

# "ÉTICA E POLÍTICA"

*Reflexão*  
66



**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 Morais, Luis Alberto Peluso, Maria Cecilia 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 Letícia 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), Evangelhos 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 XXI

nº 66

setembro/dezembro/1996

**INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PUCCAMP**

**REFLEXÃO 66  
"ÉTICA E POLÍTICA"**

**CAMPINAS, SP  
1996**



## SUMÁRIO

<b>Editorial</b> .....	7
<b>ARTIGOS</b>	
<b>Enrique Dussel</b> , Immanuel Kant: lo formal y lo material en Etica ...	11
<b>José N. Heck</b> , A reivindicação do subjetivo no jovem Marx.....	24
<b>Luis Aaron Lazzaro</b> , Elementos filosófico-políticos de la obra de Clausevitz .....	39
<b>Silvio Gallo</b> , A liberdade na perspectiva anarquista .....	80
<b>Nayala de S. F. Maia</b> , O que é Socialismo e o que é Democracia em Norberto Bobbio .....	92
<b>Tânia M. Marinho Sampaio</b> , Paulo Freire e Habermas: o sentido ético-político na interação comunicativa.....	106
<b>Selvino Antônio Malfatti</b> , Consenso e convenção nos antigos .....	127
<b>Benedito Eliseu Leite Cintra</b> , A verdade supõe a justiça .....	150
<b>Álvaro B. Márquez-Fernandes</b> , Domínio Tecno-comunicativo, intereses y necesidades .....	176
<b>Creusa Capalbo</b> , José Martí e a Filosofia .....	188
<b>Reinaldo Furlan</b> , "A Estrutura do Comportamento" (Merleau-Ponty) na crítica ao objetivismo.....	197
<b>RESENHAS</b> .....	213



## SOMMAIRE

<b>Éditorial</b> .....	7
------------------------	---

### ARTICLES

<b>Enrique Dussel</b> , Immanuel Kant: le formel et le matériel chez les anciens .....	11
<b>José N. Heck</b> , La revendication du subjective chez le jeune Marx ...	24
<b>Luis Aaron Lazzaro</b> , Les éléments philosophiques-politiques dans l'oeuvre de Clausevitz .....	39
<b>Silvio Gallo</b> , La liberté dans la perspective anarchiste .....	80
<b>Nayala de S. F. Maia</b> , Qu'est-ce qu'est le Socialisme et qu'est-ce qu'est la démocratie chez Norberto Bobbio.....	92
<b>Tânia M. Marinho Sampaio</b> , Paulo Freire et Habermas: le sens éthique-politique dans l'interaction communicative.....	106
<b>Selvino Antônio Malfatti</b> , Consensus et convention chez les anciens .....	127
<b>Benedito Eliseu Leite Cintra</b> , La vérité suppose la justice .....	150
<b>Álvaro B. Márquez-Fernandes</b> , Le domaine techno-communicative, les intérêts et les besoins.....	176
<b>Creusa Capalbo</b> , José Martí et la philosophie .....	188
<b>Reinaldo Furlan</b> , "La Structure du comportement" (Merleau-Ponty) et la critique de l'objectivisme .....	197
<b>RÉCENSIONS</b> .....	213



## EDITORIAL

Atenta à problemática ético-política da Filosofia contemporânea, a Revista **Reflexão** reúne neste número artigos de diversas tendências, enfocando a questão.

Assim, a obra kantiana é abordada criticamente por Enrique Dussel, à luz da ética da libertação; a perspectiva de inspiração marxista é estudada por José Heck, a anarquista por Silvio Gallo, a habermasiana por Tânia Marinho e Álvaro Marquez-Fernández.

Luis Aaron Lazzaro trata de explicitar os elementos filosófico-políticos da obra de Clausewitz; Benedito Eliseu Leite Cintra expõe a correlação verdade-justiça, examinando a Bíblia (Gênesis) à luz do pensamento de Dussel.

Creusa Capalbo apresenta o pensamento de José Martí, onde são marcantes as preocupações com a justiça e a liberdade. Selvino Malfatti põe em relevo a discussão dos antigos gregos sobre a natureza da lei, confrontando os partidários da lei natural e os partidários de convencionalismo.

Assim, justiça e liberdade, e os temas correlatos: democracia, educação, lei, verdade, ideologia, são os denominadores comuns dos diferentes enfoques do binômio **ética-política**.

Destacamos também a contribuição de Reinaldo Furlan, na reconstituição da crítica de Merleau-Ponty ao objetivismo, de tradição cartesiana e kantiana.

**AREDAÇÃO**



## ÉDITORIAL

Attentive à la question éthico-politique de la Philosophie Contemporaine, la Revue **Reflexão** rassemble, dans ce numéro, des articles de différentes tendances.

L'oeuvre kantienne y est critiquée par Enrique Dussel, sous le point de vue de la philosophie de la libération; la perspective d'inspiration marxiste est étudiée par José Heck; l'anarchiste par Silvio Gallo; a la perspective habermasienne est envisagée par Tânia Marinho e Álvaro Marquez-Fernandez.

Luis Aaron Lazzaro essaye d'expliciter les éléments philosophico-politiques de l'oeuvre de Clausewitz; Benedito Eliseu Leite Cintra montre la corrélation entre vérité et justice, en examinant la Bible (Genesis) sous l'inspiration de la pensée de Dussel.

Creusa Capalbo présente la pensée de José Martí, où la préoccupation avec la justice et la liberté joue un rôle remarquable. Selvino Malfatti met en relief la discussion des anciens grecs au sujet de la nature de la loi, faisant la confrontation entre les partisans de la loi naturelle et les partisans du conventionalisme.

Justice et liberté, et leurs corrélatifs: démocratie, éducation, loi, vérité, idéologie, sont les dénominateurs communs des différentes perspectives sur le binôme **éthique-politique**.

On doit mettre en relief la contribution de Reinaldo Furlan dans la reconstitution de la critique de Merleau-Ponty à l'objectivisme caractéristique de la tradition cartésienne et kantienne.

**LA RÉDACTION.**



# IMMANUEL KANT: LO FORMAL Y LO MATERIAL EN ETICA<sup>1</sup>

Enrique DUSSEL  
México, 1995

## RESUMO

Para o autor, Kant situa bem o problema da possível unidade entre o formal e o material e começa assim a colocar-se a questão da aplicação do princípio formal abstrato ao material concreto. Pode-se ver que, embora tendo a consciência explícita da necessidade da articulação formal-material, ele acaba enredado na ambígua definição do material que o relegava quase que exclusivamente aos sentimentos tidos como inclinações irracionais.

Para Kant a esfera material se reduz ao corporal que é irrelevante para a moral. Aqui a ética da libertação proposta por E. Dussel se separa de Kant e busca reconstruir universal e racionalmente o nível material, pois é impossível aplicar-se uma moral formal sem uma ética material.

## RÉSUMÉ

Selon l'auteur, Kant place bien le problème de la possible unité entre le **formel** et le **matériel** et de cette façon commence à se poser la question de l'application du principe formel abstrait au matériel concret. On peut voir que Kant a été conscient de la

necesidad de la articulación formal-matериel; cependant il n'arrive pas à dépasser la definición ambigüe du **matериel** relegué, presque exclusivement, aux sentiments identifiés sans plus aux inclinaciones irracionales.

Pour Kant le champ du matериel se réduit au corporel lequel est sans importance pour la morale. Ici l'éthique de la libération proposé par E. Dussel s'éloigne de Kant, cherchant à rebâtir rationnellement (c'est-à-dire universellement) le niveau matериel, puisque c'est impossible s'appliquer une morale formelle sans une éthique matérielle.

Descartes escribió poco de moral<sup>2</sup>, que no supera una "moral provisoria". Malebranche en su **Traité de Morale** nos recuerda la tradición estoica-agustiniana, donde el amor es todavía la virtud vertebral<sup>3</sup>. De la misma manera en la ética de Spinoza "el amor intelectual del alma a Dios (que es la perfección humana) es el mismo amor de Dios, con el que Dios se ama a sí mismo"<sup>4</sup>. Wolff sostiene, entrando ya ambiguamente en toda la cuestión de la validez, que "la perfección de la vida moral consiste en el consenso de las acciones libres de todos entre sí y con las cosas naturales"<sup>5</sup>. Por su parte Leibniz, dentro de su racionalismo metafísico, no abandonó todavía la felicidad como referencia ética<sup>6</sup>, pero, sobre todo, propuso una sociedad de los espíritus con Dios<sup>7</sup>, que tendrá larga herencia (en Kant, Hegel, Marx o Apel).

Koenigsberg era una ciudad de la Hansa, mercantil e integrada al sistema báltico y del Mar del Norte desde la Edad Media. Además el pietismo habíase hecho presente fuertemente, y, aunque exigía la realización terrestre por la praxis del Reino de Dios, estaba marcado por un cierto ascetismo calvinista. La moral kantiana será la que mejor se articula a esa doble experiencia: ¿Qué mejor que una moral que negando las inclinaciones se apoya en la virtud y el cumplimiento del puro deber, y que deja para Dios, después de la muerte, el pago en felicidad de lo merecido - pero no gozado- por la virtud ejercida en esta vida? No es una simple ironía; es una convicción después de una atenta lectura de Kant<sup>8</sup>.

El joven Kant racionalista (1746-1759) wolffiano y leibniziano<sup>9</sup> no indica originalidad relevante (si no en vista del Kant posterior). Cuando en 1759 nombra en carta a Hamann a Hume (que quizá lo leyó desde 1756) comienza la etapa, no propiamente empirista, sino la del intento de integrar la ética empirista a su propio discurso filosófico; intento que terminará por negar el nivel material o del "sentimiento moral" en favor de los "primeros principios del juicio" que son conocidos sólo por "entendimiento puro (**intellectum purum, reinen Verstand**)"<sup>10</sup>. La etapa transitoria se sitúa entonces hasta 1770, cuando de manera definitiva propone las hipótesis de una moral formal moderna, escindiéndola de la ética material del "bien". Ésta, por su parte, con el Adam Smith que visitaba Francia en esos años (en 1764 exactamente), dará origen a **lo más material** del horizonte práctico: la filosofía de la economía y la ciencia económico-política. A doscientos veinticinco años de aquella escisión intentaremos reflexionar la necesidad de restablecer la unidad o la articulación de ambos niveles: la ética y la economía. Los dos son **necesarios (pero no suficientes)** para una Ética de la Liberación.

En efecto, los empiristas y Rousseau permitieron a Kant despertarse del vacío sueño racionalista. Pero nunca pudo integrar el aspecto material emotivo de la ética, porque los mismos empiristas habían definido reductivamente a los "sentimientos morales". Kant nunca tuvo a la mano una noción que articulara el momento racional en los sentimientos humanos<sup>11</sup> con el nivel ontológico e histórico-cultural, y con la **vida del sujeto humano** en general. Presuponía una concepción dualista, de negación del cuerpo, de la irracionalidad (y por ello exclusivamente como egoísmo) de los sentimientos, que no pudo integrarlos al horizonte racionalista de la "vida perfecta"<sup>12</sup>. Por ello abrirá como única salida posible el ámbito trascendental moral formal que tendrá dificultad para reintegrar todo el momento material en la determinación **a priori** de la moralidad del acto humano. En 1762 todavía nos recuerda la tradición racionalista, donde como en el medioevo lo perfecto era el bonum, pero tomado abstracta o formalmente, no por su "contenido (**Inhalt**) material (**material**)":

"La regla: **Obra lo más perfectamente (Vollkommenste)**<sup>13</sup> **que puedas**, es el fundamento formal (**formale Grund**) primario de toda obligación de actuar"<sup>14</sup>.

Lo "formal" en moral es la obligación<sup>15</sup> de realizar un acto perfecto, sea cual fuere su contenido. Kant modifica el sentido de la "obligación (**Verbindlichkeit**)" wolffiano y con ello comienza a bosquejar la diferencia entre lo hipotético y categórico<sup>16</sup> Pero, de inmediato, nos manifiesta que se está problematizando el cómo integrar lo "material" a la vacía formulación racionalista:

"Así como nada se deriva de los **principios formales (formalen)** primarios de nuestros juicios de verdad a menos que se den los **fundamentos materiales (materiale)** primarios, así también ninguna obligación específica [concreta] se deriva [...] a menos que se les integren **principios materiales (materiale)** no demostrables del conocimiento práctico"<sup>17</sup>.

Kant sitúa aquí exactamente la posible unidad entre lo formal y material, y por ello comienza a plantearse así la cuestión de la aplicación en lo material concreto del principio "formal" abstracto. Aquí "formal" tiene todavía un sentido racionalista de coordinación, de vacío, de lo abstracto, de lo universal. Sigue mostrando su preocupación de cómo integrar lo "material" empirista cuando escribe:

"Sólo en nuestros días empezamos a darnos cuenta de que la capacidad de aprehender **lo verdadero** es **conocimiento**, mientras que la de percibir lo **bueno (Gute)** es **sentimiento (Gefühl)**"<sup>18</sup>.

Esta opinión será corroborada en 1765:

"La distinción entre el bien y el mal (**des Guten und Bösen**) en las acciones y el juicio sobre la rectitud moral pueden ser fácil y correctamente reconocidos por el corazón humano, a través del llamado **sentimiento (Sentiment)** [...] Los ensayos de Shaftesbury, Hutcheson y Hume, aunque incompletos y deficientes, han sido los que más lejos han llegado en la búsqueda de los primeros principios [materiales] de toda ética"<sup>19</sup>.

Lo que nos importa ahora en esta relectura de Kant, es que tuvo explícita conciencia de la necesidad de la articulación formal-

material, pero dicha sospecha será descartada, y ésto porque ya en esta época lo "material" ha quedado definido de manera ambigua, en referencia casi exclusiva a los sentimientos como inclinaciones irracionales. Es justamente aquí donde la Ética de la Liberación se separa de Kant y reconstruye universal y racionalmente el nivel material. De allí se seguirá para Kant posteriormente que el nivel empírico práctico sólo se tratará de lo caprichoso, de lo corporal irrelevante para la moral, de lo particular nunca universal, que no puede ser criterio para determinar **a priori** lo bueno o malo. En 1770 ya se bosqueja el nivel "trascendental", como una manera de superar el dilema errado entre racionalismo y empirismo:

"La filosofía moral, en tanto que trata los primeros principios del juicio, es sólo pensada por el entendimiento puro y forma parte de la filosofía pura. Epicuro, que redujo los criterios al sentimiento del placer (**Gefühl der Lust**) y del dolor, así como los modernos que lo han seguido, como por ejemplo Shaftesbury y sus partidarios, son **justamente** criticados"<sup>20</sup>.

Kant define claramente que la "materia [**materia, Stoff**] [(en sentido trascendental)], es decir, las partes, es lo que aquí hemos considerado como substancia"<sup>21</sup>. Mientras que "la forma consiste en la coordinación de las substancias, no en la subordinación"<sup>22</sup>.

Lo empírico, lo corporal, los sentimientos morales son lo material; lo puro, lo metódico, el procedimiento creador es lo formal **a priori**<sup>23</sup>. Así, poco a poco, llegamos a la **Fundamentación** de 1785:

"Todo conocimiento racional (**Vernunftkenntnis**), o es **material (material)**<sup>24</sup> y considera algún objeto, o es **formal (formal)** y se ocupa tan sólo de la forma del entendimiento y de la razón misma"<sup>25</sup>.

or último, leemos en la **Crítica de la razón práctica** de 1788, que, de manera definitiva, Kant descarta todo posible principio material de validez moral:

"Todas las inclinaciones (**Neigungen**) conjuntamente (que sin duda pueden reunirse también en un sistema aceptable, y cuya satisfacción se denomina entonces la felicidad propia) constituyen el **egoísmo (solipsismus)**"<sup>26</sup>.

La cuestión entonces se encuentra en cómo desarrollar, y Kant lo hará de una manera nueva -y de donde la Ética de la Liberación tiene mucho que aprender-, todo el campo de la validez universal formal, pero pretende que se necesita exclusivamente un **solo y único** principio<sup>27</sup>, y, además, que toda la moral comienza por la fundamentación de este principio. Esta opción (necesaria después de negar la validez moral a lo material -**material** con "a", como "contenido"- exige comenzar el discurso a partir del principio práctico, imponiendo así al formalismo posterior, hasta nuestros días, su arquitectónica invertida<sup>28</sup>:

"Por el contrario, como la razón práctica no tiene que ver con objetos para conocerlos, sino con la posibilidad de hacerlos reales<sup>29</sup> [...por ello] **debe comenzar** con la posibilidad de principios prácticos **a priori**. Sólo desde ellos podría avanzar a conceptos de los objetos de una razón práctica [...] y sólo entonces cerrarse esa parte con el último capítulo: el de las relaciones de la razón práctica pura con la sensibilidad [...], el del sentimiento moral"<sup>30</sup>.

En efecto, todo parte entonces del principio práctico formal donde se va delineando la procedimentalidad universal de la validez moral del acto a realizar:

"Todas las máximas tienen efectivamente [...] una forma, que consiste en la universalidad (**Allgemeinheit**) y en este sentido se expresa la fórmula del imperativo moral diciendo: que las máximas tienen que ser elegidas **de tal manera (als ob)** como si debieran valer (**gelten**) de leyes universales naturales"<sup>31</sup>.

Kant precisa entonces su campo de reflexión moral. Se trata del concepto de "validez (**Gültigkeit**)", y no el de "bien (**das Gute**)" (aunque también se ocupa de él, en sentido derivado y débil), para designar lo que la moral se propone. El "como si (**als ob**)" indica "de tal manera", "de tal modo", es decir, el **procedimiento** que necesariamente debe cumplirse para que la máxima llegue a "valer (**gelten**)". Y así llegamos al imperativo categórico:

"[a] Obra [b] [tú] [c] de tal manera que [d] la máxima de tu voluntad [e] pueda valer siempre y al mismo tiempo [f] como principio de una legislación universal"<sup>32</sup>

A los fines de nuestra relectura deseamos resaltar algunos aspectos. En cuanto se "impone como un juicio sintético **a priori**"<sup>33</sup>, debemos considerar: a) El **objeto (Gegenstand)**; lo que se sintetiza o la acción a realizar en el futuro. b) El **sujeto**; el que sintetiza (el "yo enlace [**verknüpf**]"<sup>34</sup>) y refiere lo sintetizado a la apercepción trascendental solipsista (conciencia potencialmente autoconciente). c) El **procedimiento** (de tal manera [**so**]) en el que consiste por último el mandato -y que será ciertamente desarrollado por la Ética del Discurso-, el **cómo** debe presuponerse que ha de obrarse. d) La **materia** o contenido empírico del acto, que debe "conocerse" en cuanto ética (dentro de una eticidad concreta)<sup>35</sup>. e) La **syn-thesis**. Es la actividad subsuntiva propiamente racional: la validez ("que pueda valer [**gelten**] siempre"); es decir, el momento en que habiendo **probado** procedimentalmente que la máxima es generalizable y por ello es "buena" en todos los casos y sin contradicción en su horizonte propio (problemas de evaluación **material**), alcanza la aceptabilidad potencial de toda la humanidad (en último término): universalidad (pero captando al mismo tiempo **todos** que es materialmente "buena" para cada uno de ellos). Es la puesta de la máxima como parte (materia como substancia) coordinada en la totalidad universal (dentro del orden). f) La **forma** del acto. Sólo en este caso la máxima es ley universal (ha sido subsumida en la universalidad formal, no importando ya su contenido, porque sólo intera ahora en cuanto a su validez como tal). Lo válido es aceptable en cuanto universal, en referencia a la intersubjetividad, y no importa ya como contenido<sup>36</sup>. El momento esencial es el indicado con **c)** y **e)**, es decir, el aspecto "procedimental" de la "aplicación" (**applicatio** de los clásicos, la **Anwendung**), para lo cual Kant formula un nuevo imperativo procedimental siempre solipsista:

"La regla de la facultad de juzgar (**Urteilkraft**) bajo leyes de la razón práctica pura es ésta: Pregúntate si (**ob**) la acción que te propones, si (**wenn**) aconteciera según una ley de la naturaleza, de la cual naturaleza fueras parte, podrías considerarla posible mediante tu voluntad"<sup>37</sup>.

Kant está ahora reconociendo explícitamente que no puede aplicarse una moral formal sin una ética material. De hecho tiene que presuponer la ética material como un **escenario hipotético**<sup>38</sup> (si [**ob**]...,

en el caso de que [**wenn**]...), de lo contrario le es imposible la "aplicación" del principio:

"Cada cual juzga por esta regla las acciones si son éticamente buenas o males (**sittliche gut oder böse**)<sup>39</sup> [...] Si la máxima de la acción no es tal que resista la prueba (**die Probe**) de la forma de una ley universal, es moralmente imposible"<sup>40</sup>.

Lo que ha acontecido, en realidad, es que el "hipotético escenario" es de hecho la reconstrucción en detalle del ámbito material o de contenido de la ética, sin la cual no es posible la moral formal. La tal "prueba" no es formal, es absolutamente **material**<sup>41</sup>.

### BIBLIOGRAFIA CITADA

- BAUMGARTEN, Alexandri Gottlieb, 1963, **Metaphysica**, Georg Olms, Hildesheim.
- BAUMGARTEN, A. G., 1969, **Ethica**, Georg Olms, Hildesheim.
- CHEVALIER, L. Le, 1933, **La morale de Leibniz**, Vrin, Paris.
- COUHIER, Henri, 1936, "Descartes et la vie morale", en **Révue de Métaphysique et Morale**, janvier.
- DAMASIO, Antonio, 1994, **Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain**, A Grosset, New York.
- DELBOS, Victor, 1893, **Le problème moral dans la philosophie de Spinoza**, Alcan, Paris.
- DESCARTES, René, 1935, **Lettres sur la Morale**, Boivin, Paris.
- DUSSEL, Enrique, 1973, **Para una ética de la liberación latinoamericana**, t. I-II, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; t-III, Edicol, 1977; t. IV-V (escritos en 1974-1975), USTA, Bogotá, 1979-1980.
- DUSSEL, E., 1973b, **Para una de-strucción de la historia de la ética**, Ser y Tiempo, Mendoza.
- ESPINAS, A., 1925, **Descartes et la morale**, Bossard, Paris.

KANT, Immanuel, 1968, **Kant Werke**, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, t. I-X.

MALEBRANCHE, 1707, **Traité de Morale**, E. Thorin (Ed.), Paris.

MESNARD, Pierre, 1936, **Essai sur la morale de Descartes**, Boivin, Paris.

SCHILPP, Paul Arthur, 1966, **La ética precrítica de Kant**, UNAM, México.

SPINOZA, Baruch de, 1958, **Etica**, FCE, México.

THAMIN, R., 1916, "La Traité de morale de Malebranche", en **Revue de Métaphysique et Morale**, janvier?

## NOTAS

(1) Este artículo es el **§ 4.1** de una **Etica de la Liberación** en elaboración.

(2) Véase desde Espinas, 1925; Mesnard, 1936; Couhier, 1937, etc. La moral de Descartes puede estudiarse en sus **Discours de la méthode**, III; **Traité des passions** y en muchas cartas (**Lettres sur la morale**, Boivin, Paris, 1935). De otros racionalistas véase desde Delbos, 1893; Thamin, 1916; Chevalier, 1933, etc.

(3) Malebranche, 1707, pp. 9-19.

(4) **Etica** V, prop. 36; Spinoza, 1958, p. 266. Expresión claramente racionalista, que asume, ante los ojos de Kant, demasiado fácilmente el **contenido** ético.

(5) **Philosophia practica universalis**, II, § 9.

(6) "La volonté réfléchie du bonheur (felicidad) est le principe et la loi de la vie morale", nos dice, sintetizando toda la ética leibniziana Chevalier, 1933, p. 212.

(7) "Todos los espíritus (**esprits**) [...] entran, en virtud de la razón y de las verdades eternas, en una especie de Sociedad con Dios (**Société avec Dieu**), siendo miembros de la Ciudad de Dios" (**Principes de la nature et la grâce**, Haupttext, § 15; véase Dussel, 1973b, pp. 113-114). Kant llegará a escribir: "Leibniz denominada Reino de la Gracia al mundo si en él se contemplan solamente los entes racionales y su relación según leyes morales bajo el gobierno de un bien supremo" (**Kritik der reinen Vernunft**, B 840, A 812; Kant, 1968, IV, p. 682).

(8) Desde el tiempo de mis estudios en la Universidad Nacional de Mendoza, en 1952, me llamó la atención esta "moral de la resignación", en su peor sentido, que alentaba ilusoriamente a los "no-felices" a no desesperar. Marx mostrará después que el plusvalor (plusvida objetivada no recuperada por el obrero) es una minus-felicidad (vida objetivada no recuperada, no pagada, robada: "Este proceso de realización es a la par el proceso de desrealización del trabajo. El trabajo pone objetivamente algo, pero pone esta objetividad como su propio **no ser (Nichtsein)** o como el **ser de su no-ser**: el capital"; Marx, 1974, pp. 357-358; I, pp. 414-415). Es la "in-felicidad" que Kant justifica moralmente. Kant no tenía conciencia de todo ésto. Pero el "éxito" de su

moral no tiene su fundamento sólo en la fuerza de su argumentación meramente académica. "Funcionará" perfectamente en favor del capital en un mundo obrero explotado, y porque explotado no-feliz (hoy es un fenómeno ampliado al Sur del planeta). Esta moral exige a los pobres y explotados ser virtuoso (con lo cual ganarán un lugar en el Reino de Dios; léase detalladamente el libro II, capítulos IV y V, de la **Crítica de la razón práctica**) y explica por qué no tiene relevancia moral ser infeliz o feliz. La Ética de la Liberación intenta, por el contrario, mostrar que la **infelicidad del pobre**, del explotado, de la mujer reprimida por el machismo, etc., es efecto (y se debe tener claro el criterio material para juzgarlo así) de un acto injusto, perverso, éticamente "malo". La **negación** de la felicidad en el dominado es criterio ético, y además de validez moral, como prohibición de una máxima no generalizable.

(9) Véase Schilpp, 1966.

(10) **De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt un ihrer Gründen)** (1770), § 9, A 11 (Kant, 1968, V, pp. 38-39).

(11) En especial con la obra de Damasio, 1994, puede verse a manera de ejemplo relevante la cuestión desde el punto de vista neuro-biológico. Para un tratamiento filosófico inicial véase Dussel, 1973, I. § 10, pp. 81ss.

(12) Los racionalistas, por su parte, habían igualmente perdido la dimensión de la corporalidad. La ética metafísica de la "perfección (**Vollkommenheit**)" racionalista, a la que Kant se remitía, estaba ya descorporalizada, abandonando como irracionales a los sentimientos "sensible", "bajos", "animales". El "criterio de sobre-vivencia", que puede aunar la "vida buena" (como "perfección" histórica) con las "tendencias" (emociones, afectos, placer, felicidad...) en una comprensión antropológica unitaria (como la considera la neuro-biología actual, la propuesta de Marx desde los **Manuscritos del 1844**, la inteligencia-sentiente o los sentidos-inteligentes de Zubiri, la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty y tantos otros ya nombrados) nos permitiría tener otra noción de "perfección" y otra articulación con los "sentimiento" que era imposible para Kant. De este dualismo dependerá el dilema irresoluble entre la moral formal en Kant y la ética material (y posteriormente, con variantes, en Rawls, Apel, Habermas, etc.), que se inclinará en favor de la primera.

(13) Véase en la **Metaphysica** de Baumgarten la definición de **bona, perfectio, beatitudo, felicitas** (§ 787; Baumgarten, 1963, p. 322).

(14) **Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral**, § 2, A 97 (Kant, 1968, II, p. 771).

(15) Como ejemplo, véase cómo Baumgarten estructura desde el comienzo su **Ethica** desde la obligación: "Ethica (...) est scientia obligationum hominis internarum in statu naturali" (§ 2, A 3; Baumgarten, 1969, p. 5).

(16) Hay dos tipos de obligación: el modo como el medio obliga para alcanzar la felicidad (**Glückseligkeit**), que tiene "necesidad problemática"; o el modo como obliga el fin (**Zweck**), que tiene "necesidad legal o inmediatamente necesaria". Este último tipo de necesidad es de la "inmediata regla suprema (**unmittelbare oberste Regel**)" (Kant, **Untersuchung über die Deutlichkeit...**, A 96ss; pp. 770ss).

(17) **Ibid.**

- (18) *Ibid.*, pp. 771-772. "Hutchenson y otros nos propone este sentimiento bajo el nombre de sentimiento moral (**des moralischen Gefügl's**)" (*Ibid.*, A 98-99; p. 773). Hablando de la voluntad de Dios explica que es un "principio material (**materieller Grundsatz**) de la moral, aunque se encuentra formalmente (**formaliter**) bajo el mencionado (principio) formal más alto y universal" (*Ibid.*, A 98).
- (19) **Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766**, A 12-13; Kant, 1968, II, p. 914).
- (20) **De mundi sensibilis ...**, § 9, A 11 (Kant, 1968, V, pp. 38-39).
- (21) *Ibid.*, § 2, A 4 (pp. 18-19). El "cuerpo" en este sentido es "material" (en alemán con "a": **contenido** último).
- (22) *Ibid.*, pp. 20-21. Baumgarten en su **Metaphysica**, § 640, escribe: "ratio [...] est nexum rerum perspicientem" (*op. cit.*, p. 235).
- (23) En esta época escribe: "Los principios supremos de los juicios morales son, es verdad, racionales, pero son sólo **principia formalia**. No determinan ningún propósito; por tanto, en concreto **principia materialia** ocurren de acuerdo con esta forma" (**Handschriftlicher Nachlass**, VI; Kant, 1904, t. 19, p. 120).
- (24) Con "a" en alemán.
- (25) **Grundlegung der Metaphysik der Sitten**, BA III; Kant, 1968, t. 6, p. 11.
- (26) **Kritik der praktischen Vernunft**, A 29; Kant, 1968, VI, p. 193.
- (27) Esta pretensión es ilusoria, y en ella siguen cayendo muchas éticas y morales actuales. Por nuestra parte, insistiremos que no se puede construir una ética con "un solo principio", ya que puede ser **necesario pero nunca suficiente**. Sólo es suficiente un plexo arquitectónicamente bien trabado de principios, cada uno de ellos necesario pero no **único**, como veremos. Kant por el contrario escribe: "El imperativo categórico es, pues, **único**" (**Grundlegung der Metaphysik der Sitten**, BA 80; Kant, 1968, t. 6, pp. 69-70).
- (28) Digo invertida porque, habiendo cortado la rama de todo lo material sobre la que Kant estaba sentado, sin embargo no cae del árbol, porque, como veremos, seguirá sosteniendo el desarrollo formal de su discurso de muchos momentos materiales presupuestos inadvertidamente (p. e. la dignidad de la persona, el Reino de fines, el "sentido común" que permite juzgar como "bueno" todo acto para el procedimiento de generalización de la máxima, etc., etc.).
- (29) De no haberse negado todo el ámbito material de la ética, hubiera debido "conocer" en su **contenido** el mundo cotidiano o la eticidad (incluyendo el **Seisverständnis** de un Heidegger), y como su condición absoluta de posibilidad hubiera descubierto el criterio de sobre-vivencia, y podido "conocer" el principio práctico material y sus imperativos, es decir, un "conocimiento" o una racionalidad propia del orden material o de contenido como verdad práctica anterior (o al menos codeterminante) al principio "formal" de universalidad.
- (30) **KpV** A 161; Kant, 1968, VI, p. 213. para un comentario detallado véase mi obra Dussel, 1973b, pp. 89ss.
- (31) **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. BA 80; Kant, 1968, VI, pp. 69-70.
- (32) **Kpv**, A 54; Kant, 1968, VI, p. 140. Véase la anterior exposición en la **Grundlegung...**, BA 52; p. 51.
- (33) **Kpv**, A 56, p. 142.

(34) **Grundlegung...**, BA 51, nota; p. 50.

(35) Se le podría hacer a Kant la pregunta: ¿Cómo conozco ("conocimiento" presupuesto y anterior al principio formal, evidentemente) **materialmente** o por su contenido que esta máxima es **buena** e no, y si es generalizable o no? Y esto es necesario ya que no puedo preguntarme por la validez de ésta máxima concreta e individual (que incluye una referencia a la intersubjetividad), si no tengo **ya siempre "a priori"** (histórico-ontológicamente) su contenido ético material. Y esto porque la validez intersubjetiva presupone el conocimiento de la posible **bondad** o no de la máxima (de la **verdad** práctica), en cada caso, para poder efectuar la comparación con otras situaciones y generalizarla o no, y para poder elevarla a la universalidad de **contenido** sin contradicción.

(36) Está claro que lo válido no pudo ser validado sin la aceptación por todos de un **contenido** ético (la **verdad**). Aquí se encuentra la dificultad de la pura moral formal de validez. La referencia material tiene que ver con la "verdad" (referenciabilidad compleja, histórico-ontológica, a la **realidad** de la posibilidad de desarrollar ahora y aquí la vida humana).

(37) **KpV**, A 122; VI, p. 188.

(38) La "situación original" de John Rawls, como veremos, es otro "escenario hipotético". Es evidente que la necesidad de proponer estos "modelos hipotéticos" indica la imposibilidad de desarrollar la moral formal en el puro nivel formal. Lo material debe al menos "hipotéticamente presuponerse" para poder avanzar. Es imposible una moral puramente formal.

(39) En concreto, el procedimiento consistiría en "ponerse en el lugar de otros sujetos" para comprobar la validez moral de esa máxima, o mejor, la no contradicción con su universalidad posible, como en los ejemplos de la **Grundlegung...**, BA 53ss; pp. 52. Es interesante que Kant escribe en el primer ejemplo: "Pronto se ve que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma (**das Leben selbst zu zerstören**) [por el suicidio, obraría] por la misma razón por cuya determinación debe promover la vida (**zu Beförderung des Lebens**), [y así] sería contradictoria y no podría subsistir como naturaleza" (**Ibid.**). !Es de importancia analizar que aquí Kant usa el primer principio de la ética **material** (la "promoción de la vida [**Beförderung des Lebens**]"), y además **lo fundamenta (sic)** correctamente! Es decir, el que se suicida destruye la vida desde una razón cuya función es promover la vida. Muestra aquí Kant que necesita un principio material para poder o no generalizar (universalizar) la máxima. ¿Cómo "conoce" que "destruir la vida" como suicidio es **malo** y "destruir la vida" como heroico acto por la patria es **bueno**? ¿Un pueblo de héroes como los valientes íberos que lucharon contra los romanos) "no podrían subsistir como naturaleza"? Charles Taylor, con razón en ésto, y mucho más Franz Hinkelammert pueden mostrarle a Kant su contradicción, su camino sin salida.

(40) **KpV**, A 123; p. 189.

(41) Se trata, aproximativamente, de la parte B (**Teil B**) de la ética de Apel, y ya con las mismas dificultades por anticipado. La aplicación sin criterios y principios materiales es imposible (a menos que se usen escenarios hipotéticos, fantásticos, **à la** Kant o **à la** Rawls). Entre esos escenarios están también el "Reino de Dios", el "Reino de los

fines"..., todos de "fe (**Glaube**) racional" (véase mi obra Dussel, 1973b, pp. 104ss). Ya en 1766 Kant había escrito: "Las substancias inmateriales (las almas) [...] pueden estar inmediatamente unidas entre sí; son capaces de construir un gran todo que puede nombrarse el mundo inmaterial" (**Traume eines Gestersehers**, A 30; Kant, 1968, II, p. 937). ¿Y los cuerpos? El dualismo como punto de partida, y la negación de la ética material, exige después mucha fantasía! para retornar a lo real, unitario, carnal, lo material como contenido, que se ha abandonado al inicio por haber planteado **mal** la cuestión material. He escrito en otra parte que un despegue precipitado (de lo material a lo trascendental) determina un aterrizaje desafortunado (en el mundo histórico de las desigualdades, de la corporalidad con necesidades [**Bedürfnisen**], de la dominación económica, erótica, etc.).

# A REIVINDICAÇÃO DO SUBJETIVO NO JOVEM MARX

José N. HECK  
UFG

## RESUMO

O ensaio parte do fato de o jovem Marx exigir, nas **Teses ad Feuerbach** (1845), um caráter mais subjetivo para o materialismo vigente na época. O texto procura mostrar que tal reivindicação não constitui uma volta a Hegel, mas assinala o impasse político do humanismo marxiano. Com isso, Marx antecipou a falência política do materialismo histórico.

A polêmica de Lênin contra o economicismo, em busca de um estatuto político para a revolução, não tem cobertura teórica no marxismo ortodoxo.

**Palavras-chave:** Teses ad Feuerbach, subjetivo, jovem Marx

## ABSTRACT

The essay starts from the fact that the young Marx demands; in the **Theses ad Feuerbach** (1845), a more subjective character for the, at that time, existing materialism.

The text tries to show that such a reivindication does not represent a return to Hegel, but a political entanglement of Marx's humanism. With this, Marx anticipated the political bankruptcy of historical

materialism. Lenin's polemic against economicism, has no theoretical grounding in orthodox Marxism.

**Key-words:** Theses ad Feuerbach, subjective, young Marx.

## INTRODUÇÃO

Marx (1813-1883) começou colocando Hegel (1770-1831) de pé com a revisão crítica da filosofia do direito<sup>1</sup>. No conjunto de seu obrar intelectual, tal crítica permanecerá um torso filosófico, o que pode ser considerado uma tragédia. O que Lênin (1870-1924) se viu forçado a fazer, após a revolução, foi criar um Estado, pois no *day after* nem a economia e tampouco a sociedade russa estavam alteradas. O que havia mudado fora a política, razão por que era imperioso ter um Estado que garantisse a execução dessa política, embora dele não houvesse necessidade na teoria revolucionária ortodoxa.

Mesmo para um leitor desavisado cai em vista que a investigação marxiana da filosofia do direito de Hegel apenas obliquamente trata do Estado hegeliano. O que se critica acerbadamente é o estado alienado em que viceja a filosofia, a política e a história alemã no início dos anos quarenta. O dialético, em contrapartida, é saudado à distância, com respeito e apreço revolucionário, por haver procedido à mais conseqüente, rica e duradoura crítica á filosofia alemã do direito e do Estado, uma critica que, segundo Marx, constituía a negação definitiva de todas as formas da consciência alemã em política e direito. Onipresente no escrito está a figura de Feuerbach (1804-1872) e seu conceito de alienação. Ambos pervadem a argumentação marxiana até os meandros mais polêmicos. O deslocamento do Estado, em solidariedade ao chamado homem real, é visível a olho nu. Construtos políticos dão em cada frase lugar a componentes antropológicos e sociais ao longo do texto.

Em um trabalho anterior Marx havia observado, comentando o parágrafo 261 da *Filosofia do Direito* (1821), que Hegel invertera especulativamente a ordem de pressupostos entre família, sociedade

burguesa e Estado em favor do último. Por um lado, a figura do Estado afirmava-se oriunda de categorias do direito privado, concebidas como agentes que o originaram historicamente, e, por outro, o Estado era visto como pressuposto lógico da família e da sociedade burguesa, enquanto atividades *imaginárias* no interior do referencial especulativo<sup>2</sup>. Dessa crítica iminente à obra político-filosófica de Hegel não restou, na *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1844), senão a vaga generalização antropológica segundo a qual o Estado moderno "abstrai do *homem real* ou tão-somente satisfaz o homem *total* de maneira imaginária (*auf eine nur imaginare Weise befriedigt*)<sup>3</sup>. A imaginação, originariamente criticada por seu caráter especulativo, é agora desmascarada como uma espécie de realidade sócio-constitucional do Estado moderno. A crítica política encontra-se por inteiro sob a égide do *anthropós feuerbachiano*. À filosofia resta a tarefa de sair em busca do homem como ser vivo, suposto sósia do sujeito hegeliano ou objeto reflexionante da práxis revolucionária.

### **Alienação e aporias organicistas**

O jogo de permutar interversões tem seu ponto de incandescência teórica no conceito de *alienação*. Retomado por Feuerbach, e consagrado como chave dialética que dá acesso ao mundo das máscaras e dos fetiches do capital, o termo alienação identifica o curto-circuito lógico no pensamento de Marx. A contraditoriedade entre positivo e negativo obedece, por um lado, à imagem da inversão e, por outro, é celebrada como genuína figura dialética, isto é, Marx executa Hegel com contraversões feuerbachianas.

Além da problemática terminológica, a lógica deste proceder carece de definição, pois a idéia de que o abstrato deva ser concretizado é estranha à lógica, e o recurso à inversão dialética não estatui necessariamente uma contradição lógica. Difícil indicar a que registro se atém o caleidoscópio de imagens contrapostas, tamanha é a predileção pelo contraste. Assim, por exemplo, certo é que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas. Mas, não tão certo é o fato de a filosofia nada poder sem o proletariado e vice-versa. Não está claro, assim, como e por que ambos se fecundam reciprocamente, de

modo que "a filosofia não se pode tornar realidade sem a suprassunção do proletariado, o proletariado não pode ser suprassumido sem a realização da filosofia"<sup>4</sup>. Porfascinante que a perspectiva seja, enigmático permanece por que a cabeça da emancipação dos homens opera de acordo com uma lógica feuerbachiana, quando pelos corações revolucionários flui declaradamente sangue hegeliano, e por que a dialética da história plagia ostensivamente um *bios* que, enquanto tal, é avesso a qualquer impulso contestatório, funcionando a contento sem o concurso de Feuerbach, Hegel ou qualquer outro pensador.

A tentativa de transpor para a história a suposta dialética de um organismo revolucionário acaba em aporia. Por um lado, Marx vê no homem situado historicamente, igual a Hegel, o *bourgeois*, um ser societário imerso em carecimentos insatisfeitos. Sob este aspecto, o verdadeiro homem da filosofia, presentificado por Feuerbach no extremo oposto da especulação hegeliana, constitui um espécimen *in spe*, cidadão de uma distante sociedade sem classes. Por outro lado, o proletariado perfaz, na contramão de Feuerbach, a moderna pólis do *anthropós* filosófico, por indiciar o fim da burguesia que se lhe opõe. Nesta perspectiva, o futuro já se faz presente no proletariado, porquanto nele o homem se reconcilia com o que haverá de ser. No primeiro caso, a abordagem que Marx oferece da sociedade alemã não difere da análise que Hegel apresenta da sociedade civil de seu tempo, mas contraria frontalmente a apologia que Feuerbach faz do homem concreto. No segundo caso, o *zón politikón*, enaltecido por Feuerbach no homem corpóreo-sensual, opõe-se diametralmente ao cidadão hegeliano, enquanto membro do Estado monárquico-constitucional prussiano.

Em suma, por mais originais que homens sem classe venham ser algum dia, eles não poderão contradizer mais radicalmente seus antípodas burgueses do que estes contradizem, no jovem Marx, os proletários engendrados pela sociedade de classe. "Quando o proletariado proclama a *dissolução da ordem do mundo até agora vigente*", escreve Max, "ele apenas expressa o mistério da sua própria existência, por ser a dissolução fáctica (*faktische*) desta ordem. Quando o proletariado exige a *negação da propriedade privada*, apenas eleva ao *princípio da sociedade* o que a sociedade acabou de estabelecer como princípio *dele*, o que *nele* já involuntariamente está corporificado,

enquanto resultado negativo da sociedade. O proletário encontra-se, assim, em relação ao mundo que ainda está por surgir no mesmo direito em que o *rei alemão* se encontra em relação ao mundo engendrado até o presente, quando ele chama ao povo seu povo, assim como a um cavalo o *seu cavalo*"<sup>5</sup>.

Proletariado e burguesia estão ambos amordaçados pela única e mesma alienação social. Mas, enquanto esta encontra-se em dia com a realidade, por achar normal a sua situação, aquele tem consciência da existência da sociedade de classe, eis que é obrigado a suprimi-la para se desalienar. *Tão-somente* o proletariado desenvolve, para Marx, uma consciência revolucionária de classe acerca daquilo que envolve a todos e a cada um na sociedade constituída de classes, apesar do respeito que alimentou pelo dinamismo e pela pujança econômica da grande burguesia.

Sob este aspecto **crucial**, o proletariado é, enquanto classe particular, a dissolução da sociedade (*Die Auflösung der Gesellschaft als besonderer Stand ist das Proletariat*). O proletariado é, em termos societários, parte integrante da sociedade existente. Mas, ao se opor à sociedade no plano da consciência, por estar à sua margem, o proletariado não constitui uma classe ao lado de outras no seio da sociedade burguesa. Acabar positivamente com a sociedade de classe, o proletariado só o pode, em Marx, porque lhe está radicalmente contraposto, isto é, ele a representa de forma negativa e, ao mesmo tem universalmente. A supressão da sociedade burguesa só torna-se, assim, viável por uma antecipação sócio-filosófica do futuro, razão pela qual Marx concebe a filosofia como cabeça da emancipação e vê no proletariado o seu coração. Décadas mais tarde o velho Marx oferecerá uma versão antropológica do estatuto prospectivo do proletariado, ao observar: "Uma aranha executa operações que se assemelham aos do tecelão e uma abelha envergonha muito mestre-de-obras pelo modo como constrói seus favos de cera. Mas o que distingue de saída o pior mestre-de-obras da melhor abelha é que ele construiu o seu favo na cabeça, antes de configurá-lo em cera" (*O Capital*, Livro I, seq. 3, cap. 5).

## A reivindicação do subjetivo e a sombra do idealismo

Por maior que tenha sido a influência de Feuerbach sobre o jovem Marx, no início dos anos quarenta<sup>6</sup>, as *Teses ad Feuerbach* da primavera de 1845 assinalam um distanciamento frente ao autor da *Essência do Cristianismo* (1841). Em sua ponta mais crítica, o que Marx deplora no materialismo feuerbachiano é a ausência do subjetivo. "A falha principal, até aqui, de todo materialismo, (incluído o de Feuerbach)", observa ele, "consiste em conhecer o objeto, a realidade, a sensibilidade apenas sob a forma do *objeto* ou da *intuição*, mas não como *atividade sensivelmente humana*, como *práxis*, ou seja, não subjetivamente (*nicht subjektiv*)"<sup>7</sup>.

O teor da *primeira* tese ressoa, qual refrão dialético, em todas as formulações posteriores. Em seu todo, trata-se de (a) assestar a concepção revolucionária de *práxis* contra uma atividade epistêmica meramente passiva, (b) efetivar uma alteração visceral na alienação *religiosa-essencialista* e (c) propor uma noção de *indivíduo* que não mais seja caudatária dos pressupostos do homem burguês.

A constante antif Feuerbachiana das *Teses*, publicadas por Engels em 1888<sup>8</sup>, traz nitidamente à memória constelações hegelianas. O texto deixa claro que, não obstante contraposto ao materialismo, o idealismo desenvolvera pelo menos abstratamente o lado ativo do objeto (*Gegenstand*), da realidade (*Wirklichkeit*) e da sensibilidade (*Sinnlichkeit*). Neste contexto, Giannotti constata lapidariamente: "Nada mais simples pois do que voltar a Hegel, construir o indivíduo pela conjunção de travações abstratas e explicar o seu comportamento pela dinâmica dessas forças. Só assim (Marx) poderá pensar as pessoas como máscaras a encarnar as categorias sociais, procedimento empregado constantemente durante todo *O Capital*"<sup>9</sup>. A pertinência metodológica dessa afirmação está no fato de não supor que a obra de Marx esteja cesurada em um tecido filosófico e outro científico. De acordo com tal corte, o primeiro seria hegeliano e o segundo dialético. As *Teses* marcariam o divisor de águas entre o filósofo e o cientista Marx<sup>10</sup>.

A constatação de Giannotti, de que Hegel assiste a Marx até os recantos mais obscuros d'*O Capital*, tem a seu favor a pouca

plausibilidade da contratase segundo a qual o velho Marx não passaria de um ancestral althusseriano, muito embora tenha concedido sem subterfúgios que, bem entendida, a dialética causa horror à burguesia e a seus arautos doutrinários "porque sua compreensão positiva do que aí está (*des Bestehenden*) encerra ao mesmo tempo a compreensão de sua negação" (*O Capital*/posfácio).

Descartada a *tour de force* antidialética, a tese de que a crítica marxiana a Feuerbach implica um retorno a Hegel tem à disposição as observações de Engels (1820-1895), quando relata em *Ludwig Feuerbach* (1886): "O mesmo Feuerbach, que em cada página prega a imersão (*Versenkung*) no concreto, torna-se de todo abstrato, tão logo venha a falar de algo entre os homens que vá além do intercurso sexual. Este só lhe apresenta um lado: a moral. E aqui nos impressiona, mais uma vez, a assombrosa pobreza de Feuerbach, comparado com Hegel. A ética deste último ou sua doutrina sobre a eticidade é a Filosofia do Direito (...). Quanto mais idealista a forma, tanto mais realista é o conteúdo (*So idealistisch die Form, so realistisch ist hier der Inhalt*). Todo o campo do direito, da economia, da política encontra-se, além da moral, aqui incluído. Em Feuerbach ocorre exatamente o contrário. Quanto à forma, ele é realista, seu ponto de partida é o homem. Mas do mundo, no qual este homem vive, não se diz absolutamente nada, e assim este homem permanece continuamente o mesmo homem abstrato, que na filosofia da religião fez uso da palavra. Este homem não nasceu de ventre de mulher mas saiu, como a borboleta do envoltório, do Deus das religiões monoteístas e, portanto, não vive num mundo real (...)"<sup>11</sup>. Como a citação atesta, a obra política de Hegel recebe as deferências do materialismo histórico na proporção em que Feuerbach vai desaparecendo no ralo do sensualismo vulgar.

Basta, porém, registrar o modo como Engels equipara o discurso pseudoreligioso de Feuerbach à forma abstrata de Hegel discorrer sobre conteúdos concretos para perceber quão turvas são as evidências de uma volta a Hegel por parte do jovem Marx. Contra a obviedade de tal retomada fala *expressis verbis* que o idealismo, para Marx, "naturalmente desconhece a atividade real, sensível" (primeira Tese). Não há, ademais, indícios de que Marx tenha excluído Hegel dos filósofos que "apenas interpretaram o mundo de forma diferente",

quando "o que importa é *mudá-lo*" (undécima *Tese*). De qualquer modo, a idéia de que Marx, em meados da década dos anos quarenta, tenha abandonado as interversões antropológicas de Feuerbach - que, segundo Engels, fizeram com que todos se tornassem momentaneamente "feuerbachianos"<sup>12</sup> - paga um preço elevadíssimo. A continuidade do legado marxiano é mantida à custa de um hegelianismo profundamente alterado, ou seja, o pensamento marxiano é conceitualmente avalizado por um suposto método infalível de análise *social*, que teria na dialética hegeliana o seu modelo exemplar, ainda que abstrato em sua especulação idealista.

Comum às tentativas de minimizar a figura de Feuerbach na trajetória intelectual de Marx é a reapreciação mais ou menos sistemática do pensamento *político* de Hegel com categorizações socializantes e/ou ontologizantes. Respeitadas as diferenças, Lukács (1885-1971) e Marcuse (1898-1979) fecundam a dialética hegeliana, via marxismo, com teorias sociais que relativizam a virada antropológica de Feuerbach como meramente episódica na maturação do pensamento marxiano. Ostensiva nessa injeção reflexionante do *social* em Hegel é a descaracterização do materialismo como traço inconfundível do marxismo. Assim, *História e Consciência de Classe* (1923) aposenta a dialética da natureza para o materialismo histórico e *Razão e Revolução* (1941) implode a abordagem econômico-marxiana do capitalismo com elementos pulsionais de origem freudiana. O quanto tais revitalizações do marxismo, com a ajuda de um Hegel teórico social, são uma faca de dois gumes pode ser verificado no uso que meia dúzia de juristas alemães fizeram da *Filosofia do Direito* entre as duas Grandes Guerras. Apostrofado como o filósofo da comunidade, Hegel acabou socializado como corifeu do populismo reacionário e da barbárie política do nazismo<sup>13</sup>.

Ao lado do maior ou menor desvirtuamento da obra de Hegel, as dialéticas do social tendem a acalantar o jovem Marx com os chamados *Escritos Teológicos Juvenis* de Hegel e/ou com as *Preleções lenenses* deste sobre o trabalho, publicados em nosso século<sup>14</sup>. Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844)<sup>15</sup>, texto-chave nas relações Marx/Feuerbach/Hegel quanto às respectivas concepções de homem, alienação e trabalho, perdem o caráter elucidativo para o problema da

continuidade entre o jovem e o Marx da maturidade. Com isso, o pensamento marxiano fica liberado ao modismo da respectiva estação filosófica. Querer clarear com textos de Hegel, desconhecidos na época, os problemas que cercam a postura intelectual do jovem Marx promete bem mais do que realiza, isto é, tais ensaios sugerem um acesso *privilegiado* da filosofia à sociedade, de todo injustificado frente aos métodos especializados das ciências sociais. O olhar iluminista perscruta então, parafraseando Giannotti, "do Egito a Wall Street o mesmo princípio"<sup>16</sup>.

Contrariando tal historicismo gratificante, há que desconfiar do método que aplica *in intentione recta* textos marxianos à chamada realidade social, em antecipado diálogo com teorias sócio-econômicas contemporâneas. Primeiro, pelo anacronismo do suposto diálogo; segundo, pela tácita concessão de que o materialismo histórico não evolui e terceiro, por tratar-se de uma *captatio benevolentiae* desajeitada, tendo em vista o estado de guerra intelectual na área das ciências sociais e/ou humanas. Não menos suspeita é a estratégia de tão-somente dignar-se a citar o nome de Marx no contexto d'*O Capital* (1867/85/94) e subsumir eventuais problemas que envolvem textos anteriores aos anos cinquenta aos pecados de juventude. Tal purismo dialético sugere que a correção de um engano sempre é correta e que a velhice protege contra erros. O recurso ao idealismo torna-se explícito quando a *Ciência da Lógica* (1812/16) é liberada, como suposto parâmetro *tout court* em lógica, para resolver as contradições na obra-prima do velho Marx. Contra tamanha deferência *idealista* ajuda o poeta: "*Quidquid id est, timeo Danaos dona ferentes*" (Seja o que for, temo os gregos também quando dão presentes - *Eneide* 2, 49).

