análises efetuadas no horizonte do positivismo lógico, dos quais emergiu um conceito restringido de racionalidade, assistimos atualmente a uma revitalização da ética normativa. A filosofia contemporânea registra com alento a retomada das preocupações com problemas de ordem moral e o surgimento de diversas iniciativas teóricas no sentido de enfrentar o ceticismo - e também o cinismo, como o quer Dussel - buscando recuperar para a razão um papel no âmbito da ética normativa, restituindo-lhe ao mesmo tempo sua dignidade e competência.

**A Redação**

## ÉDITORIAL

Les cinq articles réunis dans cet numero de la *Révue Reflexão* retrouvent la question des fondements de la normativité morale. Est-ce que l'Éthique, en tant que philosophie Morale, est-elle porteuse de connaissance? Est-ce qu'elle peut nous rendre un savoir au sujet des principes, des valeurs, des règles; un savoir ayant pour finalité l'orientation de nos actions/décisions, ou est-ce que les problèmes moraux échappent d'un abordage cognitif, et qu'ils sont décidibles seulement moyennant un recours à la convention? Quel est la place de la raison au sein de l'Éthique et quel est la place de l'imagination et celle du sentiment? Les philosophies qu'on présent dans ce numero de notre revue sont très différentes, mais on ne peut pas nier que la question de la possibilité d'un fondement des jugements moraux est sa question axiale.

L'investigation éthico-normative a été longtemps mise sous silence et emmenotée, en conséquence des résultats des analyses faites dans l'horizon du positivisme logique, desquelles a émergé un concept restreint de rationalité; on assiste, aujourd'hui, à une revivification de l'Éthique normative. La philosophie contemporaine registre, avec du courage, la reprise des préoccupations avec les problèmes d'ordre morale et l'arrivée des diverses initiatives théoriques que cherchent à brider le scepticisme - et aussi le cinisme, comment Dussel le veut - et qu'essayent de récupérer, pour la raison, un rôle dans le domaine de l'éthique normative, en lui restituent, à la fois, sa dignité et sa compétence.

**La Rédaction**

# ÉTICA E HERMENÊUTICA: A CRÍTICA DO COGITO EM PAUL RICOEUR

**Constança Marcondes CESAR**

Instituto de Filosofia PUCCAMP/IBF

## RESUMO

A crítica de Ricoeur à filosofia reflexiva e ao pensamento de Descartes tem como ponto de partida o exame da obra de Freud, e põe em relevo a nova concepção de homem e de consciência que está em jogo na Psicanálise.

Esta crítica tem pontos de acordo com a crítica bachelardiana de Descartes, e assinala uma superação irreversível da filosofia cartesiana da consciência, e tem implicações epistemológicas e éticas.

## RÉSUMÉ

La critique de Ricoeur à la philosophie réflexive et à la pensée de Descartes a pour point de départ l'examen de l'oeuvre de Freud, et elle met en relief la nouvelle conception d'homme et de conscience qui est en jeu dans la Psychanalyse.

Cette critique a des points de repère avec la critique bachelardienne de Descartes, et elle signale un dépassement irréversible de la philosophie cartésienne de la conscience, avec des implications épistémologiques et éthiques.

Um breve exame das relações entre ética e hermenêutica na filosofia contemporânea, põe à luz as fontes dessas relações na tradição que, de Nietzsche a Heidegger, assinala a crise da subjetividade.

Com efeito, a obra de Paul Ricoeur se inscreve nessa tradição, como ele próprio indicou, em diversos escritos, entre os quais destacamos *O Conflito das Interpretações*, até obras mais recentes como *Si-mesmo como um outro*, *Do texto à ação*, *Reflexão feita*.

Em *Si-mesmo como um outro*, a crise da subjetividade é estudada a partir do confronto entre "o *cogito* exaltado" por Descartes e o "*cogito* demolido", por Nietzsche<sup>1</sup>.

Autores como Gianni Vattimo, no seu *Ética da Interpretação*, já tinham indicado, em parte, as implicações dessa crise. Esta consiste em por em questão, de diversos modos, as certezas do *cogito*; consiste em mostrar, por diferentes vias, que a consciência de si não pode mais se identificar com a certeza imediata do "eu", com a presença e transparência imediatas do "eu" a si mesmo.

Podemos incluir, na linha dos precursores dessa reflexão Husserl e Merleau-Ponty, cujas concepções do *cogito* se afastam, largamente, da meditação cartesiana.

Na perspectiva de Vattimo, há uma "continuidade fundamental entre Nietzsche e Heidegger<sup>2</sup>, concernente ao modo de compreensão da subjetividade. A oposição entre o pensamento de Nietzsche e Heidegger, enfatizada por este, não impede, na opinião do filósofo italiano, que ambos digam "a mesma coisa", ou seja, o "nihilismo", e partam de uma mesma "pré-compreensão" da nossa época<sup>3</sup>. Tal pré-compreensão implica na valorização da experiência vivida, no modo de abordar o tema da existência histórica em nosso tempo.

No horizonte da reflexão hermenêutica, centrada no problema da interpretação, há uma linhagem, diz o autor italiano, que pode ser reconhecida, procedendo de Schleiermacher, Dilthey e Nietzsche e florescendo em Heidegger, Gadamer, Ricoeur, entre

outros, e que encontra pontos de aproximação com as reflexões de Apel, Habermas, Foucault e Derrida.

A ruptura essencial com a filosofia moderna, de inspiração cartesiana, mostra-se na crise da subjetividade. Para Nietzsche, como para Heidegger, trata-se de por à luz a superficialidade e a fragilidade da consciência imediata de si. Assim, o Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, *Considerações Intempestivas*, *Humano demasiado Humano* e *A Gaia Ciência* contrapõe a Sócrates, a busca, não da verdade, mas da *vida*. Nietzsche desmascara as noções então vigentes de *verdade* e de *valor*; suspeita da subjetividade consciente de si, dissolvendo a noção de ser; anuncia a morte de Deus. No desmascarar a consciência, Nietzsche desvenda "a superficialidade do eu, principalmente graças ao reconhecimento das relações sociais e, primeiramente, das relações de dominação"<sup>4</sup>.

Um texto importante de Nietzsche, ao qual Vattimo alude, é também o ponto de apoio do exame do cartesianismo em Ricoeur, na obra *Si-mesmo como um outro*. Trata-se do *Verdade e mentira no sentido extra-moral* no qual Nietzsche mostra como "o mundo da verdade e da lógica se constrói a partir da obrigação de mentir segundo regras fixadas socialmente, segundo um sistema de metáforas aceito e imposto pela sociedade"<sup>5</sup>. Essa crítica, reiterada nas demais obras de Nietzsche, radicalizada no *A Gaia Ciência* e em *Humano demasiado humano*, põe em evidência que a consciência que temos de nós depende das possibilidades da linguagem disponível no mundo social. Assim, "o mundo da consciência se perfila de modo cada vez mais imperativo como o mundo da consciência partilhada, ou, antes produzida em nós pela sociedade por meio de condicionamentos impostos pela linguagem"<sup>6</sup>. O caráter impessoal e impreciso das opiniões, a ficção do "homem" e do "eu", que Nietzsche aponta em *Aurora*, no aforismo 105, desnuda a superficialidade da consciência e denuncia a pretensão da consciência imediata de constituir o fundamento último da verdade. Entretanto, como Vattimo adverte, o desmascaramento das pretensões da consciência não conduz a uma nova certeza; mantém, apenas, aberto o seu inacabamento essencial e põe em questão as noções de verdade e de ser. E essa perspectiva culmina, em *Zaratustra*, no tema do super-

homem e na afirmação de que "o sujeito não é um dado, mas algo de inventado"<sup>7</sup>, bem como no resgate do sentido da vida a partir da arte.

A importância da crítica de Nietzsche ao cogito cartesiano para o exame da questão da ipseidade em nosso tempo, foi mostrada por Ricoeur em *O conflito das interpretações* e em *Si-mesmo como um outro*. A partir de Nietzsche, Ricoeur perpassa toda a contribuição para a constituição de uma hermenêutica do símbolo, que leva em conta, entre outros, Husserl, Eliade, Freud, Lévi-Strauss, descrevendo a consciência, não como um dado, mas como tarefa<sup>8</sup>. Contrapondo ao "cogito exaltado" por Descartes o "cogito demolido" por Nietzsche, o pensador francês percorre, no *Si-mesmo como um outro*, a trajetória da questão, referindo-se especialmente ao *Nascimento da tragédia*, ao *Verdade e mentira no sentido extra-moral* e aos *Fragmentos de 1882 e 1884*. Pondo em dúvida o cogito, Nietzsche lança a hipótese do sujeito como multiplicidade, e questiona deste modo, a inerência do cogito ao eu. Nietzsche ataca a pretensão cartesiana, e "põe à luz as estratégias retóricas fundas, esquecidas, e até mesmo hipocritamente reprimidas e negadas, em nome da imediatez da reflexão"<sup>9</sup>. E mais: para Ricoeur, "o anti-cogito de Nietzsche" não é "o inverso do Cogito cartesiano, mas a destruição da própria questão à qual o Cogito era convidado a dar uma resposta absoluta"<sup>10</sup>. Para Nietzsche, sublinha Ricoeur, a unidade do pensamento é uma unidade arbitrária, atribuída a um substrato do sujeito, a um eu, que se apresenta, ele próprio, como duvidoso"<sup>11</sup>. Voltaremos, adiante, a ver como Ricoeur utilizará essa demolição do cogito como ponto de partida de uma filosofia reflexiva, de inspiração kantiana e neo-kantiana, na sua origem, que o conduz a uma superação do cogito cartesiano.

Vimos anteriormente que Vattimo aponta uma trajetória, de Nietzsche a Heidegger, da crise da subjetividade. Já examinamos, brevemente, a importância que atribui a Nietzsche para o estudo dessa crise, bem como a abordagem que Ricoeur faz do pensador alemão.

Outro autor significativo para o estudo da crise da subjetividade é Heidegger; Vattimo mostra o caminho feito pelo filósofo alemão, ao definir o homem como *Dasein*, projeto, ter-que-

ser, e não como sujeito. O homem só é pensado como subjetividade no horizonte da vida inautêntica e impessoal. A vida autêntica liga-se ao tema da morte, como sua última e mais importante possibilidade.

Em ambos, Nietzsche e Heidegger, há o denominador comum da "descoberta do caráter sem fundo do ser"<sup>12</sup>; e a concordância na crítica à sociedade técnica, como desencadeadora de uma mudança na compreensão do homem e do mundo. Em Nietzsche, dá-se a descoberta do caráter superficial e não último do sujeito; em Heidegger, a superação da metafísica fundada no sujeito, pela proposta de uma nova forma de pensar.

Heidegger é fonte importante de Ricoeur, como este atesta em sua auto-biografia<sup>13</sup>. Esse texto pode ser lido como uma preciosa indicação da trajetória que levou nosso filósofo a empreender a sistemática crítica do *cogito* e à elaboração de uma complexificação, por assim dizer, do *cogito*, através do conceito de *si-mesmo*.

Assim, o tema da evolução do espírito, cara à filosofia reflexiva francesa, que incorpora o neo-kantismo e tem suas fontes em Maine de Biran, Ravaisson, Brunschvicg, acha-se relacionado, por Ricoeur, às obras de Marcel e de Husserl. É a este último que Ricoeur tributa a sua ruptura inicial com o *cogito* moderno. É o tema da intencionalidade que "rompe com a identificação cartesiana entre consciência e consciência de si", que revela a consciência "como voltada para fora, logo lançada para fora de si"<sup>14</sup>. Outras fontes importantes, pela ressonância que terão na crítica ricoeuriana das ilusões do sujeito, e na meditação ética que empreende, serão Mounier e Jaspers. O engajamento pessoal de Ricoeur na vida política também deixará traços marcantes em sua obra, especialmente nos textos recentes. Não menos relevante é o horizonte aberto pela crítica do *cogito* levada a efeito por Merleau-Ponty. Apesar da repercussão da fenomenologia husserliana em seus escritos, Ricoeur encara criticamente "a apoditicidade do *Cogito*", comum a Husserl e Descartes, uma vez que o "sujeito (...) não conhece a si mesmo diretamente, mas somente através dos signos depositados em sua memória e seu imaginário pelas grandes culturas"<sup>15</sup>.

Tal exame indireto caracterizou a primeira hermenêutica de Ricoeur: aquela que, na *Simbólica do Mal*, aborda a decifração dos

símbolos, da linguagem de duplo sentido, sob a marcante inspiração de Mircea Eliade, como um momento da compreensão de si.

Nesta primeira hermenêutica, a linguagem de duplo sentido é a do sonho, do mito e da poesia: a psicanálise, a fenomenologia da religião, o exame do imaginário e da poética, são fontes não-filosóficas que hoje, o pensador já não pode negligenciar. Freud, Eliade, Heidegger, mostrando a interpelação do homem pelo inconsciente, pelo sagrado, pelo Ser, são poderosas indicações de uma descentração da consciência em direção a uma alteridade que a convoca. São também origem da crítica a todas as filosofias do sujeito, propondo um "modelo de pensamento poético, onde todo resíduo de posição egocêntrica estaria expulso"<sup>16</sup>.

A primeira hermenêutica concebe sua tarefa como a de uma "interpretação amplificadora"<sup>17</sup>, contraposta à "interpretação redutora", exemplarmente representada pela psicanálise freudiana. A hermenêutica freudiana, na mesma linha que a de Marx, é uma "hermenêutica da suspeita", contraposta à filosofia reflexiva de Nabert, à fenomenologia de Merleau-Ponty, à hermenêutica de Gadamer.

Outras fontes, como a semântica lingüística e a filosofia analítica, sobretudo as obras de Searle e Austin, deram a Ricoeur os recursos para sua hermenêutica do agir humano, que integra as análises da filosofia da ação e o exame do sujeito agente. A fenomenologia husserliana, por sua vez, à luz da hermenêutica pós-heideggeriana de Gadamer, se continuava a ser o "insuperável pressuposto da [sua] hermenêutica"<sup>18</sup>, achava-se, na perspectiva de nosso autor, superada no que diz respeito à valorização do sujeito cognoscente e da intuição imediata que a caracteriza. Por outro lado, questionando o primado da subjetividade na filosofia husserliana, Ricoeur propõe a distinção entre o *eu* e o *si*, afirmando que "a subjetividade não constitui a primeira categoria de uma teoria da compreensão"<sup>19</sup>.

A partir dessas fontes, Ricoeur chegou a desenvolver uma nova concepção de hermenêutica: de *interpretação amplificadora*, a hermenêutica se torna "compreensão de si mediatizada pelos signos, os símbolos e os textos. Os simbolismos tradicionais, como os mitos,



ou privados, como os sonhos e os sintomas, só desdobram seus recursos de plurivocidade em contextos apropriados, logo na escala de um texto inteiro, por exemplo, um poema ou (...) uma narrativa"<sup>20</sup>.

Da interpretação dos símbolos à interpretação do texto, é a Gadamer que o pensador francês recorre para reiterar sua crítica ao ideal cartesiano e husserliano da imediata transparência do *cogito*, e reafirmar a possibilidade "de emergência de um si diverso do eu"<sup>21</sup>.

Da hermenêutica do símbolo, Ricoeur foi levado a propor uma hermenêutica do texto e finalmente, uma hermenêutica do agir. "A ação sensata entendida como um texto"<sup>22</sup> é a chave de sua filosofia da ação, de sua filosofia prática.

Consideramos, agora, a hermenêutica do texto e suas implicações. Aproximando história e narrativa de ficção, entendidas como refiguração da experiência, Ricoeur expõe seu denominador comum, o *mythos*, termo que ele traduz como "a tessitura da intriga"<sup>23</sup>. Da ficção, o sujeito recebe um si mais amplo, ao se expor ao texto, aí vivenciando as variações imaginativas do eu. A refiguração da experiência, feita pela narrativa histórica e pela narrativa de ficção, "constitui uma ativa reorganização de nosso ser no mundo, conduzida pelo leitor, convidado pelo texto (...) a se tornar o leitor de si mesmo"<sup>24</sup>.

É em *Tempo e Narrativa I e II*, que Ricoeur desenvolve essas reflexões, reafirmando a crítica ao cogito cartesiano e reiterando a distinção entre o *eu* e o *si*. Daí dizer: "é preciso que o eu egoísta se apague para que nasça o si(...). Uma equivalência forte entre a reflexão e o termo si se propunha (...)"<sup>25</sup>, e o filósofo considera, expondo a distinção entre o eu imediato e o si reflexivo, a partir das seguintes direções da investigação: numa primeira direção, tratou de "incorporar a uma hermenêutica do sujeito falante e agente os empréstimos da filosofia analítica do discurso ordinário"<sup>26</sup>; numa segunda direção, a nosso ver mais importante, tratou de examinar a distinção entre o *eu* e o *si-mesmo*, à luz da oposição entre *selbig* e *selbest*, em alemão e de *same* e *self*, em inglês. Para Ricoeur, o "equivoco [entre *eu* e *si-mesmo*] consistia em confundir a identidade - mesmidade (...) (*idem*) e a identidade - ipseidade (...) (*ipse*)", a primeira sendo adequada aos "traços objetivos ou objetivados do sujeito falante e agente", enquanto a outra caracterizaria o "sujeito

capaz de se designar como sendo si mesmo o autor de suas palavras e de seus atos, um sujeito não-substancial e não-imutável, mas contudo responsável por seu dizer e fazer<sup>127</sup>. Tais reflexões foram exaustivamente desenvolvidas em *Si-mesmo como um outro*.

Pode-se dizer que a meditação sobre o *cogito*, em nosso autor, se enraíza na tradição da filosofia do espírito e do neo-kantismo francês, na linha de reflexões desenvolvida pelo grupo fundador da *Revue de Métaphysique et de Morale*, de que Brunschvicg e Ravaisson foram representantes exponenciais. A outra fonte é o recurso à tradição grega, a Platão e Aristóteles. É, primeiro, no *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista* e *Filebo* que Ricoeur trata de encontrar sugestões para sua filosofia da ação, relacionando intimamente a meditação do si à problemática ética.

No *Si-mesmo como um outro*, a investigação sobre o si aparece dissociada "da imediatez alegada pelas antigas filosofias do eu"<sup>28</sup>. Nessa obra, nosso filósofo desdobra a problemática do si, considerando os diversos níveis, as diversas acepções do verbo agir. O primeiro desdobramento envolve uma investigação a respeito da questão *quem*: "quem é o sujeito do discurso? quem é o sujeito do fazer? quem é o sujeito da narrativa? quem é o sujeito da imputação moral?" ou seja, ao nível "da linguagem, da ação, da narrativa, da responsabilidade"<sup>29</sup>, mostra o desdobramento do eu, que justifica, a seu ver, a recusa da imediatez do *cogito*.

Um segundo aspecto da sua reflexão expõe-se na relação que estabelece entre o falar, o fazer, o narrar, o submeter-se à imputação e um agir fundamental. A filosofia reflexiva aparece, assim, como uma "investigação das maneiras de se dizer agente"<sup>30</sup> e aparentada com "o conceito heideggeriano de Cuidado"<sup>31</sup>.

Falar, fazer, narrar, imputar: "quatro registros fenomenológicos do agir"<sup>32</sup> que levam Ricoeur a propor o conceito de *atestação*, "crença e confiança que se vincula à afirmação do si como ser agente"<sup>33</sup>; a examinar o seu contrário, a *suspeita*, e "a reinterpretar a noção de ser como ato, como horizonte da atestação"<sup>34</sup>.

O aprofundamento da hermenêutica do si dá-se na obra de nosso autor, pela consideração da dialética entre o mesmo e o outro.

A primeira etapa dessa dialética aparece como uma distinção entre *mesmidade* e *ipseidade*, como já vimos; Ricoeur a considera "constitutiva da própria noção do si"<sup>35</sup>. Assim, a *mesmidade* inclui diferentes aspectos da identidade: a) "identidade *numérica* da mesma coisa através de suas aparições múltiplas"; b) "identidade *qualitativa* (...) a semelhança extrema de coisas que podem ser intercambiadas"; c) a identidade *genética*, "estrutura imutável de um indivíduo, reconhecível pela existência de uma invariante relacional, de uma organização estável"<sup>36</sup>; d) a identidade pessoal, permanência dos traços distintivos do caráter de um indivíduo.

Na identidade narrativa, a dialética entre a identidade-*idem* e a identidade-*ipse* se mostra de diversos modos. A mesma polaridade ocorre no âmbito da imputação moral, que supõe a permanência de um si mesmo como agente da ação.

Outro aspecto da investigação que aprofunda o estudo da complexidade do sujeito, foi feita partir do tema da *encarnação*, na linha dos trabalhos de Gabriel Marcel e de Merleau-Ponty. Assim, ao tema da consciência clara se opõe o tema da *alteridade*.

O outro em nós é, primeiramente, o corpo próprio; é também o inconsciente: é a consciência moral dentro de nós, o *si*, ao qual retornamos "ao termo de um visto périplo"<sup>37</sup>.

É, ainda o outro enquanto "face a face da luta e do diálogo", o interlocutor, "protagonista ou antagonista no plano da interação"<sup>38</sup>.

A "polissemia da alteridade", assim, se articula "entre o corpo próprio, o outro e o foro interior da consciência moral (...) última expressão da alteridade que assombra a ipseidade"<sup>39</sup>.

Há, desta forma, uma complexificação da noção de alteridade, correlativa da complexificação do *cogito*, que leva Ricoeur a superar a noção de alteridade, tal como se apresenta em Husserl e Lévinas.

A alteridade enquanto "foro interior", voz da consciência dirigida a nós do fundo de nós mesmos<sup>40</sup>, é consciência - atestação, certeza íntima "de existir sob o modo do si". Desta certeza, o homem "não tem domínio: ela lhe vem, lhe advém, ao modo de um dom, de uma graça, da qual o si não dispõe. Este não-domínio de uma voz

mais ouvida que pronunciada deixa intacta a questão de sua origem (...). A estranheza da voz não é menor que a da carne e que a do outro"<sup>41</sup>.

A meditação sobre o si leva Ricoeur a fazer a transição entre a reflexão metafísica, que aprofunda a questão do *cogito* e a problemática moral.

A crítica das ilusões do sujeito conduz à descoberta do si e a uma hermenêutica da ação. A mediação entre a primeira hermenêutica de Ricoeur, meditação amplificadora, busca do significado dos símbolos, pela qual o homem desvela um si mais amplo, a partir das contribuições da psicanálise, da fenomenologia, da religião, - e a hermenêutica da ação, que põe em jogo as implicações éticas da complexificação do sujeito - dá-se através da hermenêutica do texto, do pensar sobre o si mais amplo que o homem recebe da ficção; e do resgate da vida, pela criação artística. Vivenciando no imaginário "combinações originais entre a vida e morte, o amor e ódio, o gozo e o sofrimento, a inocência e a culpa"<sup>42</sup>, o homem experimenta variações imaginativas do tema da vida boa, pedra de toque da vida moral: "embora conduzidas no reino dos possíveis, as experiências de pensamento do dramaturgo ou do romancista são suscetíveis de se tornarem paradigmas da ação (...)"<sup>43</sup>.

E como Ricoeur demonstrou amplamente em *Tempo e Narrativa II*, na grande literatura, o homem vê-se confrontado com a dor e o enigma, com a tensão entre o tempo mortal e a eternidade - resgatada mediante a atividade criadora; o sentido ético da arte consiste em promover tal resgate.

Estabelecendo um ponto de equilíbrio entre a exaltação do cogito, levada a efeito por Descartes e a demolição do cogito, proposta por Nietzsche, Ricoeur aponta a complexificação do cogito como a via mestra da filosofia reflexiva.

Nesse sentido, seu pensamento encontra pontos de acordo com o de Bachelard, para quem complexificação do cogito é uma exigência da filosofia atual, conforme as indicações feitas na *Filosofia*

do Não, O racionalismo aplicado, O materialismo racional. É preciso não esquecer que Bachelard e Ricoeur têm fontes em Brunschvicg...

À crítica das ilusões do sujeito corresponde, no plano social, a crítica das ideologias e a proposta da utopia.

Meditação sobre a ação, decifração da ação, a filosofia de Ricoeur lança as bases de uma ética, na qual são temas importantes a justiça, a tolerância, a democracia; ou seja, o laço estreito entre o ético e o político.

## NOTAS

- (1) P. Ricoeur, *Si-mesmo como um outro*, p. 22 e segs.
- (2) Gianni Vattimo, *Éthique de l'interprétation*, Paris, ed. La Découverte, 1991, 2ª parte, p. 93.
- (3) id., p. 94.
- (4) id., p. 99.
- (5) id., p. ibid., p. 99.
- (6) id., ibid., p. 100.
- (7) id., ibid., p. 103.
- (8) Paul Ricoeur, *O conflito das interpretações*, p. 109.
- (9) id., *Si-mesmo como um outro*, pp. 22-23.
- (10) id., ibid., p. 25.
- (11) id., ibid., pp. 26-27.
- (12) G. Vattimo, op. cit., p. 108.
- (13) Ricoeur, *Reflexão feita*, p. 98, p. 114; *Si-mesmo como um outro*, p. 362.
- (14) id., *Reflexão feita*, p. 17.
- (15) id., ibid., p. 30.
- (16) id., ibid., p. 32.
- (17) id., ibid., p. 35.
- (18) id., ibid., p. 56.
- (19) id., ibid., p. 57.
- (20) id., ibid., p. 59.
- (21) id., ibid., p. 60.
- (22) *Do texto à ação*, p. 183 e segs.
- (23) id., *Tempo e narrativa*, vol. I, p. 55 e segs.
- (24) id., *Réflexion faite*, p. 74.
- (25) id., ibid., p. 76.
- (26) id., ibid.
- (27) id., ibid., pp. 76-77.
- (28) id., ibid., p. 94.
- (29) id., ibid.
- (30) id., ibid., p. 95.
- (31) id., ibid., p. 97.

- (32) id., ibid.
- (33) id., ibid., p. 99.
- (34) id., ibid.
- (35) id., ibid., p. 101.
- (36) id., ibid., pp. 101-102.
- (37) id., ibid., p. 77.
- (38) id., ibid.
- (39) id., ibid., p. 82.
- (40) id., ibid., p. 105.
- (41) id., ibid., p. 108.
- (42) id., ibid., p. 113.
- (43) id., ibid., p. 113.

# A ÉTICA ENTRE O CETICISMO E O POSITIVISMO: A QUESTÃO DA JUSTIFICABILIDADE DOS JUÍZOS MORAIS

**Dr. Luis Alberto PELUSO**

Instituto de Filosofia - PUCCAMP

## RESUMO

Neste texto o autor procura demonstrar que a discussão sobre a justificabilidade dos juízos morais envolve uma questão para a qual não dispomos de uma resposta conclusiva. Partindo do esclarecimento de alguns conceitos fundamentais que são correntes nas discussões sobre as bases da moral, examinam-se criticamente dois paradigmas éticos atuais. Primeiramente é investigado o **Ceticismo Ético** que ao sustentar a posição que a moralidade é o reino da vontade cega, conclui que não existe justificação para os juízos morais. Numa segunda parte é apresentado o **Positivismo Ético** que defende a teoria que os juízos morais são justificáveis, pois a moralidade pertence ao reino dos fatos, sendo, portanto a Ética o império da lei.

Na conclusão se afirma que o Ceticismo e o Positivismo Éticos não são teorias refutadas, mas são interpretações que implicam em sérias dificuldades para sua sustentação. O texto conclui com a sugestão de que uma interpretação conjecturalista do significado das teorias racionais coloca a questão da

justificação dos juízos morais em algum ponto intermediário entre o Ceticismo e o Positivismo Éticos. Ao se reafirmar o sentido racional dos juízos morais é possível compreendê-los como enunciados de fundamentação provisória, cuja justificação última talvez não seja encontrada jamais.

### ABSTRACT

In this text it is argued that the discussion concerning the justificability of moral judgements implies a question that can not be solved by means of a conclusive answer. From the analysis of some fundamental concepts that are current in the moral debate, the author puts forward a critical examination of two ethical paradigms. Firstly the Ethical Scepticism is examined in the thesis that there are not justifications to moral judgements. Secondly it is examined the Ethical Positivism, with special reference to the theory that morality belongs to the realm of concrete facts. It is also argued that Positivism and Ethical Scepticism are not refuted theories. However, these two positions can not face most of the criticism stated to some of their implications. The text concludes with the suggestion that a conjecturalist interpretation of the meaning of rational theories states the question of the justification of moral judgements in between Positivist views and the Ethical Scepticism. In this sense, moral judgements are provisional, and remain like that for ever, once there is always the possibility that a final justification will never be found.

### INTRODUÇÃO

Iniciaremos a discussão do problema da justificação dos enunciados morais tentando clarear o uso que aqui se faz desse conceito.

Existem três situações diferentes em que, de modo habitual, emprega-se o termo **ética**. Em cada uma delas, contudo,



embora existam elementos comuns, obtem-se resultados que, conforme pretendemos aqui, não podem ser confundidos.

Num primeiro sentido usa-se a palavra **ética** para designar o tipo de discussão que se estabelece quando são tratadas as condições de elaboração das regras com as quais se pretende que sejam conduzidas as ações humanas. Assim, essa discussão envolveria a formulação dos princípios com os quais tenta-se construir um modelo de ação humana que justifique a elaboração de regras de conduta. O resultado que se obtém é um discurso filosófico, através do qual tratamos de expôr teorias e explorar a solidez dos argumentos apresentados. Nesse primeiro sentido, a **Ética** é uma disciplina filosófica, onde as idéias são tratadas seriamente quando elas são submetidas a uma rigorosa avaliação crítica. E avaliar criticamente as teorias significa descobrir o que há de errado com elas. Porém, devido à maneira como são formuladas essas teorias elas não estão sujeitas a teste empírico. Não sendo portanto possível testá-las através de experimentos concretos. O caráter desse discurso filosófico está justamente no fato de que, não podendo ser recusadas por razões experimentais, as teorias ou soluções filosóficas podem ser reapresentadas sempre que nos defrontamos com os problemas que com elas pretendemos resolver. Se esta análise estiver correta, uma discussão filosófica estará sempre voltada para o estudo da relação existente entre uma teoria e uma determinada situação-problema. É nesse sentido que a **Ética** é considerada como meta-ética. Isto é, a discussão das condições que precedem a elaboração de qualquer conjunto de regras morais.

Em um segundo sentido, a **Ética** significa o conjunto de regras elaboradas a partir da aceitação de determinados princípios meta-éticos, e que se destinam a regulamentar a ação dos indivíduos nas diferentes situações. Assim, a **Ética** expressa o conjunto de normas ou leis que descrevem a forma correta, ou incorreta de fazer as coisas. Nesse sentido, a **Ética** expressa a moralidade das ações humanas. É também nesse sentido que usamos expressões tais como **Ética Médica**, ou **Ética dos Engenheiros**, ou ainda, **Ética profissional dos Advogados**.

Há uma terceira situação em que se utiliza do termo *Ética* para designar o conjunto de leis e dispositivos normativos positivos, isto é, que de fato existem nas sociedades. Essas leis teriam um poder cogente sobre os indivíduos, de tal forma que, quer pelo poder de um soberano ou de uma instituição que expresse o poder de obrigar nas sociedades, os indivíduos se vêm sob uma autoridade que os coage a obedecer a lei. É nesse sentido que a *Ética* se confunde com o Direito. Ambos parecem estar, de alguma forma, expressos na lei.

Isto posto a título de introdução, neste momento parece apropriado identificarmos algumas das questões gerais da *Ética* a serem tratadas neste texto. Se a palavra *ética* for tomada em seu primeiro significado, a questão que se põe de forma obrigatória está associada com a pergunta por aquilo que se quer dizer quando se afirma que uma ação é boa, ou má. Isto é, o que se quer dizer quando se afirma que se deve fazer isto, ou que não se deve fazer aquilo? Ou ainda, colocando a questão de uma forma um pouco mais drástica, serão fundamentadas as respostas que damos a essas questões básicas da *Ética*? Portanto, as questões fundamentais da *Ética* concernem à busca da natureza da bondade e da maldade, à definição daquilo em que consiste o dever, e, principalmente, à determinação da extensão da capacidade que o ser humano possui de formular interpretações racionais, ou fundamentadas, para suas ações. Portanto, de uma forma geral, os problemas fundamentais da *Ética* dizem respeito às nossas concepções sobre a moralidade, à natureza dos julgamentos morais e especialmente à possibilidade da justificação desses julgamentos.

Estas perguntas fundamentais para a vida humana têm sido centrais no desenvolvimento da Filosofia desde suas próprias origens. E, a partir do conceito de discurso filosófico acima esboçado, da mesma forma como as perguntas se repetem, de igual forma se reapresentam as mesmas soluções. A importância da solução correta pode ser sentida a partir da constatação de que a promessa de qualquer projeto ético é a felicidade, o bem-estar, a salvação, a realização moral daquele que o prática. Todos os sistemas éticos prometem fazer com que os indivíduos consigam o melhor de suas próprias vidas.

Uma vasta quantidade de material bibliográfico tem sido produzida sobre estas questões. Isto é particularmente verdadeiro se considerarmos a Filosofia Anglo-Saxã. Contudo, as diferentes posições têm sido seduzidas pelo anseio de dar uma resposta rápida e simples. Por isto, de uma forma geral, não conseguem escapar de enfoques que caem no Ceticismo, alegando que não há justificação para os juízos morais, e reduzindo a moralidade no reino da vontade cega. Ou ainda, caminham na direção do Positivismo, que no esforço de tornar justificáveis os juízos morais, converte a moralidade ao reino dos fatos, transforma a Ética no império da lei, tomando o justo por aquilo que existe.

Nesse sentido nos alerta Ernest Tugendhat quando diz: "...creio que uma grande parte da abundante literatura filosófica-moral de nossa época resulta comparativamente tão insatisfatória porque em geral ( ... ) até agora se tem abordado o problema com a falsa suposição de que é necessário se dar uma resposta breve e simples - quer seja cética ou positivista - a estas perguntas. Penso que esta problemática não pode ser tratada de forma cabal enquanto se pretenda poder resolvê-la de uma vez por todas. Trata-se de um objeto genuíno de investigação, e certamente de uma investigação na qual têm que unir-se métodos especificamente filosóficos-analíticos conceituais e empíricos".(Tugendhat, Ernest; "Problemas de la Etica", Barcelona, Editorial Critica, 1988)

De uma forma geral podemos assumir que em suas vidas particulares os indivíduos atribuem importância prática ao julgamento da moralidade das ações, e principalmente à possibilidade de justificação desses juízos. Assim, procuramos argumentos em favor de nossos juízos, bem como procuramos responder aos argumentos das posições contrárias. Embora cada um de nós seja propenso a ter algumas convicções morais firmes, reconhecemos que alguns de nossos julgamentos específicos podem estar errados. Isto sugere que há respostas certas e erradas para as questões morais, e que há razões demonstráveis pelas quais certas respostas são certas e outras erradas. O que tudo isto indica é que parece razoável supôr que nossos juízos morais não são arbitrários.

Neste texto procuraremos enfrentar as duas posições acima apontadas: o Ceticismo e o Positivismo. Na profundidade possível em uma análise geral, se buscará apontar para algumas variações e matizes com que essas duas posições costumam se apresentar. Com o intuito de indicar os pontos de dificuldade, serão apontadas as principais objeções que são postas para cada uma dessas maneiras de tentar resolver a questão. O ponto principal que aqui se pretende argumentar é que esses dois enfoques parecem não dar conta de apresentar uma resposta satisfatória para as principais objeções que lhes são apresentadas. Dado ao caráter sumário e geral do texto, apenas será possível apontar na direção de uma solução mais consistente.

## 1. CETICISMO E POSITIVISMO ÉTICOS

Embora, existam boas razões para se supôr que nossos juízos morais são justificáveis e que há respostas certas e erradas para as questões morais e essa suposição pareça coincidir com o enfoque do senso comum, contudo, podemos duvidar se isto tudo é realmente verdadeiro. A constatação de que utilizamos freqüentemente dessas justificativas não significa que sejamos capazes de sempre produzi-las. Nem sempre estamos seguros sobre quais os princípios a serem utilizados na determinação da regra que descreve o melhor curso de ação.

Na parte deste texto que se segue será dada ênfase aos desafios céticos à moralidade. Consideraremos várias teorias que parecem desacreditar a tese de que os julgamentos morais precisam ser não arbitrários. Para efeito de exposição, vamos acompanhar de perto as análises desenvolvidas por David Lyons em seu livro "Ethics and the Rule of Law", (Cambridge, Cambridge University Press, 1984; em Português: "As Regras Morais e a Ética", Campinas, Papyrus, 1990)

## 2. ALGUMAS TESES DO CETICISMO MORAL

Quando fazemos julgamentos morais, o senso comum reconhece que podemos lidar com eles como se eles fossem justificáveis. Passemos agora a considerar algumas teorias que consideram que isto está errado. Vamos examinar algumas posições que pretendem demonstrar que os julgamentos morais não podem reivindicar alguma forma de objetividade.

### 2.1. Os Juízos Morais são Relativos à Cultura

A Antropologia e a Psicologia Social constroem fortes argumentos em favor da posição que as atitudes morais são adquiridas através de um processo de "aculturação". Elas são "aprendidas". Nós as adquirimos enquanto crescemos em um grupo social, e elas variam conforme alteram-se as condições sociais. Elas refletem diferentes maneiras pelas quais os grupos acomodaram-se às suas circunstâncias. Assim como outros aspectos da cultura, as atitudes morais podem ser consideradas conforme contribuam mais ou menos para a sobrevivência do grupo. Dessa forma, o argumento continua, elas não podem ser avaliadas em seus próprios méritos. Pois, qualquer padrão que nós usemos para avaliá-las nós os adquirimos no processo de nossa própria aculturação.

A linha geral de argumentação acima esboçada pode ser entendida nos seguintes termos: as atitudes morais são o resultado natural de certos processos naturais. Nós somos levados a ter as atitudes que possuímos, as quais, desta forma, estão fora do âmbito de possíveis justificações construídas pela nossa razão na busca de encontrar a descrição da forma apropriada do agente se conduzir numa dada situação. A moral, nesse sentido, seria constituída de um conjunto de regras que descrevem os cursos de ação que devem ser obedecidos por todos. Elas obrigam a todos porque correspondem às formas encontradas pelo grupo para garantir, em última instância, sua própria sobrevivência.

Mas será isto válido? Se a estratégia geral do argumento fosse válida, então o mesmo seria verdadeiro para todas as nossas crenças, e não apenas para as nossas crenças no fundamento de nossos juízos morais. Pois, parece razoável supôr que todas as nossas crenças são adquiridas da mesma forma, e que, conforme a tese cética aqui em exame, elas todas seriam o produto natural de algum processo natural.

Esse desafio à moralidade parece, portanto, insustentável. Se ele é aplicado à alguma crença, ele se refere a todas as crenças, e assim ele se aplicaria àquelas contidas nele mesmo. Aquele que rejeitasse a posição justificacionista em moral tendo esse argumento por fundamento de sua posição, teria que aceitar a alegação que as teorias que estão implicadas nele, e as conclusões tiradas dele, carecem também de validade objetiva.

A teoria cética da moralidade, de uma forma geral, se expressa nas posições relativistas que sustentam a tese mais genérica de que a moralidade é "relativa à cultura". Assim, se nossos valores são forjados inicialmente por um processo de condicionamento social, então qualquer pessoa pode produzir julgamentos morais que concordem com os valores que são encontrados em seu grupo social. Os julgamentos que nós fazemos, ao começarmos a avaliar a conduta e as instituições, são propensos a refletir as atitudes que influenciaram o desenvolvimento de nossos próprios valores.

Contudo, essa posição se baseia em uma interpretação simplificada da relação entre a cultura e a moralidade. Assim, não podemos negar que muitas vezes desenvolvemos atitudes diferentes daqueles que estão ao nosso redor. Isto é, nos tornamos cada vez mais capazes de rejeitar os julgamentos morais do grupo a que pertencemos e no qual fomos criados. De uma forma geral, nós reconhecemos que os padrões dominantes de moralidade estão sujeitos à crítica.

A moral convencional pode ser desafiada. Isto, contudo não significa que seja necessário supôr que meu julgamento moral discordante é correto. Eu posso reconhecer que ele pode estar errado, e que ao discordar da moral da coletividade eu posso estar enganado. Mas nem por isso eu necessito considerar os padrões

dominantes como justificados. Também eles podem estar errados. Nesse sentido a moralidade não é "relativa à cultura".

Mas se nós escavarmos sob a superfície do relativismo dessa noção de moralidade, podemos enxergar que ela envolve valores mais fundamentais os quais não são "relativos".

Algumas vezes aqueles que dizem que a moralidade é "relativa à cultura" se expressam de forma que a posição se torna mais radical. Assim, alguns chegam a afirmar que os costumes podem tornar qualquer coisa correta. Como os costumes de um grupo são os padrões geralmente aceitos dentro do grupo, isto parece indicar que a moral positiva ou convencional sempre determina quais os atos que são corretos e quais os que são incorretos. Nesse sentido o imoral "seria aquilo que conflita com os costumes". Se isto fosse verdade, a única base própria para as avaliações morais seria constituída pelos padrões que fossem amplamente aceitos. O acreditar faria as coisas serem de certa forma. Isto é, o fato das pessoas crerem que um determinado curso de ação deve ser posto em prática seria suficiente para excluir todos os demais cursos de ação possíveis - desde que um número suficiente de pessoas viesse a concordar quanto àquilo que deve ser feito.

Outro argumento contra o relativismo consiste em se constatar que as pessoas pertencem a múltiplos grupos sociais. Isto certamente implicaria a questão de se saber qual o grupo que deve ser levado em consideração quando se trata da determinação do padrão de comportamento moral a ser seguido. Podemos, contudo imaginar que os diferentes grupos possam chegar a indicar cursos de ação diferentes para uma mesma situação. E, numa perspectiva relativista, não haveria maneira de se decidir qual a ação moralmente correta numa determinada situação. Fica, portanto, demonstrado como o relativismo social é capaz de endossar julgamentos morais conflitantes.

A aceitação de julgamentos morais conflitantes não é, contudo, a única dificuldade que o relativismo social apresenta. Essa teoria é ambígua em outro importante sentido. A pessoa, cuja conduta está sendo julgada, pode pertencer a um grupo ao qual a pessoa que está julgando sua conduta não pertence. Isto põe o problema de se

saber qual o padrão moral que deve ser considerado na avaliação das condutas. O juiz que emite o julgamento ou o indivíduo cujo comportamento está sendo considerado?

Na discussão do relativismo social nós sugerimos algumas das dificuldades que necessitam ser superadas por qualquer teoria deste tipo. Mas o ponto básico comum a todas as formas de relativismo social é a tese de que a conduta correta precisa ser julgada como tal através do recurso aos padrões morais convencionalmente aceitos, ou predominantes no grupo social. Esta é a característica distintiva dessa teoria e a fonte de todas as suas dificuldades.

A questão que nós enfrentamos ao evitarmos a tese relativista pode ser colocada da seguinte maneira: faz sentido julgar a moralidade de nossas condutas independentemente das normas do nosso grupo? Se a resposta for positiva, e se os julgamentos morais independem das normas dos grupos, então o relativismo social está essencialmente enganado.

O fato é que os grupos sociais não são simples coleções homogêneas de indivíduos os quais concordam sobre tudo. Os grupos sociais reais não somente diferem uns dos outros mas também implicam na diversidade entre os seus próprio membros. Enquanto os membros de um único grupo podem ser tomados como comungando alguns importantes valores, eles freqüentemente discordam sobre as questões morais. Não é necessário muito esforço para constatar que algum julgamento específico de alguém pode diferir do julgamento aceito por muitos outros membros de algum grupo ao qual essa pessoa pertença. Contudo, ao se adotar essa formulação do relativismo, o julgamento de alguém não vale coisa alguma, a menos que venha a concordar com os padrões morais que são geralmente aceitos em algum grupo social. De acordo com este tipo de teoria, o único mérito de um julgamento moral e da conduta à qual ele se refere consiste em sua concordância com alguma norma do grupo. Isto mostra que o relativismo social implica a forma mais extremada de convencionalismo moral que é possível. Ele subscreve a posição da moral da maioria e automaticamente desacredita a opinião da minoria em todos os assuntos.



Esta, contudo, não parece uma posição razoável. Pois, não temos razões para desacreditar o julgamento moral de indivíduos que discordam com as normas do grupo. Nós não temos razão para acreditar que um julgamento moral somente é justificável se tal ocorre em razão de sua coincidência com o sentimento da maioria, ou que uma conduta não pode ser moral a menos que ela se conforme com a moralidade convencional do grupo. Se estas alegações estiverem corretas, então o relativismo social não pode ser considerado uma concepção esclarecida de moralidade.

O ponto que tem sido argumentado até aqui é que existem diversas maneiras pelas quais a moralidade pode ser "relativa à cultura". Entretanto, não há razões para supor que a moralidade da conduta dos agentes consiste simplesmente na conformidade aos valores predominantes.

Isto tudo parece indicar a legitimidade de julgamentos morais não-convencionais. Certamente isto poderia levar alguém a suspeitar que os valores morais são fundamentalmente matéria para decisão ou escolha individual.

Existe alguma verdade nessa idéia. Os valores podem ser atribuídos aos grupos porque eles são mantidos por aqueles que pertencem aos grupos. Os indivíduos fazem julgamentos morais. Os indivíduos têm e expressam opiniões morais. Mas isto não significa que as opiniões morais dos indivíduos são auto-garantidas. Pois tudo o que podemos dizer até agora é que, os juízos morais podem, assim como outros juízos, ser verdadeiros ou falsos, corretos ou incorretos, justificáveis ou injustificáveis.

As teorias relativistas individualistas parecem incapazes de lidar com o principal compromisso do julgamento moral em um contexto social: como avaliar a conduta dos agentes quando estão em questão os interesses conflitantes e as convicções divergentes dos indivíduos.

## 2.2. Os Juízos Morais não são Juízos Empíricos

Nossas dúvidas céticas sobre a moralidade podem ser reforçadas pela consideração do contraste entre a Ciência e a Ética. É freqüentemente dito que a Ciência lida com fatos, os quais são objetivos e existem fora de nós, enquanto que a Ética se envolve com valores, os quais são subjetivos e existem em nós. Os fatos podem ser observados, ou ao menos eles podem ser verificados por técnicas empíricas. Mas, supostamente, os valores não descrevem o mundo; eles expressam nossos desejos, esperanças, vontades, atitudes e preferências. Eles representam a maneira que nós desejamos que o mundo seja, não o modo como ele é. Nós não os encontramos no mundo, mas os impomos sobre ele. Diferentes indivíduos e diferentes povos têm diferentes posições sobre o modo como o mundo deveria ser, mas nenhuma delas pode ser objetivamente estabelecida. Valores, freqüentemente se diz, são no fundo arbitrários. Essa comparação carrega força para o argumento cético na medida em que faz o interlocutor crer que a Ciência parece corresponder a um esforço do ser humano no sentido de ser objetivo, enquanto que a Ética estuda a ação humana como uma expressão da dimensão volitiva e irracional do agente.

Para essa linha de argumentação cética, os nossos juízos morais são completamente diferentes de nossos juízos científicos. A característica das teorias científicas que usualmente é tida como relevante é sua "testabilidade": elas são apresentadas como possuidoras de uma certa objetividade porque são capazes de ser testadas através de dados experimentais. Isto torna os julgamentos científicos capazes de serem verdadeiros ou falsos. Os julgamentos morais, entretanto, são considerados diferentes: eles não descrevem o mundo, mas, em vez disto, eles "prescrevem" ou "avaliam". Nesse sentido, os juízos morais avançam além dos fatos, não sendo, portanto, testáveis pela observação ou experiência empíricas.

O argumento pressupõe, contudo, uma visão simplista dos julgamentos morais e científicos. De uma forma típica, os

enunciados científicos de alguma importância avançam de maneira significativa para além da observação. Uma lei científica identifica uma relação universal entre eventos de um certo tipo. Ela não pode ser verificada conclusivamente. Nem mesmo as hipóteses científicas desacreditadas podem ser conclusivamente falsificadas, pois que o seu teste envolve hipóteses auxiliares e pressupostos sobre as condições de teste os quais não são conclusivamente verificados. Assim, as leis científicas, necessariamente, ultrapassam as observações experimentais.

O ponto central do argumento é que uma parte significativa das conclusões que podem ser tiradas da simples comparação entre os enunciados científicos e os juízos morais é insustentável, pois que as crenças científicas também avançam além dos fatos observáveis e os julgamentos morais não são completamente independentes dos fatos empíricos ou da observação.

Além disso, a comparação entre juízos morais e científicos, com o intuito de demonstrar que os juízos morais carecem de fundamentação racional por não se adequarem ao caráter dos enunciados científicos, implica a pressuposição de que os juízos racionalmente respeitáveis precisam ser testáveis pela observação ordinária e necessitam ser verdadeiros ou falsos. As teorias matemáticas, por exemplo, não são testadas pela observação. E algumas proposições que não são nem, verdadeiras nem falsas parecem perfeitamente respeitáveis. Os imperativos, por exemplo, não são nem verdadeiros nem falsos, mas eles não são considerados como inerentemente arbitrários por esta razão. Enquanto alguns comandos são arbitrários, outros são perfeitamente razoáveis. Isto é importante porque um contraste que algumas vezes se faz entre os julgamentos morais e os outros, consiste na alegação de que os julgamentos morais, como imperativos, são voltados para guiar escolhas, sendo, portanto, expressões da vontade do agente. Embora isto pareça certo, contudo, não fica demonstrado que os julgamentos morais são necessariamente arbitrários, pois que não temos razões para supor que a orientação de escolhas é intrinsecamente arbitrária.

### 3. ALGUMAS TESES DO POSITIVISMO ÉTICO

Passemos agora a considerar alguns aspectos da interpretação Positivista da Ética. O ponto de partida do Positivismo está na afirmação de que as respostas para as questões éticas se encontram na análise da realidade concreta. Nesse sentido, o foco central de análise é o fenômeno no qual a Ética se expressa, isto é a lei. Portanto, de uma forma geral os Positivistas pretendem reduzir o estudo dos problemas morais ao estudo da lei.

#### 3.1. Os Juízos Morais se Expressam na Lei

Não obstante a reflexão sobre a natureza da lei remonte aos primórdios da Civilização Ocidental, vamos tomar como expressão característica de uma forma positivista de interpretar a lei, algumas teses que estão presentes em autores deste dois últimos séculos. O Positivismo fornece uma das primeiras teorias da lei altamente desenvolvidas, e contém os pressupostos filosóficos mais gerais que permanecem fortemente influentes em nossos dias.

O primeiro autor a introduzir o Positivismo no estudo da lei foi Jeremy Bentham, cuja teoria do Direito foi instigada pelos movimentos de codificação e reforma da lei na Inglaterra do século dezoito.

Para J. Bentham e os positivistas, de uma forma geral, a lei, é "uma regra estabelecida para guiar um ser inteligente por um outro ser inteligente que tenha poder sobre ele". As leis "assim propriamente chamadas" são comandos, os quais são atribuíveis a indivíduos que são capazes de impôr sanções em caso de inadimplência.

A teoria positivista incorpora a concepção de lei como comandos que são garantidos por sanções. Nesse sentido para o positivismo legal a lei é um fenômeno social.

A teoria positivista da lei não parece, contudo, uma posição sustentável. O Positivismo sustenta a tese que o estudo

científico da lei necessita corresponder ao tratamento daquilo que se pode concluir a partir da análise de dados empíricos. Assim, pensar as leis como comandos parece corresponder à evidência empírica. Contudo, ao fazer isto nós já começamos a teorizar sobre a natureza da lei. Pois as leis não são costumeiramente escritas num tom imperativo. Um dispositivo criminal, por exemplo, diz o que deve ser feito a uma pessoa que age de uma certa maneira. Ao pensar sobre isto como um comando, nós estamos examinando aquilo que se encontra sob a gramática superficial. Essa forma de entender o dispositivo legal corresponde ao esforço de entender como ele funciona. Um dispositivo legal não é uma predição empírica do que vai acontecer a uma pessoa que se comporta de uma certa forma. Em vez disso, ele estabelece as conseqüências legais. É posto para ser seguido, para regular o comportamento daqueles que podem ser tentados a agir de outra forma, bem como daqueles que são encarregados de supervisionar a obediência da lei.

Para os positivistas as leis (ou regras) são proposições imperativas porque são postas para guiar comportamento. Nesse sentido, as leis criam obrigações na medida em que impõem exigência mandatória ou proibição de comportamento. As leis criam obrigações porque são apoiadas por 'sanções', as quais são impostas pela desobediência. As leis são concebidas como essencialmente coercivas no sentido de que elas são destinadas a motivar o cumprimento ao aumentarem a probabilidade de que aqueles que falharem na obediência haverão de sofrer de forma exemplar.

Esta concepção de lei está implicada na afirmação de J. Bentham ao dizer: 'uma lei, qualquer que seja o bem que ela faça no longo prazo, é certo que em um primeiro momento ela produz dano'. Isto ocorre porque ela nos ameaça com indesejáveis conseqüências. A lei está sempre associada com a punição do infrator. O castigo, por sua vez, implica sempre em sofrimento impingido ao infrator. Assim, embora a lei seja um instrumento do bem estar dos indivíduos, ela somente pode ser garantida através da imposição de sofrimento sobre aquele que desobedece o que ela dispõe. Portanto, "...ela pode de ser um mal necessário, mas ainda

assim, de qualquer forma, é um mal", diz Bentham. Nesse sentido, fazer leis é fazer o mal; que pode vir a ser um bem.

A teoria positivista da lei se torna mais problemática ainda se examinarmos as conseqüências que decorrem de se fundamentar a obediência da lei na coersão legal, ou seja, na ameaça de punição.

Não dispomos de boas razões para sustentar a idéia de que se está sob obrigação somente quando se está sujeito a sanções pela inadimplência. Eu posso acreditar que tenho obrigação de compensar outra pessoa por algum dano indevido que eu lhe causei sem supôr que eu sou susceptível de sofrer sanções por agir de outra forma. As pessoas são freqüentemente sujeitas a pressões sociais para agir em conformidade com os padrões morais predominantes. Contudo, nem todos concordam que para se agir moralmente é preciso proceder de acordo com aquilo que a moral predominante requer.

A idéia de que as leis são comandos coercivos parece ser inspirada na lei criminal, a qual estabelece penalidade para a conduta proibida. Mas nem todas as leis têm essa estrutura. A própria lei criminal contém uma parte processual, a qual governa entre outras coisas o comportamento da polícia e dos promotores, os passos a serem tomados antes, durante e depois de um julgamento, a conduta dos juízes e advogados e o encarceramento de pessoas condenadas. É certo que esses dispositivos legais podem ser entendidos como restritivos do comportamento e como estabelecadores de obrigações legais. Contudo, nem todos estabelecem penas pela inadimplência. Além disso, existem leis regulando os contratos, a propriedade e o câmbio, a moeda e o sistema bancário, a taxaço, o arbitramento, o casamento e as famílias, os programas de bem estar social, a legislação e muitas outras coisas. Nem todas essas matérias são regulamentadas de forma direta por comandos coercivos.

Parece razoável dizer que a principal função da lei é controlar o comportamento ao restringir escolhas - dizendo às pessoas o que fazer e freqüentemente estabelecendo sanções pela inadimplência. Nesse sentido, a lei permite aos indivíduos que processem outros para que sejam reparados atos reconhecidamente

ilegais feitos a eles. Este seria um enfoque que interpreta de forma razoável o caráter punitivo das leis.

Contudo, certos dispositivos legais não são facilmente acomodados ao modelo de comandos coercivos. Consideremos o uso freqüente da lei para distribuir benefícios e organizar serviços públicos. O Estado pode fornecer alguns serviços diretamente, tais como educação, serviço de água e esgoto, coleta de lixo e leis de trânsito. Ele pode fornecer dinheiro e outros benefícios através de vários programas sociais, tais como assistência doméstica, seguro médico e ajuda financeira a famílias com crianças dependentes. Algumas dessas atividades são amparadas por regras restritivas, mas é duvidoso que todo o conjunto de lei sobre o bem estar social possa ser caracterizado com base no modelo de comandos coercivos. Muitas das regras controlam o comportamento dos servidores públicos, e estas não possuem sanções. Além disso, a função básica de tal lei não é coagir mas distribuir benefícios e serviços. Podemos, portanto, concluir que é insustentável a tese que interpreta a lei como sendo um instrumento de coerção.

Para que essa formulação do Positivismo que aqui examinamos seja coerente é preciso que toda a ordem legal seja redutível a um conjunto complexo de comandos coercivos. Ora, isto parece impossível.

### 3.2. Críticas ao Positivismo Ético

O que estaria errado com o Positivismo Ético? As dificuldades que nós encontramos com sua interpretação da lei sugerem que alguma coisa pode estar fundamentalmente errada com ela. O Positivismo Ético parece estar errado em dois pontos.

Primeiramente a tese que a lei é um fato social susceptível de estudo empírico não parece sustentável. O fato é que grande parte daquilo que identificamos como realidade social não é meramente 'dado' pela natureza, mas é um produto da atividade humana e é 'configurado' pelas idéias humanas. Assim como outros fenômenos sociais, os fenômenos legais 'pressupõem idéias'. E

as idéias influem na própria produção da realidade social da lei. Isto é, as leis possuem determinadas formas porque nós temos idéias de que elas são de certas maneiras. Tudo isto parece não ocorrer com os fenômenos físicos.

Ainda mais, algumas das idéias relevantes variam: elas são 'relativas à cultura'. Isto complica enormemente o estudo dos fenômenos legais. Logo, nossa idéia da explicabilidade individual de nossos atos e de suas conseqüências não é uma constante cultural.

Não se segue, porém, que a realidade social não seja regulada de maneira significativa pelas leis naturais de causa e efeito. As sociedades são organizadas de formas diversas, mas sempre dentro dos limites da psicologia humana, das leis da dinâmica social, e de relações econômicas, as quais são objetos para estudos sistemáticos. Quanto da realidade social é culturalmente variável e quanto é invariável por causa de leis naturais implicadas, é algo que permanece para ser estudado. Mas nós temos boas razões para acreditar que existe muito ainda a ser descoberto pelo estudo científico da realidade social.

## CONCLUSÃO

As teorias sobre moralidade aqui consideradas, especificamente o Ceticismo e o Positivismo, têm pouca coisa que os recomende. Os argumentos que parecem apoiá-los, quando existe algum, são demasiadamente fracos. Desta forma eles fornecem pouca ou nenhuma razão para que aceitemos suas conclusões. Além do mais, se se pensar que os julgamentos morais podem ser usados para avaliar não somente a conduta individual mas também as normas sociais, as leis, e as instituições, dificilmente se haverá de ficar satisfeito com essas teorias.

Essas afirmações não fornecem refutações conclusivas do Ceticismo ou do Positivismo. O exame crítico dessas teorias indica o que está em questão nas reflexões sobre a natureza dos



juízos morais, mas não prova que Ceticismo e Positivismo devam ser rejeitados. Isto pode parecer insatisfatório. Pode parecer que a teoria moral é um exercício sem sentido que não prova coisa alguma. Mas isto seria tirar a lição errada.

Uma razão porque não se pode rejeitar conclusivamente nem o Ceticismo nem o Positivismo é que eles foram aqui apenas considerados em algumas formas exemplares de suas teorias. Outras formas podem ser mais fortemente construídas e podem ter implicações mais razoáveis. Elas podem ser construídas de forma a apresentarem maior apoio para justificar suas implicações aparentemente inaceitáveis.

Mas o resumo geral de tais teorias aqui apresentado parece sugerir que elas são posições insustentáveis. Por que, então, elas persistem? Parece que a resposta implica em afirmar que as pessoas possuem expectativas sobre a natureza da investigação em tais questões - expectativas sugeridas pelo desejo de provas conclusivas ou refutações.

Uma concepção importante do conhecimento, a qual pode ser encontrada na base do Ceticismo e do Positivismo, mantém uma forte influência em nossa reflexão sobre a moralidade. É a posição fundamentalista, cuja idéia geral é que todo conhecimento necessita estar apoiado em algumas coisas que são certas, que não possam ser de outra forma. Aplicada à Ética, esta concepção do conhecimento implica que todo julgamento moral precisa ser fundamentado em princípios gerais inegáveis ou ainda ele necessita ser construído a partir de certo conhecimento sobre o que é certo ou errado, bom ou mal, justo ou injusto em casos particulares. Tal conhecimento não é derivado da experiência ordinária. Assim, se tem algum conhecimento moral, ele precisa ser derivado de alguma faculdade misteriosa de 'intuição moral'.