### Trabalho alienado e o apelo à tradição

Feuerbach não foi um *maître-à-penser* do fôlego de Hegel ou Marx. A repercussão de suas figurações repetitivas foi rápida como um corisco nos meios acadêmicos alemães da época. Já na segunda edição de *A Essência do Cristianismo* (1843), o autor queixa-se das tolices acerca de sua obra, e as *Preleções sobre a Essência da Religião* (1851) buscam as últimas explicações para a alienação religiosa na

atávica ignorância dos humanos. Sua influência sobre Marx pode ser vista como circunstancial no seio da esquerda hegeliana. De qualquer forma, ela limita-se à noção de *homem* e à problemática do indivíduo no pensamento marxiano.

Quatro das *Teses* voltam-se exclusivamente contra Feuerbach. Delas a *sexta* é a mais incisiva, por cortar o nó górdio que prende o novo materialismo ao antigo de cunho naturatista. Enquanto a *quarta* e a *quinta* Tese resenham a inversão antropológica, limitando-se Marx a criticá-la por sua unilateralidade e/ou parcialidade, e a *sétima* redifine o sentimento religioso, a *sexta* implode irreparavelmente o núcleo do antropologismo teológico, desmistifica sua originalidade e desmascara o naturalismo intuitivo-sensual feuerbachiano como hipóstase de um aparente sujeito cósmico. Em sua concreção argumentativa, a quádrupla investida contra Feuerbach não desqualifica o método da inversão, o que implicaria uma reabilitação da *Vorstellung/* representação hegeliana de homem enquanto tal. Marx vê como um *Faktum* a reduplicação do mundo em uma esfera religiosa preconcebida e uma esfera efetivamente mundana. Ele também não revida o resultado do esforço de trazer o mundo das nuvens cabalmente ao rés do chão, o que teria significado um reproche a sua idéia e a de Engels, de acordo com a qual o proletariado é o herdeiro legítimo da filosofia alemã<sup>17</sup>.

Marx continuará, também depois das *Teses*, fiel à virada feuerbachiana, ao *trabalho* realizado pelo crítico da alienação religiosa, ou seja, continua de pé que a crítica à religião constitui pressuposto de toda crítica, embora o objeto dessa crítica seja a miséria real, da qual a religiosa é apenas o seu ópio. Mas, a mera inversão de mundos não os altera. Se o procedimento de Feuerbach não fosse recorrente, bastaria ao proletariado plagiar o capitalismo de trás para frente, passando de classe explorada a classe exploradora.

O que está em jogo é o humanismo do jovem Marx e, mais especificamente, sua concepção de homem. Virar a representação hegeliana de homem burguês ao avesso significa inverter o abstrato pelo concreto e vice-versa, de modo que o *bougeois* permuta sua posição social com a figura religiosa da qual, em Hegel, ele é o *Konkretum* (*Filosofia do Direito*, parágrafo 190). Marx formula na sexta Tese: "Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana". Onde

se supõe que, graças à conversão antropológica, estejam homens em lugar de membros da sociedade burguesa, temos um *abstractum* por definição. Se tal é o resultado da operação anti-Hegel, a concepção de trabalho deste, como atividade do espírito, identifica o ser humano em geral e decide os destinos da dialética. Marx emprega *auflösen* (dissolver), verbo usado preferencialmente na Lógica, quando Hegel se refere à resolução da contradição como tal, em vez de *aufheben* (suprassumir), usado para os termos em contradição, vale dizer, quando contraditórios são sobressumidos, a respectiva contradição se dissolve.

Em outras palavras, Feuerbach ratifica a dialética das puras determinações lógicas como sendo predicções da essência humana, com o argumento de que tal é o plano da natureza, em oposição ao mundo do espírito, portanto, a pedra angular de uma antropologia fundada sobre homens assim como são. Cada exemplar da espécie humana torna-se representante de predicados que, em Hegel, apenas ao conceito cabia manter em vida. Contra tal solução Marx apostrofa taxativo: "Mas a essência humana não é nenhum abstrato residindo em cada indivíduo particular. Em realidade, ela é o conjunto de relações sociais" (sexta Tese).

Mesmo assim, Marx mantém a inversão antropológica porque possui, uma concepção de trabalho que não mais supõe um sujeito de infinitas predicções senão um agente de produção. Sob este aspecto, as *Teses ad Feuerbach* coroam os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, como primeira versão de um texto que Marx reelaborará até o fim de seus dias. Feuerbach, pelo contrário, não oferece nenhuma abordagem filosófica ao trabalho, excetuado o fato de trazer o mundo de lá para o de cá. De tal operação não resultam, porém, resultados. Deus não passa de um feixe de predicados fantásticos, que não revelam outra coisa do que a essência humana. A alienação religiosa não transforma, em consequência, a essência nem do homem nem de Deus, bem assim como reza o dogma cristológico, pois os homens não trabalham com os deuses.

Dialetizar a chamada essência humana com o trabalho não é, porém, suficiente para avaliar a contraversão feuerbachiana como adequada ao novo materialismo. Se Feuerbach eximiu-se em ver

homens trabalhando, Hegel não pode ser criticado como omissivo ou renitente. Uma dialética que se nega tão-somente a cumprir o que o espírito hegeliano concebeu em atividade, não faz bem em deixar intocável a definição antropológica do espírito objetivo, mesmo que o homem não mais ocupe o lugar que a *Filosofia do Direito* lhe reserva.

À primeira vista, não é possível acionar Hegel por inadimplência subjetiva. Fosse isso verdade, o humanismo marxiano não mereceria mais do que um panegírico. O espírito objetivo não é, por certo, menos idealista que o subjetivo. Mas, o fato de Hegel haver visto no burguês a representação *in concreto* de homem lhe atesta um senso político leninista. Hegel é, quanto a isto, um pensador político pós-napoleônico, para quem os homens são seres particulares, carentes como o mundo que os origina e do qual são números, alheios a tudo que ultrapassa as relações de produção do sistema de carecimentos, denominado sociedade burguesa. O coração de tais mônadas societárias impulsiona fluxo e permuta das forças produtivas. Nele não há, contra todas as suposições em contrário, réstea alguma de subjetividade. Visto sob este aspecto, exigir mais *subjetivo* de Hegel é uma exímia tarefa filosófica do materialismo histórico.

Com os recursos dos quais Marx dispunha, em meados dos anos quarenta, a tarefa não podia ser executada. A categoria de trabalho dos *Manuscritos*, supostamente expressão do ponto de vista "da nova sociedade humana ou da humanidade social" (*gesellschaftliche Menschheit*)<sup>18</sup> desaliena efetivamente a noção de essência humana feuerbachiana, mas revela-se de todo inofensiva ao espírito objetivo na obra política de Hegel. Pelo contrário, quanto mais trabalho alienado Marx injeta no *bourgeois*, menos pequenos burgueses de espírito genebrino conseguem resistir ao rolo compressor dos nascentes empresariados nacionais. Ao final da década de quarenta, Marx não podia senão inclinar-se respeitosamente frente à força avassaladora da burguesia, cujo ímpeto revolucionário ele canta qual épico da Revolução Industrial. Do subjetivo resta o formalismo kantiano de um imperativo categórico *coletivo*: "Operários de todo mundo, uni-vos" (*Manifesto Comunista*).

## CONCLUSÃO

Procurar subverter o *pétit bourgeois* do espírito objetivo hegeliano com a dialética do trabalho *alienado* é promovê-lo a um capitalista bem-sucedido em Manchester. Quando, então, de subjetividade não há mais memória, a lógica d'*O Capital* demonstrará o poder de uma classe absorver, pela sistemática exploração econômica, a riqueza gerada por outra classe. Do humanismo sobra a humana objetividade da tragédia grega. No ponto mais alto da análise da miséria, surge a figura trágica de Prometeu, o herói grego que roubou o fogo dos deuses e trouxe a chama à terra. As leis inexoráveis da acumulação, escreve Marx, "aferram o trabalhador mais solidamente ao capital do que a barra de Hefesto prensou o Prometeu contra o rochedo" (*O Capital*, Livro I, seq. 7, cap. 25). Em suma, a falência de toda e qualquer política.

Quanto à concepção de homem, Marx não retorna a Hegel porque nunca conseguiu sair do sistema de carecimentos (*Filosofia do Direito*, parágrafos 189-208). A flexão antropológica de Feuerbach teve, nesse sentido, muito mais o efeito de o homem burguês acabar totalizado pela dialética materialista do trabalho. Com isso o *bourgeois* se viu livre do torniquete político do espírito objetivo e o *citoyen* foi para o exílio filosófico, de onde somente Lênin o tentará reabilitar. A concepção marxiana de homem, como ser genérico *coletivo*, subestima a modernidade cujo Estado ainda possui, em Hegel, uma força inaudita, por honrar o indivíduo como seu aliado filosófico. Nesse sentido, Marx atualizou para o século XIX a concepção clássica do *anthropós* da tradição, de maneira semelhante como os jogos de linguagem das formas produtivas requeentam filosoficamente, para o nosso *fin-de-siècle* político, *formas de governo* de Aristóteles (384-322 a.C.).

## NOTAS

(1) MARX, Karl. *Prefácio à crítica da economia política*. Trad. do alemão por Edgard Malagodi. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1986. p. 24-25.

(2) Idem. Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: MARX & ENGELS. *Werke*. Berlin: Dietz, Bd. 1, 1957. p. 206.

- (3) \_\_\_\_\_ .Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: RIEDEL, Manfred. *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Bd. 1, Frankfurt a/Main: Suhrkamp,1975. p. 350-64.
- (4) *Ibidem*. 364.
- (5) *Ibidem*. p. 363-64. Marx continua: "Assim como a filosofia encontra as armas *materiais* no proletariado, o proletariado tem as suas armas *intelectuais* na filosofia. E logo que o relâmpago do pensamento tenha penetrado profundamente nesse ingênuo solo do povo, a emancipação dos *alemães* os irá fazer *homens*".
- (6) Em carta de 11.08.1944, Marx escreve de Paris que a *Essência do Cristianismo* e os *Princípios da Filosofia do Futuro* "deram uma base filosófica ao socialismo". Cf. MARX & ENGELS. Op. cit. Bd. 27. p. 425 (Carta a L. Feuerbach). Nos *Manuscritos*, Marx posiciona-se ainda mais decididamente a favor de Feuerbach, ao escrever: "*Feuerbach* é o único que tem uma relação *séria* e *crítica* para com a dialética de Hegel e realizou nesse campo verdadeiras descobertas, acima de tudo, foi quem superou a antiga filosofia. A magnitude da proeza de Feuerbach e a despreziosa simplicidade contrastam com o comportamento dos outros". In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. do inglês por Artur Ivlório. 2. ed. Lisboa: Edições 70,1989. p. 239.
- (7) Cf. MARX, *As teses sobre Feuerbach*. Trad. do francês por Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990. p. 42-68.
- (8) As alterações feitas no texto, por Engels, são irrelevantes no contexto da presente análise.
- (9) GIANNOTTI, José A. *Origens da dialética do trabalho*. Estudo sobre a lógica do jovem Marx. 2. ed. Porto Alegre: L&PM Editores,1985. p.190. Cf. também HABERMAS, Jürgen. As sociedades complexas podem formar uma identidade racional de si mesmas? In: *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad. do alemão por Carlos N. Coutinho. 2. ed. São Paulo: Brasiliense,1990. p. 77-107.
- (10) Cf. ALTHUSSER, Louis. L. *Feuerbach: Manifestes philosophiques*. Paris: Presses Unversitaires de France, 1960 e *Pour Marx*, Paris: Maspero. 1967.
- (11) ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. Trad. do alemão por Hylário Correa, Curitiba: Guaira, 1946, p. 77.
- (12) *Ibidem*. p. 87. Engels continuar: "Com que entusiasmo Marx saudou a nova concepção e até que ponto se deixou influenciar por ela, apesar de todas as suas reservas críticas pode ser lido na *A Sagrada Família*".
- (13) Cf. RIEDEL. Op. cit. p. 29-32.
- (14) Os primeiros compilados por Nohl em 1907 (*Theologische Jugendschriften*), os segundos editados em 1931-32 por Hoffmeister (*Jenenser Realphilosophie*). Lukács, por exemplo, recepciona os escritos teologicos de Hegel sob um pano de fundo econômico e os ontologiza socialmente (*Der junge Hegel/Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*). Cf. tambem HABERMAS. Arbeit und Interaktion. Bemerkun en zu Hegels Jenenser "Philosophie des Geistes". In: *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. 2. Aufl. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1969. p. 9-46.
- (15) Publicado em 1932, o texto desencadeou uma polêmica, comparável ao acesso dos *Grundrisse* (1857-58) ao grande público em 1953, em torno do jovem/velho Marx e do conceito de trabalho alienado (*entfremdete Arbeit*). Cf. KOLAKOWSKI, Leszek.

Der Kapitalismus als entmenslichte Wirklichkeit. Das Wesen der Ausbeutung. In: *Die Hauptströmungen des Marxismus*. Bd. 1. Munique/Zunque: Piper, 1977. p. 299-336; KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Trad. do tcheco por Célia Neves e Alderico Toribio. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 139-230.

(16) GIANNOTTI. *Op. cit.* p.180.

(17) A formulação é de Engels no final de seu *Feuerbach*. A idéia encontra-se, como tal, em vários textos de Marx, e volta no *Anti-Dühring*.

(18) MARX. *Op. cit.* (décima Tese).

# **ELEMENTOS FILOSOFICO-POLITICOS DE LA OBRA DE CLAUSEWITZ**

**Dr. Luis A. Lazzaro**  
Universidad de Santiago de Chile

## **RESUMEN**

Para Carl von Clausewitz, los intereses estatales y de la fuerza armada coinciden en una concepción del Estado. En su particular filosofía política, él da prioridad a la autoridad civil sobre la militar, estimando que ésta debe estar al servicio del Estado y no lo contrario, porque en el núcleo central del pensamiento del intelectual-militar prusiano, guerra y política son segmentos de un mismo proceso.

Desde el siglo XVIII hasta los inicios del presente, el Estado Mayor General prusiano cambia en su filosofía y en su práctica, buscando la continuidad del desarrollo de una política nacional, lo que se refleja posteriormente en la unificación de Alemania en torno a Prusia.

## **INTRODUCCION**

La obra clásica de Carl von Clausewitz es mucho más que un manual de táctica y estrategia, como originalmente fue concebida, siendo tal vez posible de clasificar como una guía de acción política como con el tiempo ha llegado a serlo, sin que esa fuera la intención de su autor.

Clausewitz fue un pensador, un militar y un humanista, y la lectura de su libro **De la guerra**, a través de sus distintas secciones, unas más que otras, excita los movimientos de la razón lógica del lector especializado en filosofía y política, a pesar de que el texto, que surgió apenas de notas preliminares, sin llegar nunca a un pleno desarrollo, a veces se vuelve nebuloso y repetitivo.

Clausewitz examinó las leyes de la guerra en un momento de transición de las ciencias militares, cuando los ejércitos, al asimilar las conquistas del Iluminismo, mejoraban el "arte de la guerra" con los medios que les proporcionaba la técnica. Los militares del siglo XVIII eran hombres de ideas que comenzaban a servirse de las máquinas modernas de su tiempo, del mejor conocimiento de la topografía y cartografía, así como del progreso de la meteorología y de los nuevos métodos de conducción de hombres, que ya producía el desarrollo incipiente de las ciencias sociales. Los dos conductores más destacados del período histórico que le correspondió vivir al militar prusiano, Federico el Grande y Napoleón, contribuyeron en mucho a sus reflexiones como estratega, político y diplomático.

Las batallas llegaban a ser minuciosamente programadas; el abastecimiento de las tropas obtenía la condición de un arma importante en la guerra, dejando de quedar a merced de los azares del saqueo. Pero, para consolidar los esfuerzos puramente militares, también se destacaban nuevas preocupaciones con la población civil. Actos políticos de apoyo a las conquistas, de los que ya hacen referencia los historiadores de las guerras de la antigüedad, se volvían más complejos, imponiendo a la astucia la necesidad de la ayuda del conocimiento de la sociedad y de la propia reflexión filosófico-política.

Clausewitz fue a la vez un historiador y teórico de su época, la cual fue marcada por la revolución política y social, el surgimiento de la industria y por los avances de la ciencia. Como militar, él ve el mundo y su tiempo desde el punto de vista del campo de batalla. La guerra, siendo su oficio, es usada también como un pretexto para pensar sobre el todo y sobre el hombre.

Rapoport, estudioso y crítico de Clausewitz, explica que éste, al definir constantemente la guerra como instrumento de la política, rechaza la idea de "la guerra por la guerra", debido en parte a

su formación humanista, en la que se observa una clara inspiración humanitaria. Y agrega Rapoport:

...si examinamos la concepción política del pensador militar prusiano, se puede constatar que ella no difiere totalmente de su definición de guerra.<sup>1</sup>

Al invertir su célebre frase expresaría su filosofía política con la misma precisión: la paz es la continuación de la lucha, pero por medios diferentes. El rechazo de la guerra por la guerra no sería para Clausewitz más que el reconocimiento de que todo conflicto bélico siempre tiene dos componentes igualmente importantes del poder: el militar y el político<sup>2</sup>. Desde el momento que consideraba en este último aquellos otros factores que generalmente son tratados como complementarios, pero que no pueden dejar de estar presentes por su relación con la política: el social y el económico.

Es importante distinguir aquí que para Clausewitz los intereses estatales y también los propios de las fuerzas armadas coinciden en la concepción del Estado del pensador prusiano. En su filosofía política, él da prioridad a la autoridad civil sobre la militar, estimando que las fuerzas armadas deben estar al servicio del Estado y no lo contrario.

De esta manera, Clausewitz revela cierto conocimiento del pensamiento de Maquiavelo, lo que ha quedado históricamente consignado en una carta que en 1809 el militar habría enviado a Fichte, firmada casi anónimamente como "un militar desconocido" y dirigida al «autor de un ensayo sobre Maquiavelo».<sup>3</sup>

En la mencionada carta, crítica que Maquiavelo en su estudio sobre la guerra, como en los ensayos sobre las instituciones políticas, intenta un retorno a los preceptos de la antigüedad, pero sin despreciar los ejemplos nuevos que ya habían producido buenos resultados prácticos en el transcurso de la historia.

Debe hacerse notar que Maquiavelo, al establecer sus principios militares, así como también los políticos, no era sólo un recopilador de teorías existentes, sino que, por el contrario, resultaba un revolucionario en el arte militar. El método propuesto era experimental, en lo que también se aproximaba al distinguido prusiano, pues examinaba tanto las batallas antiguas y las modernas, analizando cuáles fueron las

causas de los éxitos y cuáles las de las derrotas, llegando así con juicio preciso y con un método generalizador, de fácil comprensión, a sentar sus innovadores preceptos.

Maquiavelo, casi para justificarse de esta supuesta intromisión en el campo militar de lo que se pudiera estimar como terreno vedado para un tratadista político, empieza en **El arte de la guerra** por condenar la separación que se supone existe entre el civil y el militar, y en su introducción recuerda que en tiempos antiguos tales diferencias no existían. De la misma manera se encuentran referencias a la estrecha relación entre lo civil y lo militar, cuando el estadista florentino expone que:

...antiguamente, los que querían mantener su poder hacían y mandaban hacer todo lo que ya indiqué, procurando preparar el cuerpo para resistir a las incomodidades y el espíritu para no temer los peligros. Por eso, César, Alejandro y todos los grandes hombres y príncipes ilustres eran los primeros entre los combatientes...<sup>4</sup>

Rapoport atribuye el motivo de la distinción que también hace Clausewitz entre lo civil y lo militar en las razones que están contenidas en su evaluación de las perspectivas abiertas a la jefatura militar y a la dirección civil<sup>5</sup>. El conductor militar es especialista en su materia; el estadista, en cambio, debe dominar toda la magnitud de las relaciones de poder, tanto las políticas como las militares. El estadista aparece en el paradigma de Clausewitz como siendo un generalísimo que debe poseer autoridad decisiva sobre el mando militar, porque:

Cualquier guerra debe ser comprendida, por encima de todo, según la probabilidad de su carácter y de sus trazos dominantes, tal como se pueden deducir de los datos y de las circunstancias políticas, y que la guerra debe muchas veces ser considerada como un todo orgánico indivisible, donde, por consiguiente, cada actividad particular se absorbe en el todo y encuentra así su origen en la idea de ese todo.<sup>6</sup>

Volviéndose entonces perfectamente claro y con mayor certeza que el punto de vista más elevado de la conducción de la guerra sólo puede ser el de la política, de donde Clausewitz dice que se derivan

sus características dominantes. Para muestra de ello es suficiente la siguiente cita:

Pero en la guerra, como en todas las cosas de este mundo, todo está en relación con un conjunto. Por consiguiente, cualquier causa, por muy pequeña que ella sea, extenderá sus efectos hasta el extremo del acto de la guerra, modificando el resultado final en un determinado grado, por muy débil que éste sea.<sup>7</sup>

A lo que podría agregarse: en la guerra, como en la política. Porque en el núcleo central del pensamiento del general prusiano, guerra y política son segmentos de un mismo proceso. También así lo expresa Schmitt, al comentar que para Clausewitz:

...la guerra no es pues un fin o una meta, o tan sólo el contenido de la política, sino que es su presupuesto siempre presente como posibilidad real y que determina de modo particular el pensamiento y la acción del hombre, provocando así un comportamiento político específico.<sup>8</sup>

De esa forma, nuestra inquietud por el análisis del pensamiento filosófico-político de Clausewitz, fundamentado en los principios expresados en la magna obra del autor y en los hechos históricos y políticos que a continuación acontecen, en esta oportunidad se centraliza en la siguiente proposición:

DE LA PRUSIA DEL SIGLO XVIII HASTA LOS INICIOS DEL PRESENTE SIGLO, EL ESTADO MAYOR GENERAL PRUSIANO CAMBIA EN SU FILOSOFIA Y EN SU PRACTICA, BUSCANDO LA CONTINUIDAD DE UNA POLITICA NACIONAL, LO QUE SE REFLEJA POSTERIORMENTE EN LA UNIFICACION DE ALEMANIA EN TORNO A PRUSIA.

La relevancia de este estudio se justifica por la importancia que tuvo para el devenir político y social europeo el sentimiento antibonapartista. Su manifestación más violenta, que se produjo en Julio de 1813, se dio en Prusia con un fuerte fervor nacional, el que se extendió más allá de sus fronteras, expresado especialmente en el Estado Mayor

General prusiano, tanto con características militares como políticas. Esto tuvo una influencia creciente, para posteriormente llegar a la unificación alemana centralizada en Prusia.

El vigoroso empuje nacional de una clase intelectual bien precisa es favorablemente acogido por el ejército regular prusiano. También los otros pensadores militares más radicales de entonces distinguen, sin embargo, entre la guerra y la paz, considerando sus implicaciones sociales y políticas, pero estimando que la guerra es una situación de emergencia, claramente diferenciable de la paz<sup>9</sup>.

El concepto clásico de lo político, establecido en los siglos XVIII y XIX, se basaba en el Estado, entendido según el derecho político europeo de entonces, y que había comprendido la guerra como si fuese una serie de conflictos conducidos dentro de un marco bien definido, es decir, en un mero conflicto interestatal. A partir del siglo XX, esta guerra entre estados, con sus reglas precisas, es dejada de lado y sustituida por una especie diferente de guerra, orientada las más de las veces por diferencias ideológicas: conflictos entre "partidos", en que su máxima expresión será la guerra civil.

De esta manera, a través del tiempo y sin que su paso alcance a opacarlo, Clausewitz tiene el mérito de haber comprendido la natural continuidad de los acontecimientos políticos, sociales y militares, al reconocer que en el siglo XIX ya no se daría ninguna guerra sin la participación de políticos y estadistas, además de la imposición cada vez mayor de la intervención de fuerzas populares, la cual podía incentivar muchas de las aspiraciones y reivindicaciones sociales y políticas entre los participantes.

## ANTECEDENTES PRECLAUSEWITZIANOS

Parece que la influencia de la revolución tecnológica produjo rápidamente una revisión profunda en el concepto de fuerza armada, provocando, de acuerdo a la opinión de algunos estudiosos de la organización militar, una especie de epílogo al tipo de oficial clásico de Estado Mayor.

El oficial graduado de academias de guerra, como militar actuante, tuvo su origen en Prusia, el 16 de junio de 1815, cuando el jefe del Estado Mayor General de Gebhard Blücher, el General Gneisenau, decidió en Ligny, en un momento en que la derrota de las fuerzas napoleónicas aún estaba en duda, avanzar sobre el campo de batalla de Waterloo.

Con su decisión, una novedad inaudita acontecía en la historia de las guerras y de la profesión militar: inusitadamente, un jefe de Estado Mayor asumía, por la primera vez en la crónica de las batallas, la responsabilidad de la dirección y ejecución de una operación bélica.

Para tener una clara dimensión del acontecimiento, es bueno recordar los límites en que hasta entonces se contenía la estrecha competencia de un jefe de Estado Mayor, el cual estaba expresamente autorizado apenas a la redacción de las órdenes; a la localización y a la disposición de los campamentos y las defensas atrincheradas; al interrogatorio de los prisioneros, desertores y trásfugas; a la obtención de información; al ordenamiento de los refuerzos y a otras actividades semejantes.

El jefe de Estado Mayor era, así concebido, el supremo burócrata del general comandante, como lo fue Berthier para Napoleón, desempeñando brillantemente su carrera, empañada apenas por la incomprensión militar<sup>11</sup>.

El jefe de Estado Mayor actuante no surgió, pues, en virtud de un esmerado análisis profesional, de una orden o de un decreto, sino que debido a un acto de libre decisión personal, dentro de los moldes propios de un par de visionarios y estudiosos militares que escapaban a todas las normas de aquella época: Blücher y Gneisenau.

A partir de ese momento histórico, todo cambió para los integrantes de los estados mayores prusianos. Principalmente su ontología, o, si se prefiere, su axiología, la cual se inscribe en el campo poético del conocimiento casi mágico, por así decirlo, intuitivo, y no del racionalismo del conocimiento lógico, conceptual. En eso residió la tradicional grandeza y la extraordinaria eficacia del Estado Mayor de Prusia, pero también de la misma manera se perfiló un peligro, pues el riesgo de fracaso se proyectó, a partir de entonces, a toda la institución,

desde el momento en que su destino se condicionaba a una relación de confianza personal, por atribuirse a un subordinado todas las responsabilidades, tanto las decisorias como las decisivas.

Ese subordinado se mantenía anónimo y su acción se pronunciaba inesperadamente al configurarse el trance en que se encontraba. La orden que emanaba de sus poderes no podía tener otros ingredientes de inspiración, además de aquellos del ungüento con que el Señor ungiera a Samuel o de la palabra sagrada que los dioses transmitían al oráculo en el templo de Delfos.

Gneisenau anotó cierta vez al margen de un escrito de Federico Guillermo, que "...la seguridad del trono estaba fundamentada sobre la poesía". ¿Se habría basado Gneisenau también en su inspiración poética para reflexionar sobre la seguridad del Estado Mayor? La respuesta parece estar contenida en la propia teleología de la historia militar construida por ese Estado Mayor, especialmente por los sucesos posteriores de Kolberg, en que se produce una de las primeras integraciones cívico-militares frente al inminente ataque enemigo<sup>12</sup>.

Para una mejor comprensión de los hechos relatados, es conveniente referirse a la interesante figura de Gneisenau. Este intelectual-guerrero descendía, por vía paterna, de una familia de militares del sur de Austria; en cambio, por su madre, sus ascendientes eran bávaros. Después de servir en las fuerzas militares austríacas, en Anspach y en los cuerpos de tropas angloamericanas, a los veintitrés años se alistó en el ejército prusiano, justamente en el año de la muerte de Federico el Grande. Pertenece, pues, en su calificación nacional, a una estirpe cosmogónica, al fascinante linaje de los prusianos por elección personal, el linaje de los que promueven su particular gesto de nacer, asumiendo el poder de escoger la propia patria, en una opción que supera la contingencia del simple emigrado llevado a otras tierras, la inhóspita llanura prusiana, de la cual se hace ciudadano adoptivo, pero por motivos ajenos a su voluntad ontológica.

En cuanto en nuestro siglo sólo se puede ser prusiano como se puede ser griego, haciendo del país una opción espiritual o ideológica, aquellos prusianos por elección, como tantos franceses hugonotes, por ejemplo, se decidieron por un Estado que era una estructura política en virtud de la voluntad histórica, aun sin origen nacional, sin el soporte de

una idea nacional, pero sustentado por un "ethos" estatal, en permanente búsqueda del equilibrio entre la ley y la libertad. Un siglo más tarde, el filósofo alemán Oswald Spengler le denominará de "socialismo prusiano", expresándolo en su concepción filosófico-política del "socialismo ético", que desarrollará en sus obras **La decadencia de occidente y Prusianismo y socialismo**.

Para Kant, otro eminente prusiano, la relación de ley y de libertad en el estado de Prusia se fundaba en una abstracción filosófica, bajo la forma de teoría social y política, en que la sumisión del ciudadano al Estado debía estar avalada por una adecuada protección de la ley. Gallie analiza esta situación considerando que:

...la sincera necesidad de la ley exige la aceptación de un poder irresistible en las manos del gobierno y, por otro lado, que la existencia de un gobierno fuerte exige que muchos de sus subordinados, durante la mayor parte del tiempo, obedezcan sus leyes porque encuentran adecuado actuar de ese modo; y no porque crean que la ley sea una ventaja personal.<sup>13</sup>

Ese gran anhelo de Prusia y otros países europeos, en las postrimerías del siglo XVIII, viene a expresarse en un estudio de Immanuel Kant, **La paz perpetua**, uno de sus escasos ensayos filosófico-políticos, poco conocido y estimado de menor importancia dentro de su gran obra, donde considera que la guerra es, al mismo tiempo, quien destruye aquello que existe de positivo en una sociedad, dando lugar a todo lo que pueda ser negativo para los hombres. Indudablemente, de esta opinión de Kant se desprende parte del marco teórico que adopta Clausewitz, al estar de acuerdo con el filósofo de Königsberg en que, siendo la guerra un recurso a la violencia brutal, ella es la representación del mal, a la cual le corresponden, como contrapartida, otros aspectos positivos, tales como la necesidad de que el Estado de Derecho sea indispensable para poder implantar la justicia, para decidir cuándo es necesario declarar la guerra y también para resaltar el sentido de la paz, la que necesitaría encontrar una garantía al situarse dentro de la ley internacional.

Así, para obtener un buen resultado, Kant afirma que la ley internacional debería conllevar la función principal de suscribir tratados

y convenciones entre los países más susceptibles de llegar a un conflicto, para mantener esa paz que el ilustre pensador consideraba posible de llegar a ser eterna.<sup>14</sup>

## EL RIESGO DE LA LIBERTAD DEL ESPIRITU

De los creadores del tipo de oficial de Estado Mayor prusiano -Gneisenau, Clausewitz y Scharnhorst- fue Gneisenau quien tuvo ocasión de conocer el carácter y el estilo que, según Nietzsche, otorga al espíritu una peligrosa libertad, pero ofrece sólidas defensas al corazón<sup>10</sup>, tal vez por haber tenido la oportunidad de mantener contacto personal con Federico el Grande, monarca, soldado e intelectual avanzado de su tiempo, quien, con modestia, pero con sinceridad reconocida por el juicio de la historia, declaraba ser el "primer servidor del Estado".

Gneisenau ya no era un hombre de la Ilustración. Pertenece, más probablemente, a la época de la personalidad e individualidad intelectual. El mismo decía que "...poder desarrollar, adquirir y exaltar la libertad individual, es un atributo que produce milagros"<sup>15</sup>, y ese milagro, que él ya lo había puesto en práctica, cuando en Ligny, con su decisión absolutamente personal convirtió la derrota en puentes de triunfo y salvó la libertad de Prusia, de los estados alemanes y de la misma Europa, de acuerdo a los ideales de los aliados antibonapartistas.

Gneisenau es el "soldado culto" que, de acuerdo al Diario de Ottillien, debe tener, tanto en la vida profesional como en la sociedad, las mejores ventajas. Se alineaba entre los admiradores de Goethe, como lo testimonia la carta de Humboldt dirigida a Carolina. Además de eso, es un diletante de las artes: escribe versos, toca la flauta transversal y representa en piezas de teatro de aficionados, sin experimentar el menor recelo por su condición de militar. Como antiguo estudiante de arquitectura y de matemáticas, cuando ya presentía la necesidad del conocimiento de la tecnología para poder convertirse en un auténtico ingeniero de fortificaciones militares, en una ocasión aprovecha esa técnica adquirida, incorporando su sentido estético, para

erigir el túmulo de un querido amigo<sup>16</sup>. En el cuartel general del ejército de Silesia, se hace famoso por mandar leer dramas para oficiales y soldados en las noches libres. Gneisenau es, en suma, una "naturaleza" que se "ama a sí misma rectamente", según la máxima goetheniana.

En cambio, Carl von Clausewitz, el otro de los estrategas-intelectuales que tanta influencia tuvieron en estas profundas transformaciones en la concepción del Estado Mayor, fue un autodidacto. A los quince años ya era un oficial y, siguiendo su vena intelectual, componía versos a la manera del tono lírico de Schiller, encontrando su propia identidad con la mayor pureza en aquel concepto de cultura que es t pico del idealismo alemán. En cuanto a su formación filosófica, es cierto que apenas conocía a Kant a través de la versión popular de Kiesewetter, quien ofreció una conferencia sobre Kant en 1803, en la Escuela de Guerra de Berlín, cuando Clausewitz era su director administrativo<sup>16</sup>; pero, a pesar de ello, en toda su obra política y militar se encuentra con asiduidad ciertas referencias a la **Crítica de la razón pura**. En mucho coincidía con la conclusión de Kant de que la naturaleza se había valido de las guerras para extender toda la humanidad por la tierra. Así lo expresa en la siguiente selección:

"La guerra no necesita ningún fundamento especial", proclamó Kant en su nativo K nigsberg, en 1795, "...pareciendo hallarse insertada en la propia naturaleza humana y ser incluso algo tan noble que los hombres, bajo el impulso del honor, reciben ánimos para el valor, no atendiendo a aquella sentencia griega que decía `La guerra es tan mala que envilece a más gente de la que hace desaparecer'"<sup>17</sup>

Y continúa Kant:

La naturaleza hermana a aquellos pueblos, a los que el derecho de ciudadanía no habría proporcionado seguridades contra la violencia y la guerra, por medio de la utilidad de los intercambios<sup>18</sup>

Se puede estimar que **La paz perpetua** de Kant no fue desconocida a Clausewitz, por el gran tiraje que alcanzó en su época, y debido a que las ideas contenidas en este escrito filosófico-político eran complementarias y en ningún caso contradictorias con sus teorías.

En especial, aquellos principios de la guerra que él presenta de una manera novedosa para su tiempo, siempre relacionándolos con la mantención de la paz o con la búsqueda de ella, como parte de una acción política y diplomática que podía llevar a un armisticio y a un tratado, beneficioso para todos los contendores.

Clausewitz habría estado de acuerdo con Kant en el contenido de **La paz perpetua**, en especial con que es bueno que la paz exista, y que para ello está la política, la que velará de manera segura y con adecuada atención porque se mantengan las mejores relaciones, pero todo eso siempre con el respaldo de una eficiente fuerza armada, la que podría intervenir, en caso necesario, como la citada “interferencia de otros medios” de la doctrina clausewitziana.

Con el apoyo intelectual de Kant, la pretendida “interferencia” de los medios bélicos que consta en la posición de Clausewitz, adquiriría mayor sentido, en especial al ser considerada como una continuación de la paz, justificándose su intervención solamente cuando se hace necesaria a la política, y no apenas en el caso en que se estima que la política ha fracasado.

Es por eso que es interesante volver a citar a Kant cuando dice que:

...las máximas de los filósofos acerca de las condiciones de la paz pública deberán ser tenidas en cuenta y estudiadas por los Estados apercebidos para la guerra.<sup>19</sup>

También Kant agrega que para la autoridad legisladora de un Estado, en quien naturalmente hay que suponer la más profunda sabiduría, parece deprimente el tener que buscar enseñanzas en algunos de sus filósofos o pensadores sobre la sociedad, el Estado, la política y, naturalmente, la guerra<sup>20</sup>. Pese a ello, se consigue conjugar en el pensamiento filosófico-político de Clausewitz tanto la certeza de que el militar necesita del estadista, así como también éste precisa de sus recomendaciones. Y todo en virtud de la formación moral de ambos, la cual le llevará a buscar el consejo de aquellos teóricos de la política y de la guerra, para poder tener la opción de escoger la mejor de las respuestas y así tomar la decisión que parezca más atinada.

Es notable que Clausewitz haya tomado en cuenta los preceptos de Kant vertidos en su obra **La paz perpetua**, pues justifica plenamente el sentido ético-político que se observa constantemente en el libro clásico del militar e intelectual prusiano.

En su tesis doctoral, Gallie estima que existen muchas razones para afirmar que fue más la metodología que la reflexión kantiana quien ejerció alguna influencia en Clausewitz, afirmando que:

...porque una parte importante de su estructura conceptual sigue el mismo principio metodológico con el cual todos los estudiosos de Kant están familiarizados.<sup>21</sup>

Se puede observar que Clausewitz adoptó este sistema metodológico en la mayor parte de las etapas en que desarrolló su teoría sobre la guerra, la política y la paz, intentando cumplir con el gran objetivo de poder distinguir claramente la guerra de otras manifestaciones de violencia política y de agresión social, que también forman parte de la interacción de los hombres, en su versión negativa.

Su obra **De la guerra**, tan poco leída y tan citada, y, lo que es peor, a veces falseada en cuanto a sus interpretaciones, es, de cualquier manera, un trabajo que se orienta en el sentido de la cultura, de la totalidad de la cultura, por darle, en este caso, a la palabra "cultura" el sentido amplio de la época de Goethe. Nadie mejor que él ha desarrollado el tema de la guerra, como lo demuestra el hecho de que aún en nuestros días es texto obligado, no sólo para tácticos y estrategias militares, sino para quienes se desenvuelven en el ámbito de la filosofía social y de la ciencia política, y también para aquellos que se perfeccionan en la diplomacia y en el estudio de las relaciones internacionales.

Al lado del carácter polémico y fogoso de Clausewitz aparece seca y austera la figura de su maestro Scharnhorst, porque también en el rústico soldado de Niedersachsen se unían los más diversos elementos culturales, en una contenida y equilibrada disciplina. Ambos se deleitaban con la lectura de Goethe y de clásicos de las letras francesas y británicas, y podían discurrir con vehemencia y complacencia sobre asuntos de la arquitectura, así como en los diversos discursos histórico-pedagógicos preferían la prueba histórica que siempre tenían a mano, en las arduas negociaciones exigidas por su obra de reformadores.<sup>22</sup>

Si bien Clausewitz no puede ser considerado como un filósofo, en el sentido estricto de este término, sino un pensador que teorizó sobre la guerra, un cientista político precursor, en que su mérito radica en la reflexión sobre la “guerra como una continuación de la política”, pensamiento profundo, a través del cual alcanza una generalización y una universalidad con la teoría expuesta en **De la guerra**, en gran parte obtenida gracias a la metodología empleada.

Es notable el uso que Clausewitz hizo de la dialéctica para razonar y analizar, consiguiendo resaltar las principales ideas contenidas en su teoría, tanto en lo político como en lo militar, sin que se perdiera la correlación en algún momento. Su método de análisis, basado en el estudio de las categorías, por ejemplo, de “medio y fin” y “defensa y ataque”, lo llevan a “guerra y paz”, “guerra y política”, y, por supuesto, al **continuum** “guerra, política, diplomacia y paz”.

Aron comenta que la mayor parte de los estudiosos han reconocido que Clausewitz pensaba dialécticamente, en el sentido preciso de jugar con parejas de conceptos opuestos, y agrega que: “... la elección de las oposiciones o antítesis esenciales es el mejor modo de elucidar de inmediato la manera y la materia del texto.”<sup>23</sup>

En su estudio sobre Clausewitz, el cientista político francés llega a la conclusión de que en **De la guerra** su autor cobró plena conciencia de que los fines de un conflicto debían presidir los fines en él mismo. Justifica la trivialidad de esta idea basado en que Clausewitz quiso resaltar lo que otros teóricos habían pasado por alto, sin concederle mayor atención, justamente el hecho que la verdadera meta de la guerra es la paz, no la victoria; y que, en consecuencia, la paz es la idea rectora de la política y la victoria sólo un medio para alcanzarla<sup>24</sup>. Y es a través de una especial metodología, con excelente aplicación de la dialéctica, que el destacado prusiano expuso ese juicio fundamental.

Nadie puede asegurar que fue kantiano o que estuvo influenciado por Fichte. Menos aún por este último, quien, a diferencia de Clausewitz, concibió al Estado como un ente comercial cerrado que constituía un medio para obtener un fin. Schmitt opina que “el Estado para Clausewitz”... es y sigue siendo el Estado, exactamente su propio Estado, que existe concretamente<sup>23</sup>. El pensador militar considera un Estado con unidad política, en que los cuerpos políticos estaban lejos

de ser los partidos, tal como se entendían en el siglo pasado, mucho menos con ese carácter popular, radicalmente reformista.

Volviendo a Fichte, es interesante resaltar que este filósofo participó activamente en los acontecimientos sociales y políticos que se dieron en Europa con ocasión de la Revolución Francesa y el bonapartismo, llegando a ser líder del intento de unificación de los alemanes en una patria común, para contener la expansión de la dictadura de Napoleón.

Sus inflamados discursos, durante el invierno de 1807, cuando las tropas napoleónicas ocuparon Berlín, denunciaban al invasor como traidor a los ideales de libertad de la revolución francesa y como un restaurador del absolutismo.

Los **Discursos a la nación alemana** deben haber producido una profunda impresión en Clausewitz, especialmente por la denuncia de Fichte sobre la destrucción de la espontaneidad del yo y la libertad que en él radica. Hecho inmoral, ante los ojos del militar prusiano, por instituir la autoridad como criterio de la vida moral y de la verdad teórica, inmiscuyendo a la fuerza armada en asuntos sociales y políticos que correspondían al Estado.

Surge así la proyección hacia la historia de que el sistema napoleónico era incompatible con la existencia de Prusia como unidad política, que ya determina el clásico antagonismo franco-germano que ha durado hasta hace algunas décadas.

Las consideraciones de Clausewitz en torno a la guerra, la política y el Estado, poco tienen de filosóficas; son apenas una teoría en busca de una praxis, lo que conseguiría posteriormente Lenin, no por casualidad un profundo conocedor del texto **De la guerra**, a tal punto de ser mencionado como uno de sus libros de cabecera, según sus biógrafos.

El interés marxista en las teorías de Clausewitz está relacionado con los términos de una ausencia de paz y el predominio de los fines absolutos. Karl Marx y Friedrich Engels ya habían advertido que en la actualidad la guerra revolucionaria no se realiza más con las barricadas de antaño. Engels, en particular, autor de numerosos ensayo técnico-militares, lo ha resaltó numerosas veces. Fue Lenin, sin

embargo, quien consideró inevitable el recurso a la violencia y a las cruentas guerras revolucionarias, tanto civiles como interestatales, e incluso aprobó a la guerra partisana como un momento necesario de todo proceso revolucionario<sup>24</sup>.

La muy clara referencia leniniana al carácter político de la guerra, resulta del hecho de considerarla inserta en un conjunto de diversos fenómenos sociales, y por otra parte, al establecer que ella no constituye un fin político en sí, haciendo presente que el carácter de esos fines le imponen a este conflicto aspectos particulares en cada caso<sup>25</sup>.

El raciocinio de Clausewitz constituye una relación dialéctica entre ataque y defensa, en todas las etapas y niveles de la guerra, especialmente en la íntima relación de lo que llama de "**roce**", con todas las contingencias e incertezas, y las interferencias políticas a las cuales la conducción de todos los conflictos bélicos está sujeta.

Del interés de Clausewitz por la naturaleza de la guerra se debe destacar la estructura lógica de su argumento principal, que aparece en una compleja argumentación con la finalidad de demostrar que la idea de la Guerra Absoluta es, en sí misma, una abstracción ilusoria, cuya utilización puede subordinarse a la idea de la guerra como instrumento político. Esto se basa en una doctrina sobre el significado de términos abstractos o ideas, en general, sin considerar que ellas son definidas en una teoría específica<sup>26</sup>.

La base de sus argumentos es la afirmación de que todas las ideas abstractas son falsificaciones de lo real, porque por propia definición son selectivas. Abstractar es simplificar, pero la respuesta obvia y propia de este argumento es que toda comparación, generalización, teoría y, en verdad, todo raciocinio, envuelve alguna especie de selección y de abstracción.

Weil comenta que el tratadista prusiano es contrario a todo método, a toda regla fija de trabajo, las que estima ya ultrapasadas por el devenir histórico<sup>27</sup>. El mismo Clausewitz considera que cualquier método rígido de trabajo no haría más que acondicionarlo a una manera limitada de análisis, haciéndole perder de vista la esencia de la estrategia, la esencia misma de la guerra, lo que hace que aparezca la

teoría de la política, de la cual deduce que "la guerra es apenas un instrumento de la política", al desvendar la profundidad de los hechos y sus correlaciones con lo social y lo económico, en una relación de intervención y coerción de diversos intereses, los cuales no siempre coinciden con los de la nación o del pueblo.

Para ello, Clausewitz intenta obtener la comprensión total del fenómeno de la guerra, llegando a la conclusión que es esencialmente política. Con respecto a la metodología, escribe: "Todo método que pueda entregar los planes de guerra y de campaña fijos y como saliendo de una máquina, debiera ser rechazado sin condición"<sup>28</sup>. Acertadamente, agrega: "La teoría debe ser una reflexión (**Betachtung**), no una doctrina", concluyendo que lo más adecuado es una metodología de encuesta analítica, la que puede ser más eficaz donde la naturaleza de las cosas no admita otra decisión que aquella que nace del don natural. La teoría, continúa Clausewitz, debiera admitir como primordial considerar la naturaleza de los medios y de los fines, para que así desapareciera la "absurda diferencia entre la teoría y la práctica"<sup>29</sup>, en un análisis técnico e histórico, que sólo pueden llevar a la esencia del tema si se desembaraza de todo prejuicio y apremio ilegítimo, especialmente del apasionamiento y del patriotismo exacerbado. Y es así que Clausewitz intenta eliminar todos los entramientos de las "teorías", para poder liderar el pensamiento estratégico de su época.

Al respecto, Weil es del parecer que en Clausewitz no se encuentra "ni empirismo, ni naturalismo", pero sí es posible hallar un modo de pensar que pretende la conciliación de la naturaleza mutante de la realidad histórica con las exigencias del espíritu, deseoso de penetrar esta realidad en su estructura, pero sin tomar en cuenta el derecho de transformarla "por medio de la abstracción, en un esquema de puro cálculo"<sup>30</sup>.

Debido a esto, se puede estimar la concepción del rol de la historia del tratadista prusiano convertida en una verdadera filosofía de la guerra, y por tanto filosofía política y social, para llegar a las conclusiones sobre la relación entre guerra y política, lo que sirve para comprender mejor los principios que con frecuencia son citados por Clausewitz, en especial cuando se refiere a la superioridad de la guerra defensiva, a la necesidad de la destrucción de las fuerzas enemigas, y

a todo lo que pudo servir para comprender la función del conflicto bélico como una continuación de la política por el uso de otros medios.

Sobre esto, Aron opina que

...si hacemos abstracción del origen y fin de la lucha, no queda más que el choque de las voluntades, que quieren imponerse mutuamente su ley mediante la violencia. Por lo tanto, la distinción entre defensa y ataque obedece a las condiciones espacio-temporales en que se desarrolla la lucha. De allí resulta que la positividad o negatividad de la intención política, sin estar eliminada del todo, sólo aparece por instantes, marginalmente, pues la relación con el tiempo y el espacio deviene el sustituto de la intención.<sup>31</sup>

Y continúa el analista francés, en referencia al método de trabajo del pensador de la guerra, diciendo que "...esta estructura se analiza, pues, de por sí, en función de las categorías de medio y fin, de un extremo a otro de la escala."<sup>32</sup> Clausewitz utiliza este modo de analizar para distinguir táctica de estrategia. Aún la utiliza, veinte años más tarde, para precisar las relaciones entre guerra y política; las dos parejas táctica-estrategia y guerra-política servirán como ejemplos e ilustraciones de la pareja más formal: medio y fin.

De esta manera, con esos elementos emprende la exposición y análisis «medio-fin», la cual recuerda a Kant, por su racionalismo, el que fuera de gran utilidad para que Clausewitz pudiera mantener una metodología de estudio e interpretación objetiva de la guerra como fenómeno político, para intentar establecer el elemento racional en la guerra y, más aún, en la relación "política-guerra-política-paz". Por ello, se adoptan las palabras de Aron, quien afirma que en **De la guerra** los conceptos de medio y fin son usados dialécticamente para permitir a su autor pensar la acción y, en particular, la acción bélica. Si la estrategia tiene un fin, una sola palabra podría designarla: la paz, no la victoria militar, aunque, obviamente, cada uno de los beligerantes desea una paz diferente o la concibe de otra manera<sup>33</sup>.

Según el análisis efectuado por Gallie, "la guerra pensada como abstracción"<sup>34</sup> es una conclusión extraordinaria, partiendo del tratadista que, en otras partes de su libro, hiciera una exposición tan

convinciente sobre la necesidad de los principios generales de la guerra, y con respecto a su intención de mantenerlos constantemente adaptados a los requerimientos de la acción. Esta parte del pensamiento de Clausewitz posteriormente se convertiría en un campo ideal de investigación para muchos estudiosos de Lógica.

Así también lo manifiesta Aron, cuando argumenta que "...la mayor parte de los comentaristas ha reconocido que Clausewitz pensaba dialécticamente, en el sentido preciso de que jugaba con parejas de conceptos opuestos..."<sup>35</sup>, porque estaba consciente que la elección de las oposiciones o antítesis esenciales sería el mejor modo de elucidar de inmediato la manera de presentar la materia de su texto.

Visto desde este ángulo, para muchos de los analistas de Clausewitz la grandeza de la obra del general prusiano se debe exclusivamente a su aporte a la teoría de la acción bélica; en cambio, para otros lo constituye el método analítico aplicado a la política, a través del cual el pensador militar consigue la originalidad de su proposición fundamental, precursora en mucho a los actuales estudios de Ciencia Política.

El método adoptado por los teóricos militares destacados en la época, no era el más adecuado para Clausewitz, por practicar el análisis desde el inicio hasta el interior de la guerra, buscando apenas "recetas" para el buen orden de las batallas y para el eficiente abastecimiento<sup>36</sup>, o sea, escasamente concluyendo en una asistencia técnica para el Comandante en Jefe y sus oficiales subordinados.

Las reflexiones políticas de Clausewitz se complementan adecuadamente cuando concede extraordinaria importancia a la economía, calificándola como "el principio vital más común de nuestra constitución social"<sup>37</sup>, coordinando de ese modo lo social, lo económico y lo político, en un esquema que sobrepasa la concepción tradicional sociológica de la filosofía del Idealismo Alemán, que apenas consideraba la integración de lo social con lo político, desdeñando la importancia de la integración con el factor económico. Exactamente lo contrario de lo que se observaba en el pragmatismo de Napoleón.

Y volviendo a la posible influencia del pensamiento de Fichte en el pensador militar prusiano, se puede concluir que éste tal vez

contribuye principalmente con su enemistad hacia Napoleón, en los aspectos esenciales de una legitimidad nacionalista concebida en parte como una continuación de la reforma protestante, ambas acorde con la filosofía del Idealismo Alemán<sup>38</sup>. Además, se encuentran algunos elementos interesantes en una obra de Fichte que no pueden haber pasado desapercibidos a Clausewitz, como pensador de la guerra, para dar forma a la idea principal de su teoría política:

Cada acontecimiento particular forma parte de una serie, en que la posibilidad del siguiente está condicionada por la efectividad del anterior.<sup>39</sup>

De acuerdo al razonamiento de Fichte, Carl von Clausewitz debe haber considerado la relación continua "paz-política-guerra-política-paz" como el **continuum** en que la paz es un acontecimiento particular en que siempre está presente la política. Ante cualquier desavenencia, la política pasa a ser otro acontecimiento particular que podría llevar a la guerra. A ésto, Fichte agrega:

Supóngase que la efectividad, la historia de los hombres, en un determinado lugar, está dada en algún punto de esa serie; entonces, a partir de ese punto, solamente debe y puede ser efectivado el inmediatamente siguiente.<sup>40</sup>

El precepto que dice que éste debe ser y puede ser efectivado es inmediatamente práctico -y también su comprensión lo es; este es su carácter: sólo ver lo inmediatamente urgente.

Si bien es discutible que el paso político sea siempre efectivo, no puede menos que aceptarse que en algunas situaciones llegue a ser así. En ese caso sería innegable su efectividad. Por supuesto que en los avatares de una guerra, ésta, bien conducida, podrá llevar a un buen armisticio, tal cual sucede por medio de la política, que, como acontecimiento particular diplomático, también permitirá reconquistar el estado original de paz.

## LA FORMACION CULTURAL CLASICA Y LA MODERNIZACION DE LA FUERZA ARMADA.

Entre las reformas que no pueden dejar de ser mencionadas, y que, junto con las ideas que surgían en Clausewitz ejercieron gran

influencia sobre la formación política de los oficiales prusianos, se debe considerar la inauguración en Potsdam de la Escuela General de Guerra, la que posteriormente franqueó su atrio a la Academia de Guerra como alma mater del Estado Mayor. En su estilo, ese evento fue el correspondiente militar a la fundación de la Universidad de Berlín, por Alexander von Humboldt.

La cultura de los militares debía, tanto a Scharnhorst como a Gneisenau y, por supuesto, a Clausewitz, el hecho de mantener vivo el vínculo con todo el movimiento intelectual de la nación prusiana. La Escuela General de Guerra había sido concebida sobre la base de la idea universal de la cultura del humanismo alemán.

En el programa de estudios establecido por Boyen, discípulo de Kant, la historia figuraba como disciplina especial. La cual debía enseñarse como tal y en totalidad, y no exclusivamente en su capítulo especializado de Historia Militar, mostrando en especial la conexión de la sociedad con la constitución y la administración del Estado. El estudio de la historia y de la filosofía pretendía, además, alcanzar el espíritu con aquello que de mejor podría proporcionar el conocimiento de la secuencia de los hechos y el desarrollo de las ideas, que encierra en sí la visión globalizante de la obra de la humanidad.

Después de la enseñanza privilegiada de las materias mencionadas, se daba gran importancia a la preparación en matemáticas, destinadas al adiestramiento del espíritu en el juego de pensar y juzgar las cosas, según lo expresara el mismo Boyen<sup>41</sup>.

El plan de estudios y los programas especiales de la Escuela General de Guerra confirman con nitidez los orígenes intelectuales del oficial prusiano de Estado Mayor como un representante de la época en que la idea del Estado se fundaba, parcialmente, sobre la cultura y el desarrollo de la moral y del espíritu.

Su posterior transformación de carácter utilitario en Academia de Guerra, concepto de especialización, identifica el cambio de los tiempos, con la llegada de la revolución industrial y tecnológica, después de la muerte de Goethe, Hegel, así como de Gneisenau y Clausewitz. De esa manera, como una idea integral de finalidad valorizó la Ciencia y la Técnica, según su virtud práctica y su aplicación

pragmática en el vertiginoso proceso de cientificación del trabajo, pero en desmedro de la cultura, que hasta entonces imponía su sello de mayor juicio y de más amplio criterio.

Dewitt señala que de todas las escuelas superiores alemanas, fue la Academia de Guerra la que primero y de modo más radical renunció a su vínculo con lo general, empequeñeciéndose culturalmente en el moderno campo de la maestría profesional<sup>40</sup>. A tal punto que, a principios del siglo, en la Academia Militar de Potsdam el estudio de la historia había sido rebajado a la categoría de disciplina civil secundaria para la formación militar, con una valorización que ni siquiera era tomada en cuenta en la aprobación de los exámenes finales. Y hasta la misma matemática se convirtió en una asignatura facultativa restringida en su alcance y reducida a su instrumentalización para los trabajos de trigonometría necesarios a la cartografía, a la balística y a otras tareas específicamente militares.

Es importante detenerse en estas consideraciones que Dewitt y otros historiadores de Prusia han analizado con tanta acuciosidad. Pues la formación, en el campo matemático, que valga aquí como ejemplo, como en todo lo demás, canonizó las materias puramente profesionales en una verdadera categoría de exclusividad, volcada para la idolatría o la superstición de la eficiencia, las cuales serían más tarde transferidas para su idea de Estado.

Esta especie de nupcias entre Marte y Minerva duraron menos de un siglo. Después, fue el divorcio. En la moderna Academia de Guerra prusiana, y de ella tomaron su ejemplo diversos ejércitos del mundo, ya nadie se ocupó con las cátedras sobre la filosofía de la violencia y la teoría de la guerra ni sobre sus problemas éticos, históricos y económicos. Mucho menos con respecto a las relaciones entre la política, el Estado y la conducción de la guerra. La clásica afirmación de Clausewitz que "la guerra es una continuación de las relaciones políticas con la interferencia de otros medios"<sup>41</sup>, ya no fue por mucho más tiempo debatida.

Pero, a pesar de ello, ciertamente se había incrustado en la mentalidad del Estado Mayor prusiano, durante las guerras de unificación, el criterio de que **el político debe silenciar en cuanto hablan las armas**. Ese punto de vista se vio amparado por la cita trastrocada de que

**"la guerra es la continuación de la política con otros medios"**. De ese modo, aquel que pasa a disponer de otros medios, es decir, el militar, cree sinceramente que le cabe también la dirección de las opciones políticas, sociales y económicas.

En cambio, la idea original de Clausewitz, que la guerra es una continuación de las relaciones políticas con la interferencia de otros medios, lo que hacía exactamente era asegurar al estadista, de manera clara e incontorneable, la dirección de todos los asuntos del estado, tanto en la paz como en la guerra.

La máxima de Clausewitz, debidamente analizada, debe corresponder a una exigencia de no olvidar que la política, a través de la guerra, puede prolongarse en la paz que le sucede a continuación. Liddell Hart opina que un estado que gaste todas sus fuerzas hasta quedar agotado, puede arruinar su propia política y su consiguiente futuro<sup>42</sup>, si adopta la modalidad de "guerra absoluta". Pues esta guerra puede significar en realidad también la muerte económica del vencedor, dado que, paralelamente a la ampliación desconsiderada de la producción industrial se puede producir la destrucción del poder adquisitivo y la desaparición de los mercados.

Citando a Clausewitz, Liddell Hart, que nunca fue un seguidor del pensamiento político clausewitziano, concuerda con que:

El objetivo político es el fin y la guerra es el medio que conduce a él, por lo que, como medio que es, no puede concebirse más que con relación a un fin determinado.<sup>43</sup>

Lo que posteriormente, durante la I Guerra Mundial, Ludendorff no tomó en cuenta, opinando que la guerra es la más elevada expresión de la "voluntad de vivir", y por ello la política deber, veremos que no conoce más ley que la fuerza, que todo lo hace girar en torno suyo. En cuestión de preeminencias, pues, no vacilo en considerar que corresponde indiscutiblemente a los civiles.

Queda claro así que Napoleón, al mismo tiempo que se manifiesta sobre la importancia de la participación de la civilidad en la constitución de un ejército nacional, reconoce la preponderancia del poder político sobre la fuerza armada, coincidiendo con Clausewitz en **la concepción de la guerra como un instrumento de la política.**

Los hechos históricos de la época napoleónica demuestran que la teoría clausewitziana se daba constantemente en la práctica. Los tratados, las uniones, la importancia de la neutralidad y el deseo de llegar a considerar una paz general, fueron observados con frecuencia en este período de la historia política y militar, el cual Clausewitz debe haber estudiado muy bien, ya que algunas referencias de ello se encuentran en su tratado **De la guerra**, así como en otros escritos.

Aunque tal vez innecesariamente, pero a manera de ilustración, en una combinación de historia de los hechos políticos con el desarrollo de las ideas filosófico-políticas que son el tema central de este trabajo, incorporamos un breve resumen de la campaña napoleónica en Prusia, en la que llama la atención que Napoleón agotara todos los esfuerzos políticos y diplomáticos para no usar la guerra como un instrumento más de la política que obligaría a que Prusia cediera a sus peticiones.

De esa manera, tenemos que Napoleón, al avanzar hacia Prusia, precisa sus atenciones. A fin de envolver por atrás a los austríacos, penetra en los ducados de Brunswick, violando su neutralidad. Sus tropas no están lejos de Anspach. El 3 de Octubre de 1805 entra en la ciudad y los húsares prusianos que vigilan la frontera se ven obligados a ceder el terreno.

El 6 de Octubre del mismo año, Federico Guillermo, que pasaba en familia una temporada en el castillo de Sans Souci, sabe de esta noticia. Discute, y después de haber pesado pro y contra, comprueba, conforme a los hechos, que la neutralidad ha sido violada.

Había rehusado a los rusos el permiso de pasar por Silesia, para operar la unión con los austríacos. Por su propia autoridad, sin pedir consejo a sus ministros, concede esta autorización. Antes de movilizar, convoca al gabinete: Hardenberg, el duque de Brunswick y el mariscal de campo von Möllendorf. De esta reunión extraen esta conclusión: el conflicto entre Francia y Prusia habría estallado un día u otro. Era inevitable. La movilización del ejército prusiano llevaría tal vez a Napoleón a considerar una paz general.

El 8 de Octubre, Laforest, embajador de Francia en Berlín, es informado que el rey de Prusia considera como una ofensa la violación

de la neutralidad, y que las relaciones hasta ahora amistosas con Francia no son ya un obstáculo para las medidas que Federico Guillermo cree necesarias para la seguridad de su país, las que ejecutará sin tardanza. Así se llega a una guerra justa, defensiva, pero adoptada políticamente.

Mientras Prusia se moviliza, Napoleón se encuentra en París. Deja llegar los acontecimientos y, mientras tanto, dirige una carta amistosa a Federico Guillermo. Los príncipes prusianos de Brunswick, el príncipe de Hohenlohe y el príncipe de Württemberg, difieren de opinión<sup>44</sup>. El 7 de Octubre, Napoleón recibe el ultimátum. Al día siguiente, envía un mensaje al rey de Prusia, advirtiéndolo de los peligros a que expone a Prusia...

El 3 de Noviembre, Rusia, Austria y Prusia firman un pacto. Prusia queda encargada de intervenir ante Napoleón y ofrecerle proposiciones de paz. En caso de rechazo, el reino de Federico Guillermo se declarará contra los franceses y tendrán que habérselas con el ejército prusiano. El zar de Rusia se ha comprometido a obtener de Inglaterra la devolución de Hannover a Prusia... Tarde o temprano la guerra debe estallar. La neutralidad expone a Prusia a un desastre. Sólo el apoyo de Rusia podría salvarla.

Pero las posibilidades de un acuerdo que ofrecía la diplomacia y la política se habían agotado, asegurando una vez más que **la guerra era un instrumento de la política**; que era la misma política actuando, pero por medio de otros medios..., confirmando así lo que Clausewitz tal vez ya observaba minuciosamente y bosquejaba para la vertebración de su obra principal, que escribiría algunos años más tarde.

El líder socialista francés Vaillant, aunque con la retórica propia de su tiempo, ofreció una interpretación que establecía el nexo lógico entre la constitución política y el régimen militar, al expresar:

Queremos al mismo tiempo, la nación civil y la nación militar. Queremos ciudadanos que cumplan sus deberes civiles y sus obligaciones militares. O sea, queremos ejércitos del sufragio universal, aptos tanto para el voto como para el fusil.<sup>45</sup>

Paradójicamente, la preparación parcial y especializada dejó al oficial de Estado Mayor ignorante de las premisas políticas de las

cuales ocurriría el más dramático problema de su profesión: la conducción de masas.

La estructura tradicional de su personalidad era inmolada a la superstición de los regímenes de especialización profesional, cuyo funcionamiento exigía la proyección del uniforme militar a todas las vigencias de la vida social: en el vestir, en el pensar, en el propio lenguaje y en las formas de mandar. Por eso, a pesar de las prescripciones en contrario, el moderno adiestramiento del Estado Mayor debería traer consigo la formación de un tipo normativo. De este modo, se estableció una contradicción de difícil solución entre la obligación de someter el pueblo a la norma, por un lado, y al ideal de responsabilidad, por otro.

¿Cuál habrá sido, entonces, la metamorfosis existencial que determinó el tránsito del tipo de formación universal al tipo profesional especializado, iprimiendo una constante esencial del oficial de Estado Mayor prusiano?

La simiente de ese carácter esencial, caída en el humus de la historia por la espontaneidad de una decisión genial, vino a dar sus frutos medio siglo después, nuevamente en medio de una dicotomía, o tal vez de un binomio puramente humano: Helmut von Moltke y Guillermo I.

No vamos a tratar aquí del significado de von Moltke, aquel denominado "el viejo", en lo que se refiere a la reforma y organización general definitiva del Estado Mayor General, que se elevó a la categoría de ejemplo para el resto del mundo. Trataremos apenas del paradigma que representó, específicamente para el oficial prusiano de Estado Mayor.

El mismo Moltke escribió con respecto a la importancia del oficial de Estado Mayor y a su participación en la dirección anónima de la guerra franco-prusiana: "Como cada paso, en la guerra, está vinculado al peligro, se mantuvo, al final de cuentas, exclusivamente lo que estaba previamente propuesto"<sup>46</sup>. Indudablemente, y de acuerdo a los hechos históricos, lo que genialmente había sido propuesto por él.

En el fondo de esas orgullosas y modestas palabras estaba presente el **grand air**, propio de la oficialidad prusiana, que contribuía a la dualidad entre el Jefe del Estado Mayor General y el General Comandante en Jefe. Es la reciprocidad de una imponderable cortesía,

por la cual el subordinado tiene algo de rey, así como el Kottwitz de Heinrich von Kleist tiene algo de Gran Elector<sup>47</sup>.

## NACION CIVIL Y NACION MILITAR

Con el término de la Escuela General de Guerra, antecesora de las diversas Academias de Guerra que a partir de la de Potsdam se dispersaron por toda Alemania, la propedéutica de la reflexión sobre las altas funciones del Estado cayó apenas en la mera mención y en un superficial estudio, manteniendo un desconocimiento y una inseguridad gravísima sobre las relaciones recíprocas entre la constitución tanto del Estado como del poder militar<sup>49</sup>.

No era algo consciente, ni tampoco estaba claro para el oficial de Estado Mayor el hecho de que en Prusia la revolución política se había consumado en el ejército. La oposición regional civil, en especial del ala liberal, muy luego habían entendido que la introducción del servicio militar obligatorio por Scharnhorst y Boyen había significado una revolución civil que, a largo plazo, no podría dejar de traer consecuencias democráticas en el campo político.

Ya Gneisenau había comentado acerca del contingente militar de las reservas populares como una posible «rebelión en masa», denunciando por eso al mismo Napoleón y también a los reformadores prusianos de "jacobinos"<sup>50</sup>.

En una carta dirigida a Thibaudeau, en Mayo de 1802, Napoleón se expresaba de la siguiente manera con respecto al aumento del poder burgués que podría alcanzarse con el desarrollo de las milicias nacionales:

En todos los casos, la fuerza cede ante las cualidades civiles. Las bayonetas se inclinan ante el sacerdote que habla en nombre del cielo, y ante un hombre que se impone por su ciencia. En la época actual, no hay que razonar como en los siglos de barbarie. Somos treinta millones de hombres unidos por las luces, la propiedad y el comercio. Nada son trescientos o cuatrocientos mil militares junto a esa masa.

Además, el general sólo manda por sus cualidades civiles y vuelve a la vida civil en cuanto deja de estar en funciones. Los mismos soldados no son más que los hijos de los ciudadanos. El ejército es la nación. Si, haciendo abstracción de todo esto, consideramos al militar, veremos que no conoce más ley que la fuerza, que todo lo hace girar en torno suyo (...). En cuestión de preeminencias, pues, no vacilo en considerar que corresponde indiscutiblemente a los civiles.<sup>51</sup>

Queda claro así que Napoleón, al mismo tiempo que se manifiesta sobre la importancia de la participación de la civilidad en la constitución de un ejército nacional, reconoce la preponderancia del poder político sobre la fuerza armada, coincidiendo con Clausewitz en **la concepción de la guerra como un instrumento de la política**.

Los hechos históricos de la época napoleónica demuestran que la teoría clausewitziana se daba constantemente en la práctica. Los tratados, las uniones, la importancia de la neutralidad y el deseo de llegar a considerar una paz general, fueron observados con frecuencia en este período de la historia política y militar europea, el cual Clausewitz debe haber estudiado muy bien, ya que algunas referencias de ello se encuentran en su tratado **De la guerra**, así como en otros escritos suyos, de menor trascendencia.

Aunque tal vez innecesariamente, pero a manera de ilustración, en una combinación de historia de los hechos políticos con el desarrollo de las ideas filosófico-políticas, que son el tema central de este trabajo, incorporamos un breve resumen de la campaña napoleónica en Prusia, en la cual llama la atención que Napoleón agotara todos los esfuerzos políticos y diplomáticos para no usar la guerra como un instrumento más de la política que obligaría a que Prusia cediera a sus peticiones.

De esa manera, Napoleón, al avanzar hacia Prusia, precisa sus atenciones. A fin de envolver por atrás a los austríacos, penetra en los ducados de Brunswick, violando su neutralidad. Sus tropas no están lejos de Anspach. El 3 de Octubre de 1805 entra en la ciudad y los húsares prusianos que vigilan la frontera se ven obligados a ceder el terreno.

El 6 de Octubre del mismo año, Federico Guillermo, que pasaba en familia una temporada en el castillo de Sans Souci, sabe de esta noticia. Discute, y después de haber pesado pro y contra, comprueba, conforme a los hechos, que la neutralidad ha sido violada.

Había rehusado a los rusos el permiso de pasar por Silesia, para operar la unión con los austríacos. Por su propia autoridad, sin pedir consejo a sus ministros, concede esta autorización. Antes de movilizar, convoca al gabinete, sobresaliendo, entre otros, Hardenberg, el duque de Brunswick y el mariscal de campo von Möllendorf. De esta reunión extraen la siguiente conclusión: el conflicto entre Francia y Prusia habría estallado un día u otro. Era inevitable. La movilización del ejército prusiano llevaría tal vez a Napoleón a considerar una paz general.

El 8 de Octubre, Laforest, embajador de Francia en Berlin, es informado que el rey de Prusia considera como una ofensa la violación de la neutralidad, y que las relaciones hasta ahora amistosas con Francia no son ya un obstáculo para las medidas que Federico Guillermo cree necesarias para la seguridad de su país, las que ejecutará sin tardanza. Así se llega a una guerra justa, defensiva, pero adoptada políticamente.

Mientras Prusia se moviliza, Napoleón se encuentra en Paris. Deja llegar los acontecimientos y, mientras tanto, dirige una carta amistosa a Federico Guillermo. Los príncipes prusianos de Brunswick, el príncipe de Hohenlohe y el príncipe de Württemberg, difieren de su opinión<sup>52</sup>. El 7 de Octubre, Napoleón recibe el ultimátum. Al día siguiente, envía un mensaje al rey de Prusia, advirtiéndolo de los peligros a que expone a su reino...

El 3 de Noviembre, Rusia, Austria y Prusia firmaron un pacto. Esta última quedaba encargada de intervenir ante Napoleón y ofrecerle proposiciones de paz. En caso de rechazo, el reino de Federico Guillermo se declararía contra los franceses y tendría que habérselas con el ejército prusiano. El Zar de Rusia, comprometido a obtener de Inglaterra la devolución de Hannover a Prusia, opinó que tarde o temprano la guerra debía estallar y que la neutralidad exponería a Prusia a un desastre. Sólo el apoyo de Rusia podría salvarla.

Pero las posibilidades de un acuerdo que ofrecía la diplomacia y la política se habían agotado, asegurando una vez más que **la guerra era un instrumento de la política**; que era la misma política actuando, pero a través de otros medios..., confirmando así lo que Clausewitz tal vez ya observaba minuciosamente y bosquejaba para la vertebración de su obra principal, que escribiría algunos años más tarde.

El líder socialista francés Vaillant, aunque con la retórica propia de su tiempo, ofreció una interpretación que establecía el nexo lógico entre la constitución política y el régimen militar, al expresar:

Queremos al mismot tiempo, la nación civil y la nación militar. Queremos ciudadanos que cumplan sus deberes civiles y sus obligaciones militares. O sea, queremos ejércitos del sufragio universal, aptos tanto para el voto como para el fusil.<sup>53</sup>

Paradojalmente, la preparación parcial y especializada adoptada entonces, dejaba al oficial de Estado Mayor en la ignorancia e incapacidad de comprender las premisas políticas de las cuales decurriría el más dramático problema de su profesión: la ineficiencia en la conducción de masas, que quedaría comprobada en las situaciones militares de los años venideros.

## EL SECRETO DEL EXITO Y EL PODER ANONIMO

Pasada una generación, el criterio profesional militar se encontraba ya cristalizado, lo que pasó a valer fue la advertencia de Schlieffen, Jefe del Estado Mayor General, quien recomendaba el anonimato como una de las principales virtudes de la institución militar asesora, reflejado en su lema: "Ser más de lo que parecer", el cual también fue adoptado posteriormente por otros ejércitos.

De acuerdo a las descripciones acopiadas por Dewitt, muy bien documentado en su estudio sobre la política prusiana del siglo XIX, cada una de las oficinas del Gran Estado Mayor General, en Berlin, Königsplatz, incorporaban un escenario fiel a esa máxima viril y espartana. Cuando el Ministro de Guerra británico, Haldane, conoció en

1912 esas instalaciones militares, quedó asombrado por el ascetismo del ambiente<sup>1</sup>. A lo cual Dewitt agrega que, en nuestros días, cualquier tenedor de libros se rehusaría a trabajar en una oficina casi monástica, amoblada apenas con una gran mesa severa, algunas sillas muy funcionales y un armario de hierro.

La severa máxima acuñada por Schlieffen imponía la austeridad ascética a partir de la intimidad del ejercicio de la profesión. El ambiente inspiraba la modestia personal, el dominio de sí mismo y la mantención de los secretos, guardados celosamente por un incipiente servicio de contrainteligencia, eliminando los individualismos, además de invalidar los antagonismos personales.

Su contraste polar, su antípoda, es el **milis gloriosus**, arrogante y cubierto de medallas; el conocido **lamette**, sinónimo peyorativo usado en el ejército prusiano y también en el ejército francés para designar a quienes muchas veces **aparecían** mucho más de lo que eran, contrariando todo el significado de ese lema sobrio e implacable que impusiera como una doctrina del estilo de vida el Estado Mayor General de Prusia a sus oficiales.

Más que el exponente algebraico, por así decirlo, de la máxima de Schlieffen, resulta también la reserva de un enigma y el poder de la inteligencia servida por una experiencia sabia y despojada de orgullo y de intenciones de figurar. Ese secreto de la eficiencia daba al oficial de Estado Mayor prusiano el usufructo de una cierta fuerza, al mismo tiempo que se encontraba oculta y estaba plena de abnegación.

Bismarck denominaba de «semidioses» a aquellos que conseguían poseer discreta y silenciosamente también el poder político, llamando constantemente la atención hacia Fouché y Talleyrand, considerados por él como los mejores ejemplos de la discreción política y diplomática<sup>55</sup>.

El lenguaje usado, como una fisionomía del espíritu, alude inequívocamente a su origen cultural común. Moltke y su rey anciano se encontraban más próximos del humanismo alemán de lo que las nuevas fuerzas políticas que garantizaban la deseada unidad nacional en torno a Prusia y a su soberano.

Para una confrontación de lo aseverado, pueden complementarse estas descripciones de lo que había llegado a ser el Estado Mayor General prusiano y sus oficiales, en las narraciones de los viajes a Turquía y a Inglaterra de von Moltke, así como también en su **Historia de la guerra franco-prusiana**. La descripción de la campaña de Francia, y el relato del ataque nocturno a Marienbad, de Goethe, constituyen otros documentos comprobatorios.

Del lenguaje clásico con que hablaban y escribían los oficiales de la época de la Ilustración, procede el alemán corriente del oficial del Estado Mayor prusiano, teniendo alguna influencia de la lengua francesa, por los muchos vocablos introducidos por los descendientes de los hugonotes, manteniendo gran sobriedad, exactitud y una forma directa de sus frases, siempre reducidas a la transparencia de las cosas<sup>56</sup>.

En lo más alto de la jerarquía del Estado Mayor, en la misma Jefatura del Estado Mayor General del Ejército, así como en el famoso binomio von Moltke-Guillermo I, se evidenciaba la seguridad institucional que se podía alcanzar a través de una posición despersonalizada, como se esperaba que debería ser la conducta de un oficial de Estado Mayor. Su función tenía algo de sacerdotal, por la voluntad de servir, sin aparecer, y por su estilo de vida, de misión permanente.

La seguridad institucional representada por el oficial de Estado Mayor prusiano era producto de la unción que había recibido del monarca, como jefe militar y político supremo, cuya intangible autoridad sustentaba la decisión y la responsabilidad oculta en el anonimato.

En cambio, durante la Primera Guerra Mundial, el jefe militar supremo renunció a esa autoridad y a esa misión. Cuando el transcurso de casi dos años de guerra demostró que la coordinación histórica Jefe de Estado Mayor General-Monarca no se restablecería, el Estado Mayor General alemán intentó sustituirla por el binomio personalista Hindenburg-Ludendorff.

En ese conjunto, el Mariscal Hindenburg representaría al jefe militar supremo y el jefe del Cuartel General haría las veces de jefe del Estado Mayor General. Como una construcción político-militar artificial, en ella no sólo faltaba la piedra angular de la conformación del Estado

Mayor, la sustentación de las decisiones anónimas por la autoridad de la Corona, sino que también se hacía sentir la fragilidad de la estructura del estadista a cuyo cargo estaría, o debería estar, la dirección política. He aquí, una vez más, que en la falta de su observación se hace notar la influencia de las enseñanzas de Clausewitz, a pesar que había sido abandonado y olvidado en la instrucción de los oficiales de Estado Mayor más jóvenes<sup>57</sup>.

Los argumentos de Clausewitz son bastante diferentes a los propuestos por Ludendorff, conocido por sus declaraciones sobre una visión moderna y realista de cómo hacer la guerra, en las que pretendió complementar la teoría clausewitziana, afirmando que para obtener una adecuada conducción de la guerra era necesario que las decisiones políticas estuviesen supeditadas a las decisiones militares, o que fuesen sustituidas por medidas marciales. Según lo manifiesta adecuadamente Görlitz, el historiador del Estado Mayor alemán, "...la guerra no era ya un medio de la política, sino que ésta era una parte de la conducción de la guerra"<sup>58</sup>.

Una adecuada dictadura militar podría garantizar la victoria al hacerse cargo de la dirección de la guerra "en su accionar interno, diplomático, militar, económico y psicológico por el Comandante en Jefe"<sup>59</sup>.

Así, Ludendorff se convierte en el teórico de la "guerra total", concebida de manera contraria a la versión de "guerra absoluta" de Clausewitz, principalmente en lo que a la participación de la política se refiere, liberando al mando militar de toda intromisión política y, por lo tanto, civil.

Si algunos autores han afirmado que Ludendorff se convierte en un "anticlausewitz", lo hacen basados en que, si bien el destacado jefe militar alemán de la I Guerra Mundial no desconoció absolutamente los servicios que la política podía prestar en caso de un conflicto, trastrocó las ideas y fue entonces cuando la guerra pasó a asumir la política de las relaciones exteriores, siendo llevada a cabo, como es lógico suponerlo, por otros medios.

Para establecer mejor los fundamentos de Ludendorff que se contraponen a Clausewitz, tomamos de Aron la siguiente opinión: "...al

reducir el acto de violencia, la guerra, a medio de la política, Clausewitz le fija como fin no la victoria sino el retorno a la paz<sup>60</sup>, lo que está en abierta contraposición a la versión de "guerra total" de Ludendorff, para quien no era posible concebir otro tipo de objetivo más que por el aniquilamiento total del enemigo. Se puede concluir que Ludendorff, a diferencia de Clausewitz, sólo conocía una clase de paz, el triunfo avasallador por la destrucción. Parecía despreciar el valor que pudiera tener una acción política o diplomática, aún cuando ella también pudiera contribuir a la obtención de la paz.

Pese a todo, en 1918, al término de la guerra, Ludendorff intentó obtener un armisticio ventajoso, en una clásica operación política, con el objeto de informarse adecuadamente de la situación de las fuerzas enemigas, para utilizarlas en beneficio propio. De esa manera, Ludendorff le dio la razón al General Groener, que ya en 1916 había opinado que "...un empate podría ser el término más favorable a la guerra"<sup>61</sup>.

Si el Estado se representaba como un ente de una única voluntad, esa era una idea natural propia del absolutismo, en la época en que los intereses de las colectividades políticas eran comunes y correspondían a las inquietudes de los príncipes y duques de la desmembrada Alemania. En cambio, en el tiempo en que Clausewitz se realizó como militar y luego como un filósofo-político precursor, el absolutismo era cosa del pasado en los principales países europeos, cuando poco a poco las ideas liberales comenzaban a hacerse fuertes en el resto de Europa y también en América.

A esta situación, Rapoport, crítico de Clausewitz y de los neoclausewitzianos, comenta que para el pensador de Prusia la cesación de un Estado despótico de manera alguna podía significar la cesación del Estado personificado. Por el contrario, habiendo identificado la voluntad de la Nación con la voluntad del Estado, Clausewitz liberó al Estado de cualquier responsabilidad que pudiese ser atribuida a sus gobernantes<sup>62</sup>.

Rapoport tiene la impresión de que Clausewitz, si bien pensaba en términos de un modelo general de relaciones internacionales, no hay duda que, cuando se imaginaba un Estado y su destino, se estaba refiriendo a la antigua Prusia y a su misión en Europa<sup>63</sup>.

A pesar de la fuerte identificación del pensador militar con Prusia, condicionada, sin duda, por la poderosa corriente nacionalista que emergía de la Europa postbonapartista, todavía él conseguía imaginar su teoría prescriptiva en términos más generales<sup>64</sup> y esperaba que sus teorías pudiesen llegar a ser aceptadas por todos los estados más desarrollados social y políticamente, lo que no sucedió exactamente así después de la unificación de la Gran Alemania, en especial a fines del siglo XIX y durante el desarrollo de la I Guerra Mundial. En ese tiempo ejercieron su influencia muchos de los preceptos positivistas que se encontraban en boga, así como también el temor a la revuelta socialista, de la cual ya habían antecedentes desde Rusia, a partir de 1905, durante la guerra Ruso-Japonesa. Por esos motivos, Guillermo II, el Kaiser, y sus militares-políticos más influyentes sobre él, solamente estaban pensando en mantener un orden de cosas similar al pasado inmediato.

La representación político-militar a través del jefe del Estado Mayor General rebajaba la capacidad de la severa formación profesional, lo que se evidenciaba en la falta de visión para la relación entre la política y el comando del Ejército. También se hacía sentir en la ausencia de un nexo entre las decisiones de uno y otro campo y en la falta de comprensión para los imponderables, tanto en el frente de batalla, como dentro del país.

El desastre de 1918 impidió un análisis inmediato del problema. Se configuró la indecisión: ¿hasta dónde el antiguo estilo prusiano podría ser llevado a la altura de las nuevas experiencias y de las exigencias modernas? Tanto sociológica como institucionalmente, comenzó a faltar el suelo bajo los pies al oficial de Estado Mayor, notándose ello principalmente en el desfase producido en su formación y en la integración profesional y cultural, la cual habría de significar una pérdida de prestigio en la sociedad plena de cambios a la que se enfrentaba a fines del siglo XIX.

En la jerarquía de la sociedad monárquica que atribuía al oficial las prerrogativas de primer plano, a pesar que ese régimen de estratificación social ya no existiese desde hacía mucho tiempo, el oficial de Estado Mayor todavía continuaba ejerciendo un papel de protagonista. La predeterminación, como un deber por decisión propia,

la alta representación que la opinión nacional le atribuía, sin conocer a fondo su problemática situación, había sido, en realidad, un impedimento para que él jugase su papel de aquella manera elegante, eficiente y desenvuelta. Así había sido señalada en los antiguos tiempos a sus oficiales por el Príncipe Eugenio: "Caballeros, debéis ser siempre un modelo, pero de forma tan leve y graciosa, que nadie os pueda hacer alguna observación"<sup>65</sup>.

Por virtud de las imposiciones del Tratado de Versalles<sup>66</sup>, el Estado Mayor General de Alemania dejó de existir. Pero un ejército sin Estado Mayor General es un cuerpo sin cabeza. También la estructura de un ejército profesional de pequeña significación, como lo fue el Ejército de 100.000 hombres, llamado de Reichswehr, necesitaba, de cualquier modo, de una forma de Estado Mayor.

Al ser prohibido el Estado Mayor como institución, su actividad tuvo que ser disimulada y su formación técnica organizada secretamente. En otras palabras, el anonimato personal del comportamiento íntimo de los oficiales del antiguo Estado Mayor prusiano tuvo que sumergirse en un verdadero anonimato general, obligado por el manejo secreto de la institución.

La misión de dirigir un ejército especializado por estados mayores de comando, sugirió condiciones que ya no permitían un vínculo a base del tipo tradicional. Se podría adoptar su ética de servicio y de deberes, pero su marca característica, su autoridad anónima y un profesionalismo lleno de intelectualidad, difícilmente lograría reconstituirse. La técnica imponía límites al individuo. Quedaban, naturalmente, las posibilidades de ferocidad, sino más bien representa el exterminio.

Por esos motivos, se puede asegurar que el estudio filosófico-político de las ideas clauswitzianas no ha sido agotado, e innumerables evidencias proporcionadas por la teoría política y por la filosofía política indican que sus preceptos todavía tienen vigencia tanto para el estudioso militar como para el político. Es un campo rico para el investigador militar, para el científico y el filósofo político.

Parece muy recomendable revisar una vez más la teoría de Carl von Clausewitz a la luz de los acontecimientos históricos en la Alemania de fines del siglo XIX, para ver de qué modo se da la importante proposición de Rapoport<sup>67</sup> de que la aceptación de la filosofía política de Carl von Clausewitz sobre la guerra y el rechazo de sus consecuencias en el siglo XX, estarían muy relacionadas con el inesperado fin que tuvo la I Guerra Mundial para los ejércitos alemanes y con el advenimiento de la política socialdemócrata que se implantó en ese entonces. En pocas palabras, será interesante examinar si uno de los principios básicos de Clausewitz, que parecieron inspirar en cierto momento a Ludendorff y a Hindenburg, tuvieron su aplicación inmediata o si fueron forzados a postergarlo hasta que se originaran otras fuerzas políticas de carácter menos internacionalistas que la República de Weimar. El precepto mencionado dice:

El Estado es concebido como una entidad viva, con emprendimientos bien definidos y dotado de inteligencia para procurar y examinar cuáles son los medios más apropiados para llevarlos a cabo.<sup>68</sup>

Así, este estudio concluye que la búsqueda de una política nacional se habría encontrado siempre latente en los militares y estadistas de Prusia, y ella no pudo ser adecuadamente impuesta para la unificación de la Gran Alemania. Tal vez por la propia imposición de las circunstancias históricas y por el carácter diferente de los hombres de inicios de este siglo, los que, si bien conservaron la mística guerrera del oficial de Estado Mayor de Prusia, se encontraron faltos del contenido más valioso de la formación militar original prusiana, que tenía sus fuentes en el clasicismo y en el idealismo alemán correspondientes a la época dorada de la cultura germánica.

El antiguo oficial de Estado Mayor prusiano, culto, intelectual y humanista, procedía de la época de la personalidad y de la individualidad presente en los preceptos político-filosóficos de la Ilustración, a la cual tan ligados estaban Clausewitz, Scharnhorst y Gneisenau. El oficial típico de Estado Mayor fue un fenómeno exclusivo y propio de la peculiar historia prusiana, en la hora universal del clasicismo cultural alemán, y que posteriormente se esfumó en la niebla del pasado.

**BIBLIOGRAFIA**

- ARCHIVO DEL ESTADO ALEMAN. **La guerra mundial de 1914 a 1918**. Buenos Aires, Biblioteca del Oficial, 1929.
- ARON, Raymond. **Paix et guerre entre les nations**. Paris, Calmann-Levy, 1962.
- ARON, Raymond. **Pensar la guerra: Clausewitz**. Buenos Aires, Instituto de Publicaciones Navales, 1987.
- BOURGEOIS, B. **L'idealisme de Fichte**. Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- BOUTROUX, Émile. **La philosophie de Kant**. Paris, Vrin, 1968.
- CLAUSEWITZ, Carl von. **Da guerra**. São Paulo, M. Fontens, 1981.
- CLAUSEWITZ, Carl von. **Grundgedanken über Krieg und Kriegsführung**. Dresden, 1915 (ejemplar en Biblioteca Nacional).
- CLAUSEWITZ, Carl von. **Vom Kriege**. Berlin, Dunker & Humblot, 1979.
- DELBOS, Victor. **La philosophie pratique de Kant**. Presses Universitaires de France, 1969.
- DEWITT, Augustus. **Scharnhorst**. Buenos Aires, Lautaro. (Colección Historia y Política), 1978.
- FERRARA, Orestes. **Maquiavelo o la escuela del poder**. Santiago, Pax, s.f.
- FICHTE, Johann Gottlieb. **Introdução á teoria do estado**. São Paulo, Abril (Os Pensadores), 1980.
- FICHTE, Johann Gottlieb. **Discursos a la nación alemana**. Buenos Aires, Pleamar, 1964.
- FORCHON, Henri. **La administración militar**. Estudio histórico-político. Buenos Aires, Lautaro, 1976.
- GALLIE, W.B. **Os filósofos da paz e da guerra**. Rio de Janeiro, Artenova, 1979.
- GÖRLITZ, Walter. **El estado mayor alemán**. Buenos Aires, Biblioteca del Oficial, 1952.

- GRAMSCI, Antonio. **Maquiavelo y Lenin**. Santiago, Nascimento, 1972.
- GROTIUM, Hugo. **De jure belli ac pacis**. Roma, Hoepli, 1932.
- HAHLWEG, W. Lenin und Clausewitz. In **Archiv für Kultur-geschichte**, XXXVI, Bonn, 1954, pp. 357-387.
- HART, Liddell. **La estrategia de aproximación directa**. Barcelona, Iberia-J. Gil, [1946].
- HOWARD, Michael. **Clausewitz**. Oxford, Oxford Univ. Press, 1983.
- KANT, Immanuel. **La paz perpetua**. Buenos Aires, Araujo, 1938.
- KLEIST, Peter von. **El príncipe de Homburg**. sin inf. bibl.
- LUDENDORFF, Erich. **Meine Kriegserinnerungen, 1914-1918**. Berlin, E.S. Mittler, 1920.
- MACHIAVELLI, Niccolò. **Il principe**. Milano, Libreria d'Italia, (Scrittori Italiani), 1929.
- MACHIAVELLI, Niccolò. **A arte da guerra**. Brasília, Universidade, (Ciência Política), 1980.
- MERLE, John L. **Moltke, el viejo**. Buenos Aires, Lautaro, 1989.
- MOLTKE, Helmuth von. **Aufzeichnungen, Briefe-Schriften-Reden**. Leipzig, 1923, s.e.
- MOLTKE, Helmuth von. **La guerra franco-alemana de 1870-71**. Barcelona, Montaner y Simon, 1981.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. México, Diana, 1981.
- OEHLING, Hermann. **La función política del ejército**. Santiago, Memorial del Ejército, Biblioteca del Oficial, 1977.
- ORR, Michael. **War in peace**. London, Asheley Brown, 1982.
- PARET, Peter. **Clausewitz and the state**. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1976.
- RAVIGNANT, Patrick. **Lo que verdaderamente dijo Napoleón**. México, Aguilar, 1979.
- RAPOPORT, Anatole. Prefacio en **Da guerra**, de Carl von Clausewitz. São Paulo, M. Fontens, 1979.

SCHMITT, Carl. **Clausewitz como pensador político**. Buenos Aires, Struhart, s.f.

TERRAY, Emmanuel. Raymond Aron lecteur de Clausewitz. In **Revue Française de Science Politique**, vol. 36, N° 2, Avril, 1986.

WEIL, Éric. Kant et le problème de la politique. In La philo- s o p h i e politique de Kant. **Annales de Philosophie Politique**, IV. Institut International de Philosophie Politique, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

WEIL, Éric. **Problèmes kantians**. Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

WHITE, Robert L. **La defensa de Kolberg**. Buenos Aires, Lautaro, 1977.

## NOTAS

(1) RAPOPORT, Anatole. Prefácio en **Da Guerra**, de C. von Clausewitz, p. 15.

(2) **Ibidem**, p. 17.

(3) SCHMITT, Carl. **El concepto de lo político**, p. 147.

(4) MACHIAVELLI, Niccoló. **A arte da guerra**, p. 37.

(5) RAPOPORT, Anatole. **Op. cit.**, p. 17.

(6) RAPOPORT, Anatole. **Op. cit.**, p. 18.

(7) CLAUSEWITZ, Carl von. **Da guerra**, p. 56.

(8) SCHMITT, Carl. **Op. cit.**, p. 31.

(9) **Ibidem**, p. 158.

(10) FORCHON, Henri. **La administración militar**, p. 37.

(11) WHITE, Robert L. **La defensa de Kolberg**, p. 79.

(12) **Ibidem**, p. 129.

(13) SCHMITT, Carl. **Op. cit.**, p. 77.

(14) SCHMITT, Carl. **Op. cit.**, p. 151-152.

(15) CHEYRE, Juan E. **La interpenetración político-estratégica**, p. 17.

(16) GALLIE, W.B. **Op. cit.**, p. 60.

(17) WEIL, Eric. **Essais et conférences**, p. 221.

(18) CLAUSEWITZ, Carl von. **Op. cit.**, II, p. 5.

(19) **Ibidem**.

(20) **Ibidem**, p. 221.

(21) ARON, Raymond. **Pensar la guerra: Clausewitz**, p. 117.

(22) **Ibidem**, p. 122.

(23) **Ibidem**, p. 124.

(24) GALLIE, W.B. **Op. cit.**, 69.

(25) ARON, Raymond. **Op. cit.**, p. 116.

(26) HOWARD, Michael. **Clausewitz**, p. 2.

- (27) CLAUSEWITZ, Carl von. **Apud** SCHMITT, Carl, en **op. cit.**, p. 22 y 24.
- (28) FICHTE, Johann G. **Discursos a la nación alemana**, p. 40.
- (29) FICHTE, Johann G. **Op. cit.**, p. 40.
- (30) FICHTE, Johann G. **Op. cit.**, p. 40.
- (31) DEWITT, Augustus. **Scharnhorst**, p. 81.
- (32) **Ibidem**, p. 81.
- (33) CLAUSEWITZ, Carl von. **Op. cit.**, p. 93.
- (34) LIDDELL HART, Basil. **La estrategia de aproximación indirecta**, p. 217.
- (35) LIDDELL HART, Basil. **Op. cit.**, p. 296.
- (36) RAVIGNANT, Patrick. **Op. cit.**, p. 48.
- (37) FOURCHON, Henri, **La administración militar: estudio histórico**, p. 76.
- (38) MOLTKE, Helmut von. **Aufzeichnungen, Briefe-Schriften-Reden**, p.34.
- (39) KLEIST, Heinrich von, **El príncipe de Homburg**, p. 17.
- (40) OEHLING, Hermann. **La función política del ejército**, p.223.
- (41) GNEISENAU **apud** WHITE, Robert L. **Op. cit.**, p. 97.
- (42) RAVIGNANT, Patrick. **Lo que verdaderamente dijo Napoleón**, p. 44, citando a carta de Thibaudeau.
- (43) RAVIGNANT, Patrick. **Op. cit.**, p. 48.
- (44) FOURCHON, Henri, **La administración militar: estudio histórico**, p. 76.
- (45) DEWITT, Augustus, **Op. cit.**, p. 89.
- (46) **Ibidem**, p.96.
- (47) GÖRLITZ, Walter. **Op. cit.**, p. 289.
- (48) **Ibidem**, p. 33.
- (49) CHEYRE, Juan Emilio. **La interpenetración político-estratégica**, p. 20.
- (50) ARON, Raymond. **Pensar la guerra**, p. 129.
- (51) GÖRLITZ, Walter. **Op. cit.**, p. 42.
- (52) RAPOPORT, Anatole. **Op. cit.**, p. 4.
- (53) **Ibidem**, p. 49.
- (54) **Ibidem**, p. 58.
- (55) TURNER, Gordon B. **A History of military Affairs in Western Society since the Eighteenth Century**, p. 147.
- (56) Artº 160 del Tratado de Versalles, 28 de junio de 1916.
- (57) Rapoport, Anatole. **Op. cit.**, p. 40.
- (58) **Ibidem**, p. 47.

# **A LIBERDADE NA PERSPECTIVA ANARQUISTA**

**Sílvio GALLO**

Universidade Metodista de Piracicaba  
Mestrando em Filosofia-PUCAMP

## **RESUMO**

A concepção de liberdade explicitada pela filosofia política de inspiração de liberal - de John Locke a Jean-Jacques Rousseau - é de matiz naturalista: o homem nasce livre, podendo perder parte ou mesmo a totalidade desta liberdade no convívio social. Ao construir uma teoria política oposta ao liberalismo, os anarquistas do século dezenove vão trabalhar um novo conceito de liberdade, agora de inspiração social: a liberdade não é uma característica natural de todo e cada indivíduo, mas uma realidade que se conquista e se constrói coletivamente, sendo a sociedade a condição sine qua non para sua existência mesma. Este artigo resgata à contribuição de Pierre-Joseph Proudhon e Mikhail Bakunin para o tema.

## **ABSTRACT**

The view of freedom hold by the Political Philosophy of Liberalism - from John Locke to Jean-Jacques Rousseau - is naturalistic coloured: people are born free but in the social encounter they can loose their freedom partly or completely. By

building a political theory opposed to liberalism a new concept of freedom, which is social inspired, was built by the anarchists in the 19 th century: freedom is not to be seen as a natural feature of individuals, but as a reality to be achieved and built collectively, so that society emerges as a necessary condition to its very existence. This article rescues the contribution of Pierre - Joseph Proudhon and Mikhail Bakunin to the subject.

A partir do período de transição do feudalismo para o capitalismo, e durante a consolidação da nova ordem econômica e social com as revoluções burguesas nos séculos dezessete (Revolução Inglesa) e dezoito (Revolução Francesa), os ideólogos da burguesia, classe ascendente no sistema social, empenharam-se em destruir teoricamente os alicerces da sociedade medieval, fundada no direito divino, e na construção de uma sustentação teórica para uma nova sociedade, que atenderia a interesses bem diversos<sup>1</sup>.

Um dos primeiros filósofos a empreender a construção teórica de sustentação de uma ordem social burguesa, foi o inglês JOHN LOCKE. Para ele e para a grande legião de filósofos, economistas e historiadores que dariam origem ao Iluminismo, tratava-se de separar a **natureza** da **sociedade**, distinguir o homem em estado natural do homem civilizado, vivendo em sociedade. Isto para destruir o **direito natural** que regia a sociedade medieval, substituindo-o por um pacto ou um contrato social, que regeria as relações dos homens em comunidade. Assim, os filósofos liberais vão tratar a liberdade como um **fenômeno natural**, e o indivíduo, ao tomar parte do pacto que institui a sociedade, deve abdicar de uma parcela de sua liberdade em nome da segurança e da defesa de interesses que a comunidade lhe proporcionará. Vejamos rapidamente algumas das considerações de LOCKE a respeito:

"A liberdade natural do homem consiste em estar livre de qualquer poder superior na Terra, e não sob a vontade ou a autoridade legislativa do homem, tendo somente a lei da natureza como regra. A liberdade do homem na sociedade não deve ficar sob qualquer outro poder legislativo senão o que se estabelece por consentimento na comunidade, nem sob o domínio de qualquer vontade ou restrição de qualquer lei senão o que esse poder legislativo promulgar de acordo com

o crédito que lhe concedem. A liberdade, portanto, não consiste no que diz Sir Robert Filmer, 'uma liberdade para qualquer um fazer o que lhe apraz, viver como lhe convém, sem se ver refreado por leis quaisquer'; a liberdade dos homens sob governo importa em ter regra permanente pela qual viva, comum a todos os membros dessa sociedade e feita pelo poder legislativo nela erigido: a liberdade de seguir a minha própria vontade em tudo quanto a regra não prescreve, não ficando sujeita à vontade inconstante, incerta e arbitrária de qualquer homem; como a liberdade de natureza consiste em não estar sob qualquer restrição que não a lei da natureza". (John Locke, "Segundo Tratado Sobre o Governo", in "**Textos Escolhidos**", p. 43).

Mas, se no estado de natureza o homem é livre, o que faz com que ele abandone este estado, abdicando de sua liberdade, sujeitando-se a uma série de leis e imposições? Na perspectiva liberal de LOCKE e de seus sucessores, a renúncia à liberdade é feita em nome de um gerenciamento coletivo do direito de propriedade:

"Se o homem no estado de natureza é tão livre, conforme dissemos, se é senhor absoluto de sua própria pessoa e posses, igual ao maior e a ninguém sujeito, por que abrirá ele mão dessa liberdade, por que abandonará o seu império e sujeitar-se-á ao domínio e controle de qualquer outro poder? Ao que é óbvio responder que, embora no estado de natureza tenha tal direito, a fruição do mesmo é muito incerta e está constantemente exposta à invasão de terceiros porque, sendo todos reis tanto quanto ele, todo homem igual a ele, e na maior parte pouco observadores da equidade e da justiça, a fruição da propriedade que possui nesse estado é muito insegura, muito arriscada. Estas circunstâncias obrigam-no a abandonar uma condição que, embora livre, está cheia de perigos e temores constantes; e não é sem razão que procura de boa vontade juntar-se em sociedade com outros que já estão unidos, ou pretendem unir-se, para a mútua conservação da vida, da liberdade e dos bens a que chamo de 'propriedade'." (John LOCKE, "Segundo Tratado Sobre o Governo", in "**Textos Escolhidos**", p. 82).

LOCKE vive em um momento em que é necessária uma consolidação política da propriedade burguesa, em oposição à propriedade dos nobres. Por isso sua veemente defesa do direito de propriedade, superior mesmo à própria liberdade natural, da qual abdica

para que a sociedade possa garantir a primeira. Um outro pensador importante no Liberalismo foi Jean-Jacques ROUSSEAU, que estendeu e aprofundou ainda mais algumas questões já trabalhadas por LOCKE e outros filósofos liberais. Como na época em que viveu - em meados do século dezoito - a propriedade burguesa já estava praticamente consolidada e a história marchava implacável para a Revolução Francesa, o ápice político do processo histórico de ascensão da burguesia, ROUSSEAU vai se dedicar principalmente à discussão sobre a liberdade.

A constatação de ROUSSEAU é de que embora em estado natural o homem seja livre, a sociedade coloca a liberdade em risco. É bastante famosa sua frase "O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros" ("Do contrato Social", in "**Textos Escolhidos**", p. 22). E ele se dedica a entender e a explicar o processo de instituição da sociedade que compromete a liberdade natural. A conclusão de ROUSSEAU é que a liberdade é parte da própria natureza humana, e que a verdadeira sociedade deve tudo fazer para preservá-la, recuperando essa faculdade natural.

"(...) o homem bárbaro não dobra sua cabeça ao jugo que o homem civilizado carrega sem murmurar e prefere a mais tempestuosa liberdade a uma tranqüila dominação. Não é, pois, pelo aviltamento dos povos dominados que se devem julgar das disposições naturais do homem a favor ou contra a servidão, mas sim pelo prodígio realizado por todos os povos livres para se defenderem da opressão. Sei que os primeiros nada fazem senão enaltecer continuamente a paz e o sossego de que gozam sob seus grilhões e que **miserrimam servitutum pacem appellant**, mas quando vejo os outros sacrificarem os prazeres e o repouso, a riqueza, o poder e a própria vida pela conservação desse único bem estão desprezados por aqueles que o perderam, quando vejo animais, nascidos livres e detestando o cativo, esmagarem a cabeça contra as grades da prisão, quando vejo multidões de selvagens nus desprezarem as volúpias européias e enfrentarem a fome, o fogo, o ferro e a morte para conservar somente sua independência, concluo não poderem ser os escravos os mais indicados para raciocinar sobre a liberdade." (Jean Jacques ROUSSEAU, "Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens", in "**Textos Escolhidos**", pp. 272-273).

Para ROUSSEAU, a sociedade deve encontrar uma forma de estruturação que não suprima a liberdade natural, ou melhor, uma comunidade onde a liberdade natural seja trocada por uma liberdade convencional, cuja intensidade não deve ser menor que a da anterior. Esta deve ser a função do contrato social, o termo de fundação da sociedade: a garantia da liberdade, e através dela das demais prerrogativas humanas.

"Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes.' Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece." (Jean-Jacques ROUSSEAU, "Do Contrato Social", in "**Textos Escolhidos**", p. 32).

No liberalismo rousseauiano a liberdade segue tendo uma conotação naturalista, embora ela já tenha muito mais importância do que naquele professado por John LOCKE. Já não mais se trata de abandonar a liberdade da natureza em nome da cultura da civilização, mas de construir em sociedade uma liberdade que seja uma adaptação daquela criada pela natureza. Para o liberalismo, a liberdade é sempre natural, nunca uma construção social.

"Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. Enfim, é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma liberdade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites." (Jean-Jacques ROUSSEAU), *idem*, p. 27).

A experiência anarquista, vinculada a uma outra camada social, com uma vinculação histórica diversa daquela do liberalismo - é, na verdade, o seu oposto -, desenvolve uma trajetória bastante diferente se comparada a filosofia liberal. E, como teremos a oportunidade de ver agora, se revelará um pensamento bastante profícuo.

Para Pierre-Joseph PROUDHON, que escreve um século após ROUSSEAU, a liberdade é resultante de uma oposição de forças,

uma força de afirmação, a **necessidade**, e uma força de negação, a **espontaneidade**. Quanto mais simples um ser vivo qualquer, mais ele é regido pela necessidade; quanto mais complexo, mais ele é influenciado pela força da espontaneidade. Essa força da espontaneidade, ainda segundo PROUDHON, atinge seu grau máximo no ser humano, justamente sob o nome de liberdade. Mas mesmo assim o homem não é pura espontaneidade, mas o resultado de uma composição de forças e espontaneidade da natureza, e ele só pode ser livre através da síntese desta pluralidade de forças.

"O homem é livre, e não pode deixar de sê-lo, porque é composto; porque a lei de todo composto é produzir uma resultante, que é a sua própria força; porque, sendo o composto humano formado por corpo, vida, espírito, subdivididos em faculdades cada vez mais específicas, a resultante, proporcional ao número e à diversidade dos princípios constituintes, deve ser uma força superior a todas as forças do corpo, da vida e do espírito: precisamente aquilo a que chamamos livre arbítrio... Foi assim que vimos os grupos industriais, faculdades constituintes do ser coletivo, criarem, através da sua ligação, uma força superior, que é... poderemos dizer, a liberdade do ser social." (Pierre-Joseph PROUDHON, "A Nova Sociedade", p. 233).

Como vemos, PROUDHON desenvolve uma "dialética pluralista": a liberdade é resultante de uma síntese de diversos componentes, antagônicos ou complementares, sendo que a síntese é sempre mais forte, mais complexa que seus componentes inicialmente desmembrados. PROUDHON vai mais longe, e aí realmente se afasta das concepções liberais, quando afirma a existência de dois tipos de liberdade. O primeiro tipo seria a liberdade simples, aquela que é experimentada pelos bárbaros - que não têm uma sociedade desenvolvida - e mesmo por aqueles que, ainda que vivendo em sociedade, não são conscientes de seu estado, pensando que eles próprios bastam-se a si mesmos. O segundo tipo, por outro lado, seria uma liberdade composta, a verdadeira liberdade, aquela vivida em sociedade. Esta liberdade social pressupõe, para sua existência, a convergência de inúmeras liberdades individuais, que se complementam, resultando em uma liberdade maior e mais completa para toda a sociedade<sup>1</sup>.