Alguns filósofos pensam que os seres humanos possuem uma faculdade especial que fornece conhecimento moral infalível, contudo, muitos de nós não nos percebemos como portadores desse recurso de conhecimento, e somos incapazes de receber as mensagens dessa suposta intuição moral. Aqueles que afirmam possuir essa capacidade e haver recebido as informações morais,

discordam sobre o seu conteúdo, e a natureza de sua faculdade nunca foi explicada. A própria idéia de tais faculdades parece absurda. Assim, se a idéia de conhecimento moral apoia-se em tais pressupostos, ela também deve ser insustentável.

Antes de se chegar a tais conclusões, contudo, é necessário examinar a concepção geral de conhecimento que essa visão da ética pressupõe. Essa forma de pensar implica que todo conhecimento do mundo ao nosso redor pode ser derivado de princípios racionalmente inegáveis sobre a natureza do mundo, ou ainda deve ser construído, por passos indubitáveis, através de uma variedade de verdades particulares, tais como aquelas que se aprende através da simples e incorrigível observação.

A moderna Filosofia da Ciência entende hoje que o progresso científico não se baseia em verdades indubitáveis. Nem poderia fazê-lo, pois os seres humanos não dispõem de uma faculdade especial que lhes comunica sobre as leis gerais da natureza, o que parece certo é que o conhecimento dessas leis sempre caminha além das observações específicas que são feitas ou poderiam ser feitas.

O conhecimento humano não é infalível. O entendimento que com ele se obtém é sujeito a correções, quando boas razões são encontradas para modificar as idéias estabelecidas. Mas a experiência parece mostrar que o progresso científico não é ilusório. O crescente entendimento do mundo, por mais limitado que ele seja, é demonstrado pelo desenvolvimento da habilidade de transformar a ordem natural. Ao se assumir esta modesta noção de progresso científico, entretanto, torna-se necessário abandonar a antiga noção de que o conhecimento repousa sobre fundamentos indubitáveis.

Isto sugere que se está exigindo demais da Ética ao se esperar prova absoluta dos princípios gerais ou certeza indisputável de julgamentos morais específicos. Nessa área da vida, como em qualquer outra, o ser humano está em busca de boas razões para uma posição moral em oposição às outras, se é que isto pode ser encontrado.

O exame aqui realizado do Ceticismo e do Positivismo Éticos sugere que existem boas razões contra tais concepções de moralidade.

O que importa registrar é que os juízos morais são justificáveis, que se pode discutir a justificação e de qualquer modo discordar sobre os argumentos que são apresentados para cada posição. Se alguém deseja desafiar um julgamento moral, essa pessoa necessita mostrar que os fundamentos desse julgamento são irrelevantes ou ilusórios. Se seus argumentos fracassarem, então o julgamento feito terá maior chance ainda de ser justificável, porque ele terá resistido aos desafios. Se seus argumentos avançam o entendimento do que está em questão, então ele terá aumentado o conhecimento moral. Pois o conhecimento moral, assim como o conhecimento de outros assuntos, depende de nossa capacidade de oferecer argumentos em seu favor e podem ser reforçados por novas experiências. Este também parece ser o padrão para o conhecimento sobre o resto de nossas vidas.

Nesta altura alguém pode se perguntar, e então como fica a questão da justificação dos juízos morais? A resposta parece estar em soluções que nos permitam a atitude de continuar incessantemente buscando respostas. O conhecimento, embora possa se expressar em proposições, contudo, ele parece ser algo mais do que isto. O conhecimento é parte da 'aventura humana'. Essa aventura que consiste na busca infundável de criar um mundo onde as relações entre os seres expressem aquilo no que o ser humano acredita. É preciso que continuemos a discussão, é necessário que estejamos preparados para defender e atacar pontos de vista, urge que estejamos prontos a modificar nossos julgamentos morais. Isto parece significar que a Ética ainda é uma questão aberta à investigação humana. Certamente é um campo onde falta muito ainda por descobrir.

# **LA ETICA DEL DISCURSO ANTE EL DESAFIO DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN<sup>1</sup>**

**Karl-Otto APEL**

Frankfurt, 1993

## **RESUMO**

Neste artigo o autor procura mostrar que "ética do discurso" e "ética da libertação" são posições complementares. Recusa a objeção de que a ética discursiva está comprometida com o eurocentrismo e discute a objeção levantada por E. Dussel de que o adversário genuíno do discurso não é o cético mas o cínico

## **ABSTRACT**

In this article the author tries to show that "ethics of discourse" and "ethics of liberation" are complementary positions. He refuses the objection that discursive ethical theories are involved with eurocentrism and chalanges the claim hold by B. Dussel that the very opponent of the speech is not the sceptic but the cynic.

## § 1 - INTRODUCCION: EL ESTADO DE LA CUESTION

Mi ponencia pretende ser la continuación de un diálogo con Enrique Dussel iniciado con anterioridad (Apel, 1992). Al respecto apareció de mi parte hasta ahora sólo una introducción que desgraciadamente no puede continuar enseguida, como estaba previsto. Esto tuvo la desafortunada consecuencia de que mi introducción, que contenía tan sólo reflexiones acerca del posible contenido de la discusión prevista, fue confundida con esta última o por lo menos fue recibida y contestada como si hubiera sido parte de una toma de posición de la ética del discurso sobre la ética de la liberación (véase Dussel, 1994). Esta estimación se refiere especialmente a mis alusiones -por cierto no libres de prejuicios- sobre la teoría del valor del trabajo de Karl Marx, y su relación con la teoría económica de la dependencia.

En mi ponencia de hoy no trataré primero -o no trataré inmediatamente- esta temática central y concreta de la filosofía de la liberación, sino abordará primero las aportaciones de Enrique Dussel en las que él intenta por sí mismo relacionar y explicitar la ética de la liberación y la ética del discurso. Aquí pertenecen, en primer lugar, las siguientes aportaciones:

a. "La comunidad de vida y la interpelación del pobre" (ponencia de Freiburg; véase Dussel, 1990), b. "La razón del otro. La interpelación como acto de habla" (México; véase Dussel, 1991), y c. "Del escéptico al cínico (Del adversario de la **ética del discurso** al adversario de la **filosofía de la liberación**)" (Maguncia; véase Dussel, 1992).

## 2. NUEVO PUNTO DE PARTIDA: LA IMPUTACION HEURISTICA DE UNA RELACION DE COMPLEMENTACION

En sus tres aportaciones al diálogo Enrique Dussel produjo pruebas asombrosas asombrosas e imponentes de su voluntad y

capacidad de apropiación comprensiva del juego lingüístico de la ética del discurso, para ser más exacto, del juego lingüístico del giro post-lingüístico (**post linguistic turn**), de la pragmática universal y de la pragmática trascendental respectivamente. Tres veces, de diferente manera, intenté comprobar una relación complementaria entre el punto de partida de la ética del discurso y el de la ética de la liberación, una relación de complementariedad aceptable, por decirlo así, por decirlo así, por ambas partes. Así, por ejemplo, plantea en su primera aportación una relación complementaria entre la "comunidad ideal de comunicación" como requisito anticipatorio de la pragmática lingüística trascendental y la "comunidad ideal de vida" como requisito anticipatorio de una filosofía trascendental de la liberación que incluiría también una "economía trascendental"; así, en su segunda aportación, establece una relación de complementariedad entre la "interpelación a la razón del otro" en el discurso argumentativo y la interpelación correspondiente del "otro", quien está excluido de la comunidad real de comunicación, el "pobre" del Tercer Mundo, por quien pretende abogar la ética de la liberación; así finalmente en su tercera aportación, hay una relación complementaria entre la refutación pragmática-transcendental del **escéptico** al servicio de la última fundamentación de la norma básica de la ética del discurso, y la lucha intelectual de la ética de la liberación contra el **cínico**, esto es, contra la racionalidad estratégica del sistema capitalista dominante que ni siquiera entabla relaciones de discurso con el otro, marginado.

En vista de estos intentos de mediación de Dussel que caractericé a grandes rasgos, quisiera constatar, en primer lugar, que estoy a favor también de la posibilidad de una complementariedad mutua entre la ética de la liberación y la ética del discurso. Y como heurística de una comparación crítica de ambos puntos de partida, la concepción de Hans Schelkshorn (véase Schelkshorn, 1992), a quien puede considerarse hoy el conocedor más comprobado de ambos puntos de vista, se me hace la más plausible. Schelkshorn reconoce claramente el diferente punto de partida de ambas éticas que, claro está, tiene que ver mucho con su ubicación geográfica e histórica, pero de ninguna manera puede reducirse a ella de manera relativista; mucho menos en el sentido de una puesta en evidencia a

priori de la ética del discurso como una ideología de la comunidad de comunicación real dominante, ésta es del Norte, o del capitalismo. Según Schelkshorn, existe más bien una diferencia relevante metodológica, en primer lugar, entre las dos éticas, según sus diferentes situaciones, de tal manera que puedan corregir mutuamente en sus ventajas y debilidades, mas no se puede excluir una a la otra. Quiero caracterizar brevemente esta constelación en lo siguiente con mis palabras.

### **2.1. El punto de partida de la ética de la liberación: La evidencia vivencial ética de la "interpelación del pobre"**

La ventaja de la ética de la liberación está en su experiencia auténtica de la miseria y la excomunión de los pobres de este mundo esto quiere decir la exclusión de aproximadamente 75% de la humanidad de casi todos los discursos relevantes que la conciernen en las áreas de la política, la economía y la cultura. De esta experiencia de la "exterioridad" (Levinas) de los derechos del otro, resulta -muy similar al caso de la experiencia del proletariado de los jóvenes Marx y Engels- una evidencia para la toma de partido necesaria y ética, que a primera vista hace parecer superflua cualquier fundamentación ni se diga una fundamentación última (de la validez intersubjetiva) de las normas éticas, inclusive la hace parecer un escape ideológico. El "grito" de los hambrientos y oprimidos forma el punto de partida de su "interpelación", la que tendrá que elucidarse aún; este "grito" es de hecho un reclamo de hacer valer los derechos a priori, intersubjetivamente válida (con obligatoriedad intersubjetiva). En este sentido, el punto de vista de los oprimidos siempre es el punto de vista de la humanidad en tanto pauta ética. En esto consistió, como ya dije, la evidencia original de la toma de partida de MARX a favor del proletariado y en ello consiste hoy en día, en el conflicto Norte-Sur, la evidencia de la exigencia ética que se expresa en la cara del pobre, según Levinas y Dussel respectivamente, al "irrupir Dios en la vida" (Levinas) -especialmente también en la vida de los satisfechos y complacidos.

Pero en la medida en que la interpretación ética política y empírica de las ciencias sociales intercede a favor del "derecho" interpelativo de los pobres y marginados y trata de guiar la "praxis de la liberación", en esta medida se vuelve problemática la toma de partido y la formación de teorías que se vincula a ella. En este momento necesita la fundamentación normativa de su justeza, por principio, así como de la responsabilidad de sus consecuencias. Esto no sólo vale para una fundamentación última filosófica de los principios del discurso, sino también para una constante intervención a través de los discursos de los afectados -en tanto posible- y de las ciencias sociales empíricas.

Hay que admitir y hasta enfatizar que la filosofía de la liberación, en el discurso ahora necesario, tiene la tarea de recordar constantemente la evidencia de la interpelación justa de los pobres; además tiene la tarea de la crítica ideológica de la filosofía y ciencias sociales dominantes, especialmente de la economía. No obstante la evidencia original de su parcialidad ética, en la medida de su elaboración relevante teórica y práctica, corre el riesgo del dogmatismo, inclusive de una posible perversión en el sentido de un terrorismo que pueda recaer en los pobres de manera muy sensible. Quiero decir que el riesgo de un desarrollo así se puede estudiar muy bien no sólo en la elaboración teórica e implementación práctica del marxismo, sino hay también en los intentos de una realización político-económica de la liberación del quasi-proletariado del Tercer Mundo. Pienso no nada más -pero también- en Pol Pot o el Sendero Luminoso de Guzmán, sino en los intentos muy respetables, en mi opinión, de fidel Castro y los Sandinistas. No es completamente ajeno querer atribuir el fracaso de muchos de estos intentos a los errores o hasta faltas de sus iniciadores. Más bien me es importante constatar, en primer lugar, que la filosofía de la liberación no puede simplemente derivar de la indudable evidencia de su punto de partida empírico a la vez que ético, una primacía de evidencia concreta y de validez intersubjetiva para elaborar sus teorías e implementarlas en la práctica. La filosofía de la liberación pronto se topa en esta área problemática de la verificación con el riesgo de falibilidad, del mismo modo como todos



los demás intentos de filosofía macro-ética y de las ciencias sociales críticas, pero también, como veremos, con la problemática de la aplicación de la ética del discurso.

En el caso de la ética del discurso, sin embargo, la estructura arquitectónica de las ventajas y desventajas más bien lleva acentos contrarios. Pues ella parte del punto de vista filosófico-transcendental-esotérico de la última fundamentación de la validez en general. Aquí tiene su base evidencial desde la cual va emprendiendo la aplicación de argumentaciones, con sus reglas de procedimientos, en situaciones específicas -tanto geográficas como históricas; desde allí emprende también la crítica de normas morales o discursos prácticos de legitimación. Permítanme explicar este enfoque de la ética del discurso un poco más detalladamente.

## **2.2. El punto de partida de la ética del discurso: La fundamentación última transcendental-pragmática rompe el bloqueo de la racionalidad ética causado por el cientismo y el relativismo**

Desde un principio la ética del discurso fue concebida -al menos en el caso de la pragmática transcendental- como macro-ética referida al planeta. De ninguna manera, ni antes, ni ahora, está orientada hacia el problema intra-académico de la fundamentación última como refutación del escéptico, sino se orienta, desde un principio, hacia la cuestión de cómo superar las consecuencias a nivel mundial de la ciencia y técnica contemporáneas -por ejemplo la crisis ecológica- a través de una ética de responsabilidad de validez universal.

Sin embargo, este problema me ha obligado a preguntar por una posible fundamentación última de la ética. En los dos frentes del análisis di con el escéptico como opositor posible, no de manera inmediata, pero sí en última instancia. Resulta que el escéptico es, desde los tiempos antiguos, el interlocutor decisivo en las indagaciones de las condiciones de posibilidad de una filosofía intersubjetivamente válida, no importando su motivación a su ubicación histórico-geográfica. Esto significa: si no pudiéramos refutar al escéptico,

entonces la argumentación válida -y esto es la filosofía y la ciencia- sería imposible de antemano. Sí podemos, en cambio, refutar al escéptico comprobándole que él mismo tiene que presuponer y utilizar necesariamente las condiciones normativas del discurso en su argumentación y que no puede negar esto sin caer en una contradicción performativa: si podemos comprobarle esto -no sin contar de su parte con la reflexión de buena voluntad sobre las presuposiciones de su argumentación- entonces no sólo hemos refutado al escéptico, sino hemos ganado indiscutible para la argumentación en la filosofía y la ciencia: No se ha ganado un sistema de axiomas para deducciones racionales de teoremas como lo esperaba el racionalismo clásico; sin embargo se tiene una condición trascendental-pragmática (esto es no lógico-semántica sino dialógico-dialéctica) para la presentación y defensa argumentativas de cualquier axioma de posibles teorías.

Lo éticamente relevante de este argumento trascendental pragmático desde un principio no sólo consistió en fundamentar la validez de la argumentación filosófica en general por el camino de la refutación del escéptico, sino consistió en probar que el reconocimiento de ciertas normas éticas fundamentales forma parte de las condiciones normativas de la argumentación. Se reconoce, por decirlo así, la ética de una comunidad ideal de comunicación que consiste en normas básicas, entrelazadas entre sí, en el sentido de mismos derechos, misma responsabilidad, esto es de solidaridad por parte de todos los interlocutores posibles -en alto contraste, por ejemplo, con la defensa amoral del interés propio en un discurso de negociación estratégica (también con un contrato a la Hobbes). El punto principal ético de la pragmática trascendental reside en una inteligencia que fue imposible aún para la filosofía del sujeto de la Edad Moderna -Descartes, Kant y Husserl-. Reside en la inteligencia de que la frase no-falsificable de "Yo pienso" ("ego cogito") no puede **entenderse** como **trascendentalmente solitaria y autárquica** en el sentido del **solipismo metódico** (en este caso no podría ni siquiera expresarse/decirse) sino debe entenderse como "yo argumento en el discurso" y esto quiere decir: argumento como miembro de una comunidad real de comunicación (determinada históricamente) a la vez que como

miembro de una comunidad comunicativa **ideal** e ilimitada (por lo tanto abierta hacia el futuro) y necesariamente anticipada contrafactualmente.

Con base en esta reflexión, creo, me fue posible romper el bloqueo a la fundamentación racional de una ética con validez universal en dos frentes de una discusión entendida como global:

Primero -para empezar con lo histórico- en vista de la monopolización ampliamente aceptada de toda racionalidad fundamentadora por parte de **la racionalidad de la ciencia neutra de valores** (y de la racionalidad **instrumental y estratégica** que ésta idealmente presupone, también neutra de valores), aquí se ha podido demostrar que aún la racionalidad científica neutra de valores, en la dimensión sujeto-objeto, presupone, en la dimensión sujeto-cosujeto de la comunidad argumentativa de los científicos, la ética solidaria ya esbozada de la comunidad ideal de comunicación: De modo que, cree, especialmente en los últimos tiempos, ha podido demostrarse que también se puede romper el bloqueo historicista o cultural-antropológico relativista de la fundamentación racional de una ética válida **universalmente**. ¿Cómo se puede demostrar esto? Por ejemplo:

La argumentación del relativista se sirve necesariamente de la diferenciación y la interdependencia entre el a priori de la comunidad comunicativa **real** e **ideal**: en relación a la primera se refiere con razón a la dependencia cultural histórico-geográfica y a la parcialidad de cualquier persona que argumenta -este también en el sentido de su dependencia no-reflexionada de una tradición moral particular. Aquí el relativista es heredero del racionalismo histórico-hermenéutico y etnológico-antropológico. Pero por el simple hecho de argumentar y de ser capaz de reconocer la relatividad cultural como límite de la aspiración a la validez universal, el relativista tienen que presuponer y a la vez dirigirse de cierta manera a la instancia de reflexión meta histórica de la racionalidad universalmente válida de la comunidad del discurso ideal e ilimitada.

Este se muestra por ejemplo en el título provocador libro de A. MacIntyre **Which rationality, whose justice?** Este título por un lado alude a la tesis del libro: que no puede haber una racionalidad ni justicia universalmente válidas. Pero al mismo tiempo, si pretende

tener sentido como provocación del discurso, tiene que dirigirse justamente a la instancia racional universal y servirse de ella como instancia de decisión en la cuestión suscitada. En esta medida el título del libro expresa una **contradicción performativa**.

### 2.3 El reproche de la crítica ideológica del eurocentrismo

Con esta defensa de la reivindicación de la universalidad de la filosofía en general no se demostrado de ninguna manera que les asiste el derecho a todas las reivindicaciones de universalidad de la filosofía tradicional -esto es de la filosofía orientada hacia Europa, en primer lugar e este punto la fundamentación ética trascendental-pragmática más bien entra en una posible confrontación con la ética de la liberación. Aquí se encuentra, con buenas razones histórico-empíricas, con el reproche del **eurocentrismo** de las reivindicaciones de universalidad de la filosofía europea o europea-norteamericana. Y este reproche no sólo tiene un significado teórico-epistemológico, sino también un significado ético-político. Los representantes de la filosofía de la liberación agudizan este reproche a veces hasta llegar a ver la tradicional dependencia de la filosofía latinoamericana de la filosofía europea -desde la escolástica ibérica pasando por el positivismo del siglo XIX hasta la filosofía analítica y el posmodernismo- como la dimensión ideológica de la dependencia general, política-económica del capitalismo en la cual se encuentra la periferia (el Sur) con respecto al capitalismo hegemónico del centro (del Norte). Vista de esta manera la filosofía latinoamericana en su conjunto no sólo cae en el reproche de la **inautenticidad**, sino, más allá, inclusive en el veredicto de ser co-culpable del encubrimiento y la suplantación de la miseria y la enajenación de los pueblos del Tercer Mundo - en Latinoamérica especialmente de los indígenas, mestizos y mulatos.

Aquí otra vez no se puede negar la similitud con la **crítica de la ideología del materialismo histórico** de Marx y Engels. Y dicho sea de paso que en esta similitud se expresa naturalmente.

Aquí otra vez no se puede negar la similitud con la **crítica de la ideología del materialismo histórico** de Marx y ENGELS. Y

dicho sea de paso que en esta similitud se expresa naturalmente, de nuevo, una dependencia de la filosofía europea. Pero no quiere usar frase un poco maliciosa de manera inmediata como argumento contra la filosofía de la liberación. Más bien quiere tomar en serio la crítica ideológica y por lo tanto ético-político de la **sospecha del eurocentrismo** y hasta la acepto en un sentido que voy a precisar más adelante. ¿Cuál es la posición de la ética del discurso ante la crítica ideológica quasi-marxista del **eurocentrismo**?

#### 2.4. La pragmática trascendental está por la crítica de la ideología, pero en contra del "historicismo" de Marx

La Escuela de Frankfurt de la llamada "teoría crítica" a la cual me siento perteneciente -aunque un poco marginado- ciertamente lleva el cuño de la crítica de la ideología inspirada por MARX, como es sabido. Yo mismo introduje por los años setenta el a priori de la relación dialéctica entre la comunidad de comunicación real e ideal, entre otras razones porque quería de antemano eliminar toda **sospecha** de ideología, crítica sociocultural. Más exacto: la introducción del a priori de la comunidad de comunicación **real**, determinada históricamente, quiso ser el resumen de mi anterior recepción y reconstrucción de la comprensión tanto **hermenéutica** como **crítico ideológica** de la dependencia de cualquier sujeto de argumentación de su "comprensión del mundo determinada por su ser" (Karl Marx o Karl Mannheim o H. G. Gadamer respectivamente).

Claro: La idea que afirmé como simultáneamente válida de que la argumentación no puede prescindir de la idea reguladora y la anticipación contrafáctica de la pertenencia a una comunidad ideal de comunicación, esta afirmación mía tenía y tiene una función correctiva trascendental-filosófica: pretende impedir el racionalismo excesivo hermenéutico y de crítica ideológica en el sentido del **hermeneuticismo** y del **historicismo**. Y tengo que insistir, por lo menos para el propio Marx, no así para la recepción de Marx por Dussel, en la siguiente tesis: desde los escritos de juventud de los años 40 Marx, a la vez que introduce el esquema de base y superestructura abandona por completo (en mi opinión por

incomprensión) la cuestión trascendental-filosófica, proveniente de KANT, de las condiciones posibles de validez intersubjetiva. Esto naturalmente afectó las reivindicaciones de validez de la misma filosofía social, histórico-materialista. Sin embargo, Marx conservó el reclamo heredado de Hegel que la "realidad" histórica se concibe "razonable" -quiere decir determinada por una "ley de movimiento". De ahí resultó - especialmente en el Mar maduro de **El Capital**- el "historicismo", llamado así por Popper. Yo entiendo por esto una posición en la que, **por un lado**, en correspondencia a la "moralidad sustancial" de Hegel, se relativiza la moral históricamente como "superestructura" de cada una de las formaciones sociales, cada una determinada históricamente y concluida como totalidad -, y **por otro lado**, sin embargo esta posición persevera en la predictibilidad incondicional de una realidad mejor que vendrá a sustituir la presente, y en esta prognosis enfática esconde, hasta cierto punto, el compromiso moral para un **deber** incondicional, que no es históricamente relativo.

Ahora bien: ¿Cómo ve Enrique Dussel la relación entre relativismo histórico y filosofía trascendental?

## 2.5 La posición de la ética de la liberación como combinación del historicismo de Hegel-Marx-Heidegger con la exigencia ética incondicional en el sentido de Levinas

En la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel me parece encontrar una clara analogía con la concepción de la historia de Hegel y Marx. También él comprende la "moral" -mejor dicho las "morales", como pertenecientes y relativas a "totalidades" del ser que se concluyen históricamente. Según Dussel, a esto corresponde la visión existencial-ontológica-hermenéutica de Heidegger de la relatividad de nuestra entera comprensión del mundo en el sentido del "Ser" condicionado históricamente, o "mundos de la vida". Si Dussel hubiera partido nada más de esta concepción, entonces se hubiera enredado, a mi manera de ver, en la aporía típica del marxismo ortodoxo, que consiste en que no puede justificar su compromiso ético, sin duda enfático y estimulante, sino únicamente

por referencia a la ley de movimiento de la historia que está científicamente validada.

Pero Dussel rechaza comprensiblemente el giro hacia el "historicismo ético" o "futurismo" (afirmando, sin embargo, que en Marx éste no existe, lo cual me resulta incomprensible). En cambio introduce, junto con Levinas, la concepción de la "exterioridad del otro" como origen "transontológico", extrahistórico de la reivindicación incondicional de la ética (en contraste a la "moral" histórico-relativa). La referencia a esta reivindicación incondicional permite a Dussel disolver todas las "totalidades" del mundo de la vida y su moral relativa a la cultura, totalidades social y ontológicamente determinadas -a favor del imperativo categórico: "¡Libera al pobre!".

En mi opinión, él retoma el pensamiento judeo-cristiano - o como él dice: el pensamiento "semítico"- y de cierta manera lleva a la superficie el punto escondido, encubierto pseudocientíficamente en **El Capital**, de la toma de partido de MARX por el proletariado: aquí habría que recordar que el joven MARX mismo en su **Crítica de la filosofía del derecho** de Hegel de 1843 formuló explícitamente un "imperativo categórico" como sigue: "Derribar todas las condiciones que hacen del hombre un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciado" (Landshut, p. 216).

¿Cómo podríamos ahora determinar la posición de la ética del discurso con respecto a esta última posición de la filosofía de la liberación? o, para preguntar con más agudeza: ¿con respecto a la combinación de una ontología de Hegel-Marx-Heidegger de las "totalidades" del ser que concluyen históricamente, inclusive la correspondiente "moral" histórico-relativa, por un lado y por el otro, la reivindicación ética incondicional que irrumpe desde afuera en los mundos de la vida histórico-relativos de manera "transontológica" a través de la "interpelación del otro?"

Intentaremos contestar esta pregunta sucesivamente, partiendo de la fundamentación última trascendental-pragmática de la ética del discurso.

## 2.6 La arquitectónica de la "metafísica transontológica" de Dussel desde el punto de vista de la "parte A de fundamentación" de la ética del discurso

Para empezar está claro que la exigencia básica de respetar incondicionalmente la "interpelación del otro" -por ejemplo del pobre del Tercer Mundo- es igualmente válida para la ética del discurso; esto quiere decir, tomarla por principio como aportación innovadora de la argumentación al discurso ilimitado de la comunidad ideal de comunicación postulada. Ya que la norma básica formal y de procedimiento de la ética del discurso prescribe que en todos los casos de problemas típicos relevantes -por ejemplo, en casos de conflicto- hay que considerar los intereses de todos los **afectados** -y no sólo los intereses de los que en este momento están directamente **involucrados** en el conflicto-, hay que incluirlos como **derchos válidos** en el "discurso práctico". Luego entonces hay que examinarlos en una argumentación sin violencia en cuanto a su razón de ser. Esto es: a. en cuanto a su compatibilidad con los intereses o reclamos de todos los demás afectados y b. en cuanto a su posible realización en vista de las características empíricas de la situación y de la responsabilización de las consecuencias principales y secundarias que resulten de su realización. Todo esto se subordina de antemano al objetivo inmanente al discurso que es llegar al entendimiento y al consenso -en caso necesario, cuando no se puede llegar a un consenso, a un compromiso no condicionado estratégicamente.

Ya en el nivel de estos postulados que, de manera simplificada, forman la parte A de fundamentación de la ética del discurso se suscitan algunos motivos posibles, hasta necesarios para discutir la ética de la liberación de Dussel. Se entiende, por ejemplo, que la ética del discurso presupone el que es posible, por principio, que representantes de intereses encontrados -individuos y grupos- se comuniquen en discursos no-estratégicos y lleguen a un consenso, esto es que a pesar de todas las dificultades se den discursos de entendimiento entre personas que pertenecen a diferentes clases, razas y formas de vida socioculturales. Esta presuposición principal vale con un límite previsto a priori, como se mostrará más adelante,



pero está de antemano en oposición a una cierta sobredramatización de la idea de las "totalidades" del ser que se cierran hacia el exterior y sólo pueden romperse por acciones revolucionarias - como por ejemplo la forma de vida y la mora interior del capitalismo del Norte, hoy dominante. Tendré que regresar a este punto.

En este contexto tengo que abordar primero las condiciones de la posibilidad del entendimiento hermenéutico, ya que estas condiciones desempeñan un papel importante en el campo de la problemática ética -también según Dussel. Así, por ejemplo en la relación de la civilización blanca dominante, incluyendo las élites blancas de Latinoamérica que de ella dependen con la cultura popular de los indios -o también de mulatos.

Yo mismo llegué -tal vez como Enrique Dussel a la problemática ética desde la hermenéutica. En el camino partí entre otros también de Heidegger y Gadamer, pero pronto me distancié de estos pensadores en el nombre de una **hermenéutica trascendental**. Esto significa que en el presente contexto puedo admitir que nuestro entendimiento del otro -particularmente de una forma de vida socioculturalmente ajena- está determinado en una medida empíricamente esencial por la "comprensión del mundo" de la propia forma de vida y tradición cultural. En este sentido Enrique Dussel puede presuponer el concepto del mundo de la "ontología existencial" de Heidegger y también el de la "historia del ser", concebido más tarde por el mismo Heidegger y puede, con Levinas, llamar el "derecho" del "otro" "transontológico" (y en este sentido "metafísico"). Justamente por la "exterioridad del otro" se trasciende el horizonte del entendimiento del ser de una totalidad histórico-ontológica y se cuestiona éticamente.

Pero me es difícil seguir la especulación histórico-filosófica de Dussel sobre **esta** relación (la de la ontología histórico-hermenéutica o limitada por la forma de vida por un lado, y la ética trascendental por su fundamentación transontológica, por otra parte): a saber, como una relación de contraste entre la filosofía de occidente orientada por Grecia, inclusive la dialéctica de la identidad (desde Platón hasta Hegel, o hasta Heidegger) y la filosofía "semítica" vista como una **analéctica** que trasciende una **dialéctica de identidad** - en el sentido de la analogía del ser de diferentes personas. Aclarando:

me sería comprensible todavía, si Dussel calificara el **todo del mundo de la vida presente** (del capitalismo) de "no-verdadero" hablando con Adorno y si él abogara con respecto a esta "totalidad del ser" por una "dialéctica negativa" de lo "no-idéntico", siguiendo con Adorno. Pero para mí es de dudar si con ello realmente se ha trascendido la "dialéctica ontológica" desde el Platón tardío hasta Hegel -la dialéctica de la inseparabilidad de identidad y no-identidad.

En mi opinión está claro que Platón y más Hegel con el **todo del Ser** y su verdad comprensible en el **Logos** justamente no pensaban un "horizonte" del "entendimiento del ser" limitado y determinado históricamente en el sentido de Heidegger, sino pensaron el Todo de los horizontes del entendimiento del ser **imaginables** -y de ahí la inseparabilidad del ser (como identidad) y del no-ser (como la otredad). Esta concepción del Todo y de la identidad de la dialéctica ontológica de Platón y más completa en Hegel no puede equipararse as nada más con la **filosofía de la historia** del mismo Hegel, que sin duda es eurocentrista y por lo tanto se puede relativizar históricamente en su validez. Más bien lo que importa aquí es, si toda argumentación filosófica no tenga que pensar el Todo de toda posible verdad referida a **un logos** -y esto con mayor razón cuanto se cree capaz de considerar por principio el cuestionamiento crítico de totalidades limitadas del entendimiento del ser del otro- el interlocutor. (En estas condiciones, claro está, no se puede concebir la **Nada absoluta** y tampoco la creación divina del mundo "ex-nihilo". Pero después de todo, ¿se puede **pensar** esto filosóficamente, acaso en una **filosofía semítica**?)

Yo mismo he defendido la tesis de que en nuestro tiempo, la función metodológica de la **prima philosophia** ya no le corresponde a la **ontología (la metafísica ontológica** en el sentido de Aristóteles y sus comentaristas), ni tampoco le corresponde a la **filosofía trascendental del sujeto consciente** (en el sentido de Kant o Husserl), sino que hoy esta función le compete a una **semiótica trascendental o pragmática lingüística**. Desde esta perspectiva puede comprender muy bien que el entendimiento del ser en el sentido de un "mundo de la vida", determinado históricamente, y particularmente los juicios de valor inherentes en el sentido de una

"moral sustancial" puedan cuestionarse radicalmente por la "interpelación del otro" en el discurso y esto sucede ciertamente al intentar llegar a un entendimiento diferentes formas de vida socioculturales. El otro es en alguna medida el sujeto (al menos como representante) de otra constitución del sentido del mundo. Pero me pregunto ¿si esto pueda significar que el entendimiento del ser del otro sea tan diferente del mío que rebase toda identidad **imaginable** de una totalidad? ¿No contradiría esto también la concepción de "analítica" de DUSSEL (que se apoya en la "analogía entis" teórica aristotélica)? O -para regresar al problema de la **hermenêutica trascendental**: ¿se puede preguntar, después de todo, significativamente por las condiciones posibles del entendimiento válido, si no partimos con HEGEL de que podamos presuponer la **identidad** de una razón en el otro y en nosotros, por principio - aunque nunca se pueda saldar empíricamente?

Mis reflexiones hasta aquí acerca del intento de confrontar la ética del discurso y la filosofía de la liberación partieron todas de la presuposición -en el sentido de la **parte A de fundamentación** de la ética del discurso de que los discursos de entendimiento son posibles, por principio, que siempre se puede contar con la **buena voluntad para un entendimiento** en el discurso, aun en el caso de intereses contrarios. Por lo tanto todas mis anteriores reflexivos - incluyendo mi defensa de una **hermenêutica trascendental**- eran todavía parte de una discusión con el **escéptico**. Pero, ¿qué pasa cuando no se puede contar con la buena voluntad para un entendimiento discursivo por parte de los dominadores en el caso de intereses profundamente contrarios -más exacto: en el caso de intereses contrarios que aunque son ideológicamente velados y prácticamente reprimidos, pero no por eso menos efectivas, como por ejemplo entre dominadores y dominados, explotadores y explotados?

Enrique Dusel presenta este caso como el relevante para la filosofía de la liberación al sustituir al **escéptico** -adversario idealmente típico de la ética del discurso- por el **cínico**. ¿Qué puede decir la ética del discurso al respecto? ¿No será el caso que, como ética deontológica de principios ideales de deber, dependa de

antemano de la buena voluntad de todos las posibles interlocutores, por más escépticos que sean?

## 2.7 El desafío particular a la ética del discurso por parte de la ética de la liberación: el adversario no es el "escéptico", sino el "cínico"

En un sentido esto es cierto, como por ejemplo en el nivel de la discusión filosófica sobre la fundamentabilidad o aplicabilidad de la ética del discurso, verbigracia el caso de nuestra discusión presente entre la ética de la liberación y la ética del discurso.

¿Pero qué significaría si el escéptico se negara simplemente al discurso desde este nivel? Esta posibilidad se ha aducido muchas veces -entre otros por Jürgen Habermas- como argumento en contra de la posibilidad de una fundamentación última de la ética del discurso. Sin embargo, Dussel reconoce claramente que un escéptico, quien se niega por principio al discurso, deja de ser un "escéptico". Sería imposible conocer la posición filosófica del **escéptico** si todos los escépticos rehusaran constantemente el discurso. En este sentido está claro que este argumento no puede indicar una aporía de la **fudamentación** trascendental-pragmática de la ética del discurso. Quien se niega por principio entrar al discurso no puede argumentar -y por lo tanto rigurosamente no puede ni siquiera pensar con un reclamo de validez intersubjetiva. Es "casi como una planta" como ha anotado Aristóteles al respecto.

Pero no tiene que significar esto. El **escéptico** puede rehusar el discurso por motivos **estratégicos**, como por ejemplo para no poder ser refutada. Entonces se vuelve cínico, el que, por cierto, suele tener otros motivos adicionales del por qué se niega a las refutaciones discursivas, por ejemplo, motivos de interés propio político-económico. Más aún, el escéptico convertido en cínico, ya no puede argumentar: por lo tanto no puede, para repetirlo, cuestionar la **fundamentación** de la ética del discurso. Al no poder cuestionar la **aplicabilidad práctica** de la ética del discurso ¿no se seguiría de ahí la diferencia prácticamente relevante entre la ética de la discurso

y la ética de la liberación -de tal manera que sólo la última partiera de una posición realista en la presente situación mundial?

Me parece que esta pregunta contiene el meollo del reto de la ética del discurso por parte de la ética de la liberación latinoamericana; a primera vista (prima facie) podría parecer que la ética del discurso al basarse en una **fundamentación última trascendental-pragmática** tenga que caer aquí en la ingenuidad. Peor aún: según Enrique Dussel al "filósofo de la pragmática trascendental" al "empezar realmente a argumentar con el escéptico" ...se encuentra "ya (no sólo 'empíricamente', sino 'realmente') dentro de un sistema en el que domina la razón cínica. La acción argumentativa de la ética del discurso cumple una "función" dentro del sistema al verse confrontada en la realidad solamente con el escéptico, el académico, el científico (que puede ser un 'funcionario' de la razón cínica), más no descubre a su verdadero adversario más profundo: la 'razón cínica' misma que domina o controla el sistema de la totalidad" (p. 12 Ms.).

Si esto fuera cierto entonces todos aquéllos quienes hacen un discurso filosófico sobre la relación de la ética del discurso y la ética de la liberación -esto incluiría al propio Enrique Dussel y a todos nosotros participantes en la presente discusión no serían más que "idiotas útiles" (Lenin) del existente sistema capitalista mundial, no sólo por la posibilidad empírica, sino "de hecho". La única "praxis de la liberación" significativa sería la guerra, la guerra civil mundial. Este lo afirma Dussel en un lugar importante, pero lo niega en otros -a favor de posibles reformas y hasta de la posible utilización de la ética del discurso por parte de la ética de la liberación que es la que debe acompañar de manera inmediata la praxis de la liberación como su "concientización" en el sentido de Paulo Freire (p. 14s y 17s).

Ante este cuestionamiento filosófico más radical ¿cuál es "realidad" la posición de la ética del discurso? A pesar de la actualidad explosiva del problema vamos a intentar argumentar pedantemente y por pasos.

## 2.8. El paso del "escéptico" al "cínico" desde el punto de vista de la "parte B de fundamentación" de la ética del discurso

A. Para empezar tengo que impugnar al que la "acción argumentativa de la ética del discurso" no sólo por posibilidad empírica, sino de manera "real" cumple una "función" dentro del sistema" (del capitalismo) por ser posiblemente el escéptico como académico nada más que un "funcionario" de la razón cínica. Tales argumentos se han aducido muchas veces en contra de la pragmática trascendental, aunque en forma académica menos grave. Por ejemplo se ha señalado que los interlocutores -escépticos y otros- pueden tener en cualquier momento una motivación estratégica tal que sólo aspiran a instrumentalizar el discurso en el que participan para sus fines (así por ejemplo el discurso de expertos científicos puede instrumentalizarse político-estratégicamente). (A. Leist).

La respuesta trascendental-pragmática a este argumento dice: si el que argumenta así (Dussel, Leist a quien quiera que sea) está dispuesto a reflexionar **estrictamente** sobre lo que él mismo presupone como intención de la argumentación, entonces reconocería que, como representante de la argumentación seria, sin condiciones estratégicas no **puede** pertenecer a las funcionarios de la razón estratégica o hasta cínica, señalados por él mismo tan sólo por argumentar ("for argument's sake"): comparados con estos funcionarios él tiene que estar, por principio, en un nivel de reflexión más alto: en el nivel de reflexión de aquellos quienes -sin condiciones estratégicas-, elaboran el curso (filosófico) que es el único que puede diferenciar la razón estratégica de la comunicativa y por lo tanto -con Dussel- puede discernir también el escéptico del cínico. De aquí resulta una separación analítica muy tajante entre aquellos con las que se puede y debe discutir -incluyendo al escéptico que es un interlocutor necesaria- y los representantes reales de la racionalidad cínica **sobre las** que se puede y debe discutir, como sobre todo lo demás.

Con esto queda claro que el discurso argumentativo en el sentido de la ética del discurso, trasciende siempre y necesariamente cualquier "sistema totalitario" en el sentido de Dussel -al igual que el **derecho del otro** en el sentido de Levinas. Aquí no puede haber una

prioridad unilateral, sino sólo la prioridad de un **despertar**, en el sentido de una motivación concreta, por una parte -y la **fundamentación última de validez**- también de la validez de normas éticas básicas, por otra parte. Resumiendo: la ética de la liberación y la ética del discurso a priori necesitan una de la otra.

B. ¿No empieza la impotencia intelectual de la ética del discurso justamente en donde uno tiene que ver "realmente" (Dussel) con el cínico, o sea el representante de la "voluntad del poder", en donde sólo puede ayudar la práctica del "contrapoder" (Foucault)?

Tampoco esta suposición es pertinente, en mi opinión. Esta suposición no toma en cuenta o mal interpreta la **parte B** de la ética del discurso que está prevista ya en la fundamentación última trascendental-pragmática. Esta parte está prevista a priori en el sentido de que está claro de antemano que la separación estricta, postulada en la **parte A**, entre la racionalidad discursiva consensual comunicativa y la racionalidad instrumental-estratégica, se basa en una **anticipación contrafactual** de relaciones ideales; éstas, en el nivel de la "comunidad de comunicación real", en todo caso pueden realizarse de manera suficiente, mas nunca completamente. En el discurso argumentativo, sin embargo, las condiciones ideales de comunicación tienen que suponerse suficientemente realizadas. Pero aquí también se da, según la posibilidad y la necesidad, la ya mencionada separación analítica entre los "verdaderos" interlocutores, con los que se puede discutir todo, sin reserva, y aquellos numerosos representantes de la posición estratégica, **sobre los** que se puede discutir.

Esto significa: en el nivel filosóficamente no falseable del discurso estratégicamente sin condiciones, y sólo en este nivel se puede, si es posible fundamentar con qué y cómo, según la situación, se puede y debe oponer a la racionalidad estratégica del cínico: con la racionalidad contra estratégica, y esto según un principio regular de la **responsabilidad de las consecuencias**, que a mi manera de ver debería orientarse a su vez en dos criterios que proporcionar é en seguida: en el **objetivo lejano** de la realización aproximativa de las relaciones de una comunidad ideal de comunicación (abundaré en esto más tarde) y en la **condición restrictiva** de no poner en peligro

en este camino las conquistas previas de la humanidad (como ejemplo nombre aquí el estado democrático de derecho y constitución). (Los diferentes intentos de liberar al proletariado -o al pueblo- por medio de una "dictadura del proletariado" -o del pueblo- han violado este segundo criterio).

Así se muestra en este lugar que la ética del discurso como ética de responsabilidad referida a la historia, parte del a priori dialéctico de interrelación de la comunidad de comunicación real e ideal que habrá que realizar progresivamente y contiene absolutamente a priori la demanda de una fundamentación **racional** de la ética de la liberación, mientras no puede pensarse al contrario, a mi manera de ver. La ética de la liberación está en todo su derecho cuando sospecha ingenuidad o hasta cinismo en la tradicional ética europea de principios (deontológica y abstraída de la historia), que cree poder partir de un punto cero ficticio en la historia o de la ficción de un nuevo comienzo absoluto y cree poder solucionar el problema de la institución de una sociedad "justa" o "buena".

Estimo, por ejemplo que todo el debate "liberalismo vs. comunitarismo" que está teniendo lugar en el mundo angloamericana sufre de este **déficit de globalización** determinado por la abstracción al que acabo de aludir. Ahí se pregunta con una ingenuidad considerable por las condiciones de constitución y de legitimación de una "sociedad moderna" y se pasa por alto a propósito el hecho de que cualquier sociedad moderna del Norte mantiene relaciones concretas y relevantes en materia política, económica y de derecho internacional con todas las demás sociedades del mundo, entre éstas y no en último lugar -desde la época de la colonización y del subsiguiente imperialismo con las llamadas "países subdesarrollados" (en vías de desarrollo) del Tercer Mundo.

## 2.9. Intento de una estimación realista de la situación que guarda el problema del "conflicto Norte-Sur" desde el punto de vista de la ética del discurso

En mis comentarios anteriores sobre la posición de la ética del discurso espere haber clarificado el que ésta prevé en su



**parte B de fundamentación** absolutamente una respuesta al "cínico" a quien Dussel presupone como adversario o contrincante de la ética de la liberación. Hasta me parece que la ética del discurso pueda valorar de manera más realista que la ética de la liberación la situación problemática que resulta -en el nivel de una ética política de responsabilidad de no poder suponer sin más la buena fe para un arreglo discursivo-comunicativo de todos los conflictos de intereses. Se entiende que el "cínico" construido por Dussel -así como al "escéptico" radical, no sean más que una construcción ideal útil para fines argumentativos. Suponer al "cínico" como el contrincante real de la filosofía de la liberación en el conflicto Norte-Sur, significaría una **denuncia total**, hasta una **demonología** de los contrincantes, y una estrategia así sería una irresponsabilidad ética y estratégica.

Justamente si algo debe de cambiar y mejorar hay que tener en cuenta que la división de la tierra en el sentido del conflicto Norte-Sur epresenta ya na simplificación monstruosa, si bien a veces muy útil. (Esto lo abord espero suficientemente en mi "introducción" a la discusión presente). Aparte de esto, no se puede ni pensar que los representantes de los intereses del Norte en los gobiernos, en las empresas multinacionales, en el Banco Mundial, en el Fondo Monetario Internacional, hasta posiblemente los numerosos científicos que se ocupan de la teoría económica del desarrollo, todos sean cínicos conscientes -una especie de encarnación del diablo gnóstico. Esto ni siquiera en el sentido que ellos pudieran limitar las condiciones éticas comunicativas de la propia identidad de manera consecuente con su respectivo "sistema de totalidad". Sin embargo, creo también justificada la caracterización siguiente de Dussel -ciertamente en el sentido de una acusación ética que, en secreto, justamente no cuenta con el **cínico total**: "Se conoce muy bien el poder, la riqueza y la cultura del grupo dominante, al que uno pertenece, se disfruta y se afirma. Igualmente se sabe la humillación, la debilidad, la incultura y la fealdad del pobre al que se desprecia. Así, el dominador se responsabiliza diariamente de nuevo como persona y como individuo por el pecado original -ya que todos los días dice sí a sus privilegios y posibilidades".

Pero esta caracterización acusatoria (que me "llega bajo la piel") no me parece irreconciliable con la siguiente estimación que haría yo desde la perspectiva de la **parte B** de la ética del discurso: Leyendo hoy día los comentarios en la prensa con respecto a todas las conferencias Norte-Sur, la mayoría de las veces de la impresión que todos parecen haber entendido y aceptado las normas básicas de una ética del discurso. (Si alguien, por ejemplo un británico, dice que ya es hora de volver a declararse sinceramente a favor de las política clásica de intereses de los estados nacionales, se le contesta usualmente -por lo menos hasta ahora- con indignación). ¿Deberíamos ahora nosotros, los filósofos, reaccionar cínicamente a este juego humanitario de palabras en los medios para demostrar que comprendemos las intenciones de este juego?

Yo creo que no. Más bien se trata de reconocer claramente en el sentido de **parte B** de la ética del discurso que en la realidad política y económica de nuestro tiempo tienen lugar conferencias sobre las cuestiones de la humanidad casi a diario -en todos los niveles de expertos, desde la política y la economía hasta la filosofía esotérica- y estas conferencias -por lo menos las políticamente relevantes- están supeditadas a dos **criterios de racionalidad** muy diferentes: por un lado se está obligado a la idea reguladora del **discurso práctico** en el que hay que tomar en cuenta los intereses de todos los afectados en el sentido de la conciencia ética de muchos de los participantes, pero también en el sentido de la pretensión necesaria ante la opinión pública internacional; por el otro lado se sabe -y se tiene que mantener consciente **responsablemente**- que todas estas conferencias tienen también el carácter de **negociaciones estratégicas**, en las que hay que actuar como representante de intereses.

Bajo estas condiciones que, en mi opinión, representan un progreso frente a la política clásica de intereses, el representante de intereses éticamente responsable tendrá que actuar conforme a los criterios mencionados en la **parte B** de la ética del discurso. Esto es válido, en primer lugar, para ambas partes del conflicto de intereses existente entre los pobres y los ricos, entre los poderosos y los que casi no tienen poder. También el margen de acción de los mejor

intencionados representantes de los ricos y poderosos está limitado por los criterios del posible éxito. Más aún, el representante de los pobres y oprimidos tiene, de manera general, la **prerrogativa ética y la obligación de compensar estratégicamente las desventajas estructurales -históricamente determinadas- de la propia parte**. Justamente esta compensación es el objetivo de la realización a largo plazo de las condiciones político-sociales para la realización gradual de las relaciones de una comunidad ideal de comunicación, postuladas en la **parte A** de la ética del discurso.

### BIBLIOGRAFIA DE REFERENCIA

- APEL, Karl-Otto, 1990, "Diskursethik als Verantwortungsethik", en Fornet-B., 1990, pp.10-40 ("La Ética del Discurso como ética de la responsabilidad", en castellano Fornet-B., 1990, p.11-44).
- APEL, 1992, 1. "Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel", en Fornet-B., 1992, pp.16-54 (en castellano en Dussel, 1994 c).
- APEL, 1994, 2. "A Ética do Discurso em face do desafio da Filosofia da Libertação latino-americana", en Fornet-B., 1994 (Ed. Unisinos, pp.19-39).
- DUSSEL, 1990, "La Introducción de la **Transformación de la filosofía** de K.-O. Apel y la Filosofía de la Liberación", en castellano Fornet-B., 1990, pp. 45-104 ("Die **Lebensgemeinschaft** und die **Interpellation** des Armen. Die Praxis der Befreiung", sólo el, 4. del texto castellano, en Fornet-B., 1990, pp. 69-96).
- DUSSEL, 1991, "La razón del Otro. La **interpelación** como acto-de-habla", en **Anthropos** (Caracas), enero-julio (1991), pp. 5-41 ("Die Vernunft des Anderen. Die **Interpellation** als Sprechakt", en Fornet-B., 1992, pp. 96-121).
- DUSSEL, 1992, "Del escéptico al cínico", en **Signos** (México), VI-III (1992), pp. 89-103 ("Vom Skeptiker zum Zyniker. Vom Gegner

- der Diskursethik zu dem der Befreiungsphilosophie", en Fornet-B., 1993, pp. 55-65).
- DUSSEL, 1993, "Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur (Algunos temas de discusión entre la **Ética del Discurso y la Filosofía de la Liberación**)", en Dussel, 1994 c ("Auf dem Weg zu einem philosophischen Nord-Süd-Dialog", en **Transzendental-pragmatik**, A. Dorschel-M.Kettner et al. Hgb, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 378-396).
- DUSSEL, 1994, "Respuesta inicial a K. -O. Apel y P. Ricoeur", en alemán en Fornet-B., 1994 en portugués en edición del Goethe Institut, Porto Alegre).
- FORNET-BETANCOURT, Raúl, 1990, Hrsg., **Ethik und Befreiung**, Augustinus, Aachen (en castellano K.-O. Apel-E.Dussel- R. Fornet, **Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación** Siglo XXI, México, 1992). I Seminario de Freiburg, 1989.
- FORNET-B., 1992, Hrsg., **Diskursethik oder Befreiungsethik?**, Augustinus, Aachen (a publicarse en castellano próximamente en Siglo XXI, México, 1994). II Seminario de México, 1991.
- FORNET-B., 1993, Hrsg., **Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik**, Augustinus, Aachen (publicado en castellano parcialmente en Dussel, 1994 a). III Seminario de Mainz, 1992.
- FORNET-B., 1994, Hrsg., a publicarse en alemán próximamente el Seminario de São Leopoldo, en Augustinus, Aachen (ya publicado en portugués en **Ética do Discurso e Filosofia da Libertação. Modelos complementares**, Antonio Sidekum, Hrsg., Unisinos, São Leopoldo, 1994, de donde citamos; se publicarán otros materiales del Seminario en portugués por el Goethe Institut, Porto Alegre). IV Seminario de São Leopoldo, 1993.
- SCHELKSHORN, Hans, 1992, **Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels**, Herder, Freiburg.

# LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN ANTE LA ÉTICA DEL DISCURSO

**Enrique DUSSEL**

México, febrero 1994

En el aniversario a los 60 años de Helmut Peuckert  
"En nuestra voz irá la voz de los demás, de los que nada  
tienen, de los condenados al silencio".

## **RESUMO**

Neste artigo o autor discute as posições de Karl-Otto Apel defendidas em seu artigo publicado no presente número e argumenta em favor da possibilidade de uma fundamentação ética da práxis da libertação que dispensa o enfrentamento a priori com o cético.

## **ABSTRACT**

In this article the author discusses the views of Karl-Otto Apel as exposed in his article published in the present number and argues for the possibility of an ethical foundation of the praxis of liberation which does without an a priori confront with the sceptical position.

Tanto en Moscú<sup>1</sup> como en São Leopoldo (Porto Alegre, Brasil)<sup>2</sup> K. O. Apel se refirió al tema "La Ética del Discurso ante el desafío de la Filosofía de la Liberación latinoamericana" - segunda parte<sup>3</sup> -. La ponencia consta de una corta introducción, donde se sitúa el debate, y nueve parágrafos. En primer lugar (1. en este trabajo), sobre los puntos de partida: el de la Ética de la Liberación, como experiencia de la interpelación del pobre como evidencia ética (Apel, 1994, § 2.1), y el de la Ética del Discurso, como fundamentación última (§ 2.2). Posteriormente (2.), la defensa de la Ética del Discurso ante la acusación de eurocentrismo (§ 2.3), mostrando Apel estar a favor de una crítica ideológica, pero no historicista (§ 2.4). En tercer lugar (3.), una descripción crítica de algunas tesis de la Filosofía de la Liberación: la ambigua "combinación" del historicismo (hegeliano-marxista-heideggeriano) con la ética incondicional de Levinas (§ 2.5), y la metafísica transontológica ante la Parte A de la Ética del Discurso (§ 2.6). En cuarto lugar (4.), el tratamiento del tema del escéptico y el cínico (§§ 2.7 y 2.8), para concluir con una propuesta de validación realista para la resolución del conflicto Norte-Sur (§ 2.9).

Una respuesta integral a tan variado número de críticas, que se sitúan igualmente en muy diferentes niveles, merecería una obra más extensa que la presente<sup>4</sup>; teniendo en cuenta las limitaciones de espacio sólo me ocuparé de algunas nuevas aclaraciones críticas como continuación de las ya avanzadas en otros trabajos<sup>5</sup>.

## 1. Algo más sobre el punto de partida

La objeción de Apel<sup>6</sup> consiste en que, aunque reconoce que la pobreza, la miseria de las grandes masas del mundo del capitalismo periférico (el **factum**), debe ser considerada como una "experiencia auténtica"<sup>7</sup>, y, por ello, una "evidencia de exigencia ética", sin embargo, en cuanto esa evidencia siempre está mediada por una "interpretación científico-empírico social", se torna ambigua, y con ella toda pretensión a la hora de una "práxis de liberación" o de la formulación de una teoría a ella asociada. En dicha mediación interpretativa se corre siempre el riesgo de "dogmatismo"; pero, más fundamentalmente, "la filosofía de la liberación no puede derivar de

esta evidencia indubitable de su punto de partida, simultáneamente empírico y ético, automáticamente un primado de la evidencia concreta y de la validez intersubjetiva para su elaboración teórica y su puesta en obra práctica"<sup>8</sup>.

Acto seguido Apel muestra la ventaja de la Ética del Discurso, ya que parte de una fundamentación trascendental intersubjetivamente válida - cuestión que trata en Apel, 1994, § 2.2 - , no advirtiendo que su dificultad estriba en el momento previo a la misma fundamentación trascendental y, en mayor medida, en los problemas previos a la aplicación en el momento histórico-empírico de la Parte B (Apel, 1990, § 2).

En efecto, **antes** de poder emprender el proceso reflexivo que partiendo de la **facticidad** alcanza el nivel pragmático-trascendental de la Parte A, y, por supuesto, **antes**, de poder "aplicar" los principios éticos en el nivel empírico-histórico de la Parte B de la fundamentación, el sujeto reflexivo debe ya **presuponer siempre a priori - a priori** con respecto al proceso de trascendentalización, y **a posteriori** de la **facticidad** misma del estar-ya-en-un-mundo<sup>9</sup> donde se argumenta (o se trabaja, se ama, etc.) - que el Otro ha sido "reconocido"<sup>10</sup> como persona. Es decir, si alguien se encuentra ante una piedra, una mesa, un caballo o ante el esclavo de Aristóteles, no tiene por qué argumentar, ni efectuar un producto para intercambiarlo con "el Otro", porque no "hay" ningún Otro; hay sólo "cosas" (con las que no se argumenta: o se las conoce o se las usa desde el "poder").

Para Aristóteles la amistad (**philia**) es "amor de lo semejante por lo semejante"<sup>11</sup>; hay una cierta "semejanza"<sup>12</sup> o "igualdad"<sup>13</sup>. Por ello no se argumenta ante el esclavo, porque no se encuentra en "semejanza"; diríamos hoy: no se encuentran en la comunidad de comunicación real, donde se reconocen los participantes como iguales. Alguien puede arguir que el esclavo se encuentra potencialmente como participante en cuanto afectado por un acuerdo posible acerca de sus intereses. Pero el problema se sitúa, fácticamente, en que "re-conocer" a alguien en la asimetría como persona, igual, y **como Otro**, es ya la "experiencia ética" (el **factum**) que lo descubre **como dominado** o **excluido** desde su previo conocimiento **como persona**. Es decir, la norma ética básica (el argumentar presupone el participar en una comunidad **de personas**

tenidas por iguales) se desarrolla desde el a priori del re-conocimiento del Otro. La norma básica **se deduce** del "reconocimiento" del Otro **como persona**; dicho re-conocimiento es pre-científico y pre-reflexivo (anterior a la fundamentación y a la misma argumentación aún como posible). Este es el tema que ya hemos planteado en la ponencia de São Leopoldo<sup>14</sup>. Repitamos una cita:

*"La proximidad indica entonces una **razón anterior** a la tematización de la significación del sujeto pensante, anterior al referirse a términos en el presente, una **razón pre-originaria** no procediendo de ninguna iniciativa del sujeto, una **razón an-árquica**"<sup>15</sup>.*

En el momento ilocucionario del "acto-de-habla", cuando "Yo-te expreso que p", ese establecer el "encuentro" (el "cara-a-cara" de Levinas<sup>16</sup>) o la "relación **práctica**" con el Otro como persona (en el: "Yo->te..."), como otro, es la condición previa absoluta para que dicho "acto" sea un acto "comunicativo".

Por todo ello, y si partimos de una posición de asimetría, el "re-conocimiento" del esclavo<sup>17</sup> **como persona**, supone: a) un "conocimiento" del esclavo **como función** o cosa (funcional fácticamente en el sistema, A en el nivel II del **esquema 1**); b) un "conocimiento" del esclavo **como persona** (acto segundo y ya ético<sup>18</sup>) (B en el nivel III); c) un posterior "re-conocimiento" (acto reflejo en tercer término<sup>19</sup>) por el que, como en un retorno, se confronta **desde la persona** a dicho ser humano ahora **como esclavo** (dentro de un sistema de dominación) situado y jugado éticamente como **negado**: como esclavo **dominado, explotado**.

### Esquema 1. PROCESO DE RE-CONOCIMIENTO DEL OTRO

I. Tipo de conocimiento	II. Nivel del sistema (Totalidad)	III. Alteridad
a) Conocimiento --> (sistémico)	(A) del esclavo como cosa en el "sistema"	
b) Conocimiento (práctico)		(B) como persona (su dignidad <sup>20</sup> ),
c) Re-conocimiento (ético)	<----- la esclavitud <----- (D) como negación de la dignidad	desde la persona (C) <factum>



El mero "conocer" al esclavo como función o cosa (A) (a la mujer en el patriarcalismo como excluida o "inferior", el "negro" en la sociedad de raza blanca, etc.) es de alguna manera "ofrecer en sacrificio a las personas, los instrumentos, para mantener en pie la cosa"<sup>21</sup>. Es decir, es conocerla como "parte funcional" de un sistema (esclavista) - como al obrero asalariado se lo conoce en el sistema del capital<sup>22</sup>. El momento ético por excelencia, **kath'exokhén**, consiste en el "conocer práctico" que perfora la mera funcionalidad instrumental (el **Werkzeug** de Marx) y constituye al Otro como persona<sup>23</sup> (B), como Otro que el sistema (Luhmann) como totalidad (Levinas). Esta racionalidad<sup>24</sup> ético-originaria es **anterior a toda argumentación**, y por lo tanto anterior al proceso de trascendentalización y de fundamentación apeliana:

*"Una razón anterior al comienzo, anterior al presente, pues mi responsabilidad por el otro se impone antes que toda decisión, antes que toda deliberación [antes que todo argumento]"<sup>25</sup>.*

Si se argumenta es "porque el Otro es persona" - y no a la inversa -. Es decir, el **factum** empírico del que he hablado<sup>26</sup>, y que Apel acepta como una "evidencia de exigencia ética", para ser ético, exige una re-flexión: desde el Otro ya conocido como persona (C) se descubre a la esclavitud como perversidad (D), como negatividad. Ese **factum** manifiesta a la "función" en el "sistema" (totalidad), a la única estructura autoreferente y autopoietica es el mismo sistema como totalidad), como interpelante, y, por ello, el mismo sujeto del conocimiento (a) se sitúa ahora como co-responsable<sup>27</sup> de la negación del Otro (solidaridad ante la miseria, compasión<sup>28</sup>). Todo esto constituye el "acto-del-re-conocimiento-del-Otro" (que va más allá del análisis de Honneth).

Sólo en un segundo momento, cuando se pregunta problematizada o críticamente, en vista de la validez intersubjetiva, por la causa, la estructura, el sistema, etc., que está a la base de la negación ética del Otro, y se intenta alcanzar una "explicación", entonces, sólo entonces, se recurre a la mediación interpretativo científica<sup>29</sup>, que no es neutra ni inocente. Aquí la Ética de la Liberación tiene un **criterio** para la crítica, para obtener la validez intersubjetiva,

para la elección de los instrumentos de interpretación científica, y aún para participar en esta o aquella comunidad de comunicación (¿la dominante o la dominada o excluída?, etc.), del que carece la filosofía que toma el mundo dado meramente (el capitalismo en el presente, p.e.) como único punto de partida (y tal es el caso de la Ética del Discurso, tanto en el proceso de reflexionarse hacia lo trascendental, como cuando intenta aplicar la norma ética meramente formal o procesual).

El **factum** no se da en una inmediatez primera evidente empírico-positiva (esto sería un positivismo ético ingenuo o dogmático), porque dicho **factum** se lo constituye desde un mundo presupuesto (en sentido heideggeriano), y, además, se lo "elabora" éticamente desarrollándolo como "re-conocimiento" del Otro, dando ya un sentido y un juicio a su negación (dominación o exclusión) como perversidad (siguiendo la secuencia A, B, C y D del **esquema 1**). Pero, además, de dicho **factum** no se deriva tampoco "**automáticamente** [...]" la validez intersubjetiva para su elaboración teórica y su puesta en obra práctica". Y ésto porque dicha validez es fruto también del uso de la mediación científica y de un proceso comunitario argumentativo. Sin embargo, esa validez intersubjetiva para ser **crítica** debe mediar por el uso de ciencias sociales (u otras) **críticas** - como p. e. por el uso del "concepto de dependencia" en las relaciones Norte-Sur dentro del sistema mundial<sup>30</sup>, o el uso de Marx en la crítica actual del capitalismo-.

La Ética de la Liberación puede emprender, desde el "reconocimiento" del Otro, y desde el imperativo o norma ética básica ("¡Libera al Otro negado en su dignidad!"<sup>31</sup>, sea el pobre, la mujer, la clase obrera, la nación periférica, la cultura popular dominada, la raza discriminada, las generaciones futuras, etc.), el proceso (procedimental discursivo) de la validación intersubjetiva del **factum**, p.e. de la miseria de los explotados o excluídos (teniendo en cuenta que hay "comunidad de comunicación **hegemónica**" o "**dominante**", y, por ello, la validez propiamente ética puede darse al comienzo sólo entre los mismos dominados o excluídos<sup>32</sup>).

Volveré en el § 4. sobre la cuestión de la prioridad o no de la fundamentación cuando trate el asunto de la lucha ("lucha

por el re-conocimiento" en sentido radical) ante el cínico y la refutación del escéptico.

## 2. "Eurocentrismo", "historicismo" y lo "económico"

Ahora Apel toca la cuestión ideológica<sup>33</sup>. Acepta que puede haber ideológicamente un cierto eurocentrismo, tanto en la filosofía europea, norteamericana como latinoamericana (en diversos grados). Por mi parte, no soy tan simplista como para pensar que el "eurocentrismo" de la filosofía europeo-norteamericana, y la inautenticidad eurocéntrica de la filosofía latinoamericana imitativa, se reduzca sólo a una relación de causa-efecto del capitalismo mundial, que tendría una estructura, que también puede caricaturizarse simplificada, con un centro y una periferia. El fenómeno del "eurocentrismo" es mucho más amplio; es particularmente cultural, político y también filosófico<sup>34</sup>. Por ello, una vez más, no puedo aceptar que sea mi posición una "crítica cuasi-marxista" (entiéndase, del marxismo **standard** que siempre he rechazado).

Entiendo por "eurocentrismo" la pretensión que identifica la "particularidad" europea con la "universidad" sin más. Ningún filósofo puede dejar de ser eurocéntrico hoy si no toma conciencia crítica y **expresa** de la cuestión misma del eurocentrismo. Advertida su existencia, sólo entonces se puede tomar una conciencia crítica refleja - y ésto ciertamente ha acontecido en Apel-

Por mi parte, no puedo aceptar que el "eurocentrismo" sea una construcción "supra-estructural" que responda automáticamente a una "base" capitalista, porque he negado que el "esquema base-supraestructura" tenga relevancia central para Marx<sup>35</sup>. Pienso en cambio en un eurocentrismo más sutil, que he denominado la "falacia desarrollista": el pretender que todas las culturas seguirán el camino efectuado por Europa (de que debieran, p. e., pasar de lo pre-moderno a lo moderno, del capitalismo clásico al capitalismo tardío)<sup>36</sup>. Lo mismo puede decirse de la pretensión de que el europeo hoy se encuentra en una situación "postconvencional" - últimos grados del desarrollo moral de Kohlberg -. Pienso que se puede afirmar que

ninguna eticidad será nunca postconvencional, y que toda moral universal (aún la de Apel o Habermas) siempre se articula de hecho a una eticidad convencional dada (p. e. la europeo-norteamericana, conservadora, liberal o socialdemócrata). Es ingenuo pensar que hoy el filósofo crítico europeo pueda situarse en su vida cotidiana postconvencionalmente, no advirtiendo que sus "reacciones" concretas siguen siendo el de un miembro de la cultura occidental - en esta cuestión Charles Taylor tiene plena razón -. Ante un budista - que niega el **ego** y la persona, en una pretensión de superación de la individualidad para alcanzar el no-sufrimiento - la Ética del Discurso, al afirmar como personas a los participantes simétricos de una comunidad de comunicación, manifestaría una visión semito-occidental del ser humano (evidenciado en el concepto de **persona**, que no existe en el budismo, y que de Boecio a Tomás o Kant campea en el pensamiento judío, cristiano o musulmán).

Tampoco el viejo Marx, al menos después de 1868, tiene una visión hegeliano racionalista o historicista, de un proceso histórico que cumple etapas necesarias que pueden anticiparse. Ya me he referido en otra parte a este punto<sup>37</sup>. Y, por otra parte, la crítica de Popper al pretendido historicismo de Marx ha perdido todo su crédito últimamente<sup>38</sup>.

Si es verdad que Marx crítica a las "morales" (serían las **Sittlichkeiten** hegelianas) como relativas a su tiempo (p. e. la burguesa), sin embargo tiene criterios que trasciende los sistemas económicos históricos. Por ello hemos escrito que "**El capital** es una ética"<sup>39</sup>. Marx tiene un criterio universal de su ética: la dignidad<sup>40</sup> del sujeto, la persona, el trabajo vivo, desde donde puede criticar al capital como el sistema donde el sujeto, el trabajo vivo es subsumido (la **Subsumtion** es la categoría ética por excelencia de Marx), es alienado o negado como sujeto, como persona autónoma. El sujeto como trabajo vivo es el sujeto de la argumentación, de donde debe partir la pragmática, es decir, debe partir de una económica (de donde obtiene sus criterios materiales últimos). Es evidente que la economía supone igualmente siempre a la pragmática (como mediación consensual intersubjetiva en la gestión de lo económico)<sup>41</sup>. Lo económico indica la corporalidad del ser humano que exige éticamente

ser reproducida como condición absoluta de toda otra actividad posterior. Es decir, la persona es "corporalidad"<sup>42</sup>, ya que de lo que hablamos no es de un ángel que sólo argumenta, sino que es un ser **viviente, corporal**, humano. En São Leopoldo expuso Franz Hinkelammert:

*"El acceso a la realidad **corporal** - esto es, el estado **corporal** incólume en la relación social entre los seres humanos -, y el acceso a los valores de uso en la relación del ser humano con la naturaleza, es el **criterio** de validez ética de las normas en el caso concreto"<sup>43</sup>.*

Es en el nivel de la económica originaria, en el de la existencia corporal misma humana que necesita su reproducción, que he situado a la "económica" - que no debe confundírsela con la "economía"). Participar de una "comunidad de productores" o "comunidad de vivientes" es condición primera del sujeto argumentante **como viviente**<sup>44</sup>. La Ética de la Liberación por su parte considera como el criterio y punto de partida, la corporalidad sufriente del dominado o excluido: la alteridad del Otro negado en su dignidad.

### 3. La trascendentalidad trans-ontológica

En los §§ 2.5-2.6 Apel pide aclaraciones a la Filosofía de la Liberación sobre cuestiones fundamentales. No se explica cómo pueda asumirse una posición "ontológica" o "historicista", que se inspira en Hegel. Marx o Heidegger, y otra tal como la de una "metafísica trasontológica" de un Levinas; no se comprende tampoco cómo pueda ignorarse el "futurismo" de Marx: qué pueda significar la diferencia entre lo "griego" y lo "semita"; y sobre todo cómo pueda superarse "el todo de toda posible verdad como relacionada a un logos"<sup>45</sup>. Lo anterior aparece a Apel como posiciones contradictorias, o al menos ambiguas o confusas. Me agradan las preguntas que me lanza porque me permite aclarar una dificultad que tienen Habermas y Apel en comprender la posición de Levinas y de la Filosofía de la Liberación. Es toda la cuestión de la "Alteridad"<sup>46</sup>.

Apel escribe en referencia "al todo" en torno al cual se desarrolló el concepto de la dialéctica ontológica en Platón o Hegel:

*"El todo del ser y de su verdad comprensible por el logos [...] El todo de todo horizonte de comprensión del ser pensable por mi, y en ese sentido la inseparabilidad dialéctica del ser (como la identidad) y el no-ser (como la diferencia)"*<sup>47</sup>.

De otra manera Parménides lo expresó antes que Platón: "... **to gàr autò noeîn estín te kai eínai**"<sup>48</sup>. El "ser" (como "comprensión del ser"<sup>49</sup>) puede coincidir con el **lógos** (Platón), con el **verstehen** (Heidegger), que es lo "pensable". Ya en nuestra obra **Método para una Filosofía de la Liberación**<sup>50</sup>, hemos mostrado, exactamente, la **imposibilidad** de la coincidencia, inmediatez o identidad entre el ser/la verdad del ser con la **realidad**<sup>51</sup>. A partir del Sartre de la **Critique de la raison dialectique**, del Zubiri de **Sobre la esencia**, y fundamentalmente de Levinas ampliamos esta no-identidad entre el "mundo" (la "comprensión del ser", el ser, la verdad) con la realidad<sup>52</sup> de las cosas físicas, pero mucho más con la realidad de la **res eventualis** que es la persona humana del Otro<sup>53</sup>. Con Sartre comenzamos a abrirnos a la problemática desde una ontología de las ciencias sociales. Pero fue Levinas el que situó, para nuestro grupo de filósofos latinoamericanos a fines de los 60s., la problemática de la **realidad (Realitat)**, trascendental al ser, en un plano ético, el de la razón práctica, como "el Otro (**Autrui**)". Si la mera realidad de la cosa física siempre guarda una "exterioridad incognoscible" aún para la ciencia, mucho más la realidad del Otro: nunca, por definición, alguien (yo o aún nosotros como comunidad) puede pretender abarcar ("comprender") al Otro "dentro" de la "comprensión del ser", dentro de su mundo<sup>54</sup>. En el caso del Otro, la inefabilidad del individuo se multiplica por la inefabilidad de la libertad o incondicionalidad del otro mundo como historia ajena<sup>55</sup>. Es un límite absoluto al **lógos**, a la "comprensión", al "ser" (como horizonte ontológico del mundo, de mi o nuestro mundo). El Otro está más allá (trascendencia) del ser - es la tesis de Levinas y de la Filosofía de la Liberación -. En este sentido más allá de la ontología, como trans-ontológico, se encuentra la ética (o la "meta-física"<sup>56</sup> para Levinas) como experiencia racional

del Otro como otro (re-conocimiento). Puedo desplegar el horizonte de mi mundo y abarcar fragmentariamente aspectos pragmáticos del Otro; el Otro puede revelarse y hacerse comunicable, y por un mutuo aprendizaje podemos crear un **ámbito común inteligible**. Pero, el Otro como sujeto, como centro de "su" mundo, como historia propia, nunca podrá ser abarcado completamente por el logos. ¿Es la cuestión tradicional de la inefabilidad del individuo, de la inconmensurabilidad o de la incomunicabilidad? Es algo distinto; es la libertad del Otro como alteridad nunca manejable, nunca del todo comprensible, nunca del todo comunicable por el logos. Es la afirmación del límite absoluto de la razón: la razón del Otro, que, por supuesto, comprende su mundo y ejerce racionalmente en él su racionalidad. Pero negamos a la ontología el poder pretender ser el último momento posible (y también negamos al observador que coloca "mi [nuestro] mundo" y "tu [vuestro] mundo" ante sus ojos, y desde una posición de "tercero" los constituye a ambos inevitablemente desde su mundo de observador; de esta manera la ontología sigue reinando, y es lo que pretende Apel). Es necesario descubrir lo que hemos llamado la "razón ética originaria", que es la manera **racional** de relacionarse con la alteridad (con la Razón Dis-tinta<sup>57</sup> del Otro, y no meramente Diferencia-en-la-Identidad). Desde y en "mi (nuestro) mundo" se revela "el Otro" como trascendente; en el mundo aparece un rostro (fenómeno) que indica el más allá del mundo: "el Otro". La experiencia práctico-ética del cara-a-cara, el respeto ante la libertad del Otro reconocida como persona autónoma, no es el de una "comprensión" (primeramente) del ser, sino un "dejar-ser-al-Otro" en posición de espera ante su "revelación"<sup>58</sup>. Por todo ello no negamos la posibilidad del diálogo, de la comunicación racional simétrica, pero debemos mostrar siempre la imposibilidad de superar la exterioridad y las asimetrías-diacrónicas reales. No puede pretenderse "comprender" o "subsumir" completamente al Otro en el horizonte de mi (nuestro) mundo. El respeto, el reconocimiento de su alteridad, exterioridad, es el "pour-Autruí" de la subjetividad humana ética. Sobre esto he escrito mucho y no debo repetirme<sup>59</sup>.

A este tema se aproximó como hemos visto, sin resolverlo, Horkheimer, cuando escribiendo acerca del "sentimiento de rebeldía, de compasión, de amor, de solidaridad", dice:

*"La vida de la mayoría de la humanidad es tan miserable, las necesidades y humillaciones tan frecuentes, las expectativas sin éxito se dan en una relaciones tan inversamente proporcional que se entiende la esperanza de que este orden terrenal no sea el único<sup>60</sup>. Mientras el idealismo no explique esta esperanza como lo que es y trate de racionalizarla, lo que conseguirá es convertirse él mismo en medio para enmascarar su incapacidad de entender ese sentimiento<sup>61</sup>.*

Esta es la propuesta de una Ética de la Liberación, pero, a diferencia de Horkheimer, al tener un sujeto histórico al que articularse (el bloque social de los oprimidos o excluidos del capitalismo periférico, la gran mayoría de los habitantes del llamado antes Tercer Mundo), y al poder "racionalizar" esa esperanza (desde una "razón ética originaria", y desde un "proyecto de liberación"), se torna en un proyecto filosófico al que el propio Horkheimer no pudo acceder. La Ética del Discurso retrotrajo esa problemática a la mera razón discursiva comunitaria **simétrica-sincrónica**, sin descubrir el horizonte de la alteridad más allá de la dialéctica negativa. La comunicación simétrica-sincrónica es **horizontal**, tautológica -es la posición de Aristóteles, por ejemplo, que llamo "griega", y la de la Ética del Discurso-; la comunicación o la justicia como término de un proceso que parte desde la asimetría-diacrónica, se establece como una relación **vertical** -es la posición bantú-egipcia, mesopotámica, semita<sup>62</sup>-: desde abajo hacia arriba. Ésto es parte de una historia concreta de las "eticidades", que condicionan también a la moral universal (que sigue estando articulada a una eticidad "convencional", de alguna manera e inevitablemente).

#### **4. Fundamentación de la validez ética de la praxis de libertación como lucha por el re-conocimiento y fundamentación antiescéptica**

Acepto que si "el escéptico no puede ser refutado, la argumentación válida sería imposible"<sup>63</sup>, y con ello la misma Ética de la Liberación. Pero hay dos niveles de validez: a) el de la comunidad de los filósofos o científicos (donde se encuentra el escéptico), y b) el



de la comunidad cotidiana histórico-política donde se ejerce el poder, la injusticia, y como su efecto se produce el hambre, la muerte y la humillación de los dominados y miserables excluidos. La posibilidad o imposibilidad de la Ética de la Liberación o de la Ética del Discurso se juega en a); la posibilidad o imposibilidad de la vida del oprimido, el pobre, se juega en b). La primera es **secundaria** con respecto a la gravedad y **prioridad** que significa la validación ética de la praxis de liberación misma del dominado o excluido -que es lo que importa racional, ética y realmente-, ¿Cuál es el problema primero, central, esencial de la ética filosófica?: su autofundamentación como ética, o la fundamentación de la validez ética de la praxis vigente (que no puede ser sino de los que la ejercen hegemónicamente), o la fundamentación de la validez ética de la praxis de liberación de los dominados o excluidos. ¡No hay que poner el carro delante de los caballos! La autofundamentación de la ética debe colocarse como un **momento segundo** que asegura racionalmente el **momento primero** de la fundamentación de la validez ética del acto práctico por excelencia (ya que la praxis de dominación no tiene validez ética, aunque sí efectiva, empírica) de la misma praxis de liberación de los dominados o excluidos, que son y han sido siempre la inmensa mayoría de la humanidad (que es la finalidad esencial de toda ética **como ética**, y no como fundamentación del orden imperante, que como imperante es de dominación, es decir, no-ético).

Si lo primero (**ordo realitatis**) es la fundamentación de la validez de la misma praxis del oprimido o excluido (ya que el enfrentamiento con el cínico -la razón cínica<sup>64</sup> se funda en el Poder de dominación del sistema y dirige el ejercicio de la razón estratégica-, se realiza a través de la praxis de los oprimidos justificada en su validez ética), dicho discurso tiene anterioridad con respecto a la fundamentación que se desarrolla ante el escéptico (que pone en cuestión la racionalidad, **ordo cognoscendi**, desde una institucionalidad que no puede dejar de estar bajo el poder del cínico). Para una Ética del Discurso que deduce trascendentalmente, desde una norma básica fundamentada, su aplicación (y por ello la fundamentación de la validez de la praxis, también de liberación), es evidente que lo primero es la fundamentación trascendental. Pero para una Ética de la Liberación que parte de la facticidad de un mundo,

de un sistema, una Totalidad, donde se descubre éticamente y se analiza crítica-científicamente la dominación (por ejemplo la crítica de la economía política de Marx, o la crítica de la pulsión por parte de Freud, o de la pedagogía de dominación por Paulo Freire, etc.), los criterios, las categorías y los principios de la ética se determinana desde la alteridad (como dominación intrasistémica o exclusión extra-sistémica): desde el re-conocimiento **de la dignidad** del Otro **negada facticamente**. Es así posible una fundamentación ética de la validez de la praxis de liberación sin necesidad de enfrentarse **a priori** con el escéptico. No niego la fundamentación, niego su prioridad. Una respuesta sistemática a las objeciones de Apel intentaré exponer en una **Ética de la Liberación** en elaboración.

Para terminar, querría no dejar de referirme a un acontecimiento que por estar desarrollándose en este momento todavía, en febrero de 1994, nadie sabe las que pueda llegar. Sin embargo, a dos meses de iniciada la rebelión indígena de mayas en Chiapas, podemos reflexionar sobre su **validez ética**. Después de haber agotado durante siglos (los 500 años de los que he hablado en otros trabajo<sup>65</sup>), y, más próximamente, por múltiples propuestas jurídicas, sociales, etc., todos los recursos legales, legítimos y pacíficos, un grupo de indígenas se levanta en armas (usa la violencia racional y ética, análoga a la que ejerció Jean D'Arc en la Francia medieval, Washington ante el colonialismo inglés en el siglo XVIII o la "resistencia francesa" ante la ocupación nazi, es decir, ante la violencia irracional coactiva de un sistema injusto). Leemos en su proclama, al comenzar el diálogo con el gobierno (**Jornadas por la Paz y Reconciliación**), es decir, al llegar a la "mesa de negociaciones" (la comunidad de comunicación real con cierta simetría) como fruto de la lucha:

*"La palabra de verdad<sup>66</sup> que viene desde lo más hondo de nuestra historia, de nuestro dolor, de los muertos que con nosotros viven, luchará con dignidad en los labios de nuestros jefes (...) En nuestra voz<sup>67</sup> irá la voz de los más, de los que nada tienen, de los condenados al silencio y la ignorancia, de los arrojados de su tierra y de su historia por*

*el poder de los poderosos, de todos los hombres y mujeres buenos que caminan estos mundos de dolor y rabia, de los niños y los ancianos muertos de soledad y abandono, de las mujeres humilladas, de los hombres pequeños. Por nuestra voz hablarán los muertos, nuestros muertos, tan solos y olvidados, tan muertos y sin embargo tan vivos en nuestra voz y nuestros pasos. No iremos a pedir perdón ni a suplicar, no iremos a mendigar limosnas o a recoger las sobras que caen de las mesas llenas de los poderosos. Iremos a **exigir lo que es derecho y razón (!) de las gentes todas: libertad, justicia, democracia**<sup>68 69</sup>.*

?Qué **validez ética** tiene la rebelión indígena (un ejemplo más de "praxis de liberación")? Responder filosóficamente, fundamentando intersubjetivamente (ante la comunidad socio-política, y ante la comunidad filosófica, hegemónica europeo-norteamericana y periférica latinoamericana, africana o asiática) es, exactamente, el sentido que la Ética de la Liberación descubrió desde finales de la década del 60, en situaciones de espantosa dictadura militar (como la argentina, y posteriormente en Chile, Brasil, etc.), contemplando colegas torturados, alumnos de filosofía asesinados, y siendo el mismo filósofo objeto de atentados de terroristas de derecha -como la bomba que colocaron en mi domicilio el 2 de octubre de 1973-. ?Qué es primero, **ordo realitatis**, la fundamentación de la misma ética o la fundamentación de la validez ética universal de la praxis de los rebeldes mayas?

No se trata sólo de un **recuerdo de la víctimas** (razón anamnética tan necesaria), ni siquiera de ponerse en lugar de los víctimas (la opción por los pobres). Es cuestión de justificar, fundamentar, argumentar la validez ética universal de la praxis, de la lucha que los oprimidos realizan contra el orden internacional (nacional, sexual, pedagógico, institucional político, económico...) injusto: es el ejercicio co-responsable y solidario de una **razón liberadora** (que subsume a la discursiva, a la emancipatoria, a la anamnética, etc., y las supera) de las inmensas mayorías de la humanidad a finales del siglo XX.

## BIBLIOGRAFIA CITADA

- AMIN, Samir, 1989, **Eurocentrism**, Monthly Review Press, New York.
- APEL, Karl-Otto, 1990, "Diskursentik als Verantwortungsethik", en Fornet-B., 1990, pp. 10-40 ("La Ética del Discurso como ética de la responsabilidad", en castellano Fornet-B., 1990, pp. 11-44).
- APEL, 1992, 1. "Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel", en Fornet-B., 1992, pp. 16-54 (en castellano en Dussel, 1994 c).
- APEL, 1994, 2. "A Ética do Discurso em face do desafio da Filosofia da Libertação latino-americana", en Fornet-B., 1994 (Ed. Unisinos, pp. 19-39).
- DIELS, Hermann, 1864, **Die Fragmente der Vorsokratiker**, Weidmannsche Verlagsbuch., Zürich, t. I-III.
- DUSSEL, Enrique, 1969, **El humanismo semita**, EUDEBA, Buenos Aires.
- DUSSEL, 1973, **Para una ética de la liberación latinoamericana**, Siglo XXI, Buenos Aires, t. I-II.
- DUSSEL, 1974, **Método para una Filosofía de la Liberación**, Sígueme, Salamanca.
- DUSSEL, 1975, **El humanismo helénico**, EUDEBA, Buenos Aires.
- DUSSEL, 1977, **Filosofía de la Liberación**, Edicol, México (ed. inglesa Orbis Books, New York, 1985; ed. alemana Argument, Hamburg, 1989)
- DUSSEL, 1985, **La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse**, Siglo XXI, México.
- DUSSEL, 1990 a, "La Introducción de la **Transformación de la filosofía** de K.-O. Apel y la Filosofía de la Liberación", en castellano Fornet-B., 1990, pp. 45-104 ("Die **Lebensgemeinschaft** und die **Interpellation** des Armen. Die Praxis der Befreiung", sólo el § 4. del texto castellano, en Fornet-B., 1990, pp. 69-96).

- DUSSEL, 1990 b, **El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción en El capital**, Siglos XXI, México.
- DUSSEL, 1991, "La razón del Otro. La **interpelación** como acto-de-habla", en **Anthropos** (Caracas), enero-julio (1991), pp. 5-41 ("Die Vernunft des Anderen. Die **Interpellation** als Sprechakt", en Fornet-B., 1992, pp. 96-121).
- DUSSEL, 1992 a, "Del escéptico al cínico", en **Signos** (México), VI-III (1992), pp. 89-103 ("Vom Skeptiker zum Zyniker. Vom Gegner der Diskursethik zu dem der Befreiungsphilosophie", en Fornet-B., 1993, pp. 55-65).
- DUSSEL, 1992 b, "Ermeneutica e Liberazione. Dalla Fenomenologia ermeneutica ad una Filosofia della liberazione", en **Filosofia e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo**, Capone Editore, Lecce (en castellano en Dussel, 1994 c).
- DUSSEL, 1993 a, "Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur (Algunos temas de discusión entre la **Ética del Discurso** y la **Filosofía de la Liberación**)", en Dussel, 1994 c ("Auf dem Weg zu einem philosophischen Nord-Süd-Dialog", en **Transzendentalpragmatik**, A. Dorschel-M. Kettner et al. Hgb, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 378-396).
- DUSSEL, 1993 b, **1492: El encubrimiento del Otro**, Nueva Utopía, Madrid (**Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen**, Patmos, Dusseldorf).
- DUSSEL, 1993 c, **Las metáforas teológicas de Marx**, El Verbo Divino, Estella.
- DUSSEL, 1994 a, "Respuesta inicial a K.-O. Apel y P. Ricoeur", en Dussel, 1994 c (en alemán en Fornet-B., 1994; en portugués ed. del Goethe Institut, Porto Alegre).
- DUSSEL, 1994 b, "Ética de la Liberación", en Fornet-B., 1994 (ed. Unisinos, pp. 145-170, de donde cito).
- DUSSEL, 1994 c, **Apel, Ricoeur y la Filosofía de la Liberación**, Anthropos, Barcelona (incluirá los trabajos Dussel 1990, 1991,

- 1992, 1993 a, 1994 a) (a publicarse en inglés con otros trabajos sobre Taylor, Vattimo y Rorty en Humanities Press, New York, 1994, al cuidado de Eduardo Mendieta).
- ELLACURÍA, Ignacio, 1991, **Filosofía de la realidad histórica**, Trotta, Madrid.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl, 1990, Hrsg., **Ethik und Befreiung**, Augustinus, Aachen (en castellano K.-O. Apel-E. Dussel-R. Fornet, **Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación**, Siglo XXI, México, 1992). I Seminario de Freiburg, 1989.
- FORNET-B., 1992, Hrsg., **Diskursethik oder Befreiungsethik?**, Augustinus, Aachen (a publicarse en castellano próximamente en Siglo XXI, México, 1994). II Seminario de México, 1991.
- FORNET-B., 1973, Hrsg., **Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik**, Augustinus, Aachen (publicado en castellano parcialmente en Dussel, 1994 a). III Seminario de Mainz, 1992.
- FORNET-B., 1994, Hrsg., a publicarse en alemán próximamente el Seminario de São Leopoldo, en Augustinus, Aachen (ya publicado en portugués en **Ética do Discurso e Filosofia da Libertação. Modelos complementares**, Antonio SIDEKUM, Hrsg., Unisinos, São Leopoldo, 1994, de donde citamos; se publicarán otros materiales del Seminario en portugués por el Goethe Institut, Porto Alegre). IV Seminario de São Leopoldo, 1993.
- HEGEL, 1971, **G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden**, Suhrkamp, Frankfurt, t. 1 (1971)-20 (1979).
- HINKELAMMERT, Franz, 1984, **Crítica a la razón utópica**, DEI, San José (aparece una tradición alemana en Exodus, Fribourg, 1994).
- HINKELAMMERT, 1994 a, "Diskursethik und Verantwortungs-ethik: eine kritische Stellungnahme", en Fornet-B., 1994 ("Ética del Discurso e ética de responsabilidad: uma tomada de posição crítica", ed. Unisinos, pp. 73-116, de donde cito).

- HINKELAMMERT, 1994 b, "Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung: einige Probleme der Diskursethik und der Marxismuskritik Apels", en Fornet-B., 1994 (en portugués en ed. Goethe Institut, Porto Alegre).
- HORKHEIMER, Max, 1970, "Materialismus und Mataphysik", en **Traditionelle und kritische Theorie**, Fischer, Frankfurt, pp. 65-94.
- HONNETH, Axel, 1992, **Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte**, Suhrkamp, Frankfurt.
- LUHMANN, Niklas, 1984, **Soziale Systeme**, Suhrkamp, Frankfurt (ed. cast. **Sistemas sociales**, Editorial Alianza, México, 1991).
- MATE, Reyes, 1991, **La razón de los vencidos**, Anthropos, Barcelona.
- MARX, Karl, 1842, "Bemerkungen über die neueste preubische Zensurinstruktion", en **WEB**, t. 1, pp. 3-27.
- MARX, 1857, **Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie**, Dietz, Berlin, 1974.
- MARX, 1859, **Zur Kritik der politischen Oekonomie**, en **MEW**, t. 13, pp. 5-160.
- MARX, 1873, **Das Kapital**, en **MEGA**, Dietz, Berlin, 1987, t. 6.
- MARX, 1879, "Notas marginales al **Tratado de Economía Política** de Adolph Wagner", en **MEW**, t. 19, pp. 355-383.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, 1961. **Teoría y realidad del Otro**, Revista de Occidente, Madrid, t. I-II.
- LEVINAS, Emmanuel, 1974, **Autrement gu'être au au-delà de l'essence**, Nijhoff, La Haye.
- OLIVETTI, Marco, 1992, **Analogia del Soggetto**, Laterza, Roma.
- POPPER, Karl, 1973, **La miseria del Historicismo**, Alianza, Madrid.
- SHANIN, Teodor, 1983, **Late Marx and the Russian Road. Marx and the Peripheries of capitalism**, Monthly Review Press, New York.
- SCHNADELBACH, H., "Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus", en **Max Horkheimer heute:**

- Werk und Wirkung**, A. Schmidt-N. Altwickler, Hrsg., Frankfurt, pp. 52-79.
- SHELKSHORN, Hans, 1992, **Ethik der Refreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels**, Herder, Freiburg.
- SIDEKUM, Antonio, 1993, **Ethik als Transzendenzerfahrung**, Concordia Reihe, Augustinus, Aachen.
- SIDEKUM, A., 1994, véase Fernet-B, 1994.
- THEUNISSEN, Michael, 1965, **Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart**, Walter de Gruyter, Berlin.
- ULRICH, Peter, 1992, **Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft**, Haupt, Bern.
- VATTIMO, Gianni, 1986, **Schleiermacher filosofo dell'interpretazione**, Mursia, Torino.

## NOTAS

- (1) En el XIX Congreso Mundial de Filosofía, llevado a cabo en agosto de 1993.
- (2) En el IV Seminario Internacional sobre el diálogo entre la Ética del Discurso y la Filosofía de la Liberación latinoamericana, llevado a cabo del 27 de septiembre al 1 de octubre de 1993 (Fernet-B., 1994).
- (3) Apel, 1994; citaré de Ed. Unisinos, São Leopoldo.
- (4) Debo confesar que he comenzado una obra de largo aliento, que consistirá en una nueva versión de la ética que escribí entre 1970 a 1975 (**Para una ética de la liberación latinoamericana**, en cinco tomos, Siglos XXI, Buenos Aires, t. I-II, 1973; t. III, Edicol, México, 1977; t. IV-V, USTA, Bogotá, 1979-1980), y que denominaré **Ética de la Liberación**, donde trataré arquitectónicamente las cuestiones planteadas por Apel -y muchas otras, evidentemente-.
- (5) Sobre los otros estadios de la discusión véanse mis artículos: 1. Dussel, 1990 a; 2. Dussel, 1991; 3. Dussel, 1992 a; 4. Dussel, 1993 a; 5. Dussel, 1994 a; 6. Dussel, 1994 b. Debe considerarse además, 7., que mis lecciones en Frankfurt (Dussel, 1993 b) contienen muchas respuestas a preguntas críticas formuladas por Apel en el seminario de México de 1991 (Fernet-B., 1992). Mi obra Dussel, 1994 c, reúne mis materiales del debate (tanto en castellano como en inglés, y esta última será una edición mucho más completa).
- (6) Que repite en parte lo ya indicado en Apel, 1992, pp. 18ss.
- (7) Apel, 1994, § 2.1, pp. 21-23.
- (8) *Ibid.*.
- (9) Le llamemos "mundo de la vida cotidiana" con el viejo Husserl, simplemente "mundo" con Heidegger, o "totalidad" con Levinas: lo emírico cotidiano previo a la reflexión o a la expresión de un "acto-de-habla".



(10) Véase Honneth, 1992. Sin embargo, Honneth sólo sitúa el problema del "reconocimiento" con respecto al "nosotros" o a la comunidad de comunicación. No plantea el problema del "reconocimiento" del Otro, de la Alteridad del excluido en la exterioridad o del dominado en el sistema de opresión. Es restrictivo y se le escapa, nada menos, que el re-conocimiento propiamente **ético** del Otro **como otro**.

(11) Aristóteles, **Ética a Nicómaco** VIII, 1, 1155 b B.

(12) **Ibid.**, 1155 a 34.

(13) **Ibid.**, VIII, 6, 1158 b 1.

(14) Dussel, 1994 b, § 2.3: "Afirmación analéctica: **Así me nació la conciencia** o la **concientização**: la razón ética originaria" (pp. 156ss).

(15) Levinas, 1974, p. 212. Véanse Sidekum, 1993, pp. 51 ss; Schelkshorn, 1992, pp. 74ss.

(16) Este tema lo hemos situado en Dussel, 1991, § 1.1. Véase Theunissen, 1965; lástima que Theunissen no estudia también a Levinas. Es extraño que el joven filósofo escribiera en 1965: "Zweifellos gibt es nur wenige Realitäten, die das philosophische Denken unseres Jahrhunderts so stark in ihren Bann gezogen haben wie **der Andere** (...). Es ist (...) Thema der Ersten Philosophie" (p. 1), y, sin embargo, no volvió a esta cuestión posteriormente. En el pensamiento espanol hay una obra clásica de Pedro Lain Entralgo (Lain Entralgo, 1961) tan olvidada como la anterior.

(17) Para Aristóteles no se puede establecer "amidad" con el "inferior", con el Otro **como otro**: "En cuanto al esclavo (doûlos) no puede haber amistad con él" (**Ibid.**, VIII, 11, 1161 b 4), porque uno se degrada (no hay experiencia de lo que pudiera ser algo así como "compasión", "solidaridad" o "misericordia").

(18) Aristóteles toca la cuestión al decir que el esclavo "como humano (**d'anthropos**)" (**Ibid.**) puede ser objeto de amistad, "porque cierta justicia parece existir con respecto a todo humano en todas las relaciones en que éste pueda entrar por ley o por contrato" (**Ibid.**).

(19) El "re-" del "re-conocimiento" indica ese volverse sobre sí, reflejarse, reflexionarse de **C en D**.

(20) Véanse los tres niveles estudiados por Honneth: emocional (amor), cognitivo (derechos), reconocimiento social (dignidad) (Honneth, 1992, p. 211).

(21) Marx, 1842, p. 4. Véase Dussel, 1993 c.

(22) "Sistema" aquí aún en el sentido de Niklas Luhmann: "Nuestra tesis de que existen sistemas puede ahora delimitarse con más precisión: existen sistemas autorreferenciales" (Luhmann, 1984, p. 31). El individuo en un sistema tal actúa como "función".

(23) En São Leopoldo, Hans J. Sandkühler me pidió que explicara esta constitución del Otro como persona. La respuesta la expondré, en parte, en el cap. 4.2 de la **Ética de la Liberación** en elaboración.

(24) Será objeto del cap. 5.7 de la nombrada **Ética de la Liberación**, al estudiar los "tipos de racionalidad".

(25) Levinas, 1974, p. 212.

(26) Dussel, 1994 a (§ 1), y 1994 b (pp. 156ss).

(27) Esta es la "re-sponsabilidad" (del latín: **spondere**: "tomar-a-cargo-al-Otro" indefenso) **a priori** anterior a la responsabilidad de Hans Jonas o Apel.

(28) Reyes Mate, 1991: "Por una ética compasiva" (pp. 141ss), sitúa correctamente la cuestión, desde Horkheimer (véase Schnadelbach, 1986), citando: "Ese amor no se puede

entender sin la orientación a una vida futura feliz del hombre, orientación que no viene por revelación sino que brota de la **miseria** del presente" (Horkheimer, "Materialismus und Moral", p. 94; cit. R. Mate, 1991, p. 143). Sin embargo, Horkheimer opina que la compasión es un "**sentimiento moral**"; pienso, en cambio, que es un momento primero de la "**razón ética originaria**", y la diferencia es esencial, ya que no afirmamos un ambiguo "sentimentalismo" compasivo.

(29) Con razón, en el Seminario de São Leopoldo, Christoph Türcke exigía la mediación científica a la Ética de la Liberación, so pena de caer en un vacío movimiento de categorías "metafísicas". Las medicaciones científicas siempre han sido usada por la Filosofía de la Liberación, pero con conciencia que la ciencia empírica **crítica** se busca, se elije, y si no existe (como en el caso de una Economía Política crítica en el tiempo de Marx) se la crea. Es decir, hay una **anterioridad** ética que determina como criterio (véase este tema en el cap. 5.1 de mi **Ética de la Liberación** en elaboración) el uso de la mediación científica.

(30) Véase la ponencia de Hinkelammert, 1994 b.

(31) Todo el tema de los criterios, categorías y principios éticos constituirá el cap. 5.1-3 de la **Ética de la Liberación** en elaboración, donde describiremos y daremos las razones del por qué de una arquitectónica diferente al de la Ética del Discurso.

(32) Este es todo el tema de la "conscientização" de la comunidad de los dominados (p. e. clase obrera) o excluidos (p. e. etnias indígenas en América Latina) indicado en Dussel, 1994 b, §§ 2.1-2.3: desde la afirmación analéctica de la alteridad (del Otro como afectado, dominado o excluido) en la **asimetría** inicial (y la Ética de la Liberación es una ética que parte como situación **normal** de la **asimetría**, y por ello es universal, no como la Ética del Discurso que solo puede partir de la **simetría**, siendo entonces una ética particular del "Estado de derecho", que se cumple en la minoría dominante de la humanidad), por la "tomada-conciencia" (propio "re-conocimiento" comunitario) -donde la mediación científica es esencial-, hasta la interpelación a la solidaridad para efectuar un proceso efectivo o político de liberación (o de plena participación en una comunidad de comunicación futura en **simetría**: § 2.4). Esto merecería una rearticulación de **Teoría y praxis**.

(33) Véase Apel, 1994, §§ 2.3 y 2.4, pp. 26-28.

(34) Véase Amin, 1989. Ya he escrito el cap. 2 de la **Ética de la Liberación** en elaboración, donde explico el tema, dentro de una visión distinta de la historia mundial (cap. 1), por el mismo de la Modernidad (cap. 2). He dicho algo en mi obra Dussel, 1993 b.

(35) Véase Dussel, 1993 c, p. 302ss. Repetidamente he mostrado en mis obras que Marx no dedica en su obra madura (desde el 1857 hasta su muerte) ni una página completa para hablar del tema. Sólo pocas líneas de paso en un prólogo (del **Zur Kritik** del 1859; Marx, 1859, p. 10) y en referencia a Engels. Marx pensaba circularmente como reproducción: una determinación determinante determinada; la producción determina el consumo; el consumo determina a la producción, etc. (véase mi obra Dussel, 1985, p. 47).

(36) La "periferia" del capitalismo, como América Latina, es moderna desde fines del siglo XV (es la "periferia" de la Modernidad). El capitalismo periférico no puede ser "tardío" o "central", porque entonces no habría capitalismo (que siempre necesita estructuralmente una "periferia").

(37) Véase Dussel, 1994 a, en nota 52. En carta a Mikhailovskii de 1877 escribe Marx: "For him -explica Marx refiriéndose al intelectual ruso, yo propondría- (...) an historico-philosophical

theory of the Universal Progress, fatally imposed on all peoples, regardless of the historical circumstances in which they find themselves (...) this is to do me both too much honour and too much discredit" (Shanin, 1983, p. 59). Marx se opone explícitamente en proponer una "teoría histórico-filosófica que se impondría fatalmente a todos los pueblos". ¿Quién afirmaría hoy que Marx negó igualmente el que haya propuesto un "sistema socialista"? "Según el señor Wagner, la teoría del valor de Marx es la **pedra angular de su sistema socialista**. Como yo (Marx) no he construido jamás un sistema **socialista**, trátase de una fantasía de los Wagner, Schaffle e tutti quanti" ("Randglossen zu A. Wagners...", en MEW, t. 19, p. 357). ¡Marx es más preciso y menos pretencioso que el propio Popper; es más humilde que muchos de sus críticos, y, sobre todo, perdió mucho tiempo en leer pacientemente (Smith, Ricardo, Malthus, etc.) a los que criticaba!

(38) Véase Hinkelammert, 1984, cap. 5. Probar la "imposibilidad de la planificación **perfecta**" -lo cual es correcto, porque nadie puede tener una inteligencia infinita con velocidad infinita-, no es lo mismo que intentar probar la "imposibilidad de la planificación **factible**" (Popper confunde ambos momentos). Véase Popper, 1973, § 24, p. 97-107). Lo mismo puede decirse sobre el "malentendido" del concepto de "ley motora" en Marx, que nada tiene de empíricamente predictivo, sino de la lógica de las "determinaciones esenciales": si aumenta el capital constante debe bajar la tasa de ganancia -lo que no quiere decir que no puedan haber "medidas compensatorias" que permitan mantener o aún aumentar dicha tasa de ganancia: la "ley" deja entonces lugar a una "tendencia"-. Pero esto nada tiene que ver con las "predicciones" popperianas.

(39) Véase Dussel, 1990, cap. 10.4, pp. 429ss.

(40) Habla del "sentimiento de la propia dignidad". Véase Marx, 1873, p. 209, 25; Marx, 1879, p. 367. Más profundamente, escribe: "El trabajo (vivo) es la sustancia y la medida immanente de los valores, pero él mismo no tiene **valor alguno**" (Marx, 1873, p. 500, 1-3). "El valor del trabajo no es más que una expresión irracional para designar el valor de la fuerza de trabajo" (*Ibid.*, p. 502, 1-2). El trabajo vivo, el sujeto mismo, la persona no tiene valor, tiene dignidad.

(41) Véase Ulrich, 1992, donde sin embargo se sitúa en el nivel de la razón **teórico** económica (y no la razón propiamente **económico-práctica** concreta). Por ello habla de una razón o comunidad económico-pragmática, y no propiamente de una razón económica pre-pragmática (o de una "comunidad de vida" o "comunidad de productores", como se expresaba Marx, anterior a la "comunidad de comunicación"). "¡Primero se vive, después se argumenta!".

(42) Esta es también para Marx una determinación criterial para Marx (véase Dussel, 1985, pp. 138ss): "solamente una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad" (Marx, 1857, p. 235).

(43) Hinkelammert, 1994, § III.

(44) Este tema lo hemos repetido insistentemente en el debate (véase Dussel, 1990 a, § 4 (ed. alemana § 1); Dussel, 1991, § 3; Dussel, 1992 b, § 4-5; Dussel, 1993 a, § 4; Dussel, 1994 a, §§ 3-4).

(45) Apel, 1994, § 2.6, p. 31.

(46) He analizado ciertos aspectos del asunto en trabajos anteriores (Dussel, 1990 a, § 4.1 (ed. alemana § 1); Dussel, 1991, § 1.1, 2; Dussel, 1993 a, § 3; Dussel, 1994 b, § § 2.1-2.3).

Hoy deseo diferenciar en la "alteridad" del Otro dos dimensiones: como dominado en el sistema o totalidad (por **Subsumtion**) o como excluido -éste último caso lo denominaremos ahora, para evitar malentendidos: "exterioridad"-.

(47) *Ibid.*.

(48) "Pues lo mismo es el pensar que el ser" (Parménides, **Frag. 3**; Diels, 1964, I, p. 231).

(49) Véase Dussel, 1977, § § 2.2.2-2.2.8; ed. alemana pp. 36ss.

(50) Dussel, 1974.

(51) En nuestra **Filosofía de la Liberación** (§ 2.2.3.1) distinguíamos entre "mundo", en el sentido heideggeriano (y a él corresponde el ser, la ontología y la verdad del ser), y "cosmos": "la totalidad de las cosas reales, sean o no conocidas por el ser humano". "Cosmos" indica la **omnitudo realitatis**; "mundo", la totalidad existencial desde el horizonte de la "comprensión del ser". El **noumenon** de Kant es la cosa en cuanto cognoscible (pensable), pero de hecho nunca conocida sino sólo como "objeto" (**Gegenstand**) del entendimiento (**Verstand**); para Zubiri, 1963, la cosa no es lo cognoscible (puede o no ser conocida), sino que es lo que consiste autónomamente desde sí como real. La rosa florece, sea o no conocida, desde sí. Es su realidad el "desde donde" (**de suyo** en castellano) florece. El ser es el horizonte de cognoscibilidad (como dice Apel: "el todo de todo horizonte de comprensión del ser pensable por mí", la realidad es un orden consistente desde sí sin relación constitutiva con el conocimiento. Por su parte, la realidad, lo real puede ser conocido fragmentariamente pero nunca del todo: la identidad entre realidad y conocer (realidad y ser-verdad) es empíricamente **imposible**, ni siquiera a **long run**, como lo piensa Peirce o Apel (véase la crítica de Hinkelammert, 1994 a: "Die asymptotische Annäherung der Wirklichkeit an ihre Idealsituation"). Más allá de Zubiri, Hinkelammert muestra la imposibilidad **factible** de tal identidad (entre realidad y ser / verdad) porque al conocerse la realidad debe usarse una tecnología observacional (**factibilidad**) que hace **imposible** el superar la distancia: la realidad es deformada por el instrumento (véase Hinkelammert, 1984, cap. 5. a: "La realidad trasciende a la **empíria**", pp. 231ss). Según el "principio de imposibilidad" es imposible que la **empíria** sea idéntica a la realidad. Plena coincidencia con Zubiri y Levinas.

(52) La palabra "realidad (**Realität**)" deseo distinguirla claramente de otras tres denominaciones de Hegel, ya que no es ni el "ser (**Sein**)", ni la "existencia (**Existenz**)", ni la "efectividad (**Wirklichkeit**)" (Véase en la "Pequeña Lógica" de la **Enciclopedia** de Hegel, los §§ 86, 123 y 142). La "realidad (**Realität**)" de la que hablo se encuentra más allá, es trascendental al "ser", "existencia (**Existenz**)" y "efectividad (**Wirklichkeit**)" hegelianas. Hemos hablado de esto en diversas obras nuestras. Pretendo que Marx tiene conciencia de estas distinciones: puede haber plusvalor en un producto (ser), en una mercancía (existencia), pero no llegar a ser real (**wirklich**) -en el caso que no se venda la mercancía- y degradarse así el plusvalor en nada (aniquilación). Por otra parte, el "trabajo vivo" es la "realidad real" más allá del capital (trascendencia de la **realidad** del sujeto del trabajo con respecto al **ser** del sistema, de la totalidad, del capital). Véase mi obra Dussel, 1990 b, cap. 9-10.

(53) Este es el tema que Ignacio Ellacuría desarrolla todavía abstractamente en su libro (Ellacuría, 1991). Recuerdo que en 1972, cuando di una conferencia en San Salvador, en la UCA, estando I. Ellacuría en primera fila, me reveló al finalizar mi exposición que era la primera vez que oía hablar de Filosofía de la Liberación, movimiento al que aportará

después artículos de importancia. Debe advertirse que este libro tiene que ser mediado por las ciencias sociales críticas, de lo contrario sería, nuevamente (y algunos ya lo usan en este sentido), un abuso metafísico sin mediaciones analíticas.

(54) De manera sugerente explica Marco Olivetti: "**Fra** queste asimmetrie o diacronie (in termini temporali: la presenza di me sull' altro; la precedenza dell'altro su me) si dispiega e si piega la scena dell'essere, in una com-presenza delle due coscienze che in realtà non è mai sincronizzata o sintetizzata, se non nella rappresentazione di un terzo osservatore, la cui capacità unificante, tuttavia, è condizionata essa stessa dalla asimmetria-diacronia dell'uno e dell'altro: dell'uno e dell'altro nel senso della reciprocità delle coscienze e dell'uno e dell'altro della coscienza come uno e come altro" (Olivetti, 1992, p. 132).

(55) Este tema lo toca con profundidad Vattimo en su obra sobre Schleiermacher (Vattimo, 1986, pp. 95ss: "Coincidenza di linguaggio ed eticità"). El camino la había abierto Schelling en sus conferencias de Berlín de 1841 sobre **Philosophie der Offenbarung** (véase Dussel, 1974, pp. 115ss: "Del Hegel definitivo al viejo Schelling").

(56) Esta "meta-física", por supuesto, es postmetafísica (si por metafísica se entiende la posición ingenua de un realismo no crítico).

(57) En la traducción alemana de la **Filosofía de la Liberación** se tradujo "dis-tinto" por "Divergenz"; debió traducirse por "Dis-tinktion". La "Identidad-Diferencia" son momentos del mundo, de la totalidad; la "Dis-tinción" del Otro está más-allá del horizonte de la totalidad del mundo como comprensión del ser: es trascendental como "la persona" del esclavo al sistema de la "esclavitud" (donde el esclavo es "diferencia" interna). El "trabajo asalariado" es "diferencia" en el sistema-capital para Marx; el "trabajo vivo" o la subjetividad del trabajador como tal es "distinto"; anterior o posterior a la "subsunción" ("inclusión" de la "dis-tinción" como mera "diferencia").

(58) "Revelación" del Otro, desde su libertad, no es mera "manifestación" del fenómeno; esto es lo que Schelling intentaba analizar como superación de Hegel en 1841 (Véase Dussel, 1977, § 2.4.7.2-4; Dussel, 1973, § 35: "¿Es la tematización dialéctica el límite del pensar?", II, p. 146ss).

(59) Véase mis obras Dussel, 1973, 1974, 1977, etc.

(60) Contra Popper (véase F. Hinkelammert, 1984, cap. 5).

(61) Horkheimer, 1970, p. 76.

(62) En mi obra en elaboración **Ética de la Liberación** expongo este tema en el cap. 1. El mundo bantú africano, egipcio primitivo (desde el IV milenio a. JC) -fundadores desde Sais de Atenas-, mesopotámico semita (como el de Hammurabi), pasando por los fenicios -fundadores de la Tebas helénica-, arameos, hebreos, cristianos o musulmanes, propone una "eticidad" donde "dar de comer al hambriento, vestir al desnudo..." (en el **Libro de los Muertos**) o "hacer justicia con la viuda, el huérfano y el extranjero" (**Código de Hammurabi**) son exigencias éticas. En este sentido hablo de "semitas" (véase Dussel, 1969). Estas exigencias éticas "verticales", de conmiseración, de respeto a la persona del pobre y dominado, no existe en el mundo indoeuropeo de los dominadores del caballo, del hierro, y del esclavismo, los pueblos "helénicos" (véase Dussel, 1975). Apel me pregunta sobre la diferencia entre "griegos" e "semitas". Yo respondo, los griegos y semitas son "eticidades" concretas históricas; la griega de dominadores esclavistas, la de los semitas muchos más

complejas éticamente. Es evidente que Horkheimer es sensible a las posiciones semitas, como Hermann Cohen de Marburg.

(63) Véase Apel, 1994, § 2.7-2.8, la cita de la p. 24.

(64) El cínico es para mí no un escéptico que ante la imposibilidad de no caer en contradicción se transforma en cínico. No. Se trata, p. e., del general de los ejércitos de dominación que nunca piensa (porque sería contra la "disciplin" militar) intentar dialogar o colocar al Enemigo (con "E" mayúscula indicaba Herbert Marcuse) como "el Otro" con el que se entabla un diálogo, un discurso.

(65) Véase Dussel, 1993 b, y que fueron mis lecciones universitarias en el semestre de invierno de 1992 en Frankfurt.

(66) Véase el sentido maya y azteca del concepto de "verdad" (Dussel, 1993 a, conf. 7, nota 17).

(67) Esta voz es la "interpelación" (véase Dussel, 1991).

(68) Cuando hablan de "democracia" no hablan de la de Aristóteles o de Rousseau, hablan de la "convivialidad", la "comuntariedad" de los mayas, a la cual de hecho referencia en el primer diálogo con Apel (véase Dussel, 1990 a, § 3: "Intermezzo"; no incluido en la traducción alemana; Fonet, 1990). Allí hablada de los tokholabales, de su lengua sin acusativos, de la unanimidad democrática de sus costumbres ancestrales. ¿Un presagio del levantamiento que ahora contemplamos? Uno de los grupos rebelados en armas son, en los "Altos de Chiapas", los tokholabales. Léase mi trabajo ante Apel en Freiburg a la luz de la rebelión maya en 1994 y podrá entenderse mejor.

(69) "Comunicado dirigido al pueblo" del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en **La Jornada** (México), 20 de febrero (1994). p. 14, col. 4.

# MORALIDADE, ETICIDADE E A FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA

**Nythamar Fernandes de OLIVEIRA**

UFSC/CNPQ

"Wen ich sage 'Ich habe Schmerzen', bin ich  
jedenfalls *vor mir selbst* gerechtfertigt". -Was heißt das?  
Heißt es: "Wenn ein Anderer wissen könnte, was ich 'Schmerzen'  
nenne, würde er zugeben, daß ich das Wort richtig verwende"?  
Ein Wort ohne Rechtfertigung gebrauchen,  
heißt nicht, es zu Unrecht gebrauchen.  
(L. W. *Philosophische Untersuchungen* § 289)

## RESUMO

Este artigo investiga a crítica hegeliana à concepção de moralidade em Kant, de forma a mostrar como Hegel recorre ao princípio kantiano de universalidade na própria tentativa de superar o formalismo do imperativo categórico.

## ABSTRACT

This article investigates Hegel's critique of Kant's conception of morality, so as to show how the former resorts to the latter's principle of universality in the very attempt to overcome the formalism of the categorical imperative.

## I. INTRODUÇÃO: A JUSTIFICAÇÃO DE PROPOSIÇÕES PRÁTICAS

Como é que se justifica a linguagem ética? Como é possível a linguagem ética, afinal? Como é que proposições práticas - sendo estruturadas e identificadas como tais - taticamente exprimem uma relação determinável entre conceitos de ordem ética? Como podemos exprimir o dever-ser com *Rechtfertigung*? Questões como estas não nos remeteriam a "condições de verdade" (*truth conditions*) mas a "condições de justificação" (*justification conditions, assertability conditions*) que nos permitam dizer tal coisa em tal situação que qualificamos como "ética".<sup>1</sup> A epígrafe do chamado "segundo" Wittgenstein lembra-nos, com efeito, que não seria questão aqui de reconstruir uma lógica de correspondência entre "fatos" (*Tatsachen*) e "proposições" (*Sätze*) de ordem ética. Afinal, de acordo com o *Tractatus*, não pode haver proposições na ética (*Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben*, 6.42), pois a ética ocupa-se não de fatos mas de valores, em particular, do valor absoluto associado à boa vontade. A rejeição do logicismo da concepção da linguagem do *Tractatus* pelo autor das *Investigações* é, neste sentido, um tanto instrutiva.<sup>2</sup> Apesar de não ater-nos ao problema da "linguagem privada" ou à concepção wittgensteiniana de "jogos de linguagem", introduzimos o problema do presente ensaio em termos de suas dimensões lógico-filosóficas a fim de focar a concepção de ética, em Kant e Hegel, em função de seus pressupostos conceituais ao nível mesmo da fundamentação e da justificação de juízos morais. Ora, a questão da justificação - tanto em Kant quanto em Hegel - parece ser eclipsada pelo próprio princípio da autonomia da razão prática, na medida em que a determinação de ações sobressai à determinação de juízos. O problema da fundamentação da ética será, portanto, elaborado neste artigo a partir de deslocamentos semânticos que se operam dentro do próprio movimento conhecido como "o idealismo alemão". Trata-se de investigar como a questão "o que é ética?" pode ser reformulada hoje, depois de suas formulações em Kant e Hegel. Partindo da formulação da moralidade em Kant, fundada numa concepção de razão prática que possibilita e se



distingue do uso teórico da razão, procurar-se-á problematizar a solução dialética proposta pela eticidade em Hegel, na sua tentativa de resgatar a unidade entre o sujeito e o objeto, supostamente perdida na oposição kantiana entre uso teórico e uso prático da *Vernunft*, entre o fundamento lógico-transcendental e a justificação ético-prática. Estaremos lidando, assim, com duas concepções diferentes - e embora aparentadas - da racionalidade do agir humano.

Este estudo nasceu de um longo processo de redação de uma tese sobre a genealogia da ética moderna segundo Michel Foucault<sup>3</sup>, tendo sido particularmente motivado pela leitura de um artigo do Professor Jean-François Kervegan, da École Normale de St. Cloud, sobre a fundamentação da ética em Kant e Hegel<sup>4</sup>. É com o intuito de responder a algumas questões suscitadas nesse artigo que me proponho a reexaminar conceitos-chave da ética em Kant e Hegel a fim de melhor compreender o atual debate sobre a fundamentação e a justificação das proposições práticas.

O problema da fundamentação racional da ética, tal como foi formulado por Immanuel Kant e Georg W. F. Hegel, é enfocado de forma penetrante no ensaio supra-citado de Kervegan. Sua tese central, claramente enunciada no abstract, consiste em demonstrar que a crítica empreendida por Hegel a Kant, apesar de sua crucial distinção entre *Moralität* e *Sittlichkeit*, não exclui a adesão do primeiro ao "princípio da autonomia da vontade" do segundo. O autor se propõe, assim, a mostrar que a filosofia prática de Hegel, sobretudo na sua análise da estrutura lógica da ação, se apresenta como "a verdadeira expressão da fundamentação racional da ética empreendida por Kant" (PFE 33). Apesar de não explicitar sua posição quanto ao "problema de fundamentação da ética", Kervegan fornece os "materiais" (*Materialen*) para uma discussão hodierna que permanece inacabada.