Segundo PROUDHON, na perspectiva bárbara o máximo de liberdade equivale ao máximo de isolamento, quando não há ninguém mais para limitar a liberdade do indivíduo. Por outro lado, do ponto de vista social, quando liberdade e solidariedade se equivalem, o máximo de liberdade significaria o máximo de relacionamento possível com os outros homens, pois desta perspectiva as liberdades não se limitam, mas se auxiliam, se complementam. Ao contrário do popular ditado, a liberdade do indivíduo não termina onde começa a liberdade do outro, mas ambas as liberdades começam **juntas**. Liberdade, para PROUDHON, é comunhão... Deste modo, ele afirma que a liberdade é a própria condição para a existência da sociedade:

"Para que haja sociedade é preciso que haja engrenagem de libedades, transações voluntárias, obrigações recíprocas (...) graças a este organismo, os indivíduos (...) especializaram-se segundo o seu talento, desenvolvem e multiplicam (...) a sua ação própria e a sua liberdade." (Pierre Joseph PROUDHON, "A Nova Sociedade", p. 234).

Mikhail BAKUNIN toma esta concepção de PROUDHON e a aprofunda, levantando severas e agudas críticas ao conceito de liberdade trabalhado em uma perspectiva burguesa por filósofos como John LOCKE ou Jean-Jacques ROUSSEAU, mostrando seus reais interesses ao defender o ideal de liberdade. A idéia de liberdade como uma característica natural do homem, BAKUNIN opõe a idéia de liberdade como uma construção eminentemente social, só possível em sociedade. Há uma inversão dos termos: para os liberais a liberdade só existe na natureza e a sociedade é um impecilho a ela; para BAKUNIN, é na natureza que o homem não pode ser livre, pois só a relação social pode fundar a liberdade. Segundo ele, a liberdade é o ponto de chegada do homem, e não o ponto de partida, como queria ROUSSEAU, pois nos começos da história, estando o homem inconsciente de si, ele era como que uma marionete nas mãos das forças naturais. Sua vida era regida pelo princípio da necessidade, fazia aquilo que era necessário para garantir sua sobrevivência, vivia sob o jugo da fatalidade. Com o progresso cultural e o desenvolvimento da civilização, o homem vai aos poucos se libertando das fatalidades naturais, construindo seu mundo e conquistando a liberdade.

Assim BAKUNIN critica o idealismo da liberdade burguesa:

"A liberdade individual não é, segundo eles, uma criação, um produto histórico da sociedade. Pretendem que seja anterior a toda a sociedade, e que todo homem já a traz ao nascer, com sua alma imortal, como um dom divino. Donde resulta que o homem é algo, que não é sequer ele mesmo, um ser inteiro e de certo modo absoluto, mas fora da sociedade. Sendo livre anteriormente e fora da sociedade, forma necessariamente esta última por um ato voluntário e uma espécie de contrato, seja instintivo ou tácito, seja reflexivo ou formal. Em uma palavra, nessa teoria, não são os indivíduos os criados pela sociedade, são eles, ao contrário, os que a criam, impulsionados por alguma necessidade exterior, tais como o trabalho e a guerra." (Mikhail BAKUNIN, "La Libertad", p. 84).

A concepção materialista de BAKUNIN mostra que a liberdade, embora seja uma das facetas fundamentais do homem, não é um fato natural, mas um produto da cultura, da civilização. Em outras palavras, enquanto o homem produz cultura, ou seja, se produz, ele conquista também a liberdade. Deste modo, o homem e a liberdade nascem juntos: um é criação do outro, um só existe pelo outro. É um processo de dupla ação: quanto mais o homem se "humaniza", mais livre ele fica, e quanto mais livre, mais humano. Conclui-se então que, ao assumir-se totalmente homem, conquista-se o máximo de liberdade. Mas o máximo de liberdade, como já havíamos visto com PROUDHON, ocorre quando todos os indivíduos são livres, pois as liberdades se completam, se auxiliam. Uma sociedade socialista libertária seria, pois, a realização do homem completo, livre e senhor de suas habilidades.

"Enfim, o homem isolado não pode ter consciência de sua liberdade. Ser livre, para o homem, significa ser reconhecido, considerado e tratado como tal por um outro homem, por todos os homens que o circundam. A liberdade não é, pois, um fato de isolamento, mas de reflexão mútua, não de exclusão, mas de ligação; a liberdade de todo indivíduo é entendida apenas como reflexão sobre sua humanidade ou sobre seu direito humano na consciência de todos os homens livres, seus irmãos, seus semelhantes.

"(...) Só sou verdadeiramente livre quando todos os seres humanos que me cercam, homens e mulheres, são igualmente livres.

A liberdade do outro, longe de ser um limite ou a negação de minha liberdade, é, ao contrário, sua condição necessária e sua confirmação. Apenas a liberdade dos outros me torna verdadeiramente livre, de forma que, quanto mais numerosos forem os homens livres que me cercam, e mais extensa e ampla for sua liberdade, maior e mais profunda se tornará minha liberdade. Ao contrário, é a escravidão dos homens que põe uma barreira à minha liberdade, ou, o que é a mesma coisa, é sua animalidade que é uma negação de minha humanidade porque, ainda uma vez, só posso considerar-me verdadeiramente livre, quando minha liberdade, ou o que quer dizer a mesma coisa, quando minha dignidade de homem, meu direito humano, que consiste em não obedecer a nenhum outro homem, e a só determinar meus atos de acordo com minhas próprias convicções, refletidos pela consciência igualmente livre de todos, me são confirmados pela aprovação de todos. Minha liberdade pessoal assim confirmada pela liberdade de todos se estende ao infinito." (Mikhail BAKUNIN, "Textos Escolhidos", pp. 32-33).

A liberdade é entendida pelos socialistas libertários como um fato eminentemente social. Nas palavras de BAKUNIN, "a liberdade dos indivíduos não é um fato individual, é um fato, um produto coletivo. Nenhum homem poderia ser livre fora e sem o concurso de toda a sociedade humana." (Mikhail BAKUNIN, "La Libertad", p. 127). Um indivíduo isolado da comunidade não poderia ser reconhecido como livre, pelo simples fato de não existir mais ninguém que o considerasse livre. A liberdade só adquire sentido como **relação**, sendo uma característica exclusiva do mundo humano, pois implica em consciência e em reflexão. A liberdade será sempre uma conquista de conjunto, comunitária, e só terá sentido se for conquistada por todos e para todos. Não poderíamos dizer da sociedade capitalista, por exemplo, ser uma sociedade livre, pois a liberdade da classe dominante está condicionada à exploração das classes dominadas, não sendo portanto uma liberdade verdadeira, pois se sustenta pela escravidão. Só uma comunidade socialista libertária poderia realizar a verdadeira liberdade, dando condições para o pleno desenvolvimento de todas as potencialidades humanas para todos, em igualdade e justiça.

"O direito à liberdade sem os meios de realizá-la não é mais que um fantasma. E nós amamos demais a liberdade, não é certo?, para

que nos contentemos com seu fantasma. Nós a queremos na realidade. Mas, o que é que constitui o fundamento real e a condição positiva da liberdade? É o desenvolvimento integral e o pleno gozo de todas as faculdades corporais, intelectuais e morais para cada um. Por consequência, é todos os meios materiais necessários à existência humana de cada um; é ademais a educação e a instrução. Um homem que morre de inanição, que se encontra esmagado pela miséria, que morre a cada dia de fome e de frio e que, vendo sofrer a todos os que ama, não pode acudir em sua ajuda, não é um homem livre, é um escravo. Um homem condenado a permanecer toda a vida como um ser brutal, carente de educação humana, um homem privado de instrução, um ignorante, é necessariamente um escravo; e se exerce direitos políticos, pode estar seguro de que, de uma ou de outra maneira, os exercerá sempre contra si próprio, em benefício de seus exploradores, de seus amos.

"A condição negativa da liberdade é esta: nenhum homem deve obediência a outro; não é livre a não ser sob a condição de que todos seus atos estejam determinados, não pela vontade dos outros homens, mas por sua vontade e sua convicção próprias. Mas um homem a quem a fome obriga a vender o seu trabalho, e com seu trabalho sua pessoa, pela preço mais baixo possível ao capitalista que se digna a explorá-lo, um homem a quem sua própria brutalidade e sua ignorância o entregam à mercê de seus exploradores, será necessariamente e sempre um escravo." (Mikhail BAKUNIN, "La Libertad", p. 79)

BAKUNIN mostra, assim, que na sociedade capitalista o homem jamais poderá ser livre, pois esta sociedade se baseia na exploração, na desigualdade, em manter boa parte da população em condições sub-humanas, para que outra parcela da população possa realizar-se. No entanto, mesmo esta parcela dominante, a rigor, não se realiza como homem, pois esta concepção de homem baseada na dominação é uma concepção anti-social, e anti-humana, portanto. O homem vive um processo histórico de auto-construção, de auto-realização, que se completará com a extinção das desigualdades e da exploração, quando todos os homens tiverem condições de desenvolver livremente todas as suas faculdades. O projeto socialista se traduz,

então, na contínua luta pela conquista da liberdade, e quanto mais livre mais o homem realiza a sua condição humana.

Uma das afirmações de BAKUNIN que aparece no trecho acima reproduzido já permite que se vislumbre a importância cultura: o papel da educação no processo de construção da liberdade. BAKUNIN afirma que a educação e a instrução são de fundamental importância para a conquista da liberdade, pois é através da educação - seja aquela institucional, realizada nas escolas, seja aquela informal, realizada pela família e pela sociedade como um todo - que as pessoas entram em contato com toda a cultura já produzida pela humanidade, desde seus primórdios. E como a liberdade é um fenômeno social, de cultura, o contrato com o produto da civilização é indispensável para a sua conquista.

Em suma, a filosofia política liberal coloca a liberdade como uma característica da natureza, como parte da natureza humana; com o advento da sociedade que, segundo esses filósofos, se dá através de um pacto ou de um contrato, traz uma limitação para a liberdade que se vivia no estado natural, pois o relacionamento entre os indivíduos que vivem em comunidade. A essa idéia, a filosofia política anarquista opõe a idéia de que a liberdade, longe de ser uma característica natural, é um produto da sociedade, e só é possível numa realidade social de inter-relacionamentos recíprocos, onde as diversas liberdades são afirmadas por todos. Enquanto a filosofia política liberal trabalha com um conceito abstrato, metafísico, de liberdade como característica natural comum a todos os homens, e onde a garantia dela é dada através da abstração da lei - "todos os indivíduos são livres, pela lei" -, a filosofia política libertária trabalha com um conceito materialista de liberdade, onde ela é entendida como construção social e comum a todos os homens, e sua garantia só é conseguida na luta social pela sua construção e pela construção do homem, concomitantemente.

## BIBLIOGRAFIA

- ARVON, Henri. El Anarquismo en el Siglo XX, Madrid, Taurus, 1979.  
BAKUNIN, Mikhail. Dios y el Estado. Barcelona, Ed. Júcar. 1979, 4ª ed.

- BAKUNIN, Mikhail. *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo*, SP, Cortez, 1988.
- BAKUNIN, Mikhail. *La Libertad*. Barcelona, Ed. Júcar, 1980, 2ª ed.
- BAKUNIN, Mikhail. *O Conceito de Liberdade*. Porto, Rés, s/d.
- BAKUNIN, Mikhail. *Textos Escolhidos*. Porto Alegre, LSPM, 1983.
- LASKI, Harold. *O Liberalismo Europeu*. Sp, Mestre Jou, 1973.
- LOCKE, John. *Textos Escolhidos*. SP, Abril Cultural, 1983, 3ª ed. ("Os Pensadores").
- NETTLAU, Max. *La Anarquia a traves de los Tiempos*. Barcelona, Ed. Júcar, 1978.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *A Nova Sociedade*. Porto, Rés, s/d.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *O que é a Propriedade?* Lisboa, Estampa, 1975.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *Sistema de las Contradiciones Económicas, o Filosofía de la Miséria (2 vol.)* Barcelona, Ed. Júcar, 1975.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *Textos Escolhidos*. Porto Alegre, LEPM, 1983.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Textos Escolhidos*, SP, Abril, 1983, 3ª ed. ("Os Pensadores").

## NOTAS

(1) Uma boa visão geral do Liberalismo, tanto em seus aspectos econômicos quanto em seus aspectos filosóficos, pode ser encontrada na obra de Harold J. LASKI, "O Liberalismo Europeu", que aborda desde os antecedentes desta interpretação do mundo até o Iluminismo e suas conseqüências políticas e sociais.

(2) Não dá para deixar de notar, aqui, um certo paralelo entre as concepções de liberdade de Proudhon e de Rousseau. Ambos afirmam a existência de dois tipos de liberdade, uma bárbara, alheia à sociedade, e outra social. Mas fica bastante clara a oposição entre as duas concepções: enquanto para Rousseau a liberdade natural é a verdadeira liberdade, e a social é uma limitação desta, para Prudhon a verdadeira liberdade é a social, aquela construída como relacionamento autônomo e igualitário entre os homens.

# O QUE É SOCIALISMO E O QUE É DEMOCRACIA EM NORBERTO BOBBIO

Nayala de S. F. MAIA

## RESUMO

Após a derrocada do socialismo real, N. Bobbio, sem abdicar do ideal socialista, passou a defender os princípios do Estado liberal. O avanço do processo de democratização da sociedade civil (democracia integral) é a condição "sine qua non" da concretização do projeto de uma sociedade mais justa, que ele apela **socialismo liberal**, o único historicamente possível. Bobbio preconiza a realização deste novo projeto de sociedade por meio da lei e do Estado de Direito.

## RÉSUMÉ

Après l'effondrement du socialisme réel, N. Bobbio, sans renoncer à l'idéal socialiste, devient défenseur des principes de l'État libéral. L'avancement du procès de démocratisation de la société civile (démocratie intégrale) est la condition "sine que non" de l'accomplissement du **projet d'une société plus juste, qu'il appelle** socialisme libéral, le seul historiquement possible. Bobbio préconise la réalisation de ce nouveau projet de société par la médiation de la loi et de l'État de Droit.

## INTRODUÇÃO

Norberto Bobbio, um dos grandes pensadores italianos da atualidade, desiludido com o desfecho do socialismo real, mas não abdicando do ideal socialista, passou a defender de forma intransigente os princípios do Estado Liberal. Liberdade, livre expressão do pensamento, participação no poder através do voto etc., constituem para ele as grandes conquistas do homem a partir do século XVII.<sup>1</sup>

O socialismo real não correspondeu ao socialismo ideal, da tradição marxista, que na verdade não deixa de ser uma utopia (questão bastante complexa e própria para outro trabalho)<sup>2</sup>, mas também a democracia real não correspondeu à democracia ideal nascida nos idos do setecentos.

O pensador italiano percebeu este distanciamento desses modelos ideais realizado pela história, e aposta na aliança entre o ideal socialista e a manutenção e aperfeiçoamento dos princípios liberais/democráticos, transformados agora, segundo ele, em sustentáculos indispensáveis e insubstituíveis para a existência da sociedade humana, tendo como resultado um socialismo liberal.

## SOCIALISMO, LIBERALISMO E DEMOCRACIA INTEGRAL

Socialismo e liberalismo com a mediação da democracia integral é ponto principal do pensamento bobbio.

O processo de democratização da sociedade civil ou a democracia integral é a condição indispensável para a concretização de um projeto de sociedade mais justa que o filósofo denomina de socialismo liberal. Utilizemos as suas palavras:

"Existe hoje um renascimento do pensamento liberal que se pode chamar de neoliberalismo, e que se firma fazendo a crítica contra o estado assistencial ou social-democracia. Segundo esta teoria, o Estado Assistencial, que surgiu em nome da solução de compromisso entre socialismo e capitalismo, fere os dois princípios fundamentais do liberalismo que são: a) a exigência do estado mínimo ou a não

interferência do Estado na Economia e b) a liberdade do indivíduo porque o estado assistencialista cuida do mesmo como se este fosse um inválido".

Apesar de não concordar com a globalidade dessa crítica feita pelos neo-liberais, "em muitos pontos até reacionários", Bobbio concorda no ponto em que a teoria está fundada sobre uma concepção filosófica da qual nasceu o mundo moderno: a concepção individualista da sociedade e da história.

Nenhum projeto que vise à libertação do homem pode prescindir desta concepção, afirma Bobbio, e com a qual concordamos plenamente. "Também afloram hoje idéias contratualistas e se volta a falar em um novo contrato social".

Este contratualismo contemporâneo é, na verdade, um renascimento do liberalismo ou contratualismo clássico. "Nasce da derrubada de uma concepção holística de sociedade (o todo é superior às partes, concepção que vem de Aristóteles a Hegel) e da idéia de que o ponto de partida de todo projeto social da libertação é o indivíduo singular, com suas paixões (a serem dirigidas ou dominadas), com seus interesses (a serem regulados e coordenados) e com suas necessidades (a serem satisfeitas ou reprimidas)".

"A hipótese é de que parte deste contratualismo é o estado de natureza, um estado no qual existem apenas indivíduos isolados, mas tendentes a se unirem em sociedade, para salvar a própria vida e a própria liberdade."

"Partindo dessa hipótese, a sociedade política torna-se um artifício, um projeto a ser construído e reconstruído continuamente, um projeto jamais definitivo, a ser submetido a continua revisão".

A atualidade da teoria contratualista, segundo Bobbio, depende do fato de que "as sociedades poliárquicas, como as em que vivemos hoje, simultaneamente capitalistas e democráticas, são sociedades nas quais grande parte das decisões coletivas são tomadas através de negociações que culminaram em acordos, são sociedades nas quais o contrato social não é mais uma hipótese racional, mas um instrumento de governo continuamente praticado" (não obstante serem coisas diferentes, o princípio do contrato social enquanto projeto de

sociedade, e os contratos regularmente praticados entre grupos, classes sociais na sociedade capitalista).

Mas qual contrato social? pergunta Bobbio.

"Um contrato social através do qual os indivíduos contraentes pedem ao governo ou à sociedade política, tão-somente proteção, tal como ocorria com os escritores contratualistas do século XVIII" cuja preocupação foi a de saber qual é a justificação do poder, ou problema da legitimidade do poder "e voltam a pedir a mesma coisa estes escritores neoliberais?"

Não! Deve ser um outro tipo de contrato social. Um contrato social, em que não se procure mais justificar ou legitimar o poder, "mas que se torne objeto de contratação entre governantes e governados, princípios de justiça distributiva ou uma distribuição equânime da riqueza, para atenuar e mesmo eliminar as desigualdades sociais"3 responde Bobbio.

O pensador italiano contrapõe, assim, ao neocontratualismo formulado pelos neoliberais, "utilizando-se" da mesma concepção individualista de sociedade e adotando os mesmos instrumentos, um contrato social diverso, que inclua em suas cláusulas este princípio de justiça distributiva, e, portanto "seja compatível com a tradição teórica e prática do socialismo".

Este novo contrato social é, segundo o mesmo, o único modo de se falar de um socialismo liberal que não é abstrato e nem contraditório, constituindo-se o único caminho para a solução dos obstáculos enfrentados pelo homem na luta por mais justiça, mais igualdade e liberdade, socialismo liberal este que é assim definido pelo autor :

"O socialismo liberal se proporia, para eliminar a chamada anarquia capitalista, dirigir a economia através do planejamento, e, para eliminar os abusos do poder decorrente a toda atribuição de uma maior tarefa ao estado, procuraria alargar o poder democrático, que ao mesmo tempo socializa o poder sem o enfraquecer e aumenta a eficácia do sistema sem diminuir ou até aumentando os espaços de liberdade. Seu escopo é satisfazer as necessidades coletivas, é o de garantir a todos um trabalho digno, realizar uma distribuição da riqueza e uma ordem

social que assegura a todos as condições básicas para uma vida civil moderna, proporcionais à progressiva superação das mais graves e intoleráveis desigualdades de várias origens. Até agora ele permaneceu ou um ideal doutrinário abstrato (tão sedutor em teoria quanto dificilmente traduzível em instituições) ou uma das fórmulas que servem para definir aquele regime no qual a tutela do aparato do Estado se estendeu aos direitos de liberdade aos direitos sociais".

Para realização deste socialismo conquistado através do alargamento do estado liberal em estado democrático, ultrapassando assim a tese marxista-leninista da negatividade da democracia burguesa, apenas formal, a existência dos partidos políticos é de fundamental importância e isso, está implícito no pensamento de Bobbio.

"A sociedade é uma prática que não segue modelos, doutrinas ou teorias. O direito, por exemplo, é feito pelos juízes, as constituições são feitas pelas forças políticas e, numa sociedade democrática, as forças políticas são os partidos organizados. São eles que solicitam e obtêm o consenso. Deles é que depende maior ou menor legitimação do sistema político como um todo. Além de lícitos, os partidos são necessários, e por isso deve partir deles, pressionados por baixo, o caminho a ser traçado aos poucos, e que leve à concretização de uma justiça distributiva, a partir da criação de mecanismos democráticos que realizem esta justiça".

O ideal socialista assim não entra em choque ou desacordo com o regime democrático representativo (questão polêmica em relação ao socialismo da tradição marxista, tema também para um outro trabalho). Pelo contrário.

"O governo das leis celebra hoje o próprio triunfo da democracia. A democracia é um conjunto de regras para a solução dos conflitos, sem derramamento de sangue, e o bom governo democrático é o rigoroso respeito a estas regras".

"A democracia é o governo das leis por excelência", através dela e por elas, pode-se realizar um novo contrato social, onde o cidadão peça ao governo não mais segurança, mas a distribuição equânime da riqueza produzida.

A junção de socialismo e liberalismo através da democracia integral é muito clara para Bobbio e, para reforçar seu argumento, começa fazendo uma análise das características das sociedades contemporâneas.

"O desenvolvimento das sociedades complexas e economicamente avançadas se caracteriza por dois processos contrastantes: 1) pelo processo de extensão dos direitos políticos até o sufrágio universal que possibilitou a participação direta ou indireta dos cidadãos na vida política e administrativa da Nação, favorecendo a formação dos partidos de massa e provocando tentativas para ampliar as esferas das instituições regidas segundo o princípio do poder ascendente e 2) pelo processo de crescimento do aparelho estatal do Estado/Assistencialista, que alargou a esfera das instituições regidas pelo poder descendente".

"Aqueles que se debruçam na análise do primeiro processo interpretam o desenvolvimento do Estado contemporâneo como o efeito da conquista da cidadela do poder político por parte da sociedade civil a partir das transformações das relações tradicionais entre sociedade e Estado, e que vai levando aos poucos à dissolução do Estado e talvez a sua extinção".

"Aqueles que se debruçam na análise do segundo processo consideram que está ocorrendo o processo de estatalização que é considerado próprio do estado totalitário, a nível patológico de organização política e cujo destino é conduzir pouco a pouco o Estado a ocupar a sociedade inteira, e a suprimir definitivamente a sociedade civil".

Ora, ambas as análises são unilaterais, afirma Bobbio. "Os dois processos, o primeiro, a democratização da sociedade e o segundo a burocratização do estado, são paralelos, interdependentes e irreversíveis". Mais democracia comporta mais e mais burocracia.

Não existe possibilidade de uma inversão de rota na irreversibilidade e interdependência entre esses dois processos, ou seja, "é impossível o desenvolvimento de privatização do público e a restrição dos direitos civis e políticos, ou um desmantelamento do Estado para dar mais liberdade por um lado e por outro a limitação das liberdades políticas para tornar mais segura e eficaz a ação do Estado"<sup>4</sup>.

Devemos nos resignar, está convicto Bobbio, "a conviver com estas duas tendências fundamentais da sociedade contemporânea e que pode se resumir: 1) numa mais ampla socialização do poder (essência da democracia integral e 2) numa mais ampla estatização das funções essenciais de sobrevivência e de desenvolvimento da sociedade (só que a primeira é o antídoto desta segunda)", negando assim a tese hegeliana de que o Estado como totalidade ética terminaria por se impor à fragmentação da sociedade civil.

Quem não analisa a sociedade atual nesta perspectiva, está envolvido com a interpretação da história sob a ótica da lógica da contradição ou pelo princípio do terceiro excluído, tão estimado pelos ideólogos do ou-ou, de tipo socialismo ou barbárie, afirma Bobbio, que tem outra interpretação para a história. Para ele a história humana "é um movimento contínuo de tentativas e contra-tentativas. O seu princípio não é o terceiro excluído, mas ao contrário o princípio do terceiro-incluído, que é a síntese dos opostos onde o terceiro inclui os dois primeiros momentos como meditação entre os dois extremos, em que os dois outros momentos são excluídos do terceiro, ou então como compromisso onde o terceiro é qualquer coisa que tem um pouco de um e um pouco de outro".

"A história procede por compromisso, embora nem todos os compromissos sejam históricos". O que é a Monarquia Constitucional senão o compromisso entre a teoria do Estado racional em que o poder soberano ao mesmo tempo em que deveria ser soberano pudesse também ser dividido? Argumenta Bobbio.

O desenvolvimento indefinido da democracia, portanto, não leva à extinção do Estado e o desenvolvimento indefinido do Estado não leva à extinção da liberdade, ambos garantidos pela democracia integral.

Somos seres finitos, diz Bobbio, a história é feita por nós e por isso não pode ela, a história, dar soluções absolutas, ou-ou. "Podemos conquistar uma maior igualdade sem o sacrifício da liberdade", o que não conseguiram as sociedades do leste europeu.

A história se repete. "A história não é aquele grande rio em que ninguém jamais se banha na mesma água. Pode acontecer que haja

um dique, um ponto, então a água represada e a água em que se banha é a mesma. Outras vezes a corrente volta sobre si mesma (a teoria dos ciclos) e a água por mais que se pense o contrário é aquela primeira".

"Qual liberal não concordaria com os princípios de um socialismo liberal"?

Historicamente, continua Bobbio, "liberal é aquele que tende a colocar em evidência não aquilo que os homens têm em comum enquanto homens, mas aquilo que têm de diferente enquanto indivíduos, e daqui nasce a freqüente redução do liberalismo ao individualismo".

"Socialista por outro lado, é aquele que tende a evidenciar, não o que distingue os homens enquanto indivíduos, mas aquilo que têm em comum enquanto homens, e daqui surge a união entre o socialismo em suas diversas formas de igualitarismo como o comunitarismo, o coletivismo, etc".

"Neste sentido, os dois sistemas de idéias valem o outro, pois é factualmente verdade que os homens são iguais, por exemplo, frente à morte, como também são diferentes em relação à forma como morrem".

"Em um determinado contexto histórico, onde existam dominadores e dominados, opressores e oprimidos, os dois sistemas de idéias não são mais indiferentes e equivalentes".

"Quando se diz mais igualdade, se diz mais liberdade, e, por isso, o **ideal socialista é superior ao ideal liberal** (o grifo é nosso). O primeiro engloba o segundo mas o contrário não ocorre. A doutrina liberal clássica sempre defendeu que a função do Estado é garantir a cada indivíduo não apenas a liberdade, mas a liberdade igualitária. Com isso, deu a entender que um sistema que não pode considerar-se justo, onde os indivíduos são livres mas não igualmente livres, mesmo quando entende por igualdade a igualdade formal, a igualdade de oportunidade", ou seja, a igualdade perante a lei e a igualdade de direitos.

"A maior causa da falta de liberdade depende da desigualdade de poder, isto é, depende do fato de haver alguns que têm mais poder econômico, político e social do que outro". Portanto, a igualdade do poder (democratização da sociedade civil) é a condição sine qua non para o crescimento da liberdade, "pois se por um lado, não faria sentido

algum dizer que sem liberdade não há igualdade, por outro, é perfeitamente legítimo dizer que sem igualdade (como reciprocidade de poder) não há liberdade".

A condição portanto por excelência para a existência do socialismo liberal é a democratização da sociedade civil ou a democracia integral (junção da democracia direta e representativa), condição esta que une o ideal do primado do indivíduo e da igualdade próprio dos liberais e o igualitarismo com liberdade próprio dos socialistas. Um depende do outro, e uma sociedade só é justa se realiza a ambos. Em outras palavras, uma sociedade onde as duas liberdades, negativa (própria do Estado Liberal) e positiva (própria dos regimes democráticos, onde o poder deve estar o mais possível nas mãos dos cidadãos), caminhem juntas.

## CONCLUSÃO

Como conclusão, gostaria de chamar a atenção, e creio ser isto desnecessário, para a importância do pensamento de Norberto Bobbio sobre questões tão fundamentais para a sociedade atual, principalmente quando nos defrontamos com a crise do socialismo real e os processos de libertação que estão ocorrendo em vários países do terceiro mundo, como Nicarágua, El Salvador, etc.

Superando os debates estéreis entre marxistas, liberais e socialistas democratas, o pensador italiano faz uma análise objetiva e realista da sociedade contemporânea que se construiu a partir da II Guerra Mundial, traçando, de forma coerente e inteligente, o futuro desta sociedade, concluindo que ela não pode fugir da aliança entre o ideal democrático com o ideal socialista.

O socialismo real eliminou os direitos fundamentais do homem adquiridos a partir da revolução francesa, mas o ideal socialista continua firme, mais forte do que nunca, porque depende dele a realização plena do homem enquanto homem e enquanto cidadão e indivíduo.

A constatação sobre duas tendências irremediavelmente hoje existentes na sociedade contemporânea, ou seja, uma progressiva socialização do poder através do surgimento dos espaços não políticos, onde o cidadão tem direito a voto, e um progressivo aumento das tarefas do estado ou estatização, para desenvolver a sociedade em sentido amplo, chegando à conclusão de que uma não exclui a outra, pois são interdependentes, é de fundamental importância hoje para se superar o debate estéril sobre capitalismo ou socialismo.

Lênin destruiu a democracia para eliminar o capitalismo e a social democracia destruiu o socialismo para manter o capitalismo e, como vimos, não deu certo e não dá certo, porque o primeiro não levou em consideração os direitos fundamentais do homem, proclamados com a revolução francesa, e o segundo porque não realizou os verdadeiros valores do ideário socialista.

Hoje a história mostra esta convergência entre estes dois extremos: mais sociedade civil sem a destruição paulatina do Estado, que é necessário (uma sociedade onde exista a auto-administração das coisas, ponto central do pensamento marxiano, é hoje uma utopia devido à complexidade a que chegaram as sociedades contemporâneas) e mais Estado sem a destruição das liberdades civis, extremos esses que têm na democracia integral o seu ponto de união.

Este processo começa quando a sociedade civil cada vez mais alarga os espaços não políticos onde vota, principalmente nas grandes empresas e na administração pública. Quando o voto chegar a esses dois setores, a democracia integral estará realizada e, ao invés de um poder burocrático que decide pelo cidadão, é o cidadão que tem direito a voto na administração pública, tomando assim, ele mesmo, as decisões, realizando uma democracia direta, ao mesmo tempo que o sistema continua também representativo, na medida em que continuam os deputados, e a representação, mesmo que de interesses e o Estado que toma conhecimento dos desejos da sociedade civil através de sua voz própria, isto é, a socialização do poder.

Esta socialização do poder, por sua vez, que é a democracia integral, não leva à extinção paulatina do Estado. Esse continua existindo e fazendo o seu papel de desenvolvimento de políticas sociais, e, como a tendência é este estado ficar um pouco maior devido a essa

tarefa, essa socialização do poder faz o controle desse processo, impedindo que o mesmo se agigante em detrimento da sociedade civil, ou, em outras palavras, um provável aumento do Estado não leva à destruição das liberdades civis porque a socialização do poder impede que isso ocorra.

Nas sociedades contemporâneas, existem hoje estas duas tendências opostas, mas em estado de equilíbrio, porque tanto uma como outra não podem deixar de existir, são próprias da sociedade humana. É uma tensão permanente, que não explode, nem para um lado e nem para o outro, pois a democratização dos espaços não políticos da sociedade garante este equilíbrio de forma permanente.

Esta democracia integral deve ter como pressuposto político-filosófico a teoria contratualista do século XVIII, mas com alguma modificação.

A sociedade política ou Estado é uma criação dos indivíduos reunidos soberamente. A partir daí, o contrato social que passa a existir entre governantes e governados reza que devem ser garantidos aos indivíduos-cidadãos o direito à vida, à segurança, à liberdade, à propriedade, e (é esta a modificação) à distribuição justa da riqueza produzida. Assim garantindo um acordo entre as partes, cidadão e Estado, o instrumento que deve concretizar esse acordo é a socialização do poder (porque deixado a esse Estado o cumprimento de referido acordo de forma unilateral, ele corre o risco de se tornar autocrático, o que aconteceu com o socialismo real), criando assim o socialismo liberal, instaurando o equilíbrio na relação Estado x indivíduo.

O Estado não pode mais se arvorar o arbítrio de decidir por este ou aquele grupo, porque a demanda por mais justiça distributiva parte da própria sociedade, que decide o que deseja cabendo ao Estado apenas cumprir o acordo além do que esta sociedade pode fazer por ela mesma através dos espaços não políticos onde tem direito a voto.

O homem que Marx viu é um homem inexistente. Talvez ele tenha apostado alto demais nele. A história está provando que a teoria marxiana sobre o futuro do capitalismo e o surgimento da sociedade comunista está mais distante da realidade do que nunca.

Os homens têm interesses, são egoístas, voluntariosos, têm sede de poder. A concretização do ideal de igualdade, da emancipação do homem enquanto homem, está distante da espécie humana, mesmo para aqueles que, em nome deste ideal, tenham feito várias revoluções.

Por que então se aferrar a uma teoria que traça, de forma incondicional, o futuro da humanidade? Não será melhor ouvir as lições da História?

Os princípios filosóficos do pensamento marxiano, esses sim, estão firmes, inabaláveis, nunca acabarão enquanto existirem pessoas que tenham um mínimo de consciência dos princípios humanitários ou mesmo cristãos. Então por que não aproveitar as lições que a história nos dá e abrir mão de certos pontos "sagrados" da tradição marxista e reconhecer que a história se faz a cada dia sem uma finalidade pré-estabelecida?

Sem o respeito às liberdades individuais, assim como sem uma justa distribuição da riqueza, toda e qualquer sociedade está destinada ao fracasso, à estagnação e à morte.

Portanto, o futuro da sociedade está na fusão, através da mediação democrática, do princípio liberal do primado do indivíduo e da igualdade, com o ideal igualitário e libertário do socialismo.

As ditaduras, seja de esquerda ou de direita, são o exemplo vivo de sociedades em via ou destinadas à extinção, porque não realizaram os direitos fundamentais do homem, de um modo geral, liberdade, igualdade e fraternidade, conquistados com o surgimento do estado liberal, que, agora, precisam ser revigorados, aperfeiçoados com a ajuda do ideário socialista. Não destruir mas alargar as conquistas feitas pelo homem até hoje, depois da destruição do estado absolutista, é questão fundamental e não abdicar do ideal socialista é questão inadiável. Este é o futuro da sociedade humana, sem traumas, sem guerras<sup>5</sup>.

Através da lei e do estado de direito, o homem contemporâneo tem o dever de fazer com que esta sociedade, nascida sob a égide dos princípios liberais, desemboque, passando pela democratização da sociedade civil, ou mais claramente do poder político, do poder econômico

e do poder ideológico, no socialismo, não o da tradição marxista mas o socialismo historicamente possível, o socialismo liberal. Norberto Bobbio viu claramente isso, e só nos resta elogiá-lo.

## BIBLIOGRAFIA

- BEDESCHI, Giuseppe - **Marx**, Biblioteca Básica de Filosofia, Edições 70, Lisboa, 1989, 305 p.
- BOBBIO, Norberto - **O Futuro da Democracia uma defesa das Regras do Jogo**, Editora Paz e Terra, Rio, 1986, 2ª Ed. 171 p.
- \_\_\_\_\_ - **As Ideologias e o Poder em Crise**, Editora UNB - Polis, Brasília, 1982, 240 p.
- \_\_\_\_\_ - **Liberalismo e Democracia**, Editora Brasiliense, SP, 1986, 100 p.
- \_\_\_\_\_ - **Estado, Governo, Sociedade. Para uma Teoria Geral da Política**, Editora Brasiliense, SP, 1987, 2ª ed. 179 p.
- \_\_\_\_\_ - **Qual Socialismo?** Paz e Terra, Rio, 1983, 111 p.
- COLLETTI, Lúcio - **Ultrapassando o Marxismo**, Editora Forense Universitária Ltda., Rio, 1979, 241 p.
- MCLELLAN, David - **Karl Marx Vida e Pensamento**, Editora Vozes, Petrópolis, 1990, 525 p.

## NOTAS

(1) "O conhecimento dos direitos do homem e do cidadão, primeiro apenas doutrinário através dos jusnaturalistas, depois também prático e político através das primeiras declarações de direitos, representa a verdadeira revolução copernicana na história da evolução das relações entre governantes e governados. O Estado considerado não mais ex parte principis mas ex parte populi. O indivíduo vem antes do Estado". **Bobbio, Estado, Governo, Sociedade, pág. 117.**

(2) Bobbio também está de acordo sobre a impossibilidade (e é o que mostra a história) da realização de uma sociedade comunista. Referindo-se à tese de Engels sobre o fim do Estado afirma... "Esta teoria é talvez a mais engenhosa das que defendem o ideal da sociedade sem Estado mas nem por isso é menos discutível: tanto a premissa maior do silogismo (o Estado é um instrumento de domínio de classe) quanto a premissa menor (a classe universal está destinada a destruir a sociedade de classes) não têm resistido

àquele formidável argumento fornecido, como diria Hegel, pelas duras réplicas da história". Bobbio, op. citado, pág. 132.

Em polémica com Antonio Negri, que acredita no proletariado como sujeito histórico, diz Bobbio: "confiar na invenção de formas institucionais a partir do novo sujeito histórico é um ato de esperança heróica mas cega, e quando a esperança é cega... ela a esperança não é outra coisa que a máscara do desespero". Bobbio, prefácio à edição italiana de "Qual Socialismo?" pág. 16.

(3) A este respeito afirma: "Embora prescindindo da consideração de que os dois processos - do Estado que se faz sociedade que se faz Estado - são contraditórios, pois a conclusão do primeiro conduziria ao Estado sem sociedade, isto é, ao Estado totalitário, e a conclusão do segundo a sociedade sem Estado, isto é, à extinção do Estado, o fato é que eles estão longe de se concluírem e, exatamente por conviverem não obstante a sua contraditoriedade, não são suscetíveis de conclusão. Estes dois processos representam bem as duas figuras do cidadão participante e do cidadão protegido que estão em conflito entre si às vezes na mesma pessoa: o cidadão que através da participação ativa exige sempre proteção do Estado e através da exigência de proteção reforça aquele mesmo Estado do qual gostaria de se assenhorear e que, ao contrário, acaba por se tornar seu patrão. Sob este aspecto, sociedade e Estado atuam como dois momentos necessários, separados mas contíguos, distintos mas interdependentes do sistema social em sua complexidade e em sua articulação interna". "Estado, Governo e Sociedade" pág. 51/52.

(4) A este respeito, afirma Bobbio: "É bem conhecida a tese de Engels segundo o qual o Estado, assim como teve uma origem, terá um fim, e acabará quando desaparecerem as causas que o produziram. Ao lado do problema da origem do Estado, também o problema do fim do Estado é um tema recorrente. Porém, é preciso, antes de tudo, distinguir o problema do fim do Estado do problema da crise do Estado de que tanto se fala nesses anos, com referência ou ao tema da crescente complexibilidade e à conseqüente ingovernabilidade das sociedades complexas, ou ao fenômeno do poder difuso, cada vez mais difícil de ser conduzido à unidade decisional que caracterizou o Estado do seu nascimento a hoje. Por crise do Estado entende-se, da parte dos escritores conservadores, crise do Estado democrático, que não consegue mais fazer frente às demandas provenientes da sociedade e por ele mesmo provocadas; da parte de escritores socialistas ou marxistas, crise do Estado capitalista, que não consegue mais dominar o poder dos grandes grupos de interesses em concorrência entre si. Crise do Estado quer portanto dizer, de uma parte e de outra, crise de um determinado tipo de Estado, não fim do Estado. Prova disso é que retornou à ordem do dia o tema de um novo contrato social através do qual se deveria precisamente dar vida a uma nova força de Estado, diverso tanto do Estado capitalista ou Estado de injustiça, quanto do Estado socialista ou Estado de não liberdade". Op. citada pág. 120.

(5) Existiram tentativas de mediação ou de síntese entre liberalismo e socialismo que vão do livro de Hobhouse, publicado em 1911, intitulado "Liberalismo", ao livro de Carlo Rosselli, publicado em 1930, com o título "Socialismo liberal". A tese não é portanto de Bobbio, pois já era uma formulação iniciada na primeira metade deste século, contudo, cabe a ele, Bobbio, o mérito do seu ressurgimento em novas bases, uma vez que as sociedades mudaram muito da década de trinta aos dias atuais. Hoje, segundo o pensador italiano, existe a possibilidade de existência real da síntese entre liberalismo e socialismo.

# **PAULO FREIRE E HABERMAS: O SENTIDO ÉTICO-POLÍTICO NA INTERAÇÃO COMUNICATIVA**

**Tania Maria Marinho SAMPAIO**  
(Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Duckson da  
Fonseca-CEFET)

## **RESUMO**

O presente artigo tenta realizar a confluência da elaboração filosófica de Habermas com as propostas de Paulo Freire no que tange a interação comunicativa. Visa o artigo demonstrar a eficácia da utilização dos instrumentos teóricos propostos, de forma complementar, por esses pensadores em vista da emancipação do homem a ser alcançada mediante uma forma de vida melhor e mais justa.

## **RÉSUMÉ**

Le présent article essaie réaliser la confluence de l'élaboration philosophique de Habermas avec les propositions de Paulo Freire en ce qui touche à l'intération communicative. Vise l'article démontrer l'efficacité de l'utilisation des instruments théoriques proposés, de manière complémentaire, par ces penseurs pour l'émancipation de l'homme en vue d'une forme de vie meilleure et plus juste.

Cabe esclarecer que optamos conscientemente pelo viés parcial da afinidade, ao aproximar a elaboração filosófica de Habermas ao brasileiro Paulo Freire que trabalham sob a perspectiva da comunicação. E frisamos que, pelas afinidades de intenções, de metas, quer direcionadas para a sociedade como um todo, quer apenas ao processo educacional vinculado ao social, nossa opção ficou comprometida em comparar os dois pensamentos, embora se reconheça, obviamente, que no percurso das idéias de um e outro, as desafinidades, os distanciamentos tiveram seus lugares definidos. Contudo, ao nos atermos a um trabalho acadêmico, com tempo e espaço próprios de elaboração, restringimos nossa perspectiva a defender a tese de intentos comuns, na qual conectamos a sustentação filosófica de Habermas como "respaldo" à práxis concreta e efetiva de Paulo Freire, ou então, a aludida práxis deste último, como a possibilidade viável e histórica de realização da elaboração filosófica habermasiana. A injunção por nós apontada evidencia ainda a consonância de uma época histórica que perfaz a contemporaneidade, quer de Primeiro quer de Terceiro Mundos. Lembramos que a própria disposição de Primeiro e Terceiro Mundos vem a reforçar a validação dessa contemporaneidade, que se faz regida pelos mesmos temas históricos, numa conjuntura que se quer, tal como o próprio Habermas apregouo, planetária.

Afetada sobremodo como sujeito época em estado de crise, que se caracteriza pelos estertores de uma interpretação de mundo que nos dirige para uma suspeita de perda de sentido para a vida humana, fomos conduzidos à reflexão sobre se a pretensão originária que marca o nosso processo civilizatório desde as suas origens a uma civilização da razão, não está se mostrando hoje sob a feição de uma racionalidade perversa e dominadora. A expressão dessa racionalidade, hoje se apresentando travestida pelos efeitos ilusórios do esclarecimento e da liberdade, posto que através da institucionalização e concretização de uma razão que se faz reduzida a um sentido instrumental, acabou por concentrar-se no controle técnico da natureza e dos homens, desfazendo o que originariamente traçara como intento condutor em nossa cultura ocidental: combater o mito e propiciar a emancipação na forma da maioria humana.

A emersão de um mundo que atualmente se delinea sob a égide do não-sentido, da perda da identidade dos seus sujeitos, traz à tona, sob o mesmo efeito da razão-desrazão, a vida humana contida em relações de dominação, controlada por um sistema cujos elementos propulsores perfazem a órbita do poder e do dinheiro. Com a dor contínua e morna que forra a existência de homem presente neste tempo, somos instigados, tal como requer a instância filosófica, a mergulhar num "retorno transcendental" à cata ao sentido dos fatos, os quais se revelam referenciais que sinalizam tanto o homem perante o outro, quanto o homem em sua direção ao mundo.

A atividade racional, impressa sobretudo no sentido instrumental, teceu perante as sociedades um processo de reficção que acabou por franquear a vida interativa dos homens, que as suas relações interpessoais chegassem ao extremo de serem admitidas como realidades consonantes ao mundo dos objetos. Tendo um leque de possibilidades abertas a expor causas elucidativas e até prováveis soluções de reversão desse estado humano, optamos pela reflexão filosófica a que Habermas se dispôs e promovemos a prática freireana da educação, como via plausível de se fazer mediar a racionalidade técnica aos valores éticos, os quais teriam se diluído com o avanço daquela. Tal escolha julgamos relevante, pois ambos os autores, em última instância, não priorizaram quer uma ou outra versão humana, instalada nas referidas ordens da racionalidade técnica ou da eticidade. O que pretenderam, a nosso ver, foi a tentativa de repor uma mediação possível e recíproca entre a racionalidade técnica, econômica e administrativa, frente a domínios que se fazem próprios de mundo da vida, próprios ao "ethos" do humano.

Tendo assim como proposta a recolocação num contexto de possível reciprocidade tais esferas do humano, é que aflora tanto nos dois pensadores de "per si", quanto em nós, o esgrimar de uma inquirição filosófica capaz de fundamentar uma proposta passível de salvaguardar a reversão do quadro que abala, em estado de crise, quer a realidade brasileira, quer as relações de confronto entre as nações.

À questão em foco sobre como se fará possível a recuperação da justa medida da dignidade e da liberdade humanas, em consonância à racionalidade técnica, é que se delineou e se fez presente, tendo como

foro este trabalho, o estado de nossa inquietude a ousar constituir nos caminhos-descaminhos da reflexão filosófica, a chave hermenêutica para a saída da crise da atualidade.

Escorando-nos na tessitura do pensamento da Habermas, concluímos que a crítica à dimensão da racionalidade instrumental somente apresentou sentido quando da efetiva crítica à razão moderna, explicitada enquanto filosofia da subjetividade, que se fez fonte de determinação do outro de si (só há sujeito porque há objeto). Verificamos que Habermas foi quem construiu o suporte, distanciando-se da impregnação pessimista que os filósofos da Escola de Frankfurt entregaram à contemporaneidade, quando impôs à crítica da razão, não a oposição necessariamente a si mesma, mas realçou que esta crítica deveria significar antes a oposição de duas diferentes manifestações da razão. Apontou que o âmago da questão não passaria pela aporia de uma razão destruidora de si própria, mas sim de uma razão que, mediante a crise da razão, viesse a superar uma visão reducionista de si mesma.

A visão reducionista da razão podemos percebê-la na contemporaneidade, manifestada no atual complexo científico-tecnológico (verificado principalmente após o cientificismo instalado no século XIX) que vem acarretar uma transformação técnica das ciências e uma transformação científica do conhecimento. Verificamos ainda, que por ter Habermas detectado a renúncia da mediação entre teoria e prática impressa na ordem do cientificismo, sustentou que ambas, a ciência e a técnica, assumiram um caráter ideológico, que se escondendo sob o rótulo da neutralidade do saber, visavam sem outra alternativa, a eficácia de um sistema social que se faz regido por estímulos externos a não permitirem atos reflexivos. Os cidadãos que passam a depender da organização e da produção de bens de consumo dessa sociedade não são capazes de refletir sobre ela. Daí a conclusão que comungamos com Habermas: quanto mais o crescimento social e sua mudança estiverem correlacionados pela racionalidade externa dos processos de pesquisa, tanto mais a civilização científica deverá se fundamentar no conhecimento, e portanto na informação dos seus cidadãos. Neste contexto, o interesse da razão em se libertar significará mudar o estado de consciência mediante uma teoria prática que não manipule coisas e

processos coisificados, mas que conduza a consciência a um estágio de autonomia por meio de representações críticas e claras. Tal desprendimento tutelar tem como finalidade, a condução da espécie humana à autonomia do agir e à libertação frente ao pensamento dogmático.

O interesse emancipatório a concentrar em si o alicerce da nova sociedade, cujo objetivo deverá ser definido discursivamente em comunhão com os outros e em liberdade de expressão, vinculado a um pensamento em forma de diálogo, constatamos ter constituído no pensamento habermasiano, a recuperação da relação teoria/prática. Habermas pondo-se contrário aos princípios que regem o positivismo cientificista, desenvolveu uma nova teoria da racionalidade na qual, em lugar do indivíduo, sujeito do modelo tradicional de conhecimento, fez valer a autoridade epistemológica enquanto representada pela comunidade que age e se comunica.

Passemos, com a intenção de frisar o paradigma da comunicação que norteou tanto a um quanto ao outro pensador, a dispor sobre a aproximação de argumentos que levou-os a fazer do referido paradigma, a linha condutora de suas idéias: cotejemos o que depreendemos do que ambos dispuseram em prol da diretriz que perfaz a forma de racionalidade que vai inscrita nas relações comunicativas entre os homens.

O quadro abaixo nos guiará no percurso que tomamos fronteiriços.



### a) Teoria/Prática em Habermas e em Paulo Freire

A relação teoria/prática pode efetivamente ser afinada nos dois pensadores, uma vez que ambos apresentaram a preocupação de dirigir o conhecimento para a instância de uma práxis, com a intenção comum de desfazer a "irracionalidade" que é entregue ao conhecimento, enquanto dispõe o saber pautado na neutralidade da ciência.

Habermas, de acordo com a proposta de reverter a autoridade do conhecimento, quer da esfera metafísica, quer da fórmula "adaequatio rei et intellectus" (consagrada pelo positivismo), antepôs para a Filosofia uma outra dimensão que visa englobar a razão instrumental, sob a perspectiva teleológica, na ordem da racionalidade comunicativa, a perfazer uma concepção mais ampla para o esclarecimento esperançoso das situações sistematicamente distorcidas, as quais envolvem os sujeitos sociais enquanto nas suas relações de mundo. Tendo transformado a Filosofia em uma postura crítica (onde o questionamento permanente das normas sociais, voltadas à justiça, liberdade e dignidade humanas entram em paridade com as normas que querem tornar eficaz a produção na sociedade), com base formal e pragmática, perpassada pela via de análise da linguagem, tornaria possível o interesse em maioria, provocando simultaneamente o levantamento dos vestígios reprimidos na razão comunicativa ao longo da história, os quais desembocaram no avanço colonizador dos sistemas não-comunicativos. Comprova ainda que o dogma positivista da neutralidade científica se fazendo uma ordem que não consegue resistir quando submetido a uma instância crítica, vem cumprindo a finalidade de guarnecer em si a visão parcial da razão, que a partir da instância epistemológica, acarreta para as relações humanas, a configuração de Poder que a tudo e a todos se impõe na forma de DOMINAÇÃO.

Por isso Habermas, tendo detectado o insustentável da fragmentação da razão na sua expressão instrumental (relativa à perspectiva teórica), redimensionou-a para a macroscópica visão hermenêutica da racionalidade comunicativa, a atender a possibilidade realmente requerida e tida como alvo primeiro desde o Iluminismo: a maioria humana, instada por um saber que realmente entregasse ao

homem a sua emancipação, frente não somente á natureza, mas perante aos próprios homens nas suas relações entre si.

Como nosso intento é sistematizar a aproximação com Paulo Freire, na ordem desta mesma questão, vemos que este último não se expressou com expectativas diversas às que Habermas teceu, mas localizou-a concretamente na situação da realidade brasileira enquanto na esfera educacional, vinculada que está ao sentido sócio-ético da libertação do homem pela conseqüente promoção do sujeito pensante.

Paulo Freire tendo feito o contraponto de duas formas de educação, a bancária e a libertadora, entregou à primeira o ônus severo e pesado da traçar, através de um conhecimento desconectado com a vida própria do educando, relações perversamente dominadoras, responsáveis pela asfixia de um sistema social que a poucos permite usufruírem dos bens lucrativos dele provindos, nada dizendo respeito à massa do povo, posto que passa ao largo do senso da justiça, da liberdade e da eticidade humanas.

Destarte coerente ao posicionamento habermasiano, Freire vai denunciar a prática humana (impossível de se revelar neutra) vivenciada pelos educandos, enquanto submetidos à forma da educação bancária, pois acusará que é justo na ênfase da falsa neutralidade científica requerida pelo positivismo (afastando o sujeito da construção da realidade), que essa forma de educação será norteadada. Desvinculada da inquirição prática, da suspeição quanto à sua real pertinência e conveniência frente ao povo, faz com que o tipo de saber propagado e incorporado ao processo de trabalho, leve o trabalhador a entender sempre menos o aludido processo, forjado num sistema social que o desloca do mundo da vida, trazendo-o sob as rédeas do poder que a tudo e a todos transforma em objeto de si.

Esclareceu Freire, ao mergulhar na análise mesma da realidade brasileira, que a nossa sociedade, ainda que de Terceiro Mundo, tendo acompanhado o andamento do sistema vivenciado entre as nações, reflete inteiramente o modelo que se pauta na valorização eminente do caráter eficaz, instrumental, por conseguinte puramente teórico, eliminando o exercício da discussão, o exercício do diálogo, e por extensão, a formação do senso democrático e a possibilidade do

sujeito livre. Mostra que o resultado da ação sócio-educacional, advinda desse modelo, deverá se fazer o promotor de uma sociedade fragmentada, de homens impedidos da condição da dignidade e sobretudo da prática da justiça, desprovidos que estão da permissão de fazerem uso do princípio básico e original a eles inerente: a inquirição de suas ações.

Freire propõe, após contestar a ação totalitária que se faz impregnada na forma da educação bancária, a qual trabalha com uma teoria desviada do senso prático, uma outra moralidade de educação, que filia a si, tal como se lê na sustentação filosófica de Habermas, tanto a instância teórica quanto a prática, única via possível de conduzir o homem a uma sociedade que se ponha à altura dos anseios e potencialidades dessa nossa atormentada época histórica.