Com efeito, a crítica de Hegel a Kant, mais precisamente a concepção concreta de "eticidade" (*Sittlichkeit*) que o primeiro opõe a uma "moralidade" abstrata (*Moralität*) no segundo, já havia sido retomada e problematizada por outros autores contemporâneos, tais como Dieter Henrich, Jürgen Habermas e Ernst Tugendhat, com o mesmo intuito específico de focar o problema da fundamentação

de proposições práticas.<sup>5</sup> A originalidade do ensaio de Kervegan consiste, entretanto, em haver focado o aspecto fundamental desta problemática enquanto princípio comum aos dois filósofos, a saber, o princípio da autonomia da vontade racional ao nível da determinação da ação e de sua justificação. Ao mostrar os lugares comuns e os pontos de divergência em ambos, Kervegan logra enfatizar a afinidade existente entre uma fundamentação transcendental da filosofia prática em Kant e a dialética hegeliana que visa superá-la (*aufheben*) pela objetivação histórica da ação moral. Hegel é redescoberto aqui como "anti-kantiano" que desvela, pela própria negatividade de sua filosofia, o caráter essencialmente "kantiano" do seu idealismo especulativo - o ato livre da autofundamentação. Sem negar a importância da leitura que faz da crítica de Hegel a Kant, pretendo demonstrar que a problemática enunciada por Kervegan carece de um questionamento mais aprofundado ao nível mesmo da sua fundamentação ético-filosófica. De maneira mais, específica, o autor parece apropriar-se da crítica de Hegel a Kant sem explorar os pressupostos filosóficos que distinguem os dois projetos de fundamentação, sobretudo no que diz respeito ao uso de termos lógico-transcendentais que Hegel apropria de Kant.<sup>6</sup>

Sem dúvida, é somente com Hegel e a partir de seus críticos que as concepções modernas de autoconsciência e autodeterminação podem ser concretamente formuladas, sendo histórica e politicamente concebidas no engendramento e na sedimentação de valores morais através das instituições sociais. Mas foi graças à revolução antropocêntrica operada pela filosofia prática de Kant que a antropogênese hegeliana veio corroborar uma concepção do ethos moderno baseado na autonomia da liberdade humana e não na mera busca individual da felicidade. Assim como o idealismo alemão fez do conceito da liberdade "a idéia central de toda filosofia" (DM 18), como assinala Rosenfield, foi Hegel quem elaborou uma concepção da história enquanto "lugar de realização do Espírito" (DM 114), tanto para o êxito das figuras da liberdade como para o "processo de figuração *negativa* da liberdade, ele mesmo constitutivo de seu ser". (DM 117)<sup>7</sup> Como lemos numa adição de Ganz ao texto de Hegel, "o princípio do mundo moderno é a liberdade da subjetividade, o princípio de que todos os aspectos essenciais presentes na totalidade

espiritual [*geistigen Totalität*] alcancem o que é seu por direito, no seu desenvolvimento". (RPh § 273) Proponho-me a mostrar ao longo deste papel que a concepção de uma eticidade que se revela objetiva pela efetivação do princípio de subjetividade na constituição do Estado moderno deve pressupor, antes de mais nada, que a lógica de fundamentação kantiana seja "realizável", no sentido de sua efetividade [*Wirklichkeit*]. Assim, o problema maior de um formalismo que enuncia o imperativo categórico não reside tanto no que é enunciado quanto na sua forma, isto é, na sua formulação proposicional de fundamentação. Esta será, de resto, a tese central deste ensaio que, para fins didáticos, foi dividido em três seções correspondentes aos três tópicos anunciados no título, a saber, a moralidade em Kant, a eticidade em Hegel e a fundamentação da ética.

## II. A MORALIDADE EM KANT

Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spek. Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen. (KpV A 5)

"O princípio fundador do idealismo alemão é o da independência e da autonomia da razão". (PFE 33) Assim inicia Kervegan o seu *rapprochement* filosófico entre Kant e Hegel, assinalando, logo de saída, o acordo assertivo do segundo em relação ao primeiro. Kervegan remete-nos a KpV 162-3 (p. 106-7 da edição portuguesa) para lembrar-nos que, por um lado, o princípio da autonomia revela-se fundador apenas no uso prático da razão, e por outro lado, o interesse fundamental da razão é eminentemente prático. Contrastando com a análise kantiana que distingue os usos da razão, a síntese hegeliana visa "reconciliar o interesse teórico e o interesse prático na unidade especulativa da razão dialética". (PFE 33) É mister verificar como se justifica, no campo prático-ético, tal princípio idealista da autonomia racional. Antes de aprofundar um

exame da crítica de Hegel a Kant, os dois aspectos que, paradoxalmente, aproximam e afastam os projetos éticos dos dois filósofos podem ser assim resumidos.

A idéia de uma autodeterminação racional da ética aparece como o ponto de convergência entre Kant e Hegel, em oposição a concepções tradicionais que privilegiavam os fins da ação, tomados empiricamente ou concebidos materialmente numa proposta de fundamentação moral. Segundo Kant, o filósofo crítico não pode servir-se de "princípios empíricos" para fundamentar sua doutrina moral (*Sittenlehre*) nem poderia ainda "pôr como fundamento nenhuma intuição (de um puro número)", mas pode legitimamente acrescentar à "vontade empiricamente afetada" a "lei moral". (KpV 165) Apesar de não explicitar a questão da unidade sistemática das três Críticas, Kervegan parece compartilhar uma "solução teleológica" na leitura que faz dos §§ 76 e 77 da terceira Crítica. (PFE 38-40)<sup>3</sup> Em todo caso, a distinção kantiana entre *Verstand* e *Vernunft* enquanto faculdades superiores do conhecimento, invocada na KrV no campo teórico da primeira (natureza), deveria ser também pressuposta no campo prático da liberdade, pela qual se articula o uso prático da razão pura. A lei moral pura aparece, portanto, como o genuíno móbil da razão pura prática. Kervegan apenas menciona o imperativo categórico como fórmula que "ilustra" o princípio de autonomia, quando na verdade a KpV (§ 7) o apresenta como "lei fundamental da razão pura prática" [*Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft*]:

"A regra prática é, pois, incondicionada, por conseguinte, apresentada a priori como uma proposição categoricamente prática, mediante a qual a vontade é de um modo absoluto e imediato objetivamente determinada (pela própria regra prática, que aqui constitui, pois, uma lei). (...) A vontade é concebida como independente de condições empíricas, por conseguinte, como vontade pura determinada pela simples forma da lei, e este princípio de determinação é visto como a condição suprema de todas as máximas". (KpV 55/trad. 42-3)

Tratar-se-ia portanto de reconhecer tal lei fundamental como "proposição sintética a priori", cuja consciência Kant denomina

"fato da razão" [*Faktum der Vernunft*], anterior à própria consciência da liberdade, e cuja universalidade e necessidade - exigidas por uma lei válida para todos seres racionais, dotados de uma vontade - a constituem como "princípio da moralidade" [*Prinzip der Sittlichkeit*]. Somente assim Kant poderá definir a autonomia da vontade como princípio único de todas as leis morais, na verdade "o princípio único da moralidade" [*das alleinige Prinzip der Sittlichkeit*]. (KpV § 8) A fim de fazer jus à complexidade do sistema transcendental de Kant, o imperativo categórico deveria ser entendido em função da articulação entre a KrV e a KpV, à luz da problemática enunciada no prefácio da KpV (ao definir a liberdade enquanto *ratio cognoscendi* da lei moral, e esta como *ratio essendi* daquela), e sendo pressupostas as transições descritas na GMS. Deste modo, a fórmula do princípio da autonomia da vontade expressa pelas diferentes versões do imperativo categórico na Segunda Seção da *Fundamentação* (GMS 52-83) problematizaria a aparência de caso particular de uma conformidade a fins da natureza, meramente formal, mas daria conta também da sua *empeiria* histórica. Como assinala Rosenfield,

"A força da argumentação kantiana reside talvez nesta dupla conjugação de um processo formal de construção de argumento no interior do qual o que provém da história é depurado de seus aspectos contingentes, ganhando a dimensão de uma construção sintética pura." (DM 28)

De resto, a filosofia da história em Kant mantém a dualidade noumênico-fenomênica como ponto de partida para distinguir o "fio condutor a *priori*" de uma *Weltgeschichte* em oposição à *Historie* empiricamente constituída.<sup>9</sup> Kervegan mostra, com efeito, que Hegel recusa, de maneira mais radical ainda do que Kant, o "finalismo técnico", que aplicado ao domínio moral, conduziria ao "sacrifício do direito". (PFE 35) Kant já havia, na verdade, distinguido "regras técnico-práticas" (como as prescrições da prudência e da felicidade) de "regras moral-práticas" (como as leis morais da vontade, referentes aos princípios de uma "teoria da moral" *Sittenlehre*). (Introdução à Segunda Edição de 1793, KU XII). Assim, Hegel vai afirmar que toda concepção de um agir guiado pela "boa intenção" provém do "período pré-kantiano onde reinava o sentimento". (RPh § 126)

Quanto ao afastamento que resulta da crítica de Hegel a Kant, é precisamente no domínio ético que se dá a grande oposição entre os dois pensadores. Em primeiro lugar, temos a diferença de terminologias. Kant usa os termos *Ethik* e *Moral* - de modo semelhante ao emprego de *Sittlichkeit* e *Moralität* - para designar, respectivamente, a ciência que estuda as "leis da liberdade" e a sua "parte racional" (em oposição à "parte empírica" da ética). (cf. Prefácio da GMS) Na verdade, observa-se neste texto que *Ethik* e *Sittenlehre* se equivalem, assim como *Moral* e *Moralphilosophie*. (p. ex., GMS III-IX) O que é sem dúvida mais importante nestes termos, além da sua afinidade semântica pela etimologia clássica (*moralitas*, 'HΘ UKV), é a inovação kantiana de haver oposto um emprego a priori, "puro", ao uso a posteriori, empírico, dos mesmos. Com efeito, na segunda parte da sua *Metaphysik der Sitten*, onde se trata de abordar a "doutrina das virtudes", Kant distingue entre a legalidade de uma ação e a sua *Moralität* ou *Sittlichkeit* (MdS 219) e em MdS 225 ele emprega *Sittlichkeit* como sinônimo de *moralitas*. Em MdS 239, Kant refere-se à metafísica dos costumes - a ambas partes (isto é, tanto a *Rechtslehre* quanto a *Tugendlehre*) - como *Sittenlehre* ou *Moral* para designar a "doutrina dos costumes" ou dos deveres em geral (*überhaupt*).

Constata-se, assim, que a distinção kantiana entre direito e ética só tem sentido a partir do princípio formal da moralidade, indiscriminadamente *Moralität* ou *Sittlichkeit*. Trata-se, portanto, de distinguir a ética enquanto "doutrina dos fins que são deveres" e cuja legislação é interior ao sujeito, e o direito enquanto "doutrina dos deveres exteriores". (MdS 219) É precisamente esta oposição abstrata que Hegel visa superar na sua *Filosofia do Direito*:

"*Moralität* e *Sittlichkeit* que comumente são empregados no mesmo sentido são tomados aqui em sentidos essencialmente diferentes. (...) A terminologia kantiana usa preferencialmente a expressão *Moralität*, assim como os princípios práticos desta filosofia limitam-se exclusivamente a este conceito, tornando assim impossível o ponto de vista da *Sittlichkeit*, aniquilando-o e procurando refutá-lo. Mas mesmo que por sua etimologia as duas palavras fossem equivalentes, isto não impediria que

utilizássemos tais termos, que são todavia diferentes, para conceitos diferentes". (RPh § 33 Obs.)

Para Hegel, "eticidade", "moralidade objetiva" ou "vida ética" traduzem "a unidade e a verdade destes dois momentos abstratos" que são o direito e a moralidade - tratados, respectivamente, na primeira e na segunda parte da RPh. A filosofia dialética de Hegel opera, assim, um deslocamento conceitual do ético, no nível mesmo da sua fundamentação, que transparece agora na efetividade (*Wirklichkeit*) racional de sua autodeterminação - visto que "a moralidade subjetiva não determina nada". (RPh 134, 148) Kervegan afirma que a "notável alteração terminológica" empreendida por Hegel visa resolver o que seria aos olhos deste uma "deficiência da conceitualidade" kantiana. (PFE 35) Kervegan omite, todavia, os critérios que legitimariam a argumentação de Hegel contra Kant, que é tacitamente endossada a partir de então. Antes de retomar a concepção hegeliana de *Sittlichkeit* e relacioná-la ao conceito ético-político de Estado na próxima seção, é mister que examinemos os "três vícios da moralidade" kantiana, seguindo a leitura empreendida por Kervegan da crítica de Hegel a Kant.

A primeira - e a mais citada - acusação que Hegel dirige contra a moralidade kantiana é a de um formalismo vazio e estéril, incapaz de concretizar determinações de conceitos. De resto, esta foi a crítica delineada por Hegel no Prefácio da sua *Fenomenologia do Espírito* de 1807. (PhG 48/trad. § 50) Ora, Kant sistematicamente rejeita a possibilidade de buscar um fundamento racional para a ética a partir de princípios materiais (Teoremas I e II da KpV). Como ele conclui no § 8,

"Em virtude de os princípios materiais serem totalmente inadequados para fornecer a suprema lei moral (como se provou), o *princípio prático formal* da razão pura, segundo o qual a simples forma de uma legislação universal possível pelas nossas máximas deve constituir o princípio determinante [*Bestimmungsgrund*] supremo e imediato da vontade, é o *único possível* que é adequado para imperativos categóricos, isto é, leis práticas (que fazem das ações um dever) e, em geral, para o princípio da

moralidade [*Sittlichkeit*], tanto no juízo como na aplicação à vontade humana, na determinação da mesma". (KpV 71/ trad. 54)

Hegel rejeita o formalismo kantiano na medida em que este mostra-se incapaz de promover uma universalidade concreta, especulativa, permanecendo no nível abstrato, separado do particular. De resto, este é o âmago da crítica de Hegel ao idealismo kantiano nas primeiras publicações, em particular na *Differenz* e no ensaio sobre *Glauben und Wissen*, onde a noção schellinguiana de "intuição transcendental" vem preencher as exigências especulativas da *Vernunft* perante as antíteses reflexivas do *Verstand*. (Cf. Diff A. VI; GW A. II e III)

O movimento dialético de *Aufhebung*, que produz sua auto-diferenciação nas determinações de singularidade, particularidade e universalidade, reconciliando uma lógica conceitual a uma gênese histórica do devir, permeia as obras de maturidade de Hegel e, notavelmente na PhG e na RPh, caracteriza a grande ruptura que o seu sistema idealista absoluto pretende operar em relação a Kant, Fichte e Schelling. Contudo, incorreríamos num erro de *petitio principii* se apenas recorrêssemos à lógica hegeliana para criticar Kant, como se tratasse de escolher uma racionalidade mais "concreta" para fundamentar a ética. Afinal, ambas são representantes de um filosofar idealista e ambas remetem a um ideal de coesão racional universalista. É verdade que a fundamentação proposta por Kant parece favorecer um princípio de universalização puro que, mesmo tendo sido criticado por Hegel, tem sido apropriado por universalistas e liberais nos debates atuais, enquanto contextualistas e comunitaristas optam pelo segundo ao enfatizar o relativismo sócio-cultural de toda moral moderna.<sup>10</sup> Em todo caso, Kervegan omite o fato de Hegel ter utilizado termos da tabela dos juízos da lógica transcendental de Kant (KrV A 70/B 95, Analítica dos Conceitos § 9), que ele apropria numa inversão (*Verkehrung*) de sentido - precisamente seguindo um entendimento intuitivo, anti-kantiano, que iria do "universal-sintético para o particular, isto é, do todo para as partes". (KU § 77) A própria concepção hegeliana da *Wirklichkeit* remeteria a uma tal inversão prático-conceitual. (PhG 328-9) Limite-me a contrastar aqui a



significação positiva do formalismo kantiano ("a autodeterminação da razão") com a sua significação negativa, a saber, "a redução do universal à não-contradição abstrata", o mesmo princípio de identidade que a *Ciência de Lógica* dissolve na contradição. (cf. RPh 31, 135) Kervegan se inspira na leitura que Hegel faz do conceito kantiano de finalidade interna para afirmar que Kant teria disposto dos recursos filosóficos para superar o formalismo e manter o princípio da autonomia da vontade, se houvesse desenvolvido a hipótese de um entendimento intuitivo - equivalente a uma razão especulativa em Hegel. (cf. KU § 77; PFE 39) Mas neste caso, Kant não teria erigido o idealismo transcendental em sistema filosófico, teórico e prático.

A segunda crítica diz respeito à não-efetividade (*Unwirklichkeit, l'ineffectivité*), resultante da oposição entre ser e dever-ser na filosofia kantiana. O que é almejado aqui é a ausência de determinação na doutrina kantiana do soberano "Bem" - que Hegel descobre como "essencialidade universal abstrata do dever". (RPh § 133) Como a ação exige para si um conteúdo particular, um alvo definido, e o dever permanece um universal abstrato, Hegel elogia Kant por haver introduzido tal princípio universal num nível puramente racional da vontade - acima das paixões, desejos e inclinações - mas critica, no mesmo parágrafo (RPh § 135), sua indeterminação abstrata. Hegel teria visto uma dupla deficiência no *Sollen* kantiano, a saber, o defeito lógico de tornar finito o infinito e o defeito prático de instaurar um abismo intransponível entre o querer racional universal e o querer empírico particular. (cf. UBN 35-46) Estaríamos, pois, diante de uma mera interpretação de filosofia prática do "como se" (*als ob*). Ao menos Kervegan permite que se obtenha tal leitura pela comparação dos textos da KU § 76 e da PhG 435. (PFE 40-41) O autor conclui com a lição positiva que Hegel pôde extrair da visão moral kantiana. Afinal, a subjetividade moral deve ser superada e elevada ao estágio seguinte de uma eticidade objetiva, universal e concreta que se encarregará da "promoção ética da moralidade". Como se nada pudesse subtrair-se à dialética - inclusive os argumentos de um texto, de um autor que a expõe.

Finalmente, chegamos ao julgamento do sistema transcendental kantiano, precisamente no seu dualismo da "visão

moral do mundo" característico das "filosofias do entendimento". Hegel contribuiu, assim, de maneira decisiva para popularizar a caricatura dos dualismos kantianos, supostamente encadeados numa lógica tão sistemática quanto ingênua: coisa-em-si e fenômeno, infinito e finito, razão e entendimento, liberdade e necessidade, espontaneidade e receptividade, enfim reduzíveis ao binômio dever-ser e ser - "nada mais do que a contradição perpetuamente posta". (Enz § 60) Kervegan conclui, provisoriamente:

"Para satisfazer a exigência principal que [a ética kantiana] formulou (a autodeterminação absoluta da razão), é mister substituir a razão subjetiva mantida por Kant, e que é uma 'razão de entendimento', por uma racionalidade ao mesmo tempo subjetiva e objetiva que descortine a verdade da qual a primeira é portadora ao revelar as condições objetivas, de ordem histórica e política, de sua efetividade. A moralidade se realiza na ética. (PFE 43)

### III. A ETICIDADE EM HEGEL

- eine Ethik. Da die ganze Metaphysik  
künftig in die Moral fällt - wovon Kant mit seinen  
beiden praktischen Postulaten nur ein Beispiel gegeben,  
nichts erschöpft hat - so wird diese Ethik nichts anderes  
als ein vollständiges System aller Ideen oder, was dasselbe  
ist, aller praktischen Postulate sein.

(Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus,  
1796/7, Frühe Schriften 234)

Vimos que para Hegel, assim como em Kant, a ética idealista é contrária às éticas da determinação de fins, das intenções, das virtudes, dos eudemonismos, enfim, a toda tentativa de fundamentação empírico-material. No § 27 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, Hegel afirma que a determinação absoluta do espírito consiste em ter a liberdade como seu próprio objeto "a fim de

ser para si" [*um für sich*], ou seja, "o conceito abstrato da idéia da vontade é em geral a vontade livre que quer a vontade livre" [*der abstrakte Begriff der Idee des Willens ist überhaupt der freie Wille, der den freien Willen will*]. Apesar de apropriar-se do princípio kantiano da autonomia da vontade, Hegel elabora uma concepção da vontade que difere da vontade racional kantiana. (cf. PL 36-40) Como Kant, Hegel associa a filosofia do direito ao estudo da "vontade" e da "liberdade":

O domínio do direito é o espiritual [*das Geistige*] em geral, e seu terreno e ponto de partida a vontade que é livre [*der Wille, welcher frei ist*], de modo que a liberdade [*die Freiheit*] constitui a sua substância e determinação [*seine Substanz und Bestimmung ausmacht*] e que o sistema do direito é o reino da liberdade concretizada [*das Reich der verwirklicht-en Freiheit*], o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza [*als eine zweite Natur*] a partir de si mesmo. (RPh § 4)<sup>11</sup>

Ao contrário das interpretações que fazem de Hegel um maquiavélico *Realpolitiker* do *Machtstaat* moderno, um precursor da *Staatsethik* dos burocratas totalitaristas contemporâneos, Kervegan procura resgatar a "verdade da moralidade" que jaz nas raízes da crítica de Hegel a Kant. Respondendo à asserção de Kant de que "a verdadeira política não pode fazer nenhum passo sem antes ter prestado homenagem à moral"<sup>12</sup>, Hegel afirma que "a substância ética [*die sittliche Substanz*], o Estado, tem o seu ser-ai [*Dasein*], isto é, seu direito imediato, não numa existência abstrata, mas concreta" [*in einer nicht abstrakten, sondern in konkreter Existenz*]. (RPh § 337 Obs.) E "somente esta existência concreta", acrescenta Hegel, "e não um dos numerosos pensamentos universais que são tidos por mandamentos morais [*moralische Gebote*], pode ser princípio do seu agir e do seu comportamento." Apesar de rejeitar a subordinação kantiana da política ao direito e à moral, por um lado, e a fundamentação da ética na felicidade, por outro lado, Hegel segue Kant na formulação de uma moralidade que se distingue da legalidade mas que lhe é correlata:

"O Bem é a Idéia como unidade do conceito da vontade e da vontade particular - na qual o direito abstrato, assim como o bem-estar [*Wohl*], a subjetividade do saber e a contingência do ser-aí [*Dasein*] exterior são superados como autônomos para si [*für sich selbständig aufgehoben*], mas ao mesmo tempo são contidos e conservados segundo sua essência - a liberdade realizada, o fim terminal [*Endzweck*] absoluto do mundo". (RPh § 129)

A moralidade abstrata e subjetiva não somente é pressuposta pela eticidade mas, ao unir-se com a objetividade do direito abstrato, permite a realização efetiva ou concretização (*Verwirklichkeit*) do movimento autoconsciente e autodeterminante da liberdade humana, através da história de suas figurações. O saber (*Wissen*) e o querer (*Wollen*) se engendram efetivamente na própria autoconsciência (*Selbstbewußtsein*) que desvelará, em última análise, a substancialidade da verdadeira liberdade, ou seja, a figura do "Bem" abstrato (determinado pela moralidade) que é finalmente concretizado eticamente (no conceito concreto de *Sittlichkeit*). Como Hegel a define no famoso § 142 da sua *Rechtsphilosophie*,

"A eticidade é a Idéia da liberdade [*die Idee der Freiheit*] como bem vivo, que tem o seu saber e o seu querer na autoconsciência [*Selbstbewußtsein*], e a sua efetividade pela sua operação [*Handeln*], assim como esta ação tem a sua base em si e para si e o seu fim motor no ser ético [*an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat*], - o conceito da liberdade que veio a ser mundo presente e natureza da autoconsciência"

Assim, Hegel articula a ética com a política a fim de rejeitar o moralismo e o posicionamento kantiano de um "moralista político", e não a moralidade subjetiva enquanto momento necessário para efetivação da moralidade objetiva. A política se distingue da ética precisamente pelo seu caráter particular, que visa casos empíricos e determinados interesses de comunidades particulares. "A distinção entre ética e moral", como assinala Kervegan, "implica uma relativização ou uma delimitação do ponto de vista moral, mas não a

sua rejeição". (PFE 44) Pode-se, então, distinguir dois pontos de vista, um "histórico" e um outro "lógico", a fim de elucidar a oposição hegeliana entre moralidade e eticidade - Kervegan evita a tradução equívoca de "*moralité objective*" e o neologismo "*éthicité*". Numa ótica histórica, "a liberdade objetivada segundo a figura institucional do Estado é a condição da moralidade". Aludindo aos §§ 124 e 260 da RPh, Kervegan sustenta que o princípio da autonomia moral do sujeito, por si só, não seria suficiente para fundamentar universalmente uma ética que assegure o direito da vontade subjetiva. Historicamente, somente com a emergência do Estado moderno "a moralidade pode cessar de ser uma reivindicação abstrata da subjetividade" e torna efetivo o princípio de autonomia no indivíduo, enquanto cidadão, membro de uma sociedade civil. Por outro lado, numa perspectiva lógica, "a moralidade é a pressuposição da ética pois a reflexão subjetiva em si mesmo do espírito objetivo é a mediação ou negatividade graças à qual é superada a abstração desta objetividade". (PFE 45) Kervegan conclui, deste modo, que a *Sittlichkeit* é a *Aufhebung* da *Moralität*, no triplo sentido de conservação, negação e superação, próprio à dialética hegeliana, que encontra na palavra "*relève*" sua melhor tradução em francês.

O movimento dialético de objetivação, traduzindo de maneira concreta a exteriorização (*Entäußerung*) do conceito, a partir de sua externalização (*Äußerung*) ao cindir-se e pôr-se no exterior de si, sem perda na alienação (*Entfremdung*), efetiva a auto-determinação da autonomia da vontade na sua passagem de uma subjetividade moral a uma eticidade objetiva. Tanto na PhG como na RPh, Hegel articula a sua lógica do Conceito com a gênese histórica das figurações do Espírito objetivo - no caso da vida ética, nos momentos determinados pela família (*der unmittelbare oder natürliche sittliche Geist*), pela sociedade civil (*eine Verbindung der Glieder als selbständiger Einzelner in einer somit formellen Allgemeinheit*) e pela constituição do Estado (*den Zweck und die Wirklichkeit des substantiellen Allgemeinen und des demselben gewidmeten öffentlichen Lebens*). (RPh § 157) É mister que situemos aqui o Espírito Objetivo segundo a classificação geral da estrutura Lógica-Natureza-Esírito e segundo a classificação particular da Filosofia do Espírito (subjetivo-objetivo-absoluto), a fim de melhor compreendermos o lugar da filosofia do direito na segunda

divisão. Começemos com a divisão triádica da *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, nas suas diferentes abordagens da Ciência da Idéia:

"1. **Lógica:** a ciência da Idéia em si e para si.

2. **Filosofia da Natureza** a ciência da Idéia em sua alteridade [Anderssein].

3. **A Filosofia do Espírito** a ciência da Idéia que revém a si a partir daquela alteridade". (§ 18)

Vemos que a Logik e as duas ciências filosóficas [*die beiden realen Wissenschaften der Philosophie, die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes*], segundo uma nota de 1831 do próprio Hegel para o Prefácio da sua *Ciência da Lógica*, constituem um projeto exaustivo que engloba toda a realidade da experiência e da existência humana. Ironicamente, deve-se também constatar, a Fenomenologia não figura ainda nesta divisão, devendo emergir como subdivisão da primeira parte dos três movimentos do desenvolvimento do Espírito.<sup>13</sup> A Filosofia do Espírito divide-se em:

"1. **Espírito Subjetivo:** a relação do Espírito consigo mesmo, apenas uma totalidade ideal da Idéia. (...)

2. **Espírito Objetivo:** como um mundo a engendrar e ser engendrado na forma de realidade e não apenas idealidade. A liberdade torna-se aqui uma necessidade existente, presente. [*vorhandene Notwendigkeit*]

3. **Espírito Absoluto:** a unidade, isto é, **em si e para si**, da objetividade do Espírito e da sua idealidade ou seu conceito, a unidade se engendrando eternamente, Espírito na sua verdade absoluta - **Espírito Absoluto**". (§ 385)

A tensão entre a gênese histórica e a gênese conceitual é dialeticamente resolvida pela *Aufhebung* hegeliana precisamente nas transições de um momento a outro, passando e esgotando as contradições inerentes aos movimentos do Espírito. Kervegan emprega com frequência o termo "processo" para descrever tais movimentos, mantendo uma conotação teológica, intratrinitária, que poderia ser evitada, mesmo levando em consideração os escritos teológicos do

jovem Hegel.<sup>14</sup> Afinal, para Hegel, a espiritualidade do Conceito não pode ser dissociada de suas representações histórico-culturais - incluindo a teologia e as instituições religiosas. Como assinalou Rosenfield, o Estado moderno é, para Hegel, "o elemento 'natural' no qual se desenvolvem as atividades, artísticas, religiosas e filosóficas". (PL 275) Kervegan logra mostrar, todavia, que a objetividade das instituições não exclui mas integra a subjetividade dos membros que as constituem, no caso da vida ética, pela disposição ética (*sittliche Gesinnung*) ou pela virtude política, na medida em que esta possibilita "a adaptação do indivíduo ao dever". (RPh § 150; PFE 46) Kervegan expõe em seguida como a disposição ética enquanto "verdadeira consciência moral" opera, no interior da sociedade civil e do Estado, a efetividade da vida ética, ao mesmo tempo subjetiva e objetiva. A corporação, depois da família a "segunda raiz ética do Estado" (RPh § 255), desempenha um papel regulador ético ao ligar o querer subjetivo ao universal objetivo na organização da moderna sociedade civil burguesa. (cf. PL 157-210) A disposição política, por sua vez, designa o estado de espírito do cidadão do Estado racional (RPh §§ 167-8), o fato de a consciência subjetiva individual reconhecer na instituição política do Estado a objetivação da sua própria liberdade. Se a sociedade civil já oferecia ao indivíduo a possibilidade de superar seu interesse egoísta, é somente no Estado que é concretamente realizada a "figura da liberdade" (RPh § 266) de tal forma que o indivíduo possa aderir às condições éticas de sua existência social. Por estas disposições (ética e política), exemplificadas pela honra corporativa e pelo patriotismo cotidiano, a individualidade moral é assim elevada ao nível de mediação interior ao espírito objetivo da eticidade. É precisamente aqui que encontramos o ponto mais forte e original do artigo de Kervegan, ao mostrar que a *Sittlichkeit* hegeliana preserva a subjetividade moral kantiana na efetivação racional que reconcilia a abstração moral e a abstração política. De resto, esta é a conclusão extraída de suas análises da auto-determinação da vontade subjetiva em Hegel e da categoria hegeliana da "ação" (*Handlung*). (PFE 48-54)

Kervegan cita o § 107 da RPh para enfatizar a continuidade entre a determinação da vontade enquanto conceito na sua relação consigo (subjetiva) e o seu direito (objetivo) expresso na moralidade,

que é objetivada pelo princípio da autonomia subjetiva - um direito na acepção hegeliana. A moralidade é, afinal, incluída na doutrina do Espírito objetivo, onde opera-se dialeticamente, um deslocamento da moralidade em direção à legalidade. Kervegan observa que a subjetividade moral aparece, no texto hegeliano, como um momento mais real e concreto do que o direito abstrato, portanto mais próximo da realização da liberdade. (RPH § 106 Obs.; PFE 50) Aqui Hegel segue Kant, ao subordinar o direito à moral. Visto que a vontade é essencialmente substância ética, Hegel logra manter numa mesma estrutura lógica a subjetividade moral (partindo do princípio da autonomia) e a objetividade ética. Assim, lemos no § 147, a respeito da autoridade ética, que as "leis e instituições não são estrangeiras [*ein Fremdes*] ao sujeito, mas recebem dele o testemunho de sua espiritualidade na medida em que são sua própria essência". E na Obs. do § 148, que "a teoria ética dos deveres [*Die ethische Pflichtenlehre*], tal como ela é objetivamente, não deve ser reduzida ao princípio vazio da moralidade subjetiva [*der moralischen Subjektivität*]" mas é "o desenvolvimento sistemático do domínio da necessidade moral objetiva". [*der sittlichen Notwendigkeit*] A ação é definida como sendo "a externalização da vontade enquanto subjetiva ou moral" [*Die Äußerung des Willens als subjektiven oder moralischen ist Handlung*] (RPH § 113), aplicada ao ato normativo do sujeito. "A lei não age", escreve Hegel, "é somente o homem real quem age", de forma que suas ações sejam julgadas pela lei. (RPH § 140 Obs.) É o conteúdo objetivo da eticidade que, substituindo o bem abstrato, através da subjetividade, assegura o direito na manutenção de "leis e instituições existentes em si e para si." [*an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen*] (RPH § 144) A ação moral é a solução prática da contradição inerente ao *Sollen* kantiano, que Hegel julga incapacitado, pela consciência moral, de querer o dever-ser. Para que a ação do sujeito possa honrar os três direitos (da sua vontade subjetiva, do mundo como ele é e da norma universal do Bem) intrínsecos à Idéia da vontade livre (RPH § 33), é mister que a ação moral opere a "mediação prática da autonomia do sujeito com os dois termos universais com os quais ela se confrontou, a norma do Bem e o real". (PFE 53)



#### IV. CONCLUSÃO: A FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA

...Hegel é muito mais tributário a Kant no que ele não diz, sobretudo no que se refere à relação entre a função kantiana do ideal e a atualização lógica própria do movimento do conceito na sua reposição efetiva, cada vez mais acabada, na imediação das coisas.  
(PL 123)

Kervegan conclui seu artigo com uma análise sucinta do problema teleológico já mencionado na seção ii acima. Para nossa surpresa - e para o espanto geral de muitos hegelianos - Kervegan omite a relevância do Estado moderno para a crítica de Hegel a Kant nesta questão específica da teleologia. O autor invoca, ao contrário, a concepção teleológica da história, talvez para enfatizar a afinidade entre os dois pensadores e minimizar a interpretação política que faz de Hegel um teórico da razão de Estado. Gostaríamos de retomar a questão da eticidade e do Estado em Hegel, e enfocamos alguns problemas de fundamentação da ética referentes aos projetos hegeliano e kantiano.

Começemos por Hegel. Kervegan não o diz de forma explícita, mas todo o seu artigo parece ser estruturado segundo um pressuposto hegeliano que define o problema da fundamentação da ética como uma espécie de "semiologia do agir". Segundo Hegel, o lógico e o ético se fundamentam mutuamente. Com efeito, a dialética do *Wissen*, do *Wollen*, e do *Handeln* é a resposta de Hegel ao idealismo kantiano, na sua limitação crítica que o incapacita de passar dos *priori* ao *posteriori*. Como Kervegan o formulou de forma constatativa, "na ação já se operou a passagem à ética". (PFE 53) Trata-se portanto de uma semiologia do *Aufheben*, onde é superada (*aufgehoben*) a oposição entre o sensível e o inteligível pela Representação (*Vorstellung*) que medeia entre ambos. Mais ainda, trata-se de um movimento concreto que não poderia dissociar o que é racional da sua realidade efetiva: "*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und das wirklich ist, das ist vernünftig*". (Prefácio RPh 24) Dai

a tarefa da filosofia, para Hegel, consistir em "apreender o seu tempo no pensamento" [*so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt*]. (RPh 26) Como "filho do seu tempo", herdeiro da Revolução francesa e das reformas constitucionais européias, Hegel não está interessado em "construir um ideal do Estado como ele deve ser" [*sein soll*], mas em "conceber o que é" [*das was ist zu begreifen*]. Por isso mesmo, uma representação inadequada do sujeito moral, tal como Kant a pressupõe no formalismo do imperativo categórico, deve ser substituída por uma filosofia que, enquanto pensamento do mundo, se reconhece em atraso com relação ao que já foi mostrado, "com a mesma necessidade" conceitual, pela história concreta dos homens. (RPh 28) É assim que Hegel visa combater o moralismo abstrato do Iluminismo alemão, a fim de reconciliar a subjetividade do querer (moralidade) com a objetividade do mundo sociopolítico (eticidade), de modo que a liberdade venha ser concretizada na história dos homens. Hegel exalta, como Kervegan o mostrou, a virtude política com o intuito de evitar toda subordinação da política à moral: "A moralidade supõe desde sempre [*toujours déjà, immer schon*], a ética, a política, figuras objetivadas do agir indefinido dos homens". (PFE 55) Tudo isso, como o próprio Hegel já o antecipara no Prefácio da sua *Filosofia do Direito*, converge para uma reformulação do que seja o Estado, enquanto realidade política resultante das figurações históricas da liberdade. Tanto o Estado quanto a História Mundial (*Die Weltgeschichte*) figuram como pontos culminantes da Terceira Parte da PhR, dedicada à *Sittlichkeit*:

"O Estado é a efetividade da Idéia ética [*die Wirklichkeit der sittliche Idee*] - o Espírito ético como vontade substancialmente revelada [*offenbare*], clara a si mesma, que se conhece e se pensa e realiza o que ela sabe e porque o sabe". (§ 257)

"O Estado, como efetividade da vontade substancial, que ela recebe na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel [*absoluter unbewegter Selbstzweck*], no qual a liberdade obtém seu valor supremo, e assim este fim terminal [*Endzweck*] tem um direito

soberano em relação aos indivíduos [*Einzelnen*], cujo dever mais elevado é o de ser membros do Estado [*Mitglieder des Staats zu sein*"]. (§ 258)

"A história mundial [*Die Weltgeschichte*] (...) é, segundo o conceito da liberdade que lhe é peculiar, o desenvolvimento necessário dos momentos da Razão [*Momente der Vernunft*], da autoconsciência e da liberdade do Espírito, a interpretação e a realização do Espírito Universal. [*die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes*"] (§ 342)

O que há de mais notável nestas citações é que elas revelam a formidável coesão lógico-estrutural que caracteriza o Sistema de Hegel. Se compararmos, por exemplo, RPh § 342 com o último parágrafo da PhG (§ 808 da versão brasileira), onde a história é descrita como "Espírito exteriorizado no tempo" [*an die Zeit entaulberte Geist*] e o devir histórico como "uma galeria de imagens", parece-nos clara a unidade de síntese da subjetividade e da objetividade visadas por Hegel em todos os seus escritos sobre a história mundial. Na Introdução a suas *Vorlesungen* sobre a *Filosofia da História* de 1822, Hegel afirma que a "História [*Geschichte*] une o lado objetivo [*objektive*] com o subjetivo [*subjektive*], denotando tanto a *historia rerum gestarum*, quanto a própria *res gestae*". Hegel une, assim, as narrativas históricas ao acontecer [*das Geschehen*] dos feitos e eventos históricos. (VPG trad. 60) Todavia, ao rejeitar a concepção aristotélica da história natural (isto é, αἰ περι τα ζωα ἱστοριαι, "história animal" - em oposição a uma "teoria animal", περι ζωων γενεσεως) - na dramática distinção entre *Natur* e *Geschichte*, Hegel mostra que é no próprio devir automediante do Espírito absoluto que devemos descobrir o que é, afinal, a história enquanto horizonte do τέλος da existência humana na πόλις: a "revelação", *hic et nunc*, da profundidade do Espírito [*die Offenbarung der Tiefe*], do Conceito absoluto. (PhG § 808) cremos que, *mutatis mutandis*, o mesmo pode-se dizer do Estado, em sua conceitualização ético-lógica, com a ressalva de que a sua abertura para o futuro é precisamente o que define a problemática hegeliana como problemática aberta, nas suas abordagens das relações entre o indivíduo e a comunidade. Seguindo a feliz conclusão de Rosenfield,

"Pensar o indivíduo como membro de uma comunidade livre, eis uma das questões com as quais nos debatemos ainda hoje. Neste sentido, a *Filosofia do Direito* é uma obra cuja importância aumenta se enfocada a partir de um movimento de figuração através do qual a Idéia chegou a se pensar como produto de um processo histórico. Ela apresenta o *pensar* de uma 'lógica do político' que é, como toda reflexão de Hegel, prospectiva e voltada para o futuro graças ao movimento lógico por ela produzido". (PL 277)

Poderíamos inclusive considerar a analogia - que já foi empreendida por grandes estudiosos de Hegel - da secularização de um tema teológico como a destinação escatológica da igreja cristã. O que nos parece, todavia, inviável de ser aqui inferido é concluir, como o faz Kervegan, que o "tribunal do mundo" (RPh § 340) não faz da história "um destino cego ao qual deveríamos nos submeter". (PFE 55) Sem dúvidas, esta não teria sido a intenção de Hegel. De resto, as contingências (inclusive os desregramentos do Estado e as manifestações de violência e barbárie do mundo político) são relativizadas de maneira sistemática pela necessidade implícita na lógica da eticidade. O ético é, por princípio, lógico. Cremos que esta dialética da liberdade, que subsume necessidade e contingência, é o que motiva a conclusão otimista de Kervegan. Mas isto não satisfaria as exigências filosóficas de uma fundamentação da ética.

Voltemos a Kant. No seu exame da crítica de Hegel a Kant, Kervegan omite uma discussão mais cuidadosa dos pressupostos lógicos da racionalidade que fundamenta a concepção de ética em cada filósofo. Na verdade, o autor parece contentar-se com a crítica que Hegel dirige contra uma dormente contradição entre a particularidade material (conteúdo de uma máxima, por exemplo) e a universalidade formal (da lei moral, para retomar o imperativo categórico).<sup>15</sup> O argumento de Hegel se baseia, na verdade, na impossibilidade lógica de cumprir a determinidade dos dois termos sem incorrer em tautologia. Portanto, Hegel vê na falta de contradição o grande defeito lógico do formalismo kantiano. Precisamente por não apresentar nenhum conteúdo, o imperativo categórico nunca entra em contradição. (RPh § 135 Obs.) Este detalhe é parcialmente

explorado por Kervegan (PFE 36-39) mas com o intuito declarado de criticar a teleologia kantiana, a partir de uma perspectiva lógica hegeliana.

Apesar de reconhecermos os méritos da crítica de Hegel a Kant, cremos que este é um problema complexo que envolveria muitas outras variáveis que desempenham diferentes funções nos dois sistemas filosóficos. Referimo-nos aos papéis desempenhados pela teleologia na terceira Crítica e pela KU com relação às KrV e KpV - em particular, a *Urteilkraft* com relação à razão pura prática. Afinal, aquilo mesmo que se apresenta como um ponto fraco em Kant, poderia ser tomado, numa outra perspectiva, não-hegeliana, como uma das grandes contribuições do filósofo de Königsberg para a fundamentação da ética, a saber, a dependência da ética com relação à metafísica, a possibilidade de erigir uma filosofia prática em diálogo com uma filosofia antropológica ou, para além de todas as tradições humanistas, com uma concepção não-dualista de racionalidade humana, assim como a relação entre proposições práticas e linguagem, a relação entre ética e estética, entre moral, história e política, apenas para citar alguns pontos mais evocados nos grandes textos do nosso século.

Para concluir, uma problematização da fundamentação da ética, guiada pela crítica de Hegel a Kant, deveria iniciar com um exame dos problemas e formulações peculiares à concepção de moralidade e ética em cada sistema. Como é que a razão pura prática opera a fundamentação formal da lei moral? Em que medida a autonomia da vontade deve ser formulada como princípio universal? Em que medida a eticidade proposta por Hegel resolve os problemas de fundamentação na concepção kantiana da moralidade? De maneira específica, como o imperativo categórico em Kant e a dialética de eticidade e Estado em Hegel podem ser relacionados na reformulação crítica de uma fundamentação da ética? Um "retorno pós-hegeliano a Kant" tem dominado grande parte das discussões contemporâneas sobre a fundamentação da ética - como, aliás, toda uma infundável "discussão filosófica da modernidade".<sup>16</sup> Como Paul Ricoeur parafraseando Eric Weil, o caracterizou nestes termos:

Chronologicamente, Hegel vem após Kant; mas nós, leitores tardios, vamos de um à outra; em nós alguma coisa de Hegel venceu alguma coisa de Kant; mas alguma coisa de Kant venceu Hegel, porque nós somos também radicalmente pós-hegelianos que nós somos pós-kantianos... É por isso que a tarefa é de pensar sempre melhor, em eles pensando juntos, um contra o outro, e um pelo outro. Mesmo se nós começamos a pensar outra coisa, esse "pensar melhor Kant e Hegel" pertence, de uma maneira ou de outra, a esse "pensar de outra maneira que Kant e Hegel".<sup>17</sup>

## NOTAS

1. Cf. Saul A. KRIPKE, *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge, Mass.. Harvard University Press, 1982.

2. Cf. Michael DUMMETT, "Wittgenstein's Philosophy of Mathematics". *The Philosophical Review*, vol. 68 (1959), p. 348: "...the *Investigations* contains implicitly a rejection of the classical (realist) Frege-Tractatus view that the general form of explanation of meaning is a statement of the truth conditions".

3. "On the Genealogy of Modernity: Kant, Nietzsche, Foucault", tese de doutorado defendida aos 12/12/94 no Departamento de Filosofia da State University of New York (SUNY), Stony Brook, EUA. Agradeço ainda ao Professor Denis Rosenfield pela inestimável orientação durante os semestres 1992/2, 1993/1 e 1993/2, no curso de pós-graduação do Departamento de Filosofia da UFRGS de Porto Alegre.

4. Cf. KERVEGAN, Jean-François. Le problème de la fondation de l'éthique: Kant, Hegel. (PFE) *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 95, n. 1 (1990): p. 33-55. As seguintes abreviaturas serão usadas neste artigo:

RPh = HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**

PhG = HEGEL, G. W. F. **Phänomenologie des Geistes**

WL = HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik**

KrV = KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft A** (1781); B (1786)

KpV = KANT, I. **Kritik der praktischen Vernunft**

KU = KANT, I. **Kritik der Urteilskraft**

GMS = KANT, I. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**

MdS = KANT, I. **Metaphysik der Sitten**

Todas as obras de Kant e Hegel referem-se às edições de bolso da Suhrkamp "Werkausgabe" (Frankfurt: Suhrkamp), salvo indicação contrária. Optamos pela referência a parágrafos e/ou páginas das edições standard organizadas, respectivamente, por Wilhelm Weischedel e Dieter Henrich.

5. Cf. HENRICH, D. *Kant oder Hegel?* Stuttgart: Reclam, 1983; HABERMAS, J. *Moralität und Sittlichkeit: Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?* *Revue*

*Internationale de Philosophie* vol. 46, n. 166 (1988): p. 320-340; TUGENDHAT, E. *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Reclam, 1984.

6. Cf. WL trad. I, 49: "Kant a, de nos jours, crée, à côté de ce qu'on appelle couramment Logique, une *Logique transcendante*. Ce que nous appelons ici Logique objective correspondrait en partie à cette Logique transcendante..."

7. Cf. Denis ROSENFELD, **Política e Liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983 (abr.. PL), p. 51-59.

8. Cf. infra p. 13. Segundo tal leitura, a arquitetônica sistemática das três Críticas seria determinada pelo princípio teleológico que unificaria os princípios a priori de cada faculdade geral do ânimo (quais sejam, *Gesetzmäßigkeit*, *Zweckmäßigkeit*, *Endzweck*, tematizados respectivamente nas KrV, KU e KpV). Cf. KU B LVIII. Esta leitura é desenvolvida por Donald W. CRAWFORD, **Kant's Aesthetic Theory**. Madison: University of Wisconsin Press, 1974.

9. Cf. a nona proposição da "Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht".

10. Cf. o número especial da revista *Philosophy & Social Criticism* 14:3/4 (1988) dedicado ao tema "Universalism versus Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics". Habermas e Rawls situam-se entre os mais notáveis representantes do primeiro grupo (*procedural universalism*) enquanto Taylor, Walzer e MacIntyre figuram no segundo (*contextualist communitarianism*).

11. Seguimos as traduções de termos hegelianos adotadas por Denis ROSENFELD. **Política e Liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983. (PL) Assim, *Bestmmheit*, *Bestimmung* *Beschaffenheit* devem ser traduzidos, respectivamente, por "determinidade", "determinação" e "disposição". Cf. notas de tradução de P.-J. LABARRIÈRE e G. JARCZYK da **Science de la Logique**. Paris: Aubier-Montaigne, 1972 e 1976.

12. KANT, Immanuel. **Zum Ewigen Frieden** 380. **À Paz Perpétua**. Trad. de Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989, p. 72-73 (errata).

13. A saber, "para si ou mediato" (em oposição ao "em si ou imediato", objeto da antropologia que estuda o homem na Natureza, e em oposição ao "Espírito que se determina em si mesmo", objeto da psicologia). Trata-se portanto do trabalho da consciência, "como uma reflexão em si e no Outro, Espírito em relação ou particularização (im *Verhältnis oder Besonderung*)". (§ 387)

14. Cf. Charles TAYLOR, Hegel. Cambridge University Press, 1975, p. 55 n. 1.

15. Cf. HEGEL, G.F.W. **Desmanières de traiter scientifiquement du Droit Naturel**. (UBN) Trad. de Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1972, p. 35-39.

16. Cf. HABERMAS, Jürgen. **Der philosophische Diskurs der Moderne**. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

17. RICOEUR, P. **Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique**. Paris: Seuil, 1969, p. 403.

# POUR UNE MÉTAPHYSIQUE DE L'UTOPIISATION ET DE LA KAIRIFICATION

**Jean-Marc GABAUDE**  
Université de Toulouse-Le Mirail

## RESUMO

Encarando a filosofia na sua dimensão ético-política, e o homem como um ser criador do futuro, o autor aborda os temas da utopia e do momento favorável (kairós) estudando-os em relação à hominização.

## RÉSUMÉ

L'auteur envisage la philosophie dans sa dimension éthico-politique, et l'homme en tant qu'être capable de créer son futur. Les thèmes de l'utopie et du moment favorable (kairós) y sont étudiés vis-a-vis l'hominisation de l'homme.

Ethicien soucieux d'**axio-kairification**, nous considérons la philosophie non comme une glose brillante, mais avant tout comme un **appel éthico-politique**, comme une contribution à la promotion de Valeurs universalisables et à la construction sociale de l'avenir. Notre approche philosophique d'aujourd'hui reprend l'ébauche de la non-conclusion de notre ouvrage **Le jeume Marx et le matérialisme antique** (Toulouse, Privat, 1970). Notre discours se situe



**hyperboliquement** sur le mode optatif ou sur le mode impératif. En qualité de créateur - c'est-à-dire de créateur d'avenir -, tout homme doit croire rationnellement à un idéal tout en s'efforçant d'analyser lucidement la réalité concrète. Le courage, disait Jean Jaurès dans son "Discours à la jeunesse", c'est notamment "d'aller à l'idéal et de comprendre le réel".

## 1. CRÉATION DE L'AVENIR

Nous vivons une nouvelle époque de fracture de l'histoire où, à travers le monde, l'émergence de forces neuves bouscule les équilibres, aiguise les contradictions, accélère les mutations. Devant le foisonnement des bruits et la complexification des questions, il n'est **aucun modèle préétabli** qui tienne. Cette exténuation des modèles et cette fulgurance futuriste constituent à la fois une **chance** inouïe et une expérience **tragique**. Nous sommes condamnés à faire l'expérience du **deuil** des ancrages et mirages passés (par exemple, deuil du rationalisme strict, non intégrateur). Ce deuil est aussi celui qu'il faut vivre pour être en mesure d'être et de penser autrement. Il a pour horizon ou bien le **destinalisme** nihiliste ou bien la constitution d'une **néo-transcendance**; or, l'avenir requiert une **transcendance d'humanisation**, une **transcendance en immanence**. Cependant le cours des choses angoisse par les possibilités inédites qui s'ouvrent au développement humain. Le futur des civilisations peut basculer vers le meilleur ou vers le pire. Dès lors, comment des philosophes peuvent-ils penser la création de l'avenir et adresser une **mise en garde à l'humanité**, ce qui est une manière de contribuer à la création de l'avenir? N'est-ce point le devoir de la philosophie de se manifester avant tout comme **philosophie de la paix, de l'utopisation, de la kairification et de la création de l'avenir**?

## 2. PRIORITÉ DE L'AVENIR

Depuis Hegel, plusieurs philosophes ont souligné la priorité prométhéenne de l'avenir, premier dans l'ordre de l'existence tout en

étant la condition qui permet à un objet de connaissance de se constituer<sup>1</sup>.

L'avenir ne sortirait-il pas de l'unité de l'être et de la pensée, comme l'avancait August von Cieszkowski? On a souvent distingué depuis le XIXe siècle trois époques de la philosophie, la première marquée par la théologie ou bien par l'être, la seconde par la métaphysique ou bien par la pensée; pour ce qui est de la troisième, selon G. Bastide elle serait caractérisée par les Valeurs, cependant que d'autres avaient mis en avant la positivité scientifique ou la transformation sociale et que d'autres encore, plus près de nous, ont souligné l'existence, puis le langage ou encore la problématique du fait social. Ne pourrait-on pas reprendre l'idée de Cieszkowski, lequel prévoyait dès 1838, dans ses **Prolégomènes à l'Historiosophie**, que la troisième époque serait caractérisée par la **praxis**, c'est-à-dire par la création de l'avenir? Risque beau à courir qu'un certain **volontarisme** si ce dernier s'unit à la prise en compte de la situation objective dans l'unité dialectique des deux contraires que sont incitation de l'avenir et examen de la réalité objective du passé et du présent. En ce sens, nous dirions que l'idéalisme rejoint le matérialisme.

Ce qui prédomine, c'est que s'imposera avec une urgence croissante ce choix:

ou bien **éthïcisation** de la création de l'avenir

ou bien **mécréation**, revers d'un "progrès" non maîtrisé. Devant la menace d'un anéantissement de l'humanité, le philosophe a le devoir d'en appeler à une création éthico-politique et à une espérance. Reconnaître le primat de l'avenir est donc un devoir d'homme; c'est l'impératif catégorique historique de demain, ce primat étant celui de la pratique, de l'éthique, de l'axiologie, de la politique, de l'humanisme, de l'**hominisation**.

Avec cette conception volontariste du temps et cette primauté de la raison pratique, nous nous inscrivons dans le sillage de Fichte. Ce commentaire fichtéen d'Alexis Philonenko me paraît s'imposer aux humains d'aujourd'hui, créateurs d'avenir: "Dans la philosophie théorique le temps peut apparaître subi, en ce sens que l'avenir s'impose à la conscience par les actes mêmes qui posent le

passé et le présent. Si le primat de la raison pratique doit avoir un sens, si le temps ne doit pas être un destin, il faut que l'effort ne soit pas étranger à la constitution du temps et que, loin de s'engendrer à partir du passé et du présent, le temps **au point de vue pratique** s'engendre à partir de l'avenir<sup>2</sup>.

Le projet, à la fois originaire et historique, de création de soi-même et de l'humanité dans l'avenir, autrement dit le projet de création de l'avenir, est la dimension-clé de la temporalité. Dans son analyse kantienne de la synthèse pure comme reconnaissance pure, Heidegger estime que l'essence la plus originelle du temps, intimement associé à la réalité du sujet lui-même, c'est "qu'il se temporalise premièrement par l'avenir"<sup>3</sup>. Ajoutons non sans rectifier les vues heideggeriennes, que c'est dans la création de l'avenir que s'enracinent la conscience temporalisante et le sujet gnoséologique, critique et moral et que c'est la création de l'avenir qui ordonne le passé dans le mouvement disparate de la temporalisation, laquelle procède non de l'avenir mais de la création de l'avenir.

### 3. AVENIR DE L'UTOPIISATION, UTOPIISATION DE L'AVENIR

Sommes-nous acculés au choix entre discours utopiste de l'**ailleurs**, tenu pour irréaliste, et discours trop réaliste pour devenir mobilisateur? Cependant, la pensée utopiste est loin d'être anhistorique, car elle **sursume** les aspirations de son temps en le prolongeant et en le projetant transfiguré; elle met en perspective le contexte historique. Les sciences historiques et la réflexion philosophique sur l'histoire peuvent-elles donner une critique de l'utopie qui en respecte les espérances et l'Espérance; comme chez Ernst Bloch? L'utopie n'est-elle pas une pensée de la société comme totalité en devenir d'antitotalitarisme et d'hominisation? Cette **utopisation** raisonnable, critique et autocritique pourrait-elle impulser une création d'avenir?

Nous postulons de l'**utopisation** comme hyperbole humaniste créatrice. L'**utopisation** comme foi rationnelle et espérance irréductible en l'avenir de l'humanité n'est-elle pas **idée-force** et valeur éthique? La morale n'est-elle pas utopique dans son impératif?

L'axiologie n'est-elle pas utopique dans sa distanciation de la réalité et dans sa position d'une idéalité asymptotique? Et la force du mouvement utopique qui s'avancerait temporellement dans l'avenir ne s'imposerait elle pas comme valeur?

Certes, l'on ne saurait s'en tenir à une utopie qui, seulement poétique, se situerait au-delà des possibilités réelles. Ne disons pas, par exemple, que le monde parviendra à une transparence des rapports sociaux et de l'intersubjectivité, à une absence de contradictions, à l'harmonie des intérêts individuels et des institutions. Une utopie de compensation/consolation ne crée pas l'avenir, elle est plutôt préparation idéologique de sa non-réalisation: à l'impossible, nul n'est tenu!

Mais l'**utopisation**, élan de **négation** et d'**anticipation**, est un ferment qui travaille certaines idéologies et mentalités en **irréalisant** le futur immédiat injuste afin de le réorienter. Force inventive toujours renouvelée, elle est portée vers le front du futur par les contradictions de la réalité. L'**utopisation** est l'excédent qui dépasse l'expression d'une époque et qui tente de forcer le lendemain pour transformer le monde et les hommes.

#### 4. AVENIR DE L'HISTOIRE, HISTOIRE DE L'AVENIR

D'aucuns se demandent si le concept d'**histoire** a encore un sens aujourd'hui. Peut-il y avoir intelligibilisation du devenir historique? Le monde d'aujourd'hui n'est-il qu'un chaos dans lequel l'individu ne peut que se perdre ou bien présente-t-il un sens tel que l'individu puisse y inscrire son action et son projet de manière constructive? Peut-on comprendre les sociétés qui nous sont étrangères? Y a-t-il des principes universels d'intelligibilisation? Le projet d'une histoire à prétention totalisante est-il partial? Peut-on espérer en l'avenir sans recourir à une vision eschatologique ou messianique de l'histoire? L'histoire est-elle le lieu des constructions contredites d'une liberté et le lieu d'une lutte pour la création de l'avenir? Mais explorer l'avenir historique ne peut se faire sans s'y

engager et sans le co-crée. Ce qui implique une récupération créatrice et critique de la **traditionnalité**, des mythes conformistes et des structures déformantes<sup>4</sup>, récupération **sub specie futuri**.

## 5. AVENIR DU PHILOSOPHER, PHILOSOPHER DE L'AVENIR

Au moyen de la question de la création de l'avenir, peut-on sortir, d'une part, d'une conception puriste de la philosophie comme discipline close sur elle-même, se nourrissant de son passé et de ses formulations; d'autre part, d'une conception ludique considérant la philosophie comme un art verbal? Certes, la philosophie est parfois cela, mais elle n'est pas que cela. La question de la création de l'avenir nous invite à sortir de ces deux usages compulsionnels du philosophe. Le philosophe pourrait-il être recherche du sens s'il s'interdisait de penser et de préparer l'avenir et par conséquent de contribuer à transformer la réalité présente afin d'y inscrire les prémisses de ce qui est à venir.

## 6. AVENIR DE L'ÉTHIQUE, ÉTHIQUE DE L'AVENIR

De vieilles raisons de vivre ont perdu de leur emprise, cependant que de nouvelles raisons s'esquissent qui contribueront à créer l'avenir. Se poser le problème de la création de l'avenir, c'est commencer à le résoudre, étant entendu qu'aucun problème philosophique n'est résolvable jusqu'au bout. Devant l'emprise croissante de la technoscience, l'éthique de la création de l'avenir doit demeurer originalement rationnelle. L'engagement vers et envers l'avenir ne saurait être au-delà de toute raison ni avoir pour seul principe une bonne volonté. La conduite ne doit-elle pas se définir comme prise de position et tentative d'ajustement tant à l'exigence de valeurs qu'à la complexité d'une réalité en développement dont les contradictions et le mouvement sont appréhendés en vue d'être compris? A quelle valeur-clé se référer sinon à ce qu'indique

l'humanisme de la création de l'avenir? Ce qui devra devenir philosophie première, ne serait-ce pas l'**éthico-axiologie** misant sur la création de l'avenir considérée comme création de l'**hominisation**?

## 7. AVENIR DE L'HOMINISATION, HOMINISATION DE L'AVENIR

Comment toujours mieux **hominiser**, puisque c'est cela créer l'avenir? Nous répétons la visée classique: bien faire l'homme et dûment; mais il s'agit à la fois de l'individu... en devenir jusque dans sa subjectivité sociale, de l'humanité et du monde. Comment remonter de la représentation que le sujet désirant se fait de lui-même à ce qui le constitue comme sujet, notamment de l'avenir? Comment le responsabiliser pour créer l'avenir? Si l'avenir s'origine dans le désir, comment faire coïncider tendanciellement désir individuel et **conatus** de l'essence humaine?

La dimension socio-politique de l'existence humaine n'est-elle pas le niveau le plus élevé de la condition humaine, celui que devrait dessiner le progrès? La puissance de chacun sera-t-elle en voie d'être multipliée - et non annulée - par celle du plus grand nombre et tendanciellement par celle de tous? Y aura-t-il, de plus en plus, des biens qui s'accroissent par le partage et, de moins en moins, des biens qui se diminuent par le partage? D'autre part, le travail produit de plus en plus rapidement des moyens nouveaux qui engendrent d'autres besoins, ce qui, non sans poser de graves problèmes, ouvre à l'homme social un horizon indéfini et pourrait permettre le développement d'une subjectivité nouvelle (avec un développement de l'imaginaire et de la créativité, un élargissement de la rationalité, une accentuation de la normativité éthique, un retour sur soi plus serein par la médiation culturelle et par la médiation d'une relation à l'autre moins egocentrique).

L'avenir de l'**hominisation** est une création qui ne peut se passer de fins éthiques, étant entendu qu'une fin ne saurait se réduire à une conséquence de l'action, mais qu'elle représente un objet

raisonnable du vouloir axiologique. L'**hominisation** ne doit pas être unidimensionnelle et doit correspondre à un épanouissement **multilatéral** de l'homme permettant une meilleure relation à l'autre/ Autre et un progrès de responsabilisation.

## 8. L'ÉMERGENCE ET L'UTOPIISATION COMME KAIRIFICATION

**Création continue** et **autonomisation**, l'émergence s'exhausse en création humaine et sociale d'avenir. Le vivant produit du vivant, le social produit du social, la pensée produit de la pensée, tout cela à partir d'un contexte. Dans ce mouvement de dépassement et, apparemment, de **causa sui**, nous parvenons à un stade de l'histoire humaine où émerge une **mutation** de la technoscience et de la civilisation, d'où un besoin universel subséquent d'**hominisation**. La création de l'avenir est visée d'une **transcendance en mouvement** pour aller toujours plus loin, d'ailleurs sans assurance. Chacun de nos actes créateurs contribue à poser cette transcendance. La transcendance, c'est la possibilité humaine, c'est-à-dire aussi sociale, indéfinie, d'émergence. Et tel est l'**utopisme**, tel est le sens récupérable de l'idéalisme.

## 9. COMPLEXIFICATION DU KAIROS

Une ontologie du **plus-être** et de l'émergence matérialiste peut susciter une éthico-axiologie de la **kairification**. Le **kairos**, concept de la pensée grecque antique auquel E. Moutsopoulos a conféré toute sa portée<sup>5</sup>, désigne un moment crucial, investi de passé et prometteur de futurition, moment idéal, mais toujours original et unique, d'équilibre métastable qu'un **presque-rien** achève de déterminer comme déterminant. Moment unique par excellence et irréversible, moment avant lequel rien n'est consommé et après lequel l'événement se fixe en passé, le **kairos**, souligne E.

Moutsopoulos, invite à saisir la chance passagère qui ouvre de l'avenir. Conjonction de plus-être, de connaître et de valoir, le **kairos** est moment créateur dans le devenir toujours recommencé, seuil crucial, point nodal et critique, point d'exclamation et d'interrogation. A la fois réalité mondaine et structure subjective de la conscience, le **kairos**, selon E. Moutsopoulos, est toujours réorientable par la pratique et par la subjectivité. Relatif à l'homme, le **kairos** assume une restructuration intentionnelle de la réalité enceinte de **futurition**. Il constitue une incitation à la fois affective et raisonnable à choisir une orientation et à assumer notre avenir. Lieu socio-historique et subjectif du vouloir individuel, le **kairos** est le noeud de la rencontre entre notre futurité proche et l'avenir de notre société et de l'humanité. Il est ouverture et attention pressante.

Bien qu'il soit unité de sens, le **kairos** indique un éclatement humain du temps et une multiplicité de temporalisations. Il est création intentionnelle de la conscience soucieuse du réel et impatiente de sa maturation et de l'action sur le monde prochain. L'attitude **kairique**, dans sa proximité du futur, médie le présent et le flux de l'avenir, la conscience et la réalité qui s'écoule. Ce que pressent et vise le moment **kairique**, c'est l'union des trois aspects de la **futurité**:

futur conséquent, déterminé, linéarité de l'antérieur/postérieur; multitude ramifiante de réseaux de futuritions aléatoires; création libre d'avenir **hominisant**.

En outre, dynamique et axiologique, la réalité **kairique** ne désigne pas seulement une dimension modale ni une pure temporalité.

## 10. LA KAIRIFICATION COMME UTOPIISATION

L'éclatant **kairos**, qui témoigne du caractère **multidimensionalisable** et éclaté de la temporalisation, anticipe, dans un éclair subjectif, l'avenir créable, la société utopique. Valeur et création intentionnelle de la conscience en visée de futurition, le **kairos** peut ainsi être projeté dans l'avenir, téléologiquement. Il est assomption d'unité provisoire résultant de contradictions. Devant



l'avenir, l'intentionnalité **kairifiante** est empreinte d'idéalisme. L'avenir est autant idéal que réel. **Kairos**, avenir et vouloir sont indissociables. Le **kairos** est projection vers l'avenir. Heidegger remarque que le **kairos** est le mode de la résolution au niveau de la temporalité originaire<sup>6</sup>.

Mais point nodal où les circonstances et la volonté entrent en conjonction pour ouvrir l'avenir, le **kairos** peut aussi s'inverser en rendez-vous manqué de l'histoire ou de l'individu. Dans l'aléatoire du moment **kairique** décisionnel, on peut voir comme un répondant de l'enjeu des projections utopiques.

La chance manquée participe, ne serait-ce que inchoativement, à l'échec global ou à la **contre-utopie**. Un moment suivant, supérieur, sera-t-il en mesure de la "relever" ou de la transvaluer, offrant à l'échec un contenu positif? Sont suspectés le thème religieux de la **felix culpa** et sa traduction philosophique (par exemple chez Leibniz ou chez Hegel). Tout cela pose le problème du fondement du **kairos** et de l'**antikairos**. La dialectique **kairique** relève-t-elle d'un optimisme rationaliste et totalisant de l'histoire et/ou - d'autant plus que le raison est peut-être elle-même contradictoire - de la dialectique **désordre/ordre**? Elle implique ou elle récupère des composantes et des marges transrationnelles (notamment affectives, esthétiques, religieuses) qui ne sont pas inférées d'une analyse rationnelle du présent, telle l'**idée-force d'espérance** mise en avant par Ernst Bloch et par Jürgen Moltmann?

Mais à l'encontre de l'espérance **kairifiante**, la technoscience risque, si elle n'est pas investie d'humanité et de socialisation, d'éliminer **kairos** et temporalité humaine.

Or, considérons le **kairos** comme un fragment de réalisation d'utopie ou une résonance d'**utopisation**, comme un moment qui, en ce sens, valorise du passé, qui fait le **présent** d'un passé. La fonction utopique, l'**utopisation**, c'est le désir moteur de faire advenir dans l'histoire un **kairos** dilaté en durée et en espace polyrythmiques, c'est la prise de conscience du **Non-encore-être** comme intimation transformatrice. Tout **kairos** manifeste ainsi un sens humain qui se réfère à la création de l'avenir, à l'**hominisation**.

## NOTES

- (1) Cf. Louis Lavelle, **Du temps et de l'éternité**, Paris, Aubier Montaigne, 1945, pp. 258 et 269.
- (2) Alexis Philonenko, **La liberté humaine dans la philosophie de Fichte**, Paris, Vrin, 1966, p. 337.
- (3) Martin Heidegger, **Kant et le problème de la métaphysique**, introd. et trad. par A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, p. 242.
- (4) Cf. E. Moutsopoulos, **Conformisme et déformation: mythes conformistes et structures déformantes**, Paris, Vrin, 1978.
- (5) Cf. notre article. "Dynamisme structuraliste/conscientaliste d'Evanghélos Moutsopoulos", **Philosophie**, IX, 1983, pp. 77-96.
- (6) Heidegger, **Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie**, trad. Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 340.

# **LA TRANSTRUCTURATION TRAGIQUE DU MYTHE**

**Evanghélos MOUTSOPOULOS**

Universidade de Atenas

## **RESUMO**

O autor tem por finalidade explicar, avaliar e apreciar as relações existentes entre o mito grego tal qual e a sua utilização pelos poetas trágicos. O poeta trágico, segundo nosso autor, condensa e resume, nas suas criações artísticas a função mitopoiética da humanidade.

## **RÉSUMÉ**

L'auteur a pour but expliquer évaluer et apprécier les rapports existant entre le mythe grec tel quel et son utilisation par les poètes tragiques. Le poète tragique, selon cet auteur, condense et résume la fonction mythopoiétique de l'humanité, dans ses créations artistiques.

## **I - PROLÉGOMÈNES**

Je me propose d'établir une relation qui permette d'expliquer, d'évaluer et d'apprécier les rapports existant entre le

mythe grec tel quel et son utilisation par les poètes tragiques. A cet effet, une mise au point préalable de la signification des notions impliqués en l'occurrence me paraît nécessaire.

Une série d'études récentes, relatives à la structure et à la fonction du mythe, semblent avoir été suffisantes pour bien souligner, sur le plan de l'interprétation de la culture, le rôle de l'invention mythique au sein des sociétés humaines. D'une manière générale, et à l'instar des réglementations spécifiques que les groupes de jeu se forgent pour s'y plier, et dans lesquelles ils se reconnaissent, les mythes s'affirment comme des créations imaginatives où des états vécus précis de la marche des sociétés se cristallisent en s'y objectivant, et qui, par la suite, opèrent en tant que systèmes de valeurs qui fonctionnent comme des fixations, à vocation définitive, des aspirations des sociétés qu'ils expriment, au point d'exercer un pouvoir de retardement sur l'évolution de celles-ci<sup>1</sup>.

Ainsi le mythe serait-il à la fois une émanation de la créativité sociale, un produit direct de la culture, et un modèle de conduite concret autant que compliqué en raison de son caractère "agglutinant" qui permettrait la superposition de plusieurs fixations successives, dont la fusion, plus ou moins incomplète, trahit la discontinuité des états correspondants de l'évolution. Dans ces conditions, le rôle culturel principal du mythe consiste à assurer la continuité des sociétés moyennant sa propre discontinuité réduite à une quasi-unité; ce rôle est rendu possible par la nature même de la structure du mythe, à la fois rigide et flexible, immobile et malléable, sans laquelle l'univers mythique ne serait qu'un amas stellaire, alors qu'il se présente, en réalité, comme un système ordonné de constellations.

Par ailleurs, dépassement de l'opposition fondamentale entre matière et forme<sup>2</sup>, la structure possède "sa loi immanente d'action et de développement..., une causalité propre", et réalise "une individualité fonctionnelle"<sup>3</sup>. Or, si tel est le cas de la structure du point de vue ontologique, en soi, autrement dit en tant qu'unité organique qui présente des possibilités d'adaptation continuelle, donc de survie

dans un univers envisagé de manière objective, il en est tout à fait autrement dès qu'elle est envisagée du point de vue de la conscience (dans l'acception la plus large de ce terme) qui s'y réfère, donc du point de vue de l'importance qu'elle acquiert pour celle-ci, et de la signification qui lui est attribuée, le terme de "signification" étant utilisé ici au sens d "évaluation", voire de "valeur", à savoir de "ce par rapport à quoi un élément du monde prend un sens pour un sujet..., une réalité opérante qui n'a rien d'objectif... et dont l'action rend significatives pour un sujet les structures du monde"<sup>4</sup>.

Si la création mythique proprement dite est plus ou moins indépendante des processus inventoriés de la création consciente, cette dernière se manifeste le plus complètement et au plus haut degré dans l'art<sup>5</sup>. On constate à ce sujet l'existence d'une véritable dialectique entre l'oeuvre d'art conçue comme mythe en soi et le caractère artistique qu'un mythe acquiert à un stade évolué de sa fixation<sup>6</sup>. Cette constatation nous autorise à parler, d'une part, non point de la structure statique du mythe, mais bien de sa structuration dynamique, autrement dit, d'un processus d'adéquation d'une structure mythique à un modèle structuré issu de la nécessité, éprouvée par l'inconscient collectif, de transcender sa propre réalité; d'autre part, non seulement de restructuration, c'est-à-dire de modification organique du mythe, rendue inévitable pour des raisons sociales, mais aussi de sa transstructuration, c'est-à-dire de sa modification "supérative" par la volonté même du créateur qui se propose délibérément de lui accorder une signification nouvelle, voire une signification tout court, en lui substituant sa propre création ou en mettant l'accent sur tel ou tel de ses éléments ainsi érigé en centre principal d'organisation et d'attraction.

Dans cet ordre d'idées, la restructuration d'un mythe serait simplement le résultat d'un processus visant à son adaptation à des conditions nouvelles ainsi qu'à l'absorption organique et à l'intégration d'éléments inédits, alors que sa transstructuration, elle, relèverait d'une intentionnalité précise, et correspondrait à la recherche de son actualisation "kairique"<sup>7</sup> au sein d'une création esthétique, création dont la tragédie s'avère l'aspect par excellence.

## II - MODÈLES

Il ne fait pas de doute qu'à l'intérieur de l'univers mythique qui constitue le milieu même dans lequel la vie culturelle grecque évolue lors de l'époque classique, les poèmes homériques et hésiodiques font figure sinon d'un ensemble organique et structuré de mythes, du moins d'une codification d'éléments mythiques à la fois disparates et agencés: d'éléments qui ont trait à un spectre thématique couvrant les domaines les plus variés, depuis les conceptions cosmogoniques, d'allure et d'aspect universels, jusqu'à la mémoire d'événements saillants, en passant par les vestiges d'états révolus de la société, tel le matriarcat<sup>8</sup> par exemple.

Dans les poèmes homériques, des mondes et des êtres s'affrontent et se soutiennent sous le signe de l'arbitrage divin, lui-même inféodé à la présence d'une nécessité implacable. Il va de soi cependant que ce déterminisme absolu favorise, à sa façon, le développement d'une marge d'initiative chez les êtres, dieux, demi-dieux ou héros, et, par conséquent, d'un semblant de liberté conditionnée sans laquelle le conflit des forces opposées, qui forme le noyau même de tout mythe, ne saurait être mis en évidence. L'homme est censé vivre dans l'illusion de sa propre liberté, alors qu'il n'est qu'un fantoche agissant sous l'impulsion et au nom de quelque divinité répondant à une force d'ordre ou de désordre cosmique<sup>9</sup>. Son tort, c'est de se croire à même de s'insurger contre cet état de choses en défendant sa propre dignité qui fait sa grandeur, mais qui souvent dégénère en orgueil superbe, en traînant ainsi son avilissement. L'idée de mesure est indissociable de celle de démesure, d'excès et d'accès "kairique", de pont crucial où le "trop" et le "trop peu", le "pas-encore" et le "jamais-plus", se rencontrent.

En fait, l'équilibre instable personnifié par Diké, la divinité omniprésente et omnipotente, repose déjà sur les notions de limite et de "kairos", d'"en-deça" et d'"au-delà", que personnifient les divinités opposées, autant que complémentaires, Hybris et Némésis, et qui représentent les points extrêmes d'un mouvement pendulaire destiné à rétablir un ordre temporairement ébranlé. C'est précisément sur ce

modèle de "coup d'envoi", qui appelle inéluctablement une série de contrecoups, à la fois catastrophiques salutaires, dont l'humanité fait l'expérience, que reposent non seulement le mouvement d'intégration du héros épique dans son univers vital, ainsi que les mouvements conflictuels illustrés par la tragédie grecque dans son ensemble, mais aussi les structures qui sont censées dominer la marche même de l'histoire chez Hérodote<sup>10</sup> dont l'oeuvre illustre ce modèle sur le plan d'une vision historique de l'humanité.

Le schème "superbe avilissement" est le modèle épique auquel se superposera définitivement, dès le passage du dithyrambe à la tragédie, son pendant typiquement tragique, le schème "crime-expiation". Il est toutefois difficile de procéder à une distinction radicale entre les deux modèles, les catégories du profane et du sacré n'obéissant nullement, chez Homère ou chez Hésiode, à ce genre d'analytique, conformément à un critère de discrimination **a posteriori**. En effet, déjà dans l'épopée qui demeure la source quasi unique de la thématique de la tragédie, profane et sacré, humain et divin, se trouvent indissolublement réunis dans un **continuum** complexe de transcendance implacable d'où surgissent des consciences "energumènes" chez qui passion et exagération ne sont que les expressions d'une malédiction d'origine irrationnelle, inconcevable et incompréhensible qui frappe les individus comme les familles, les collectivités comme les personnes des héros<sup>11</sup>. Tout se passe comme si Némésis suscitait gratuitement Hybris rien que pour créer l'occasion d'intervenir elle-même par la suite. Dans ce contexte cependant, et bien qu'inconscient, le plus souvent, de ce qu'Ananke (Nécessité) et Heimarmène (fatalité) trament contre lui, le héros demeure toujours responsable, donc coupable d'avoir (et même de n'avoir pas) agi: son sort consiste à jouer obligatoirement, et à perdre. Rares sont les cas où la "catharsis"<sup>12</sup> ne survient pas exclusivement à son détriment. Les Tragiques, eux, se souviendront constamment de cette leçon.

Un dernier modèle rencontré dans l'épopée: des séries d'embryons de situations tragiques sont incluses, et comme imbriquées les unes dans les autres et dans des situations conflictuelles amplement développées. La tragédie puisera dans ce fonds, dans un souci d'abstraction et de fragmentation, d'isolement et de condensation, de

concentration et d'agrandissement, avec une liberté d'autant plus marquée qu'elle lui permet d'illustrer la matière mythique en recourant à des interprétations variées qui soulignent la polyvalence de cette matière, soumise, plus qu'à une simple restructuration, à une transtructuration.

### III - LA TECHNIQUE TRAGIQUE

Les principes énumérés sont rigoureusement appliqués sur la plan de la technique des Tragiques, à la dissection, à la transposition et à la transtructuration du mythe en vue de son adaptation à des besoins à la fois scéniques et esthétiques. Le dramaturge se distancie totalement vis-à-vis des structures suggérées à l'origine par l' "habit" épique du mythe, avant d'entamer un travail de composition. Les besoins scéniques<sup>13</sup> imposent certaines lois dans la construction de l'action tragique, et que l'esthétique du classicisme français, par exemple, après les avoir adoptées, a bien su exprimer par la formule suggestive de "règle des trois unités"<sup>14</sup>. En effet, le poète tragique est à la fois obligé et capable de plier son texte aux exigences matérielles du lieu et des conditions de la représentation théâtrale.

On aura beau affirmer que l'épos, tel que pratiqué par les aèdes, se présentait déjà, techniquement, comme une tragédie avant la lettre-dialogues, descriptions, commentaires etc<sup>15</sup>; le rôle du poète tragique n'est pas de **raconter** l' action, mais bien de la rendre apte à être **représentée** sur scène, d'où son devoir de la préserver de toute déviation parenthétique, en la dépouillant de ses ornements antérieurs, et en lui imposant une forme et des dimensions qui répondent à un souci d'économie scénique. Cette économie se manifeste nécessairement sur les plans de l'agencement temporel et spatial; il en résulte à la fois une condensation et une abstraction du temps et de l'espace, étroitement solidaires et complémentaires dont toute référence à chaque élément concret est automatiquement éliminée et bannie: tel palais ou rocher grossièrement suggéré, telle journée arbitrairement découpée dans le continuum d'une temporalité mythique,



déterminent le point d'intersection "kairique" par où passe également la courbe de l'action, elle-même "kairifiée" en raison de sa participation à ce genre de "concours de circonstances".

Chacun de ces paramètres acquiert un caractère nodal et "kairique" en vertu de son actualisation, moyennant sa condensation à la fois en une minimalité dimensionnelle et en une optimalité intensive. Leur intensification correspond à l'intentionnalité même, qualifiée de "kairique", du poète tragique. Elle favorise l'éclatement, l'émiettement, du mythe épique originel en une multitude de mythes dont chacun cependant, de par sa propre actualisation, sa propre "kairification", est gros de sens et de significations. Sa fragmentation chez un autre poète tragique n'en est que plus favorisée. Ce processus de fragmentation devient de plus en plus évident au fur et à mesure que la tragédie évolue, avec Euripide, par exemple<sup>16</sup>.

La tragédie grecque s'achemine fermement à partir de la conception rigoureuse de la trilogie classique dont les parties, essentiellement autonomes, se complètent cependant les unes autres, jusqu'à celle finalement aussi rigoureuse, de l'oeuvre tragique unique et isolée. A l'intérieur de ce cadre, le poète tragique demeure entièrement libre de choisir le domaine qui convient à son entreprise, et au sein duquel il procédera à des découpages et à des réorganisations d'éléments divers dans un souci de transtructuration du mythe initial, transtructuration qui favorise la suggestion d'un message moyennant une oeuvre à esthétique renouvelée, voire complètement nouvelle.

Toutes ces manipulations de la matière mythique, donc du mythe initial, de la part du dramaturge, complétées par l'introduction des chœurs et de personnages complémentaires, tels les hérauts ou les dieux **ex machina**, dont les rôles respectifs de commentateurs, de facteurs de liaison et de rapporteurs des prolongements extra scéniques de l'action (mais qui y sont, de la sorte, intégrés), et, enfin, de facteurs de déviation du cours des événements, contribuent à le doter d'une unité rigoureuse en s'insérant de façon structurée dans une série d'épisodes significatifs pour la progression de l'action en question. Le dramaturge bénéficie ainsi, par son dégagement, voire son désengagement radical, du privilège de procéder non seulement<sup>2</sup> à des fragmentations, mais aussi à des regroupements d'éléments

précis dans des mythes divers, et qui lui permettent d'accentuer la "kairicité" actualisante de l'action, "kairicité" entendue au sens où tout élément dramatique se trouve situé à une place exacte non interchangeable, et avant ou après laquelle sa fonction propre cesserait d'être intégrante (pour devenir destructive) de l'Unité de l'action.

Que l'on songe tout simplement à une intervention hypothétique des épisodes d'une tragédie comme **Oedipe roi**, de Sophocle, intervention d'ailleurs impraticable, tant elle se solverait par une absurdité tragique. Par contre, une telle intervention aurait pu être possible dans le cadre de l'épopée, ce qui témoigne précisément du degré auquel la tragédie, en tant qu'oeuvre d'art, est le résultant d'une organisation fonctionnelle obéissant à la rigueur extrême de l'intention du dramaturge. Toutes les fois que des tragédies comparables, les **Choéphores** d'Eschyle, **Électre** de Sophocle et **Électre** d'Euripide, par exemple, divergent quant à leurs actions propres ou quant à leurs cadres temporels et spatiaux respectifs, la liberté du dramaturge ultérieur ne s'exerce pas sur la structure établie par son aîné, mais uniquement sur la matière épique même où il puise ses données dramatiques.

Plus que d'une restructuration, il s'agit, ici encore, d'une transstructuration aux termes de laquelle le poète tragique s'engage non pas à procéder à de simples regroupements thématiques, mais à unifier organiquement les données de son travail sous le signe d'une "kairicité" et d'une "kairification" actualisantes spécifiques, en y intégrant sa propre conception de la portée et de la signification de l'action.

#### IV - LA TRANSSTRUCTURATION TRAGIQUE

Dans ces conditions, le sens de l'idée de transstructuration devient évident. Le processus de restructuration, qui est la modification d'un modèle initial d'articulation par simple dépassement des points essentiels sur la disposition desquels elle repose, s'affirme comme la réorganisation du modèle en question en vue de son adaptation, par

adéquation, à une situation nouvelle. Il en est tout autrement de la transstructuration, véritable "passage à un genre différent"<sup>17</sup>, qui suppose un dépassement total d'un plan ou d'un niveau donné, et une articulation, originale des facteurs précédents, complétés, pour la causa, par des facteurs nouveaux. Ce n'est pas tout: la transstructuration tragique, notamment, suppose la volonté du dramaturge de "transcender" un simple aspect particulier d'un mythe en l'érigeant en **unicum**, en l'actualisant, en le rendant le centre d'un univers dont les éléments sont disposés de manière imprévue, telle que leurs rapports fonctionnels illuminent le mythe original d'un jour nouveau irrésistible.

Dire "imprévue", serait-ce s'engager dans l'exagération? De toute manière, si Euripide, par exemple, ne fait pas, dans ses prologues, simplement allusion aux mythes, souvent connus de tous, auxquels il a recours, mais aussi en rappelle parfois jusqu'à des détails de la trame et du dénouement, il trouve toujours (et avec quelle maîtrise!) le moyen de stimuler sans cesse l'intérêt des spectateurs auxquels il s'adresse. Les mêmes événements, repris sur scène par chacun des trois grands tragiques, sont teintés d'une nuance différente: les faits saillants ne sont pas les mêmes dans chacun des cas, et les mêmes héros, bien qu'ils procèdent aux mêmes actions vibrent d'un élan tout particulier. Il n'est pas jusqu'à l'ambiance générale qui ne se trouve être modifiée. Point de simples altérations, de variations sur un thème donné, mais des créations d'univers nouveaux portés à l'existence par la seule volonté du poète.

Un mythe épique, homérique ou hésiodique, (héroïque ou didactique) articulé en plusieurs phases ou en plusieurs groupements d'éléments, est souvent repris par le poète, désarticulé, puis réduit, condensé en une seule vision qui devient le noyau de toute une structure auparavant impensable et qui vivra au rythme imposé d'une "expression imitative"<sup>18</sup> de "mœurs, passions et actes"<sup>19</sup>. Que l'on pense à combien de tragédies, anciennes comme modernes et contemporaines - et ce détail est hautement significatif -, le mythe des Atrides ou celui des Labdacides a donné naissance. A chaque fois, un univers entièrement nouveau surgit qui n'a de commun avec les univers précédents qu'un prétexte thématique.

Ce qui compte pour le dramaturge, ce n'est aucunement de répéter un mythe, mais d'en créer un; non pas de chanter une musique, mais d'en faire une nouvelle dans une tonalité éloignée, avec des dominantes différentes et dans un tout autre registre, bref, de structure distincte dont néanmoins la précédente continue de constituer un fond de projection reconnaissable. L'art réalise précisément ce miracle grâce à la sélection et à la mise en valeur d'un "kairos" spécifique propre à chaque oeuvre.

Comme toute structure, la structure mythique porte en elle les potentialités nécessaires à son propre dépassement; mais elles ne sont actualisables et actualisées, dans le domaine de la tragédie, que par la présence "kairifiante" du poète, à la fois contraint à respecter une forme traditionnelle, celle de la tragédie, et libre de construire, en recourant à toutes sortes de licences et d'innovations<sup>20</sup>, une autre structure mythique autonome qui représente sa propre interprétation des données premières, ainsi "supérées". La transstructuration tragique est une "transvaluation"; elle correspond à un nouvel ordre hiérarchique de valeurs, dont le sommet est occupé par le héros. Elle se résume dans l'exultation de celui-ci. Si le héros mythique est intégré dans un système structural, le héros tragique, lui, impose le sien propre.

Le héros tragique se situe à l'opposé du héros mythique tel qu'il se profile à travers l'épopée. Quelques exemples typiques illustreront cette constatation. Chez Sophocle, Philoctète est, pour ainsi dire, illuminé **de l'intérieur**. Dans les **Bacchantes**, la condensation tragique est poussée jusqu'à la confusion de Penthée avec Dionysos même, mais en lui imprimant un caractère "cathartique" à part. **Prométhée enchaîné**, tout en faisant partie d'une trilogie ne serait-ce qu'hypothétique, se suffit à lui-même. La "catharsis" mythique se trouve ici être anticipée, et **Prométhée libéré** n'ajouterait rien de substantiel à la tragédie précédente. Dans les **sept contre Thèbes**, tragédie "épique" par excellence, l'ordre épique est complètement renversé: ce n'est plus l'action tragique qui est soumise à la narration; c'est le contraire qui se produit. Il en est de même des **Perses**, tragédie "historique", dont la structure s'oppose radicalement à celle du récit hérodotéen.

## V - CONCLUSION

Nous sommes loin de la conception qui ferait de la tragédie une simple interprétation du mythe envisagé dans sa polyvalence, voire dans son ambiguïté. Oeuvre d'art significative, elle est mythe en soi, projeté, réalisé et imposé comme tel (donc comme une structure déterminante et fixative) à la conscience des personnes et des groupes humains. En la concevant, le poète tragique condense et résume l'humanité dans sa fonction **mythopoiétique**. Cependant, créateur lui-même, il brûle les étapes: il s'inspire moins d'un passé rassemblé dans une allusion épique que de l'avenir auquel il offre d'emblée un modèle de structure de comportement. Création qui se veut exemplaire, et qui, souvent, l'est effectivement, la tragédie demeure un au-delà par rapport au mythe: une image du mythe, bien sûr, mais qui, multipliée, agrandie à l'infini, et, surtout, valable en soi, le brave pour, en définitive, l'écartier en s'y substituant.

### NOTES

- (1) Cf. J. CAZENEUVE, **La mentalité archaïque**, Paris, A. Colin, 1961, pp. 113 et suiv.
- (2) Cf. Cl. LÉVI-STRAUSS, La structure et la forme, **Recherches et Dialogues Philosophiques et Économiques**, série M. n° 7, **Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée**, n° 9, mars 1960, ISEA, Paris, pp. 3-36, notamment p. 3; repris dans **Anthropologie structurale deux**, Paris, Plon, 1973, pp. 139-173, notamment p. 139.
- (3) Cf. R. MUCCIELLI, Stabilité et labilité des structures de la personnalité, **Notion de structure et structure de la connaissance, XXe Semaine de Synthèse**, Paris, Albin Michel, 1957, pp. 344-358, notamment p. 344.
- (4) Cf. IDEM, **Introduction à la psychologie structurale**, Paris, Dessart, 1966, p. 12.
- (5) Cf. E. MOUTSOPOULOS, Vers une phénoménologie de la création, **Revue Philosophique**, 151, 1961, pp. 261-291, notamment pp. 287-290.
- (6) Cf. IDEM, Les dimensions mythiques de l'art, **Néa Hestia**, 112, 1982, pp. 1272-1275.
- (7) Cf. IDEM, Maturation et corruption. Quelques réflexions sur la notion de "kairos", **Revue des Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, et Comptes Rendus de ses Séances**, 131, 1978, pp. 1-20.
- (8) E. KORNEMANN, **Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur**, Heidelberg, 1927, pp. 37 et suiv.; cf. J.J. BACHOFEN, **Das Mutterrecht, Eine Untersuchung über Gynäkokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur** (1861), 3 éd., en 2 vols., 1948.

- (9) Cf. **Odyssee**, 34: σφῆσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπέρμωρον ἄλλγε ἔχουσιν
- (10) Cf. E. MOUTSOPOULOS, Modèles historiques et modèles culturels, **Humanitas**, 22, 1981, et **Dialektik des Geschichtsprozesses**, Berlin, Diets Verlag, 1981, pp. 313-314.
- (11) Cf. parmi les titres de tragédies perdues a (ESCH.), **Niobé**; (SOPH.) **Danaé, Pélée**; (EURIP.) **Dictys, Ino, Andromède, Antiope, Méléagre, Téléphe, Phaéthon, Pélée**; [b] (SOPH.) **Nausicaa, Polyxène, Chrysès, Ulysse** ἄκανθοπλήξ, **Philoctète à Troie, Thamyras**; (EURIP.) **Antigone, Archélaos**: [c] (ESCH.) **Édoniens**; (SOPH.) **Captives, Phrygiens**; parmi les tragiques mineurs, cf. ION, **Omphale** (satyrique); DIOGENE D'ATHÈNES, **Sémélé**; AGATHON, **Alcméon**; LYCOPHRON, **Ménédème**; THÉOGNIS, **Phoenix, Gardiens**; ACHAEUS, **Philoctète**; etc.
- (12) Sur l'origine du terme, cf. E. MOUTSOPOULOS, Nausée et "catharsis des passions", **Diotima**, 10, 1982, pp. 76-80.
- (13) Cf. déjà O. NAVARRE, **Le théâtre grec. L'édifice, l'organisation matérielle des représentations**, Paris, Payot, 1925; IDEM, **Les représentations dramatiques en Grèce**, Paris, Les Belles Lettres, 1929.
- (14) Cf. BOILEAU, **Art poétique**, ch. III: "qu'en un lieu, qu'en un jour, un seul fait accompli...".
- (15) Cf. G. ELDERKIN, **Aspects of the Speech in the Later Epic**, Baltimore, 1906; V. BÉRARD, **Introduction à l'Odyssee**, t. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1924, pp. 85 et suiv.
- (16) Cf. E. MOUTSOPOULOS, **La musique dans l'oeuvre de Platon**, Paris, P. U. F., 1959, pp. 279 et suiv.
- (17) Cf. ARISTOTE, **De coelo**, a 1, 268 b 1: (εἰς) ἄλλο γένος μετάβασις
- (18) Cf. H. KOLLER, **Die Mimesis in der Antike: Nachahmung, Darstellung, Ausdruck**, Bern, Francke, 1954, pp. 85 et suiv.
- (19) Cf. ARISTOTE, **Poét.**, I, 1447 a 26: μιμῶνται καὶ ἦθη καὶ πάθη καὶ πράξεις.
- (20) Cf. J. ESTÈVE, **Les innovations musicales dans la tragédie grecque à l'époque d'Euripide** (thèse), Nîmes, 1902, pp. 52 et suiv.

# **HISTÓRIA, INTERESSE E RAZÃO**

## **Karl Popper e a epistemologia da História**

**Maria Cecília M. de CARVALHO**

Deptº de Pós-Graduação em Filosofia da PUCCAMP  
Pesquisadora do CNPq

### **RESUMO**

As considerações de Popper sobre a metodologia da investigação histórica estão balizadas pelo seu ideal de ciência empírica. Sem desconhecer as peculiaridades inerentes à investigação histórica, Popper parece não estar inclinado a admitir que elas levantem dificuldades insuperáveis para a manutenção de sua tese sobre a unidade metodológica das ciências do real. Neste artigo tento expor e avaliar criticamente algumas das teses de Popper concernentes à epistemologia da História, pondo em relevo: 1) as conseqüências que derivam para a História de seu ideal de ciência empírica, 2) sua concepção, segundo a qual "escrevemos a História que nos interessa", 3) suas considerações sobre a compreensão objetiva de ações humanas e sobre o Princípio de Racionalidade, que parecem aproximá-lo da Hermenêutica.

### **ABSTRACT**

Popper's views concerning the methodology of History were developed within the framework of his ideal of empirical science.

Notwithstanding his point that there are inherent peculiarities to historical inquiry, Popper is not willing to admit that they raise many difficulties to his thesis on the methodological unity between the sciences of the real world. In this article the author tries to give an account of and to assess critically some of Popper's positions concerning the epistemology of History. As a matter of conclusion are stressed: 1. the consequences to History that follows from Popper's ideal of empirical science; 2) the implications of Poppers view that "we write the History that interests us"; and 3) Popper's way of interpreting the objective understanding of human actions and the Principle of Rationality that seems to bring him near to Hermeneutics.

## 1. O MONISMO METODOLÓGICO

As reflexões de Popper sobre a investigação histórica são guiadas pelo seu ideal de ciência empírica que tem como eixo a idéia de falsificabilidade como critério de empiricidade de teorias. Popper entende que uma História que se arroga possuir estatuto científico, alega fazer asserções sobre a realidade histórica, não estando, por conseguinte, excluída do escopo de aplicação de seu critério de demarcação. Isso pode ser atestado pelo relato que o próprio Popper faz da situação-problema por ele enfrentada em 1919, que culminou com sua opção pela falsificabilidade como critério de demarcação bem como pelo seu veredito sobre a teoria da História de Marx, conseqüência de sua adoção da falsificabilidade como critério de demarcação: conforme Popper, as previsões de Marx eram falsificáveis e teriam sido efetivamente falsificadas com a eclosão da revolução comunista na Rússia de 1917, contrariando previsões de Marx de que a revolução ocorreria em países capitalistas. A teoria marxista da história possuía, portanto, estatuto científico, pois empiricamente falsificável. Entretanto, segundo Popper, os adeptos do marxismo tentaram escamotear a falsificação



reinterpretando os fatos para melhor acomodá-los à teoria, o que teria sido conseguido ao preço de torná-la infalsificável e, de arremessá-la, por conseguinte, para além das fronteiras da ciência empírica (Popper, 1974 a: 37; Schupp, 1975: 21-24).

Não há de causar surpresa o fato de Popper haver recusado estatuto de ciência empírica às construções especulativas da história, segundo as quais o evoluir da história humana estaria submetido a leis, padrões ou ritmos, que imporiam inexorabilidade à sucessão de períodos históricos. Tais teorizações, denominadas "historicistas" não satisfazem requisitos mínimos de controlabilidade empírica, razão por que Popper as inclui no âmbito da pseudociência, identificando nelas até mesmo resquícios de uma postura supersticiosa ( Popper, 1974 a: 336).

Sem negar certas especificidades da investigação histórica, Popper se alinha entre os defensores do monismo metodológico, que sustenta uma concepção unitária de ciência empírica. Isto quer dizer, no mínimo, o endosso das seguintes teses:

1. Qualquer teoria que se arrogue o título de ciência empírica deve ser suscetível de controlabilidade com base em evidências observacionais negativas. O teste de uma teoria não consiste na busca de instâncias positivas que a confirmem, mas na procura de contra-exemplos que a refutem ( Popper, 1974 a: 240).

2. A ciência popperiana almeja teorias com máximo conteúdo empírico e, portanto, máxima testabilidade empírica (Popper, 1973: 85 e sgts).

3. A regra suprema do método popperiano prescreve que as demais regras do método devem ser escolhidas de sorte a garantir que nenhum enunciado resulte protegido de uma eventual falsificação (Popper, 1973: 26).

4. A tarefa de uma ciência empírica consiste em prover leis e teorias que sustentem genuínas explicações (Popper, 1981: 191 e sgts).

Para Popper - como se sabe - não é possível uma experiência pura, que não esteja contaminada por teorias e

interpretações; capturamos a "realidade" através de nossas redes teóricas e lingüísticas, de sorte que nunca nos defrontamos com dados puros, não interpretados; também os fatos construídos pelo historiador são gerados a partir de interpretações, as quais devem estar abertas ao teste com base em registros documentais.

Na metodologia popperiana a experiência atua como instância de teste para nossos resultados de pesquisa. Nenhuma investigação pode ter início com a simples coleta de dados, pois o que a põe em marcha é sempre um problema e este é definido por Popper como a contradição entre teorias que acolhemos e o que nos mostra a experiência (Popper, 1976: 104). Por conseguinte, a teoria precede a experiência. Todo cientista elabora antecipações que, sendo prévias à experiência, podem colidir com ela.

(...) entendo que as teorias precedem as observações e os experimentos, no sentido de que estes últimos só adquirem significação com respeito a problemas teóricos. A par disso, é preciso que exista uma indagação antes de podermos esperar que a observação ou o experimento nos ajudem, sob uma forma qualquer, a dar uma resposta. Dito em termos do método de ensaio e erro, o ensaio há de vir antes do erro; (...) a teoria ou a hipótese, que sempre é provisória, faz parte da tentativa, ao passo que a observação e o experimento nos auxiliam a afastar teorias, mostrando em que pontos apresentam falhas (Popper, 1974 b: 77).

Contra a concepção de uma ciência que pretendesse elaborar teorias a partir de observações, Popper reitera:

Entendo, ao contrário, que o papel da observação e do experimento é o papel mais modesto de auxiliar-nos a submeter a teste as teorias e a afastar aquelas que não resistem aos testes (Popper, 1974 b: 77).

Popper sublinha que a historiografia pode muito bem apresentar contornos refutáveis, podendo, em princípio, atender aos requisitos metodológicos para ser considerada ciência empírica. Isso posto, pode-se afirmar que, pelo menos em um primeiro momento, a investigação histórica não colocaria o epistemólogo diante de nenhuma situação filosófica especial. Como escreve Popper em *Replies*:

many historical statements satisfy my criterion, and belong to empirical science (Popper, 1974 d: 998).

Quanto à afirmação, acima mencionada, segundo a qual a tarefa primordial da ciência é prover explicações, Popper parece estender tal tese também às ciências sociais e históricas, quando recusa, por exemplo, a distinção que se tornou usual desde o neokantismo, entre ciências nomotéticas - que teriam por objetivo prover leis para sustentar explicações e predições - e idiográficas - interessadas tão-somente na descrição de fatos singulares. Também a distinção metodológica entre "explicação" e "compreensão", acolhida pela Hermenêutica, seria, no entender de Popper, tributária de um preconceito essencialista: a distinção parece pressupor que a realidade estaria previamente constituída por objetos e recortada em distintos âmbitos, que antecederiam a qualquer investigação. Para Popper não somos estudiosos de assuntos ou matérias; somos estudiosos de problemas, e estes podem romper as fronteiras de qualquer campo ou disciplina. (Popper, 1974 a: 67) . Não há por que supor que a própria realidade esteja dividida em estratos os quais seriam acessíveis por diferentes métodos. Noutros termos, para Popper, quer nos interesse pelo mundo natural ou humano, o início de uma pesquisa é marcado pela percepção de um problema, que pode concernir diversas disciplinas ou áreas de pesquisa. Detectado um problema, o cientista propõe uma teoria para solucioná-lo, submetendo-a a teste para a eliminação de erros, eventualmente nela contidos. O resultado do teste, quer seja confirmador ou refutador de uma teoria, necessariamente coloca o cientista diante de uma nova situação-problema. Independentemente de qual venha a ser seu interesse de pesquisa, o cientista popperiano é sempre um solucionador de problemas.

Na obra *A Miséria do Historicismo*, Popper defende explicitamente a unidade do método entre as várias ciências teóricas ou generalizadoras que investigam o mundo natural ou social (Popper, 1974 b: 102). Seu monismo metodológico é estendido também à História, com a ressalva de que o interesse do historiador está voltado para fatos singulares, enquanto que o interesse das ciências teóricas

ou generalizadoras se dirige para a formulação de leis universais. (Popper, 1974 b: 112 e sgts). É o assunto de nosso próximo tópico.

## **2. IDENTIDADE DE ESTRUTURA LÓGICA E DIVERSIDADE DE INTERESSES DE PESQUISA.**

Em consonância com seu monismo metodológico, Popper defende que também a História almeja fornecer explicações e que estas devem ser apreciadas segundo o modelo de explicação por subsunção a leis gerais, que ficou conhecido na literatura pela designação de "covering law model" - nome que lhe foi dado por W. Dray. (Dray, 1957) . Tal modelo não pretende explicitar a forma efetiva de que se revestem as explicações históricas, mas pôr em realce a forma lógica subjacente às explicações ou intentos de explicação fornecidos pelo historiador, bem como a forma-padrão ou ideal que serve de parâmetro para se avaliar da justeza de uma dada explicação. Segundo o referido modelo, a explicação causal de um evento singular consiste na derivação de um enunciado (explicandum), que descreve tal evento, a partir de uma classe de premissas (explicans), que contém pelo menos um enunciado legiforme e pelo menos um enunciado que descreve as condições iniciais relevantes. O historiador não constrói leis gerais, mas se vale de leis ou enunciados legiformes colocados à disposição por outras ciências, como Sociologia, Economia, etc. Tratar-se-ia, em geral, segundo Popper, de leis triviais, amplamente aceitas, razão pela qual o historiador consideraria ocioso mencioná-las em suas explicações. Entretanto, Popper dá como assentado que as explicações históricas, da mesma forma que as explicações oferecidas por outras ciências, fazem apelo, ainda que implícito, a leis universais, pois,

(...) só relativamente a alguma lei universal é que um evento singular se põe como causa de outro evento singular que é seu efeito (Popper, 1974 b: 113).

As Ciências Históricas, observemos, não assumem atitude diferente com respeito às leis universais (Popper, 1974 b: 114).

As leis universais podem, entretanto, revestir-se de tal trivialidade, fazer de tal modo parte de nosso saber comum que não temos por que mencioná-las, e delas raramente nos damos conta (Popper, 1974 b: 113).

O modelo de explicação por subsunção a leis gerais pode ser usado não só para prover uma explicação causal de um evento singular, mas também para efetuar predições visando o teste de uma hipótese, dado que a estrutura do argumento utilizado é a mesma, quer se trate de explicação, predição ou teste. A diferença consiste respectivamente no que se considera como problemático ou como "dado". Quando estamos interessados em uma explicação causal de um evento singular, assumimos como verdadeiro o enunciado que o descreve e o problema que se põe, então, é o de encontrar as leis e condições iniciais relevantes, das quais o dito enunciado pode ser deduzido. Se nosso interesse se dirige para o teste de uma hipótese, assumimos provisoriamente que a mesma seja verdadeira e nosso problema consistirá então em encontrar as condições iniciais relevantes, para que possamos deduzir da hipótese em conjunção com tais condições uma previsão a ser contrastada com resultados observacionais de forma a poder refutar ou corroborar a hipótese em tela (Popper, 1974 b: 104).

Conforme Popper, se existe unidade de padrão para se ajuizar acerca das explicações oferecidas pelas várias ciências, existe, por outro lado, diversidade de interesses cognitivos, o que permite reservar às ciências históricas um lugar de destaque frente às ciências teóricas ou generalizadoras.

Trata-se da distinção entre o interesse por leis universais e o interesse por fatos singulares. Pretendo defender o ponto de vista (...) segundo o qual a *História se caracteriza por seu interesse pelos eventos reais, singulares ou específicos, e não pelas generalizações ou leis* (Popper, 1974 b: 112).

Enquanto as ciências teóricas ou generalizadoras (naturais ou sociais), se interessam por descobrir e submeter a teste de leis universais, nas ciências históricas, prevalece o interesse em descobrir e submeter a teste enunciados singulares (Popper, 1974 b: 112). Ademais, escreve Popper:

Só no campo da História, entretanto, é que realmente nos interessamos pela explicação causal de um acontecimento *singular*. Nas ciências teóricas, as explicações causais são, via de regra, meios para um fim diferente - submeter a testes leis universais (Popper, 1974 b: 113).

É possível também que o historiador esteja interessado no teste de uma hipótese; para tanto ele efetua uma "prognose", capaz de descrever um evento ocorrido em passado remoto, a qual é contrastada com registros observacionais disponíveis, vale dizer, com documentos, inscrições, etc (Popper, 1974 b: 113).

O modelo de explicação por subsunção cumpre importante função metodológica e heurística, pois constitui a pedra de toque que permite sejam afastadas as pseudo-explicações, como as que seriam oferecidas pelo historicismo, e um critério para a detecção de explicações "ad hoc" ou circulares, perigo que sempre ronda os intentos de explicação em História. A fim de excluir a circularidade na explicação Popper exige que o *explicans* seja independentemente testável. Tanto as condições iniciais como as leis devem ser testáveis independentemente do evento que se quer explicar (Popper, 1981: 192-3). Na História, o teste das condições iniciais é mais difícil de ser realizado, posto que as mesmas são insuscetíveis de reprodução e o historiador permanece na dependência de registros veiculados pela tradição. O teste, porém, não é impossível e pode ser realizado com base em registros provenientes de outras fontes, bem como na análise de evidência documental não-verbal. Não há por que excluir as fontes históricas da discussão crítica. Aqui residiria uma outra diferença entre ciências históricas e ciências teóricas. Nas últimas, pode-se dizer que as fontes não constituem problema especial, sendo elas todas bem-vindas, como costuma ressaltar Popper, dado que os prognósticos delas derivados são mais facilmente contrastáveis com os fatos, considerando-se que, em geral, é mais fácil reproduzir-se a situação de teste. Na História, por outro lado, a questão das fontes não é destituída de importância e Popper recomenda que elas não sejam excluídas do exame crítico (Popper, 1974 a: 27).

Todavia, considerando-se que na historiografia - como reconhecido por Popper - os pontos de vista seletivos têm um papel

crucial, já ao nível da seleção de dados, e que tais pontos de vista são em geral infalsificáveis, é imperioso perguntar se a História conta com dispositivos para evitar as explicações *ad hoc* ou se o historiador não estaria fadado a argumentar circularmente.

### 3. "ESCREVEMOS A HISTÓRIA QUE NOS INTERESSA"

Para Popper a História não se distingue de outras ciências pelo fato de a investigação histórica ser guiada por pontos de vista que inevitavelmente operam um recorte na realidade e demarcam seu objeto de pesquisa. Também as ciências generalizadoras não prescindem de pontos de vista seletivos. Popper entretanto vê uma diferença importante entre as teorias das ciências generalizadoras e da História. Nas primeiras, as leis atuam como centros de interesse e pontos de vista a partir dos quais as observações são feitas (Popper, 1974 b: 117). Na História a situação é um pouco distinta, dado que inexitem leis genuinamente históricas e o historiador tem que buscá-las em outras ciências. Contudo, essas leis universais importadas não fornecem ao historiador qualquer princípio seletivo ou ponto de vista à luz do qual os dados poderiam ser capturados. Todavia a História não pode deixar de ser seletiva, sob pena de se ver asfixiada por uma torrente de elementos informes a demandar por um princípio aglutinador; por outro lado, se as leis utilizadas pelos historiador não lhes fornecem um ponto de vista, de onde promanaria o eixo aglutinador da pesquisa histórica? Poder-se-ia pensar que o ofício do historiador estaria bem delineado ao se lhe atribuir a incumbência de rastrear os encadeamentos causais que poderiam regredir até um passado bem remoto. Tal resposta é expressamente descartada por Popper:

A tentativa de acompanhar as cadeias causais até o passado remoto em nada ajuda, pois todo efeito concreto passível de ser escolhido como ponto de partida tem um grande número de diferentes causas parciais, ou seja, as condições iniciais são muito complexas e, em sua maioria, revestem-se de pouco interesse para nós. (Popper, 1974 b: 117).

Se compete ao historiador fornecer explicações causais, isso não o exime de adotar um ponto de vista seletivo que lhe permita construir uma tessitura, compor uma trama, e dar contorno àquela torrente de dados amorfos e aparentemente desprovidos de importância. A questão é saber de onde provém este ponto de vista seletivo, já que o mesmo se mostra imprescindível. Popper escreve:

A única saída para esta dificuldade consiste (...) em introduzir na História, conscientemente, um *preconcebido ponto de vista seletivo*; ou seja, nós escrevemos a *História que nos interessa* (Popper, 1974 b: 117-18).

Com efeito a investigação causal não é teoricamente neutra, no sentido de ser isenta de interesses e de valores norteadores da pesquisa. Ademais, Popper parece estar consciente de que a tarefa do historiador não se esgota no fornecimento de explicações; compete ao historiador também a construção de relatos, descrições ou narrativas históricas. Uma metodologia da pesquisa histórica que prescrevesse tão-somente a busca de encadeamentos causais não contemplaria de modo adequado toda a riqueza do trabalho do historiador. A História constrói encadeamentos entre eventos singulares, mas esses encadeamentos não são necessariamente de natureza causal, o que confere ao discurso histórico um caráter eminentemente narrativo:

A História, entretanto, se interessa não apenas pela explicação de eventos específicos, mas ainda pela descrição de eventos específicos enquanto tais. Uma das mais importantes tarefas da História é, sem dúvida a de descrever, em sua peculiaridade e singularidade, ocorrências de interesse - incluindo aspectos que não procurará explicar causalmente, como por exemplo, a 'acidental' ocorrência de eventos sem conexão causal. Essas duas tarefas da História, a de desembaraçar os 'fios' causais e a de descrever a 'acidentalidade' com que estes fios causais se entretecem, são ambas necessárias e se complementam reciprocamente - ora se pode considerar um acontecimento como típico, isto é, do ponto de vista de



sua explicação causal, ora como único" ( Popper, 1974 b: 115, trad. nossa).

É digno de nota que Popper não tenha se restringido a tratar de problemas relacionados com a forma lógica da explicação histórica. Deixou claro que o trabalho do historiador não se esgota no fornecimento de explicações causais; a historiografia tem um forte componente narrativo, que torna indispensáveis os interesses aglutinadores da pesquisa. Popper soube reconhecer a importância que cabe às grandes construções da chamada filosofia especulativa da história. Reconhecer a necessidade de interpretações significa reconhecer a imprescindibilidade de construções teóricas guiadas por pontos de vista seletivos, impregnadas de valores e interesses. Na História a dependência com relação a pontos de vista, interesses e valores, é ainda mais saliente do que nas ciências teóricas, o que não significa que o historiador possa desfigurar os fatos para que se ajustem a um sistema de idéias preconcebidas, ou que ele possa negligenciar aquelas evidências que não se acomodam ao seu sistema. A presença de pontos de vista e interesses não torna a História menos objetiva e não dispensa o historiador de examinar criticamente os dados disponíveis. Significa apenas que o historiador precisa reconhecer que sua investigação se faz a partir de um ponto de vista previamente escolhido, de um interesse que inspira e molda a pesquisa. Tudo isso impõe certas restrições aos resultados obtidos: pois, se os pontos de vista atuam como faróis, permitindo iluminar algumas faces da realidade, sempre haverá outras faces da mesma que permanecerão inevitavelmente na sombra.

Os pontos de vista seletivos de que se vale o historiador cumprem funções análogas às das teorias nas ciências naturais. Eles podem gerar hipóteses, suscetíveis de teste e interpretações, em geral, subdeterminadas pelos registros documentais, não sendo possível um procedimento de decisão ou experimento crucial capaz de justificar a eliminação de interpretações que sejam claramente incompatíveis com os fatos. Seria, por conseguinte, ingênuo supor-se que uma seqüência histórica admitiria uma única interpretação com exclusão de outras. Não se pode, por outro lado, pensar que todas as interpretações são equivalentes em mérito. Aquelas que

requerem um grande número de hipóteses auxiliares para se adequarem aos registros observacionais são menos valiosas do que outras, que melhor se acomodam aos fatos. Para Popper não é de todo impossível falar-se em progresso no âmbito de interpretações históricas concorrentes; isso todavia pressuporia, segundo Popper, a comparabilidade de interesses e de problemas, o que, via de regra, como admite Popper, não é possível. Sumarizando, a História haverá sempre de conviver com uma pluralidade de interpretações, uma vez que elas não parecem ser falsificáveis. Todas as interpretações envolvem uma dose de arbitrariedade e sugestividade, embora algumas possam ser mais férteis do que outras (Popper, 1974 b: 118).

Popper defende a tese de que a história enquanto processo, é isenta de sentido; isso não quer dizer que ela seja absurda, mas sim, que é indiferente ou aberta aos sentidos que se lhe queiram dar. Essa plasticidade de sentido não dispensa ninguém da responsabilidade de conferir ao processo histórico um sentido por meio das interpretações a ele impostas.

#### **4. A ANÁLISE SITUACIONAL, O PRINCÍPIO DE RACIONALIDADE E A COMPREENSÃO HERMENÊUTICA.**

A posição de Popper acerca do método das ciências humanas está associada a uma recusa do dualismo metodológico. Contra a tese separatista, segundo a qual as peculiaridades das ciências humanas exigiriam um método igualmente *sui generis* para capturar seu objeto, Popper sustenta o monismo metodológico. Em seu entender, as peculiaridades das chamadas ciências humanas não impossibilitam a aplicação de seu método de resolução de problemas, que se mostraria apto para delinear os traços fundamentais da pesquisa em ciências humanas. Para Popper o ponto de partida de qualquer investigação científica é sempre a identificação de um problema, o qual reclama por solução. Para solucioná-lo o cientista se vale de teorias, que devem ser acolhidas tentativamente, posto que falíveis e supostamente evadas de erros, que devem ser eliminados. Este processo, que tem início com a detecção de um problema e com

a demanda por teorias tentativas para solucioná-lo é, em princípio, interminável, pois mesmo uma teoria bem-sucedida nunca será perfeita; ao dar conta de um problema, faz emergir outros, colocando o cientista inevitavelmente frente a novos desafios.

No contexto de seu exame do método das ciências humanas, Popper critica a concepção hermenêutica, segundo a qual a tarefa principal do cientista consistiria na compreensão empática dos estados mentais vividos pelos agentes, cujas ações se deseja explicar/compreender. Contra a concepção hermenêutica que atribui ao cientista a desnecessária e, às vezes, difícil - quando não impossível - tarefa de reconstruir na imaginação os processos psíquicos que precederam a realização de uma ação de terceiros, Popper defende uma concepção objetivista do processo de compreensão/interpretação, que está associada à sua ontologia dos três mundos (Popper, 1981: 153 sgs.). A tese popperiana é de que a compreensão da situação-problema não requer nenhum ato mental de colocar-se imaginativamente no lugar de outrem. Exige, sim, a reconstrução hipotética da situação-problema que se apresentava ao agente. Os ingredientes de uma situação-problema são hipóteses, suposições, teorias e suas relações lógicas, vale dizer, objetivas, pelas quais se orientaram os atores; são pois, elementos do mundo três popperiano. As ciências humanas, na medida em que buscam compreender/explicar ações têm, por conseguinte, o estatuto de meta-teorias, dado que formulam teorias acerca das supostas teorias acolhidas por um agente, cujas ações se quer explicadas. Para Popper não somente as teorias, mas também as ações são vistas como intentos de dar solução a problemas. Destarte, o curso da história deve ser concebido como uma seqüência de ações que representam intentos de solucionar problemas (Popper, 1981:167). Assim, o historiador, na medida em que almeja explicar as ações de um agente histórico formula hipóteses ou teorias acerca da situação-problema como supostamente teria sido vista pelo agente e sobre as teorias falíveis, supostamente acolhidas por ele para dar conta de seu problema; em suma, especula sobre qual seria a situação-problema de um agente e sobre seus intentos de fazer frente a ela.

Este procedimento é designado por Popper pelo nome de *análise situacional*.

Por análise situacional entendo um certo tipo de explicação tentativa ou conjectural de alguma ação humana que faz apelo à situação na qual o agente se encontrava. Pode ser uma explicação histórica: podemos talvez desejar explicar como e por que uma certa estrutura de idéias foi criada. Admitidamente, nenhuma ação criativa pode ser completamente explicada. Não obstante podemos tentar, conjecturalmente, dar uma reconstrução idealizada da *situação-problema* na qual se encontrava o agente e, nessa medida, tornar a ação 'compreensível '(ou 'racionalmente compreensível ') isto é, *adequada à sua situação como ele a viu*. Este método de análise situacional pode ser descrito como uma aplicação do *princípio de racionalidade* (Popper, 1981: 179, itálicos no original).

Em sua Autobiografia, Popper declara que seria equivocado pensar-se que suas considerações sobre a aplicabilidade do modelo dedutivo de explicação aos intentos de sistematização em História constituiriam o cerne de sua análise do método da historiografia. Popper atribui mais importância às considerações que ele tece sobre a racionalidade das ações. Nesse contexto, introduz o que ele chama de *Princípio de Racionalidade*, que tornaria explicáveis/ inteligíveis as ações humanas. Introduce também as noções de *análise situacional* ou *lógica da situação* e de *método zero* (Popper, 1974 e 117). Em *A Miséria do Historicismo* Popper já invocava a racionalidade presente nas ações humanas para enfraquecer a tese de que as situações históricas seriam insuscetíveis de um tratamento sistemático, dadas as características de "singularidade", "irrepetibilidade" e "complexidade" das situações históricas e sociais que as tornariam particularmente infensas a intentos de explicação por subsunção a leis (Popper, 1974 b: 110). A racionalidade da ação humana atuaria, por assim dizer, como uma espécie de redutor da complexidade das situações sociais:

Sem embargo, há boas razões para se crer não apenas que a Ciência Social seja menos complexa do que a Física, mas também para se acreditar que as situações sociais concretas sejam, de modo genérico, menos complexas do

que as situações físicas concretas. Com efeito, na maioria das situações sociais está presente um elemento de racionalidade. Em que pese o fato de os seres humanos raramente agirem de modo inteiramente racional (isto é, como agiriam se fizessem o melhor uso de todas as informações disponíveis para atingir os fins que se tinham proposto), eles agem mais ou menos racionalmente; e isso torna possível a elaboração de modelos relativamente simples de suas ações e interações e o emprego de tais modelos como aproximações (Popper, 1974 b: 110).

Para Popper a mais importante diferença metodológica entre as ciências naturais e sociais residiria na possibilidade de as ciências sociais empregarem o que ele chama de *método da análise situacional*, que opera na pressuposição de racionalidade dos agentes. (Popper, 1974 b: 110).

Apesar da importância que Popper atribui ao Princípio de Racionalidade, suas declarações a respeito são freqüentemente feitas de maneira informal e não raro conduzem a mal-entendidos. Somente em um artigo de 1967 "La rationalité et le statut du principe de rationalité" Popper brindou-nos com uma exposição mais ou menos clara e logrou alguma sistematicidade acerca do que ele entende por análise situacional e sobre o papel desempenhado pelo Princípio de Racionalidade bem como sobre seu estatuto. Popper nos assegura de que o princípio de racionalidade "pouco ou nada tem a ver com a afirmação de ordem empírica ou psicológica segundo a qual os homens agem sempre, ou em geral, de forma racional" (Popper, 1967: 144). Acrescenta que tal princípio constitui um enunciado "quase vazio", introduzido aprioristicamente como um postulado metodológico; Popper nega que ele tenha o estatuto de um enunciado cuja verdade seja estabelecida a priori; considera inclusive que o valor de verdade do enunciado - mesmo em sua formulação mais ampla: "os indivíduos agem sempre de uma maneira adaptada à situação em que se encontram" - é falso (Popper, 1967: 145), embora represente uma boa aproximação da realidade. Sustenta ademais que em caso de falsificação de uma análise situacional particular, não se deve considerar que o princípio tenha sido falsificado; ele deve ser

mantido, dada sua força heurística e sua capacidade de impor limites à nossa arbitrariedade na construção de modelos. (Popper, 1967: 147). A situação é a seguinte: se o resultado negativo do teste de uma teoria nos compele a decidir que parcela da teoria é responsável pelo fracasso, Popper é de opinião que:

uma boa prática metodológica consiste em não declarar como responsável o princípio de racionalidade, porém, o restante da teoria, isto é, o modelo (Popper, 1967: 145).