Creemos marcadas as fronteiras da similitude de intentos que ambos os pensadores apresentam, ao visarem possibilitar a construção da realidade na ida constante do sujeito em direção ao mundo, o qual deixando de lado a posição centralizadora, assume a trama desse mundo, tecida na intersubjetividade que se dispõe como cenário à criticidade, única instância passível de autenticar as ações e relações entre os homens.

## **b) Conhecimento/Interesse e Educação Antropológica**

Este item estabelece o cerne das idéias que nos suscitaram aproximar os dois pensadores em proposição, posto que ele perfaz, de acordo com Habermas:

- A forte crítica imposta aos conceitos provindos do positivismo, em nome de uma ideologia provocadora dos "progressos fabulosos" advindos de um conhecimento fundamentado na pura metodologia científica;

- a reposição da uma compreensão que permite solucionar o problema da inter-relação das dimensões social (a interação) e a técnica (o trabalho), equivalentes aos interesses antropológicos essenciais da ação humana diante do mundo, de caráter "quase transcendental", posto que constituem um princípio que é, simultaneamente, a priori e histórico: os interesses técnico e prático.

- uma práxis libertadora que interliga as duas dimensões humanas (a social e a técnica) ao verdadeiro interesse emancipatório, o qual vem responder pelo processo de autoconstituição histórica do homem, caracterizado pelo seu senso universal, anterior a todo conhecimento possível e equivalente portanto, ao interesse essencial na arquitetura dos interesses condutores do conhecimento.

E ao permitir-nos atentar que tal práxis libertadora, atinente ao processo de autoconstituição do homem, vem responder pela sua libertação progressiva das condições reais de opressão, às quais está submetido tanto por parte da natureza externa, quanto por parte de sua natureza deficientemente socializada, concluímos que:

- Os interesses diretivos do conhecimento que determinam as condições de validade das afirmações são eles próprios racionais, implicando que o sentido do conhecimento, e por conseguinte a medida de sua autonomia não pode ser explicada senão em relação com o interesse ;

- o interesse emancipatório (que envolve o técnico e o social) está estreitamente ligado à crítica, que já se impõe dentro do conhecimento como processo de auto-reflexão dele.

Mediante os tópicos apontados, temos que atentar para o teor contido na conceituação de educação, sobretudo entrecruzando-a a Habermas, pela qualificação gnosiológica e antropológica que Paulo Freire a ela entrega.

Freire corroborando a idéia de educação já enunciada na Paidéia dos gregos, na qual se faziam equivaler educação e cultura, permanece fiel, por conseqüência, ao étimo que a palavra resguardou em si. Em Latim, colhemos o sentido das duas expressões, a saber: a raiz "duco" - conduzir, guiar, puxar, atrair a, prolongar, estender e a raiz mais o prefixo (educ) "educ" - conduzir para fora, fazer sair, tirar de (Torrinha, 1945). Em nosso esquema, além de interligar a educação à alfabetização e à conscientização, vemos o traçado levado à cultura, à medida que ambas apresentam-se como manifestações nas quais os homens se "estendem" ao mundo.

Como o que nos move é exatamente a aproximação das duas formas de pensar a questão da emancipação ou libertação do

homem contemporâneo, nos permitiremos entrecruzar os conceitos de um e outro autor, a fim de autenticarmos a proximidade que a eles entregamos. Requerida a licença para tal, prosseguimos, usando a terminologia de um sensor e a respectiva noção a ela condizente, indo ao encontro das noções que julgamos correspondentes no outro pensador.

Retomando a idéia de que a educação e a cultura se "estendem" ao mundo, asseveramos que essa "extensão" não se faz aleatória, porém se apresenta regida, aprioristicamente, pela vocação ontológica de ser sujeito (PF), que em Habermas condiz com o interesse emancipatório "quase transcendental", o qual, quando trazido para o mundo, se realiza historicamente sob as ordens de trabalho e da interação.

Como a noção de interesses em Habermas é entendida como as "orientações básicas" que garantem tanto a reprodução, quanto a autoconstituição do homem, esticamos esta idéia mostrando que a cultura se faz no lugar onde, decididamente, estas orientações aportam, assumindo a dimensão antropológica que Freire lhe concede, coincidente à educação na sua forma de "condução para fora": são tanto a cultura quanto a educação, delineando-se antropológica e gnosiologicamente. Importante se faz que atentemos à noção "vocação ontológica de sujeito" (PF) impregnada na forma da educação gnosiológico-antropológica, onde se percebe a instância do conhecer alicerçada na instância antropológica; ou revertendo as idéias, antropológicamente, o conhecer vindo como o cumprimento da vocação ontológica que Freire atribui ao sujeito. Dessa forma, a educação com a característica freireana - gnosiológico-antropológica - no cotejar das idéias concilia-se à relação conhecimento/interesse (H), uma vez que Habermas põe que os interesses são eles próprios racionais. Ora, diante das duas assertivas - o conhecer (enquanto educação gnosiológica) inscrito na vocação ontológica (PF) e - os interesses, sendo eles próprios racionais - temos, pela terceira sentença conclusiva do silogismo, que a vocação ontológica freireana equivale ao que Habermas chama interesse emancipatório; ou então, que a vocação ontológica se faz coincidente ao exercício da razão (crítica) que o sujeito em tal condição, pressupõe para si. Atentando ainda ao étimo, no reforço das

idéias desenvolvidas, vemos que a vocação (vocare) ontológica (ontos+logos) de sujeito, corresponde em última instância: a lógica do ser é ser chamado a sujeito, ou, a razão do ser se faz no chamamento à condição de sujeito - e sujeito para Freire traz já em si, a idéia de ser pensante, crítico.

Ambos radicam seus argumentos na crítica acesa ao positivismo, o qual isenta o homem da elaboração e participação da realidade, apresentando-a já objetivada, independente, conseqüentemente "neutra" frente ao projeto humano que dela mantém apartado. Por isso corroboramos que a educação sob a feição gnosiológica e antropológica (PF) vai esbarrar na cultura, também antropologicamente tecida pelo sujeito, posto que é ela que abarcará ambos os interesses, o técnico e o social (H), ou o trabalho e a interação

(PF), enquanto reveladores da vocação ontológica de sujeito (PF), a resguardar em si e para si, a instância onde se fará possível a emancipação (H) ou a liberação do sujeito (PF). Ressaltamos que a efetiva ação histórica do homem no mundo é que se impõe como lugar mesmo de sua emancipação ou libertação; e esta ação histórica, ambos vêm-na impressa conforme acusamos, na ordem da cultura.

Entregando à alfabetização a fundamentação lógica que requer todo processo de conhecimento (e em particular a alfabetização de adultos), Freire a torna expressão concreta da vocação ontológica de sujeito, posto que delinea o método sobre ela criado concomitantemente à autoconstituição do sujeito, ao fazê-lo coincidir com o processo de conscientização. Ressaltamos a partir de então, no traçado vertical que apontamos em nosso quadro-resumo, na alfabetização/conscientização, a nítida ligação com o conhecimento interessado de Habermas, condizente com a capacidade de criticidade que possibilita ao homem atender ao seu intento de libertação. Frisamos que essa criticidade se impõe no momento que Freire caracteriza que a alfabetização não se dá antes nem depois, mas em concomitância à conscientização do sujeito, querendo dizer que a criticidade que a conscientização traz em si, vem já dentro do processo de alfabetização, ou ainda, dentro do processo de auto-reflexão que o conhecimento permanente, inacabado, reciclável, promove ao homem. Tal argumentação equivale em Habermas, à alusão de que o interesse emancipatório está estreitamente ligado à

crítica, que já se impõe dentro do conhecimento como processo de auto-reflexão dele.

O compasso binário ação/reflexão (que rege o pensamento de ambos os pensadores) propõe fortes vínculos entre a relação do conhecimento interessado com a forma da educação libertadora, na qual Freire impregna a esfera do conhecimento à esfera crítica, sob as vezes de um método de alfabetização que em si carrega, antropologicamente, a libertação do homem oprimido. Respalhando as etapas de seu método no senso histórico cravado na cultura do povo, faz das instâncias codificação/descodificação, o espaço/tempo para o alfabetizando refletir sobre o conteúdo de sua ação (teoria, conteúdo cultural codificado), se aliançando à forma de um conhecimento verdadeiramente crítico (prática, conteúdo cultural descodificado). Mostramos Freire que seu método de alfabetização perfaz a interligação dos elementos que apontamos: uma forma de educação onde o saber nela contido se faz em concomitância à ação própria do homem diante do mundo (a cultura), enquanto já internalizado (o saber) na ordem da conscientização - o arremate gnosiológico/antropológico que "casamos" à teoria dos interesses condutores do conhecimento de Habermas.

O ciclo que se estabelece educação/alfabetização/cultura/conscientização se fecha ao conectar-se estreitamente entre si, nas vezes de fazer da lógica impressa no conhecimento, a própria lógica que perfaz o interesse da vida do sujeito que, historicamente, realiza a sua condição originária, "quase transcendental" (H) de emancipação ou libertação, sob a forma de uma educação libertadora (PF).

Habermas, pautando-se no modelo da psicanálise freudiana, desfaz a proposta ideológica do cientificismo, promotora da falsa emancipação humana, responsável pela crise da racionalidade contemporânea, uma vez que fica patenteado que o homem jamais se emancipará seguindo pelo veio da razão que, fragmentadamente, quer tão e só impor-se frente à força da natureza, que pela dimensão técnica dessa dominação advinda, não detém para si a verdadeira interpretação do que seja a vida boa e justa dos sujeitos. Paulo Freire vivendo na realidade brasileira marcadamente discrepante entre a opulência e a dor, articulou, em consonância à crise que a razão reduzida impõe, uma prática política educacional que casando-se aos temas da

contemporaneidade, quer brasileira, quer planetária, vem apresentar a instância do conhecimento interligada a uma forma de ação cultural que visa desfazer (pela conscientização) a injustiça e sobretudo o desregramento ético que fez do sujeito, herdeiro da ideologia cientificista, mero objeto imerso nas degradadas relações humanas de opressão.

A educação libertadora, instando o homem a refletir sobre o conteúdo de sua ação no mundo, retoma o que Freire julga coerente ao fluxo do eterno vir-a-ser, que permeando o sentido humano, resguarda na incompletude do possível o SER MAIS que, na versão de Habermas, se inscreveria no apriorístico sentido da emancipação permanentemente requerida.

Desta forma Habermas conclui que a emancipação do sujeito se faz possível quando este realmente se torna capaz de trazer a razão para o mundo, existindo aí a possibilidade de torná-lo mais justo e mais digno para os homens. Atentemos que se Habermas entrega ao interesse a condição racional e se a emancipação perfaz o interesse apriorístico da espécie, concluímos que a emancipação se efetivará mesmo ao pôr-se para o mundo como extensão da própria razão.

Já Freire dispõe a instância da conscientização, inscrita na vocação ontológica de sujeito, a perfazer a reflexão sobre a ação do homem (o alfabetizando) no mundo, de forma que nos possibilita chegá-lo a Habermas, pois a criticidade que já vem dentro do processo de alfabetização corresponde à sua extensão para o mundo, visando, identicamente, à possibilidade de libertá-lo para uma sociedade mais justa e pacífica para todos.

O método de alfabetização pondo em questão as relações de trabalho humano sob a perspectiva do social, da interação, irá repor, ao longo de suas diferentes etapas, uma nova compreensão das aludidas dimensões humanas, na estreiteza que impõe à alfabetização a criticidade, via possível de tornar o alfabetizando sujeito entre sujeitos, emergindo para a situação de liberdade. É então, justo na práxis que envolve o processo de educação por Freire trabalhada, que verificamos ser possível apontá-la como a versão concreta e real da expressão, que se faz histórica, do sistema filosófico pensado por Habermas. O conceito de razão, que se estende ao contexto vital no qual está inserida, faz-se contrário à razão positivista, a qual se apóia na

separação entre razão e condição existencial. A decisão a favor da razão corresponde à antecipação de uma sociedade emancipada, à antecipação da maioria realizada dos homens.

c) Tendo como preocupação a síntese conclusivamente eficaz, resolvemos dispor os elementos constantes no quadro sinótico que apresentamos, em três estágios, que obedecem ao critério por nós formulado, a saber: o item relativo à letra a centraliza a idéia que norteou o desenvolvimento desta apresentação, enquanto firmada na estreiteza que vincula a Teoria à Prática. O item **b** veio ater-se à presença da realidade brasileira nas vozes da práxis educacional freireana vindo ao encontro da proposta do "conhecimento interessado" habermasiano, enquanto forte crítica de ambos à postura positivista. No presente item vamos amarrar as demais idéias que se apresentam em correspondência no quadro-resumo, à medida que as interligamos obedecendo à segunda etapa da fundamentação filosófica que elegemos em Habermas. Tal momento se revela no tocante à proposta de um critério normativo-teórico que quer detectar, como parâmetro crítico, os desvios presentes nas relações comunicativas sistematicamente distorcidas, ao visar instalar um nível de comunicação não-coercitiva, verdadeiramente democrática. Apontamos então a Teoria da Ação Cultural e a Teoria do Agir Comunicativo com seus respectivos desdobramentos, pautando-se ambas na ordem de uma ação empírica dos homens sobre o mundo, ao tornar palco desta ação o correspondente mundo da cultura.

Habermas parte do pressuposto que o mundo da vida, aquele que corresponde ao mundo que o homem traz "às suas costas", lugar da tradição onde a comunicação "pura", não-problemática traduz o "telos" da vida justa e boa, é que vai apresentar-se como possibilidade de interligação entre a pragmática formal, a qual permite a reconstrução do "saber das regras" que já vem implícito (pela competência comunicativa) na hora que os falantes atuam no mundo, à pragmática empírica enquanto ação humana concreta, já instalada no mundo mesmo.

O que faz Paulo Freire através da prática educacional senão conduzi-la, tendo como pano de fundo no cenário atinente à vocação do homem, ser que se reinscreve na ordem cultural? Freire ao discernir os graus de consciência, a saber, a intransitividade, a transitividade

ingênua e a transitividade crítica, estabelece as ordens do pensamento humano em graus distintos de percepção, quer de si próprio, e por conseqüência, quer de sua "extensão" frente ao mundo (não esquecendo que no conceito de cultura faz-se equivalente a esta "extensão"). Enquanto "imerso", quer dizer, não devidamente despertado para a configuração de um "eu" dentro de si, o homem "participa" ingenuamente das relações que o palco da vida concreta se lhe apresenta. Embora Freire acuse que esta situação vem a corresponder à consciência do homem oprimido, ele no entanto como oprimido não se sente, pois se assim se percebesse, não mais estaria no estágio da não-criticidade, da não percepção de si. "Imerso" neste universo tem suas ações movidas pelo senso que se faz comum, pelo senso que não problematiza as instâncias do viver, mas que fá-lo agir mediante o que considera "tradição inevitável" do grupo (sem a percepção, é óbvio, dessa inevitabilidade). Este homem para Freire, sem a consciência de que é oprimido, estaria "imerso", no nosso confronto, no mundo da vida habermasiano. Para Habermas, mundo da vida não equivale mesmo ao lugar primeiro onde se instala o homem, que de forma aproblemática se comunica com os outros pelo efeito aglutinador de uma mesma tradição?

Habermas argumenta que o nível da comunicação "pura", instalada no mundo da vida, traz em si a ordem de uma comunicação consensual, fazendo deste o pressuposto inicial da Teoria do Agir Comunicativo, uma vez que neste nível da comunicação, a simetria, a não-coerção, a autenticidade e a verdade se apresentam (ou seja, o saber apriorístico das regras) ainda que ingenuamente. Daí ser a comunicação "pura", o pressuposto hipotético-ideal, o pressuposto do "telos" da vida livre e justa para os homens. Assim os oprimidos de Freire, "imersos" não por si, mas pela força opressora de um sistema social dominador, sem consciência da ação que promovem no mundo, de forma ingênua agem, sem que se percebam como tais, como oprimidos. E aí está mais uma questão que, ousadamente, entrecruzamos para Habermas e Freire: "alocamos" os oprimidos freireanos, inicialmente no mundo da vida habermasiano, pelo estado de "imersão"; mas imediata e simultaneamente faz-se o clamar de Freire pela DENÚNCIA - estão "imersos" no mundo da vida, não pela instância primordial de homens, mas pela força de uma sociedade colonizadora

do mundo da vida, por um sistema que a ele se superpõe como força esmagadora.

Tanto Habermas quanto Freire não estancaram suas idéias, quer na constatação do oprimido como tal, querendo, contrariamente, guindá-lo a sujeito pensante; ou Habermas sequer se dispõe a permanecer na detecção desse estado "virtual" do consenso ingênuo que perfaz a ordem da comunicação "pura". Destarte vemos Habermas querendo dar conta é das distorções empiricamente presentes nas relações dos homens entre si, bem como da irracionalidade dominante na sociedade atual, a qual tendo "desaprendido" especialmente a comunicação, "patologizou" o mundo da vida nas vezes de sua colonização pelas pás de cal do progresso unilateral da ciência tecnológica, sistema que a ele se sobrepôs.

Habermas propôs a Teoria do Agir Comunicativo que retoma para si o enfoque performativo do entendimento intersubjetivo, ao lado para nós, a partir da mesma perspectiva, ou seja, das relações humanas que permeiam o conhecimento humano, se apresentou a Teoria da Ação Cultural sobre a qual Freire depositou sua concepção de educação.

A praticidade da educação freireana vem respaldar-se na ação/reflexão, que impregnada no seu método de alfabetização, simultaneamente "desaloja", "desloca" e "dissolve" a rigidez da consciência dos alfabetizandos, a fim de libertá-los dos "velhos temas" que tragicamente "coagulam" suas consciências na intransitividade em que se aprisionam. Através da ação comum de uma liderança revolucionária unida aos alfabetizandos, pertinente ao contexto que propicia sua prática educacional, Freire nada mais provocará senão o abalo da já "pré-determinada" condição pacífica de oprimido, do ser-que-escuta-e-age, para a revolucionária postura de homens instados a pensar por si. São conduzidos assim, a "destacarem-se" da ordem primeira que os caracteriza como meros participantes de um cenário sócio-cultural, para a condição de fatores, seres pensantes, descobridores de si e do outro, marcados pela autonomia que lhes garantem transformar esta mesma ordem, antes intransitiva, na transitividade que vai de si ao mundo. Para tal, Freire trabalhou com a proposta de uma teoria do conhecimento que, pensada sobre a teoria da ação cultural, tornou pares indissolúveis o sentido gnosiológico do

sentido antropológico, fazendo a prática educacional inquiridora de um saber que se deposita sobre a ordem mesma da vida cultural, na evidência de uma instigação crítica sobre essa cultura, que se transforma a partir daí em realidade-problema.

A forma dialogal, método que perfaz a práxis educacional freireana, vai resguardar em si, com intenção de frisar o paralelismo dos dois autores, a correspondente passagem que Habermas entrega ao estágio da comunicação "pura" para a comunicação discursiva, argumentativa, enquanto voltada ao consenso entre os participantes de uma determinada práxis social. O diálogo freireano, cerne de sua ação e o discurso habermasiano impregnado na ação social orientada para o entendimento, a compreensão e o consenso instigadores ambos de cada vez mais uma maior criticidade trazida para o mundo real, concreto, das ações humanas, se fazem condutores da problematização da ordem cultural.

O que distingue os dois pensadores e o que resolvemos, dentro do quadro de idéias por nós colhido, não aceitar como "distância" entre ambos, mas sim como a possibilidade de "engate" entre um e outro, desdobra-se em:

- a fundamentação filosófico-teórica que Habermas formula na Teoria do Agir Comunicativo, enquanto enfatiza as noções de Pragmática Universal e competência comunicativa (que apesar de disporem sobre a instância formal da comunicação ideal), vem prestar-se como medida crítica, operando ativamente perante o questionamento de qualquer ação concreta de comunicação. Habermas contudo, não conduz efetivamente para o mundo concreto, histórico, uma proposta de ação que permita aos sujeitos, na sua vida, no seu cotidiano, lançarem mão dessa medida crítica, a fim de lhes nortear para a sempre e cada vez mais possível forma de vida melhor e mais justa, na assunção plena dos papéis que, com simetria de chances, a sociedade possa lhes dispor.

- Já Paulo Freire, sem ter requerido uma sustentação teórico-filosófica que viesse a dar conta da inerência da Teoria da Ação Cultural na ordem mesma de uma Teoria do Conhecimento, propõe uma práxis educacional que se faz o meio, ou o método (o de alfabetização) capaz de provocar em suas etapas intestinas, a conscientização do

sujeito perante si, pondo em questão suas ações sobre o mundo, enquanto ações reveladoras e transformadoras do processo cultural.

O "engate" a que vimos aludindo se perfaz neste entrefecho, entregando a Habermas a sustentação teórico-filosófica para a práxis freireana, como devolvendo as idéias, lançamos o trabalho de Paulo Freire como uma via plausível que transpõe para o mundo, o que Habermas apontou como a ordem compatível ao discurso da argumentação, que traz em si, a antecipação da vida mais justa entre os homens. A prioridade que Habermas entrega ao entendimento condiz com a práxis dialogo freireana, posto que o processo de entendimento voltado ao consenso há que satisfazer às condições de um assentimento racional instalado no processo social que se dá através da linguagem.

Destarte é a ordem do discurso argumentativo de Habermas, que ao trazer em si o "telos" da vida perfeita e o "telos" do conhecimento perfeito, que vem dispor para o homem, uma vez que pressupõe para si as duas virtualizações apriorísticas, a forma de sua emancipação, ao arrastar a razão para o mundo, tornando possível distinguir o entendimento real frente a qualquer consenso ingênuo.

Compreendemos que no discurso argumentativo habermasiano se faz correspondente, em última instância, ao DIÁLOGO que em Freire igualmente permeia uma práxis social, a qual já se fazendo entranhada nas próprias relações comunicativas, torna-as sempre mais permeáveis à comunicação livre e irrestrita, enquanto detentoras, em si mesmas, de uma proposta ética compatível a uma sociedade realmente democrática. Portanto podemos concluir que tanto o diálogo freireano quanto o discurso Habermasiano carregam para si, no seio de suas estruturas, quer a práxis utópica, quer a eticidade, já instaladas na esfera da ação comunicativa. É o discurso humano em ambos os autores refletindo a interação humana a se efetivar sob a normatividade ética, responsável pela dignidade e liberdade, na exigência de respeito à reciprocidade da argumentação discursiva de todos os direitos condizentes a cada um e a qualquer participante da sociedade: é a "imparcialidade arraigada nas estruturas da própria argumentação, não precisando ser inserida como um conteúdo normativo adicional" (Habermas, 1989, p. 98).

A proposta ética que subjaz tanto a categoria central do entendimento em Habermas quanto a práxis dialógica em Freire, considera que a solidariedade e a justiça perfazem as representações fundamentais que desembocam nas condições de simetria e nas expectativas de reciprocidade, presentes em suas práxis comunicativas. Nossa conclusão nos permite chegar a dispor que tanto o entendimento, quanto a aludida práxis dialogal de Freire põem em questão um tipo de vontade racional, passível de garantir o interesse de todos os indivíduos particulares de uma dada comunidade de comunicação, a qual não deixa de se fazer atenta à coesão social que a unifica objetivamente.

Tal dimensão ética proposta quer num quer noutro autor, pela possibilidade que ambos entregam à comunidade comunicacional em princípio ilimitada pela reciprocidade de direitos e deveres inerentes à empresa do entendimento mútuo lingüístico, vem perfazer simultaneamente um projeto utópico que, em cima de uma visão crítica de uma fase social, almeja a realização de uma nova maneira de vida por ele antecipado.

Concluímos nossas argumentações crendo que tanto o discurso da argumentação habermasiana voltado para a produção de um verdadeiro consenso e escorada pela situação lingüística ideal, quanto o diálogo freireano escorado pela natureza humana crítica revertem em si um sentido prático-ético-político, na hora que admitem uma perspectiva utópica sob a forma de uma comunicação livre, não-coercitiva, que esbarra no desejo do vir-a-ser, onde está albergada a tênue e sutil feição do que vale SER MAIS no humano.

Creemos ter passado e perpassado o quadro-resumo das idéias que, em mão e contramão, trafegaram ao longo desta apresentação. Verificamos que ambos os autores, movidos pela intenção de resgate à unidade teoria/prática, e conseqüentemente a transformação da sociedade, viabilizaram à ciência e à técnica o tematizarem a si mesmas em suas implicações sobre a prática humana. Permitiram-nos depreender uma percepção macroscópica das relações comunicativas humanas a querer liberar o potencial de racionalidade enquistado nos saberes dos "experts", ao sensibilizar o homem contemporâneo para tudo que ele, aprendendo, "desaprendeu" em termos do mundo vital, na

hora que a este quis sobrepor a ordem de um sistema que levou-o de fato, à crise da atualidade.

## BIBLIOGRAFIA

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é método Paulo Freire**. 15ª edição. São Paulo, Brasiliense, 1989.
- COELHO, Teixeira. **O que é utopia**. São Paulo, Brasiliense, 1980.
- FREIRE, Paulo, **Ação cultural para a liberdade e outros ensaios**. 8ª edição. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- \_\_\_\_\_. **-Conscientização. Teoria e prática da libertação. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire**. Tradução de Kátia de Mello e Silva. 3ª edição. São Paulo, Moraes, 1980.
- \_\_\_\_\_. "Conscientización y Revolución". **Documentos IDAC**, nº 1, Genebra, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Educação como prática da liberdade**. 15ª edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.
- \_\_\_\_\_. Educação popular... **Boletim Informativo da Diocese de Juazeiro**. Bahia, 1979.
- \_\_\_\_\_. **Pedagogia do oprimido**. 12ª edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.
- HABERMAS, J. **Conhecimento e interesse**. Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro, Editora Guanabara S/A, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Habermas: sociologia**. Org., e Trad. Bárbara Freitas e Sérgio Rouanet. São Paulo, Ática, 1980.
- \_\_\_\_\_. **Técnica e ciência como "ideologia"**. Tradução de Artur Morão. Edições 70 Ltda. Lisboa, Portugal, 1968.
- MCCARTHY, Thomas. **The critical theory of Jürgen Habermas**. The MIT Press, Cambridge, 1978.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Tradução de Sérgio Magalhães Santeiro, 3ª edição, Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

SIEBENEICHLER, Flávio Bano. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 1989.

# CONSENSO E CONVENÇÃO NOS ANTIGOS

**Selvino Antônio MALFATTI\***  
UFSM

## RESUMO

O presente artigo traz o debate havido entre os gregos antigos sobre a natureza da lei. Basicamente duas correntes defrontaram-se: os defensores de uma "lei natural" e os convencionalistas. Entre os primeiros podemos citar Sócrates, Platão, Aristóteles e os estóicos. Nos segundos encontram-se os sofistas e os epicureus.

Os partidários da idéia de lei natural argumentavam que o homem nascia com uma lei e que ao cumpri-la se estaria fazendo justiça. Em torno desta idéia se poderia obter o consenso da sociedade sobre o que fazer e o que não fazer. O consenso dar-se-ia em questões fundamentais e com isso a lei poderia ser duradoura, geral, acima dos interesses dos grupos, e principalmente justa. Os convencionalistas, ao contrário, pensavam que o dito consenso era só disfarce do grupo hegemônico. E se a lei fosse um mero capricho do grupo dominante, ela seria efêmera, particular, casuística, e principalmente uma força impositiva.

Este debate foi tão significativo que não se extraviou na História mas suportou a Idade Média e reacendeu na Idade Moderna com o contratualismo, subdividido entre jusnaturalistas

---

(\*) Professor no Curso de Ciência Política/UFSM.

partidários de uma lei natural e convencionalistas, defensores da relatividade absoluta das leis.

Até mesmo na Idade Contemporânea se defrontaram e se defrontam as duas vertentes, evidentemente revestidas com outras roupagens. Boa parte dos liberais, por exemplo, são caudatários do jusnaturalismo e boa parte dos marxistas seguem a linha convencionalista. Com certeza, atualmente os defensores do "direito alternativo" deitam suas raízes no convencionalismo, e os alinhados na idéia de um direito impessoal devem sua inspiração ao direito natural.

### RÉSUMÉ

Cet article met en relief la discussion des anciens grecs au sujet de la nature de la loi; deux courants cherchent la primauté: les défenseurs de la loi naturelle et les conventionalistes; la première est représentée par Socrate, Platon, Aristote et les stôiciens; la deuxième, par les Sophistes et les Épicuriens.

Ceux qui adoptent l'idée de loi naturelle pensaient que l'homme naissait avec une loi et qu'en l'obéissant, il faisait la justice; autour de cette idée on pouvait obtenir le consensus de la société sur les actions permises et sur les actions interdites; de cette façon, la loi pourrait être vue, comme durable, au dessus de l'intérêt des groupes et, surtout, comme juste. Les conventionalistes, par contre, pensaient que le consensus était seulement un déguisement du groupe dominant. E si la loi n'était qu'un caprice du groupe dominant, elle serait éfemère, particulière, et surtout elle se présenterait comme une imposition.

Ce débat a été tellement important qu'il a traversé tout le Moyen Age et il a été renouvelé à l'Âge Moderne, avec le contractualisme, lequle se divisait en deux partis: celui des jusnaturalistes, défenseurs de la loi naturelle et celui des conventionalistes, défenseurs de l'absolue relativité des lois. Ces deux tendances luttent aujourd'hui même; évidemment elles ont d'autres visages. Les libéraux, par exemple, sont des partisans du jusnaturalisme

et les marxistes suivent le conventionalisme. En effet, aujourd'hui les défenseurs d'un "droit alternatif" s'enracinent dans le conventionalisme et ceux qui défendent le droit impersonnel doivent son inspiration au droit naturel.

## INTRODUÇÃO

Na idade Moderna tornou-se hegemônica uma idéia-eixo que imantou em torno de si pensadores políticos de diversas tendências ideológicas. Trata-se do contratualismo, que concretamente propugnava para a queda do absolutismo, divisão e limitação do poder e instituição de um governo de origem popular. O contratualismo, porém, não somente dizia respeito a questões de governo - relações entre governantes e governados - mas também à consociação dos cidadãos, na participação dos bens, submetidos às mesmas leis.

Precisamente na concepção de lei é que se estabelece uma das mais radicais clivagens entre os contratualistas. Neste particular a divisão que se poderia estabelecer era entre os partidários do jusnaturalismo e os partidários do convencionalismo. Entre os primeiros podem ser alocados Jean Bodin, Hugo Grócio, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf, culminando com John Locke. Entre os segundos poderiam ser enumerados François-Vicent Toussaint, Claude-Adrien Helvetius, François-Marie Arouet, Denis Diderot, Paul Henri Dietrich, culminando com Jean-Jacques Rousseau.

Dentre os primeiros tomamos como protótipo Locke, e entre os segundos Rousseau.

Os jusnaturalistas defendem um direito natural (evidentemente além do positivo) e lhe atribuem procedência e supremacia em relação aos demais direitos e leis. Associam-lhe também uma lei natural ou uma lei da natureza pela qual o homem se torna partícipe do cosmos e mesmo da divindade. Os direitos naturais não podem ser objeto de questionamento por parte do poder político, pela maioria, minoria ou por qualquer que seja. Eles, a priori, devem ser reconhecidos. As leis naturais - contextualizadas no direito natural - devem ser a priori

e de imediato acatadas como normas a nortear as leis positivas. Nesse aspecto a natureza seria ao mesmo tempo um modelo e uma fonte inesgotável de pesquisa por parte do homem. Não, porém, qualquer natureza, mas a humana. Por isso a lei natural é a lei presente no homem, que chega mesmo a ser atribuída à divindade, embora Grocio evite deixá-la na dependência de Deus. Mesmo em autores autoritários, como Hobbes, a transferência de todas as prerrogativas ao Leviathan faz-se para garantir os direitos primeiros e a lei natural, diz seu autor. Os convencionalistas são contra a existência de um direito natural e interpretam diferente a lei natural. Conforme Rousseau, esta não pode ser buscada na experiência, na história ou em qualquer que seja a sociedade constituída. Nesses casos ela já está deturpada. O único método para se chegar a ela é através da razão. Guiados por ela chegamos a um tipo de homem individual, puro, sem ciência nem arte, dotado de um sentimento geral de "humanidade". E como esse homem não existe mais e nem poderá existir, pois está corrompido pela ciência e técnica, devem-se elaborar outras leis, aquelas que a razão dos homens convencionarem que serão as melhores. As leis, portanto, não tem outro fundamento que não a convenção.

O contratualismo jusnaturalista de Locke deu origem ao liberalismo, doutrina esta, que reconhecia no indivíduo direitos originários e inalienáveis. Em relação ao poder político-social, consideravam tanto a sociedade como o Estado, uma obra humana, não decorrente de leis naturais, mas de um acordo entre os indivíduos, embora sua origem última possa ter-se inspirado no modelo de família.

O contratualismo convencionalista de Rousseau deu origem ao democratismo, conforme afirma François Furet<sup>1</sup>. A sociedade e o Estado também foram considerados obras da reflexão humana, no sentido de soltar os ferros a que os homens estavam algemados pelo sistema político vigente. A nova ordem a ser erigida devia abandonar a tradição, as leis constituídas, a divisão social e organizar algo racional sobre aquilo que homens racionais convencionarem acordar. Direitos naturais não existiriam. Esta distinção, para fins didáticos, não significa que na prática não tenha havido mútuas concessões, interferências, complementações e até mesmo ambiguidades. Um exemplo claro é a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão na Revolução*

*Francesa*: "os homens nascem e permanecem livres e iguais no que toca os seus direitos", poderia ser considerada tipicamente um direito natural do jusnaturalismo, pois, embora fruto da Revolução Francesa, a Declaração, fora precedida pelo *Bill of Rights* inglês e a Revolução Americana.

Estas duas posturas ideológicas tinham em comum o contratualismo e convencionalismo para a organização político-social. Diferiam quanto à concepção de homem: para os jusnaturalistas havia direitos inerentes à natureza do homem, individuais; para os convencionalistas os direitos seriam atribuídos após uma reflexão e concordância da sociedade. Para esta segunda postura, os direitos teriam sua origem não no individual, mas no social. Deveriam, portanto, ser coletivos e concedidos pelo poder público.

Ora, esta questão ainda é atual. Assistimos não só no Brasil, mas no mínimo no Ocidente, o debate sobre os Direitos Humanos, os direitos sociais, direitos políticos entre outros. Pretendemos, por isso, trazer a público o debate originário, na sua fonte primeira, que se deu na Grécia Antiga, sobre os direitos, quer naturais quer convencionais.

Nossa hipótese é de que os gregos antigos tenham levantado a problemática das leis: serem obras de um grupo em proveito de quem as elaborou e, portanto, relativas e transitórias ou uma decorrência de valores consensuais e, por isso, gerais e duradouras.

## 1 - Os Pré-socráticos

Na antiguidade grega, os protótipos do convencionalismo foram os sofistas, no século V A. C. Naturais da Grécia e da Grande Grécia, perambularam pelas cidades gregas atuando como professores populares. Embora defendessem as mais diversas doutrinas, possuíam entre si traços característicos, dentre os quais podemos destacar a contestação da opinião dominante, o descompromisso com a coerência, o ataque às autoridades e o solapamento da moral e da fé.

Destacaram-se neste magistério popular Protágoras, Hipias, Galice, Trasímaco, Prodigio e outros. Erigindo o "homem como medida

de todas as coisas", Protágoras instituiu o individualismo, subjetivismo e relativismo, pois liquidou com a possibilidade de princípios gerais. Negando estes, não é possível a ciência, e até mesmo, a possibilidade de se estabelecer parâmetros ou princípios para a justiça. O direito não passa da lei do mais forte. Conforme Trasímaco, a Justiça é um bem do outro.

No que tange à idéia de lei, os sofistas sustentaram três teses fundamentais:

- 1º) As leis são criações artificiais, sendo válido somente o que se baseia na lei natural;
- 2º) Além da Pólis há a Humanidade;
- 3º) O Estado é convencional, e por isso, não decorrente de uma lei natural.

Os sofistas identificavam: a legalidade e a justiça com a força, conforme Trasímaco; a legalidade com a fraqueza, conforme Cálicles; lei e tirania, conforme Hípias<sup>2</sup>.

Em questões morais, os sofistas eram céticos. Esta postura favorecia seus fins lucrativos. Com isto podiam provar tudo o que seus clientes lhes solicitassem<sup>3</sup>.

Bem de acordo com a vertente convencionalista, desenvolvem uma pedagogia contestatória, e em segundo plano uma crítica. Mais negavam e destruíam do que afirmavam ou construíam. Utilizavam-se da racionalidade para negá-la. Reduziram todas as regras a convenções. Tudo era permitido, desde que útil. Cada um é livre para seguir a natureza e seus instintos<sup>4</sup>.

As conseqüências de suas posturas foram indiretas, pois motivaram toda uma reação contra estes iconoclastas. Despertou o verdadeiro método crítico, procurando joeirar o bem do mal.

Outra escola que indiretamente desembocará na mesma visão será a Escola Epicúrea, fundada por Epicuro no século IV A. C. Contrariamente ao que estava em voga, este pensador sustentava que a virtude não era um fim, mas um meio para se atingir a felicidade. Desse modo, a própria virtude adquire um caráter utilitário. A temperança e a procedência tinham por objetivo, ou eram um meio, para se assegurar o maior prazer possível. Não se podia buscar qualquer prazer, nem fugir

de toda dor, mas calcular para que o produto final ocasione o maior prazer possível com o mínimo de sofrimento.

Pedagogicamente a Escola Epicurea - a escola do Jardim - possuía propostas diversificadas, dependendo do grau cultural de quem a procurasse. Aberta à plebe, conforme Sêneca, ou aos incultos, conforme Lactâncio, mantinha para o público em geral o *Tetrapharmacōn* (Remédio Quádruplo), conforme é explicado na Carta a Meneceu. Para se chegar à felicidade é necessário aceitar certas crenças e meditá-las. A primeira é a bem-aventurança e imortalidade de Deus. Segunda, vencer o medo da morte. A partir de então, deve-se procurar a qualidade de vida. Para tanto, saúde e tranqüilidade, sendo esta última mais importante. O homem possui desejos naturais e outros não. Dos naturais, alguns são necessários, outros não. Dos necessários, alguns dão felicidade, outros conforto físico. A felicidade depende da boa escolha.

No que diz respeito à política, não é outro o critério adotado por Epicuro, isto é, o utilitarismo. A sociabilidade do homem não é natural, ao contrário provém do conflito. A luta causava sofrimento, desprazer e, portanto, o homem a evitou instituindo a sociedade e o Estado. Por isso o Estado, e com ele a lei, provém de um apetite natural utilitarista que quer afastar o desprazer. Por outro lado, se o homem perceber que o Estado novamente pode lhe causar sofrimento, opta pelo mais útil, suprimindo-o. Conseqüentemente a vida em sociedade, juntamente com suas leis ou costumes, não passam de um contrato social, revogável sempre que o prazer causado for menor que o sofrimento<sup>5</sup>. Percebe-se, por isso, tanto nos sofistas como nos epicuristas o caráter convencionalista das leis, bem como a idéia de uma moral relativista, dependente das circunstâncias<sup>6</sup>.

## 2. Sócrates

Contemporâneo dos Sofistas, outro pensamento vinga na Grécia Antiga, talvez até como uma reação ao caráter demolidor da sofística. À vertente convencionalista de conceito de lei, contrapõe-se a vertente da lei natural. Esta, como dissemos, não pretende estabelecer

um divisor intransponível entre o natural, dado pela natureza, e a criação do homem. Isto justamente porque concebiam o homem como parte integrante da natureza, e sua atividade, embora racional e superior, estava adstrita ao seu contexto, isto é, ao natural.

Contra o pensamento dos sofistas se insurge Sócrates (399-269 a.C.), precisamente na questão das generalizações. Para ele os conceitos tinham valor universal e, portanto, era possível o conhecimento, bem como, em moral, propor-se leis gerais de conduta. Ao relativismo científico-moral, opõe-lhe a certeza. Isto foi possível graças ao avanço introduzido na questão dos conceitos: são gerais, abstratos e necessários, enquanto as coisas, são particulares, sensíveis e contingentes. O homem, através de sua razão, capta o dado natural e o formula em conceitos. Há uma correspondência adequada entre aquilo que o homem elaborou com sua capacidade mental e aquilo que a natureza apresenta fenomenologicamente. O dado particular e o conceito geral estão em sintonia. Não é uma ruptura, mas uma continuidade. Levada à política e às leis, esta postura gnoseológica implicará em respostas diversas as dadas pelos sofistas e epicureus.

Sócrates não se referiu a uma lei natural propriamente dita ou a um direito natural. No entanto, ao proceder a crítica aos sofistas contrapõe-lhe a racionalidade das leis e da moral, apontando para a questão da racionalidade e generalidade em oposição aos instintos, aos sentimentos e à relatividade. Para ele, a virtude é inteligência, razão e ciência. Discorda, portanto, também dos epicureus, para os quais a virtude é um meio para o prazer. Em Sócrates, virtude é conhecimento e vício e ignorância. O fim do homem é o bem e não o útil. Ao declarar que era preciso alçar-se aos sentidos, propunha o ordenamento da ordem natural através da razão. Era preciso procurar os princípios na natureza e não segui-la cegamente. Por isso era preciso buscar na universalidade.

A Justiça não consiste apenas em normas e leis, mas numa Justiça Superior, oriunda da divindade, do *daimon*, ou da racionalidade. Nesse sentido há um "*cum sensu*" entre a ordem cósmica até mesmo teológica - e a atividade racional do homem<sup>7</sup>. A lei positiva não é mera criação do homem, mas descoberta daquilo que a natureza encerra em si. Por isso, até mesmo as leis positivas são invioláveis e soberanas<sup>8</sup>.

Em resumo, Sócrates, apresenta uma Lei, acima da lei humana, a governar o universo e os homens. Não há oposição entre àquela Lei e a dos homens. Seguir-se a Lei Superior, dispersa na natureza, e descoberta pelo homem traduzindo-a em lei positiva, seria concretizar a Justiça, ou a bondade.

Após Sócrates advirão os dois maiores expoentes na, Antiguidade, do convencionalismo utopista e do consensualismo: Platão e Aristóteles.

### 3. Platão

A questão da universalidade dos conceitos, foi solucionada por Platão, dando-lhe existência real, embora imaterial. Concebeu um mundo de Essências, as quais projetavam suas sombras sobre este mundo. A razão humana, que conhecera aquele mundo, reconhece as sombras daquelas essências. idéias, e como tal pode conhecer as leis morais e fazer ciência.

Sua concepção de lei está intimamente ligada à Lei Perfeita do Mundo das Idéias.

O tema central que anima a meditação de Platão é a idéia de Justiça, transferida, por ele, para o plano do Mundo das Idéias. A Justiça do Mundo das idéias identifica-se com o Bem Absoluto. E a Felicidade, por sua vez, se identifica com o Bem<sup>9</sup>.

Na visão de Platão há uma permuta entre as essências e as sombras. Primeiramente, o homem deve dirigir-se ao mundo das idéias, aprender de lá o ideal e transportá-lo para este mundo.

A respeito da origem da sociedade, Platão atribui-lhe às necessidades mútuas dos homens<sup>10</sup>. Estas dão origem à divisão do trabalho, e conseqüentemente, a uma divisão da sociedade em classes, presentes no Estado. Este é constituído de uma multidão de indivíduos, grupos dessemelhantes e desiguais, intraclasses, inter-classes e extraclasses. Até mesmo a escravidão encontra justificativa na concepção de Platão, pois, conforme ele, trabalhos servis são incompatíveis para homens livres.

Se nas questões morais Platão extrai das Essências seus conteúdos, a organização sócio-política é elevado por ele ao plano "ideal". Agora inverte a dialética. Na moral o ideal por se tornar natural, nas questões sócio-políticas o natural pode tornar-se ideal. Para ele é possível constituir-se um Estado Ideal, com três grandes classes: filósofos, guerreiros e produtores, cada uma delas com funções específicas. Aos primeiros a direção política, aos segundos a defesa do Estado, e aos terceiros a sua manutenção<sup>11</sup>. Quais as leis morais que regem este Estado? Evidentemente, agora, Platão não vai mais buscar na práxis, pois, provavelmente a experiência narrada na Sétima Carta, não foi das mais felizes<sup>12</sup>. O natural, serão as leis morais do mundo perfeito das Idéias.

Para ele, o Estado ou a Pólis, deve ser justa, isto é, deve reinar uma ordem e harmonia entre as classes. Para tanto, conforme ele, faz-se necessário estabelecer os limites entre o indivíduo e o social.

A justiça é uma virtude individual, mas seu parâmetro é social. O indivíduo será tanto mais justo quanto mais for pela sociedade. Para que emergja o social, é preciso que o indivíduo desapareça. Para tanto deve-se seguir os princípios do bem da coletividade: vontade comum, concretização das finalidades funcionais das classes e o Bem Supremo, isto é, Deus como "medida de todas as coisas".

A harmonia e a ordem devem assentar-se sobre quatro virtudes cardeais: a sabedoria, para os governantes-filósofos; a coragem, para os guerreiros; a temperância, tanto os artísticos como para os guerreiros; e a justiça, significando a identificação com a ordem universal.

Na Pólis ideal a individualidade desaparece, a começar pelo sexo, pois homens e mulheres não deverão ter nem educação, nem funções diferentes. Platão justifica sua posição, sustentando que a Natureza não faz diferença entre o homem e a mulher. Ambos possuem as mesmas aptidões físicas e domínios técnicos. Em seguida defende a supressão da família, devendo as mulheres serem comuns para guerreiros e guardiões. O Estado regulamentará a procriação, bem como se encarregará da educação das crianças, as quais ignorarão seus pais.

No que toca aos bens, deverão ser comuns, permitindo-se uma propriedade restrita aos artífices, desde que supervisionada pelos guardiões.

Finalmente, a Polis será governada por sábios, por reis-filósofos.

Os governantes seriam escolhidos entre as crianças que demonstrassem aptidões naturais, independente da origem social. Deveriam ter aptidão física, gosto pelo estudo, inteligência e memória, constância e esforço. Moralmente, irascibilidade, sabedoria, temperança e grandeza de alma. Os que preenchessem estes quesitos, receberiam do Estado uma Educação que duraria até os cinquenta anos, quando então estariam aptos para o governo da cidade, protótipo dos Cosmos Universal.

Em que pese de que na sua última obra, *As Leis*, Platão tenha revisto muitos dos seus pontos de vista, como a família, propriedade, educação e igualdade dos sexos, o caráter utópico totalitário de suas propostas políticas não desaparecerem, nem mesmo propondo o Conselho Noturno e a Assembléia do Povo<sup>13</sup>.

Na verdade, Platão preconiza uma sociedade perfeita, regida por homens incorruptíveis e integrada por membros naturalmente bons. É é nisso que consiste seu caráter utópico. Há uma identificação do natural com o perfeito, ou divino. No entanto, concretamente não se constata esta realidade, como o próprio Platão narrou na Sétima Carta. A sociedade é minada de conflitos, os homens que governam são corruptos, e os membros integrantes da sociedade são bons, mas também há os maus<sup>14</sup>. Fechar os olhos para os conflitos, quer na sociedade, quer já prática política, significa fazer de conta, convencionar, que eles não existem. A partir disso, transplanta um modelo ideal, utópico para uma sociedade real. A priori, convencionada que, desde que o governante seja bem esclarecido, ele se pautará por leis justas, e os membros da sociedade individualmente e em grupos, as seguirão fielmente. Ficam, por isso patentes as características artificiais, convencionais e utópicas das leis propostas por Platão.

Há ainda que se destacar o caráter totalitário das propostas políticas deste pensador. O Estado pré-estabelece todos os comportamentos lícitos da sociedade. O princípio é de que só é permitido o que a lei estabelecer. Fecha, por isso, todos os espaços para a iniciativa individual ou grupal. O Estado sabe o que cada um necessita para ser feliz. Qualquer discordância seria considerada ignorância, ou

má intenção. Embora o recrutamento dos guardiões não se atenha a uma determinada classe, a educação que irão receber - lavagem cerebral - farão deles uma casta de burocracia imunes a qualquer tipo de discordância ou oposição.

#### 4. Aristóteles

O maior representante da vertente da lei natural na Antiguidade é Aristóteles. Nele, a idéia de um direito natural, isto é, um direito inerente a natureza humana e, portanto, independente de uma lei positiva reguladora, encontrou a mais coerente formulação. O problema levantado pelos sofistas de que as leis não passam de convenções, e por isso são artificiais, havia merecido de Sócrates e contra-proposta da racionalidade. No entanto, seus argumentos assentavam sobre a autoridade da divindade. Platão, se abandona o argumento teológico, responde com um mundo ideal, utópico, que no fundo não deixava de ser também convencional.

A originalidade de Aristóteles e de ter respondido à questão sem fugir para uma ordem extra-natural. Conforme ele, a realidade circundante, na natureza, expressava a tendência de todo natural em busca do ato. O desenvolvimento da potência encaminhava os seres para a sua forma e finalidade. Os seres em si continham em germe a sua própria perfeição. Os instintos primários são potência para algo superior, qual seja, o homem político. O homem, por isso, ao desenvolver sua natureza está a caminho da Pólis<sup>15</sup>.

Não é, porém, qualquer desenvolvimento que leva o homem a ingressar na sociedade superior, mas o desenvolvimento moral. O impulso intrínseco da natureza humana para a perfeição. O aprimoramento moral, leva o homem à convivência política. Por isso, quando as leis coincidirem com o progresso moral, não há oposição entre a lei natural e a lei positiva. O elo de ligação entre a lei natural e a lei positiva se faz pela mora. E como esta está em potência em cada homem, seu desenvolvimento dá origem ao consenso. Quando as leis positivas forem decorrentes do desenvolvimento moral, obtém-se uma ordem consensual.

Para Aristóteles, a sociedade política significa em estágio superior do homem. No entanto, numa sociedade política, nem todos são cidadãos. Estes são membros plenos, enquanto os demais hierarquizam-se em ordem decrescente até o escravo. O cidadão era aquele que havia desenvolvido suas potencialidades naturais e chegara a ser membro do Estado. Este não é mero fruto da necessidade, como queriam os sofistas, mas uma união perfeita e orgânica de seus membros para a virtude e felicidade. O Estado, por sua vez, proporciona a seus membros todo bem-estar. Indivíduo e Estado completam-se numa simbiose perfeita, cabendo a este regular a vida dos cidadãos<sup>16</sup>.

Nem em Platão e nem em Aristóteles, encontramos uma preocupação maior de estabelecer limites ao Estado. O pensamento destes filósofos partiam do pressuposto de que o Estado sempre faria leis moralmente justas. Consideravam-no como uma Igreja que dá orientação moral e estímulo para seus membros. Daí se entende os diversos tipos de leis, as quais objetivaram sempre a justiça, a qual também se diversificaria. Haveria a distributiva, que atendia às desigualdades individuais. Para se atingir a igualdade, era necessário levar em conta a desigualdade, conforme Aristóteles. A justiça corretiva, que procurava estabelecer uma relação justa entre o delito e a pena. Em Aristóteles encontramos a noção de bilateralidade da justiça, isto é, uma proporção inter-cidadãos e não apenas intra-cidadão como ocorria com Sócrates e Platão. Conforme ele, não há justiça de um homem consigo mesmo. A justiça está inserida na sociabilidade<sup>17</sup>.

Como vimos, a perfeição das potencialidades inerentes em cada homem se concretiza no ato político. É o homem na sua plenitude moral. Daí que os fins e o bem do homem não são atingidos pela retórica, econômica, ou mesmo a ética. É necessário avançar até a Política, culminância do homem, somente atingida pelo cidadão<sup>18</sup>.

Segundo o Estagirita, a virtude pode ser dividida em duas espécies: a dianoética, que se adquire pelo conhecimento, e a ética, pelo hábito<sup>19</sup>. Nenhuma dessas virtudes se geram pela natureza (não é a função que faz o órgão, mas ela o supõe). O mesmo se dá com a virtude, pois o ato precede a virtude. A virtude não está em potência no homem, ela é a perfeição do ato humano. O segredo para se atingir a virtude é a prática de atos bons, sem excessos, observando a justa

medida<sup>20</sup>. Por isso, a virtude é o hábito de atos bons. A virtude, e somente ela, conforme Aristóteles, traz felicidade ao homem. Produz atos que são fins em si mesmos.

A sociedade política é essencialmente moral para Aristóteles. As leis originárias desta sociedade são o reflexo de uma comunidade de homens virtuosos que se pautam pela racionalidade. A convivência social é o resultado da congregação de famílias que abraçam, pela própria natureza, o homem, a mulher, os filhos e os criados. As várias famílias congregadas dão origem a aldeia, ou vila. E da união de vilas surge o Estado, que é a globalidade<sup>21</sup>. E dentro do Estado, o membro superior, o "full member" como diria Locke, é o cidadão. Este "tem uma parte legal na autoridade deliberativa e na autoridade judiciária<sup>22</sup>". O bom cidadão acompanha a organização política de sua cidade e sabe bem o que lhe compete.

Considerando o Estado a globalidade, no momento que se impuser, desaparece a parte, ficando apenas o nome. Visto concretamente, não na seqüência cronológica, mas como um fato político, o Estado precede o indivíduo e a família<sup>23</sup>.

Conforme Aristóteles o Estado é soberano interna e externamente. A soberania externa é garantida pela autosuficiência econômica, ou a não dependência. Desde que um país dependa economicamente de países externos, estará comprometendo sua soberania. O ideal, conforme ele, seria cada cidade tornar-se uma potência agrária, como seria o caso da Lacedemônia.

Internamente, a quem cabe a soberania? Na maioria constituída de pobres? Evidentemente que não, pois estaria praticando injustiça. Numa pessoa, geralmente um tirano? Também não, pois nem sempre agiria conforme a justiça. A minoria, constituída de ricos? Iguamente não, pois poderia praticar os mesmos atos da maioria. Conforme ele, a soberania cabe à multidão, comandada por homens eminentes. A multidão faz um homem só, com uma infinidade de pés, mãos, sentidos, costumes e inteligência. Há uma apreciação do conjunto, e disso sai o melhor julgamento, que é do povo<sup>24</sup>. Mas não só porque a multidão é numericamente a maioria detém a soberania, mas também porque seria proprietária da maioria dos bens materiais<sup>25</sup>.