Popper não desconhece as dificuldades concernentes à testagem de uma análise situacional particular (Popper, 1967: 145). Enunciados que atribuem racionalidade, fins e informações a um agente têm caráter disposicional, o que os torna particularmente resistentes a uma comprovação não-ad hoc. Popper exige que as premissas de um argumento explicativo sejam testáveis independentemente do explicandum, pois, do contrário, seriam caráter puramente ad hoc e não proveriam uma genuína explicação (Popper, 1981: 192-93). Contudo, como prover evidência independente para enunciados que atribuem fins e um sistema de crenças e de valores a um agente? Uma análise situacional será bem sucedida se fizer apelo às razões que, de fato, compeliram o agente a agir da forma como agiu. Uma simples racionalização, por plausível que o seja, não dispõe de força explanatória. Todavia, as dificuldades que se interpõem à construção de testes independentes para enunciados disposicionais não são desprezíveis. Dadas essas dificuldades, o método popperiano da análise situacional parece manter semelhança com o método da compreensão hermenêutica, em que pese o esforço popperiano para marcar distância com relação à Hermenêutica. Se minha compreensão de Popper estiver correta, o principal defeito das abordagens hermenêuticas no entender de Popper estaria em seu comprometimento com o psicologismo, com uma estratégia de pesquisa que não conduziria a resultados testáveis. Assim, Popper recusa a pretensão do método hermenêutico de que uma ação, um texto ou uma obra, possam ser explicados por meio da reconstrução subjetiva e intrapática dos estados psíquicos supostamente vividos pelo agente, os quais teriam precedido a realização de uma ação ou construção de uma obra. O cerne da crítica popperiana consiste em

fazer valer que a intuição hermenêutica não é necessária nem suficiente para prover uma explicação, ainda que ela possa ter algum valor, "podendo servir ao historiador como uma espécie de teste intuitivo de sua análise situacional" ( Popper, 1981: 188).

Popper parece considerar importante desvencilhar a compreensão/explicação de ações humanas de laivos psicologizantes ( Popper: 144); o comprometimento com o psicologismo parece ser um grave defeito que oneraria os intentos hermenêuticos de explicação; propõe que, ao invés de se considerar um agente como um ser dotado de desejos, motivos, lembranças, associações, que ele seja visto como alguém que persegue determinados objetivos e dispõe de determinadas informações e teorias; Popper parece considerar que hipóteses psicológicas seriam menos acessíveis à crítica com base em argumentos racionais. (Popper, 1976: 120 - 21). Diferentemente do método da compreensão hermenêutica, o método da análise situacional consiste em

analisar suficientemente a situação dos atores, a fim de explicar a ação a partir da situação sem qualquer recurso psicológico. A compreensão objetiva consiste em vermos que a ação foi objetivamente *adequada à situação*. Noutros termos, a situação é analisada o bastante para que os elementos que, num primeiro momento pareciam ser psicológicos, como desejos, motivos, lembranças, associações, foram transformados em elementos da situação. O homem com determinados desejos torna-se , portanto, um homem cuja situação pode ser caracterizada pelo fato de que persegue certos alvos objetivos. E um homem com determinadas lembranças ou associações se converte em um homem cuja situação pode ser caracterizada pelo fato de ser equipado com estas ou aquelas teorias ou com estas ou aquelas informações.

Isto nos permite compreender, então, ações em um sentido objetivo, a ponto de podermos dizer: embora eu possua outros alvos e sustente outras teorias (diferentes das de Carlos Magno, por exemplo), caso eu estivesse em uma situação como a analisada - e a situação envolve metas e

conhecimento - eu teria agido da mesma forma e certamente também você o teria. O método da análise situacional é, por certo, um método individualista, mas não psicológico, pois exclui todos os elementos psicológicos e os substitui por elementos objetivos situacionais (Popper, 1976: 120-21) .

A análise situacional viria tomar o lugar do método hermenêutico da compreensão intrapática. A tarefa do historiador popperiano seria por conseguinte a de reconstruir a situação-problema tal como ela se afigurava para o agente , de sorte que as ações deste desponham como adequadas à situação tal como ele a teria visto (Popper, 1981: 189). Uma ação torna-se destarte inteligível, na medida em que desponta como adequada/ apropriada à situação tal como encarada pelo agente. O método da análise situacional faz uso do Princípio de Racionalidade (Popper, 1981: 179).

## 5. OBSERVAÇÕES FINAIS

Ao cabo de nossa exposição cumpre-nos fazer uma avaliação daquilo que consideramos serem as principais contribuições de Popper para uma metodologia da História.

Popper se empenha em mostrar que as ciências históricas, ainda que sejam presididas por um interesse cognitivo que lhes é peculiar, mantêm identidade de estrutura com as ciências teoréticas, na medida em que fazem uso do modelo de explicação por subsunção a leis gerais.

Não se pode deixar de assinalar que Popper foi suficientemente sensível para reconhecer peculiaridades da investigação histórica, como a presença inevitável de interesses e valores que permeiam a produção do conhecimento histórico de ponta a ponta. Fica-se contudo com a impressão de que para Popper a História não é uma ciência do mesmo quilate das ciências naturais, pois que estas se credenciam como científicas, na medida em que são



falsificáveis e as interpretações históricas, como o reconhece Popper, via de regra, não enfrentam evidências negativas.

Em que pese o esforço de Popper para se distanciar da hermenêutica, suas considerações sobre a explicação situacional parecem mostrar que ele está mais próximo da hermenêutica do que estaria disposto a admiti-lo. É difícil imaginar o que um adepto da Hermenêutica teria a objetar contra o método popperiano da análise situacional. A concepção popperiana acerca das explicações de ações humanas mantém forte semelhança com a concepção de W. Dray (Dray, 1957: 118-137). Tanto Popper como Dray parecem não dispensar um elemento valorativo ou normativo na explicação/compreensão de ações: o explanandum de Popper é uma ação  $x$  que se presume apropriada (adequada) à situação em que se encontrava o agente. De modo análogo, para Dray uma ação singular  $x$  é compreendida, na medida em que desponta como sendo a ação a ser realizada na situação em que se encontrava o agente (Dray, 1957: 124). A principal diferença entre ambos os modelos parece residir no fato de que Dray julga dispensável o apelo a um enunciado nômico do tipo: "Os agentes sempre agem de forma apropriada à situação em que se encontram" (Dray, 1955: 132), enquanto que Popper não dispensa o recurso a um Princípio de Racionalidade que desempenha o papel de enunciado legiforme em seu modelo de explicação. Dray não ignora que seu Princípio de Ação "Em uma situação de tipo C,  $x$  é a ação a ser realizada" contenha um elemento de universalidade ou generalidade. Se  $y$  é uma boa razão para que A faça  $x$ , então  $y$  seria uma boa razão para qualquer pessoa executar  $x$ , desde que suficientemente semelhante a A e submetida a circunstâncias suficientemente similares (Dray, 1957: 132). Contudo, tal elemento de universalidade não o qualifica como enunciado legiforme. Seu estatuto é antes o de uma regra de ação e não o de uma regularidade nômica. A principal objeção de Popper contra o método hermenêutico parecia consistir na tese de que a compreensão empática seria insuficiente e desnecessária para a inteligibilidade / explicação de ações. Todavia, como esclarece Dray, a exigência de colocar-se no lugar do agente, cujas ações devem ser explicadas, não dispensa o

historiador de recorrer a evidências empíricas, no intuito de apreciar a situação-problema como o agente a teria visto e o procedimento, a juízo de Dray, pode bem ser auto-corretivo:

To get inside Disraeli's shoes the historian does not simply ask himself: 'What would I have done?'; he reads Disraeli's dispatches, his letters, his speeches, &c. - and not with the purpose of discovering antecedent conditions falling under some empirically validated law, but rather in the hope of appreciating the problem as Disraeli saw it (Dray, 1957: 129) . The historian does not build up to explanatory equilibrium from scratch. But this is far from admitting the covering law objection that the whole direction of the inquiry amounts to a vicious methodology. The procedure is self-corrective ( Dray, 1957: 130).

Popper parece considerar também que seu método da análise situacional possui uma vantagem sobre o método da compreensão hermenêutica; ao operar com entidades objetivas, habitantes do mundo três, o historiador popperiano produziria resultados mais acessíveis a teste, do que os alcançados pela compreensão hermenêutica, eivada de psicologia . Contudo, parece-me difícil acompanhar Popper nesse ponto: por que hipóteses que atribuam objetivos e informações a um agente seriam mais acessíveis a teste do que as que lhe atribuem desejos, lembranças, associações, etc.? Parece que Popper está propenso a acreditar que a compreensão hermenêutica seria alcançada tão logo o historiador produzisse algum equilíbrio ou consistência entre a ação realizada e as razões que supostamente a motivaram, isto é, sem que houvesse, da parte do metodólogo hermeneuta, qualquer preocupação quanto ao valor de verdade dos enunciados asseveradores de motivos. O processo de compreensão, entretanto, não tem por que ser imunizador de seus enunciados.

Popper critica também o dualismo metodológico defendido pela hermenêutica. Parece, entretanto, passar por alto o principal argumento que tem sido usado para a defesa do separatismo metodológico. Parece que o ponto crucial da querela entre monistas e dualistas reside na tese, acolhida

pelos dualistas, de que as ações humanas são insuscetíveis de explicação causal, pois a conexão entre uma ação e as razões que a motivaram seria de natureza conceitual, lógica, não podendo, por conseguinte, ser causal, uma vez que a relação entre uma causa e seu efeito seria de natureza contingente (vide sobretudo A. I. Melden, 1961, G. H. von Wright, 1971 e K.-O. Apel, 1979). Popper parece assumir mais ou menos tacitamente que as explicações de ações humanas são de natureza causal, sem contudo, enfrentar os argumentos contrários ao causalismo e sem explicitar o que pode querer dizer uma afirmação do tipo "a ação intencional I de X é causada pelos fatores  $F^1$ ,  $F^2$ , ...,  $F_n$ .

É curioso que Popper tenha defendido que, em caso de falsificação de previsões em ciências sociais, nunca se deva pôr em xeque o Princípio de Racionalidade. O que devemos considerar falsificadas são as hipóteses auxiliares ou os modelos ou descrições que construímos sobre a situação do agente (Popper, 1967:146). Tal posição parece colidir com a regra suprema do método popperiano, segundo a qual nenhum enunciado pode ser protegido de uma eventual falsificação. É o caso de perguntar - como o fez N. Koertge - se Popper se decidiu por uma flexibilização de suas regras metodológicas para melhor acomodá-las às ciências humanas e sociais. Afinal, um Princípio de Racionalidade assim imunizado é incapaz de excluir qualquer comportamento; os que o defendem sempre encontrarão instâncias confirmadoras do princípio por toda parte - assim como teriam feito os seguidores de Marx e Freud, alvos prediletos da crítica popperiana à atitude pseudocientífica. (Koertge, 1979: 84). J. Watkins defende o princípio de racionalidade popperiano da objeção de irrefutabilidade e trivialidade, pois, a manutenção do princípio de racionalidade mesmo face a previsões refutadas seria perfeitamente justificável a partir de um ponto de vista refutacionista. Segundo Watkins existiriam premissas que não podem simplesmente ser dispensadas sob pena de se diminuir consideravelmente a refutabilidade do sistema ou de convertê-lo em um sistema

incontrastável. Tais premissas atuam como princípios, isto é, como componentes privilegiados que se consideram irrefutáveis no interesse da refutabilidade do sistema como um todo. (J. Watkins, 1982: 87).

Uma última observação. Popper fala em Princípio de Racionalidade, como se esta expressão fosse unívoca, capaz de nos indicar, em uma dada situação de decisão, qual seria o comportamento ou curso de ação a merecer o predicado "racional". Tal suposição, entretanto, parece não encontrar amparo na moderna teoria racional das decisões, que oferece uma multiplicidade de formulações para um Princípio de Racionalidade, todas elas aparentemente aptas para capturar a idéia de ação racional; tais versões são, entretanto, incompatíveis entre si, dado que cada uma subscreve um diferente curso de ação como sendo racional.

Há circunstâncias em que não haveria apenas um curso de ação a merecer com exclusividade o predicado racional, porém, a racionalidade de uma ação não é algo que se defina com independência de um Princípio de Racionalidade adotado. (W. Stegmüller, 1969: 413 sgts).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL, K.-O (1979). *Das Erklären-Verstehen Kontroverse in transzendental pragmatischer Sicht*. Frankfurt, Suhrkamp.
- DRAY, W. (1957). *Laws and Explanation in History*, Londres, Oxford University Press
- HEMPEL, C. G. (1965). *Aspects of Scientific Explanation* Nova Iorque, Free Press.
- KOERTGE, N. (1979) . "The methodological status of Popper's rationality principle". In *Theory and Decision* 10: pp. 83-95.
- MELDEN, A. I. (1961). *Free Action*. Londres, Routledge and Kegan Paul.
- POPPER, K. R. (1967). " La rationalité et le statut du principe de rationalité" "In: Classen, E. M. (org.) *Les fondements*

- philosophiques des systemes economiques*, Paris, Payot, pp. 142-150.
- \_\_\_\_\_ (1973). *Logik der Forschung*, Tübingen, J.C.B. Mohr.
- \_\_\_\_\_ (1974 a). *Conjectures and Refutations*, Londres, Routledge and Kegan Paul
- \_\_\_\_\_ (1974 b). *Das Elend des Historizismus*, Tubingen, J. C. B. Mohr, 4ª ed.
- \_\_\_\_\_ (1974 c). *The Open Society and its enemies*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- \_\_\_\_\_ (1974 d). *Replies to my critics*. In Schilpp, P. (org.) *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle, Open Court.
- \_\_\_\_\_ (1974 e). *Unended Quest*, Glasgow, Fontana/Collins, 1974
- \_\_\_\_\_ (1976). "Die Logik der Sozialwissenschaften" In Adorno et alii. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Darmstadt, Luchterhand, pp. 103-124.
- \_\_\_\_\_ (1981). *Objective Knowledge*, Oxford, Clarendon Press.
- SCHUPP, F. (1975). *Poppers Methodologie der Geschichtswissenschaft*, Bonn, Bouvier.
- STEGMÜLLER, W. (1969). *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie and Analytische Philosophie*. Vol. I. Wissenschaftliche Erklärung und Begründung. Berlin, Heidelberg, N. Iorque, Springer.
- VON WRIGHT, G. H. (1971). *Explanation and Understanding*. Londres, Routledge and Kegan Paul.
- WATKINS, J. (1982). "Racionalidad imperfecta". In N. Chomsky, S. Toulmin, J. Watkins et alii (org.) *La explicación en las ciencias de la conducta*. Trad. de Daniel Quesada; 2ª ed. Madrid, Alianza Universidad, 1982; pp. 79-141.

# WALTER BENJAMIN: LA HISTORIA ENTRE TEOLOGÍA Y REVOLUCIÓN<sup>1</sup>

**Glória M. Comesaña SANTALICES**

Universidad del Zulia  
Maracaibo-Venezuela

## RESUMO

Meditação sobre a teoria da história em Walter Benjamin, o artigo aborda essencialmente suas *Teses sobre a Filosofia da História*, examinando suas fontes no materialismo dialético e na tradição judaico-cristã e pondo à luz sua atualidade.

## RÉSUMÉ

Méditation au sujet de la théorie de l'histoire chez Walter Benjamin, cet article envisage la thèse que celui-ci développe dans son livre sur la philosophie de l'histoire; Gloria Comesaña met en relief les sources de W. Benjamin: le matérialisme historique et la tradition judéo-chrétienne, et aussi elle envisage l'actualité du message de W. Benjamin.

Por todas partes las certidumbres caen, las fuerzas se reorganizan o descomponen, las naciones divididas se unifican, y muchas forzadamente unidas tratan de separarse. Como demonios exorcizados o monstruos pretendidamente alejados o controlados,

"ismos" de todo tipo: integrismo, nacionalismo, racismo, fundamentalismo, populismo, etc., y flagelos muy tangibles y reales: guerra, hambre, miseria, enfermedad, muerte, vuelven amenazadoramente sus rostros sobre la Humanidad que ya no sabe hacia donde dirigir su mirada y en qué nueva utopía poner sus esperanzas. Porque en tiempos así, hasta las utopías parecen habernos abandonado.

En medio de este panorama desalentador, las palabras de Walter Benjamin resuenan con inusitada fuerza, y sus afirmaciones sobre la Historia encuentran en nosotros un eco sorprendentemente original y arcaico a la vez.

## I

Para favorecer la comprensión de nuestro trabajo, indicaremos de antemano sus límites. Nos referiremos básicamente a las *Tesis sobre la Filosofía de la Historia*,<sup>2</sup> escritas en la primavera de 1941, poco antes de su muerte, ocurrida el 26 de septiembre de ese mismo año.

Los escritos de Benjamin y su pensamiento se nutrieron de las más variadas y disímiles fuentes: desde el materialismo dialéctico (del cual hizo una lectura muy particular), que para él era sobre todo un método, hasta el judaísmo de la tradición hassídica y la Cábala, pasando por la teología cristiana y los místicos medievales. Expresión de la más refinada tradición intelectual germánica, era a la vez apasionado de la cultura francesa, atento lector de los escritores rusos y orgulloso incursionador en una tradición judía que la atraía quizás, tanto más, cuanto que no se reconocía totalmente en ella. Nuestro abordaje de las *Tesis sobre la Filosofía de la Historia* queremos hacerlo a la vez a partir del plano objetivo del estudio del lenguaje, y a partir del plano más subjetivo de la interpretación, que es siempre aventurada y personal, pero inevitable.

## II

Hay fundamentalmente dos términos que, debido a su repetición a lo largo de las *Tesis...* parecen trazarnos un camino e indicarnos algo así como la estructura conceptual de las mismas. Uno de ellos es el término *materialismo histórico*, que aparece mencionado como tal, dos veces a lo largo de las dieciocho (en realidad veinte) *Tesis...* Benjamin no emplea el término en su sentido usual u ortodoxo. Para él, el materialismo histórico es más bien un *método* que una doctrina, veía en él un *utensilio de trabajo indispensable para el historiador*, más que un cuerpo teórico del cual se derivasen unas leyes o una interpretación definitiva. Según Hannah Arendt "Benjamin utilizó esa doctrina sólo como un estímulo heurístico-metodológico, y apenas le interesaban sus antecedentes históricos o filosóficos"<sup>2</sup>.

El materialismo histórico del que hablaba Benjamin, poco tenía que ver con la dogmática del marxismo vulgar<sup>3</sup>, al que critica con fuerza, ni con la problemática de las "tensiones teológicas" que según él hacía difícil la edificación de un verdadero socialismo en la URSS<sup>4</sup>, ni mucho menos con la barbarie del estalinismo.

El *materialismo histórico* según el Benjamin de las *Tesis...* es la filosofía de la historia "ganadora", siempre y cuando tome a su servicio a la teología, que es el "jorobadito" de esta farsa, de este juego de ajedrez que constituye la metáfora de la historia. Así, frente a la visión *historicista* del pasado histórico, que Benjamín critica y rechaza, encontramos como alternativa la *historiografía materialista* con su dosis de *teología*, cuya función es, según señala al final de la *Tesis VII*, "cepillar la historia a contrapelo".

Aquí encontramos, alrededor de la *teología*, (mesianismo, redención, salvación), la otra clave terminológica del lenguaje de las *Tesis...* Nuestra tarea consiste pues, según lo afirmado en la *Tesis VIII*, en producir una concepción de la Historia que nos haga comprender, como los oprimidos, que el "estado de emergencia" es la regla, y que éste, el <<verdadero "estado de emergencia">>, debe ser hecho notorio por nosotros.<sup>5</sup>



¿Y cuál será ese *verdadero* "estado de excepción, de emergencia", de que nos habla el autor?. No es otra cosa que la *comprensión de nuestra situación en el tiempo* entendida como umbral, por el cual en cualquier momento la revolución, el Mesías, el despertar que hace explotar el "curso" de la historia y nos redime, puede penetrar. Así dice: "la conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción".<sup>6</sup>

En la *Tesis XVI* añade

"El materialismo histórico no puede renunciar al concepto de un *presente* que no es tránsito sino *que se mantiene inmóvil en el umbral del tiempo*. Esta idea define justamente el presente en el cual él por su cuenta escribe la historia" (*Tesis XVI*). E insiste nuevamente en la idea cuando señala que "el materialismo histórico afronta un objeto histórico únicamente cuando éste se le presenta como una mónada. En esta estructura reconoce el signo de una *detención mesiánica* del devenir, o dicho de otra forma, *de una oportunidad* (chance) revolucionaria en el combate por el pasado oprimido" (*Tesis VII*).

A diferencia pues del historicista, que ve en el tiempo un continuum homogéneo y vacío, que él "llenará" de la Historia Universal, (sólo "grandes" hechos, por supuesto), y para el cual el nexo entre los momentos del devenir es únicamente causal (Cf. *Tesis... V, VII, XVII, y A*), el teórico del materialismo histórico, como dice Benjamin, sabe que

"articular históricamente el pasado (...) significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro. Al materialismo histórico le corresponde retener firmemente una imagen del pasado que, sin que él lo sepa, se impone al sujeto histórico en el momento del peligro. El peligro amenaza tanto a la tradición como a quienes la reciben. Para ambos el peligro es el mismo: ser convertidos en instrumento de la clase dominante. En cada época es preciso esforzarse por arrancar la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla. El Mesías viene no sólo como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo. El don de atizar para el pasado la chispa de la esperanza le corresponde

solamente al historiógrafo perfectamente convencido de que *ni siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer" (*Tesis VI*).

Podemos pues, tal como ya hemos dicho, atrevernos a considerar las *Tesis...* como una teoría del conocimiento aplicable a la historia. En efecto, en las *Tesis...* se hallan reunidos elementos suficientes como para permitirmos sustentar tal hipótesis: en primer lugar nos encontramos con una concepción del *tiempo*, que es uno de los elementos fundamentales sobre los que trabaja el historiador.

Benjamin rechaza, como ya hemos visto, la idea de un tiempo vacío y homogéneo, transcurriendo ineluctablemente hacia el futuro sin ninguna clase de interrupciones ni rupturas. Frente a ese tiempo en que los momentos se encadenan como el efecto a su causa, él nos habla de un tiempo-riesgo, un tiempo de excepción, de peligro, el cual está lleno de "tiempo actual" (*Jetztzeit*, literalmente el ahora-tiempo), de un cierto pasado que en un momento dado puede entrar en correlación con el presente y actualizarse. Ese momento es el momento de la crisis, de la ruptura revolucionaria, la puerta estrecha por la que puede penetrar la salvación. Esta actualización del pasado, su irrupción en el presente en un instante de fulguración, dialectiza los hechos históricos, iluminando lo que ha sido y colocando al *presente* ante su verdad: la de ser un momento decisivo, un momento de crisis que abre para él sus posibilidades mesiánicas.

"El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre los diversos momentos de la historia. Pero ningún hecho es histórico por ser causa. Llegará a serlo sólo después, póstumamente, tras hechos que pueden estar separados de él por milenios. El historicismo que parte de esta constatación, no permite ya que a sucesión de los hechos le corra entre los dedos como un rosario. Capta la constelación en la que ha entrado su propia época con una época anterior perfectamente determinada. Y funda así un concepto del presente como "tiempo actual", en el cual ha penetrado astillas del tiempo mesiánico"<sup>7</sup>.

Escribe Benjamin en la *Tesis A*. El pasado pues, en cada un determinado pasado, como constelación particular, entra en correspondencia con el presente, en un instante que, si es captado

como tal, ha de ser decisivo, "crítico" para la humanidad. Nuestra relación a este pasado ha de ser según Benjamin, la **conmemoración**, a la manera religiosa de una fiesta en la cual el pasado, más que ser recordado se nos revela, y nos obliga a *captar la historia de una manera fundamentalmente teológica*, es decir como algo sagrado.

Citemos de nuevo al autor:

"... en la conmemoración hacemos una experiencia que nos prohíbe captar la historia de manera fundamentalmente no-teológica de la misma forma que no tenemos el derecho de tratar de escribirla utilizando conceptos inmediatamente teológicos"<sup>8</sup>.

Entre los momentos temporales, pasado y presente, que son los que realmente importan para Benjamin (el futuro no tiene aquí prácticamente ningún peso), existe pues una **correspondencia** que súbitamente se **revela** al historiógrafo atento, y convierte así a la experiencia histórica (a la verdadera **experiencia**) en una teología de la conmemoración.

De esta forma la conmemoración porta en sí lo histórico y lo hace presente. El que conmemora y festeja está "como presente" en la constelación pasada, de modo que esta forma de experiencia histórica, *despertando* al individuo del mundo mecánico y repetitivo en el que ha perdido su ser y su capacidad de percepción, (en el ámbito de la economía de masas y de mercado), le devuelve, como *revelación*, el pasado histórico, haciéndole tomar "conciencia de la analogía" entre los momentos del tiempo tanto individual como colectivamente.

Todo esto evidentemente pone al individuo ante su responsabilidad con respecto al pasado. Este es uno de los aspectos más originales y paradójicos de la obra de Benjamin. Nuestro deber como generación presente, no consiste tanto en abrir el camino a nuestros descendientes, cuando en *redimir* al pasado de las cadenas que lo oprimieron:

"El pasado contiene un índice temporal que lo remite a la salvación, hay un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados en la tierra. A nosotros, como a las generaciones que nos precedieron, nos ha sido dada una *débil* fuerza

mesiánica sobre la cual el pasado hace valer su derecho. Esta pretensión no debe ser negligida. El que profesa el materialismo histórico sabe cuáles son las razones de ello".<sup>9</sup>

Pero si bien nuestro mesianismo puede ser débil, y nuestra generación no responder a la espera del pasado, pareciera que, por otra parte, pudiésemos según Benjamin mantener *siempre la esperanza*, porque el Mesías puede venir en cualquier momento. Así leemos en diferentes frases de las *Tesis* "... en dicho futuro cada segundo era la pequeña puerta por la que podría entrar el Mesías", "(...) El Mesías no viene sólo como redentor, viene como vencedor del Anticristo". Amén de aquellas en que se habla de "detención mesiánica del tiempo" o de "astillas del tiempo mesiánico" y que ya hemos citado antes. ¿Qué debemos entender aquí? ¿Se refiere Benjamin *realmente* a un Mesías en quien debemos o podemos esperar, o se trata sólo de una metáfora? ¿Y si lo es, qué significa? ¿Puede el "Mesías" descargarnos de nuestra responsabilidad, o más bien la confirma? Creemos que no es posible dar una respuesta categórica a estas preguntas. Aunque Benjamin no fue nunca un hombre religioso en el sentido en que se es practicante de una religión o se dice que uno adhiere a una doctrina, sabemos que había leído y apreciado a los místicos medievales, y que, a partir de cierta etapa de su vida se había acercado a la mística judía, estudiando la Cábala y las tradiciones hassídicas. Esto constituía para él, tal como lo señala Hannah Arendt<sup>10</sup>, junto con la atracción del auténtico comunismo, uno de los polos entre los cuales se equilibraba su pensamiento, atento más al valor negativo, crítico, de estas doctrinas y prácticas, que a su aspecto positivo, y viendo en ambos, religiosidad (teología, sentido de lo sagrado) y materialismo marxista, una fuerza de despertar liberador para la humanidad deshumanizada por el capitalismo. Todo ello podría pesar a favor de una interpretación literal de términos como Mesías o mesiánico.

Por otra parte su preferencia por la alegoría y la metáfora como formas privilegiadas para expresar la verdad, no puede dejarse a un lado. Esto nos llevaría a pensar, como lo hacen muchos estudiosos de las *Tesis*..., que las referencias mesiánicas serían sólo metáforas "teológicas" utilizadas por Benjamin, y que sólo de tal

manera deben interpretarse. Por nuestra parte no queremos pronunciarnos definitivamente sobre una cuestión que casi nos remite a una exégesis o incluso desciframiento de textos, pero sí deseamos atrevernos a *imaginar* (término con carga de creación), una interpretación que, tal como lo deseaba Benjamin es despertada en nosotros por el eco de sus propias palabras de alquimista y profeta en el mástil de la historia: creemos que, sin reivindicar su judaísmo de manera cultural o practicante, éste constituye, junto con los otros, uno de los componentes fundamentales del pensamiento y de la vida de Benjamin que no puede ser minimizado. Por otra parte sus constantes referencias a la teología y el uso de expresiones de tipo "religioso" (así como su consideración del texto como algo sagrado), no pueden ser simples instrumentos de puro valor metodológico o simples metáforas para transponer su pensamiento, sino que, en nuestra opinión, deben ser entendidos como la traducción perfecta de éste, indicadores de *su creencia en la Transcendencia* como componente esencial de la realidad, como algo que se manifiesta en todas las cosas, aún y sobre en las más pequeñas.

Esta convicción nuestra se hace aún más firme al leer los textos fundamentales de su teoría del lenguaje, sobre todo el que se titula *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano*<sup>11</sup>, en el cual se expone su teoría de la "nominación". A pesar de esto y de acuerdo a la lógica del materialismo histórico, el individuo no queda relevado de su responsabilidad histórica, (básicamente para con el pasado), sino que por el contrario, como se deduce de las *Tesis...*, esta responsabilidad queda así fundamentada y amplificada.

La irrupción de lo divino en la historia no se hace trascendente humano, sino a través de lo humano, en lo humano, como, a pesar de toda su carga teológica, permite deducirlo la *Crítica de la Violencia* y, por supuesto, las *Tesis sobre la Filosofía de la Historia*. Igualmente nos inclina a estas interpretaciones el *Fragmento Teológico Político*.

Regresando a nuestro análisis del concepto benjaminiano de tiempo, es preciso explicar, qué puesto ocupa el *futuro* en un pensamiento que está básicamente volcado hacia el *pasado*, atento a captar en el *presente* la "actualización" del pasado, el tiempo actual

(Jetztzeit) que implica la entrada de ese pasado con nuestro presente en una constelación mesiánica y por ello liberadora. ¿Qué valor tiene entonces el futuro para una tal concepción? Aparentemente muy poco. No en cuanto se niegue el futuro, puesto que en esa dimensión ha de darse el momento de la redención, de la salvación que nos pondrá en posesión de la felicidad. Pero Benjamin tenía serios motivos para *ser crítico* hacia el futuro, que ha sido siempre una dimensión fundamental para todos los estudiosos del acontecer humano. Esta reiterada crítica con respecto al futuro se debe en nuestra opinión a su rechazo de la noción de *progreso*, tan dañina y engañosa, y tan de moda entre los pensadores desde el siglo de Las Luces, utilizada para justificar toda clase de desmanes contra el hombre y la naturaleza. Creemos que Benjamin estableció una correlación entre progreso y futuro y vio en ella la disculpa fácil de todos los errores del momento y la razón de todas las resignaciones presentes al esperar en la promesa, o luchar por ella, de un *futuro mejor*. El cual depende por supuesto del progreso que se proyecta alcanzar y "justifica" todos los "sacrificios" de las generaciones actuales. Contra esa interpretación histórica se levanta pues Benjamin en numerosos escritos, y no deja de hacerlo en las *Tesis*...

Su crítica del progreso atraviesa como un *leit motiv* toda su obra. El progreso es para Benjamin una ilusión, y por eso hay que "cepillar la historia a contrapelo" como ya se ha dicho. Sin negar los avances científicos y tecnológicos y las bondades que de ellos pueden derivarse para la humanidad, Benjamin pone el acento en el uso mistificado que se ha hecho, desde que la burguesía ha accedido la poder, del concepto de progreso. El progreso se ha transformado en el *mito moderno* tras el cual todos corren, sin ver que en él pierden su humanidad y la armonía con la naturaleza. En nombre del progreso el hombre explota al hombre y destruye la naturaleza, con la cual, desde los orígenes, estaba en armonía. Todo esto es analizado con gran penetración en la *Tesis XI*. A la idea espuria del progreso, Benjamin opone su *teoría crítica* no simplemente de la historia, sino del conocimiento histórico, para la cual los momentos de regresión son tan importantes como los de avance, y la crisis y la catástrofe son conceptos tan fundamentales como la actualización del pasado y la explosión mesiánica del tiempo, que redime a las generaciones y en

cierto sentido, al ponerlas "a salvo", las venga de todo lo que han sufrido anteriormente y de lo sufrirían aún, si "el enemigo vence".

Toda esta doctrina del tiempo queda perfectamente expresada en la *Tesis IX*, con la alegoría del Ángel:

"Hay un cuadro de Klee que se titula "Angelus Novus". Representa a un ángel que parece alejarse del lugar en el que se mantiene inmóvil. Sus ojos están desencajados, su boca abierta y sus alas desplegadas. Tal es el aspecto que necesariamente debe tener el ángel de la historia. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. En donde para nosotros se muestra una cadena de acontecimientos, él ve sólo una única catástrofe, que no cesa de amontonar sus ruinas y arrojarlas a sus pies. El querría detenerse, despertar a los muertos y reunir a los vencidos. Pero del paraíso sopla una tempestad que se ha enredado en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad le arrastra incesantemente hacia el futuro al cual vuelve las espaldas, mientras ante él las ruinas se acumulan hasta el cielo. Esta *tempestad* es lo que nosotros llamamos *progreso*".

El progreso pues, en el sentido que hemos venido señalando, es para Benjamin, que desea desmitificarlo, una tempestad, un "paraíso" falso, que, para conveniencia de todos los dominadores, se sitúa siempre en el futuro (que nunca llega a hacerse presente). Aclarado todo esto no debe extrañarnos que sea el pasado y su rescate lo que realmente cuenta en la teoría de la historia de Benjamin.

### III

Para abordar este pasado, el método apropiado es, según Benjamin, la construcción, el montaje. Esto constituye uno de los aportes más originales del autor en lo que hemos llamado su *teoría crítica de la historia*. Sin olvidar su peculiar relación al *materialismo histórico* y a la *teología*, sobre todo entendidos en su aspecto *negativo* y *crítico*, es decir, destructor (de mitos) e interruptor (del tiempo y de su curso aparente), es preciso destacar este aspecto de su aporte a

la teoría de la historia. Todo esto está en relación con su teoría de la *citabilidad* de los acontecimientos y con la metáfora (entre otras) del coleccionista, que aquí no podemos detenernos a analizar. Para Benjamin la forma del conocimiento histórico era la *construcción*, el *montaje* de pequeñas "piezas" hasta lograr un conjunto que hablase por sí sólo de cierta forma. El conocimiento debía surgir, a partir de una cierta colocación de elementos (los textos citables) unos juntos a otros (añadiéndose a veces un comentario de autor-constructor, pero no siempre) de modo que produjesen una nueva iluminación, una interpretación original del saber histórico que, más allá del mero saber, tuviese un efecto político: la irrupción liberadora de las nuevas generaciones, haciendo "explotar" el curso natural del tiempo. Todo esto se pone de manifiesto en la que debía ser su obra maestra (inconclusa) los *Passagen-Werk*.<sup>12</sup>

El *montaje* es así la técnica benjaminiana en la cual convergen la vertiente "marxista" y la vertiente "teológica" del autor. Y a través de la cual, mediante el aparato categorial y crítico tomado de ambos campos, Benjamin se propone rescatar y "salvar" el pasado, y contribuir, de esta forma, a preparar la revolución proletaria. Estas dos vertientes del pensamiento benjaminiano son destacadas igualmente por el editor alemán de los *Passagen*, R. Tiedemann en su artículo introductorio:

"(...) desde el principio la intención de Benjamin fue filosófica y lo siguió siendo a lo largo de los años: Mostrar sobre el terreno hasta qué punto se puede ser "concreto" en el interior de estructuras que corresponden a la filosofía de la historia (Cf. carta a Scholem, 23 de Abril de 1928).<sup>13</sup> Y con respecto a la parte de la teología en este trabajo sobre la historia, dice Tiedemann que "Benjamin compartía la problemática del materialismo histórico (...) Pero los conceptos de que se servía para caracterizar al capitalismo (...) provenían de la terminología de su propio pensamiento que originalmente estaba inspirado por preocupaciones metafísicas y teológicas (...). En el primer proyecto de los *Passagen* Benjamin pensaba menos en establecer una relación entre categorías teológicas y categorías políticas que en mostrar su identidad (...). La revolución era para él en el más alto grado una redención del pasado que debía poner en evidencia "el carácter indestructible de la vida suprema de



todas las cosas". Al final de los años veinte, teología y comunismo convergían en el pensamiento de Benjamin".

Eso mismo pensamos nosotros, y creemos que esa original amalgama entre teología mesiánica y materialismo dialéctico, constituye no sólo uno de los mayores atractivos del pensamiento de Benjamin sobre la historia, sino su auténtica fuerza y la fuente de su actualidad. De tal opinión es también M. de Gandillac<sup>14</sup>, para el cual está claro que existe una correspondencia, en la visión de Benjamin, entre el trabajo exegético del teólogo, que busca en el texto los múltiples grados del sentido, y el carácter liberador del comunismo, cuya mínima expresión aclara mucho más el sentido de las cosas que todas las profundidades burguesas.

No queremos concluir este trabajo sin hablar de la importancia de la *alegoría* en la obra de Benjamin y específicamente en las *Tesis...* De hecho hay que relacionar el uso de la alegoría, para muchos un verdadero método de trabajo en Benjamin,<sup>15</sup> con la técnica del montaje. *El montaje constructivo*, que levanta un edificio (texto) a partir de fragmentos a veces infinitamente pequeños, y colocándolos unos junto a otros, busca producir un cierto efecto iluminador sobre el presente a partir de la irrupción del pasado, funciona de hecho como una *alegoría*, al mismo título que una alegoría propiamente dicha, por ejemplo, la figura del ángel de la historia en la *Tesis IX*, o las figuras del "Flâneur" o del coleccionista. A diferencia de la interpretación de H. Arendt,<sup>16</sup> que hace de la alegoría benjaminiana una simple metáfora, la mayoría de los estudiosos actuales de Benjamin<sup>17</sup> consideran que la alegoría es justamente tal, y que se destaca en su obra como algo diferente del símbolo y que va más allá del símbolo. Se inscribe así el autor en la tónica de la teología (judía particularmente), que implica una relación especial a lo "incomunicable" a lo "indecible", el cual se manifiesta mediante una comunicación que es otra, no representativa, alegórica.

#### IV

Y así entramos en la conclusión de nuestro trabajo: el valor de la obra de Walter Benjamin para nuestro presente, su actualidad

y su carácter profético, mesiánico. Nos serviremos de una cita de H. Meschonnic, para expresar a partir de ella nuestro pensamiento:

"Así, la experiencia de Walter Benjamin es la alegoría de una historia que está buscando su propio sentido. La aventura teórica es la infinitización del sujeto. Esta historia no es sólomente judía empíricamente, por dificultades de vida, una persecución que lo ha empujado a la muerte. Ni por su ética solamente y su teología. Sino por el esbozo, que aparece en la alegoría, tal como él la ha transformado, de una rítmica del sentido, que es la rítmica del sujeto. El rechazo del signo es una subjetivación de la historia. Es probablemente por ello por lo que, hoy en día buscamos profecías para nuestro tiempo en Walter Benjamin. Pero es su historia lo que él nos dice. Y esta historia es una historia judía".<sup>18</sup>

Concordamos con Meschonnic cuando nos dice que Benjamin es actual, que en él "buscamos profecías para nuestro tiempo". Y lo que nos lleva a ello es justamente la originalidad de su visión de la historia, su novedad, el carácter "único" de su obra. Difícilmente podrá citarse otra igual. Si bien pueden buscarse las fuentes de su pensamiento, y son muchas, éste es precisamente algo "particular", una verdadera creación en el sentido más auténtico del término.

Walter Benjamin, es para nosotros *profundamente universal* sin dejar de ser judío, (básicamente en su situación histórica pero también en su obra), y precisamente en medio de todas las tensiones que en su realidad producía su atracción por el marxismo, su formación germano-judía, su interés por la cultura y el modo de vida francés, etc.

De todo esto surgió un pensamiento inigualable en el cual podemos intentar descifrar alegorías y signos (que no mensajes) para nuestro tiempo. Hoy más que nunca en medio de una realidad desgarrada y de un mundo confundido por toda clase de amenazas y promesas, la alegoría del Ángel nos atrae a pesar de su enigmática oscuridad.

Hoy más que nunca este Ángel que mira la catástrofe, los escombros, las ruinas, la boca abierta y la mirada atónita, y que no

puede detenerse a despertar los muertos y reunir a los vencidos, porque la tempestad del progreso que se ha enredado en sus alas le empuja hacia el futuro, hacia el paraíso, es el índice alegórico de lo que nos sucede.

En esta tempestad del progreso que se le ha enredado en las alas, la humanidad no puede encontrar más que promesas, ilusiones, mitos que encubren la frustración, la resignación de un presente que nunca corresponde a nuestras esperanzas y con el que en realidad la mayoría no quiere comprometerse. Mucho menos si este presente debe hacerse responsable del pasado y rescatarlo, *redimiendo* a las generaciones vencidas del peso de la esclavitud. Siempre es fácil prometer un futuro de liberación, una utopía, puesto que esto nunca se verá confrontado a la prueba de la realidad, de lo concreto.

Lo difícil es liberar para ahora, liberamos ahora y sacudir el yugo de las generaciones pasadas para que ya nadie corra peligro, ni los vivos ni los muertos. En este tiempo de grandes movimientos mundiales, de grandes alteraciones en el orden político internacional, de grandes peligros y apocalipsis amenazantes, la obra de Benjamin nos conmina a mirar de frente nuestro tiempo, el presente, y a buscar en él, sin eludir responsabilidades ni perder las esperanzas, la "puerta estrecha por la que puede entrar, de repente, el Mesías". Ni fatalismo que descansa confiado en una Transcendencia de la que todo se espera, ni entrega irreflexiva a una espontaneidad subjetiva e individualista que persigue, a veces empecinadamente, un cierto ideal.

La revolución a la que nos convoca Benjamin no es ni lo uno ni lo otro. Es la entrega de cada uno de nosotros, con nuestra fuerza mesiánica (débil o fuerte) para escribir el verdadero texto de una historia auténticamente actual y citable:

"(...) nada de lo que ha ocurrido está perdido para la Historia. Ciertamente, sólo a la humanidad redimida le pertenece plenamente su pasado. Es decir, que sólo para ella, en cada uno de sus momentos, su pasado se ha vuelto citable. Cada uno de los instantes que ella ha vivido deviene una citación al orden del día y este día es justamente el último"<sup>19</sup>.

## NOTES

- (1) El presente artículo, en dos versiones ligeramente diferentes ha sido publicado en *Anuario de la facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas*. N° 16. ULA. Mérida, 1992, y en *Revista de Filosofía*. Vols: 16-17. CEF, LUZ Maracaibo, 1993.
- (2) Todas las citas de las *Tesis sobre la Filosofía de la Historia* de las hemos traducido de la versión francesa contenida en *Walter Benjamin: Essais (1935-1940)*. 2 Vols. Denoël-Gonthier. Paris, 1983. Sin embargo hemos tenido a la vista la versión castellana de la Editorial SUR de Buenos Aires (1967), publicada con el título *Walter Benjamin: Ensayos Escogidos*.
- (2) Arendt, Hannah. "Walter Benjamin: 1829-1940", en *ECO*. N° 149-150. Bogotá, 1972. p. 481.
- (3) Benjamin, Walter. "Tesis sobre la Filosofía de la Historia" (N° XI). Op. cit.
- (4) Benjamin, Walter. *Correspondence. I*. 1990-1928. Aubier, Paris. 1978. Cf. Carta a Julia Radt del 29 de septiembre de 1926.
- (5) Benjamin, Walter. *Ensayos Escogidos*. op. cit., p. 50.
- (6) Benjamin, Walter. *Essais... Tesis XV*. Op. cit., p. 205. Subrayamos nosotros.
- (7) Benjamin, Walter. *Ensayos escogidos*. Op. cit., p. 51. Subraya el autor. Nosotros hemos cambiado la traducción en algunos puntos.
- (8) Citado por Bolz Norbert: "Conditions de Possibilité de l'expérience historique", en AA. VV. *Walter Benjamin et Paris*. Du CERF. Paris, 1986. p. 493. Traducimos nosotros.
- (9) *Ibid.*, p. 196. Subrayado del autor.
- (10) Arendt, Hannah. Op. cit., p. 583.
- (11) Benjamín, Walter. "Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano", en *Sobre el Programa de la Filosofía Futura y otros ensayos*. Monte Avila, Caracas. 1970. Véase también Benjamín Walter. *Mythe et violence*. Denoël. Paris, 1971. AA. VV. *Walter Benjamin et Paris*. Op. cit.
- (12) Benjamin, Walter. *Paris, Capitale du XIXe Siecle. Le livre Des Passages*. Du CERF. Paris, 1989.
- (13) *Ibid.*, p. 13. Traducimos nosotros.
- (14) Gandillac De, Maurice, "Preface a Walter Benjamin...", en *Mythe et violence*. Op. cit., pp. 7-25.
- (15) Meschonnic, H. "L'allegorie...", en *Walter Benjamin et Paris*. Op. cit., p. 707 ss.
- (16) Arendt, Hannah. "Walter Benjamin...", en *ECO*. Op. cit., p.p. 484-486.
- (17) Ver los artículos de diversos especialistas contenidos en: *Walter Benjamin et Paris*. Op. cit.
- (18) Meschonnic, H. "L'Allegorie...", en *Walter Benjamin et Paris*. Op. cit., p.p. 484-486.
- (19) Benjamin, Walter. *Essais... Op. cit., Tesis III*, p. 196.

# FILOSOFIA E RELIGIÃO NO PENSAMENTO PORTUGUÊS CONTEMPORÂNEO (II)\*

**Antônio Braz TEIXEIRA**  
Universidade de Lisboa

## RESUMO

O Doutor Antonio Braz Teixeira examina as relações entre filosofia e religião no pensamento português contemporâneo, numa perspectiva histórica e tratando de pôr em relevo seus temas e autores mais importantes. Nesta segunda parte, examina as obras de Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro, José Marinho.

## RÉSUMÉ

Le Docteur Antonio Braz Teixeira examine les rapports entre philosophie et religion dans la pensée portugaise contemporaine, dans une perspective historique, en essayant de mettre en relief les sujets et les auteurs les plus importantes. Dans cette seconde partie il examine les oeuvres de Leonardo Coimbra, Alvaro Ribeiro et José Marinho.

---

(\*) Estamos publicando a IIª parte deste artigo. A 1ª parte saiu no nº 61.

## 6. Leonardo Coimbra

Filósofo de essencial inspiração e anseio religioso, cujo pensamento criacionista é marcado, desde o início, por um profundo teísmo cristão, que se vai ampliando e desenvolvendo ao longo da sua inquieta e fremente evolução espiritual, culminando na conclusão de que "a filosofia tem de acabar-se em religião, como o natural se encerra em sobrenatural"<sup>32</sup> e na conseqüente e simultânea conversão ou expressa adesão à fé católica, Leonardo Coimbra (1883-1936) não só fez sempre do problema de Deus o centro irradiante do seu sistema filosófico, como não deixou de, tácita ou expressamente, contestar os argumentos ou as razões em que procuravam apoiar-se as posições especulativas sustentadas por Raul Proença, António Sérgio e Teixeira Rego<sup>33</sup> quanto à existência de Deus, à divindade de Jesus, ao pecado original, ao mistério, ao milagre ou ao conceito, valor e sentido humano e transcendente da religião, em especial do cristianismo.

Assim, ao racionalismo ético imanentista de Proença e Sérgio, ao preconceito racionalista, que havia feito cindir o mundo, contrapunha o jovem filósofo, já em 1910, que "não há um mundo inerte e outro moral", mas sim um único "mundo de amor e anseio, de sofrimento e heroísmo, que é imediatamente dado como vontade e razão, como liberdade e inércia, como presente e futuro, como dispersão e interioridade, como convergência e eternidade", no qual, no entanto, a razão só existe pela vontade, o inerte pelo livre, o presente pelo futuro, a dispersão pela interioridade, o contingente pelo eterno.<sup>34</sup>

No ano seguinte, desenvolvendo e explicitando o seu pensamento, Leonardo Coimbra nota que a moral não é um facto da intuição nem um ser de razão, mas, abrangendo uma e outra, é uma **afirmação de ser**, uma aspiração do amor a dominar as almas, da liberdade a procurar liberdades. É um facto que aparece excedendo-se, que se afirma quebrando limites e fórmulas e tem a sua razão única numa plena finalidade moral do universo, ou seja, em Deus. Com efeito, segundo o pensador, o facto moral é uma afirmação que carece de razão suficiente, a qual não pode deixar de encontrar-se na "finalidade ideal da perfeita beleza, do puro amor, imanente e

suspendendo da sua atracção a harmonia de um universo amante". Deste modo, porque a moral é esforço e não acto, aspiração e não quietude, excesso continuado do eu criador sobre o eu criado, só Deus, só o infinito amor pode ser razão intrínseca da ascensão moral.<sup>35</sup>

É nesta atitude especulativa que radica o modo como o filósofo considera o problema religioso e o seu superior significado e como coloca e resolve o problema de Deus.

Continuando a recusar, de acordo com os princípios fundamentais do seu idealismo criacionista, a contraposição entre o mundo real e o mundo ideal ou dos valores, pois o que há é um ideal, "que, em permanente excesso, ergue o real à claridade de consciência e valor de templo," Leonardo Coimbra pensa, nesta primeira fase da sua demanda espiritual (1914), que o problema religioso é o dos interesses totais, dos interesses cósmicos, que visam o infinito e a eternidade, já que a religião vem a consistir no amor universal de Deus, na relação de um eu limitado com o Infinito que o sustenta, na atitude de um eu que, sentindo angústia, por reconhecer a sua insuficiência e possível abandono, se abre, humildemente, ao Invisível que o socorre. Ser religioso, no sentido mais alto da palavra é, assim, acender o sentido do mistério, que é fonte da vida e de beleza, e no qual residem o amor, a bondade, o heroísmo, a liberdade, a criação, é "dar à vida do homem a presença do Infinito, pôr em cada acto a responsabilidade de um **criador**, ver na sombra do relativo a luz do absoluto", o que implica, então, que só é religioso o pensamento livre e só é religiosa a acção livre, tal como só é livre o pensamento religioso e eficaz a acção religiosa. A autêntica liberdade está, pois no momento em que o homem tem plena consciência do mistério do Ser e das possibilidades que ele contem, consistindo, por isso, na atitude de quem considera seu dever primeiro procurar Deus através do mundo em que vive, sendo Deus "pelo mundo, o lugar geométrico da responsabilidade e do mérito e, pela consciência, o lugar ideal das vontades amorosas e heróicas."

Conseqüentemente, a vida religiosa, porque é a vida obediente ao maior valor, gravita em torno de uma realidade excelsa, é uma afirmação de absoluto, entendido pelo filósofo como a visão do

nosso ser, autêntico e substancial inseparavelmente unido a actividades com as quais encontra o acordo, nessa mútua compreensão se revelando a presença da Unidade ou Deus.<sup>36</sup>

Também ao problema de Deus confere Leonardo Coimbra sentido e conteúdo éticos, ao reconduzi-lo ao problema do valor absoluto ou relativo da moral, do significado cósmico e substancial ou humano e limitado dos valores morais, isto é, à questão de saber se a moral humana é uma mera aparência e pura fenomenalidade natural ou se, pelo contrário, é uma realidade medular, própria, substancial.

Na primeira hipótese, Deus confunde-se ou identifica-se com a natureza, sendo, então, o panteísmo o último momento dialéctico da realidade; se, inversamente, a moral constituir uma realidade cósmica, Deus será a garantia dos nossos valores morais e o último momento dialéctico da realidade será um teísmo, que fará tudo obra divina, mas obra de carácter moral, atribuindo, por isso, a cada criatura um destino próprio e diferente, de acordo com o mérito alcançado no decurso de toda a sua vida.

De acordo com o pensamento criacionista leonardino, o problema assim formulado resolve-se pela constituição dialéctica e pela experiência. Adverte, contudo, o pensador que a experiência a ter aqui em conta não é a experiência empírica mas a experiência global ou a experiência-síntese, de carácter metafísico e religioso, em que as ciências e a moral fundem a sua aparente indiferença numa unidade superior, em que se unem os juízos de existência, próprios da ciência, com os juízos de valor, próprios da moral, pois o homem é uma realidade simultaneamente científica e moral, em que se une o **dever** da moral com o ser da ciência.

É esta experiência-síntese, que é pensamento dialéctico, que permitirá responder à questão crucial e decisiva: para consolidar um momento de perfeito acordo, para guardar a proporção do Ser e a harmonia do universo e para garantir a perfeita correcção e ordem do Todo bastam o panteísmo e a moral naturalista que dele deriva ou, pelo contrário, torna-se necessária uma moral transcendente e teísta?

A esta interrogação o pensamento criacionista responde com decidida firmeza que só o teísmo, só o pluralismo imanente do



Ser, unificado transcendentemente pela fraternidade das consciências que se penetram na suprema consciência divina pode resolver, de modo adequado, o problema de Deus, assim como só o cristianismo constitui o verdadeiro momento teísta.

Com efeito, enquanto o judaísmo ou o semitismo é um teísmo incompleto, pois se afirma numa atitude separatista e de domínio, excedendo a unidade imanente mas não alcançando ainda a unidade transcendente, com o cristianismo é, finalmente, excedida a simples imanência e, afirmado o outro, é ele colocado na unidade do amor originário. Por outro lado, se Jeová se nos apresenta como imperador assimilando pequenos reis, o cristianismo, na doutrina de Jesus e na versão paulina, é uma doutrina universalista e total, que fala ao homem cósmico e não apenas a um povo ou a uma nação.<sup>37</sup>

Do teísmo personalista em que vem a concluir-se a resposta criacionista ao problema de Deus e da valorização que faz do cristianismo como a mais alta expressão do teísmo decorre a própria idéia de Deus em que se funda o pensamento leonardino. Assim, o Deus do criacionismo é a mais vasta e íntima consciência, em que se realiza a unidade dos seres, memória total, ordenadora das relações cósmicas, plenitude do Espírito, absoluta realidade do Amor que une sem separar, garantindo a unidade que é o centro ideal e vivo da realidade como sociedade de mónadas.

Sendo, pois, incriado amor amante, perfeita, total e universal memória e consciência das consciências, Deus é, para Leonardo Coimbra, um Ser pessoal e criador, fonte e harmonia do mundo e suprema causa das idéias. Como consciência cósmica, Deus não é uma substância mas uma actividade que, por ser infinito excesso e amor infinito, constitui a finalidade moral do universo e a possibilidade da perfeita liberdade e da perfeita convivência das mónadas, com as quais é solidário, tornando permanentemente conta das relações que a liberdade dos seres vai criando. Por outro lado, porque é o próprio amor, "o excesso inventivo do ser", não seria compreensível sem as almas, como estas não seriam compreensíveis sem Ele.<sup>38</sup>

Através da ideia criacionista de Deus como actividade e infinito excesso e amor infinito, Leonardo Coimbra resolve a segunda

das pretensas antinomias que, do ponto de vista da pura dialéctica, Raul Proença entendia deparar-se à existência de Deus, já que, de acordo com a concepção leonardina, há perfeita harmonia entre a actividade criadora de Deus, a sua absoluta perfeição e a imutabilidade da sua vontade, não só porque esta é essencialmente criadora, por ser o "excesso inventivo de ser" como, ainda, por no incriado amor amante consistir a essência da sua plenitude e absoluta perfeição. Por outro, a objecção de Raul Proença parece esquecer ou ignorar que a criação é permanente e contínua, sendo uma pura assistência amorosa, e que o tempo, esquema abstracto das durações, só existe por virtude desta mesma criação.<sup>39</sup>

O modo, essencialmente ético, como, na filosofia leonardina, é formulado e resolvido o problema de Deus determina, também, a forma como o pensador considerou outra questão teodiceica fundamental, que, mais de uma vez, solicitou a sua profunda atenção especulativa: a respeitante à existência de Deus e ao valor dos argumentos aduzidos para prová-la e demonstrá-la.

O filósofo considera insuficientes tanto o argumento físico-teológico como o argumento cosmológico, por considerar que o primeiro não chega, propriamente, a um Deus mas apenas a "uma força que a inteligência humana corrige e que a moral humana, excedendo, nega", e que o segundo também nada demonstra, só por si, já que o seu sentido está na construção da realidade superior ou noção última que, para Leonardo Coimbra, era a noção de mónada, entendida como direcção da matéria, desde a mais simples manifestação de vida até à mais ampla e profunda consciência. Além disso, porque o argumento cosmológico conclui da contingência para a necessidade, do causado para o causador, não segundo uma simples relação de causalidade mas pela razão suficiente que relaciona entre si seres ideais, necessário seria, então, entender que a causa ordenadora teria sido, igualmente, criadora, porquanto se lhe afigurava impensável um ordenador de uma matéria preexistente. Deste modo, seríamos levados a admitir uma perfeita causa que o seja tanto da ideia ordenadora como da matéria ordenada, alcançando-se, então, deste modo, a ideia de uma causa primeira, criadora e ordenadora e, pela fusão dos dois argumentos, a ideia de um Deus criador.<sup>40</sup>

Esta conclusão, se dispensa o argumento ontológico para provar a existência de Deus, não é, porém, suficiente para nos dar a ideia da sua perfeição, que só aquele pode fornecer-nos.

Com efeito, contra a superficial argumentação usada por Raul Proença alguns anos antes, entende Leonardo Coimbra que, embora da ideia da perfeição não seja possível concluir, imediatamente, a existência de um ser perfeito, não é incorrecto nem arbitrário concluir a ideia de um ser perfeito da ideia, em nós, desse mesmo ser perfeito. Para demonstrá-lo, procurará o filósofo criacionista atribuir novo sentido ao argumento ontológico, com base em duas noções essenciais do seu próprio pensamento, a da solidariedade das mónadas e a de experiência, associadas à essencial dimensão ética que define à sua teodiceia.

Como pessoa moral, o homem define-se por uma actividade cujas obras se referem à sociedade universal das mónadas, pelo que nada pode criar na solidão da sua consciência mas unicamente no infinito do amor, fonte originária que sustenta todo o universo. Por seu turno, a experiência faz nascer a ideia de ser perfeito para justificar a continuidade ascendente de perfeições que o homem vai descobrindo em si, de que resulta, então, segundo o pensamento leonardino, não ser da ideia abstracta de perfeição que vem a concluir-se a existência do ser perfeito, mas sim da **ideia viva**, realizando obras, de ilimitada perfeição, que se conclui a existência de uma fonte remota de perfeição que nutre as obras de uma perfeição ascendente, realizando-se em vida. Renovado ou interpretado deste modo, o tradicional argumento ontológico conduzir-nos-ia à hipótese ou à possibilidade da existência de um Deus em que reside a essência dos nossos esforços de perfeição, hipótese ou possibilidade cujo valor, porém, só a experiência religiosa permitiria esclarecer.<sup>41</sup>

Quatro questões essenciais da relação entre filosofia e religião no pensamento de Leonardo Coimbra cabe ainda referir, antes de considerar a sua fundamental reflexão acerca do cristianismo e da divindade de Jesus: o problema do milagre, a noção de mistério, o significado da queda ou do pecado original e a origem do mal.

Quanto ao problema da possibilidade do milagre, que, depois de ser negada por Amorim Viana e Cunha Seixas, em nome

da constância e fixidez das leis naturais, fora claramente admitida por Sampaio Bruno, que via nele uma emanção do Deus actualmente não onipotente que impulsiona o mundo e o homem a avançar no caminho da libertação e do regresso à plenitude da inicial unidade divina, Leonardo Coimbra afirma que aquele é não só possível como se apresenta como a própria fonte do Ser. Com efeito, partindo da noção vulgar de milagre como acontecimento em oposição às leis da Natureza, o filósofo criacionista começa por observar não ser necessário que tais leis sejam desrespeitadas para que haja um milagre, sendo suficiente que os fenômenos naturais se enlacedem de modo a **aparecer** uma harmonia insuspeitada, pois esse excesso de capacidade teleológica, por inabitual, assume, para nós, o aspecto estranho de contrário às leis naturais. Ora, sendo o milagre esse excesso teleológico, a sua possibilidade é não só postulada pelo "excesso inventivo do ser" que é o próprio Deus e fundamenta todo o criacionismo divino, como, no mundo espiritual, a sua possibilidade está representada no crescimento moral, quando uma alma se excede, crescendo em liberdade, adquirindo maior capacidade de harmonia e beleza. O milagre é possível porque há um infinito moral para que pode esforçar-se a consciência e onde, sem desfalecimentos nem quebras, pode buscar a energia "que, em contínuo excesso, a erga e sublime".<sup>42</sup>

Relativamente à noção de mistério, a que, por duas vezes, o filósofo dedicou demorada atenção reflexiva, o seu pensamento registrou uma significativa mutação, pois, enquanto, na juventude, sustentou ser a dialéctica da Vida que nos ensina o alto sentido do mistério, no qual vê residir toda a potência, todos os irreduzíveis, o amor, a bondade, o heroísmo, a liberdade, a criação, bem como a fonte da vida e da beleza, que permite ao homem o sacrifício, o orgulho, o cristianismo, e libertando-se da matéria, abrir-se ao infinito amor<sup>43</sup>, treze anos mais tarde, quando começa a acentuar-se a sua crescente atracção pela figura de Jesus e pelas verdades sagradas do cristianismo, Leonardo Coimbra pensa que o grande, o real mistério é a matéria e não já Deus ou o transcendente.