Quanto à forma de governo, Aristóteles constata três formas puras, as quais, degenerando, dão origem à três impuras. A realza, opõe-se à tirania; a aristocracia, opõe-se à oligarquia; e a república, à democracia. Das corruptas a pior é a tirania, seguida pela oligarquia. A mais tolerável é a democracia<sup>26</sup>. Mas por que ocorrem as corrupções? Conforme Aristóteles, é porque se desobedece à lei da natureza. Esta institui na sociedade naturalmente a diversidade. Existem funções diversificadas, classes mais abastadas e menos abastadas, talentos maiores e menores. Sendo a sociedade naturalmente diferenciada, a quebra dessa ordem provoca desvios, como é o caso das formas de governo. Além disso, não basta atender-se tão somente aspectos materiais da vida em sociedade, mas também aspectos morais: "como se uma cidade só existisse para a satisfação das necessidades materiais e não para um objetivo moral - como se a virtude não lhe fosse mais necessária que sapateiros e lavradores<sup>27</sup>". A ruptura da ordem natural em Aristóteles significa também uma violação de leis morais. O homem despreza a natureza, afasta-se da moral e implanta a artificialidade. Faz de conta que só existe o interesse de uma pessoa, a consequência será a tirania. Se pensar que existe o interesse de uma minoria somente, cairá na oligarquia. Se pensar que todos são iguais, produzirá a democracia.

Aristóteles enumera cinco espécies de democracias, conforme os critérios de organização político-social. A primeira delas é a que se fundamenta na igualdade. Faz "tábula rasa" entre ricos e pobres. Como, geralmente, os pobres são mais numerosos, esta democracia terá como opinião predominante a dos pobres. Quando se convencionar o censo como critério de participação política, teríamos evidentemente, um democracia censitária. Uma terceira espécie institui a moralidade como critério. Estando assentada na lei, não haveria injustiças. A quarta, estabeleceria que o simples fato de ser cidadão poderia tomar parte nas magistraturas<sup>28</sup>. Estas quatro espécies de democracia não dispensam a lei, ao contrário a supõem. Há, porém, um quinto tipo de democracia: a popular, que transfere a soberania da lei para a turba eventual.

Esta democracia, pelos seus princípios e processos, poderia ser denominada de democratismo. Com efeito, ainda conforme Aristóteles,

a lei perde a soberania sendo a comunidade governada por decretos. Não sendo mais a lei a soberana, pululam os demagogos ou populistas. O povo se transforma num monarca, com poderes absolutos sobre tudo, todos em qualquer momento. Guia-se ao sabor das conveniências do momento. Uma esfera da lei, proveniente de um consenso moral, desaparece, para dar lugar ao momento. Crê-se que tudo não passa de convenção podendo-se modificar sempre que se achar conveniente. Os demagogos ou populistas adotam o processo de continuamente consultar o povo. Uma vez obtido o resultado, transforma-o em decreto que vigorará até próxima decisão popular. Seu poder não conhece limites, pois eles mesmos já sabem diante mão o que é mais agradável à turba. Se alguém se atravessar a lhes fazer oposição, não hesitam em consultar a multidão e jogar no ridículo qualquer autoridade. Arremata Aristóteles.

Os demagogos são a coisa de autoridade soberana repousar nos decretos, e não as leis, pelo cuidado que lhes tomam de tudo conduzir ao povo; disso resulta que eles se tornam fortes, porque o povo é senhor de tudo, e eles próprio são senhores da opinião da turba, que só a eles obedece. Além disso, aqueles que tenham censura a fazer aos magistrados, pretendem que ao povo compete decidir. Este consente de boa vontade em ser convocada a sua autoridade e disso resulta a dissolução completa de todas as magistraturas<sup>29</sup>.

Por isso, conforme Aristóteles, o abandono da lei natural, isto é, desjoando a lei de seu caráter moral, intimamente ligado à própria natureza do homem, põe por terra todo o respeito à lei, condição *sine qua non* de uma ordem político-social. As conseqüências desta conduta, leva a toda sorte de geneerações políticas, dentre as quais pode-se apontar o democratismo. Aristóteles conseguiu captar os princípios e métodos dos governos populistas que podem ser denominado de democratismo.

## 5. Os Estóicos

Ainda entre os antigos gregos, e posteriormente com os romanos, encontramos bem fundamentada uma idéia de lei natural entre

os estóicos. Esta escola tem como procedentes a escola dos cínicos, representados principalmente por Antístenes e Diógenes. Com Sócrates, Aristóteles e Platão compartilhavam com a idéia de virtude. As únicas leis admissíveis seriam as leis da virtude. E como estas leis são universais, o homem deveria sentir-se cidadão do universo, um cosmopolita. Desprezavam as leis positivas, e com isso aproximavam-se dos sofistas.

Os mais renomados estoicos foram Zenão de Cipro, Cleante e Crisipo. Entre os romanos destacaram-se Sêneca, Marco Aurélio, Possidônio e outros. A sabedoria, conforme eles, reside na liberdade. Para se chegar a ela, o homem necessitava livrar-se das paixões e das influências exteriores. Este ideal era uma exigência da reta razão. O homem é partícipe da lei natural e da lei interior (consciência). Estas o levam para o ideal da liberdade. Por isso, para se chegar a ele, deveria viver conforme o lema: "segue a natureza".

Os estóicos consideravam-se cidadãos do mundo e pretendiam erigir um Estado Universal. A sociedade, abrange todo o gênero humano. O próprio universo mitológico é incluído nessa visão cosmopolita. Marco Aurélio dizia que todos os homens são cidadãos da República de Zeus<sup>30</sup>.

Embora o universo esteja continuamente em movimento, as sociedades em permanentes mudanças e os homens constantemente se deslocando de um lugar para outro, sempre permanece a natureza comum dos homens. Dizia Sêneca:

Mas nos seguem em toda parte as duas coisas mais belas: a natureza comum a todos e a virtude individual<sup>31</sup>.

É significativo, não só para a filosofia política, como para todo um ideal grego, acalentado por Platão e Aristóteles, a concretização da idéia de um rei-filósofo, na pessoa de Marco Aurélio.

Em seu livro "Meditações", propõe uma filosofia político-social calcada sobre a virtude e a filosofia estoica. No livro I, após enumerar as virtudes que aprendeu de seus parentes mais próximos, descreve como leva sua vida de Imperador e partidário do estoicismo. Diz ele, que vive na corte sem guarda pessoal, dispensando roupagens aparatosas, ou ornamentação exagerada. Praticamente levava uma vida

igual aos demais. Mas nem por isso deixava de cumprir suas obrigações de chefe de estado. A vida que levava, segundo ele, era de conformidade com a natureza. Apesar de não possuir boa saúde física, conseguia suportar as exigências de suas funções. Havia afastado as paixões amorosas. O relacionamento com o pessoal da corte era correto, pois de nada podia ter remorços. Nunca pedia emprestado. Com sua esposa, Faustina, levava uma vida normal, pois, conforme ele, ela lhe obedecia, era afetuosa e simples. É grato aos deuses porque, quando conheceu a filosofia, não foi através dos sofistas<sup>32</sup>.

Após enumerar as virtudes, os cuidados, a verdadeira sabedoria do homem, aponta para a idéia de Humanidade, baseada na natureza<sup>33</sup>. Cada homem, e todos os seres, são efêmeros e partes do todo<sup>34</sup>.

A idéia de um Império Universal, calcado na idéia de natureza comum, ia ao encontro ao "*status quo*" do Império Romano; por isso, identificava-se sua filosofia política pessoal com a oficial de Roma.

Conforme ele, o homem virtuoso está acima das leis. Aliás, não encontramos preocupações maiores com elas nas "*Meditações*". Uma das virtudes que destaca é a tolerância. No entanto, parece que os cristãos fizeram-no perder a paciência...

Vê-se, portanto, que a idéia de uma lei da natureza embazava a filosofia política do estoicismo. Nele, natureza e virtude constituem o binômio básico para se chegar à liberdade. Em que pese o fato de não se prestar muita atenção às leis positivas, pouco se importando com as relações mútuas, natureza e positividade, subjaz a idéia de que a lei da natureza é sobremaneira, mais importante, inclusive, podendo-se dispensar as leis positivas, quando bem observadas as leis da natureza. Diante disso, poderíamos alinhar o pensamento político estoico, dentro da mesma linha de Aristóteles, qual seja, na vertente consensual, já que a lei comum da Humanidade dá sustentação às demais leis.

## 6. Epicureus

Enquanto a Academia, o Liceu e até mesmo a Escola Estóica dirigiam-se a um público culto, ou a uma elite intelectual, na Grécia Antiga, a Escola Epicurea pretendia apresentar-se aberta à

plebe (Sêneca, *Epistulae Morales*, Ms, L. IX, 79) e aos incultos (Lactânio, *Divinae Institutiones*, L. III, XXV).

Os epicuristas atuavam no Jardim, no qual Epicuro ministrava seus ensinamentos. Conforme ele, e seus discípulos, as sensações são acompanhadas de prazer e de dor. O homem busca o primeiro e evita a segunda. O objetivo é evitar a dor do corpo e a angústia da mente, e conseqüentemente buscar o prazer do corpo e a tranqüilidade da mente<sup>35</sup>.

Para o público em geral, o Jardim oferecia o Tetrafármakon (Remédio Quáduplo), explicados na Carta a Meneceu. Para se chegar à felicidade é preciso aceitar certas crenças e meditá-las. A primeira, a bem-aventurança e imortalidade de Deus. A segunda, vencer o medo da morte. O mais importante de tudo é a qualidade de vida. Para tanto, saúde e tranqüilidade deve ser o fundamento de uma vida boa. Temos desejos naturais e não naturais, sendo que alguns dos primeiros são necessários e os demais somente naturais. Dos necessários alguns dão conforto físico apenas, mas há outros que dão felicidade. Se bem escolhermos, podemos ser felizes<sup>36</sup>.

A originalidade da Escola do Jardim, ou epicúrea, consiste em deslocar o eixo da meditação sobre a lei natural. Enquanto os demais Sócrates, Platão, Aristóteles e estóicos - em Epicuro a idéia de virtude consiste no meio para o prazer ou a felicidade. Nos anteriores era a virtude um fim em si, com epicuristas ela se torna meio para outros objetivos.

Para eles, a temperança constitui uma das virtudes cardeais para se obter o prazer. Conforme a filosofia epicúrea, o que vale é o resultado final. Cada um deve ser um calculista, e por isso um utilitarista. Na maioria das vezes, é preciso abstinência para se atingir um prazer maior, quer seja de ordem material ou espiritual. O utilitarista necessariamente é um prático. Deve ponderar os "prós" e os "contras" de qualquer ação para tirar dela o máximo proveito.

Devido a estas posições, o epicurismo foi mal compreendido, inclusive acusado de devassidão. Alguns viram nele simplesmente a fome do prazer, esquecendo-se da abstinência que indiretamente, lhe estava afeto.

No que respeita à política não é outro o critério proposto por Epicuro, isto é, o utilitarismo. A origem da sociabilidade do homem, conforme ele, não é natural, conforme propunha Aristóteles, mas, ao contrário, conflitiva. Os homens viviam em permanente conflito, a esta luta causava sofrimento, desprazer. Querendo evitar a dor, o homem afastou o conflito instituindo a sociedade e o Estado. Por isso, o Estado e com ele a lei, não emergem da natureza, à qual é contra, mas do apetite utilitarista que quer afastar o desprazer. O natural do homem seria o conflito, o artificial, o convencional, a sociedade, o Estado e a lei. Por outro lado, se o homem chegar à conclusão que o Estado é causador de sofrimentos, pode abolí-lo. Por isso, para Epicuro, a vida em sociedade e a própria organização política são oriundas de um contrato, de uma convenção, revogável sempre que o prazer causado seja menor que o sofrimento<sup>37</sup>.

Como se vê há certa aproximação dos epicuristas com os Sofistas, bem como um afastamento da doutrina platônico-aristotélica. Esta seguirá a trilha da ordem natural, consensual. A epicurista a ordem convencional, artificial. A platônico-aristotélica, e mesmo a estoica, enveredará para a racionalidade, a do Jardim para a sentimentalidade ou voluntarista.

Sinteticamente poderíamos dizer que os epicuristas consideravam o útil como natural no homem. O que dele fugisse, seria convencional, inclusive a própria lei positiva. Para eles, Estado e suas leis são decorrentes de um contrato, rompível sempre que não causar mais prazer. Não há uma vinculação mais profunda entre natureza, sociedade e Estado. São superpostas artificialmente. O limite da lei não está assentado na moral que deita suas raízes na natureza humana e natural cósmico. A própria moral tem uma finalidade utilitária, isto é, causar o bem físico e espiritual do homem. Por isso, a virtude, não tem uma finalidade em si, como acontecia com Platão, Aristóteles e mesmo os estoicos. A virtude não passa de um instrumento para o prazer ou utilidade.

## CONCLUSÃO

Basicamente quatro grandes grupos, na Grécia Antiga, concorreram para o debate em torno da idéia de lei: os sofistas, os

platônico-aristotélicos (os socráticos estão incluídos), os epicureus (Escola do Jardim) e os estóicos. O divisor maior se estabelece entre os sofistas e os platônico-aristotélicos. Os estoicos se aproximam destes e os epicureus daqueles.

O início do confronto ideológico deu-se por iniciativa dos sofistas que, no intuito de defender os interesses de seus constituintes passaram a contestar o "*status quo*" institucional. A estratégia foi relativizar idéias e instituições para justificar as pretensões de seus clientes. A defenderem que a Justiça é a lei do mais forte, anulavam a idéia de uma Justiça geral, imparcial e duradoura. A lei não passava de uma convenção, como diziam.

A resposta veio primeiramente por Sócrates e depois por Platão e Aristóteles. Estes posicionaram pela imanência, cada um a seu modo, de uma lei na natureza humana, e ao segui-la se faria a Justiça. Além disso, patentearam as contradições dos sofistas, os quais queriam que suas idéias fossem verdadeiras, mas defendiam a relatividade de tudo. Platão e Aristóteles diferem no que concerne à fonte primeira da lei. Para o primeiro é o sobrenatural o mundo perfeito das idéias; para o segundo é o mundo natural. Em ambos, porém, há uma lei da natural. Em ambos, porém, há uma lei da natureza.

Os estóicos, pautados pelo "*sequere naturam*" incluíam no conceito de natureza, a razão. Defendiam o cosmopolitismo, isto é, uma cidadania universal. Para eles, o homem acima de tudo deve ser virtuoso e, para tanto, basta seguir a lei natural, a qual lhe dará também a felicidade.

O epicurismo, a escola do maior prazer possível com o mínimo de sofrimento, envereda para o materialismo, o qual causa o relativismo ético-moral. Nada haveria nada de permanente, imutável. Embora Epicuro não fosse partidário de uma anarquia institucional, ao contrário defendia sempre a moderação, suas idéias desembocaram no descompromisso do indivíduo para com seus semelhantes, podendo, cada um agir como lhe aprouvesse.

Os princípios dos epicureus levavam ao convencionalismo e dos estoicos à lei natural.

Por isso, com os antigos gregos teve início o debate que daria origem ao contratualismo da Idade Moderna, que por sua vez, se

desdobrou em jusnaturalismo e convencionalismo, no que se refere ao conceito de lei.

## BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. **A Ética**. Trad. de Cassio M. Fonseca. Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1968, L. I, 5.
- ARISTÓTELES, **A Política**. Trad. de Nestor Silveira Chaves 5ª ed., São Paulo, Atena Editora, s.d.L. I, cap. I, 12.
- EPICURO. **Epístola a Meneceu**. Apud: FARRINGTON, Benjamin. **A Doutrina de Epicuro**. Trad. de Edmond Jorge. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1968, p. 129 a 132.
- FARRINGTON, Benjamim. **A Doutrina de Epicuro**. Trad. de Edmond Jorge. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1968, p. 132 ss.
- FURET, François e RICHEL, Denis. **La Revoluzione Francese**. Vol. I, Roma-Bari, Editora Laterza, 1989, p. 65.
- MAIRE, Gaston. **Platão**. Trad. de Rui Pacheco. Lisboa, Edições 70, 1966, p. 50 a 63.
- MARCOAURÉLIO, **Meditações**. L. IV, 23 e BRUN, Jean. **O Estoicismo**. Trad. de João Amado. Lisboa, Edições 70, s. d., p. 88.
- PLATÃO, **A República**. 5ª ed., São Paulo, Atena, s. d., p. 26 a 30.
- PLATÃO. **Diálogos**. II Vol., Fédon, Sofista, Político. Trad. de Jorge Paleikat e Cruz Costa. Porto Alegre, Globo, 1955, p. 270 a 296.
- PLATÃO, **Górgias ou a Oratória**. Trad. de Jaime Bruna. São Paulo, Difusão Européia do Livro, s. d., p. 70 a 90.
- PLATÃO. Sétima Carta. Revista: **Humanidades**. Brasília, UnB, Vol. I, nº 2, Jan/Mar/1983, p. 171 a 184.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. **Consolação à Minha Mãe Hélvia**. Trad. de Giulio Davide Leoni. Os pensadores. São Paulo, Abril Cultural, VIII, 2.
- VECCHIO, Giorgio del. **Lições de Filosofia do Direito**. vol. I, Trad. de Antonio José Brandão. 4ª ed., Coimbra, Arménio Amado, 1972, p. 63 a 65.

## NOTAS

- (1) FURET, François e RICHET, Denis. **La Revolución Francesa**. Vol. I, Roma-Bari, Editora Laterza, 1988, p. 65.
- (2) PLATÃO. A República. 5ª Ed., São Paulo, Atena, s. d., p. 70 a 90.
- (3) PLATÃO. **Górgias ou a Oratória**. Trad. de Jaime Bruna. São Paulo, Difusão Européia de Livro, s. d., p. 70 a 90.
- (4) Id. p. 130.
- (5) FARRINGTON, Benjamin. **A Doutrina de Epicuro**. Trad. de Edmond Jorge. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1968, p. 132 ss.
- (6) Id. *ibid*.
- (7) PLATÃO. **Diálogos**. Vol. II, Fédon, Sofista, Político. Trad. de Jorge Paleikat e Cruz Costa. Porto Alegre, Globo, 1955, p. 270 a 296.
- (8) ARISTÓTELES. **Política**. L. III, 21, 3.
- (9) Górgias, *op. cit.* p. 92.
- (10) A República, *op. cit.* p. 72 a 83, L. II.
- (11) A República, *op. cit.* p. 72 a 83, L. II.
- (12) PLATÃO. Sétima Carta. Revista: **Humanidades**. Brasília, UnB, Vol. I, nº 2, Jan/Mar/1983, p. 171 a 184.
- (13) MAIRE, Gaston. **Platão**. Trad. de Rui Pacheco, Lisboa, Edições 70, 1966, p. 50 a 63.
- (14) Sétima Carta, *op. cit.* p. 184.
- (15) ARISTÓTELES. **Ética**. Trad. de Cassio M. Fonseca. Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1968, L. I, 5.
- (16) A Ética, *op. cit.* L. V., c. I.
- (17) ARISTÓTELES. **A Política**. Trad. de Nestor Silveira Chaves. 5ª ed., São Paulo, Atenas Editora, s. d., L. I, cap. I, 12.
- (18) A Ética, *op. cit.* L. II, IV, 2.
- (19) A Ética, *op. cit.* L. II, IV, 2.
- (20) Id. L. II, I, 4.
- (21) A Política, *op. cit.* L. I, cap. 1, 4 a 14.
- (22) Id. L. II, cap. I, 8.
- (23) Id. L. I, cap. I, 11.
- (24) Id. L. II, cap. VI, 4.
- (25) *Ibid*, 12.
- (26) Id. L. VI, cap. II, 2º
- (27) Id. L. VI, cap. III, 12.
- (28) Id. L. VI, cap. IV, 2 e 3.
- (29) Id. 6.
- (30) MARCO AURÉLIO. **Meditações**. L. IV, 23 e BRUN, Jean. **O Estoicismo**. Trad. de João Amado. Lisboa, Edições 70, s. d., p. 88.
- (31) SÊNECA, Lúcio Aneu. **Consolação à Minha Mãe Hélvia**. Trad. de Giulio Davide Leoni. Os pensadores. São Paulo, Abril Cultural, VIII, 2.
- (32) **Meditações**, L. I, 17.
- (33) Id. L. III, 4.
- (34) Id. L. VIII, 34.
- (35) EPICURO. **Epístola a Meneceu**. Apud. FARRINGTON, Benjamin. **A Doutrina de Epicuro**. Trad. de Edmond Jorge. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1968, p. 129 a 132.
- (36) Id. 127 a 128.
- (37) VECCHIO, Giorgio del. **Lições de Filosofia do Direito**. Vol. I. Trad. de Antonio José Brandão. 4ª ed., Copimbra, Armênio amado, 1972, p. 63 a 65.

# A VERDADE SUPÕE A JUSTIÇA

**Benedito Eliseu Leite CINTRA**  
PUCSP

## RESUMO

Desde uma proposição de Enrique Dussel sobre a cultura semita: "uma tradição totalmente distinta como o dia e a noite, da cosmovisão dos gregos", procuramos mostrar essa distinção interpretando os quatro primeiros capítulos do livro Gênesis da Bíblia. "A verdade supõe a justiça", significa a relatividade de toda política sob o absoluto do mandamento: "Tu não matarás".

## RÉSUMÉ

Dès une proposition d'Enrique Dussel concernant la culture sémitique: "Une tradition tout distincte comme le jour et la nuit, de la cosmovision des grecques", nous essayons de montrer cette distinction en interprétant les quatre premiers chapitres du livre Genèse de la Bible. "La vérité suppose la justice", signifie la relativité de toute politique sous l'absolu du commandement: "Tu ne tueras point".

## INTRODUÇÃO

A filosofia *grega* é muito conhecida. A sabedoria semita é pouco conhecida. Esta, quando é conhecida, é conhecida nos termos

da *onto-teo-ideo-logia* cristã construída na cristandade medieval. Para Enrique DUSSEL, da cultura *semita* deve-se dizer que é

uma tradição totalmente distinta, como o dia e a noite, da cosmovisão dos gregos<sup>1</sup>.

Para falar dessa cultura semita, minha referência é a BÍBLIA, com o ANTIGO e NOVO TESTAMENTO este somente dos *cristãos*. Quanto ao ALCORÃO de MAOMÉ, não vou considerá-lo pelas seguintes razões:

- relativamente, é um documento bastante tardio da tradição semita (séc. VII d.C.);
- teve influência muito reduzida sobre a cultura ocidental;
- é obra de um homem só, MAOMÉ, enquanto que a BÍBLIA foi redigida, freqüentemente por autores ou compiladores anônimos, desde a tradição oral de uma vasta comunidade, durante milênios.

É possível retirar de Enrique DUSSEL quadro comparativo para a formação dos povos *indo-europeus* e *semitas*. Diz de encontro histórico entre eles como sendo "o choque vertebral da história universal"<sup>2</sup>. Entre geral e sugestivo, o quadro mais indica qual a unidade *cultural* de fundo de uns e outros.

#### INDO-EUROPEUS<sup>3</sup>

- suas origens situam-se em torno do Mar Aral, às margens do Rio Ural; esta zona se abre para as estepes européias da Rússia ocidental
- remontam ao paleolítico do sul da Rússia (50 000 anos, 50 séculos, a.C.).
- conhecidos no neolítico (5 000 anos, 50 séculos a.C.) como "culturas de *Kurgan*" (sepulturas em forma de túmulos)

#### SEMITAS<sup>4</sup>

- suas mais antigas referências geográficas são para a Península Arábica; ocuparam a região conhecida como "Crescente Fértil", da Mesopotâmia até o sul do Rio Oriente
- remontam aproximadamente a 10 000 anos ou 100 séculos a. C.
- conhecidos como os *beduínos* do deserto
- domesticaram o *camelo*

- os primeiros a domesticar o *cavalo*
- foram povos expansionistas, chegando ao norte até a Escandinávia, ao sul até a Índia, a leste até a China e a oeste até a Espanha
- os impérios *romano, persa, chinês* e os reinos arianos da Índia são indo-europeus
- são culturas do *Sol*, "Pai do Céu", culturas do *Dia*, sendo *Dyaius Pitar* em sânscrito, *Zeús Patér* em grego e *Jupiter* em latim, o nome da divindade suprema
- privilegiam o sentido da "visão", que se abre para o *espaço* iluminado das estepes
- sua *experiência originária* é a do "homem-diante-da-natureza"
- cultuam a "lógica da Totalidade" (gregos) ou a "mística da Totalidade" (hindus)
- não foram povos expansionistas na antigüidade; na Idade Média, os *árabes* foram expansionistas; as cruzadas foram guerras promovidas pela *crístandade* medieval tornada *indo-européia*
- o *Assírio* foi o único império semita na antigüidade, destruído pelo persa indo-europeu
- não são culturas do *dia* mas da *noite*: ao sofrimento do Sol opõem o recolhimento na tenda
- na intimidade da tenda, privilegiam o sentido da "audição", na proximidade com outrem
- sua *experiência originária* é a do "face a face" interumano, da "pessoa diante de *outra* pessoa"
- cultivarão a "lógica da Exterioridade" ou a "mística do *Outro*", Criador ou Criatura

A respeito de Emmanuel LÉVINAS, o judeu-lituano-francês "filósofo da ética"<sup>5</sup> falecido em dezembro do ano passado (1996), escreve Luiz Carlos SUSIN:

Seu pensamento se distingue dos outros pensadores da intersubjetividade pelo vigoroso confronto entre o horizonte grego e o firmamento bíblico<sup>6</sup>.

"Horizonte" significa que o grego se conduziu pela *visão* da Totalidade, resultando na abrangência compreensiva da *teoria*. "Firmamento" significa que o semita - daqui em diante valendo pelo *judeu* e/ou pelo *crístão* - se conduziu pela *audição* da Exterioridade, em "desejo infinito do *Outro*", de quem toda teoria é *morte*! A imagem vale para o horizonte *finito* e o firmamento *infinito*.

É preciso fazer uma consideração histórica fundamental. Digo de uma cultura semita *primitiva* que se manteve muito apegada a si mesma até o séc. IV de nossa era, não obstante o "helenismo". Nesse século, os imperadores romanos CONSTANTINO e TEODÓSIO iniciaram a cooptação ideológica do cristianismo que resultou no regime sócio-cultural e político-religioso da cristandade medieval. Leio de Pablo RICHARD:

Existe uma visão errada das origens do cristianismo. Normalmente se projeta no passado as estruturas e os dogmas eclesiais do presente. Mais especificamente, existe uma consolidada visão constantiniana das origens do cristianismo, a qual devemos a EUSÉBIO DE CESARÉIA (263-339), bispo de Ce-saréia na Palestina, que escreveu uma *História Eclesiástica* em 10 livros. Este historiador foi o teólogo de Constantino e escreveu sua história da igreja para justificar a construção da cristandade constantiniana [...] Sua "ideologia constantiniana" perverte radicalmente as origens do cristianismo. Seu objetivo não foi escrever a história real e objetiva do cristianismo, mas a "história oficial" para fundamentar teologicamente a cristandade constantiniana. A imagem das origens do cristianismo que hoje normalmente se tem na cabeça é a imagem eusebiana e constantiniana. Resgatar as origens do cristianismo é resgatar sua identidade histórica fundada em Jesus de Nazaré e na autêntica tradição de seus primeiros discípulos<sup>7</sup>.

O tema de minha exposição pode ser; a partir dos fundamentos da tradição semita, que a *ética* precede à *política*, equivalendo a "a verdade supõe a justiça" de LÉVINAS, para quem "a moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira"<sup>8</sup>. A respeito, LÉVINAS é radical, inaugurando a primeira linha do "Prefácio" a *Totalité et Infini* com o alerta:

Facilmente estaremos de acordo sobre a mais alta importância de saber se não somos os patetas da moral.

Acrescenta pouco em seguida:

A política opõe-se à moral como a filosofia à ingenuidade.

E depois de observar que  
 não é necessário provar com obscuros fragmentos de  
 HERÁCLITO que o ser se revela como guerra ao pensamento  
 filosófico

considera mais à frente:

A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de  
 totalidade que domina a filosofia ocidental.

E também:

A consciência moral não pode suportar o olhar escarninho do  
 político se a certeza da paz não dominar a evidência da  
 guerra<sup>9</sup>.

Todavia, Enrique DUSSEL e Emmanuel LÉVINAS serão  
 referências interpretativas e vou procurar fundar minha exposição no que  
 se pode chamar de "Carta Constituinte" de toda a tradição judaico-  
 cristã, os quatro primeiros capítulos da BÍBLIA que são os quatro  
 primeiros capítulos do livro *Gênesis*<sup>10</sup>.

## A "CARTA CONSTITUINTE" DA TRADIÇÃO JUDAICO-CRISTÃ

(1) O primeiro versículo é por demais conhecido:

No princípio, Deus criou o céu e a terra<sup>11</sup>.

Pelo menos isso parece admitido, que o *criacionismo*  
 distingue radicalmente o grego do semita. Vige a expressão *creatio ex  
 nihilo sui et subjecti*, "criação do nada de si e de suposto". Isto é: nem  
*emanação* de si nem *transformação* de algo preexistente. Considere-se  
 a interpretação posterior que a tradição judaica faz da *criação*. São as  
 palavras dirigidas pela mãe dos MACABEUS ao último dos seus sete  
 filhos martirizados por ANTÍOCO EPÍFANES:

Eu te suplico, meu filho, contempla o céu e a terra e observa  
 tudo o que neles existe. Reconhece que não foi de coisas

existentes que Deus os fez, e que também o gênero humano surgiu da mesma forma (2Mc 7,28)<sup>12</sup>.

Todo o universo criado é *a-teu*, "fora de Deus", *não* é divino. A "metafísica" semita é ontologia *pluralista* e não é ontologia *monista*. Também do homem se pense o *ateísmo* do *eu*, como escreve LÉVINAS:

Pode-se chamar de ateísmo tal separação tão completa que o ser separado mantém-se totalmente sozinho na existência sem participar no Ser do qual está separado [...] A ruptura com a participação está implicada nessa capacidade. Vive-se fora de Deus, junto a si, é-se eu, egoísmo. A alma - a dimensão do psíquico - cumprimento da separação, é naturalmente atéia. Assim, por ateísmo entende-se uma posição anterior à afirmação e à negação do divino, ruptura da participação desde a qual o eu se põe como o mesmo e como eu,

acrescentando:

Certamente é uma grande glória para o criador ter posto de pé um ser capaz de ateísmo, um ser que, sem ter sido *causa sui*, tem olhar e palavra independentes e é junto a si<sup>13</sup>.

(2) Caminhando pelo primeiro capítulo do *Gênesis*, um refrão se repete para cada obra do criador, retomado conclusivamente ao final do "sexto dia":

Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom (Gn 1,31).

Para a tradição semita, não há *matéria* má nem *corpo* mau. Não cabe na tradição semita nenhum tipo de *maniqueísmo*. Foi extrema a oposição dos judeus à dualidade de dois princípios primeiros, um do Bem e outro do *Mal*, da religião persa indo-européia, ORMUZ e ARIMÃ. Diz-se do *monoteísmo* semita, sua grande e sofrida diferença face a todo *politeísmo* e a toda *idolatria*.

(3) O versículo 27 do primeiro capítulo do *Gênesis* é notável:  
Deus criou o homem à sua imagem,  
à imagem de Deus ele o criou,  
homem e mulher ele os criou.

O versículo 7 do segundo capítulo do *Gênesis* dirá: "IAHWEH Deus modelou o homem com a argila do solo". André CHOURAQUI, na sua citada tradução do *Gênesis*, considera o termo *adâm* - também *adama* e *adôm* - e propõe a seguinte tradução:

Elohîms cria o terroso à sua réplica,  
à réplica de Elohîms, ele o cria,  
macho e fêmea ele os cria.

De *terroso* designando *homem* - não é o caso de discutir aqui o emprego de ELOHÎMS para o uso comum do termo *Deus*<sup>14</sup> -, CHOURAQUI explica para este lugar e para o versículo 7 do segundo capítulo:

**Adâm** é um termo genérico englobando toda a humanidade, "o humano", que pode ser traduzido por "o Terroso", ou ainda, "o Arruivado" (pág. 45).

**Adâm**: o texto o aproxima do termo *adama*, "gleba, terreno". Pode-se pensar também no adjetivo *adôm*, "vermelho". No Oriente, as argilas mais férteis e mais plásticas são vermelhas. Homem e húmus ou terroso e terreno mantêm a mesma relação lingüística que *Adâm* e *adama* (pág. 51).

Voltaremos sobre esta nomeação do humano por *terroso*. Aqui, é preciso bem estabelecer e afirmar que, para esta cultura semita na BÍBLIA, o ser humano, *distintamente* "homem" e "mulher", no entanto é constitutivamente "homem e mulher". A ser revisitado a respeito de ADÃO e EVA, *companheiros* perfeitos um para o outro, no capítulo segundo do *Gênesis*, não sendo o mito do *andrógino*. E com Enrique DUSSEL e Emmanuel LÉVINAS é preciso considerar que a "imagem" ou a "réplica" de Deus é o *terroso* "homem e mulher", quer dizer, o casal *terroso*! Entenda-se então, *fundamentalmente* pelo "casal *terroso*", contra toda hipocrisia, como desde a mais primitiva tradição judaico-cristã "Deus é Amor"! E igualmente se entenda que, propriamente para o cristianismo, Deus é *comunidade* de três Pessoas, ao modo da "imagem" ou da "réplica" *Homem Mulher-Filho*!

(4) Passemos a considerar o capítulo segundo do *Gênesis*, em parte um outro relato da criação atribuído à chamada "fonte javista".

Na leitura rápida que estamos fazendo da "Carta Constituinte" de toda a tradição judaico-cristã, detenho-me no versículo 8:

IAHWEH Deus plantou um jardim em Éden, no oriente, e aí colocou o homem que modelara.

A tradição verteu comumente *Éden* em "paraíso", seja no grego, seja no latim e seja nas nossas línguas ocidentais, incluindo as eslavas. Donde certa literatura dramática sobre o "paraíso perdido".

A interpretação judaica da palavra *Eden* a faz derivar da raiz hebraica '*dn*', "delícias". O entendimento é então que IAHWEH Deus colocou o homem que modelara num "jardim de delícias". Ressoa Emmanuel LÉVINAS, o judeu-lituano-francês:

No princípio há um ser cumulado, um cidadão do paraíso<sup>15</sup>.

Seria preciso inserir aqui, desse pensador, o tema da "fruição", também "amor à vida", enquanto *primeira* constituição do homem "junto a si" - seguida pelo "trabalho" e pelo "conhecimento". Suas proposições podem causar estranheza alguma mentalidade *moralista*:

Viver consiste em morder com todos os dentes os alimentos do mundo, em agradar-se com o mundo como riquezas, em fazer luzir sua essência elementar. Aí reside a verdade permanente das morais hedonistas: não procurar por detrás da satisfação da necessidade, uma ordem, em relação à qual tão somente, a satisfação da necessidade adquirisse valor<sup>16</sup>.

"O homem que come é o mais justo dos homens". Respiramos por respirar, comemos e bebemos por comer e beber, abrigamo-nos por nos abrigar, estudamos para satisfazer nossa curiosidade, passeamos por passear. Tudo isso não é para viver. Tudo isso é viver. Viver é uma sinceridade. O mundo que se opõe ao que não é do mundo, é o mundo onde habitamos, onde passeamos, onde almoçamos e jantamos, onde fazemos visitas, onde vamos à escola, discutimos, fazemos experiências e pesquisas, escrevemos e lemos livros; é o mundo de Gargântua e de Pantagruel e de Mestre Gaster, primeiro Mestre de Artes do

mundo, e também o mundo onde Abraão fazia pastar seus rebanhos, Isaac cavava poços, Jacó construía sua casa, Epicuro cultivava seu jardim e onde "cada um está à sombra de sua figueira e de sua vinha"<sup>17</sup>.

(5) Encontramos no segundo capítulo do *Gênesis*:

<sup>19</sup> IAHWEH Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse.

<sup>20</sup> O homem deu nomes a todos os animais, às aves do céu e a todas as feras selvagens, mas, para um homem, não encontrou a auxiliar que lhe correspondesse.

Segue o mito, tornado vulgar, da mulher "costela de Adão". Mas, o que não se tornou vulgar e assumido em nossa cultura é o *encanto* do homem, *îsh*, com a mulher, *îshsha*:

<sup>23</sup> Esta sim, é osso de meus ossos  
e carne da minha carne!  
Ela será chamada "mulher",  
porque foi tirada do homem!

Considerar o mito da origem da mulher "tirada do homem" como machismo bíblico é, pelo menos crassa estupidez. O que importa é o *encanto* recíproco, pelo qual

<sup>24</sup> um homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne.

(6) É necessário abrir algumas linhas de "teoria do conhecimento". O homem dando "nomes" aos animais é o *realismo nominal* das culturas primitivas, pelo qual a ordem das palavras implica a ordem das coisas. Pelo nome que lhes dá, o homem se *apodera* das coisas, o que também é da psicologia infantil quando a criança aprende a falar. Saber o nome é captar a *essência* da coisa e então poder agir sobre elas. No *Gênesis*, isso está em continuidade com o mandamento de Deus, para o homem e a mulher:

Dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os animais que rastejam sobre a terra (Gn 1,26).

Mais ainda, pois sendo "à imagem e semelhança de Deus", o *terroso*, homem e mulher, acompanha sua palavra imperiosa:

Deus disse: "Haja luz" e houve luz (Gn 1,3)<sup>18</sup>.

Depois, lemos no capítulo segundo do *Gênesis* que o *terroso* é posto como administrador ou gerente do "Jardim em Eden":

IAHWEH Deus tomou o homem e o colocou no jardim de Éden para o cultivar e o guardar (Gn 2,15).

Este poderio da palavra, o mesmo que a transcendência humana no *conhecimento*, é paralelo ao valor do *lógos* na metafísica grega. Sabemos de HEIDEGGER que ele denuncia esta metafísica como estando na origem da desproporção científico-tecnológica da civilização ocidental, quer dizer, onde "o ente só é ente precisamente no grau em que se presta ao controle exato da subjetividade"<sup>19</sup>.

Segue na BÍBLIA o enigmático relato do "fruto proibido". Contudo, passo para o versículo 1 do quarto capítulo do *Gênesis*, a fim de continuar com estas reflexões de "teoria do conhecimento":

O homem conheceu Eva<sup>20</sup>, sua mulher; ela concebeu e deu à luz CAIM. ,

Está em jogo o sentido do verbo "conhecer" nas línguas semitas, *yada'* no hebraico. E um sentido todo diferente, primeiramente *carnal*:

Indicando a união sexual, esse sentido, que não existe no grego profano, foi, sob a influência da BÍBLIA, adotado por diversas línguas ocidentais, sendo conservado até hoje em traduções modernas da BÍBLIA<sup>21</sup>.

*A Bíblia de Jerusalém* - talvez por pudicícia injustificada! - só trata do sentido desse verbo a respeito de JESUS DE NAZARÉ no *Evangelho de João*, capítulo 10, versículo 14:

Eu sou o bom pastor, *conheço* as minhas ovelhas e elas me *conhecem*, e comenta:

Na BÍBLIA, o *conhecimento* não provém de uma operação puramente intelectual, mas da *experiência*, de uma presença; ele desabrocha, necessariamente, em amor.

Vejamos a tradução que CHOURAQUI faz de *Gênesis* capítulo quarto versículo 1:

Adâm penetra Hava, sua mulher. Grávida, ela deu à luz Caïn.

Trago seu comentário a respeito:

1. **penetra**, *iada'*: este verbo significa, em geral, "conhecer", daí as traduções habituais; mas é necessário precisar: "por experiência concreta". Todavia, ele é empregado muito freqüentemente para relações íntimas entre casais, legítimos ou não (38,26), e ainda para casos de homossexualidade (19,5). Seu correspondente acadiano se aplica até ao acasalamento de cães. O rigor do sentido concreto de "penetrar"; com a ambivalência desta expressão, parece mais próximo do hebraico do que o eufemismo "conhecer", propagado em todas as traduções<sup>22</sup>.

(7) Mas, é preciso completar estas considerações de "teoria do conhecimento" semita com alguma coisa de sua "antropologia". A esse respeito, valho-me particularmente de Enrique DUSSEL. Ele é muito incisivo em afastar da tradição semita o "dualismo antropológico" da tradição helênica.

Na BÍBLIA, o homem é indivisamente *carne*, *basar* no hebraico e *sárx* na tradução grega dos SETENTA. Testemunho, sobremodo determinante, dessa "antropologia" *carneal* é dado por JOÃO EVANGELISTA no versículo 14, capítulo primeiro, de seu *Evangelho*:

*Kai ho Lógos sárx egéneto,*

E o Verbo se fez carne,

não empregando *sôma*<sup>23</sup>, "corpo", nem *ánthropos*, "homem", termos evidentemente de seu conhecimento. Um grego teria dito: "O Verbo tomou um corpo", o que é radicalmente distinto, ou: "O Verbo se fez homem", o que se encontra em algumas traduções<sup>24</sup>. Talvez se pudesse dizer desde CHOURAQUI, "E o Verbo se fez *terroso*"!

Outro testemunho do Novo TESTAMENTO, igualmente do *Evangelho* de JOÃO EVANGELISTA, capítulo sexto versículo 54, referindo palavra de JESUS DE NAZARÉ, abona não apenas uma *antropologia* carnal, mas uma *socialidade* carnal:

Quem come a minha carne e bebe o meu sangue  
tem a vida eterna  
e eu o ressuscitarei no último dia.

Trata-se da *comensalidade* que o fundador do cristianismo estabelece para seus discípulos como *religião* entre eles, substituindo os sacrifícios precedentes. Todas as vezes que *partirem* o pão entre si, ele estará presente participando deste gesto *amoroso*. E certamente a comida e a bebida em *refeição amiga* é cerimônia humana particularmente *sensitiva* entre tantas, que suscita e distribui *sentida* afeição, *carnal* porque a humanidade do homem tem a *carne* por substância!

- Não é o caso de discutir aqui a doutrina semita da "ressurreição". De todo modo, nessa doutrina se trata de ressurreição da *carne* ou de ressurreição dos *mortos* e nunca de ressurreição dos *corpos*. E também não se deve falar a respeito de "imortalidade da alma", algo tardio e indevido na teologia cristã helenizada<sup>25</sup> -.

O homem é indivisamente *carne*, não sendo *entitativamente* dual. Outra coisa é o dualismo *ético* em sua conduta. "E é o terroso um ser vivente" (Gn 2,7 - trad. CHOURAQUI), carne que, *respira*, ou seja, *aspira* e *expira*. Este movimento é expresso por dois termos hebraicos, *nefesh* e *ruah* - o primeiro, de tradução multiforme, significando "garganta", "suspiro", "desejo", "apetite", e o segundo certamente significando "sopro", "vento"<sup>-26</sup>. O terroso é ser vivente por dois modos: *basar nefesh*, carne que *aspira*, e *basar ruah*, carne que *expira*<sup>27</sup>. Com Enrique DUSSEL e Emmanuel LÉVINAS, a remissão é simbólica para o Salmo I, "os dois caminhos", um para a *morte* e outro para *vida*. O *egoísmo* é o caminho da morte, o terroso *aspirando* tudo para si; o *altruísmo* - na falta de outra palavra - é o caminho da vida, o terroso *expirando* de si para outrem. Um é o desejo por "satisfação", outro é o desejo por "bondade e generosidade"<sup>28</sup>.

Dois modos do *conhecimento*: um conhecimento que resulta em *poder* e um conhecimento que resulta do *amor*. Não sendo mero jogo

de palavras, para a cultura semita o "amor à sabedoria" supõe a "sabedoria do amor": *a verdade supõe a justiça*.

(8) Ainda uma reflexão a respeito, agora sobre o versículo 25 do mesmo capítulo segundo. Transcrevo também o versículo 24, que já lemos:

<sup>24</sup> Um homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne.

<sup>25</sup> Ora, todos os dois estavam nus, o homem e sua mulher, e não se envergonhavam.

Esta é a *originária* condição *paradisíaca* para o *terroso* conforme a "Carta Constituinte" de toda a tradição judaico-cristã que estamos examinando. Do que encontramos sobre *conhecimento* e *carnalidade* nessa tradição, digo que, se, para um grego, o homem é animal *racional*, para um semita, o homem é animal *sensual*! Confiro a mística do *Cântico dos Cânticos*<sup>29</sup> na BÍBLIA. Suas palavras sobre o *Amor* - este *nome dos nomes* de IAHWEH - são sobre o face-a-face que *assemelha*, desde o "cântico da criação" do "homem à sua imagem e semelhança", sua *felicidade* de estar junto a seus assemelhados. Certamente para a Bíblia, IAHWEH não é "pensamento, do pensamento pensamento" nem é "espírito puro". O *terroso* pode ter a experiência ou a *revelação* de quem seja IAHWEH ao compor e viver os seguintes versos:

### O amado

Os teus pés...  
 como são belos nas sandálias,  
 ó filha de nobres;  
 as curvas dos teus quadris,  
 que parecem colares,  
 obra de um artista.  
 Teu umbigo... essa taça redonda  
 onde o vinho nunca falta;  
 teu ventre, monte de trigo  
 rodeado de açucenas;

teus peitos, dois filhotes,  
filhos gêmeos de gazela;  
teu pescoço, uma torre de marfim;  
teus olhos, as piscinas de Hesebon  
junto às portas de Bat-Rabim.  
Teu nariz, como a torre do Líbano  
voltada para Damasco;  
tua cabeça que se alteia como o Carmelo,  
e teus cabelos cor de púrpura,  
enlaçando um rei nas tranças.  
Como és bela,  
quão formosa,  
que amor delicioso!  
Tens o talhe da palmeira,  
e teus seios são cachos .  
Pensei: "Vou subir à palmeira  
para colher dos seus frutos!"  
Sim, teus peitos são cachos de uva,  
e o sopro das tuas narinas perfuma  
como o aroma das maçãs.  
Tua boca é um vinho delicioso  
que se derrama na minha,  
molhando-me lábios e dentes.

### **A amada**

Eu sou do meu amado,  
seu desejo o traz a mim.  
Vem, meu amado,  
vamos ao campo,  
pernoitemos sob os cedros;  
madruguemos pelas vinhas,  
vejamos se a vinha floresce,

se os botões estão se abrindo,  
 se as romeiras vão florindo:  
 lá te darei meu amor...  
 As mandrágoras exalam seu perfume;  
 à nossa porta há de todos os frutos:  
 frutos novos, frutos secos,  
 que eu tinha guardado,  
 meu amado, para ti  
 Grava-me,  
 como um selo em teu coração,  
 como um selo em teu braço;  
 pois o amor é forte, é como a morte!

Alguns lêem essas palavras por curiosidade erótica. Outros escarnecem a BÍBLIA por causa delas. Mas, para a tradição semita, o *conhecimento* supremo, quer dizer, da *verdade* enquanto *justiça*, se revela no interior do que descrevem!

(9) Vamos para o relato da "queda", que toma todo o capítulo terceiro do *Gênesis*. No versículo 17 do capítulo segundo leio, na tradução de CHOURAQUI, a proibição de Deus ao *terroso*:

Da árvore da penetração  
 do bem e do mal, não comerás,  
 sim, no dia em que dela comeres,  
 morrerás, morrerás.

Não transcrevo a conversa entre a *serpente* - "o mais astuto de todos os animais dos campos que IAHWEH Deus tinha feito" (Gn 3,1) - e a mulher abatida pela astúcia diabólica, do mesmo modo que seu homem, "ao ver que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista" (Gn 3,6)<sup>30</sup>. Não é o caso de análises exegéticas, pois se trata de *mito* e de *símbolos*, onde mais conta a interpretação. De tudo faço "livre exame", desde hermenêutica amadurecida em reflexão pessoal.

É supinamente ignorante e absurdamente inconsistente ver no "fruto proibido" a interdição da *relação sexual*. Mandara Deus: "Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra" (Gn 1,28) e, para tanto, que homem e mulher "se tornassem uma só carne" (2, 24). Como todas as façanhas do Criador, o sexo e "muito bom" (Gn 1,31). No entanto, como há pouco vimos de Emmanuel LÉVINAS, um é o desejo por "satisfação", outro é o desejo por "bondade e generosidade". Confesso um "pecado": como à saciedade bolinhos de bacalhau! Penso no pecado de Adão e Eva da mesma feita, ou seja, que entre eles, por *interior* insinuação diabólica, tenha havido relação de *gula* e não de *amor*! Então:

abriram-se os olhos aos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram (Gn 3,7).

(10) A *gula sexual* de Adão e Eva - ao modo de eu tratar uma mulher tal um bolinho de bacalhau a ser consumido e digerido - é o "pecado originário" de todos os outros pecados, também *originário* de todos os outros males! Simbolicamente, nessas conseqüências apontadas pelo Criador:

<sup>16</sup> À mulher, ele disse  
 "Multiplicarei as dores de tuas gravidezes,  
 na dor darás à luz filho.  
 Teu desejo te levará ao teu marido  
 e ele te dominará.

<sup>17</sup> Ao homem, ele disse:  
 [...] "Maldito é o solo por causa de ti!  
 Com sofrimentos dele te nutrirás  
 todos os dias de tua vida [...]

<sup>19</sup> Com o suor de teu rosto  
 comerás teu pão  
 até que retornes ao solo  
 pois dele foste tirado.  
 Pois tu és pó  
 e ao pó tornarás"

Encontramos no pecado de "gula sexual" a origem do *machismo*, do *desequilíbrio ecológico*, tudo levando para a *morte*. Morte como estrito "retorno ao pó", para a qual, na eficácia do *perdão* do mesmo Criador, haverá a contrapartida da *ressurreição*. Enfim, todos os males se resumem no seguinte:

IAHWEH Deus expulsou o terroso do jardim de Éden onde fora posto para cultivar o solo de onde fora tirado (Gn 3, 23).

(11) Na verdade, o terroso se expulsou do jardim de Éden, o que é o mistério de sua *liberdade*. *A-teu*, o terroso é *livre*, e, numa imagem que emprego, "suspende-se pelos próprio cabelos". Toda a pendência helênica em torno da *moira*, "destino", não cabe nessa tradição judaico-cristã que descrevo, não obstante a diatribe de jesuitas e dominicanos em torno de *predestinação* e de católicos e protestantes, no caso da presunção *calvinista*. Desde certa idéia que, para Deus, não há tempo, porque está sobre o tempo, ou que Deus vive no presente e para ele meu futuro é presente, e que não podemos dizer que Deus prevê, mas que vê tudo em seu presente, é popular certa objeção ao Deus Criador dos semitas:

Se ele já sabia que ia dar errado, porque então criou o mundo e o homem?

Ora, parece-me que se deva dizer que IAHWEH *não* sabia que Adão e Eva tinham desobedecido, o que é "teologia" semita primitiva e literal. Vamos ler alguns versículos do capítulo terceiro do *Gênesis*:

<sup>8</sup> Eles ouviram o passo de IAHWEH Deus que passeava no jardim, à brisa do dia, e o homem e sua mulher se esconderam da presença de IAHWEH Deus, entre as árvores do jardim.

<sup>9</sup> IAHWEH Deus chamou o homem: "Onde estás?", disse ele. <sup>10</sup> "Ouvi teu passo no jardim", respondeu o homem, "tive medo porque estou nu, e me escondi." <sup>11</sup> Ele retomou: "E quem te fez saber que estavas nu? Comeste, então, da árvore que te proibi de comer!"

Por esta construção, o mito significa que IAHWEH soube do ocorrido *post factum*! Noutras palavras, e enfrentando a estranheza que provoço, digo que, tendo criado "muito bom" todo o universo, ao fazê-lo "Deus *não* sabia que ia dar errado", nesses termos da angustiada

pergunta da teologia popular, . *A liberdade* do terroso, "muito boa", foi o *risco* que correu, sua *aposta* no terroso. Não é outro o *risco* ou a *aposta* que fazemos em nossos filhos ao lhes favorecer a *liberdade*, para que "desgrudem da saia da mãe". Vale de novo a proposição de Emmanuel LÉVINAS:

Certamente é uma grande glória para o criador ter posto de pé um ser capaz de ateísmo, um ser que, sem ter sido *causa sui*, tem olhar e palavra independentes e é junto a si<sup>31</sup>.

(12) Ainda há no capítulo 3 do *Gênesis* alguns versículos que gostaria de considerar:

<sup>13</sup> IAHWEH Deus disse à mulher: "Que fizeste?" E a mulher respondeu: "A serpente me seduziu e eu comi".<sup>14</sup> Então IAHWEH Deus disse à serpente: "Porque fizeste isso, és maldita entre todos os animais domésticos e todas as feras selvagens [. . . ]<sup>15</sup> Porei uma hostilidade entre ti e a mulher, entre tua linhagem e a linhagem dela. Ela te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar".

Em primeiro considero a *desculpa* de Eva: "A serpente me seduziu e eu comi". Isso me faz lembrar Jean-Paul SARTRE, que diz dos *covardes* que não assumem sua própria responsabilidade e dos *safados* que põem a responsabilidade nos outros<sup>32</sup>. Nesses termos, SARTRE é mais semita do que sabia.

Em segundo, nesses versículos<sup>33</sup> citados está contido o *perdão* de IAHWEH Deus. À *criação*, depois da manducação, seguiu-se o *perdão*, nova criação "revista e melhorada"! É compreensão da história que põe como fundamento da hermenêutica a *decisão*: decisão de IAHWEH em *criar*, decisão do homem em *pecar* e decisão de IAHWEH em *perdoar*. É por isso que o semita é profeta da *paz*, por efeito do perdão e *não* por efeito da guerra. - O indo-europeu romano dizia: *Si vis pacem, para bellum*, "se queres a paz, prepara a guerra" - . Pelo menos se respeite o canto maravilhoso, brotado de "desejo infinito" de *perdão*:

Glória a Deus nas alturas,  
e paz na terra aos homens que ele ama<sup>34</sup>

Contudo, *perdão* é algo que o *nietzschiano* não admite, apostrofando o *semita* fraco, pusilânime, impotente, covarde, pulha, etc. Na Bíblia, o poderoso IAHWEH Deus, criador do "céu e da terra", que pusera o homem em liberdade "muito boa", quando soube da "gula sexual", "habitou entre nós",

esvaziando-se de si mesmo,  
 assumindo a condição de servo,  
 tomando a semelhança humana<sup>35</sup>.

segundo a convicção dos discípulos sobre JESUS DE NAZARÉ.