Com efeito se, como ser espiritual, o homem só entende o Espírito, e se compreende a si próprio como saudade de Deus e

nostalgia do divino, pelo que só compreende a unidade do amor, jamais pode compreender a matéria, não só porque apenas poderia compreendê-la se pudesse amá-la ou ela fosse amável, como ainda, porque a matéria não é mais do que uma abstracção do pensamento humano, que não tem existência real fora dele, representando apenas o discurso da morte, contraposto à realidade viva do homem, como tendência para o excesso, para a superação. Deste modo, não existe a matéria como dispersão ou separação da essencial unidade do amor divino, mas apenas a tendência materializante para o adormecimento, o esquecimento, a morte, a separatividade.

Interroga-se, então, a fremente alma religiosa do filósofo: donde provem esta tendência separativa? Como pode a Unidade dividir-se contra si própria? Como pode a doença corromper a Divindade?

Na verdade, se a matéria existisse mais do que como limite duma tendência, como tendência materializante, sonolenta e separatista das almas, então o Diabo seria como a imperfeição de Deus, como um pensamento de ódio no coração de Cristo. Assim, segundo Leonardo Coimbra, a matéria não existe, não é mais do que o limite ideal de uma tendência é, para o conhecimento humano, o limite de um processo de duração e mudança que, pela lentidão das modificações, possibilitou a hipótese da imobilidade, do idêntico, da repetição do mesmo presente. Não sendo, pois, mais do que a tendência materializante, o que chamamos matéria é, na expressão do filósofo, "a vontade pecaminosa sem pecado original e absoluto". A este propósito aproveita o especulativo português a oportunidade para recordar que nenhuma religião admitiu o absoluto de pecado original, pois Cristo é a **relação** amorosa do homem pecador com o homem **adâmico**. Assim, a raiz do pecado encontrar-se-ia na vontade do homem adâmico que, sendo pura e ascendente, hesitou e desceu. É este mesmo pecado que, de acordo com o pensamento metafísico-religioso leonardino, se dá em cada consciência, quer directamente, quer em ressonância moral, não sendo, por isso, nunca herdado, segundo o corpo, como carácter adquirido, por Adão o haver transmitido à sua descendência.<sup>44</sup>

Mas porque não permaneceu o homem adâmico em sua perfeita sociedade de amor, porque se deu nele a queda?

Ao procurar responder a esta decisiva e primordial interrogação, o pensamento leonardino, ao mesmo tempo que dá mais um decidido e decisivo passo no caminho do cristianismo, contrapõe-se, com evidente clareza, à explicação sugerida por Teixeira Rego para o pecado original e para a origem do mal.

O pensamento criacionista de Leonardo Coimbra sempre recusou o evolucionismo e o transformismo, que o autor da **Nova teoria do sacrifício** compartilhava com Junqueiro e Pascoaes, por considerar que do inferior não é possível fazer derivar o superior, nem reduzir qualquer das regiões da realidade às anteriores, se bem que cada uma delas as contenha, pressuponha e transcenda, acrescentando-lhes algo de novo e uma maior altitude de ser, pelo que, de modo algum, poderia admitir a noção naturalista de Teixeira Rego que reconduzia o pecado original a uma mudança alimentar que teria determinado a passagem do antropóide para o homem e o aparecimento do próprio homem.

Por outro lado, o caminho especulativo seguido por Leonardo Coimbra no tratamento do problema do mal, se decorreu sempre no âmbito do criacionismo, processou-se num sentido ascendente, que, partindo de uma atitude ainda apenas metafísica, que começou por considerá-lo simples acidente dialéctico, ou mera aparência, realidade para o homem ou para o pensar e sentir do homem, carecida, porém, de essencial ou substancial realidade e existência<sup>45</sup>, vai acabar por admitir o seu carácter misterioso, cuja raiz se encontraria na noção religiosa de queda ou afastamento do seio do divino amor, "no mau uso das liberdades angélicas e humanas."

Mas como permitiu Deus esse afastamento das mónadas do seu seio de amor e como não lhes prestou imediato socorro? A esta interrogação responde o filósofo dizendo tratar-se de um mistério a que só por outro mistério seria possível dar resposta, acrescentando, porém: "Deus, por um excesso de amor e confiança, deixou-se trair: daí o mal. Mas Deus não abandonou o mundo". Sendo puro Amor e Memória, jamais esqueceu a traição, tremenda ingratidão que lançou as mónadas no esquecimento da matéria bruta, mas como os seus

filhos lhe rogavam socorro nas trevas em que se perdiam, Deus enviou-lhes esse socorro em "labaredas de Amor" e, por um excesso de piedade divina, chamando as vontades hostis a um novo amor, tornou possível a reconciliação do homem com a divindade. Deste modo, apesar de ser "imagem de Deus", o homem real, tal como o conhecemos, não é o puro homem natural nem conserva a sua natureza originária de liberdade sobrenatural.

O homem real é o homem que optou e opta, que usou mal a sua liberdade e, por isso, vive longe de Deus e em desarmonia com o universo. O homem real, é, pois, o homem decaído de um primitivo e originário estado sobrenatural, em que a natureza, dada em liberdade, pela liberdade se possui, quer alimentando-se no amor de Deus, quer diminuindo-se e perdendo-se em rebeldia e afastamento. Este é, para o filósofo criacionista, o significado do pecado original, que corrompeu a originária natureza de liberdade sobrenatural.

Assim, porque é, hoje, um ser decaído, o pecado original é, no homem, natureza, pelo que a economia do resgate implica a Graça divina, um amor excedente e plenamente gratuito. Mas porque o mal não é uma substância mas o efeito de uma liberdade negando, escusando-se, fugindo às solicitações de um amor onnipresente e operoso, Cristo pode não só perdoá-lo como resgatar o homem do pecado original.<sup>46</sup>

Esta final concepção leonardina acerca do problema ou mistério do mal e sua relação essencial e originária com a noção de queda ou de pecado original como livre afastamento das mónadas do seio do criador amor divino, de certo modo resolvia ou superava a primeira das antinomias que, do ponto de vista da pura dialéctica, no pensamento de Raul Proença, suscitava a existência de Deus - a impossibilidade de conciliar a suma bondade divina com a existência do mal no mundo - a qual constituirá já o fundamento ético do ateísmo de Basílio Teles<sup>47</sup>, ao mesmo tempo que propunha para o problema ou mistério do pecado original uma resposta que, pelo seu carácter religioso, superava a solução naturalista que Teixeira Rego encontrara para explicar o mito equivalente e a origem do mal.

Se, em obras como **O criacionismo** (1912), **O pensamento criacionista** (1915), **A alegria, a dor e a graça** (1916) ou **A luta pela**

**imortalidade** (1918) e nos múltiplos ensaios e artigos delas contemporâneos, a convergência do pensamento de Leonardo Coimbra com as verdades essenciais do cristianismo se vai crescentemente afirmando, é, todavia, a partir do início da década seguinte que o anseio religioso do filósofo se torna cada vez mais evidente, a figura humano-divina de Jesus encontra nele apelos sucessivamente mais fortes e a religião cristã passa a ocupar um lugar de mais decisiva importância na sua inquieta reflexão filosófica que, poucos dias antes da morte, acabará por conduzi-lo, ou reconduzi-lo, ao seio da Igreja.

Ao defrontar-se com a figura de Cristo, Leonardo Coimbra, por um lado não renega nem repudia a revelação, que considera como a dádiva de uma **forma** de vida, a última das quais teria sido, precisamente, a de Jesus e, por outro, adverte que Ele não pode ser compreendido através de visões parcelares, como as dos que o vêem como mero lugar imaginário das aspirações das almas ou como lugar inteligível do Logos platônico existindo apenas no céu das ideias ou, ainda, como Messias de qualquer nacionalismo ou de qualquer sociedade futura ou de uma escatologia de um Fim eminente ou de uma Parusia fechando ou destruindo a história.

Para o filósofo criacionista, só tem sentido sagrado e transcendente um Cristo integral, isto é, um Cristo que, sendo amplexo do Céu e da Terra, da criatura e do criador, seja, igualmente, um Cristo histórico, que, preexistindo ao tempo, venha no tempo, um Cristo ontológico mas não cronológico, que seja do corpo da história e não apenas do seu princípio ou do seu fim, que se insira no devir histórico, dando-lhe um destino explícito e conferindo-lhe uma finalidade intencional, consciente e meritória. Com efeito se, de acordo com o pensamento leonardino, a história só pode existir no abraço do inteligível e do sensível, na inserção do eterno no temporal e no transitório, Cristo não pode deixar de ser o centro da história e a origem das próprias coordenadas históricas. Antes de Cristo, a criação sofre a ausência, a dor e a desarmonia resultantes da queda ou do pecado original, ao passo que com Ele, os gemidos da criação



passam a ser "no homem, o esforço do seu mérito plantando no tempo a vida da eternidade."<sup>48</sup>

Aceitando, assim plenamente, a divindade de Jesus, contrariamente ao que haviam feito os seus antecessores e contemporâneos, desde Amorim Viana, ou iria fazer a generalidade dos seus discípulos, Leonardo Coimbra vê em Cristo a encarnação do verbo divino e criador que realizou activamente a divinização da humanidade e é a Verdade, a Beleza e a Bondade. É a Verdade, porque, sendo a redenção pelo Amor, é a reposição de todas as relações na harmonia originária, o puro acordo das almas na Unidade divina do Amor; é a Beleza suprema porque é a harmonia perfeita, a compreensão absoluta, a comunicação pura e integral, a revelação da Beleza incriada, a pura Unidade revelada e patente; é a Bondade, porque é a Criação, a geração segundo o Espírito, pelo excesso do divino Amor, é a Graça, a dádiva pura e integral, que atravessou a Morte, para que o homem pudesse renascer em Cristo, novo e puro. Daí que a dor do Gólgota não seja a dor da separação e do mal, mas do Amor activo, que comunica vida à morte, **ser ao nada**.

Cristo é, assim, para Leonardo Coimbra, a saudade da terra e do céu, das criaturas e do criador, pois o movimento e o motor imóvel só na aparência foram separados, até que essa aparência foi rasgada pela saudade para que o corpo de Jesus se erguesse por entre os homens. Cristo é, pois, o ponto de encontro de duas saudades que se abrigam na sua alma: o mundo ideal, motor imóvel e impassível, Deus e a sua solidão e o pobre mundo sensível, a desgraça e o abandono dos homens, que com aquele apenas comunica pelo que na razão humana é presença da divina razão. Deus tocado pela piedade não é mais, então, do que Deus saudoso dos remotos mundos da matéria, os quais, erguidos em oração e súplica através do coração do homem, constituem a lembrança saudosa da amorosa companhia que a queda e o pecado transformaram em remoto afastamento. Cristo, sendo o amor vivo, excedente e comunicativo, é a grande unidade em que o amor dos homens se confunde, de novo, com o próprio amor de Deus.

Com efeito, Cristo não é uma doutrina que se expõe, mas uma presença que abre, nas almas, a compreensão e o amor. Daí que

as suas doutrinas não sejam ensinamentos explícitos e discretos mas a revelação de um infinito caudal de amor, que tudo abraça e tudo excede, contendo as almas e sendo o amor em que elas, comunicando, se alimentam. Daí igualmente, que a graça de Cristo seja a presença dessa superabundância infinita, desse excesso de vida e de amor, de caridade e ternura.

Leonardo Coimbra que, como um século antes, Silvestre Pinheiro Ferreira, aceita e acolhe os dogmas fundamentais do cristianismo, pensa que, do ponto de vista metafísico e moral e quando comparada com o helenismo, a religião cristã aparece como a renascença do velho orientalismo hindu, pois, também para ela, este nosso mundo é filho, senão da ilusão, pelo menos do pecado, é um alterado e caótico mundo de erro, resultante da desordem provocada no estado adâmico pela indisciplina das vontades rebeldes, do conflito de forças misteriosas libertadas por uma imprudente curiosidade, sendo, desse modo, o ponto de partida para um segundo nascimento de Cristo, que, negando-o, o transcenda.

Assim, o verdadeiro espírito do cristianismo é o puro amor, tudo amando, tudo compreendendo e tudo sabendo perdoar. Sendo um permanente exercício do amor eficaz, o cristianismo é, para Leonardo Coimbra, a solução da antinomia entre a unidade e a pluralidade pelo acordo social perfeito, pela convivência das criaturas no seio do amor divino do seu Pai celestial. Porque o cristianismo se apresenta, então, como infinita criação de amor, em permanente excesso, como reino de Deus, perfeito amor, pura e leal companhia, é o contacto permanente possível entre o estado angélico ou adâmico e o estado de pecado e morte. Eis porque ser cristão é renascer para outra vida, não é mudar de lugar no espaço, aqui encontrando seu mais profundo significado os termos céu e inferno, mundo e eternidade, pois o reino do espírito está latente no coração de cada homem e Deus, que é Amor, vive já em todo o coração cujo amor seja universal.<sup>49</sup>

Era esta sua visão do cristianismo que, por um lado, levava o filósofo criacionista a afirmar que o sacramentalismo católico era uma evidente afirmação da docilidade da matéria à inteira penetração espiritualizante<sup>50</sup> e, por outro, a criticar o modo como

Bergson considerava ou interpretava a experiência mística cristã, por não distinguir adequadamente a contemplação adquirida da contemplação infusa, ou seja, aquela que, sendo embora uma superação da vida, se contém nas possibilidades da alma amante de Deus e a que, constituindo uma união transformante, é uma graça inteiramente gratuita, uma sobrenaturalização que excede as simples faculdades humanas.<sup>51</sup>

## 7. Álvaro Ribeiro

Discípulo de Leonardo Coimbra que, no entanto, atribuía também decisiva importância na sua formação intelectual ao magistério de Teixeira Rego e de Aarão de Lacerda, Álvaro Ribeiro (1905-1981) apresenta-se, tal como o seu mestre, como um filósofo criacionista, em cujo pensamento é, igualmente, muito profunda e essencial a relação entre filosofia e religião.

Entendendo a filosofia como esforço para o conhecimento especulativo do absoluto ou sofia, a qual é inteiramente divina, pois divino é o mesmo absoluto, pensava que aquela vem a culminar, necessariamente, na idéia de Deus, daqui resultando, então, que, essa mesma idéia de Deus é o princípio da filosofia, que, por isso, está sempre condicionada pela teologia. A filosofia, que, para Álvaro Ribeiro, constitui uma arte da palavra e não uma ciência, é, assim, o estudo do invisível, do insensível e do sobrenatural, cujo objectivo é conhecer os princípios transcendentais, o absoluto, o infinito, o universal.

Porque não é uma ciência, a filosofia não constitui um corpo de doutrina, mas um saber gradual e ascendente, que implica uma iniciação, por meio da qual, pela actividade criadora da razão, o homem vai passando da mentalidade originária até ao estado sófico. Distinguindo três graus ascendentes no pensamento, o **gnósico**, em que aquele se move no domínio das representações espaço-temporais, o **sófico**, que visa os princípios transcendentais, e o **pístico**, em que a razão discursiva é transcendida pela fé, o especulativo português pensava que a filosofia, como intermediária entre a religião e a ciência, se definia por ser o processo humano através do qual, por

amor, a crença se transforma em ciência, ao ser pensada pela lógica própria desta última.

O essencial da religião encontrar-se-ia, segundo a filosofia criacionista de Álvaro Ribeiro, naquilo que se refere à vida presente, à ligação do pensamento humano com realidades sobre-humanas, à ligação ou religação com a presença de Deus.

Deste modo, a distinção fundamental entre religião e filosofia estava em que, enquanto a primeira era unitiva e integrante, a segunda, desenvolvendo nos homens e nos povos a mais perfeita consciência de si, se apresentava altamente diferenciante.<sup>52</sup>

Por pensar que o princípio fundamental da filosofia era a ideia de Deus e o seu objecto as relações do mundo natural, do que nasce e morre, com o mundo sobrenatural, o estudo do invisível e do insensível, o filósofo entendia que a resposta às interrogações acerca da origem, liberdade e destino do homem só poderia ser adequadamente dada pela religião. Assim, aderiu à verdade tradicional de que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, a qual significaria, na sua interpretação, que o ser divino criou o corpo e a alma do primeiro homem, pelo que considerava legítimo admitir que o composto humano teria sido dotado, outrora, de uma perfeição e de uma santidade de que hoje se encontra desprovido. Tal como o seu mestre Leonardo Coimbra, pensava Álvaro Ribeiro que a criação devia ser pensada como algo de actual e presente e não como um acto único, completo e acabado, ocorrido num remoto passado, pois entendia que só com a noção de actualidade pode ser pensado o criacionismo e compreendida a criação da alma humana em cada momento do tempo, bem como a permanente e constante assistência providencial de Deus à criação, a presença da graça divina e a assistência do homem por seres superiores, que contribuem, de maneira decisiva, para a realização do fim redentor para que o homem deve contribuir.<sup>53</sup>

O criacionismo de Álvaro Ribeiro aceitava também, como o de Leonardo Coimbra, a noção religiosa de "queda" que, porém, pensava dever ser entendida como significando ou designando o conceito de perversão ou de razão pervertida, de que decorreriam, como conseqüências, o mal, o sofrimento, a doença e a morte, bem

como as desordens naturais. Sendo um acontecimento sobrenatural, já que consistiu na infracção das leis divinas, que, no plano moral, é considerado o primeiro pecado ou pecado original, é algo anterior ao tempo e à história, que encerrou o período adâmico, iniciado com o nascimento do primeiro homem. Dado que, segundo o filósofo criacionista, a noção de queda pretende significar o conceito de razão pervertida, não deve considerar-se como realidade ou acontecimento ocorrido num momento anterior ao tempo e à história e, nessa medida, como algo inconcluso, mas, pelo contrário, entender-se ou pensar-se como um estado actual, que ainda não terminou ou ainda não se concluiu.

O pensamento de Álvaro Ribeiro, ao situar a queda no plano da razão ou do espírito humano, recusava tanto as teses que procuravam explicá-la por uma mudança alimentar (Teixeira Rego) como as que sustentavam haver consistido no acto sexual, pois o que pretende significar-se com a noção de queda teria ocorrido num momento posterior ao da consolidação do amor humano no Paraíso Terrestre.<sup>54</sup>

Para Álvaro Ribeiro a queda não teria afectado apenas o homem ou a espécie humana, mas toda a natureza, entendida como o mundo do que nasce e morre, cabendo, por isso, àquele que lhe deu causa a missão de reintegrar o mundo nos seus primeiros princípios e nas suas primeiras leis. Assim, sendo o destino final de tudo o que existe a realização do Reino de Deus, entendida como reintegração do homem e da natureza no plano original da criação divina, cada ser humano é chamado a colaborar no mistério da redenção universal com a sua imaginação e a sua criação espiritual, através de um processo natural evolutivo, em que a transformação ascensional do homem decaído é acelerada pela educação e pela graça divina mas retardada pelo pecado.<sup>55</sup> Daqui decorreria, então, segundo a filosofia alvarina, que, embora individual, a salvação de cada homem é solidária da salvação da humanidade e da redenção de toda a criação, já que só deste modo adquiririam pleno sentido as verdadeiras doutrinas religiosas, as quais, tal como não admitem a ideia do "egoísmo do aquém", não são compatíveis com qualquer forma de "egoísmo do além".<sup>56</sup>

Sendo uma das conseqüências da queda, o mal, cuja existência o filósofo reputava inegável, não revestiria a natureza de substância nem de algo entitativo, mas seria um predicado ou um valor, pelo que constituiria uma categoria ética e não ontológica, apresentando-se, por isso, como uma realidade exclusivamente humana, o mal que os homens fazem uns aos outros por pensamentos, palavras e obras.

Para Álvaro Ribeiro, o mal era um mistério, a que só a revelação poderia dar resposta, encontrando-se a sua origem, que permanecia um enigma, na desumanização da natureza. Procedendo da derrogação das leis divinas e da inversão dos meios com os fins, o mal teria entrado no mundo com a desobediência do primeiro homem, com a queda ou pecado original, pelo que o homem, só por si, seria incapaz de eliminá-lo ou de expulsá-lo do mundo. Deste modo, unicamente com o auxílio superior, a graça divina, os milagres, os sacramentos e a mediação angélica seria possível ao homem transformar o mal em bem e colaborar na redenção universal e na reintegração da ordem por ele violada pela derrogação das leis divinas, causa do desequilíbrio das leis naturais e da inconsistência das leis sociais.<sup>57</sup> Assim, ao mesmo tempo que, tal como os seus imediatos antecessores Bruno e Leonardo Coimbra, admitia a existência do milagre, Álvaro Ribeiro concebia-o como fenômeno autêntico de intervenção entre o natural e o sobrenatural e meio através do qual a Providência divina concede o seu socorro amante ao processo de evolução da humanidade e de reintegração da natureza.<sup>58</sup>

Quanto ao problema ou idéia de Deus, pensava o filósofo que, porque o ser divino é invisível e insensível, a sua essência se apresentava como misteriosa, incognoscível e incompreensível, pelo que só nos seria possível conhecê-la através da revelação, a qual nos permite aceder a verdades que o homem nunca chegaria a conhecer pelos processos normais da razão, não porque a ela sejam contrárias mas porque, sendo-lhes superiores, excedem a sua capacidade cognitiva. A revelação divina realiza-se através da mediação angélica e não, directamente, por meio da palavra, pois nem Deus nem os anjos falam. Assim, a mediação angélica exerce-se pela actuação

intuitiva dos anjos sobre o pensamento dos homens que falam e escrevem, o que, segundo o filósofo, não invalidaria nem contrariaria a doutrina tradicional de que Deus se revelou aos homens por intermédio da palavra ou verbo, palavra ou verbo que seria inspirado pelos anjos àqueles que foram escolhidos para dar a conhecer aos homens os mistérios divinos. Deste modo, para Álvaro Ribeiro, os anjos seriam espíritos inomináveis, assistentes e benevolentes, mediadores sem figura, palavra ou voz, a que caberia a sagrada missão de mensageiros de Deus, através dos quais a revelação dos mistérios divinos seria dada aos homens.<sup>59</sup>

Era essa mesma revelação que permitia ao filósofo formular a sua idéia de Deus como personalidade infinita, Acto puro, cuja essência é de eternidade, ser puramente espiritual, inteligência pura, separada do sentimento e da vontade, essente e substante, absoluto, infinito e universal, indizível, invisível, incomparável e inconfundível com o tempo e o espaço, uno e único, no qual se realizaria a equação entre Uno, o Ser e o Bem.<sup>60</sup>

A admissão do mistério, da revelação, do milagre, da profecia, da graça divina, da mediação angélica e do valor dos sacramentos e da oração é completada, na reflexão de Álvaro Ribeiro, pela consideração filosófica da religião, em especial do cristianismo, que o pensador tinha como a mais perfeita das três grandes religiões monoteístas e a qual se distinguia, essencialmente, das duas restantes, pela aceitação ou reconhecimento da divindade de Jesus.

Embora afirme que o núcleo crucial do cristianismo é constituído pelo problema religioso da união da alma com o corpo, ou mistério da encarnação, que, se bem que insondável, na sua "epifania deslumbrante produz e conduz um alto culto religioso", Álvaro Ribeiro parece não admitir que Cristo seja uma pessoa divina.

Na verdade, sempre que dele se ocupa, considera-o como um homem superior, enviado de Deus, através de cuja palavra o mesmo Deus se revela, profeta comparável a Moisés, que, nos momentos altamente religiosos da sua vida terrestre, foi inteiramente

assistido pelos anjos- de que terá recebido a inspiração- e se sentia unido ao Espírito Santo de Deus quando o seu pensamento místico lhe aparecia como inspirado, extasiado, entusiasmado.

Porque terá haurido a sua doutrina em fontes de inspiração diversas da religião de Moisés, Cristo ensinava, com inspiração própria, ou autoridade, uma mensagem de redenção e não de condenação, devendo, por isso, segundo Álvaro Ribeiro, a sua palavra ser interpretada, não não como um mandamento, preceito ou conselho sobre o modo de agir neste mundo, mas antes como doutrina daquela verdade superior que aponta para o sobrenatural. Daí que Cristo deva ser considerado como o verdadeiro mestre da relação do natural com o sobrenatural.

A sua doutrina, essencialmente virada para o incógnito futuro, apresentava-se mais messiânica do que profética, mais voltada para o inteligível do que para o sensível. Por outro lado, porque desinteressada das coisas deste mundo, não incluía qualquer gnoseologia fundada ou condicionada pelas ciências positivas nem manifestava qualquer preferência por nenhuma doutrina política, económica ou social, consistindo, acima de tudo, na apologia da virtude infinita de perdoar, numa doutrina de ilimitado amor universal.

Tendo restaurado a principalidade do verbo e havendo operado os seus milagres apenas por palavras, Cristo apresentava-se a Álvaro Ribeiro, acima de tudo e antes de mais, como mediador entre o mal e o bem, realizando nesta síntese ou mediação o infinito aumento de ser que garante o optimismo religioso. Assim, segundo o filósofo, só através do estudo das suas promessas, da relação da soteriologia com a escatologia, seria possível compreender a redenção da humanidade.<sup>61</sup>

## 8. José Marinho

Um outro discípulo de Leonardo Coimbra, José Marinho (1904-1975), dedicou, também, constante atenção reflexiva ao problema da religião e suas relações com a filosofia e a metafísica - que, em certa fase da sua evolução especulativa, chegou a distinguir



daquela, considerando a primeira como propedêutica da segunda<sup>62</sup> - bem como à consideração filosófica do cristianismo.

Num dos diversos fragmentos que redigiu de uma incompleta **Autobiografia espiritual**, procurando, por um lado, tornar explícita a mais funda e própria raiz do seu filosofar e, por outro, mostrar, indirectamente, em que se apartava e distinguia ele do daquele que sempre reconheceu como seu mestre, aproximando-se da lição de Teixeira de Pascoaes, para Marinho quase tão decisiva e fundamental como a de Leonardo Coimbra, o pensador declarou, haver chegado à filosofia, não pelo caminho da ciência, mas pelo da religião e da poesia.

Ao definir, deste modo, as vias do seu itinerário espiritual, José Marinho, do mesmo passo que recusava, expressamente, que a ciência possa constituir válido e suficiente fundamento da filosofia, já que, sendo aquela sempre finita em seu processo e objecto, pretender tirar dela uma explicação total da natureza e do universo resultaria um absurdo radical, acrescentava, noutro fragmento da obra inconclusa:

"Nasci homem religioso, em quem se não mantém a simplicidade e inocência da fé e das cumulativas virtudes. E se pode dizer que se nasce poeta, eu diria que nasci também poeta". E prosseguia, no primeiro dos fragmentos referidos:

"Se nós definimos religião como o viver ligado ao absoluto, seja efectivamente seja intencionalmente, devo dizer que esta situação espiritual foi permanente em mim. Abandonei a prática do cristianismo, nunca o sentido central dele. Comecei a filosofar não porque me faltasse a fé, mas porque se me pôs a urgência de esclarecê-la".

Procurando dilucidar esta última afirmação escreve noutro fragmento da mesma obra: "O ser do homem apareceu-me como digno, sujeito e objecto de todo o amor. Entendi-me sempre mal com o que se chama amor divino. Como os antigos, não só os gregos, cheguei a pensar que o amor revela o perfeito, mas só é laço, vínculo e comunhão de seres imperfeitos. Isto me afastou do cristianismo, bem como a desvalorização do querer e do agir," pois o seu pensamento o foi levando a compreender que" é na relação do homem com o que

está posto apenas em germen no seu início que se encontra o homem," o qual se revela "na relação com o que na Natureza, ou para além dela, aparece como próximo sinal de presença". Com efeito, de acordo com o pensamento de José Marinho, "pela remota memória somos e no querer que se ultrapassa consistimos," pelo que "o autêntico ser verdadeiro dorme em mundo de sombra e a névoa de querer oculta a luz". Assim, "o homem não é mais do que o anjo caminhando para o mais baixo degrau de ser, como o anjo é Deus a meio da descida", porquanto "todo o ser é Deus e não há senão Deus", sendo, então o segredo supremo, "que Deus, sendo, se refaz, no entanto, incessantemente, desde o mínimo ao máximo, desde a parte ao Todo".

Deste modo, o cristianismo aparecia-lhe como religião do amor e da redenção e não como religião da verdade, como a religião do homem e não como a religião de Deus.<sup>63</sup>

Aqui radicava, como o próprio Marinho confessava, a sua dificuldade na interpretação do pensamento leonardino, de que, no entanto, foi um dos mais profundos e compreensivos hermeneutas, já que, se, para o mestre sempre admirado, a filosofia deveria acabar-se em religião, como o natural se encerra em sobrenatural, para o discípulo o caminho era precisamente o inverso, pois não só fora a necessidade de esclarecer a fé que o levava da religião à filosofia, como o primeiro e mais radical fundamento ontológico do homem se situaria no plano cósmico ou na remota memória que se oculta no seio da Natureza.

Daqui decorria o pensamento do autor da **Teoria do Ser e da Verdade** (1961) de que a religião não seria a forma suprema de relação do homem com o absoluto, mas pelo contrário, uma forma transitória e perecível dessa mesma relação, porquanto a religião nasce para morrer, como os próprios deuses, os quais, por mais altos, puramente espirituais, genesíacos ou soberanos que se nos apresentem, terão sempre, em realidade ou símbolo, o destino de Osiris ou de Brama, de Saturno ou de Jesus. Com efeito, a realidade que o homem vive apresenta-se, ao pensamento de José Marinho, como mortífera não só para o homem como para as próprias religiões e até mesmo para os deuses, pois tudo quanto é gerado começa a

morrer logo na geração que o possibilita e assim tudo quanto gera segue o mesmo destino mortal daqueles e daquilo que gerou.<sup>64</sup>

Neste modo de compreender a religião fundava Marinho não só a sua recusa da oposição teísmo-panteísmo e do criacionismo, como a sua idéia de Deus, a maneira como concebia a relação entre filosofia e religião e o significado e valor que atribuía ao cristianismo e à pessoa de Cristo. Assim, pensava não haver qualquer opção dilêmica entre teísmo e panteísmo, que, no seu modo de ver, seriam complementares, pois "todo o verdadeiro teísmo é panteísmo ou não será; todo o panteísmo é teísmo ou não chegará a ser". Na verdade, segundo Marinho, não só teísmo e panteísmo não existem puros sem o seu suposto contrário, como, sendo, o pensamento metafísico harmonia de transcendência e imanência, toda a distinção e classificação se revelam passageiras formas de considerar o pensamento do homem, conforme o mesmo pensamento se aprofunda. Por idêntica razão, considerava o filósofo ser uma ingenuidade teológica e histórica o admitir que o monoteísmo era superior ou posterior ao politeísmo, uma vez que, de acordo com o seu modo de pensar, um não é possível sem outro e o Deus uno e o Deus múltiplo foram dados sempre como simultâneos.<sup>65</sup>

Quanto ao criacionismo, que situa no mesmo plano do evolucionismo, Marinho reputa-o uma forma materialista e, como tal, impura de religião, que só enquanto religião do Espírito se refere a Deus ou ao divino, por considerar que tanto um como o outro se inscrevem no domínio da geração e da produção, o que suscitaria, então, o seguinte problema: como veio a ser o que não era? E não a verdadeira e essencial interrogação: Como é o que verdadeiramente é?

Deste modo, segundo Marinho, porque parte do criacionismo, a religião cristã, sendo a religião do Pai que cria e do Filho que redime, não chega a ser a religião do Espírito Santo que nos chama para a verdade oculta.

Adverte, contudo, o sempre compreensivo e subtil filósofo que, se considerado no seu todo, o cristianismo efectua ou representa um secreto recurso ou um retrocesso, se o naturalismo e o humanismo que nele há afastam o homem da contemplação da verdade, cumpre

atender a que a religião não é filosofia, mas mais e menos do que esta. Mais, porque toda a religião visa, não mostrar a verdade mas garantir os caminhos para o ser verdadeiro; menos, porque, no movimento de redenção universal, toda a religião corre o grave risco de perder, gradualmente, o fim mais alto e, por imoderado amor dos homens, perder o seu sentido divino.<sup>66</sup>

Importa, então, ver como o pensamento de José Marinho concebe as relações entre filosofia e religião, problema a que dedicou reflectida e demorada atenção no livro, inédito e não concluído, **Significado e valor da metafísica**, cuja redacção parece tê-lo ocupado durante a segunda metade da década de 30.

Quanto a esta essencial questão, começa o filósofo por procurar mostrar o infundado e o improcedente das posições daqueles que pretendem que os caracteres que distinguem o pensamento filosófico do pensamento religioso se encontrariam, por um lado, na aceitação, pelo segundo, da ideia de um Deus criador, que o primeiro tenderia a recusar e, por outro, em encontrar o pensamento religioso na noção de queda a única solução para o problema do mal e da liberdade. Com efeito, observa Marinho, não só há pensadores, mesmo profanos, que aceitam ou acolhem a ideia de Deus criador, como as noções de Deus criador, solução religiosa do problema do bem e do mal, liberdade e queda não são noções de puro pensamento mas dados de fé. Ora, uma coisa é o pensamento e outra a fé, pois, enquanto o primeiro é o caminho da verdade, surdo, paciente e lento, através de milênios nos espíritos, de que a metafísica é a flor, simultaneamente, perfeita e perecível, a segunda corresponde à urgente sede de verdade, de bem e de felicidade dos homens. Assim, a religião tem como origem o sentido deste drama do homem e a urgência de o resolver, sendo a forma suprema de pragmatização e a mais humana de todas as formas de espiritualidade. Outra é a solução do enigma, que move a actividade filosófica, filha de uma inteligência que tem o amor por substância, mas à qual importa mais a verdade, actividade mais lenta e indubitavelmente mais difícil.

O enigma é essencial ao drama, é o seu aspecto mais gritante, mas mais exterior e passageiro, pois, ao passo que o sentido do enigma supõe tempo, vagar, ociosidade, o drama do ser, em suas

formas urgentes, clama e exige imediato socorro e caridade e projecta-se, misteriosamente, no profundo sentido, também misterioso, da redenção universal. Deste modo, o espírito de drama, que está na origem da religião, influi no espírito de enigma que caracteriza a especulação desinteressada que é a filosofia. Por outro lado, a religião só passa de acto revelado a corpo de doutrina com o concurso da filosofia, na qual encontra o seu melhor fundamento. Daqui conclui, então, José Marinho que se a especulação filosófica mergulha as suas raízes genéticas no húmus da religião e da mística, carece de se individualizar e, sem cortar as suas relações profundas com aquelas, deve repensá-las e purificá-las, mantendo com elas uma solidariedade que não mutile nem deforme a sua indeclinável liberdade. E, ao fazê-lo, descobre-se como a autêntica mediação entre o ser da transitividade e o ser eterno, bem como revela a caducidade de toda a religião e de toda a mística.<sup>67</sup>

É neste modo de entender a simultânea relação e distinção entre filosofia e religião que Marinho vai fundar, por um lado, a sua ideia de Deus e, por outro, a sua interpretação do cristianismo.

Quanto à ideia de Deus, pensava o filósofo que o homem descobriu o ser divino antes de se haver descoberto si próprio, daqui procedendo, então, ter sido Deus concebido à semelhança do humano mais exterior e transitório. Assim, o mero conhecimento do ser profundo do homem leva a afastar, "como próprio de crianças sem inocente infância, essa concepção de um deus artista, géometra, juiz, rei e Senhor".<sup>68</sup> Por outro lado, "movidos pela sede de conhecer Deus, os homens qualificaram-no copiosamente", a sua concupiscência da diversidade levou-os à visão de Deus com atributos, pelo que, julgando falar de Deus, falaram sempre, não d'Ele, mas dos graus divinos entre Deus e o homem.<sup>69</sup>

Segundo o filósofo, tudo quanto sabemos de Deus radica na nossa possibilidade divina, o que, no entanto, "será sempre incompreensível à fé tímida, sem unitiva beatitude, e à razão fruste ou excessiva, sem harmoniosa amplidão".<sup>70</sup>

No pensamento de José Marinho, por um lado, o nosso conhecimento de Deus será tanto mais perfeito quanto mais realizarmos em nós a possibilidade de nos aproximarmos da divindade e, por

outro, Deus é a diáfana, a nua unidade, a simples verdade, o único necessário que, quanto mais se qualifica, menos se atinge.

Tendo, plenamente, todo o ser e toda a verdade do ser, todo o sentido, qualquer ser não pode senão imitá-lo de algum modo e ser com ele, como ele. Deste modo, o autêntico sujeito da filosofia é Deus e não o homem, pois, da mesma maneira que Ele é eternamente em tudo quanto existe e se afirma no ser do que não é, assim também está como Espírito no não ser do ser e se pensa como única razão suficiente de todo o pensamento, tanto do ainda taciturno e velado nas formas naturais e no agir humano como explícito em razões e argumentos. Porque de simplicidade e inocência é feita toda a verdade divina, a qual não tem nenhuma complexidade com o mesmo ser de Deus, que outro não é senão o simples ser, n'Ele e nos vínculos divinos ser e saber se apresentam como o próprio indiscernível, razão pela qual, então, Deus que carece de argumentar-se ou de ser pensado, está infinitamente longe do espírito.<sup>71</sup>

Sendo espírito e verdade, Deus anula toda a distinção e toda a distância entre criador e criatura, é a simplicidade extrema, o concreto por excelência. Daí que, no entender do pensador religioso que sempre foi Marinho, o único Deus que para o homem é digno meditar é aquele Deus que está para além da analogia Deus-homem, a qual, no fundo, radica numa aspiração a divinizar mais directa e francamente o próprio homem.<sup>72</sup>

Deste modo, Deus tal como não julga - pois o juízo não é fim mas processo para a compreensão do ser - não conhece nem ama, embora possa ser objecto de incompleto conhecimento e deficiente amor. Assim, segundo José Marinho, o Deus das religiões, aquele que a nossa ambição de conceber leva a qualificar por atributos, não é mais do que uma divindade da zona intermédia do ser, existente mas não subsistente, entre o homem e o puro divino. Este, assim como não se define por atributos, pois é a extrema simplicidade e o concreto por excelência, também não se exprime por mandamentos, tal como o homem, no que tem de mais íntimo, não se exprime em norma, lei ou decreto ou deles pode ser objecto. A ideia de mandamento radica no divino transitório, naquele a quem mantém o deficiente amor e o deficiente pensamento do homem. De igual modo, não pode

atribuir-se a Deus a actividade ou juízo final, sendo, precisamente, o atribuir-lhe tal actividade a fonte donde promana o politeísmo e a idolatria, assim como é um estádio inferior de pensamento ou de vida religiosa aquele em que Deus se nos revela ainda ou apenas como um demiurgo ou como um ser que julga, se compadece ou ama.<sup>73</sup>

José Marinho pensava também que cumpre ter em conta, por um lado, que Deus está está mais interessado em revelar-se e ser aceite na sua Revelação do que em ser objecto de crença e, por outro, que Deus se manifesta, necessariamente, em presença e carência de ser, em plenitude e ausência de verdade, pelo que imperioso é, então, admitir que o erro e o mal, ou o que como tal se nos apresenta, e a própria negação de Deus são modos de manifestação divina.<sup>74</sup>

É a partir ou com base nesta ideia ou visão de Deus que o filósofo vai considerar, interpretar e interrogar reflexivamente o cristianismo e a própria figura de Cristo.

Reconhecendo ser-lhe muito difícil pôr o problema do cristianismo e admitindo que nele haja ou possa haver coisas contraditórias, o pensador não só não deixa de advertir que a contradição é constante nas existências e não menor no próprio pensamento, como declara que, perante a religião cristã, qualquer atitude judicativa lhe está vedada. Não obstante esta dupla confissão ou advertência, o pensamento de José Marinho foi intimamente solicitado a reflectir repetidas vezes sobre o cristianismo e a formar acerca dele frequentes juízos de superadora discordância ou de valorativo sentido.

Assim, se não hesitou em escrever, em texto que conservou inédito, que o cristianismo acentuou a tendência de pragmatização própria de toda a religião, para que a boa nova, ajustada à débil compreensão dos homens, pudesse virtualmente estender-se a todos, sabendo que seria recusada se não transigisse com o humano sentido do bem e do mal, com a sede de recompensa e a urgência de castigo, com vista a alcançar o seu fim, a que o filósofo, no entanto, não recusava grandeza<sup>75</sup>, noutra texto, que, igualmente, não chegou a publicar, reconheceu que o que existe de grandioso no cristianismo, em relação a todas as religiões anteriores, é a força com que nele se exprime o sentido do ser como liberdade. " Enquanto para as outras

religiões antigas, o sentido da vontade divina e sua expressão sacerdotal primam a liberdade, no cristianismo, pelo contrário, a liberdade do homem aparece como sinal da inefável e inesgotável graça de Deus," pelo que, desde então, a graça, como manifestação do que há de oculto no divino insuficientemente revelado em normas e mandamentos, e a liberdade, como sinal do bem imanente a todos os seres conscientes de si pelo amor ou pensamento do homem, anulam, gradualmente, toda a lei e todas as tentativas de assimilar o ser espiritual do homem a formas imperfeitas ou desviadas de ser e conhecer.<sup>76</sup>

Apesar do lugar decisivo que atribuiu à graça e à liberdade na definição do cristianismo, José Marinho admite que a sua verdade essencial é a verdade do amor, a qual, porém, não pode, sem grave equívoco, identificar-se como o mandamento "amai-vos uns aos outros", pois o amor não tem regras, como o não tem o pensar, não sendo, por isso, possível a ninguém ensinar a amar ou a pensar. Deste modo, a verdade do amor consiste em amar e não em proclamar a sua necessidade, porquanto não é verdade que se exprima em verbo mas em acto.

Mas, segundo a interpretação que dele fazia o filósofo, no cristianismo primitivo existem duas atitudes espirituais diversas: a atitude unitária, cujo processo é o amor e cujo fim é o divino, a atitude dualista, cujo processo é a lei e o castigo e cujo fim é o amor. Cristo moveu-se segundo a primeira, que é inspiração sua. Os homens que o rodeavam e o seguiam não o compreenderam e instauraram, em seu nome, a moral dualista, substituindo a Cristo, acto de ser, os Evangelhos, acto verbal.

Interroga-se aqui o filósofo e homem séria e essencialmente religioso que foi José Marinho: "que é afinal Cristo? é o bem ou o esforço pelo bem? é a verdade ou o esforço pela verdade?" Ao pôr assim a questão, nota o pensador, evita-se a velha dialéctica e a velha paixão suscitadas pelo decisivo problema de saber se Cristo é homem ou Deus, que a sua obra especulativa deixou em suspenso, sem resposta que não seja de interrogativo sentido. É o que acontece quando, dirigindo-se a Cristo, escreve: "não vejo em ti algum vestígio



da grandeza que te excede. Mas essa grandeza forma em ti uma terrível sombra" ou quando afirma ser um absurdo ser cristão, seguir a Cristo, ou, ainda, quando observa: " ali onde Cristo não amou o mal como o bem, ali onde ele castigou, ali onde ele negou a vida, ali não está o verdadeiro Cristo, mas uma desfiguração do verdadeiro Cristo, seja ou não verdadeira a sua existência", pois só apresenta verdadeiro sentido ético "respeitar a vida em todas as suas manifestações, não só em si mesmo mas em qualquer outro ser, realizando-o em acto."<sup>78</sup>

Daí que segundo a visão essencial de José Marinho, "o cristianismo não foi, não é, não lhe era dado ser, a religião do amor, da fé, da eternidade, da união, da verdade, sem ser, ao mesmo tempo, a religião dos seus contrários, postos em toda a nudez descaravável", pois se lhe apresentava como religião extrema, como aquela em que foi possível revelar a síntese de toda a história e toda a vida humano-divina, a religião decisiva, ou religião do trânsito da visão unívoca e do ser da visão unívoca, para a cisão extrema. Ela é, pois, " a religião em que nada se nega sem imediatamente o reassumir pelo amor infinito ou pela inteligência aberta para a compreensão unitiva mas na absoluta liberdade. Nada do que nega pode ficar fora de seu périplo, seja negação humana, seja negação demoníaca, seja negação satânica, pois, no que nega se oculta ou revela já o outro sentido de afirmar, que o cindido critério da verdade ou do bem exclui". Daqui a conclusão do filósofo de que "a meditação do que descrê e a assumpção da descrença, a meditação do ateísmo e a assumpção do ateísmo são momentos necessários da vida religiosa mais profunda."<sup>79</sup>

Ao assumir, no tocante às essenciais e decisivas questões teodiceicas, ao cristianismo e à relação entre filosofia e religião posições especulativas em larga medida divergentes e, por vezes, mesmo contrapolares das do criacionismo do seu mestre Leonardo Coimbra, o pensamento de José Marinho vem a corresponder, de certo modo, na nossa filosofia contemporânea, se bem que noutra nível reflexivo e em diversa situação espiritual, ao que, no final de oitocentos, opôs, criticamente, a teurgia profética de Sampaio Bruno ao deísmo racionalista de Amorim Viana.

**Janeiro de 1994**

## NOTAS

- (32) **A Rússia de hoje e o homem de sempre**, Porto, 1935, p. 135.
- (33) A crítica de Leonardo Coimbra, quanto às questões teodiceias, abrangeu também outros pensadores portugueses contemporâneos, como Antero de Quental, em **O pensamento filosófico de Antero de Quental**, Porto, s/d (1921), pp. 139 e segts., Sampaio Bruno e Basílio Teles, em **O criacionismo**, Porto, 1912, pp. 302 e segts., Guerra Junqueiro, no livro que lhe dedicou, no ano da morte do poeta (1923), e Teixeira de Pascoaes, no prefácio, do mesmo ano, à 2ª edição de  **regresso ao Paraíso** e na extensa resenha crítica ao **S. Paulo** (1934), recolhida, hoje, nos **Dispersos**, vol. IV, Lisboa, 1991, pp. 206 e segts.
- (34) **O mistério** (1910), em **Dispersos**, vol. III, Lisboa, 1988, pp. 97 e segts.
- (35) **O infinito** (1911), em **Dispersos**, vol. cit., pp. 93-96.
- (36) **O problema religioso. O seu significado superior** (1914), **Aspectos da vida religiosa** (1915), **"Canaã"**, de **Graça Aranha** (1929) e **"São Paulo"** de **Teixeira de Pascoaes**, em **Dispersos**, vol. IV.
- (37) **O pensamento criacionista**, Porto, 1915, pp. 197 e segts. e **A educação religiosa** (1916), em **Dispersos**, vol. IV, pp. 29 e segts.
- (38) **Do amor e da morte** (1924), 2ª ed., Porto, 1956, p. 337.
- (39) **O espírito do cristianismo** (1922), em **Dispersos**, vol. IV, pp. 176 e segts.
- (40) **O criacionismo**, pp. 288 e segts. **A existência de Deus**, (1923), em **Dispersos**, vol. III, pp. 111 e segts.
- (41) **O criacionismo**, pp. 292 e segts. e **A existência de Deus**, loc. cit., pp. 110 e segts. Sobre este problema no pensamento leonardino, ver Manuel Barbosa da Costa Freitas, **As provas da existência de Deus segundo o método criacionista de Leonardo Coimbra**, nos "Portugiesische Forschungen der Gorresgesellschaft", Münster, 1960, João Ferreira, **A "embebência ontológica" como prova da existência de Deus em Leonardo Coimbra**, em "Itinerarium", nº 24, 1959, Pinharanda Gomes, **A teologia de Leonardo Coimbra**, Lisboa, 1985, pp. 74 e segts., António Braz Teixeira, **Deus, o mal e a saudade**, pp. 55 e segts. e **A idéia de Deus no pensamento de Leonardo Coimbra**, em curso de publicação nas Actas do Colóquio "Filosofia e Ciência na obra de Leonardo Coimbra", promovido pelo Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa, em Janeiro e Fevereiro de 1992.
- (42) **O problema do milagre** (1913), em **Dispersos**, vol. III, pp. 106-109.
- (43) **O mistério** (1910), em **Dispersos**, vol. III, pp. 97-101.
- (47) **O mistério** (1923), ob. e vol. cits., pp. 123 e segts.
- (45) **O criacionismo**, pp. 304-306, **O mal e o erro** (1912), em **Dispersos**, vol. IV, pp. 45 e segts. e **A Alegria, A Dor e a Graça**, 2ª ed., Porto, s/d, pp. 117 e segts.
- (46) **O pensamento filosófico de Antero de Quental**, pp. 265 e segts., **"S. Paulo"** de **Teixeira de Pascoaes**, ob. e vol. cits. pp. 210-211 e **A Rússia de hoje e o homem de sempre**, pp. 31-32. Cfr. A. Braz Teixeira, **Deus, o mal e a saudade**, pp. 70 e segts. e **A ideia de Deus no pensamento de Leonardo Coimbra**.
- (47) **O livro de Job**, Porto, 1912.
- (48) **Jesus**, Porto, 1923, e **O espírito do cristianismo** (1922), **Cristo como ideal de Beleza** (1923) e **O dia da saudade** (1924), em **Dispersos**, vol. IV, pp. 176 e segts.

- (50) **"S. Paulo" de Teixeira de Pascoaes**, na ob. e vol. cit., p. 214.
- (51) **A filosofia de Henri Bergson**, Porto, 1934, pp. 31-34. Sobre este número, ver António Dias de Magalhães, S. J., **Do criacionismo à fé**, em "Leonardo Coimbra - Testemunhos dos seus contemporâneos", Porto, 1950 e **Cristo na obra de Leonardo Coimbra**, nas "Actas do Colóquio de estudos Filosóficos", Braga-Porto, 1959, Pinharanda Gomes, **A descoberta de Cristo por Leonardo Coimbra**, em "Laikos", ano VI, nº 3, Julho-Setembro de 1983 e **A teologia de Leonardo Coimbra** cit., António Telmo, **A conversão**, em "Leonardo Coimbra, filósofo do real e do ideal", Lisboa, 1985 e Ângelo Alves, **Da paixão da verdade à conversão ao catolicismo**, idem.
- (52) **O problema da filosofia portuguesa**, Lisboa, 1943, pp. 9 e 64, **Apologia e filosofia**, Lisboa, 1953, pp. 121 e 200, **A arte de filosofar**, Lisboa, 1955, p. 127 e **A razão animada**, Lisboa, 1957, pp. 31 e 50.
- (53) **A arte de filosofar**, pp. 118, 130, 171 e 174 e **A razão animada**, pp. 174 e 323.
- (54) **Apologia e filosofia**, p. 120, **A arte de filosofar**, p. 174, **A razão animada**, p. 156 e **A literatura de José Régio**, Lisboa, 1969, p. 85.
- (55) **A arte de filosofar**, pp. 118 e 152, **A razão animada**, pp. 164 e segts., **Liceu aristotélico**, Lisboa, 1962, p. 31 e **Escritores doutrinados**, Lisboa, 1965, p. 102.
- (56) **A razão animada**, p. 335.
- (57) **Apologia e filosofia**, p. 128, **A arte de filosofar**, pp. 114 e 198, **A razão animada**, pp. 301-309, **Estudos gerais**, Lisboa, 1961, p. 77, **Escritores doutrinados**, pp. 220 e 229 e **A literatura de José Régio**, p. 331.
- (58) **A literatura de José Régio**, p. 209.
- (59) **A arte de filosofar**, pp. 111-113 e 240, **A razão animada**, p. 103, **Liceu aristotélico**, pp. 37, 39 e 93 e **A literatura de José Régio**, pp. 11-22, 163, 179 e 219.
- (60) **A arte de filosofar**, pp. 112-113, **A razão animada**, p. 229, **Escritores doutrinados**, p. 238 e **A literatura de José Régio**, p. 62-63, 86, 288, 322 e 355.
- (61) **A arte de filosofar**, pp. 116-118, **Escritores doutrinados**, p. 229 e **A literatura de José Régio**, pp. 168, 355-356 e 361-369. Para maiores desenvolvimentos sobre este número, ver A. Braz Teixeira, **A filosofia criacionista de Álvaro Ribeiro**, nesta revista, tomo XIVIII, fasc. 2, 1992 e **Deus, o mal e a saudade**, em especial pp. 74 e segts. e 199 segts. Apesar da sua valorização do cristianismo como a mais perfeita das três grandes religiões monoteístas e das referências ao mistério da Santíssima Trindade (p. e., **Escritores doutrinados**, p. 27) ou ao Espírito Santo (p. e., **A literatura de José Régio**, pp. 355 e 365), a visão de Cristo de Álvaro Ribeiro, ao recusar ou não afirmar expressamente a divindade de Jesus, afigura-se mais próxima do islamismo do que do cristianismo. Cfr. Michel Hayek, **Le Christ de l'Islam**, Paris, 1959.
- (62) **Significado e valor da metafísica**, manuscrito inédito apresentado e transcrito por Jorge Croce Rivera em anexo à sua tese de mestrado sobre **A meditação do tempo no pensamento de José Marinho**, Faculdade de Letras de Lisboa, 1989, pp. 20 e segts. e 101.
- (63) **Aforismos sobre o que mais importa**, manuscrito inédito apresentado e transcrito por Jorge Croce Rivera em anexo à tese citada na nota anterior, pp. 41-44.
- (64) **Tentativa sobre o conhecimento**, em **Significado e valor da metafísica** cit., pp. 150-151.

- (65) **Aforismos** cits., III parte, aforismo XXIII e **Significado e valor da metafísica** cit., pp. 16 e 151.
- (66) **Sobre a Subjectividade e o pensamento**, em **Diversos**, manuscritos inéditos apresentados e transcritos por Jorge Croce Rivera em anexo à tese referida na nota 62, pp. 115-116.
- (67) **Ob. cit.**, pp. 18 e segts. e 101 e segts.
- (68) **Aforismos**, III parte, aforismo XXXII.
- (69) **Ob. cit.**, III Parte, aforismo LI.
- (70) **Ob. cit.**, III parte, aforismo LXXV.
- (71) **Textos para a "Teoria do Ser e da Verdade"**, em **Dispersos cits.**, pp. 87, 91 e 112 e **Quatro aforismos**, idem, p. 135.
- (72) **Aforismos**, III parte, aforismos LI, **Sobre a Subjectividade e o pensamento**, loc. cit., p. 112 e **Deus e mandamento** (II), em **Reflexões de José Marinho sobre o Cristianismo** (1932-38), apresentadas e transcritas por Jorge Croce Rivera, na revista "Arquipélago", série Filosofia, nº 2-3, 1991-92, pp. 236 e segts.
- (73) **Reflexões sobre Religião, Deus e mandamento**, na "presença", nº 46, Outubro de 1935.
- (74) **Aforismos**, no "Diário do Minho", 13 de Outubro de 1973.
- (75) **Significado e valor da metafísica** cit., p. 18.
- (76) **Fundamento da liberdade**, texto inédito, transcrito por Jorge Croce Rivera, em "Nomos-Revista Portuguesa de Filosofia do Direito e do Estado", nº 2, 1986.
- (77) **Reflexões sobre o Cristianismo** cits., pp. 209 e segts.
- (78) **Ob. cit.**, pp. 217-218 e 223.
- (79) **Teoria do Ser e da Verdade**, Lisboa, 1961, pp. 131 e 135.

## COMENTÁRIO

### "LITERATURA E FILOSOFIA: O MUNDO DE SOFIA"

**Nair Leme FOBÉ**

Instituto de Letras - PUCCAMP

#### RESUMO

O objetivo desta leitura do livro **O mundo de Sofia** é mostrar como o autor, Jostein Gaardner, viaja pelo mundo da filosofia, dando-lhe uma estrutura de romance, onde os personagens levam os leitores a descobrir as diferentes fases do pensamento filosófico. Na medida em que o autor desconstrói a história da filosofia para construí-la na forma de um romance, perde o controle dos personagens que escapam para fora do livro.

#### ABSTRACT

The purpose of this reading of the book "The World of Sophia" is to show how the author, Jostein Gaardner, travels through the word of philosophy, giving it the structure of a novel, where the characters lead the readers to the discovery of the different moments of the philosophic thinking. As the author deconstructs the history of philosophy to build it in the shape of a novel, he loses the control of his characters, who escape from the book.

O homem tem sempre buscado sair de seu isolamento e entrar em sintonia com os outros. Na procura de sua voz, como expressão de seu mundo, ou do mundo como por ele apreendido, vai desenvolver uma série de linguagens, das quais a língua natural verbalizada se apresenta, como diz Lotman, como o "sistema modalizante primário" e, como já nasce num mundo já-dito, vai buscar formas criativas de expressar o "já-dito" de modo diferente.

O texto, lugar de expressão e espaço de interação entre falante/ouvinte, autor/leitor, é uma dessas formas de interação e esse processo é sempre "lacunar", pois o domínio de cada um dos interlocutores é sempre parcial. A unidade se encontra no intervalo, não está nem no leitor e nem no autor. É nesse encontro que se busca a unidade que não está nem na soma dos interlocutores nem na soma dos elementos constitutivos do texto, mas no espaço, nesse intervalo, onde se presencia uma constante mutação à medida em que se faz cada leitura, fazendo do texto algo em processo e nunca um produto acabado.

Ninguém se aproxima de um texto de modo inocente, mas sempre traz um "horizonte de expectativas", construído a partir de sua história de vida e vai estabelecer com o autor uma dialética. O autor também tem em mente seu "leitor implícito" para o qual ele cria, segundo Wolfgang Iser, "uma rede de estruturas que convidam a uma resposta". A própria visão de mundo do leitor, seu "repertório de experiências" vai desencadear um processo de simbiose, onde sua própria visão de mundo pode ser repensada e modificada a partir da internalização das estruturas do texto. Este é, para Wolfgang Iser, o "leitor real" e daí vem o prazer da leitura que, segundo Iser, "nos dá a oportunidade de formular o informulado", onde o leitor assume uma parte ativa de co-autor.

As expectativas do "leitor implícito" vão se modificando a partir da leitura do título, já o colocando na posição de intervalo. Assim se dá com a leitura de "O Mundo de Sofia, Romance da história da filosofia", de Jostein Gaardner, publicado pela Cia das Letras, 1995, e traduzido por João Azenha Jr. O autor nos promete escrever sobre o mundo de **uma** Sofia e não **um** mundo **da** Sofia. O título, com sua função catafórica, anuncia um produto que nos deixa, logo de início,

com uma pergunta - que mundo é esse? O título vem apoiado por uma ilustração que nos remete ao mundo das letras, do conhecimento e do tempo, simbolizado pelo globo, a caneta, os livros, as cartas e o relógio. O estímulo que nos leva à pergunta é bem condizente com a própria proposta do autor - entrar num mundo de perguntas. Sabemos que o título é o último item colocado num texto, é a nomeação da obra, o batismo da criação, mas é o primeiro a ser lido e fazemos, como diz Ibsen, o caminho inverso, vamos à cebola de fora para dentro e só vamos chegar ao embrião no fim e, se é que podemos realmente chegar à intenção do autor, temos que fazer o caminho inverso, consumir as camadas externas. Então o que temos, em princípio, é um produto opaco, fechado, informe, que só vai ganhar sentido a partir da nossa vontade de ler, que é grandemente motivada pelo título, que age como um estimulante para o nosso apetite de leitura. O sub-título já nos esclarece mais - "Romance da história da filosofia".

Outra vez há as perguntas: O que é romance? Por que narrar a história da filosofia na forma de um romance? Quem é essa Sofia? Como é possível escrever-se um romance sobre filosofia? A expectativa que permanece é a vinculada ao saber socializado - Sofia é nome feminino e todos os seres constroem o seu mundo dentro do mundo já constituído.

Abrimos o livro e nos deparamos com um texto que se apresenta com a estrutura de um romance, com todos os seus aspectos. Assim, temos o enredo, os personagens, o local onde se passa a história, o tempo e a mensagem.

Os personagens, que, aos poucos, vão se conscientizando de que nada mais são do que protagonistas dentro de um livro, manipulados pelo autor, vão se misturando com os personagens de outros livros e de outros contextos. A princípio esses personagens vêem os outros personagens como tal e não são conscientes de que também são personagens olhando personagens. Quando se apercebem como personagens, compreendem que estão sendo manipulados pelo major e exprimem o desejo de "escapar desse livro e tomar o meu próprio caminho" (p. 380). É como se a criatura esperasse o criador "pegar no sono" para escapar, pois toma consciência de que não passa de sombra na alma de seu criador e

precisa de um anjo para ajudar na fuga, pois "só um anjo pode se rebelar contra Deus". Será que o autor compartilha com o pensamento de Shakespeare que diz que a vida é um conto narrado por um idiota e que não significa nada, daí apresenta o major que "fica brincando com sua imaginação criativa, criando um mundo às nossas custas", como diz Alberto (p. 381).

A Hilde do romance representa todos nós, leitores, que acompanhamos passo a passo o desenrolar da história da filosofia contada por Alberto à Sofia. Durante o processo de criação dos personagens algo acontece e, assim como o autor desconstrói a história da filosofia, como tem sido tradicionalmente apresentada, os personagens se desconstroem como personagens-marionetes e acabam criando vida fora do livro. Será essa uma estratégia para levar a uma indagação ou a uma insinuação da possibilidade de uma vida além da vida e que toda a filosofia e todo o pensamento filosófico ainda não conseguiu responder? Será que Shakespeare estava certo quando disse que há mais mistérios entre o céu e a terra que a "vã filosofia" possa explicar?

A busca da autenticidade para envolver o leitor e a procura da verossimilhança está clara e precisa. Os dados estão lá na narrativa, além dos personagens, o autor delimita o local - a cidade onde Sofia Amundsden mora, seu endereço: Klvervein 3, Noruega. Sofia deve entregar uma correspondência a Hilde Moller, Knag, que, depois ficamos sabendo, mora em Bjerkely. Somos informados sobre onde fica a casa, da rotina de Sofia, de seus pais, da mãe que trabalha e do pai que vive viajando, de seus bichinhos, de sua amiga Jorunn.

Outro elemento que garante a unidade narrativa é o tempo, que é marcado pela rotina escolar, pelo fim do período de aulas, o início das férias, o começo do verão, o dia do aniversário de quinze anos das duas personagens.

O livro prende os personagens numa trama que, aos poucos, vai se complicando à medida em que vão se envolvendo mais e o leitor é levado a não mais ver como verossimilhante uma história onde personagens de ficção entram na ficção proposta pelo autor. Então os personagens são apenas personagens, nada mais do que objetos na mão de um autor que deixa bem claro ao leitor que o



que está escrevendo é uma obra de ficção que também não é ficção, porque os verdadeiros personagens são os filósofos que um dia foram de carne e osso e não sombras da imaginação do criador de Hilde, Sofia, Alberto, Albert e outros que cruzam com eles. Os verdadeiros personagens do romance não existem além das fronteiras do livro mas falam de pessoas que existiram. Então onde estão os verdadeiros personagens? Atrás dos "falsos" personagens, que são as pessoas que tornam possível seu aparecimento - os filósofos e as suas idéias.

Aí está toda a engenhosidade de Jostein Gaardner. No decorrer do livro ele vai deixando bem claro que o mundo de Sofia não existe mas os personagens do Romance da história da filosofia existiram e continuam existindo pois, como verdadeiros protagonistas, sempre vão ter um lugar na memória da humanidade. Serviram-se da imaginação, do raciocínio, da reflexão e da criatividade para pensar o mundo e podem concorrer com outros personagens, também frutos da inquietação criativa do homem, como Chapeuzinho Vermelho, ou Martin, ou o ganso que levou Nils Hogersson num passeio aéreo pela Suécia e todos os outros que surgem nas páginas do livro.

Vamos caminhar pelo livro e ver como seu autor conseguiu combinar todas essas coisas.

Tudo começa com uma citação de Goethe:

Quem, de três milênios,  
Não é capaz de se dar conta  
Vive na ignorância, na sombra,  
À mercê dos dias, do tempo.

e logo se coloca a Sofia uma pergunta: "O ser humano não seria algo mais do que uma máquina?" A estratégia narrativa se apresenta como uma estratégia filosófica - o fazer perguntas.

Logo de início cria-se uma atmosfera de suspense, como uma história de detetive e seguindo a famosa linha de Conan Doyle - Sherlock Homes e Dr. Watson - na figura do professor, fazendo o papel de Holmes, aquele que faz as perguntas para as quais já tem as respostas Sofia, apresentando o Dr. Watson, o elemento necessário para confirmação do diálogo verdadeiramente comunicativo, já que

um dos elementos tem a informação e outro que deseja receber a informação. As frases são curtas para que não se demore muito na introdução. O caminho a ser percorrido até a casa, que "parecia ficar no fim do mundo", onde atrás ficava a floresta e terminava numa rua fechada, cria a atmosfera propícia do mistério, dos cartões e bilhetes mandados por um desconhecido. Todos esses elementos, combinados com as informações da rotina de Sofia, criam, por outro lado, um clima de verossimilhança que estimula a continuação da leitura. Acompanhamos daí por diante Sofia nos seus afazeres diários, o que vai servir de âncora do real para compensar a viagem filosófica através dos tempos. Logo em seguida ficamos sabendo que Sofia está às vésperas de seu aniversário de quinze anos e que começa a receber bilhetes e cartões postais estranhos. Os bilhetes são anônimos e têm a função de fazer perguntas, sendo a primeira pergunta: - "quem é você?", o que a leva para a frente do espelho para responder: - "Eu sou você". Esse é o primeiro símbolo que é introduzido e vai ser recorrente durante a narrativa.

A resposta dada à pergunta remete ao espelho - é uma resposta invertida, como a imagem devolvida pelo espelho. Não é: - "Você, que vejo aí, sou eu que está aqui", mas "Eu sou você", como uma afirmação do eu e não da imagem.

A narrativa busca outros elementos para criar a ilusão do real: a descrição de Sofia, que não está muito feliz com sua aparência de adolescente, com seus cabelos lisos e pretos, parte de um mundo pré-dado, onde entram e saem pessoas e os animais de estimação.

Ao ser estimulada por outra pergunta: - "de onde vem o mundo?", Sofia vai para o seu mundo particular, a sua caverna, o seu esconderijo no jardim. Aí surgem dois outros símbolos que vão percorrer todo o livro: a caverna e o jardim. Os postais vêm de um país distante, do Líbano. Está dada a partida para o enredo do livro. Sofia deve levar a Hilde as notícias do pai de Hilde, um major que serve na ONU. A própria impressão do livro, os recursos grafêmicos servem para realçar as diferenças: o mundo de Sofia, o mundo da correspondência e o mundo paralelo da história da filosofia que une os outros mundos, portanto, não é por acaso que o major faz parte da ONU, entidade que busca a unificação dos povos. Fica para o leitor

a percepção de que muitas vezes não nos fazemos perguntas porque nos acomodamos com o cotidiano e de que se não quisermos perder a oportunidade de "crescer como gente" devemos voltar a ser crianças que "nascem bem na ponta dos finos pêlos" de um coelho e que assim podemos nos encantar com a mágica do viver. Só os filósofos e os questionadores têm a coragem de sair do conforto e subir para a ponta "dos pêlos do coelho" ou sair da caverna e fazer perguntas perturbadoras para tentar resolver o enigma do mundo e da existência do homem.

Assim a viagem de Sofia pelo mundo da filosofia começa com a tentativa do homem na busca de outras explicações para o enigma da existência, além das explicações míticas, e volta à Grécia de 600 aC.. A estratégia das perguntas e respostas é auxiliada por recursos simples do cotidiano para que Sofia e os leitores possam entender conceitos complicados como a teoria atômica de Demócrito que passa a ser concretizada com o auxílio das peças de montar do brinquedo Lego.

Sofia vai sendo introduzida à arte de pensar através de recursos usados pela própria filosofia mas que o autor transforma em algo acessível, como, por exemplo, a ironia socrática, com o professor fazendo perguntas simples que, no entanto, levam a uma reflexão maior. Cada capítulo, cada pensamento filosófico é, dessa forma, introduzido, às vezes com recursos lúdicos, outras vezes com elementos envolvidos de mistério, até culminar num verdadeiro palco do absurdo, onde ficção, realidade, história e filosofia se misturam e se complementam numa visão holística do conhecimento humano que chega à conclusão de que o homem pouco ou nada sabe mas que o que continua sendo importante é estimular seu dom de fazer perguntas. Enquanto o homem puder, souber e quiser fazer perguntas ele estará dando provas de que está vivo e de que o mundo ainda o encanta.

A passagem de Atenas para Platão, com a alegoria da caverna, é precedida de um momento de prazer no jardim, onde o contato com a natureza faz com que Sofia se encante "com o incrível milagre do mundo" e que descubra o papel da razão na vida dos homens e das mulheres. Esse caminhar no jardim faz com que se

torne assimilável a parábola da caverna e de como o homem pode ser feliz ao conquistar a liberdade fora da caverna e de como fica difícil dizer aos que não conseguiram passar da contemplação das sombras projetadas para a realidade que eles apenas têm se satisfeito com as imitações. Aqui a leitura nos faz pensar em outros textos, como o texto de **Fernão Capelo Gaivota**, que nos mostra como a gaivota que teve a coragem de voar mais alto pode ter contato com a forma perfeita e como ela se sente na obrigação de voltar e contar às companheiras como a coragem de ousar pode nos levar a outras dimensões da realidade. O autor aponta aqui a responsabilidade pedagógica da filosofia e de todos aqueles que têm contato com o saber para com os seus semelhantes mas, lembrando a metáfora do coelho e da cartola, podemos concluir que muitos não estão preparados ou estão confortáveis demais com as "imitações" e não querem ousar, não querem fazer perguntas que incomodam e que os fariam sair do aconchego do "pêlo do coelho" para ter de subir, de se esforçar para chegar à luz.

O capítulo intitulado Platão, termina não por acaso com uma série de perguntas inquietantes e estimulantes. Será que o autor tem a idéia obsessiva do "viver depois que seu corpo envelhecesse a morresse" e que o faz colocar a história de Novalis e da sua amada Sophie que morre quatro dias após completar quinze anos mas que, na verdade, não morre porque vive na sua lembrança? Também a Sofia do romance vai "morrer" como personagem, depois do seu aniversário, para continuar presente numa outra dimensão - a da ficção.

No capítulo seguinte é Sofia quem ousa perguntar e, no capítulo que recebe o título de **Aristóteles**, vamos ver como certos conceitos abstratos podem afetar a vida prática - Sofia decide arrumar seu quarto, quando descobre que a filosofia é uma forma de aprender a sistematizar e a pôr ordem nas coisas.

Daí o passar pelo Helenismo, pela Idade Média, pelo Renascimento, com sua nova visão do homem e da natureza, com a procura de um novo método científico e com uma outra dimensão de Deus; pelo Barroco, com a noção de transitoriedade e da necessidade de se aproveitar o momento, torna-se uma viagem de descobertas

para Sofia e para os leitores. Desfilam nomes, como de Thomas Hobbes, Descartes e Spinoza e sua leitura histórico-crítica da Bíblia e a apresentação do símbolo das lentes que aponta "que a tarefa dos filósofos é justamente ajudar as pessoas a verem sua vida sob uma nova perspectiva" (p. 267) e para Spinoza "o desejo de enxergar as coisas da perspectiva da eternidade". É ainda na dimensão do símbolo das lentes que o professor faz a Sofia a pergunta perturbadora, no mesmo raciocínio de Spinoza:

"Você pode muito bem dizer que **você** pensa ou que **você** se movimenta, mas será que você também não pode dizer que a natureza pensa os seus pensamentos e que a natureza se movimenta em você?" e termina:

"É só uma questão de saber através de que lentes você observa tudo isto" (p. 271).

Será que é a partir desse mesmo pensamento que o major entra, sem nunca aparecer, senão no final, na trama que ele armou, não querendo ser uma **causa externa** que manipula suas criaturas como fantoches, determinando o que acontece, mas age como **causa interna** de tudo o que acontece no mundo de Sofia, manifestando-se através das leis que regem um romance e buscando uma unidade onde todo o saber do homem, a sua vida e a natureza estão relacionados?

É no capítulo intitulado **Hume**, que o professor coloca a verdadeira postura do filósofo - aquele que não tem idéias e opiniões preconcebidas, comparando-o a uma criança que "ainda não se tornou escrava de suas expectativas". A grande virtude da filosofia é, portanto, saber experimentar "o mundo tal como é, sem acrescentar coisas ao que experimenta" (p. 296) e não tirar conclusões de sentenças do **ser** para sentenças do **dever ser**. E Sofia acompanha o professor pela galeria dos pensadores, como Locke, Hume, Berkeley e chega ao capítulo que leva o nome de Berkely, onde o autor faz um resumo do livro, agora pela ótica de Hilde, que começa a se misturar com os personagens e que, por sua vez, vai assumir também uma dupla função: de pessoa e de personagem. É pela leitura de Hilde que os ensinamentos do professor levam, agora, as duas pelo Iluminismo, passando por Rousseau, Kant, quando a narrativa é cortada por

personagens de outras histórias: a serpente marinha, depois Chapeuzinho Vermelho e Winnie-Puff, chegando a tocar o absurdo da mensagem na casca da banana, da tempestade que surge do nada, que vão servir de pano de fundo para a afirmação de que o conhecimento sobrevive a todos esses "efeitos especiais", pois "a filosofia é o oposto da magia".

Desde o início, o romance nos faz lembrar a aventura de Alice, no País das Maravilhas, onde tudo é possível e escapa à lógica conhecida e é nesse capítulo que nos defrontamos com a própria Alice, ou melhor, Sofia diz que não é ela, ao que Winnie-Puff replica: - "Não importa quem somos. O mais importante é que **somos**" (p. 363).

A narrativa ainda vai introduzir outros personagens, como Aladin, no Romantismo. É ainda nesse capítulo que o próprio recurso de ironia romântica é usado, quando o personagem diz: - "... quero escapar desse livro e tomar o meu próprio caminho" ... "pois nós não passamos de sombras em sua alma. E não é fácil para uma sombra agarrar o seu mestre, Sofia. Para isso é preciso coragem e uma reflexão madura. Mas há uma chance de conseguirmos influenciar Hilde. Só um anjo pode se rebelar contra Deus" (p. 380). Há aqui uma insinuação à revolta dos anjos e à queda ao inferno. É ainda no fim desse capítulo que o autor reflete sobre o próprio processo de escrever, de criar: - "Talvez o major também não passe de uma sombra num livro que conta a história dele e de Hilde e também a nossa, é claro, pois somos uma pequena parte da vida deles" ... "Mas é perfeitamente possível que outro autor esteja em algum outro lugar escrevendo um livro sobre o major Albert Knag, do Regimento da ONU, que escreve um livro para sua filha Hilde. Este livro trata de um certo Albert Knox, que de repente começa a mandar modestas lições de filosofia a Sofia Amundsen em Klverveien, 3" (p. 382). "Para nós, este autor seria um Deus oculto, Sofia. Embora tudo o que dizemos e fazemos venha dele, porque nós **somos** ele, nunca poderemos saber nada sobre ele. Estamos dentro de uma caixinha lá no fundo de tudo" (p. 382).

Toda essa colocação prepara o leitor para Hegel e finalmente aparece Alice em Kierkegaard. É então que a consciência social da personagem Sofia é ativada pelo encontro com Scrooge e

a menina dos fósforos, preparando-a para receber Karl Marx e o fim da filosofia da existência e o início da filosofia da ação e compreender o que Scrooge queria dizer com "Só existe justiça entre os iguais".

É em **Darwin** que as linhas do romance tocam as linhas da literatura do absurdo com a indagação feita por Metistófeles, no **Fausto**, de Goethe: - "De que serve o eterno criar, se a criação em nada acabar?" (p. 454) e a teoria do absurdo fica bem ilustrada nos seguintes versos:

Bendita a primavera da vida, breve,  
 Cujo sopro tudo atravessa!  
 A forma desaparece  
 Enquanto o ser para a vida desperta  
 Gerações se sucedem  
 No esforço de evoluir;  
 Espécie produz espécie,  
 Em tempos que não têm fim;  
 Mundos inteiros se erguem e declinam!  
 Mergulha nos encantos da vida, ó flor,  
 Na aureola da primavera;  
 Louvando a bondade do Eterno,  
 Aproveita tua curta existência  
 Acrescenta a ela, criativa,  
 Também o teu óbulo,  
 Breve e hesitante,  
 Sopra, o quanto agüentares  
 A tua parcela de vida ao dia eterno! (p. 455)

Para melhor preparar a compreensão da teoria freudiana, o professor e Sofia são visitados pelo rei que busca suas vestes. Aqui o professor trata da criação artística que é fruto da imaginação, que "pode criar coisas novas, mas não é ela que realmente escolhe. Não é a imaginação que **compõe**. Uma composição e toda obra de arte é uma composição surge de uma admirável interação entre imaginação e razão, ou entre sentimentos e pensamentos. O processo artístico tem

sempre um elemento de casualidade". (p. 473) E então são visitados pelos personagens de Walt Disney, frutos da imaginação sem filtro.

Quando chegamos ao **Nosso Próprio Tempo**, Hilde verbaliza o desejo de todo leitor - dar uma olhadinha na última página, logo refutado como não sendo honesto. A relação com a literatura do absurdo é reforçada quando entram em cena Nietzsche, Heidegger e Sartre. É na **Festa no Jardim** que a situação do absurdo, do livro dentro do livro, se intensifica até a desconstrução final da festa e a fuga dos personagens. No último capítulo, **A Grande Explosão**, o major (ou o autor) coloca a intenção de escrever o livro: - "decidi escrever um livro de filosofia para você. Eu tinha estado numa grande livraria de Kristiansand, e também na biblioteca, mas não encontrei nada adequado a um público mais jovem".

Se a intenção do major ao escrever um livro de filosofia para sua filha se concretizou e ele pôde organizá-lo de forma cronológica e com exemplos simples que ela pudesse entender, teve ao mesmo tempo que "explodir" ou "implodir" seu romance, pois seus personagens escaparam, "o bote se soltou", exclamou Hilde.

- "Pode apostar como é ela de novo que provocou isto aqui", disse o major, não acabando, no fim do livro, o mundo de Sofia como também não acaba a história da filosofia.

## REFERÊNCIAS

- BARROS, Diana Luz Pessoa de. **Teoria do Discurso: Fundamentos Semióticos**, S. P., ed. Atual, 1988.
- D'ONOFRIO, Salvatore. **O Texto Literário: Teoria e Aplicação**, S. P., Livraria Duas Cidades, 1983.
- FIORIN, José Luiz. **Elementos de Análise do Discurso**, S. P., EDUSP, 1985.
- \_\_\_\_\_. **O Regime de 1964: discurso e ideologia**, S. P., S. P., ed. Atual, 1988.
- SELDEN, Roman. **A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory**, Great Britain, Harvester, 1989.



## RESENHAS

LE MOIGNE, Jean-Louis. **Les épistemologies constructivistes.**  
Paris: Presses Universitaires de France, 1995, 127 p. (Coleção  
"Qui sais-je?", vol. 2.969).

Como espécie de preâmbulo, devo dizer que, nos tempos de Ginásio do Estado, fui aluno de Oscar Stevenson. Lecionando português (gramática e literatura), o professor Stevenson incutiu em nós, dóceis discípulos, alguns ensinamentos que seriam memorizados para sempre. Eis um desses ensinamentos, constantemente repetido: "*Cada pensamento, frase. Cada frase, ponto.*"

Gravada a lição, tornou-se difícil "suportar" sentenças longas, contendo várias idéias. Mais difícil, ainda, aceitar frases que, além de longas, contivessem idéias atabalhoadamente (para não dizer incongruentemente) distribuídas. Tornou-se verdadeiro sacrifício, por exemplo, "descobrir" o que um autor pretendia asseverar ao apresentar diversos pensamentos, em um só período. Particularmente quando as orações ficavam "soltas" no período, com muitos apostos, vários parênteses, e apreciável quantidade de verbos e adjetivos...

Como não podia deixar de ser, frases longas, muito comuns nas obras de vários escritores franceses, contribuíram, decisivamente, para que deles me afastasse. Esse afastamento durou muitos anos. A partir de 1986-87, mais ou menos, tentando superar a "marca" deixada pelos velhos mestres, procurei, com disposição renovada, ler alguns livros de pensadores franceses, pelo menos para não ignorá-los. [Registre-se que assim nasceu o comentário "Filosofia - da Inglaterra ou da França?", publicado na *Rev. Bras. de*

*Filosofia*, jul-set, 1991.] Com esse mesmo espírito, debruçei-me sobre o livro a respeito dos construtivismos.

Logo no início, esbarrei nas tais fases longas, de inteligibilidade fatigante. Nas p. 21-23, p. ex., estão citados várias idéias de vários pensadores. Se o leitor não os conhece, nem tem noção do que representam, na vida cultural, fica "na mesma". Na p. 24, há uma frase que ocupa 18 linhas, com quatro diferentes trechos entre parênteses! Na p. 27 há uma pergunta formulada em 14 linhas... [O fôlego já se havia perdido ao chegar na "?"] Nas p. 30-31, há sentenças de oito, treze e doze linhas! Nesta última, aliás, os "*dois-pontos*" são usados duas vezes na mesma frase - fato que levaria o professor Stevenson a tirar dois pontos (em dez) da nota que o escrito pudesse merecer. [Dois pontos correspondendo a cada par de *dois pontos* - ficou claro? A "doença" contamina...] Na p. 33 há uma sentença que ocupa 14 linhas e tem *triplo uso* dos "*dois-pontos*"! Notar que a coisa vai piorando. Na p. 103 - de novo com triplo uso de "*dois-pontos*" - há uma sentença de 27 linhas!! Em suma, "*Português: redação: sabatina: Stevenson: nota: zero*"... [Como diriam alguns de meus alunos, "É mole??!"] Apesar de tudo, resolvi percorrer o livro, de começo a fim. Sem essa dose grande de boa vontade, jamais o teria lido.

\*

Feitos os reparos e considerando, vamos ao conteúdo da obra.

Le Moigne inicia seu livro notando que Piaget entendeu a epistemologia como "L'étude de la constitution des connaissances valables". Isso o leva a três questões fundamentais ("Que é o conhecimento?", "Como se constitui?" e "Como apreciar seu valor, ou sua validade?"), para observar que as respostas, em geral dadas como sabidas, raramente se põem explícitas.

No capítulo 2, o autor fala da classificação das ciências (Comte), ou seja, da "árvore" que recebeu muitos galhos novos

(lógica, psicologia, economia política, etc.), sem, no entanto, modificar-se de modo apreciável. Nem mesmo as teorias quânticas, a astrofísica e a imunologia, p. ex., embora fossem prenúncio de frutas "abalos", conseguiram afetar a "árvore" de Comte. Le Moigne comenta, rapidamente, as idéias de Carnap e de Popper, ao caracterizar conhecimento (científico) **passível de ser ensinado** - transformado em "instituição". Há duas hipóteses e dois princípios "básicos" para um tal conhecimento. 1) Hipótese ontológica ("la réalité essentielle de la réalité essentielle de la réalité existentielle"), admitindo existência das essências, independentemente dos observadores-teoreticistas. 2) Hipótese determinista, postulando que a realidade cognoscível está submetida a algum tipo de determinação (também cognoscível). 3) Princípio da "modelação (ou modelagem) analítica", acompanhando Descartes, isto é, sugerindo que as dificuldades sejam "quebradas" em parcelas mais simples de contornar. 4) Princípio da razão suficiente, asseverando que nada ocorre sem uma causa (ou razão determinante). [Nota: o autor, *sem qualquer justificativa plausível*, admite que esse princípio implica a "natural" utilização da lógica formal...]

Em seguida, no capítulo 3, o livro indica, em esforço histórico, as raízes dos "construtivismos" - nas reflexões em torno dos fundamentos do conhecimento: Há um comentário em torno das idéias do matemático L. Brouwer (defensor da chamado "intuicionismo"). Le Moigne lembra certas contribuições antigas, de Protágoras, Aristóteles e Pirro. Discute, com mais vagar, os "VVV", ou seja, Leonardo da Vinci e Giambattista Vico - responsáveis por um "ressurgimento" dos construtivismos, que, via Montaigne e Pascal, talvez Kant, - acabariam chegando a Valéry. Passando por alguns autores menores, alcançamos Bachelard, Wiener, Bateson, von Foerster. Enfim, a trinca "principal", "PSM", formada por Piaget, Simon e Morin - responsável pelo que as epistemologias dos construtivismos teriam de "ensinável".

Comentando as idéias de Piaget, no capítulo 4, o autor lembra que o conhecimento não depende do sujeito nem das coisas,

mas do "atrito" entre eles, da interação que se dá entre cognoscente e cognoscível. Tendo em conta os dois pólos dessa interação, torna-se viável "organizar o mundo". A par disso, a inteligência não se separa do conhecimento: este será entendido via processo que o forma e via resultado desse mesmo processo.

O autor registra duas frases conhecidas, que precisariam ser mais assiduamente lembradas: "Marcheur, il n'y a pas de chemin, le chemin se construit en marchant", atribuída a Bachelard, e "En changeant ce qu'il connaît du monde, l'homme change le monde qu'il connaît", devida ao biologista Dobzhansky (que, aliás, lecionou na USP).

Com tais lembretes, é fácil perceber que a modelação sistêmica difere, segundo o autor, da modelação analítica (predominante desde Descartes), porque dá grande importância ao modelador e aos projetos que ele tenha traçado, em busca de conhecimento. De acordo com o autor, os construtivistas aderem a um *princípio de ação inteligente*, ou seja, admitem que o ser humano (em diretriz antecipada por J. Dewey) é capaz de "elaborar e transformar *representações inteligíveis* dos fenômenos que o espírito percebe". Isso lhe permite "inventar respostas, sob a forma de *ações inteligentes*". Mais: permite construir conhecimentos "faisables". Atingimos, assim, o adequado nível do "CQA" (Como queríamos argumentar) - que substitui o "CQD" (Como queríamos demonstrar).

No capítulo 5, Le Moigne sugere que o conhecido "tableau" de classificação das ciências, de A. Comte, deveria ser substituído por um "diagrama" de Piaget, Simon e Morin (p. 102), uma espiral em que os conhecimentos se interfecundam, ligando lógica e matemática, sucessivamente, (1) à física; (2) à biologia, (3) às ciências psicossociológicas; e, enfim, retornando ao ponto inicial. [Nota, sem burilar o tema, que a "espiral" talvez não retrate os "fatos" de modo apropriado, pois tem um ponto inicial ao qual não se retorna - e, além disso, parece um "tufão" arrasador..]

No capítulo final, Le Moigne lembra que continuam meio obscuros, para a grande maioria dos estudiosos, os alicerces em que

se assentam os conhecimentos "valables". Sugere, pois, que se dê atenção aos construtivismos. Em vez de ficar diante de um dilema tradicional, optando ou por ciência ou por filosofia, o construtivista, sabiamente, concebe conhecimento em termos filosóficos-científicos.

\*

Cumprir corrigir: faltam, na bibliografia, indicações a respeito do livro de J. Ullmo (p. 22); e a respeito de von Foerster (p. 77); 'Feyerabend' e não 'Feyerabendt' (p. 28).

**Leonidas Hegenberg**

PRÉVOST, Claude - M, **La Psychologie Fondamentale**. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, 128 páginas (Coleção "Qui rais-je?")

Este nº 2835 da "Que sais-je?" foi escrito por um professor da Universidade de Paris que já havia comparecido na coleção em 1986 (*La volonté*) e em 1988 (*La psychologie clinique*). Mais recentemente, ou seja, em 1991, escreveu a respeito das práticas esportivas (*L'éducation physique et sportive en France*). Este seu livro de 94 examina a grandeza e a miséria da psicologia; o desenvolvimento dessa disciplina entre 1815 e 1945; o "esfacelamento" dos estudos psicológicos; e os principais conceitos da psicologia.

De acordo com o autor, a psicologia começa a ganhar prestígio, na França, a partir de 1985 (ano em que ali se emite o primeiro diploma reconhecido de especialista na matéria). Caminhando em várias direções, a disciplina sofre uma espécie de "atomização", desdobrando-se em clínica, patológica, social, do trabalho, experimental, da educação, etc., etc. Esse desmembramento coloca um problema sério: como orientar os estudantes da matéria? Preferir a especialização imediata, já nos primeiros anos de faculdade, a fim de assegurar maior competência, em curto prazo? Ou, ao contrário, postergá-la, com o intento de permitir que o diplomando adquira base ampla, capaz de facilitar posterior escolha de empregos? Nesse caso, que assuntos poderiam constituir essa "base"? Em outras palavras, que seria, na atualidade, uma **psicologia fundamental**?

Começemos com a conclusão de Prévost. (Em seguida, veremos como argumenta, em defesa dessa conclusão.) De acordo com o autor, há vários "níveis" na psicologia "fundamental". Melhor dizendo, há vários círculos concêntricos que se ampliam a partir de um ponto "básico", onde se acha O ATO DO SUJEITO. O primeiro círculo é o do "**sens**" (significação), da **conduta** e da **crença** - itens

que se juntam num discurso biológico, sob a égide da noção de *função mental* (ou seja, **mind**). Nos círculos maiores, acham-se a personalidade e seu destino, a psicossomática, as construções de espaço e tempo - erigidas sobre a matéria e a memória, sobre a promessa e a vontade. Lembrar, todavia, que não há, como se imaginou (com Bergson), um **sujeito**, visto em termos de "lugar dos dados imediatos da consciência". Também não há **imediateidade**; na verdade, o "imediato" se alcança com grande esforço. E não há **dados**, mas apenas "itens construídos" (Piaget). O "sens" é muito mais ação do que palavra... Veremos, a seguir, como Prévost chega a essa tese.

\*

Em França, de acordo com o autor, dois "mestres fascinantes" são, ao que parece, Freud e Lacan. Eles contribuem para que as dúvidas relativas ao "fundamental", em psicologia, se tornem mais agudas. Freud pretende colocar a psicanálise no seio da psicologia. Lacan, por sua vez, deseja separar as duas áreas. A par disso, alguns ramos da psicologia reforçam as tendências "esfaceladoras". Na psicologia social, por exemplo, há pesquisadores que defendem planos piagetianos ("Dez casos bem estudados valem mais do que mil superficialmente examinados") e há pesquisadores que só admitem os grandes números. Não se olvide, a esse respeito, que a psicologia da criança e do adolescente também se pode desdobrar (criança / adolescente) como se pode unificar (psicologia genética). E pode, ainda, encaminhar-se para a psicanálise ou para os rumos novos criados pela psicologia cognitiva.

Prévost lembra, enfim, que os franceses, demasiado ocupados com Lacan, demoraram muito para reconhecer os avanços provocados pelos trabalhos realizados em New York, particularmente os que se associaram ao uso da computação. Felizmente, porém, os estudiosos da França recuperaram o tempo perdido e também fizeram notáveis pesquisas no setor da neurobiologia - área que atrai, agora, psicólogos, biólogos, lingüistas, filósofos... favorecendo a

formação de grupos interdisciplinares de apreciável interesse. O autor nota, entretanto, que as "comparações computacionais" (que se tornaram moda) não devem ser exageradas. Em seu modo de entender, a teoria da informação não está em condições de se transformar em "base" para uma *psicologia fundamental*. Isso, naturalmente, recoloca a importante questão dos conceitos relevantes que a psicologia precisa esclarecer.

Se alguém deseja intitular-se 'psicólogo', quais seriam os conceitos merecedores de sua atenção? Buscando resposta para essa pergunta, Prévost nota, de partida, que (em nossa cultura) a *prática interpela a teoria, sem, no entanto, decidir as questões*. Em seguida, examina certas noções que poderiam ou deveriam figurar na "base" das investigações psicológicas.

A primeira dessas noções é a que os ingleses identificam usando o vocábulo 'mind', lamentavelmente destituído de equipolente adequado (em francês e, ao que parece, também em português). A origem latina do termo está em 'mens', freqüentemente traduzível por 'inteligência', o que seria bastante razoável. Todavia, 'mind' costuma aparecer, nas obras francesas ora como 'consciência', ora como 'espírito' - o que gera confusões, porque põe em destaque a "alma" (pelo menos em discussões ligadas aos terrenos religiosos). Prévost sugere que 'mind' seja entendido como "função mental", o que lhe permitiria realçar os fundamentos científicos do termo.

Outra noção de relevo é a de 'inconsciente'. Para anglosaxões, o 'mind' pode ser, indiferentemente, consciente ou inconsciente. Na França, o problema se põe, uma vez que Lacan não admite a possibilidade de o consciente controlar o inconsciente. Entre ingleses, porém, aceitando que consciente e inconsciente seriam apenas dois modos do *mind*, torna-se viável "hierarquizar" esses modos de acordo com as preferências acolhidas.

Terceira noção "básica" da psicologia seria a de *função mental* (comparável, digamos, às funções respiratória, circulatória, digestiva, etc.). Adotando essa noção como a de maior relevo, pode-se transformar a psicologia em capítulo da biologia. Prévost nada tem contra a idéia de inserir a psicologia no âmbito da biologia. (Aliás,



Prévost sublinha um ponto interessante. Se imaginamos ciência em termos de telescópios ou microscópios, a psicologia não será ciência. Se, ao contrário, a ciência precisa abrir-se para que nela penetrem processos metodológicos diversos daqueles que a originaram, a psicologia não precisará abandonar os campos científicos.)

Quarta noção basilar seria a de conduta. Pierre Janet atribuiu à psicologia o papel de investigadora da conduta. Ao que parece, ninguém contestou sua idéia de que a conduta seria um conjunto de ações, cada qual delas decomponível em coleções de movimentos - e Prévost parece acolher a mesma idéia.

De acordo com Prévost, o termo "função psíquica" permitiria realizar uma espécie de síntese de todas as sugestões feitas - na procura do conceito "base" para a psicologia.

Segundo Goethe, a asserção "No princípio era o Verbo" deveria ser substituída por "No princípio era a Ação". Concordando, Prévost nos dá o motivo (bem simples, em sua perspectiva) de tal substituição: na era industrial, a ação mereceu um posto de especial relevância. Partindo do verbo (pensamento portador de significado), é difícil chegar à ação. Por outro lado, não tem sido complicado fazer o trajeto oposto, a fim de atingir o pensamento. (O pensamento se compararia a uma ação interiorizada.) Na era pos-industrial, alguns estudiosos sustentam que o domínio é do computador. Prévost concorda que o computador gerou uma "linguagem" eficaz, infelizmente ainda não adequada para falar do inconsciente.

\*

A discussão se orienta, a seguir, para o problema do **sentido**, 'sens' em francês. Prévost considera que *sens* se insere na *conduta* (não está "fora" da conduta). Entretanto, 'sens' admite vários *sens*, o que gera curiosos conflitos - e leva o autor a preferir o termo 'signification'. A noção de significado, ou *significação*, afirma o autor, se põe ao lado da noção de *mind*, aparecendo ambas como fundamentais para a psicologia. Lembra, porém, que a *significação*

difere (muito) da informação - assim como a "construção da significação" difere (muito) do "tratamento da informação".

Prosseguindo, o autor nota que uma síntese "entre *mind* e conduta" seria alcançada por meio da noção de **crença** - outra das noções que considera fundamentais para a psicologia atual. Aliás, para Prévost, a crença é mais importante do que o sentimento, já que este se definiria à luz de "condutas efetivas". Dito de outro modo, em vez de 'sentimento', o termo básico seria 'crença'. Aqui surge um dos pontos "decisivos" da análise de Prévost. Segundo Pierre Janet, a crença articula-se por sobre a promessa, realizando síntese entre consciência e ação. Ora, a crença gera (1) asserções destituídas de base argumentativa; (2) asserções resultantes de deliberações interiores; e (3) asserções que têm justificativa. O ser humano, hoje em dia, oscila entre essas três formas de crer - três maneiras de adotar crenças. O ponto a realçar é este: formular as asserções (de uma qualquer dessas maneiras) é algo que depende do **mind**, ou seja, do *espírito entendido como conduta verbal interiorizada* que, no entanto, sem dúvida, se volta para um **comportamento prático futuro** (que se manifestará em ações). Prévost conclui que a crença seria elemento nuclear da psicologia. Suas palavras merecem registro: "Le monde des perceptions nous conduit à une croyance dans l'existence du monde; celui des souvenirs nous donne la croyance dans la réalité de notre histoire; celui du projet nous incite à croire que nous avons un avenir, même s'il nous oblige à croire en sa limitation par la mort." (p. 93). Em suma, sejam quais forem os modos de nossa conduta, a crença é o elemento que efetua a ligação do pensamento à ação. Daí, **crença** como um dos conceitos fundamentais da psicologia.

O autor analisa, em seguida, a "construção da significação". Idéia de partida: *o organismo é conjunto de órgãos*. Todavia, cumpre ressaltar: a tônica recai sobre 'conjunto', não sobre 'órgão'. O organismo remete, de imediato, a uma coleção de funções, das quais a mais importante seria a *função mental*. Ora, a **personalidade** seria, por sua vez, "integração dinâmica" de elementos cognitivos, afetivos e conativos que "formam" o indivíduo. Assim, 'indivíduo. Assim,

'indivíduo' se equipara a uma "espécie de magma infraestruturado que só se organiza e ganha significação ao se tornar personalidade". (Daí, será preciso, em seguida, caracterizar 'pessoa', com toda a carga moral que envolve o termo).

Segundo Prévost, o 'moi' corresponderia, como Freud sugeriu, sobretudo depois de 1920, à "instance médiane qui assume les conflits, met en oeuvre les mécanimes de défense et, par conséquent, assure l'adaptation au réel". Prévost lembra, porém, que volta a se manifestar o "conflito" Freud vs. Lacan. Para aquele, a terapia reforça o "eu"; para este, desenvolve a linguagem do inconsciente.

A vida é "mudança" ("changement"). Que muda? O "eu" é um invariante no espaço psicológico (fixado em certo momento); ou é algo que se pode alterar permanentemente? Respostas são difíceis. Deixamos a psicologia. Ingressamos na metafísica.

\*

Prévost comenta, enfim, a questão da "construção" do espaço e do tempo. A tarefa da consciência seria a de "modelizar" o mundo - e isso equivale a erigir a ciência. (Assim, assevera Prévost, a epistemologia brota da psicologia.) Concordando com Piaget, não há um espaço ou um tempo comparáveis a vasos que devem receber algo. Analogamente, não há um inconsciente "em si". O inconsciente não é um fato, mas uma teoria. Uma teoria que tenta explicar (na atualidade, pelo menos) a maior parte dos fenômenos relativos à conduta. Adota-se, pois, uma sugestão de Freud: 'inconsciente' não se emprega na condição de substantivo; o que cabe compreender é a existência de "processos inconscientes". Acompanhando Bruner, nosso autor aproxima "personalidade" e "capacidade de elaborar uma autobiografia". Se um **ser psíquico** erige a temporalidade, ele a aplica, de início, a si mesmo. Resultam a "durée" (Bergson) e o "temps vécu" (Minkowski); e, depois, a "mémoire", que recapitula o passado mediante apelo a um projeto (Sartre?).

A psicologia tem por objeto orientar a reflexão a respeito da construção do "sens" (melhor dizendo, da "signification"). Note-se, porém, que "refletir", nesse caso, não se limita a asseverar, mas se equipara a afirmar com apoio em argumentações. Assim a psicologia se coloca entre o "frio" da cosmologia e o "calor" da subjetividade. (Prévost adota, portanto, uma proposta que, na verdade, foi feita por Husserl). Encerrando: para um psicólogo, o sujeito só pode ser "pessoal"; a subjetividade, só pode ser um "dado primitivo". Quanto ao método da psicologia, é uma "exploração do vivido".

**Leonidas Hegenberg**

**NUGENT, John D. Nervos, preocupações e depressão.** São Paulo: Quadrante, 1992, 110 p. (Coleção "Temas Cristãos", volume duplo, nº 50-51).

Há muitos e muitos anos que minhas leituras se concentram na área da filosofia. E, nessa área, estão voltadas para a teoria do conhecimento, a filosofia da ciência (fundamentos da matemática), a filosofia da linguagem e a lógica. Nos últimos anos, também se voltaram para as questões da cognição. A rigor, limito-me a certas obras que se filiam a um setor que nasceu com Russell e se manteve com determinados autores ingleses (de Cambridge e de Oxford), austríacos (Popper), alemães (Carnap e Reichenbach) e norte-americanos (Quine, Feyerabend).

Essa orientação sofreu, ao longo dos anos, algumas ligeiras interrupções. Via de regra, as interrupções ocorriam quando dificuldades sérias se apresentavam nos livros preferidos (exigindo pausas) ou quando uma obra "importante" era satisfatoriamente assimilada (pedindo comemoração).

Houve tempo em que me divertia com romances policiais. Foi o período de S. S. van Dine, Ellery Queen, Agatha Christie e Patrick Quentin, hoje substituídos por L. Sanders, J. Grisham e F. Forsyth. (Os antigos eram melhores e apenas um ou outro livro de Sanders ainda se compararia a eles.)

Posteriormente, andei às voltas com os "clássicos" - Shakespeare, Cervantes, Sófocles, Dostoiévski. [Devo esclarecer que não consegui ler Dante (embora gostasse de Pirandelo), Camões (embora apreciasse Eça), Goethe (embora aprovasse Mann), Balzac (embora apreciasse Sartre), ...] Também me voltei, brevemente, para os poetas. Apreciei Fernando Pessoa e Manuel Bandeira, mas não passei daí. Outros poetas, daqui e de fora, não conseguiram cativar-me, de modo que deles apenas li uns poucos versos, ocasionalmente encontrados nas revistas e nos jornais.

Durante outra fase, aproximei-me dos humoristas. P. G. Wodehouse foi (e ainda é) uma leitura que me dá muito prazer. O mordomo Jeeves continua provocando risos, mesmo ao ler suas aventuras pela segunda ou terceira vez. Também poderiam ser aqui lembradas certas peças de Oscar Wilde ("O leque de lady Windermere") e alguns escritos de John Farman ("The very bloody history of Britain").

Mais recentemente, preso, como sempre, à filosofia, procurei ler obras que escapassem de meus terrenos usuais. Voltei-me um pouco para a estética, para a ética e a filosofia da religião e para um ou outro item da metafísica - sem esquecer de dois ou três aspectos da história da filosofia.

\*

Minhas leituras, no terreno da ética, da moral e da religião, foram poucas e perfunctórias. Há um lustro, aproximadamente, certas inquietações me reconduziram ao campo da filosofia dos valores. Sem encontrar livro que me agradasse, capaz de me oferecer visão geral, porém clara e sucinta, dos problemas éticos, morais e religiosos, procedi como Scarlett O'Hara, dizendo a mim mesmo, "Amanhã, ... amanhã cuidarei disso".

Em julho de 1992, por indicação de pessoa que muito prezo, li o livro *Nervos, preocupações e depressão*, escrito por um advogado inglês, John D. Nugent. Trata-se de uma pequena obra, formato bolso, publicada na Inglaterra, naquele ano. A Editora Quadrante, especializada em "leituras cristãs" (como parece adequado dizer), deixou-o acessível, ainda em 92, aos seus habituais consumidores, entregando a tarefa da tradução a Henrique Elfes.

A publicadora adverte, na segunda capa, que o livro de Nugent não é, como quase todos os livros da coleção, "uma obra de espiritualidade" - razão pela qual eu talvez me haja facilmente inclinado a examiná-la. Foi bom, pois aí encontrei curtas respostas para numerosas perturbadoras questões que me aborreciam e que não haviam encontrado formulação nem solução adequadas.

Suponho que estudiosos de religião e de ética possam julgar o livro de Nugent superficial e ingênuo - talvez até meio infantil. No meu entender, porém, o autor foi muito feliz ao comentar o que nos faz crescer "para cima" (Deus), "para dentro" (nós mesmos) e "para fora" (os demais seres humanos).

"Para mim" (prossequindo a frase anterior), as palavras, de Nugent foram reveladoras e encantadoras. Apreciei-as de tal modo que deliberei remeter exemplares do livro a vários "colegas de humanidade" (expressão do autor). Em meus bilhetes a esses colegas, registrei o seguinte: *Se as idéias forem familiares ou parecerem tolas, perdoe minha iniciativa e passe adiante o exemplar, limitando-se (caso a paciência o permita) a examinar três ou quatro dos trechos assinalados. Isso permitirá perceber porque lhe encaminhei a obra e - honestamente espero - lhe dará condições de perdoar uma palavra agressiva que eu porventura haja dito em alguma ocasião, durante os tempos de convívio (face a face ou epistolar) que mantivemos.*

\*

A fim de não alongar demais este comentário, limito-me, em seguida, a reproduzir algumas interessantes observações de Nugent.

*A verdadeira alegria consiste em estar alegre sem qualquer razão (p. 9).*

*Somos humanos. Temos que viver a vida (p. 13) Somos limitados. É normal cometer erros e "fazer tudo mal feito" de tempos em tempos. Não podemos fazer tudo sozinhos (p. 14). A vida não é justa. A virtude geralmente não encontra recompensa... (p. 15).*

*Não nos perguntemos se somos neuróticos, psicóticos ou mentalmente perturbados; perguntemo-nos apenas se nos sentimos à vontade. (...) temos de conviver com os outros, conosco próprios e com Deus (p. 25-6). Em ampla medida, a razão de nunca termos sido capazes de mudar é que insistíamos em fazê-lo "ao nosso modo". Jamais encaramos a inflexível verdade de que "o nosso modo" simplesmente não funciona (p. 30).*

*Neste (...) modo de vida, há apenas um erro fatal que é desistir (p. 41). É preciso tomar cuidado com os mercadores religiosos do tipo "o Senhor proverá" que, por sinal, são primos dos psiquiatras que prometem curar milagrosas (p. 43). Não temos obrigação de explicar ou de justificar nosso modo de vida diante de qualquer pessoa (p. 48).*

*Temos obrigação de viver as nossas próprias vidas e de encontrar por nós mesmos as verdades e os valores que merecem ser vividos. Não temos o direito de nos evadir, engolindo por atacado as regras de jogo estabelecidas pelos outros (p. 87).*

*A moeda da tolerância tem ainda outra face muito importante. Nossa paz interior tem de ter valor para nós, porque é difícil de alcançar e, às vezes, difícil de conservar. Por isso, convém manter distância das pessoas, dos lugares e das situações que nos causam inquietações. (p. 93).*

*Nosso Criador só projetou nossas mentes para que fossem capazes de lidar com um dia da vida por vez; o amanhã cuidará de si próprio, afirma Cristo (p. 102).*

\*

Nugent lembra que ninguém diz a Sinatra como deve cantar; mas o mundo inteiro parece ajoelhar-se para dizer a Deus o que Ele deve fazer... (p. 45). Em verdade, nada precisamos pedir ao Pai, uma vez que *Ele sabe* o que será melhor para nós. Assim, o necessário e, possivelmente, o suficiente - em termos de vida prática, sumariando a religião de que efetivamente precisamos - é simplesmente repetir duas orações. Uma delas, bem conhecida, é o *Pai nosso*. A outra é a *oração da serenidade*: "Senhor, dai-me serenidade para aceitar o que não puder mudar, coragem para mudar o que puder mudar e sabedoria para conhecer a diferença".

\*



Encerrando, aqui vai um trecho especialmente notável (livremente adaptado). Um cidadão adquire propriedade com jardim cheio de mato e lixo. Trabalha com afinco, retirando as ervas, semeando gramado, criando belos canteiros de flores coloridas. Uma piedosa senhora, admirando o jardim, exclama: "Que coisas belas Deus faz!" O dono da casa, sorrindo, retruca "a senhora devia ter visto como era o jardim quando Ele cuidava disto sozinho...".

**Leonidas Hegenberg**

GILES, Thomas Ramson. **A Filosofia: origem e panorama histórico.** Curso de Iniciação à Filosofia. São Paulo: EPU, 1995, 114 p.

Filósofo norte-americano, THOMAS RANSOM GILES doutorou-se em História da Filosofia pela Universidade de Louvain, na Bélgica, em 1964. Em 1965 radicou-se no Brasil, onde desenvolveu um grande trabalho universitário voltado para o ensino da filosofia, além de escrever várias obras, dentre as quais podemos destacar "A FILOSOFIA: ORIGEM, SIGNIFICADO E PANORAMA HISTÓRICO" como um incentivo à atividade de pensar.

Escrita em linguagem clara e simples, compreendida de três capítulos e 114 páginas, **A FILOSOFIA: ORIGEM, SIGNIFICADO E PANORAMA HISTÓRICO** é a primeira parte de um compêndio intitulado "CURSO DE INICIAÇÃO À FILOSOFIA", que tem por objetivo estimular e iniciar o indivíduo na importante atividade de filosofar, através de uma retomada de toda a história da filosofia, buscando na Grécia Antiga sua origem e significado.

No primeiro capítulo, intitulado "POR QUE A FILOSOFIA?", o autor apresenta as primeiras noções de filosofia, tais como, as indagações que sempre levaram e levam o homem a filosofar e sua disposição natural para a filosofia; o mito, a mistificação e a ideologia como obstáculos para tal atividade por ocultar e dissimular a realidade; os problemas de seu interesse; noções de essência e existência na visão de diversos filósofos e em variadas épocas da história; além de apresentar relações entre temas importantes como, mudança e estabilidade, intelecto e matéria, filosofia e ciências.

O segundo capítulo é dedicado à questão do método, sob o título, "FILOSOFIA E MÉTODOS: POR QUE O MÉTODO?", onde o autor explica o porquê do método e destaca os principais métodos da história da filosofia, como o método da dúvida de Descartes; o

método da dialética de Platão, dos sofistas, de Hegel e de Marx; o método da fenomenologia de Husserl e o método da análise da linguagem de Russel, Wittgenstein, Carnap, Ryle e Ayer.

No terceiro capítulo, intitulado "O PANORAMA HISTÓRICO DA FILOSOFIA: SEU SIGNIFICADO E SUA IMPORTÂNCIA", o autor faz um levantamento da história da filosofia, elencando suas épocas, a problemática de cada época e seus principais expoentes. Assim, ele começa com a antiguidade, na Grécia, com a busca da origem do universo (arquê) pelos pré-socráticos, elencando cada corrente e seus principais expoentes, desde a Escola de Mileto, com o monismo, até Leucipo e Demócrito com o atomismo, passando pelos pluralistas, pelos quantificistas e por aqueles que defendiam o movimento e a permanência. Em seguida, faz a ponte da filosofia cosmológica para a filosofia antropológica, ou seja, a passagem do pensamento do cosmo para o homem, com os sofistas e seus sucessores; passa pelo universalismo e retoma o humanismo com o empirismo, o estoicismo e o ceticismo. Na época medieval, o autor exalta os conflitos entre filosofia e teologia (razão e fé), com Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham. Na época moderna, ele trata da questão do conhecimento destacando os racionalistas, René Descartes e Baruch Espinosa, e os empiristas, John Locke, George Berkeley, David Hume, Immanuel Kant, que vem fazer a reconciliação da razão com a experiência sensível, e, finalmente, Friedrich Hegel, com a fenomenologia, vem marcar o fim da época moderna e o começo da época contemporânea. Esta última é marcada pelo existencialismo, destacando Sören Kierkegaard, Friedrich Nietzsche e Jean Paul Sartre; e pela análise linguística com Bertrand Russell, que faz a conciliação da lógica com a matemática, e Ludwig Wittgenstein, que trata da linguagem simbólica e da linguagem comum.

Além desses três capítulos, a obra traz ainda uma gama de questões para reflexão que, além de auxiliar o leitor no entendimento do texto, contribuirá muito para que este possa desenvolver o raciocínio lógico e o pensamento crítico, estimulando-o para a atividade de filosofar.

Concluindo, pode-se afirmar que, ao escrever a obra, Giles não se preocupou apenas com o público acadêmico de filosofia, mas com todo aquele que questiona, que indaga, que se interessa pelos problemas da realidade. Nesse sentido, o autor estimula o homem a filosofar para entender melhor a sua própria realidade e a si mesmo.

**GERALDO EVANGELISTA PEREIRA**  
**CURSO DE FILOSOFIA - PUCCAMP**

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do Outro Homem**. Trad. Pergentino Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1993.

A obra foi editada originalmente em francês, em 1972, sob o título "Humanisme de l'autre homme". Seu autor, Emmanuel Lévinas, é um filósofo que conhece profundamente a fenomenologia e que tem presença decisiva na filosofia contemporânea. Lévinas nasceu em 1906, na Lituânia, onde completou os estudos secundários. Emigrou para a França, realizando aí seus estudos filosóficos. Aprofundou-se no estudo da Fenomenologia com Husserl e Heidegger. Ocupou a cátedra de filosofia nas Universidades de Poitiers, Paris-Nanterre e Sorbonne.

A presente tradução foi editada pela Vozes em 1993. Nela, Lévinas aponta a necessidade de uma nova compreensão da linguagem humanista. Suas reflexões sobre o outro e as relações entre o eu e o outro apontam para uma nova moral.

Buscando respostas à significação e ao sentido desta "manifestação do outro homem", Lévinas recorre às idéias de Husserl, Platão, Anatole France, Baudelaire, Snell, Heidegger e outros filósofos para apontar a linguagem como elemento fundamental para a compreensão do ser no seu conjunto. Para ele, é do conjunto do ser que deve-se partir para clarear o dado, para tomar uma significação dentro do mundo cultural; nós somos sujeito e parte do mundo, ao mesmo tempo. Dentro deste contexto, o simbolismo é visto como parte essencial na comunicação, na linguagem.

A totalidade do ser, enquanto significação, é vista por Lévinas como algo dinâmico que depende do ato cultural do homem; algo que se exprime de forma diversa em cada ser e em cada cultura. Essa expressão é indispensável ao pensamento. É nisso que a filosofia contemporânea se caracteriza como anti-platônica, na

concepção de que "o inteligível não é concebível fora do devir que sugere". Para o pensamento contemporâneo, é preciso atravessar a história, ou reviver a duração, ou partir da percepção concreta - e da linguagem nela instalada, para chegar ao inteligível.

A conceituação de significação (enquanto somente correlativa do pensamento) e pensamento (enquanto somente correlativo de uma linguagem) de Platão é negada pela filosofia contemporânea, em especial, pela Fenomenologia. É ela que faz sobressair a função transcendental de toda a espessura concreta de nossa existência corporal, técnica, social e política do mundo. A significação não se separa do acesso que a ela conduz; o acesso faz parte da própria significação.

Lévinas questiona a significação fixa que o mundo adquire em função das necessidades do homem; vê nesta visão uma oposição à multiplicidade de significações que afluem à realidade a partir da cultura e das culturas. Questiona o fato de as necessidades elevarem as coisas ao nível de valores. Para ele, nenhuma necessidade humana existe, na realidade, no estado unívoco da necessidade animal; a seu ver, as necessidades que, pretensamente, orientam o ser, recebem seu sentido a partir de uma intenção que não procede mais destas necessidades.

O filósofo vê também no ideal de unidade a força da verdade e a esperança de um entendimento humano, algo cujo significado não tem ligação com o materialismo. Aponta a abertura do mundo para o eu e, ao mesmo tempo, a identificação e a relação do eu com o mundo. Neste contato, o outro questiona, esvazia-me de mim mesmo, dando a oportunidade de possibilidades sempre novas para o eu.

A relação social provocada pelo outro é de importância fundamental na ação do ser encarnado que se exprime. Assim, a expressão - antes de ser celebração do ser - é uma relação com aquele para quem o eu exprime a expressão e cuja presença é requerida para tal expressão. Isto se traduz no constante reencontro entre o eu e o outro. O outro está presente numa conjuntura cultural e dela recebe sua luz, como um texto do seu contexto. O absoluto da

presença do outro não é uma simples presença mas, sim, aquilo que é absorvido na minha vida como já absoluto.

Abordando a relação entre Humanismo e Anarquia, Lévinas aponta para a crise do humanismo em nossa época, provocada pela inconsistência do homem (joguete de suas obras). Com isso, percebe-se a desintegração da consciência de si, própria do ser. Este parece ser o ponto mais compreensível da obra e, por isso, mais interessante.

O autor coloca a importância de se mostrar a função puramente operatória e provisória do homem no desenrolar e na manifestação de um conjunto de termos que fazem um sistema, no qual o mesmo está incluído. Nele, o papel do homem - enquanto sujeito e objeto - pode parecer aparente; esta subjetividade é vista com uma certa desconfiança por Lévinas.

A essência do homem, neste aspecto, dependeria do surgimento do ente na matriz do algo, ou do modelo do uno no seio do ser. Isto pode levar, perigosamente, ao retorno à Filosofia da Substância (algo combatido pelos filósofos contemporâneos). A questão colocada a partir disso é descobrir como o uno e o único vão erguer-se na essência. Percebe-se, dessa forma, a precariedade do conceito de homem. O próprio conceito de liberdade fica, com isso, colocado como subjetivo. O sujeito não decide sobre o ser por uma liberdade que o tornaria senhor das coisas, mas por uma susceptibilidade pré-originária, mais antiga que a origem, provocada no próprio sujeito. Dessa forma, o sujeito é visto como responsável por sua responsabilidade; é responsabilidade antes de ser intencionalidade.

Há, por parte do autor, também uma preocupação na relação com o outro, no sentido de uma relação passiva com ele. Busca na ética, através do discurso filosófico, as respostas para tal questão. Conclui que o sujeito mantém-se na liberdade, além da pura passividade; o eu é responsável pela relação existente com o outro. É aí que o filósofo vê a presença da bondade e o combate ao egoísmo.

A responsabilidade faz estar constantemente presente a figura do outro.

Lévinas também demonstra certa desconfiança com o excessivo rigor nas ciências humanas e, ao mesmo tempo, com a nostalgia com relação ao formalismo lógico das estruturas matemáticas. Aponta a presença de uma angústia profunda, resultante de violências totalitárias que se fizeram passar por revoluções, não possibilitando, com isso, o reencontro com o eu.

Em Heidegger, o autor vê uma convergência no pensamento contemporâneo, entre o questionamento da subjetividade pelas ciências humanas e o pensamento filosófico. Se bem que, o autor afirma que a redução fenomenológica não pode ser obtida por efeito de uma escritura.

Na obra, Lévinas prega a aproximação com o outro, o assumir do próximo, enfim, que é preciso mostrar a humanidade do homem. Para ele, é urgente a necessidade de se compreender melhor o humanismo. Defende a instalação de uma moral que esteja à altura do homem.

**Eribaldo Pereira Santos**  
**Instituto de Filosofia - PUCCAMP**



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

### **REFLEXÃO 63 - "ÉTICA III"**

**Capa:** Marcelo De Toni Adorno

**Diagramação e Composição - Supervisão Geral:** Anis Carlos Fares;  
Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Maria Aparecida Meschiatti Storti e Maria Rita Aparecida Bulgarelli Nunes; Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e Marcelo De Toni Adorno.

**Impressão - Encarregado:** Benedito Antonio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Douglas Heleno Ciolfi, Emerson Rogério Scolari, Jair Alves de Oliveira, Nilson José Marçola, Paulo Roberto Gomes da Silva, Ricardo Maçaneiro, Roberto Mauro Duarte e Sérgio Ademilson Giungi.

**Auxiliares de Administração:** Elaine Simone Bernardo, Fernanda Mara Cabral, Flávia D. Costa Morais, Márcia Figueredo dos Santos.

**Redação e Administração:** Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro  
13020-904 Campinas-SP - Tel.: (019) 236-7001 - Ramal 229

**Distribuição:** Papyrus - Livraria-Editora  
Rua Barreto Leme, 1178  
13010-202 - Tel.: (019) 232-7268

**Constança Marcondes César**

ÉTICA E HERMENÊUTICA: A CRÍTICA DO COGITO EM PAUL RICOEUR

**Luis Alberto Peluso**

A ÉTICA ENTRE O CÉTICISMO E O POSITIVISMO

**Karl-Otto Apel**

LA ÉTICA DEL DISCURSO ANTE EL DESAFIO DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN

**Enrique Dussel**

LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN ANTE LA ETICA DEL DISCURSO

**Nythamar Fernandes de Oliveira**

MORALIDADE, ETICIDADE E A FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA

**Jean-Marc Gabaude**

POUR UNE MÉTAPHYSIQUE DE L'UTOPIISATION

**Evangelós Moutsopoulos**

LA TRANSTRUCTURATION TRAGIQUE DU MYTHE

**Maria Cecilia M. de Carvalho**

HISTÓRIA, INTERESSE E RAZÃO

**Gloria M. Comesãna Santalices**

WALTER BENJAMIN- LA HISTÓRIA ENTRE TEOLOGIA Y REVOLUCIÓN

**Antônio Braz Teixeira**

FILOSOFIA E RELIGIÃO NO PENSAMENTO PORTUGUÊS CONTEMPORÂNEO

**COMENTÁRIO**

**RESENHAS**