Esta é a cultura semita judaico-cristã e se pode querê-la ou não, mas ela também não se importa de ser "racional" ou não. Quer dizer, na verdade ela é plenamente "coerente" e sua "Carta Constituinte" nunca foi reformada. Sua dinâmica, no entanto, é de acolher as deiscências de sua *co-memoração* por milênios, nas *comunidades* que permanentemente fizeram e refazem sua *leitura*, historicamente revelando e pondo em dia o *mistério* latente de sua Sabedoria. Nesse sentido, diga-se que o judeu-cristianismo é *conservador*, na fidelidade à sua primeira fundação por IAHWEH Deus, mas valendo que, por seu *livre conhecimento*, o *terroso* errante discorde não só de IAHWEH Deus e também discorde do *outro*, face a face. Se alguém não quiser admitir esta cultura semita judaico-cristã, então não a admita justamente por ela propor o *livre conhecimento*, não lhe opondo suas divisões internas.

(13) É o momento de atingirmos o capítulo quarto do *Gênesis*, restando nos 16 dos primeiros versículos:

<sup>2</sup> Depois ela [Eva] deu também à luz ABEL, irmão de CAIM. ABEL tornou-se pastor de ovelhas e CAIM cultivava o solo.

<sup>3</sup> Passado o tempo, CAIM apresentou produtos do solo em oferta a lahweh; <sup>4</sup> ABEL, também ele, ofereceu as primícias e a gordura de seu rebanho. Ora, lahweh agradou-se de ABEL e de sua oferta. <sup>5</sup> Mas não se agradou de CAIM e de sua oferta, e CAIM ficou muito irritado e com o rosto abatido. <sup>6</sup> lahweh disse a CAIM: "Por que estás irritado e por que seu rosto está abatido?<sup>7</sup> Se estás bem disposto, não levantarias a cabeça? Mas se não estiveres bem disposto, não jaz o pecado à porta, um animal acuado

que te espreita, podes acaso dominá-lo?"<sup>8</sup> Entretanto CAIM disse a seu irmão ABEL: "Saíamos." E, como estavam no campo, CAIM se lançou sobre seu irmão ABEL e o matou.

Não é possível agora destrinçar estes versículos. Penso haver neles mais psicologia do que pode suspeitar nossa vã psicologia! Apontam a *inveja* e a mentira no interumano, como também a ausência de *felicidade interior*, tudo resultando na *violência*. Escreve Emmanuel LÉVINAS:

A relação com alguém é, de princípio, ética. Alguém é aquele que não se pode matar, ou aquele em cujo rosto o *sentido* consiste em dizer: "Tu não matarás nunca". Por certo, o assassinio é um fato banal: pode-se matar alguém, a exigência ética não é uma necessidade ontológica. A interdição de matar não torna o assassinio impossível, mesmo que a autoridade do interdito se mantenha na má consciência do mal cumprido - malignidade do mal -<sup>36</sup>.

Reconsideremos:

- lahweh Deus criou o universo "muito bom";
- criou o terroso num "jardim de delícias", a primeira delas o *encanto* de homem e mulher;
- este encanto não é bem *éros* dos gregos, entre *penía*, "pobreza", e *plóutos*, "riqueza"; para este encanto a palavra hebraica é *hesed*, "ternura"<sup>37</sup>;
- Adão e Eva não mantêm, ao se tornarem "uma só carne", relação de *ternura* e caem em *gula sexual*<sup>38</sup>;
- em consequência, Adão e Eva se expulsam do "jardim de delícias";
- em consequência, CAIM mata a ABEL.

Não há diferença entre *gula sexual* e *assassinio*. Ambos transgridem o mandamento: "Tu não matarás nunca". Isso é imperativo ético *absoluto* e não é *relativo*. Tanto não é relativo, que podemos ler, na seqüência dos versículos do capítulo quarto do Gênesis, a proibição da "pena de morte":

<sup>13</sup> Então CAIM disse a IAHWEH: "Minha culpa é muito pesada para suportá-la. <sup>14</sup> Vê! Hoje tu me banes de tua face e serei um errante fugitivo sobre a terra: mas o primeiro que me encontrar me matará!"<sup>15</sup> IAHWEH lhe respondeu: "Quem matar CAIM será vingado sete vezes." E IAHWEH colocou um sinal sobre CAIM, a fim de que não fosse morto por quem o encontrasse.

(14) Concluindo a leitura do capítulo quarto do *Gênesis* e da "Carta Constituinte" de toda a tradição judaico-cristã, ainda este versículo do mesmo capítulo:

<sup>9</sup> IAHWEH disse a CAIM: "Onde está teu irmão ABEL?" Ele respondeu: "Não sei. Acaso sou o guarda de meu irmão?"

Pois é, contra incompreensão atribuindo ao semita que ele é autoritário, na verdade para ele só existe um *mandamento*: "ser o guarda do irmão". Considerem este diálogo com JESUS DE NAZARÉ:

<sup>28</sup> Um dos escribas foi até ele e perguntou: "Qual é o primeiro de todos os mandamentos?" <sup>29</sup> JESUS respondeu: "O primeiro é: *Ouve, ó Israel, o, Senhor nosso Deus é o único Senhor,* <sup>30</sup> e amarás o Senhor teu Deus de todo o coração, de toda a alma, de todo o entendimento, e com todas as suas forças.<sup>31</sup> O segundo é: *Amarás o teu próximo como a ti mesmo.* Não existe outro mandamento maior do que estes."<sup>32</sup> O escriba disse-lhe: "Muito bem, Mestre, tens razão de dizer que *ele é o único e não existe outro além dele:*<sup>33</sup> e *amá-lo de todo o coração, de toda a inteligência e com toda a força, e amar o próximo como a si mesmo* é mais do que todos os *holocaustos* e todos os *sacrifícios*". <sup>34</sup> Jesus, vendo que respondera com inteligência, disse-lhe: "Tu não estás longe do Reino de Deus." E ninguém mais ousava interrogá-lo<sup>39</sup>.

## CONCLUSÃO

Afirma Emmanuel LÉVINAS:

Não se deve deduzir do que acabo de dizer uma qualquer subestima da razão e da aspiração da razão à universalidade.

Só que eu tento deduzir a necessidade de um social racional das próprias exigências do interumano, tal como o descrevo. É extremamente importante saber se a sociedade no sentido corrente do termo é o resultado de uma limitação do princípio de que o homem é lobo para o homem ou se, pelo contrário, ela resulta da limitação do princípio de que o homem é **para** o homem. O social, com suas instituições, suas formas universais, suas leis, provém de se limitarem as conseqüências da guerra entre os homens, ou de se limitar o infinito que se abre na relação ética de homem a homem?

Não se entenda o judeu-lituano-francês remetendo "o homem é lobo para o homem" à política, e "o homem é **para** o homem" à ética. Sua intenção é simples: pôr a ética no fundamento da política. Como diz: "tento deduzir a necessidade de um social racional das próprias exigências do interumano, tal como o descrevo". Ele é descrito: "na relação ética de homem a homem, abre-se o infinito". Põe em jogo dois entendimentos da política, ambos sob o conceito de "limitação". Uma é a política, cujas "instituições, formas universais, leis, provém de se *limitarem* as conseqüências da guerra entre os homens"; outra é a política provindo "de se *limitar* o infinito que se abre na relação ética de homem a homem".

O que seja o "infinito" interumano, pelo menos exigiria propriamente uma palestra sobre LÉVINAS. A relação interumana é "relação sem relação", porque não conclui. Entre o *Mesmo* de mim Mesmo e o *Outro* de mim Mesmo, a inteligência dessa relação só é pela "idéia do infinito", idéia cujo *ideatum* nela não se contém. Para Lévinas, o sujeito não se define na relação com objeto: a subjetividade humana se define enquanto portadora da "idéia do infinito". A imagem pode ser da *carícia*, onde toco mas não toco e apenas *tateio no noturno* da ternura. Não há articulação alguma de conceitos pela qual *Outrem* seja compreendido.

No entanto, há *racionalidade* nesse interumano e não é racionalidade que compõe pedaços numa *totalidade*. Toda *pessoa* humana é *única* tal como IAHWEH é *pessoa única*. A "ontologia" levinasiana é liminarmente *pluralista*. "Anarquia essencial à multiplicidade"<sup>40</sup> ou "pluralismo da sociedade"<sup>41</sup>. Costumo explicar

exemplarmente este dito: o casal, em seu leito, recebe a visita anárquica da criança que se deita entre os dois. A *ternura* pervade a trindade *homem-mulher-filho*, mas será *ternura* "negociada" em seus atos. O exemplo é pequeno, mas é o *concreto universal* de toda política. A *ternura* é fundamento da *democracia*. A *ternura*, quer dizer, "o *terroso* para o *terroso*", é o fundamento ético, "justiça", para toda política, "verdade". A *justiça* - "tu não matarás", quer dizer, "farás tudo para que o outro viva"<sup>42</sup> - é *absoluta*, mas a *verdade* é sempre *relativa* e *histórica* em uma comunidade: famílias, grupos, sindicatos, partidos, nações, estados... Aliás, se consultarmos a "Carta universal dos direitos humanos" da ONU, ela dá razão ao semita: "tu não matarás", ou seja, "farás tudo para que o outro viva". Ninguém escaqueie o semita!

A liberdade "muito boa" de IAHWEH Deus para o *terroso* - risco e aposta - de fato resultou até em discórdia letal. Mas a discórdia não é *destino* para a humanidade, ao modo de o ser apenas se revelar como guerra. O interumano deve historicamente resultar de *sophrosýne*, "bom senso", desde "coração puro"<sup>43</sup>, a TERNURA do *terroso* para o *terroso*. LÉVINAS desgosta o termo "amor", aviltado em nossos dias. Emprega "responsabilidade" e lembra DOSTOIEVSKI em *Os irmãos Karamazovi*:

*Somos todos responsáveis de tudo e de todos perante todos, e eu mais que os outros*<sup>44</sup>.

## NOTAS

(1) *El humanismo semita*. Buenos Aires, EUDEBA, 1969. Sobre o que nos interessa, veja-se também do mesmo autor: *El humanismo helenico*, Buenos Aires, EUDEBA, 1975 e *El dualismo en la antropologia de la cristiandad*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974.

(2) Cf. "Para uma pré- e proto-histórica latino-americana", *Para uma ética da libertação latino-americana*, São Paulo, Loyola, Piracicaba, UNIMEP, sd., v. 3 págs. 33-45.

(3) Entre os povos indo-europeus refere *germanos, celtas, itálicos, gregos, frígios, hititas, medos, persas, arianos, chuechi*.

(4) Entre os povos semitas refere *fenícios, arameus, cananeus, sírios, babilônios, assírios, caldeus, acádios, árabes*.

(5) NEMO, Philippe (Apresentação). LÉVINAS, Emmanuel, *Éthique et Infini: dialogues avec Philippe NEMO*. Paris, Fayard, France Culture, 1982, págs. 5-7.

(6) *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Petrópolis, Vozes, 1984, pág. 12.

- (7) "As diversas origens do cristianismo. Uma visão de conjunto (30-70 d.C.):". *Cristianismos originários*. Revista de interpretação bíblica latino-americana. (22):7-8, 1995/3. Ver E. HOORNAERT, *A memória do povo cristão*, Petrópolis, Vozes, 1986, "Introdução, n. 2: Eusébio de Cesaréia e a história da Igreja".
- (8) *Totalité et infini*. Dordrecht, Boston, London, KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS, 1988, págs. 62-75 e pág. 281
- (9) *Op. cit.*, págs. ix-x.
- (10) Todas as minhas citações são retiradas de *A BÍBLIA de Jerusalém*, São Paulo, Paulinas, 1980, salvo quando expressamente transcrevo a tradução de André CHOURAQUI, referida na nota seguinte.
- (11) André CHOURAQUI (*No Princípio* (Gênesis), trad. Carlito AZEVEDO, Rio de Janeiro, Imago, 1995) discute amplamente o hebraico *beréshit* - "palavra deliberada, especialmente criada" - e cria para ele o francês *entête* - que não é *en tête* -, afastando-se do grego *en arché* dos LXX (Setenta) e aproximando-se do grego *enkephaláiō* de ÁQUILA. *In principio* é o latim de JERÔNIMO que o tradutor brasileiro acompanhou com "No Princípio". Escreve CHOURAQUI:
- A tradução habitual, *In principio*, "No começo", "*Au commencement*", "*In the beginning*" etc., constitui uma extrapolação mitificadora - introdução de uma cosmogonia - que esvazia o texto de suas significações originais (pág. 29). É uma pena que *A BÍBLIA de Jerusalém* não siga a tradução que também propõe: No princípio que Deus criou o céu e a terra, a terra estava...
- (12) Enrique DUSSEL Cita MAIMÔNIDES:
- Não há dúvida alguma que as três comunhões se interessam freqüentemente pelas mesmas doutrinas, isto é, os judeus, os cristãos e os muçulmanos, como por exemplo a afirmação da novidade do mundo (*Guia dos perplexos*, I, cap. LXXI. "Para uma pré- e proto-histórica latino-americana", *Para uma ética da libertação latino-americana*, op. cit., pág. 44).
- (13) *Totalité et infini*, op. cit., págs. 29-30.
- (14) Observa:
- ELOHÍMS: no plural - daí o s acrescido à transcrição - designa mais especificamente, na BÍBLIA, o Deus dos hebreus, o criador dos céus e da terra, conhecido sob o nome próprio de IHVH.
- Trata destes e dos outros termos empregados na BÍBLIA para designar *Deus*: EL, ELOHA, ADÔN, ADONAI, YAH, SHEBAOT, EL SHADAI (págs. 30-35). IAHWEH é nome *próprio*, definitivamente consagrado no judaísmo, de uma *pessoa* individua - como MARIA, JOSÉ, RENATA, FERNANDO... -. *Deus* é gramaticalmente nome *comum*.
- (15) *Totalité et infini*, op. cit., pág.118.
- (16) *Ibidem*, pág.107.
- (17) *De l'existence a l'existant*. Paris, Vrin, 1986. pág. 67-68.
- (18) Escreve CHOURAQUI sobre Gn 2,19:
- Uma vez mais, notamos o valor original da palavra; mais do que um meio de comunicação, ela tem o poder de desvendar e de transformar o mundo (*op. cit.*, pág. 53).
- (19) CANEIRO LEÃO, Emmanuel. "Introdução". HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967, págs.16-17.

(20) De *A BÍBLIA de Jerusalém*, pág. 36, nota<sup>m</sup>: "O nome Eva, *Havvah*, é explicado pela raiz *hayah*, viver".

(21) VAN DEN BORN, A., org. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis, Vozes, Lisboa, Centro do Livro Brasileiro, 1971, v. *conhecer e v. conhecimento*.

(22) *Op. cit.*, pág. 66.

(23) Observa DUSSEL que o único termo hebraico que poderia corresponder a *sôma* em grego é *gufah*, "cadáver".

(24) *A BÍBLIA de Jerusalém* conserva: "E o Verbo se fez carne". A carnalidade unitária também é evidente, em clara diferença com o helênico, na indicação da sede da interioridade humana: o *coração*, sede da sabedoria, os *riños*, sede dos pensamentos secretos, o *figado*, sede dos sentimentos elementares.

(25) *Ressurreição não é reencarnação*. Cf. "Reencarnação ou Ressurreição". *Concilium*: Revista Internacional de Teologia. Petrópolis, Vozes, 1993/5, nº 249. Lê-se nesse fascículo:

TESE 2 - *O conteúdo do significado da fé na ressurreição dos mortos, tal como foi professada no primeiro período do judaísmo e no cristianismo primitivo, traz implícita não a antropologia dicotômica da concepção de uma alma imortal, mas se concentra por inteiro no homem como pessoa.*

A fé na ressurreição dos mortos não é decorrência de concepções antropológicas que sustentam que o homem, enquanto natureza espiritual, não seria idêntico à sua existência material, ou que ele seria imortal segundo sua própria natureza, ou que a alma, enquanto núcleo específico da pessoa, estaria unida somente provisoriamente ao corpo material, e que o corpo seria como que uma prisão para a alma na sua maneira própria de ser, e outras opiniões semelhantes. Ao contrário, a doutrina da imortalidade da alma, em relação à doutrina da ressurreição, é muito mais uma teoria secundária e pós bíblica, que busca harmonizar a fé judaico-cristã com a antropologia helenística (LONING, Karl. "Ressurreição e apocalíptica bíblica". *Op. cit.*, págs. 82 [742]-83 [743]).

(26) Se *ruah* corresponde ao grego *pneûna*, *nefesh* não corresponde ao grego *psyché*.

(27) De *A BÍBLIA de Jerusalém*, Gn 2,7 nota<sup>m</sup>:

*Nefesh* designa o ser animado por um sopro vital, manifestado também pelo "espírito", *ruah*.

(28) Cf. *Totalité et Infini*, *op. cit.*, "Désir de l'invisible", págs. 3-5.

(29) *Shir hashirim*, genitivo superlativo da língua hebraica.

(30) Terá sido por isso que seu fruto tenha sido curiosamente identificado em nossa cultura como sendo a *maçã*?

(31) *Totalité et Infini*, *op. cit.*, págs. 29-30. Mas, quando o homem, "junto a si", não é a-teu? O mesmo judeu-lituano-francês, na sua condição masculina e em certa determinação histórica, indica a situação fundadora do *chez soi*:

A familiaridade e a intimidade se produzem como uma doçura que se derrama sobre a face das coisas, doçura proveniente de uma amizade. A intimidade, que a familiaridade já supõe, é *uma intimidade com alguém*. A interioridade do recolhimento se refere a um acolhimento. O Outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação. É um recolhimento, uma vinda a si, um retiro em sua casa como uma terra de asilo,

- que responde a uma hospitalidade, a uma espera, a um acolhimento humano. Acolhimento humano no qual a linguagem que se cala continua a ser uma possibilidade essencial. As idas e vindas silenciosas do ser feminino fazendo ressoar as espessuras secretas do ser, nada têm do turvo mistério da presença animal e felina cuja estranha ambigüidade BAUDELAIRE se compraz em evocar (*Ibidem*, págs.128-129).
- (32) Cf. "O existencialismo é um humanismo". Sartre. Trad. Rita de Correia GUEDES. São Paulo, Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores).
- (33) Estes versículos fizeram correr respeitavelmente muita tinta nos livros da teologia cristã, particularmente a respeito da "Imaculada Conceição" de MARIA, mãe de JESUS DE NAZARÉ - quem foi à BAHIA deve ter pelo menos sabido da "Conceição da Praia" -. Não largo isso para o folclore, porque respeito o folclore.
- (34) Novo TESTAMENTO, *Evangelho de Lucas*, capítulo 2 versículo 14.
- (35) PAULO DE TARSO sobre a *kénosis*, capítulo 2, versículo 7 da *Carta aos Filipenses*. "Habitou entre nós" é de JOÃO EVANGELISTA, em seguida a "e o Verbo de fez carne".
- (36) *Éthique et Infini* : dialogues avec Philippe NEMO, *op. cit.*, pág. 81.
- (37) Sobre este termo, é preciso ler na Bíblia o livro do profeta OSÉIAS, cuja mulher se prostituiu, mas para com a qual sempre conservou *hesed*, "ternura", reconduzindo-a a si. O *perdão* importa *ternura*, o comportamento de IAHWEH para com o *terroso*.
- (38) A imagem de "gula sexual" é limitada, e a maldade primeira poderia ter a designação de "sublimação repressiva" (MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização*: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Rio de Janeiro, Zahar,1972), resultando em "banalização do sexo" (RICOEUR, Paul. "A maravilha, o descaminho o enigma". *Revista Paz e Terra*, 1(5):27-38, out. 1967). E quanto à "Aids", vejo o mesmo fenômeno repressivo nas palavras de Robert GALLO, o famoso pesquisador norte-americano do HIV, em entrevista nas conhecidas "páginas amarelas" da revista VEJA. À pergunta: "Por que é tão difícil produzir uma vacina contra a Aids?", responde, entre outras coisas:
- Além dos problemas científicos, há limitações financeiras. As empresas farmacêuticas não estão querendo dar o dinheiro necessário às pesquisas. Querem lucros imediatos. Elas têm acionistas aos quais devem satisfações. Os investidores querem ver o retorno do capital aplicado (Edição 1462, Ano 29, no 38, 18 de setembro de 1996, pág.11).
- Sabemos que os donos do capital há muito praticam esta maldade, retardando quanto podem a cura de muitas doenças, endêmicas ou não. O lucro é mais fácil e imediato com "remédios" que não remedeiam nada!
- (39) *Evangelho de MARCOS*, capítulo doze. Ressoa de JOÃO EVANGELISTA em seu *Evangelho*:
- Quem não ama o irmão a quem vê, não ama a Deus a quem não vê (1Jo 4,20).
- (40) "La création". *Totalité et infini*, *op. cit.*, págs. 269-270.
- (41) "L'être est extériorité". *Totalité et infini*, *op. cit.*, págs. 266-267.
- (42) *Transcendance et intelligibilité*, suivi d'un entretien. Genève, LABOR et FIDES, Centre Protestant d'Études, 1984, pág. 41.
- (43) "Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus" (*Evangelho de MATEUS*, capítulo 5 versículo 8).
- (44) "Les Frères Karamazov, La Pléiade, pág. 310" (*Éthique et Infini*, *op. cit.* pág. 94).

# DOMÍNIO TECNO-COMUNICATIVO, INTERESES Y NECESIDADES

**Alvaro B. Márquez-FERNÁNDEZ**

Centro de Estudios Filosóficos. Universidad del Zulia.  
Venezuela

## RESUMO

Propomo-nos a analisar: i) aqueles (clases, grupos, etc) que exercem o domínio **técno-comunicativo** estão em condição de conformar e atuar nos processo de socialização de satisfação de necessidades; ii) a sociedade burguesa atual propicia un **interesse prático** com a finalidade de apresentar-se como o ponto de referência institucional, criando as condições para o desenvolvimento de seus modelos de condução social; iii) o **discurso ideológico** desta hegemonia instaura um "diálogo" que permite canalizar, através de seus sistemas de interpretação e representação, qualquer possível dissenso, adequando o coletivo subordinado aos **interesses generalizáveis** que se propõem a partir do marco institucional estabelecido.

## RESUMEN

Nas proponemos analizar: i) que quienes (clases, grupos, etc) ejercen el dominio **técno-comunicativo** están en capacidad conformar y actuar en los procesos de socialización de satisfacción de necesidades; ii), que la sociedad burguesa actual propicia un **interés práctico** con la finalidad de presentarse

como el punto de referencia institucional, creando las condiciones para el desarrollo de sus modelos de conducción social; y iii), que el **discurso ideológico** de esta hegemonía instaura un "diálogo" que permite canalizar a través de sus sistemas de interpretación y representación cualquier posible disenso, adecuando al colectivo subordinado a los **intereses generalizables** que se proponen desde el marco institucional establecido.

## 1. PREMISAS

1.1. *La racionalidad*, principalmente la Instrumental, se ha convertido en una de las formas hegemónicas que está caracterizando a la sociedad capitalista postmoderna. La evolución social esta determinándose exclusivamente por la lógica del progreso científico y técnico. Lo trágico del postmodernismo, según J. M. Delgado Ocando, es que ha creado un mundo mercantil y cibernética, que cancela la autenticidad de la persona, pero que lo ha creado deliberadamente, con pleno conocimiento de la realidad que ha producido y de su carácter artificial y limitante.<sup>1</sup> Nos encontramos frente a un tipo de racionalidad que regula y administra con criterios reduccionistas los espacios públicos donde se discuten y valoran los intereses y las necesidades sociales y políticas que deben ser satisfechas. Estas, además, no son suficientemente reconocidas por el marco institucional en el cual se hace la demanda, por ser éste, a su vez, reproducido desde los intereses pragmáticos de la racionalidad instrumental.

Cuando un sistema social institucionalizado se arroga el derecho de distinguir entre necesidades "imaginarias" y "reales", entonces, un dominio político y técnico-comunicacional se instaura sobre las auténticas necesidades sociales. Las consecuencias de esto se advierten cuando las aspiraciones de la mayoría ciudadana a la satisfacción de sus necesidades no le son reconocidas. Por el contrario, le son reprimidas, bien sea, por la violencia directa que siempre el Estado justifica como necesaria en "última instancia" o, por sutiles mediatizaciones efectuadas a los sistemas de representación y simbolización de la interacción social (gracias a la influencia de la ideología trasmída a través de los medios de comunicación social). La

población mayoritariamente subordinada y marginada del proceso de acumulación de capital también lo es de los procesos de reconocimiento de sus necesidades sociales. Esta exclusión induce una cultura de la abstención y del conformismo ciudadano. Pretendiendo resolver las *contradicciones de clases* a través de controles burocráticos y ofertas populistas, que siempre anidan en el "progreso" conservador de las vanguardias neoliberales.

Señalaba Gramsci cuando caracterizaba el hecho de la *hegemonía*, que ella presupone que se tenga en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales se ejercerá, que se constituya un cierto equilibrio incluso de compromiso, o sea, que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico corporativo, pero también es indudable que tales sacrificios y el mencionado compromiso no puedan referirse a lo *esencial*, porque si bien la hegemonía es ético-política, no puede dejar de ser económica y, mucho menos en la actualidad, técnica.<sup>2</sup> El marxismo, a pesar del actual impacto renovador del pensamiento neoliberal tecnocrático, aún nos permite una comprensión tanto filosófica como social de cuáles son los fundamentos de la legitimidad ideológica y política de la racionalidad de la que se vale el modo de producción capitalista para seguir consolidando sus posiciones de dirección, control y mando de la sociedad civil. Y para ello es necesario como advierte Delgado Ocampo, que el compromiso del intelectual crítico de izquierda debe ser con la **episteme** de la época.

1.2. El *conflicto*, inherente a la naturaleza de explotación y alienación que tipifica a una sociedad dividida en clases, puede permanecer neutralizado por medio de la actuación de un Estado social *benefactor* que organiza y articula la integración de la sociedad civil, manteniendo los límites pertinentes de los normados jurídicamente por medio de procesos de coerción y socialización (consenso) que tiendan a favorecer las interpretaciones (estructuras discursivas) que de los *intereses* y las *necesidades sociales* hacen las clases burguesas y sus aliados para el ejercicio tecnocrático del poder.

1.3. La intervención de este Estado en la sociedad democrática burguesa avanzada (capitalismo maduro), en la regulación

y administración de los procesos productivos (estructuras de intercambio de valor), vendría a garantizar la acumulación no sólo de plusvalía, sino de nuevos procesos hegemónicos, por medio de los cuales las *crisis* del sistema (económica, política, socio-cultural) quieren ser presentadas y justificadas como desequilibrios interestructurales, sin entrar a considerar dialécticamente el origen de la reificación de la existencia humana<sup>3</sup>. Esto nos explica por que en esta sociedad la solución de los problemas sociales, especialmente en lo que concierne a la *satisfacción de necesidades*, no es susceptible -como lo señala Habermas- de discusión *pública*: "Des discussions publiques risqueraient en effet de mettre en question les conditions qui définissent le système au sein des tâches techniques. C'est parce que la nouvelle politique de l'intervention étatique exige une **dépolitisation** de la grande masse de la population. Dans la même mesure où sont éliminés les problèmes d'ordre pratique".<sup>4</sup>

1.4. La *teoría crítica* tiene el proyecto de develar la totalidad social capitalista por medio de una *racionalidad progresiva* y no *ideológica* como tan acertadamente lo ha señalado el filósofo José Manuel Delgado Ocando al señalar que "*la primera es inmanente a cada, fase del desarrollo histórico, pues el ajuste, de la superestructura a la estructura es la razón suficiente del modo de vida social como derecho. La segunda es trascendente al desarrollo histórico y deviene abstráculo para el acceso a formas superiores de vida social. Racional es el ser social cuya racionalidad es originaria y cuyo contenido potencial ha sido plenamente expresado. Irracional es la realidad cuya "racionalidad" es ideológica: una racionalidad introducida por la retórica de la fuerza democrática de la sociedad liberal burguesa*"<sup>5</sup>. El pensamiento crítico de izquierda debe dar origen a un poder para contestar, cuestionar y subvertir el sistema de opresión y represión hegemónicamente instituido que, cada vez más, logra cohesionar la pluralidad de los espacios sociales y existenciales bajo la égida de las libertades públicas que concede la beligerancia burguesa, incluso para disenter. El resultado será una lucha en términos antihegemónicos, contra la *weltanschauung* de un Estado y un Derecho basado en la servidumbre tecnocrática de la alteridad del ser.

## 2. ARGUMENTACIÓN

2.1. El control de los esquemas de exigencias y satisfacción de las necesidades, por parte del Estado burgés, no sólo permite la manipulación de los mecanismos de mercado de un sistema económico autónomo; sino que también tiende a "domesticar", neutralizar, la fuerza potencial de irrupción que pueden alcanzar en momentos dados de *crisis* las clases más necesitadas para expresarse. El conflicto que tradicionalmente define y diferencia a estas clases de las dominantes, se deriva entonces hacia una reagrupación de "agentes sociales" que se administran colectivamente de acuerdo a *intereses prácticos*<sup>6</sup>, donde el entendimiento mutuo o subjetivo queda perturbado, cuando no censurado. Sin vinculación directa, con el tratamiento político de las necesidades, desde el punto de vista de las contradicciones inherentes al modo de producción y a los conflictos que encarnan las clases sociales, la racionalidad liberal-burguesa alcanza un singular prestigio en la consolidación de un Estado de bienestar social.<sup>7</sup> Este es capaz de tolerar, precisamente la *expresión* de las necesidades, de los derechos y los intereses, creando una cultura política que sea capaz de satisfacer burocráticamente el discurso de la denuncia social. El sistema productivo genera demandas funcionales en el campo de la política de bienestar que alguien debe cumplir. O sea, las transformaciones generales de la sociedad industrial dan lugar al nacimiento de grupos sociales que reclaman derechos, legislación proteccionista, libertades públicas, etc, y el Estado se apresta, con orientación pragmática, a solucionar estas crisis con intervenciones de "compensación". De manera que debe crear políticas de sociales que tiendan a solucionar las crisis de crecimiento, lo cual conllevaría necesariamente a crisis de legitimidad. La política social del Estado se convierte así en un aspecto de la política económica en función de una serie de valores humanos, y esto supone una modificación de las estructuras sociales conectadas directa o indirectamente al proceso productivo: pero estas modificaciones no pondrán nunca en discusión las estructuras fundamentales de la organización social. El Estado promueve la "participación política" y redistribución indirecta de la renta en aras de la integración de los sectores más desfavorecidos. Se garantiza con ello una racionalidad en la comprensión del discurso de las necesidades, cuya finalidad es el

establecimiento de la legitimidad sin cambios fundamentalmente ni su economía de mercado ni su estructura de clase. Los cambios que ha generado la política de bienestar social se han expandido a grandes masas de población, que aspiran a que se les satisfaga su mundo de necesidades. Ello ha traído como consecuencia su mayor participación en los sistemas de consumo y ha acentuando la paz social burguesa, produciendo un alto nivel de conformismo, obviando de esta manera la discusión pública.

Las transformaciones tecnológicas, el cambio de los valores y la constante modernización del sistema de mercado, hacen, en general, olvidar a las clases desposeídas, necesitadas, su verdadero origen material: la plusvalía. Al servicio de esta colonización ideológica también vienen apuntando, por otra parte, los medios de comunicación social, quienes de un modo cada vez más sofisticado organizan, incluso una "estética", del campo de las representaciones, imágenes y símbolos. Quienes dominan los procesos *técno-comunicativos* están en capacidad de estructurar y actuar dentro de los procesos de socialización que las sociedades burguesas en crisis están propiciando, con el interés práctico de instaurarse como el punto de referencia institucional<sup>8</sup> que posibilita el desarrollo del sistema de dominación y producción. Podemos apreciar que asistimos a una ratificación de las bondades de este Estado de bienestar social, quien representa un avance importante con respecto a su propia evolución, ya que institucionaliza la compensación de las necesidades por medio de políticas jurídicas y de difusión masiva de bienestar social que resuelven regionalmente los problemas estructurales de los productores directos<sup>9</sup>. La manipulación de necesidades distinguiendo entre reales y abstractas sirve para que el Estado pueda arbitrar mecanismos de conformismo y aceptación social. Así, dice Helller: *"il s'agit de créer des besoins tout aussi réels les uns que les autres (imaginaires) décidant au cours d'un débat démocratique, et sur la base du consensus, quels besoins doivent être satisfaits les premiers"*<sup>10</sup>. De modo que las necesidades son reconocidas y satisfechas sólo cuando aparecen fuera del contexto de las estructuras de explotación y dominación. A la excepción de aquellas que hacen del hombre un simple medio. El Estado de bienestar social promueve ideológicamente, además, otra posición complementaria: las necesidades, en la mayoría de los casos son creadas, tanto en su

aspecto de exigencias que emergen solicitando su satisfacción, como situadas en una estructura de consumo y reproducción, donde son administradas teleológicamente. Así la mayoría de ellas son impuestas ficticiamente. Esta imposición significa que se atribuyen necesidades a personas o colectivos sociales que no tienen conciencia de éstas. Ello puede hacerse de dos maneras: a) negando el hecho de que las necesidades que esas personas quieren satisfacer sean sus propias necesidades reales, auténticas; b) afirmando que las personas tienen otras necesidades de las cuales ellos no son conscientes, y que transformarían sus propias necesidades si se les concientizara de ellas. La realidad de las necesidades estará determinada por el discurso ideológico de la satisfacción, la capacidad de poder representar y transformar en un momento dado la "estructura del sistema de necesidades" institucionalizado, de modo de que las personas particulares y grupos de individuos puedan seguir adecuados a los intereses generalizables de la clase dominante: *"les différents centres de pouvoir peuvent élaborer les systèmes de déterminations sociales (les produits, les institutions) qui guident les besoins et la, forme de leur satisfaction. Contrairement à ceux qui sont partiellement ou totalement privées de pouvoir"*.<sup>11</sup>

2.2. Como dice Lefebvre<sup>12</sup> lo que queda cancelado por la estructura de la racionalidad instrumental es la proyección del deseo en cuanto que necesidad valorativa genuina, auténtica, estimativa, de encuentro y satisfacción plena, en prosecución de los objetos verdaderamente deseados y necesitados. El espacio de la libertad como elección individual y como experiencia, queda excluido de su dimensión de ser. El sistema capitalista con su lógica totalitaria no reconoce en el hombre un cuerpo, sino tan sólo una fuerza de trabajo que se cotiza a través del salario: las leyes del capitalismo, en tanto que reguladoras de un sistema de crecimiento productivista, sólo buscan producir y reproducir a los hombres como fuerzas productivas. *"Mais le corps -dice Foucault- est aussi directement plongé dans un camp politique les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate, ils l'investissent, le marquent, le suplicient, l'astreint, gèrent à des travaux, l'obligent à des cérémonies, exigent de lui des signes. Cet investissement politique du corps est liée selon des relations complexes et réciproques, à son utilisations économique; c'est, pour une bonne*

*part, comme force de production que le corps est investi de rapport de pouvoir et de domination (...) il est pris dans un système d'assujettissement (...) où le besoin est aussi un instrument politique soigneusement aménagé, calculé et utilisé"*<sup>13</sup>

Los intereses y las necesidades están predeterminadas desde una lógica del consumo y la producción material y simbólica de los objetos deseados; éstos adquieren, además de las dimensiones económicas, otras incluso éticas y estéticas de acuerdo al modo de representación dominante y su racionalidad. Como lo ha venido diciendo J. Baudrillard *"la structure de la consommation n'est donc qu'un secteur apparemment harmonique (...) elle est une conduite active et collective, elle est une contrainte, elle est une morale, elle est une institution. Elle est tout un système de valeurs, avec ce que ce terme implique comme, fonction d'intégration sociale et contrôle sociale"*.<sup>14</sup> Podemos afirmar, entonces, que las necesidades se encuentran también insertas, como dice Habermas, en la racionalidad medio - fin que domina toda la actividad social del capitalismo.<sup>15</sup> Esto es, por otra parte, de mucha importancia, repetimos, cuando consideramos la actuación de los medios de comunicación de masas en ese proceso de racionalidad que elabora el tejido subliminal del objeto-deseo en sentido latente.

2.3. Esto implica una reacción "comunicativa" entre el sistema político y económico en lo que a necesidades-deseos de los ciudadanos se refiere. Así entendemos cómo los desplazamientos y las sustituciones de necesidades que acontecen en la jerarquía perceptiva, volitiva y pensante de los ciudadanos, forman parte de un proceso en el cual a través la industria cultural de masas, y especialmente las tecnologías publicitarias, inducen una estructura de comportamiento-deseos que los dirigentes de la hegemonía prometen cumplir y que, suscitando nuevas demandas en el colectivo social "motivado", terminan siendo totalmente inalcanzables por artificiales e irreales. Si de satisfacción puede hablarse sólo lo es en sentido figurado: los deseos quedan objetivados por medio de procesos subliminales de alienación. La racionalidad técnica y las ideologías del bienestar social, promueven en la sociedad de clase un desplazamiento hacia estos proyectos de conformismo popular, que induce a vivir la realidad a partir de los intereses y estereotipos que publicita la estructura socio-cultural da interpretación y de comunicación de la hegemonía.

La comunicación libre de dominio debería de constituirse en el objetivo emancipatorio principal. Pero mientras que sea la racionalidad técnica la que organice el discurso, el habla de las necesidades se hace inviable en un común acuerdo. Precisamente lo que caracteriza a esta sociedad es que su estructura de interpretación no conforma una auténtica situación de comprensión e interacción comunicativa. Para que esto sea posible es necesario que se parta de un consenso, subyacente al proceso de formación discursiva de una voluntad racional por el que todos y cada uno de los participantes en el mismo -tras haber disfrutado de una simétrica distribución de las oportunidades de intervenir en la discusión- podrían llegar a alcanzar un acuerdo (consenso) sobre aquellos intereses susceptibles de generalización, esto es, susceptibles de convertirse en interés común.<sup>16</sup> Si bien la tesis de Habermas es muy sugerente, se hace necesario, dado el carácter tal profundamente de inequidad de la sociedad capitalista, crear un **disenso** como antesala al **consenso** lingüístico, para ir más allá de las complacencias del sistema benefactor de necesidades y su ideología de los *intereses*: las necesidades no se experimentan como una categoría ontológico-existencial (producto del ser social), sino como resultante de un "interés" que complementa la conciencia social alienada. Así las políticas de bienestar social logran, mediante campañas publicitarias incluso, presentar un "mensaje" de dignificación psicológica de los sujetos marginados, de modo que favorezcan la estabilidad social y económica del sistema.

3. Nuestro análisis nos lleva a afirmar que el Estado en la sociedad burguesa conflictiva no está orientado hacia una *acción comunicativa* donde se establezca una efectiva participación democrática en el modo de satisfacción de necesidades. Por el contrario, la consecución de un bienestar para el colectivo social, está interceptada por una acción técnica destinada exclusivamente a jerarquizar las valoraciones definidas por unas relaciones humanas basadas en la competitividad y el libre consumo. Cuando existen acuerdos o concesiones en la manera como deben cumplirse o resolverse las satisfacciones exigidas, sólo se otorgan éstos con el criterio de incrementar el status de eficiencia burocrática que reproduzca la legitimidad de la hegemonía. Observación que se puede demostrar cuando se aprecia la movilidad social de los sectores pequeño burgueses

al asimilarse corporativamente a las expectativas de integración e identidad social que el sistema de acumulación de capital oferta. De modo que si consideramos, por ejemplo, la educación como un ámbito de *necesidad esencial*<sup>17</sup> en la organización de la cultura, vemos entonces, que la escolaridad y el aprendizaje no tienen en el sistema racional tecnócrata el objetivo de proporcionar conocimientos o capacidades críticas sino todo lo contrario. Su finalidad hegemónica es situar a los individuos en posición de usar su fuerza de trabajo como mercancía en el mercado de trabajo, como tan acertadamente lo argumenta Bourdieu al decir que "(...) *tous ces indicateurs reposent sur une définition implicite de la 'productivité' du système scolaire qui, se référant exclusivement à sa **rationalité formelle externe**, réduit le système de ses fonctions à l'une d'entre elles, elle-même soumise à une abstraction réductrice: la mesure technocratique du rendement scolaire suppose le mord'êlé appauvri d'un système qui, ne connaissant d'autres fins que celles qu'il tiendrait du système économique, répondrait optimalement, en quantité et en qualité, et au moins coût, à la demande technique d'éducation, c'est-à-dire aux besoins du marché du travail*"<sup>18</sup> Así la escuela como estructura racional e institucional de reproducción en la concepción dominante del mundo burgués, está al servicio de la dominación simbólica y representativa, en cuanto que genera un capital cultural y doctrinario de satisfacción de necesidades en la "*formación de los inrelectuales*" al servicio de la racionalidad que totaliza el ser social. El Estado ha sido capaz de crear una "economía doméstica" para la satisfacción de las necesidades, basada an un reconocimiento institucional que lo "obliga" a sufragar, satisfacer, las demandas de reconocimiento de necesidades de amplias capas del colectivo subordinado. Pero la forma que tiene el Estado de *interpretar* las necesidades y a los sujetos sociales que las portan, se contrapone con los intereses prácticos de los movimientos sociales, que intentan inducir una redimensión de la estructura de consumo donde están, precisamente, insertas las necesidades.<sup>19</sup> El Estado termina haciendo un manejo administrativo y terapéutico de las necesidades, porque las instrumentaliza y sustituye el nivel de politización necesario para la interpretación moral, por una retórica ideológica que escinde el correlato necesidad y ser social.

Nuestras conclusiones sobre este tema confirman que tanto en las sociedades capitalistas actuales como en las sociedades latinoamericanas, la discusión pública sobre la satisfacción de necesidades sociales está asociada a la dominación que se ejerce desde la **racionalidad técnico-comunicativa**, fracturándose así la auténtica situación de comprensión y diálogo en la interacción social, pues el campo de los intereses termina siendo predeterminado por quien(es) tenga(n) más poder (político, religioso, económico, etc.), lo que hace desigual la **acción comunicativa**. La manipulación que se efectúa del universo de la satisfacción de necesidades sirve para que el Estado de Bienestar social pueda arbitrar mecanismos de conformismo y aceptación social (consenso) que consoliden su legitimidad. Como muy bien lo señala Habermas, frente a un interés **práctico dominador**, debe darse un **interés emancipador**: es el objetivo hacia el cual apunta la acción humana liberadora, en el sentido materialista de una liberación de las condiciones opresoras a las que el hombre está sometido tanto de la naturaleza externa (interés técnico) como de su propia naturaleza deficientemente socializada.

## NOTAS

(1) Cfr. Delgado-Ocando, J. M. "Postmodernismo y Hegemonía Finisecular", en *Frónesis*. Vol.1. Nº 1. IFD. LUZ, 1994. p. 12.

(2) Cfr. Gramsci, A. "Alcuni aspetti teorici e pratici dell' "economismo", en *Note sul Machiavelli, sullapolitica e sulla Stato Moderne*. Riuniti, Roma. 1977. p. 49.

(3) Ibid., "El Estado tiene una función *hegemónica de universalidad*, en tanto que marco ordenador de la sociedad molecularizada, coincide con los *intereses del capital*, comporta sin embargo, necesariamente, al nivel político específico de la *lucha de clases*, una garantía de ciertos intereses económicos-comparativos de las clases dominadas, garantía acorde con la *constitución hegemónica de la clase en el poder cuyos intereses políticos el Estado sostiene*". (cursivas mías).

(4) Cfr. Habermas, J. *La Technique et la Science comme "Idéologie"*. Gallimard, París. 1974. p. 42.

(5) Cfr. Delgado Ocando, J. M. *Hipótesis para una teoría Antihegemónica del, Derecho y del Estado*. IFD, LUZ. 1978. p. 209 ss.

(6) Cfr. Habermas, J. *Connaissance et Intérêt*. Gallimard, París. 1976. Para Habermas la validez o invalidez de una norma de relación intersubjetiva se muestra en el logro o en la perturbación de un entendimiento entre personas (interés práctico).

(7) Cfr. Pico, J. *Teorías sobre el Estado de Bienestar* S.XXI, España. 1987.

(8) Cfr. Márquez, A. "Argumentos críticos contra la hegemonía de la Ciencia", en *Revista de Filosofía*. Centro de Estudios Filosóficas, LUZ. Vol. 20. (En prensa).

- (9) Cfr. Marx, K. *El Capital*. Tomo: 1.FCE, México.1976. p. 439.
- (10) Cfr. Heller, A et Feher, F. *La Théorie des Besoins Chez Marx*. Gallimard, Paris. 1981. p. 55. Véase el estudio de Alfonso Ibnez: *Agnes Heller La satisfacción de las Necesidades Radicales*. DEI, Sst1 Jasé Casta Rica 1991.
- (11) *Ibid.*, p.105,
- (12) Cfr. Lefebvre, E. *La Production de l'espace*. Anthropos, París. 1974. Igualmente *La Presencia y la Ausencia. Contribución a la Teoría de las Representaciones*. FCE; México.1983.
- (13) Cfr. Foucault, M. *Surveiller et Punir*. Gallimard, Paris. 1975. p. 30 ss.
- (14) Cfr. Baudrillard, J. *La Société de Consommation*. Gallimard, Paris. 1970. p. 33. En *Pour une Critique de la Economie Politique du Signe* (Grallimord, Paris. 1964. p.158-59), nos vuelve a advertir que "Loin que l'individu exprime ses besoins dans le système économique, c'est le système économique qui induit la fonction-individu et la fonctionnalité simultanée de objets-signes et des besoin. L'individu, c'est une estructura idéologique, une forme historique correlative de la forme-marchandise, valeur d'échange et de la forme-objet, valeur d'usage".
- (15) Al ser invadida la esfera intercomunicativa por la racionalidad medio-in y por la planificación administrativa, el sentido de constitución ontológico de la conciencia objetivante del mundo de la historicidad queda aislado de su pragmática universal. Es decir, se cancela la competencia para la comunicación lingüística entre dos actores. Cfr. Habermas, J. *Raison et Legitimité*. Payot, París. 1978.
- (16) Cfr. Ferry, J. M. *Habermas: L'Ethique de la Communication*. PUF. París. 1987.
- (17) Cfr. Bourdieu, P. *La Noblesse d'Etat. Grandes Ecoles et Sprit de Corps*. Minuit, Paris.1989. Donde demuestra cómo se ha constituido poco a poco un *corpo* que ha debido producir el Estado para reproducirse y para imponer su dominación y que debe, a su vez, *reproducir* al Estado para reproducirse. Esta burguesía de "toga" convertida en nobleza ha encontrado su instrumento (les écoles) de reproducción ideal.
- (18) Cfr. Bourdieu, P. Passeron, J. C. *La reproduction. Eléments pour une Théorie du Système d'enseignement*. Minuit, Paris.1970. pp. 212-213.
- (19) Cfr. Gough, I. *La Economía Política del Estado de Bienestar*. Blume, Barcelona. España. 1982. Así por ejemplo es el caso de Venezuela, donde las políticas de beneficencia social que pone en práctica el Estado a través de los "bonos de compensación" (salud, transporte, alimentación, etc.) y que buscan equilibrar la crisis económica del sistema, no resuelven realmente las demandas, sino que por el contrario, han vengo creando estructuras de corrupción y de consumo-mercado, donde las propias clases burguesas son beneficiarias de estas políticas estatales. Esta manipulación de las necesidades sitúa al poseedor -a quien se le otorga el beneficio en dinero- en última instancia como consumidor.

# **JOSÉ MARTI E A FILOSOFIA\***

**Cleusa CAPALBO**

Deptº de Filosofia/IFCH/UERJ

## **RESUMO**

O artigo procura apresentar o pensamento de José Martí, seu amor à justiça e aos homens e sua busca da libertação da opressão, da escravidão. Suas idéias traduzem um humanismo pluralista, cujo sinal distintivo é a espiritualidade e o engajamento.

## **RÉSUMÉ**

Il s'agit de présenter la pensée de José Martí, son amour de la justice, son amour des hommes et sa recherche de libération de l'oppression, de l'esclavage. Ses idées traduisent un humanisme pluraliste, dont le signal distinctif est l'espiritualité et l'engagement.

Não se pode afirmar que na obra de Jose Martí haja uma reflexão filosófica explícita, feita por um cultor ou um pensador nos moldes do que a tradição, desde a antiga Grécia, denominou por filosofia. Jose Martí nasceu em 1815 em Cuba e morreu em 1895, tendo sido acima de tudo um militante político, e um guerrilheiro que lutou na guerra pela libertação de seu país do domínio colonizador da Espanha. Os seus escritos emocionam os seus leitores não só pela pureza que

---

(\*) Comunicação apresentada no Seminário José Martí-UERJ/1992.

neles transparece, mas também pelo seu ardor em prol da justiça, do amor entre os homens, da busca da libertação de toda a forma de opressão, servidão e escravidão humana. Suas idéias expressam um humanista que ele foi face à cultura, à educação, à tolerância e ao pluralismo ético-religioso. A sua espiritualidade e a sua crença em Deus não são vividos de modo tradicional, mas sim com engajamento e comprometimento com o seu semelhante e irmão, pensado a realidade de opressão e de miséria da população pobre e miserável, subjugada secularmente à exploração e à dominação da colonização espanhola. Ele foi, conforme diz Cintio Vitier um verdadeiro precursor da Teologia da Libertação, e, para nós, das verdadeiras diretrizes que se pode obter para a realização de uma filosofia da libertação latino-americana.

Seria ilusório pensar que a leitura de Jose Marti nos faz descobrir a espiritualidade e o humanismo como molas propulsoras de sua ação revolucionária. Não se trata de daí deduzir, logicamente, a sua práxis. Trata-se antes e sim, como diz Vitier, de verificar que somos nós, através de seus escritos, que somos humanizados. É Jose Marti "quem pode humanizar-nos, fazer-nos mais homens, criaturas mais humanas(...), capazes de viver e morrer pelos homens<sup>1</sup>:

Não se pode desvincular as idéias de Jose Marti de sua espiritualidade, entendida esta não como uma prática formal da religião católica, mas entendida sim, para ele, como a entre a do dom de sua vida à história da libertação cubana, pois para ele a história tem sentido, tem um significado em direção à conquista da plenitude humana. Os homens se unem para a luta secular e dolorosa da libertação e da implantação da justiça contra toda forma de escravidão.

As idéias de Jose Marti foram retomadas e reexaminadas no século XX no confronto de teses marxistas, feitas principalmente pelos revolucionários cubanos, continuadores de sua luta. Nós não iremos desenvolver esta linha de reflexão filosófica que daí se depreende. O que nós queremos examinar são origens, do que hoje chamamos de filosofia da libertação, presentes nas idéias de Jose Marti.

Jose Marti cursava o terceiro ano do bacharelado no Colégio San Pablo, quando foi preso e condenado a seis anos de trabalhos forçados, devido a sua participação no levante armado de 10 de outubro de 1868 contra o colonialismo espanhol. Teve a pena comutada pois os

seus pais venderam tudo o que possuíam, para pagar às autoridades espanholas locais a sua liberdade e deportação, ocorrida em 1870, para a Ilha de Pinos e daí para Madri. Em 1871 escreve um livro comovente "El Presidio Político em Cuba"<sup>2</sup>. Nele são narradas as condições em que homens e até crianças viviam naquele horror de prisão. Presos e acorrentados por ferros, apanhando e trabalhando, mal alimentados, dormindo no chão, todos os que entravam neste presídio saíam mortos. Mas, o que mais surpreende neste livro é ver que ele pensava poder sensibilizar a Espanha pelo que se fazia em Cuba, no presídio, em nome do Governo espanhol, apelando para o verdadeiro espírito de nobreza e para a idéia de Deus presente nos homens, noções tão caras àqueles que tudo faziam em nome do Rei e da glória de Deus.

Jose Marti ao pintar o quadro de horror que era vivido no presídio cubano, não pede à Espanha que autorize a independência a Cuba ou que repare "alguns de seus mais lamentáveis erros"; o que ele pede é que "sejais humanos, que sejais justos, que não sejais criminosos sancionando um crime constante, perpétuo, ébrio, acostumado a uma quantidade diária de sangue" ali derramado<sup>3</sup> "Por que sois tão injustos e tão cruéis"? É em "nome do amor, em nome do bem supremo que é Deus; é em nome da justiça, suprema verdade, que eu exijo compaixão para os que sofrem no presídio, alívio para sua sorte imerecida, escarnecida; ensanguentada, vilipendiada"<sup>4</sup>. José Marti apela para os direitos humanos, não de forma abstrata, mas concreta, por ter igualmente vivido na própria carne a injustiça e o trato do homem como objeto e não sujeito, como coisa animal e não pessoal. Só o homem enquanto pessoa foi feito à imagem e semelhança de Deus. Por isto diz Marti: quando os guardas do presídio "golpeiam na cabeça", no "corpo coberto de chagas", "esquecem que neste homem Deus está presente". Para ele o martírio pela pátria é martírio revivido do próprio Cristo, enquanto busca do bem e da generosidade universal<sup>5</sup>. Para Marti, somente no reconhecimento dos erros cometidos pelos espanhóis em Cuba é que poderia residir a verdadeira e legítima honra tão apregoada como um valor pela nobreza espanhola.

No "Manifesto de Montecristi", de 25 de março de 1895, Jose Marti define "um novo período bélico da revolução da independência", iniciada em Yara e em Guaimaro, após uma preparação gloriosa e

cruénta<sup>6</sup>. Ele vai para as montanhas Cubanas organizar a revolução pela independência da colonização espanhola.

Jose Marti mostra, em outros escritos que os espanhóis e demais europeus, além de saquearem a riqueza e o patrimônio cultural da América, afirmavam ser a origem de toda cultura proveniente do Velho Mundo europeu. Para Marti nada é mais absurdo. Ele defende a tese da autonomia e da originalidade das culturas americanas, já existentes quando os europeus aqui chegaram. Sustenta ainda que os latino-americanos serão capazes de desenvolver uma civilização original e distinta dos colonizadores. A história da América Pré-Colombiana não pode ser estudada a partir dos "arcontes da Grécia", diz Jose Marti. E por Grécia ele se refere a tudo que daí advém: a Europa e a cultura ocidental da ciência, da técnica, da filosofia e de um padrão de beleza artística. É sob o manto de difusão da cultura universal do mundo ocidental que se ocultam todas as modalidades de colonialismo. O que se quer é fazer uma América europeia, expressão máxima de glorificação do Conquistador. Estas idéias de Jose Marti não são válidas apenas para a época em que ele lutou pela independência Cubana. Elas têm um valor que transcende o "chronos" de seu momento histórico objetivo, pois se insere no "Kairos" do tempo universal, ou seja, em todos os momentos em advém esta postura de dominação e de colonização, revestidas de roupagens novas e de conteúdos históricos objetivos.

Para Jose Marti a conquista espanhola, que se relembra agora em seus 500 anos, foi feita de tal forma que levou a injustiça a se instaurar e se estruturar na "civilização devastadora", nesta civilização de opressão e de destruição cultural.

Nós sabemos que desde o século XVI surgiram polêmicas sobre os povos indígenas encontrados pelos conquistadores. Jose Marti conhece tal matéria e as menciona. Os apologistas da conquista e da hispanidade enquanto missão evangelizadora e de processo civilizatório, buscam sua sustentação teórica na ciência. É assim que por volta de 1750, Buffon e Cornelius, proclamaram a "inferioridade biológica da América em relação ao Velho Mundo"<sup>7</sup>. Jose Marti procura destruir este mito racista e esta calúnia europeia. Assim, diz ele: "não há superioridade racial, pois todas as raças têm o espírito essencial ao homem, que os iguala e unifica"<sup>8</sup>.

A superioridade técnica dos espanhóis à época das descobertas e conquistas, possuidores de armas de fogo e de armaduras metálicas lutando contra flexas dos índios não quer dizer verdadeiramente uma superioridade dos europeus. Para Jose Marti a força invencível radica principalmente e sobretudo nos povos oprimidos, mesmo quando estes a vivenciam silenciosamente. O que causou a morte dos índios, segundo Marti, foi a sua desunião. É da união que depende a nossa vida e a nossa força, escreve ele. Assim, continua: "Pizarro conquistou o Peru quando Atahualpa guerreava em Huáscar; Cortés venceu em Cuauhtémoc por que Xiccotencatl lhe ajudou neste empreendimento; Alvarado entrou na Guatemala porque os Quichés cercavam os Zutujile"<sup>9</sup>.

Hoje os índios estão na miséria, vivem na tristeza, na apatia, no sofrimento calado, como resultado do que lhes foi retirado e privado, pois outrora estes índios foram criadores de cidades, foram governantes, guerreiros, arquitetos, artistas e poetas<sup>10</sup>. Não se quer hoje, dar-lhes um tratamento melhor numa tentativa de prática humanitária paternalista; o que eles necessitam é de respeito e solidariedade. Já no século XVI Frei Bartolomeu de Las Casas criticara os maus tratos e a escravidão dos índios a que os espanhóis os submetiam. Mas esta etapa teológica, humanitária e até certo ponto política, em nada resultou.<sup>11</sup>

Sem união e sem revolução não há libertação. Com efeito, Marti diz que a revolução não deve ser movida pelo ódio, mas pelo amor, pois só este constrói e liberta. "Pensar é servir. Conhecer é agir. A liberdade e a inteligência são a natural atmosfera do homem. O ódio não constrói. Só o amor liberta e constrói".<sup>12</sup>

Este conceito de "natural" aparece em diversas passagens da obra de Jose Marti. Vejamos mais uma delas e qual o significado que dai poderemos depreender.

Em 2 de maio de 1895 ele escreve no jornal New York Herald advertindo contra "um poder estranho que se prestasse a entrar intrusamente na natural luta doméstica da Ilha(Cuba) favorecendo a sua classe oligárquica e inútil contra a sua população matriz e produtora". Trata-se da possibilidade de intrusão dos Estados Unidos na "natural luta" entre uma oligarquia e o povo, prevista por ele para a República. Quanto ao conceito de "natural luta" se entende, de modo geral, a aceitação do curso da luta sócio-política que, no conjunto das coisas tal

como elas existem, deveria se desenvolver sem intervenção externa. A este estado natural se opõe, portanto, a idéia de intervenção. No entanto, para Jose Marti o estado natural não se entende numa perspectiva naturalista, ou seja, em que o homem se compreende como uma natureza dada e inata. O homem se faz, se constitui, se constrói na luta efetiva e no seio concreto da história. O ser natural significa ser força que produz resultados. Podemos dizer que este conceito se aproximaria, numa interpretação atual, da idéia grega de "physis" enquanto produzir, engendrar, crescer, nascer, formar-se. A natureza tem a força em si mesma, ela realiza o movimento pelo qual chegará a ser o que é no curso de seu desenvolvimento. O conceito de "physis" indica, ainda, o próprio processo pelo qual se dá a emergência, o nascimento das coisas no mundo. Assim sendo, natural, no pensamento de Jose Marti, designa tanto a terra cubana, com os seus animais, pássaros, árvores, plantas e riquezas minerais existentes em seu solo, quanto designa o homem e a sua história humana. Natural é o originar-se do ser e do devenir, é evento histórico e também o advento ou erupção de Cuba como Ser Histórico, nação livre que surgirá no cenário do mundo. Não há para Jose Marti dicotomia entre natureza e existência humana, entre natureza e história, tal como não havia para a compreensão de "physis" nos pré-socráticos. Quando ele fala de natural ele se refere ao nascimento da nação cubana que em seu "brotar" requer a independência. O natural que aparece é com efeito a própria aurora de Cuba enquanto ser que desabrocha, em sua consciência histórica, pela luta contra o colonialismo, ou ainda é o desabrochar que faz a aparição ao no cenário mundial na luta pela libertação.

Jose Marti merece ser estudado e reexaminado como um clássico da filosofia política latino-americano, onde se encontram as origens do que hoje chamamos de filosofia da libertação latino-americana. Com isto queremos dizer que não nos importa só o significado presente em sua obra, mas sim o entendimento de que ele é um significante que conduz sempre o pensamento ao momento da verdade nascente, a um novo começo. É por esta razão, dentre outras, que o seu pensamento é atual e nos convida a pensar sobre as novas formas de colonização presentes e atuantes hoje na América Latina.

A luta revolucionária significou para Jose Marti o mesmo que Maurice Merleau-Ponty dirá, mais tarde, sobre a guerra da Argélia na

busca de sua independência do domínio francês: recusa da opressão, combate contra as potências visíveis, onde ela se encarna, e, no caso atual, o Estado Colonizador face aos colonizados, o Poder Burguês face às massas sem poder, o proprietário empresarial face ao trabalhador, o monopólio face ao consumidor<sup>13</sup>.

Esta luta contra a opressão e a dominação não acabou com a independência dos países ou das nações, Ela continua revestida de nova forma, numa escravidão mais sutil de um assalariado que, no sistema industrial, no modo de produção capitalista, continua oprimido pela ideologia difundida de que o contrato de trabalho se faz de modo livre para o trabalhador.

A sociedade industrial, conforme caracterizou Saint-Simon no século XIX, consiste em organização racional, despersonalização funcional, interdependência das funções; planificação e divisão do trabalho bem como programação da produção. Augusto Comte elaborou um sistema político-social de tipo autoritário, nutrindo a idéia de que só assim poderia haver ordem e progresso. Herbert Spencer, inspirado do evolucionismo biológico, elaborou um sistema político-social, em que na luta do indivíduo contra o Estado, haveria a vitória do individualismo. Proudhon viu na justiça o alicerce do progresso social. K. Marx acrescentou que a justiça só se faria se houvesse uma mudança estrutural nas relações de produção que viesse a acabar com as injustas relações sociais. E. Durkheim quis dar aos estudos da sociedade o caráter da ciência positiva, de tipo empírico-racional, e para tal escreveu "As Regras do Método Sociológico". Na esteira destas idéias a chamada economia de mercado se fortalece e se generaliza no século XX. Esta economia de mercado se impõe como uma luta de morte entre grupos financeiros, nacionais e internacionais, espalhando a morte pela fome, pela guerra, pelo desemprego em todo o mundo, nesta sociedade de massa voltada para o consumo de bens que, em muitos casos, só a elite pode usufruir. Lembremo-nos de Auschwitz, Desdre, Hiroshima, a guerra do Vietnã; a fome que leva à morte prematura de multidões em Biafra, Somália, em certas regiões da Índia e na América Latina.

Os temas da paz e da concórdia, do amor e da liberdade, ocultados em seu valor por tais práticas verdadeiramente bárbaras,

foram profeticamente ante-vistas por Jose Marti em sua crítica dos imperialismos.

Sem uma verdadeira revolução que redimensione o sentido da ciência e da técnica, bem como das relações humanas como relações entre sujeitos, e não mediatizados por relações anônimas e impessoais, não se alcançará o "novo homem". É a esperança dessa possibilidade, a coragem para a sua efetivação, que marcará a importância do amor, do dom gratuito de si, do qual a vida de Jose Marti foi um exemplo.

A comemoração, neste ano de 1992, da descoberta da América por Colombo nos faz pensar, como já o dissera Giordano Bruno, que os conquistadores vieram perturbar "a paz dos outros", juntaram "seus vícios a outros vícios", propagaram "novas loucuras".<sup>14</sup> Colombo contribuiu para que o império hispânico em sua expressão, virtualmente universal, promovesse um verdadeiro genocídio desta outra humanidade ameríndia. Esta visão imperialista universalizante, ainda hoje é propugnada como verdade científica e tecnológica com pretensões totalizantes.

A reflexão fragmentária, pouco tematisada, face às exigências da práxis revolucionária, levaram Jose Marti a fazer uma crítica veemente, original e atual, do processo de conquista colonial.

Esta conquista era justificada pelos colonizadores na medida em que se acreditavam com o direito à terra Conquistada e investidos de uma missão civilizatória. Permite ainda que a crítica se aplique nos prolongamentos e nos caminhos do imperialismo na América Latina. Portanto isto podemos afirmar que Jose Marti foi o verdadeiro precursor da filosofia da libertação latino-americana.

## NOTAS

- (1) Vitier, Cintio - **Algunas reflexiones em torno a Jose Marti**. Palácio de Las Convecones de Cuba. 7 a 10 de abril de 1992. Texto mimeografado, pagina 2.
- (2) Marti, Jose - **El Presidio Político en Cuba**. Textos Martianos Breves Centro de Estudios Martianos, La Habana, Cuba, 1991.
- (3) Marti, Jose - op. cit., p. 18
- (4) Ibid, p. 19
- (5) Ibid, p. 36

- (6) Martí, Jose - **Manifiesto de Montecristi. El Partido Revolucionário Cubano a Cuba**. Centro de Estudos Martianos. Ed. de Ciências Sociais, La Habana, 1985, pp. 2 e 28.
- (7) Vitier, Cintio - op. cit.
- (8) Martí, Jose, Los codigos Nuevos, p. 98. Centro de Estudios Martianos.
- (9) Martí, Jose - **El Índio de nuestra América**. Coleccion Textos Martianos. Centro de Estudos Martianos. Ed. Casas de Las Américas, La Habana, 1985, p. 74.
- (10) Martí, José - op. cit., **Apuntes Varlos**.
- (11) Ibid., p. 31.
- (12) Ibid., p. 87.
- (13) Merleau-Ponty, Maurice - **Signes**, Paris, Gallimard, 1960, p. 408 e seguintes.
- (14) Bruno, Giordano - **Cena**, Opere Italiane, tomo I, Bari, 1925, p. 96.

# "A ESTRUTURA DO COMPORTAMENTO" (MERLEAU-PONTY) NA CRÍTICA AO OBJETIVISMO

Reinaldo FURLAN  
USP - Ribeirão Preto

## RESUMO

O autor procura reconstruir a crítica de Merleau-Ponty ao objetivismo subjacente às tradições cartesiana e kantiana na Psicologia do conhecimento.

## ABSTRACT

The author tries to reconstruct Merleau-Ponty's criticism to the objectivism which underlies cartesian and kantian traditions in the Psychology of Knowledge.

A título de introdução, sem a pretensão de uma demarcação mais rigorosa das questões que obsediaram o pensamento de Merleau-Ponty, e que estão na origem da sua filosofia, podemos nos reportar a duas questões que acompanharam o desenvolvimento de sua obra, e que estão, para Merleau-Ponty, intrinsecamente ligadas: a questão da **relação corpo e alma** (questão essa assumida como tema de A ESTRUTURA DO COMPORTAMENTO, conforme nos diz o autor em seu prefácio) e a questão do **estatuto do sentido originário da percepção**, e que tomarão como interlocutores privilegiados Descartes

e Kant, cujas filosofias inauguraram formas de pensamento que constituem grande parte das questões a que faz face a filosofia contemporânea.

Esquemáticamente, portanto, e a título de introdução, podemos dizer que Descartes contrapõe a realidade do espírito à realidade do mundo físico. Afirmava possível a distinção **metafísica** entre corpo e alma, embora ambos se encontrem unidos **de fato**. Mas compreender essa união estava, para Descartes, além dos limites do entendimento humano.

Kant, por sua vez, afirmou (CRÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR) a especificidade do fenômeno do **organismo** frente ao mecanicismo da física, mecanismo que permanecia, entretanto, a única possibilidade de conhecimento objetivo (o julgamento **teleológico** se impõe como necessário quando se considera o fenômeno orgânico, diz Kant, pois é impossível conceber que da acaso de forças motrizes se forme um organismo, mas tal julgamento representa apenas uma **regra subjetiva** que a própria reflexão se dá). Além disso, o sistema kantiano compreende a dicotomia entre mundo fenomênico (que inclui a realidade do eu empírico), que a física explica segundo relações **determinadas**, e mundo em-si, que possibilita que se pense a liberdade e a moral humanas sem contradição com o mundo físico. Como deve-se supor a ação moral no mundo, Kant transfere para o reino da coisa-em-si (supra-sensível) a solução desta antinomia para as formas do conhecimento objetivo.

Kant ou Descartes afirmavam, pois, ao mesmo tempo, a especificidade e a liberdade do espírito frente a realidade física do mundo, e os limites do entendimento humano na compreensão da inserção do espírito no mundo físico. Uma questão que estaria além da capacidade do entendimento humano, para Descartes, e que estaria condenada à antinomia pela própria **forma** do entendimento humano, segundo Kant.

Mas suas filosofias não representam, de fato, os limites de uma **ontologia** (que se apoiava na visão de mundo da física clássica<sup>1</sup>) que por isso transfere para Deus (Descartes) ou a coisa-em-si (Kant) a solução destas questões?

Ora, pode-se dizer que A ESTRUTURA DO COMPORTAMENTO é uma tentativa de compreensão dessas questões, seja a da especificidade do organismo, seja a da especificidade do espírito frente ao mecanicismo e determinismo da física, através de uma reforma da ontologia clássica, ontologia apoiada na noção de **objetivismo**. Porque, como diz Merleau-Ponty na FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO, quer se trate do empirismo ou do idealismo, isto é, quer se afirme o sujeito como constituído pelo mundo ou o mundo como constituído pelo sujeito, a concepção clássica de mundo é a mesma, um mundo constituído de relações objetivas.<sup>2</sup>

Com a noção de **estrutura** Merleau-Ponty pretende tanto a compreensão das especificidades das diferentes ordens de fenômenos - o fenômeno físico, o fenômeno vital e o fenômeno humano -, porque estruturas diferentes podem representar a emergência de fenômenos cujas ordens ou leis de organização não se reduzem às leis de organização das ordens inferiores, quanto a compreensão da inserção da consciência no mundo.

Pretendemos, aqui, apenas apresentar um rápido esboço do itinerário destas questões em A ESTRUTURA DO COMPORTAMENTO, a sua temática, propriamente, a necessidade de crítica ao objetivismo para o encaminhamento da solução da questão da relação corpo e alma. Talvez um convite à leitura de um clássico da filosofia cujas questões permanecem atuais.

Podemos, inicialmente, considerar o objetivismo como a concepção de um mundo composto por relações exteriores entre objetos "simples" - átomos ou realidades físicas últimas - que em relações lineares compõem a variedade das estruturas complexas do mundo.

Assim, por exemplo, a teoria clássica do comportamento reflexo divide o comportamento em uma série de acontecimentos do mundo físico, que significam relações físico-químicas pontualmente e linearmente determinadas. Esse procedimento parece, mesmo, condição para que se possa explicar cientificamente o comportamento, o que significa, nesse caso, que se descubra sob as aparências da consciência ingênua, os processos reais que constituem o fenômeno. Por exemplo: "se eu estou num cômodo escuro e um facho luminoso aparece sobre

a parede e aí se desloca; eu direi que ele 'atraiu' minha atenção, que eu virei os olhos em sua 'direção', que em todos os seus movimentos ele 'arrasta' meu olhar. Apreendido do interior, meu comportamento aparece como orientado, dotado de uma intenção e de um sentido. A ciência parece exigir que nós rejeitemos esses caracteres como as aparências sob as quais é preciso descobrir uma realidade de um outro gênero. Dir-se-á que a luz vista apenas está 'em nós'. Ela recobre um movimento vibratório que não é jamais dado à consciência. Chamamos 'luz fenomenal' a aparência qualitativa, 'luz real' o movimento vibratório. Uma vez que a luz real não é jamais percebida, ela não poderia se apresentar como um fim em direção ao qual se orienta meu comportamento. Ela só pode ser pensada como uma causa que age sobre meu organismo. A luz fenomenal era uma força de atração, a luz real é um **vis a tergo**. Essa inversão coloca logo uma série de questões. Desde o instante em que a luz é definida como um agente físico que impressiona minha retina, não se tem mais o direito de considerar como dados nela os caracteres que pertencem à luz fenomenal. O estímulo que nós chamamos 'facho de luz' se decompõe, pela análise científica, em tantos processos parciais quantos elementos anatômicos distintos há sobre minha retina".<sup>3</sup> O que, por sua vez, também significa que "de uma maneira geral, os agentes físicos não podem impressionar o organismo por suas propriedades de **forma** (...). É apenas por suas propriedades pontuais que os excitantes podem agir. Assim, desde que se cesse de se confiar nos dados imediatos da consciência e que se quer construir uma representação científica do organismo, parece que somos conduzidos à teoria clássica do reflexo -, quer dizer, a decompor a excitação e a reação em uma pluralidade de processos parciais, exteriores uns aos outros no tempo e no espaço".<sup>4</sup>

Quando Merleau-Ponty se utiliza da **Gestalt theorie** em A ESTRUTURA DO COMPORTAMENTO para contrapor a essa visão atomista do mundo físico uma visão estrutural, que justamente afirma a especificidade da **forma** física sobre o **indivíduo** (a forma não é a soma das partes, cada parte se define em função do todo)<sup>5</sup>, é justamente esse objetivismo que se trata de criticar.

No próprio mundo da física Merleau-Ponty vai apontar para uma noção de estrutura que, se não anuncia a ruptura entre os

fenômenos físico, vital e humano, libera a reflexão desse determinismo linear que representa o mecanicismo, porque uma forma física, por princípio, não pode ter uma causa exterior na sua produção<sup>6</sup>, já que a especificidade da **forma** está justamente em que ela inaugura um fenômeno - a forma é primeira, uma unidade significativa - que não pode ser reduzido às propriedades das partes.

Nesse sentido, pode-se dizer que "o destino de uma excitação é determinado por sua relação ao conjunto do estado orgânico e às excitações simultâneas ou precedentes, e que entre o organismo e seu meio as relações não são de causalidade linear, mas de causalidade circular".<sup>7</sup> A **Gestalt Psychologie** substituía as relações ponto por ponto entre o organismo e seu meio pela noção de estrutura ou forma, substituindo a relação de causalidade linear por uma relação de função a variável.

No caso da análise da percepção ou do comportamento, isso significa que a noção de forma impede que se possa neles assinalar o que depende de cada uma das condições internas ou externas consideradas à parte, porque as variações dessas condições se traduzirão por um efeito global e indivisível.<sup>8</sup>

Também podemos ilustrar isso, através da crítica de Merleau-Ponty, na **FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO**, ao método indutivo na psicologia, reduzido a um "simples método de diferenças", onde as variáveis são consideradas segundo relações lineares determinadas e não segundo a totalidade do fenômeno. Para que uma indução seja possível, diz Merleau-Ponty, os três ou quatro termos devem poder ser considerados do exterior, - mas eles não são isoláveis.<sup>9</sup> Por exemplo, se a coexistência dos dados táteis com os dados visuais modifica profundamente os primeiros com o normal, os dados táteis do doente, cortados desse apoio visual, não poderão ser identificados aos do normal. Dados táteis e visuais não são justaponeáveis.<sup>10</sup> Não podemos nem mesmo dizer, como Goldstein, prossegue Merleau-Ponty, "que o estudo do tátil puro é impossível com o normal e que só a doença fornece um quadro do que seria a experiência tátil reduzida a si mesma", porque o "tátil" puro é um fenômeno patológico que não entra como componente na experiência normal. Com o normal não há uma experiência tátil ou visual, mas uma experiência integral onde é impossível dosar as

diferentes partes sensoriais.<sup>11</sup> E por isso, para Merleau-Ponty, "o verdadeiro método indutivo não é um 'método de diferenças', ele consiste em ler corretamente os fenômenos, deles apreender o sentido (...)".<sup>12</sup> No exemplo citado, o normal não pode ser deduzido do patológico: é preciso compreender os acréscimos como acréscimos.<sup>13</sup>

Mas, para Merleau-Ponty, a noção de estrutura representava mais do que apenas a troca da concepção de mundo físico, ou seja, a passagem de concepção atomista e de relações lineares para uma concepção estrutural ou de formas físicas. Porque o abandono da noção de uma causalidade linear produtora da realidade<sup>14</sup> representaria, justamente, a chave para a compreensão das rupturas entre o mundo físico e os mundos da vida e do homem, uma vez que com a noção de forma se abandona a idéia de uma causalidade produtora que lhe fosse exterior, como adiantamos no início. Isto é, estruturas diferentes poderiam significar ordens diferentes de fenômenos, sem que se tivesse que pressupor na passagem de uma ordem a outra, uma relação de causalidade sem pressupor, pois, a **produção** da ordem superior pela ordem inferior, o que acabaria reduzindo todas as ordens a uma só, no caso, á ordem física.<sup>15</sup> Ou seja, a percepção podia ser considerada como a inauguração de nova forma de fenômeno irreduzível às formas anteriores, e por isso, quando falamos anteriormente de "luz fenomenal", podia-se já afirmar a irreduzibilidade do **fenômeno** da percepção (isto é, do **sentido percebido**) ao mundo da física.

O meio comportamental parecia ganhar autonomia nas análises da **Gestalt Psychologie** com o reconhecimento de estruturas de sentido previamente dadas ao organismo, o que, por outro lado, parecia fundar a psicologia como disciplina autônoma de conhecimento. Podemos lembrar, aqui, a clássica distinção entre **meio geográfico e meio comportamental**, em que Kofka descreve o comportamento de um homem que atravessou a cavalo o lago de Constança congelado e coberto de neve (meio geográfico), achando, naturalmente, que atravessava uma planície de terra firme (meio comportamental). Parece evidente, aqui, que o meio comportamental, poderíamos dizer o campo de sentido dado ao cavaleiro, é o que determina o seu comportamento.

Mas a **Gestalt** não ultrapassa o mundo da física com a noção de estrutura. Os predicados de valor, a significação imanente da

qual a definição objetiva do comportamento não pode se abster, apenas seriam a tradução, em uma linguagem humana aliás legítima, dos processos estruturais do sistema nervoso, e estes por sua vez, apenas representariam uma variedade das formas físicas".<sup>16</sup> Ou seja, "a teoria da forma pensa ter resolvido o problema das relações da alma e do corpo e o problema do conhecimento perceptivo, descobrindo os processos nervosos estruturais que, por um lado, têm a mesma forma que o psíquico, e de outro, são homogêneos às estruturas físicas".<sup>17</sup> O que significa, segundo Merleau-Ponty, que para a **Gestalt** não havia necessidade de uma reforma da ontologia objetivista. Em outros termos, o que parecia representar a especificidade do fenômeno da percepção encerrava-se, na verdade, no próprio mundo da física.

E por isso podemos falar de um segundo tipo de objetivismo, o **objetivismo da forma ou estrutura**, que também considera a realidade dos **objetos** físicos como a única e verdadeira realidade, e considera a forma ou estrutura da percepção como **realidade objetiva** do mundo, o que significa, em outros termos, a **naturalização** da consciência. Não importa, nesse sentido, se o fenômeno da consciência é reduzido a uma associação de relações pontualmente determinadas, ou se é considerado como uma totalidade: se em ambos os casos trata-se apenas de uma realidade física, permanecemos no objetivismo.

Para Merleau-Ponty, entretanto, mesmo que se afirme que estruturas físicas complexas têm pouco a ver com o materialismo e o mecanicismo<sup>18</sup>, não se pode preservar a originalidade das formas biológicas e psíquicas fundando-as sobre a física.<sup>19</sup> Porque assim "a consciência **será** o que se passa no cérebro, e com efeito Kofka a define, segundo a tradição do materialismo, como esta propriedade 'que tem certos acontecimentos na natureza de se revelarem por si mesmos'".<sup>20</sup>

Ora, ou a consciência inaugura um sentido irreduzível a qualquer tipo de relação do mundo físico, ou então ela é dispensável na explicação do fenômeno da percepção ou do comportamento, e por isso a crítica de Merleau-Ponty ao **isomorfismo** da teoria da forma: "mas, se as estruturas de consciência são inúteis na explicação, é que elas têm seu equivalente físico ou fisiológico, e este 'isomorfismo' em uma filosofia da forma é uma identidade. A tomada de consciência não acrescenta nada às estruturas físicas, ela é apenas o índice de

estruturas físicas particularmente complexas. Dessas estruturas, e não da consciência, deve-se dizer que são indispensáveis na definição do homem".<sup>21</sup> E então, segundo a tradição da física clássica, considera-se o **vivido** como manifestação de uma realidade em si que o vivido desconhece e que constitui a **sua explicação** pela ciência. Ou seja, para Merleau-Ponty, não se pode preservar a especificidade do fenômeno da consciência identificando-a a um processo físico.

O objetivismo pode, apenas, apontar para as condições objetivas do fenômeno da percepção, suas estruturas físicas ou fisiológicas, mas não pode explicar o fenômeno da percepção **através** desses fatos ou estruturas físicas, porque a percepção representa uma ordem original de fenômeno, distinta da ordem do fenômeno físico.<sup>22</sup>

Eram, pois, justamente as rupturas entre as ordens física, vital e humana, que Merleau-Ponty pretendia compreender e preservar com a noção de estrutura, e que, para ele, a **Gestalt** apagava, sob o mesmo pressuposto ontológico da física clássica - o objetivismo - ao reuni-las em uma única concepção de estrutura física. Ao contrário, diz Merleau-Ponty, "na medida em que uma filosofia da estrutura mantém o caráter original das três ordens (...) é por uma diferença estrutural ainda que se deve dar conta de sua distinção. Em outros termos, matéria, vida e espírito devem participar desigualmente na natureza da forma, representar diferentes graus de integração e constituir, enfim, uma hierarquia onde a individualidade se realiza sempre mais. Seria, por definição, impossível possível conceber uma forma física que tivesse as mesmas propriedades que uma forma fisiológica, uma forma fisiológica que fosse o equivalente de uma forma psíquica".<sup>23</sup> Ou ainda - se quiséssemos apontar para a dimensão histórica do homem -, "enquanto um sistema físico se equilibra em relação às forças dadas do meio e que o organismo animal se organiza um meio estável correspondente aos **priori** monótonos da necessidade e do instinto, o trabalho humano inaugura uma terceira dialética, uma vez que ele projeta entre o homem e os estímulos físico-químicos, os 'objetos de uso' (...) que constituem o meio próprio do homem e fazem emergir novos ciclos de comportamento".<sup>24</sup>

Mas não se trata, como dissemos no início, apenas de preservar e compreender as rupturas entre as diferentes estruturas, mas

de compreender, também, as relações entre essas estruturas. Trata-se, como dissemos no início, também de compreender a encarnação da consciência no mundo. O que significa que, juntamente com as rupturas, Merleau-Ponty procura entender as relações entre uma ordem e outra: "por isso o duplo aspecto da análise que, ao mesmo tempo, liberava o superior do inferior e o 'fundava' sobre ele".<sup>25</sup> Não se trata, pois, de "superpor simplesmente essas três ordens, e cada uma delas, não sendo uma nova substância, deveria ser concebida como uma retomada e uma 'nova estruturação' da precedente".<sup>26</sup> No caso da percepção, "a elaboração dos estímulos e a distribuição dos influxos motores se fazem seguindo as articulações próprias do campo fenomenal (...)".<sup>27</sup>

Em outros termos, a noção de estrutura encerra, ao mesmo tempo, a idéia de estruturas **diferentes e integradas**; de tal forma que a integração modifica mas não anula a especificidade das formas inferiores retomadas pelas superiores. Tratando-se da relação corpo e alma, "esta dualidade não é um simples fato, ela está fundada em princípio, toda integração supondo o funcionamento normal das formações subordinadas, que reclamam sempre seu próprio funcionamento".<sup>28</sup>

Quando Merleau-Ponty afirma, pois, a especificidade do fenômeno da consciência, de tal forma que não são as estruturas físicas que determinam a consciência, mas é a consciência - enquanto nova ordem de fenômeno -, que assume as estruturas físicas na ordem específica do percebido, ele então pode dizer, no prefácio à FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO, que a fenomenologia é um desmentido da ciência, e que trata-se de **descrever**, e não de explicar o fenômeno da percepção. É a crítica ao objetivismo que justifica, portanto, a **volta ao fenômeno** para a análise da percepção e do corpo próprio.

Podemos também, pelo menos vislumbrar uma solução merleau-pontyana ao problema cartesiano da relação entre corpo e alma, como apresentamos no início, cuja dicotomia Kant não superou, também com a questão do **estatuto do sentido** dado na percepção, uma vez firmada a especificidade do fenômeno da percepção. Como dissemos, essas questões estão intrinsecamente ligadas na filosofia de Merleau-Ponty, e a grosso modo, podemos dizer que o "corpo" é o seu lugar de encontro: um corpo "consciência" e relação de sentido com o mundo que a uma

só vez recusa a concepção mecanicista do "corpo" e desafia a concepção intelectualista de "consciência".<sup>29</sup> O que significa que a análise fenomenológica do corpo próprio colocará em questão as alternativas entre **o fisiológico e o psíquico, o mecanicismo e a finalidade expressa, o automatismo e a consciência**, alternativas que perpassam a história do pensamento moderno; e por isso a experiência do corpo próprio se revelará objeto de análise privilegiado, para Merleau-Ponty, para o questionamento; a recusa e a reconstrução das noções ou categorias que estruturam o pensamento ou representam os pressupostos da ontologia clássica.

Não pretendemos, aqui, desenvolver em questão do sentido originário da percepção, um tema caro à FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO. Pretendemos, apenas, primeiro, assinalar que a elucidação da questão nos remete à idéia de um "**cogito**" pré-reflexivo. Nas palavras de Merleau-Ponty, "a 'coisa' natural, o organismo, o comportamento do outro e o meu, só existem por seu sentido, mas o sentido que jorra neles não é ainda um objeto kantiano, a vida intencional que os constitui não é ainda uma representação, a 'compreensão' que a ele dá acesso não é ainda uma intelecção"<sup>30</sup> - anunciava-se, aqui, o **cogito tácito** da FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO. E segundo, que a solução desta questão; também aponta para uma revisão da ontologia clássica.

Porque ao se recusar o objetivismo e se apontar para a especificidade do fenômeno da consciência, podia-se operar, mais uma vez, a subversão do objetivismo (essa espécie de "atitude natural" da ciência, herdeira da ontologia clássica, que determina a consciência a partir do mundo físico) em algum tipo de intelectualismo ou de idealismo transcendental, seja do tipo intuicionista (Husserl) ou reflexivo (Descartes e Kant).

Ou seja, podia-se compreender as diferentes ordens de fenômenos (físico, vital e humano) justamente como fenômenos revelados pela consciência originária. Isto é - o que poderia ser uma referência às filosofias intelectualistas -, que a forma não deve ser tomada como "uma realidade física, mas como um objeto de percepção", não deve ser "definida em termos de realidade, mas em termos de conhecimento", não "como uma coisa do mundo físico, mas como um conjunto

percebido".<sup>31</sup> Pois, na verdade; é ao "universo das coisas percebidas que a **Gestalt theorie** empresta sua noção de forma, e ela só se reencontra na física enquanto a física nos reenvia às coisas percebidas (...) Longe, pois, que a 'forma física' possa ser o fundamento real da estrutura do comportamento e em particular de sua estrutura perceptiva, ela só é concebível como um objeto da percepção".<sup>32</sup>

Algo parecido ao que já dizia Descartes na Dióptrica: "**quem** verá a imagem pintada nos olhos ou no cérebro'? É preciso, portanto, enfim, um **pensamento** dessa imagem - Descartes já discerne que nós colocamos sempre um pequeno homem no homem, que nossa visão objetivante de nosso corpo nos obriga sempre a buscar **mais adentro** esse **homem vidente** que nós pensamos ter sob nossos olhos".<sup>33</sup>

E por isso, "não se compreenderá, jamais, como a significação e a intencionalidade poderiam habitar os edifícios de moléculas ou de reuniões de células, é no que o cartesianismo tem razão".<sup>34</sup> O que significa que a afirmação da originariedade do fenômeno da consciência poderia representar o momento de afirmação da consciência enquanto campo transcendental de sentido.

Mas o que Descartes não vê, prossegue a nota de trabalho de O VISÍVEL E O INVISÍVEL - e que poderia ser tomado, como dissemos, como o leitmotiv que perpassa toda sua obra -, é que a visão primordial à qual é preciso chegar, não pode ser **pensamento de ver**. Como só conhecemos a substância composta, ainda se pressupõe o pequeno homem, apenas que concentrado em um ponto metafísico.<sup>35</sup> Ou seja, o intelectualismo também não apreende a especificidade do sentido da percepção, cujo fenômeno originário convida-nos a rever as categorias de nossa ontologia, essas que distinguem o Ser como **res cogitans** e **res extensa**.

Ora, a noção de **estrutura** n'A ESTRUTURA DO COMPORTAMENTO procura, ao mesmo tempo que preservar a especificidade do fenômeno da percepção, apresentar o estatuto do sentido dado na percepção. E por isso, mais do que mostrar a originariedade da consciência e a vinculação a ela de todo sentido, a vantagem da noção de estrutura estava, para Merleau-Ponty, justamente em mostrar a consciência como **situada** - o que, aliás, colocava em questão as pretensões e o estatuto do idealismo transcendental. Nas

palavras de Merleau-Ponty, "o que há de profundo na 'Gestalt' de onde partimos, não é a idéia de significação, mas a de **estrutura**, a junção de uma idéia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais se colocam diante de nós com um sentido, a inteligibilidade em estado nascente".<sup>36</sup> Poderíamos dizer, a facticidade da consciência como ser-no-mundo.

Ou seja, se o idealismo preserva a especificidade da consciência, é incapaz de compreender a sua inserção no mundo, se vincula à consciência a possibilidade de todo sentido, é incapaz de apreendê-la enquanto situada. Não se trata, pois, de recusar o naturalismo da consciência (a sua redução objetivista) simplesmente afirmando uma sede de subjetividade pura - possibilidade de todo fenômeno -, aquém da "promiscuidade e confusão" entre corpo e alma; consciência e mundo; mas trata-se de "compreender como a consciência se apercebe ou se aparece inserida em uma natureza"<sup>37</sup>: e a consciência se apercebe **no mundo**, e não como consciência transcendental, ela aparece imbricada na dialética dos fenômenos físico, vital e humano; e não como consciência pura. Ou seja, se o empirismo não apreende a originariedade do fenômeno da percepção, tampouco o idealismo, que o purifica e transforma o mundo em **ideato** da consciência.<sup>38</sup>

Talvez possamos, para finalizar, sintetizar a intenção de Merleau-Ponty, intenção que perpassa toda sua obra, e de que tratamos sumariamente aqui, apontando justamente para uma passagem daquela que seria, segundo ele, a obra que retomaria o movimento dos primeiros trabalhos visando a sua fundamentação ontológica. Diz Merleau-Ponty n' *O VISÍVEL E O INVISÍVEL*: "nosso fim não é o de opor, aos fatos que a ciência objetiva coordena, um grupo de fatos - que chamamos 'psiquismo' ou 'fatos subjetivos', ou 'fatos interiores' -, que 'lhe escapam', mas o de mostrar que o ser-objeto, e também o ser-sujeito, concebido por oposição a ele e relativamente a ele, não são alternativas, que o mundo percebido está aquém ou além da antinomia, que o fracasso da psicologia 'objetiva' deve ser compreendido - conjuntamente com o fracasso da física. 'objetivista' -, não como uma vitória do 'interior' sobre o 'exterior', e do 'mental' sobre o material', mas como um apelo à revisão de nossa ontologia, ao reexame das noções de 'sujeito' e 'objeto'. As mesmas razões que impedem tratar a percepção como um objeto,

impedem também tratá-la como a operação de um 'sujeito', em qualquer sentido que se o tome. Se o 'mundo' sobre o qual ela abre, o campo ambíguo dos horizontes e das distâncias, não é uma região do mundo objetivo, também repugna colocá-la ao lado dos 'fatos de consciência', ou dos 'atos espirituais': a imanência psicológica ou transcendental não pode, melhor que o pensamento 'objetivo', dar conta disso que é um horizonte ou uma 'distância'; a percepção, quer seja dada a si mesma em 'introspecção', ou seja ela consciência constituinte do percebido, deveria ser, por assim dizer, por posição e por princípio, conhecimento e possessão de si mesma - ela não poderia abrir sobre horizontes e distâncias, isto é, sobre um mundo que está aí para ela, primeiro, e a partir do qual, apenas, ela se sabe como a titular anônima em direção à qual caminham as perspectivas da paisagem".<sup>39</sup>

## NOTAS

- (1) G. Ryle, em *CONCEPT OF MIND* (cap.1), relaciona o "mito do fantasma na máquina" com os pressupostos da física galileica, vigentes à época: uma vez que o mundo é compreendido como relações objetivas no espaço, a Descartes restava compreender a espírito como **não-espacial, não-objetivo, não-material, não-sujeito a relações causais**,... como **puro espírito**, cujos atributos representavam a negação do mundo objetivo. G. Lebrun, em *KANT ET LA FIN DE LA MÉTAPHYSIQUE* (Librairie Armand Colin, Paris, 1970), aponta que "a filosofia kantiana da física opõe um duplo abstráculo à conceituação do organismo (no sentido moderno da palavra). Em primeiro lugar, o conceito de matéria 'está relacionado simplesmente ao de forças motrizes' (...) Em segundo lugar, a noção de matéria assim compreendida toma igualmente impossível toda tentativa de compreender a gênese material de um corpo orgânico" (p. 241). Por isso se justifica, num primeiro momento, a metáfora artificialista (demiurgo ou artesão) na compreensão do fenômeno orgânico: há ruptura entre a ordem da matéria e da vida, "esta metáfora se impõe uma vez que se reconheceu impossível a passagem de uma ordem a outra" (ibid, p. 242). A idéia kantiana de que à vida pertence a **espontaneidade** (auto-elaboração, auto-conservação), porém, é contrária à explicação artificialista (ibid, p. 248), e prepara a passagem para a nova concepção de finalidade natural ou estética: a idéia de **fim natural** contorna as dificuldades provenientes da idéia de finalidade artificial, que pressupõe uma, atividade consciente; ao fazer a separação entre finalidade externa e finalidade artificial, Kant abriria espaço para uma **biologia** (ibid, p. 253).
- (2) "(...) partia-se de um mundo em si que agia sobre nossos olhos para se fazer ver por nós, tem-se agora uma consciência ou um pensamento do mundo, mas a natureza mesma desse mundo não é alterada: ele é sempre definido pela exterioridade absoluta das partes e apenas dobrado em toda sua extensão de um pensamento que o sustém. Passa-se de uma objetividade absoluta a uma subjetividade absoluta", MERLEAU

PONTY, PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION, Gallimard, Paris, 1945, p. 49. Todas as citações posteriores desta obra serão abreviadas como Ph. P. acrescidas da numeração de página.

(3) LA STRUCTURE DU COMPORTEMENT, 8ª. ed., PUF, Paris, 1977, p. 5. Todas as citações posteriores desta obra serão abreviadas como SC, seguidas da numeração da página.

(4) Ibid, p. 6.

(5) "A noção de forma quase não parece assimilável pela física clássica. Ela nega a individualidade no sentido em que a física clássica a afirma, - aquela dos elementos ou dos corpúsculos investidos de propriedades absolutas (...)", *ibid*, p. 148.

(6) "A partir do momento em que a causalidade perde seu sentido mítico de causalidade produtora para se limitar à dependência de função às variáveis, as leis não podem mais ser concebidas como o que engendra a existência dos fatos (... ) que a ordem seja o efeito de mecanismos pelos quais ela se realiza", *ibid*, p.173.

(7) *Ibid.*, p.13.

(8) *Ibid*, p. 141.

(9) Ph.P., p.137.

(10) *Ibid.*, p. 137-138.

(11) *Ibid.*, p.138.

(12) *Ibid.*, p.125.

(13) *Ibid*.

(14) Mesmo sem sair da física clássica, para Merleau-Ponty pode-se pôr em evidência a insuficiência da concepção de causalidade, entendida como uma seqüência isolável idealmente. A série de acontecimentos apreendida por uma lei física pressupõe "uma série de condições independentes daquelas que fazem o objeto próprio da experiência, tais como temperatura, pressão atmosférica, altitude (...)". Portanto, prossegue, "a única fórmula válida do princípio de causalidade será aquela que afirma, com a solidariedade dos fenômenos em um universo, uma espécie de amortização, proporcional à distância, das influências exercidas sobre um fenômeno dado pelos fenômenos anteriores e simultâneos", SC, p.150.

(15) A mesma discussão encontramos, mais recentemente, em K. Popper (POPPER, K., & ECCLES, J., O EU E SEU CÉREBRO, ed. UNB & Papyrus, Campinas, 1991, cap. 1 P), que defende a idéia de **emergência** de fatos novas na natureza para a compreensão do fenômeno da vida e da percepção. Aí também, trata-se de recusar a fisicismo como explicação suficiente de toda a realidade, o que implica, segundo Popper, a idéia de haver apenas uma causalidade crescente na explicação dos fenômenos. Ao contrário, ao defender a idéia de emergência ou evolução criativa na natureza, Popper afirma, ao mesmo tempo, também a idéia de uma causalidade decrescente, e nesse sentido, a possibilidade de ação dos fenômenos mentais sobre o cérebro, e não apenas o contrário, o que faria da consciência um epifenômeno dos processos cerebrais. Para Popper, o argumento mais forte em defesa da especificidade do fenômeno da consciência baseia-se na teoria da evolução, que contraria, segundo ele, a concepção epifenomenalista da consciência.

(16) SC, p. 145.

(17) *Ibid*.

(18) "Pouco importa de qual material as partículas do universo são feitas, o que conta, é o tipo de totalidade, a significação da totalidade", Wertheimer, gestalista citado por Merleau-Ponty, *ibid.*, 146.

(19) *Ibid.*, p.146.

(20) *Ibid.*, p. 146.

(21) *Ibid.*, p. 147.

(22) "Um mundo percebido, certamente, não apareceria a tal homem se essas condições não fossem dadas em seu corpo: mas não são elas que o **explicam**. Ele é segundo suas leis de campo e de organização intrínseca, ele não é, como o **objeto**, segundo as exigências de uma causalidade de 'ponta a ponta'", MERLEAU-PONTY, *LE VISIBLE ET LE INVISIBLE*, texte établi par Claude Lefort, Gallimard, 1964, p. 41. A ordem específica da percepção é tema tratado em *ESTRUTURA DO COMPORTAMENTO* e desenvolvido largamente na *FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO*. Embora a questão assuma nova dimensão em *O VISÍVEL E O INVISÍVEL*, destinado a, nova fundamentação ontológica dos primeiros trabalhos, esta nota gade ser tomada como um dos temas centrais da *FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO*.

(23) *SC*, p. 143.

(24) *Ibid.*, p. 175.

(25) *Ibid.*, 199.

(26) *Ibid.*

(27) *Ibid.*, p. 221.

(28) *Ibid.*, p. 227. "O corpo, em geral, é um conjunto de caminhos já traçados, de poderes já constituídos, o solo dialético adquirido sobre o qual se opera uma colocação em forma superior e a alma é o sentido que se estabelece então", *ibid.*

(29) Fenômeno da experiência do corpo próprio que embaraça, pois, a clara distinção entre consciência e objeto, corpo e espírito, ou, nas palavras precisas de Merleau-Ponty, a atitude reflexiva que "purifica simultaneamente a noção comum do corpo e a da alma, definindo o corpo como uma soma de partes sem interior, e a alma como um ser todo presente a si mesmo sem

distância. Essas definições correlatas estabelecem a clareza em nós e fora de nós: transparência de um objeto sem dobras, transparência de um sujeito que somente é o que ele pensa ser. O objeto é objeto de ponta a ponta, e a consciência, consciência de ponta a ponta. Há dois sentido e apenas dois sentidos da palavra existir: existe-se como coisa ou existe-se como consciência", *Ph. P.*, p. 231.

(30) *SC*, p. 241.

(31) *Ibid.*, p. 155.

(32) *Ibid.*, p. 156.

(33) MERLEAU-PONTY, *LE VISIBLE ET L'INVISIBLE*, obra citada, p. 263.

(34) *Ph. P.*, p. 403.

(35) *Ibid.*

(36) *SC*, p. 223.

(37) *Ph. P.* p. 13.

(38) Se a consciência se furta a uma análise objetivista, também não se deve tomá-la apenas como uma dobra de não-ser ou um pura **nada** diante da plenitude do Ser (Sartre). As objeções de Merleau-Ponty à filosofia de Sartre visam sobretudo ao caráter abstrato de suas análises. Para Merleau-Ponty, **há** a problema cartesiano da relação corpo e alma: Sartre desfaz a questão, ao postular a consciência como puro nada, translúcida por definição.

(39) *O VISÍVEL E O INVISÍVEL*, p. 41-42, obra citada. Apontamos que *O VISÍVEL E O INVISÍVEL* representa um aprofundamento da questão ontológica iniciada com os primeiros trabalhos. Nele, Merleau-Ponty observa que sua tentativa de unir consciência e corpo na *FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO* não era possível, uma vez que também ele partia da distinção entre consciência e objeto. Não cabe, aqui, essa discussão, ou a apresentação dos novos termos em que a questão é retomada. Uma referência explícita à questão, entretanto, encontra-se à página 253 da obra citada.

## RESENHAS

HUME, David. ***Uma investigação sobre os princípios da moral.*** Tradução e prefácio de José Oscar de Almeida Marques. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995. 223 p. (Obras do século XVII. Coleção Repertórios).

Esta obra é precedida por uma outra, de grande envergadura, que é o ***Tratado sobre a natureza humana***, dividido em três partes, ou livros: "Do entendimento", "Das paixões" e "Da moral". Por aí se vê que a ética, em Hume, não está separada do conjunto. Uma profunda unidade subjaz à sua abordagem de cada um dos campos de estudo. Segundo as ponderações do tradutor brasileiro, expressas no prefácio, "A investigação sobre os princípios da moral foi considerada por Hume como o melhor de todos os seus escritos, tanto do ponto de vista filosófico como literário" (p. 15).

Hume mostra que um investigação deve proceder de fatos observados sobre o comportamento humano, deixando de lado quaisquer esquemas puramente hipotéticos e idealizados acerca da "real natureza" do homem.

A obra em apreço está dividida em nove seções e quatro apêndices. Na primeira seção "Dos princípios gerais da moral", Hume afirma que "**razão e sentimento** confluem em quase todas as decisões e conclusões morais" (p. 23). Assim, vai começar a investigação sobre o assunto tratando das virtudes sociais da **benevolência** e da **justiça**, por achar que, dessa forma, abrirá o caminho para a explicação das demais virtudes. A benevolência é uma virtude mais importante no ponto de vista de Hume. "As virtudes mais sociais e afáveis são, aí, as que devem ser principalmente levadas em consideração" (p. 28). Quanto à justiça, o nosso filósofo afirmará que ela "é absolutamente requerida para o bem-estar da humanidade e a existência da sociedade" (p. 57).

Na seção quarta, Hume discute o papel e os fundamentos da sociedade política, afirmando que o governo jamais teria surgido se fosse completamente inútil, "e que o único fundamento do dever da obediência é a **vantagem** que proporciona à sociedade, ao preservar a paz e a ordem entre os seres humanos" (p. 65-66).

Nas seções seguintes mostra por que a utilidade agrada, quais são as qualidades úteis a nós mesmos, quais as qualidades imediatamente agradáveis a nós mesmos e quais as qualidades imediatamente agradáveis aos outros. Suas reflexões são formuladas a partir da observação aguda do comportamento humano e, com frequência, estribadas em citações e exemplos dos autores antigos.

Nos quatro apêndices, Hume trata do sentimento moral, do amor a si mesmo, acrescentando algumas considerações adicionais com relação à justiça e a algumas disputas verbais, quando os filósofos invadem a domínio da gramática.

A obra está redigida numa linguagem clara e acessível ao leitor menos familiarizado com a filosofia. O tradutor conseguiu apresentar ao público leitor brasileiro uma tradução fiel e ao mesmo tempo elegante.

**Alino Lorenzon**  
**UFRJ**

CAMPS, Victoria (ed.). ***História de la ética***. Barcelona: Editorial Crítica, 1988-1992. 3v. 592p., 616p., 652p.

Esta ***História da ética*** tem como objetivo principal o estudo dos filósofos a partir da perspectiva de sua obra ética e política, sublinhando o interesse pela chamada "filosofia prática". A obra consta de três volumes que abarcam todo o pensamento ético, desde os gregos até as correntes mais representativas do século XX. Está dividida em capítulos monográficos, geralmente dedicados a um só filósofo ou, em alguns casos, a um tema ou a uma teoria ética. O último inclui alguns capítulos dedicados a estudar a relação da ética com outras ciências sociais inevitavelmente relacionadas com a filosofia moral, como a sociologia, o direito, a psicologia ou a psicanálise.

Não se trata de uma obra puramente informativa, mas sim de um ensaio de releitura dos filósofos e de uma preocupação de pensar o que disseram em matéria de moral e política. Colaboram na obra estudiosos e especialistas espanhóis, bons conhecedores da matéria e acostumados a explicá-la e discuti-la nas Universidades ou Institutos de Ensino Médio.

A obra é aberta com prólogo da organizadora, no qual explica o método adotado e a importância do estudo da ética no mundo contemporânea.

O primeiro volume é consagrado aos gregos até o Renascimento, compreendendo os seguintes capítulos. 1 - ***O mundo homérico*** (Emílio Ledo). 2 - ***Os sofistas e Sócrates*** (Carlos Garça Qual). 3 - ***Platão*** (Carlos Garça Qual). 4 - ***Aristóteles e a ética da "pólis"*** (Emilio Lledo). 5 - ***O estoicismo*** (Juan Carlos García Borrón). 6 - ***Epicuro e seu jardim*** (Manuel Fernández-Galiano). 6 - ***O cristianismo e a filosofia moral cristã*** (José Gómez Cafferena). 7 - ***A Idade Média*** (Saturnino Álvarez Turienzo). 8 - ***A ética protestante*** (José Luis L. Aranguren). 9 - ***Humanismo e ética*** (Francisco Rico). 10 - ***A filosofia***

**política no Renascimento: Maquiavel e as utopias** (Miguel Ángel Granada).

O segundo volume trata da ética moderna. Consta dos capítulos seguintes. 1 - **O jurisnaturalismo** (José Vericat). 2 - **Hobbes** (Joaquín Rodríguez Feo). 3 - **Espinoza** (Vidal Peña). 4 - **Locke** (Victoria Camps). 5 - **A moral da "Enciclopédia"** (Jaume Casals). 6 - **Montesquieu** (Maria Garmen Iglesias). 7 - **Rousseau** (José Montoya). 8 - **Hume e a Ilustração britânica** (Alberto Saoner). 9 - **Kant** (José Luis Villacañas). 10 - **O idealismo Alemão** (Amelia Valcárcel). 11 - **utilitarismo** (Esperanza Guisán). 12 - **Schopenhauer** (Fernando Savater). 13 - **Kierkegaard** (Norbert Bilbeny). 14 - **Marx e o marxismo** (Gerard Vilar). 15 - **Nietzsche** (Fernando Savater).

O terceiro volume trata da ética contemporânea, estudando esta problemática.

1 - **OKrause-institucionalismo: um projeto de renovação ética para a sociedade espanhola** (Fernando Velasco). 2 - **O pragmatismo americano** (Gabriel Bello). 3 - **Freud e a gênese da consciência moral** (Carlos Castilla del Pino). 4 - **Sociologia e filosofia moral** (Salvador Giner). 5 - **Ética analítica** (Javier Sádabra). 6 - **Ética e direito no pensamento contemporânea** (Francisco J. Laporta). 7 - **Scheler e a ética dos valores** (Francisco Gomá). 8 - **Sartre** (Celia Amorós). 9 - **A ética na filosofia espanhola do século XX** (Enrique Bonete). 10 - **A escola de Frankfurt** (Carlos Thiebaut). 11 - **A psicologia moral** (de Piaget a Kohlberg) (José Rubia Carraceda). 12 - **A ética discursiva** (Adela Cortina). 13 - **O neocontratualismo: John Rawls** (Fernando Vallespín). 14 - **Onaturalismo contemporâneo: de Darwin à sociologia** (Camilo J. Cela Conde).

Os três volumes trazem no final um índice alfabético das autores citadas e cada capítulo apresenta uma boa bibliografia para estudos posteriores e de aprofundamento. A obra é dedicada ao conhecido especialista em ética, a professor e filósofo espanhol, José Luis Aranguren, de quem possuímos em tradução brasileira o livro **Ética e política**. Não há necessidade de enfatizar a valor e a importância da obra, única em língua ibero-americana.

**Alino Lorenzon**

DANESE, Atilio. **Cittadini responsabili**: questioni di etica politica. Roma: Edizioni Dehoniane, 1992. 304 p. (Coleção de Formação Social e Política, dirigida por A. Danese e G.P. Di Nicola).

O autor já publicou vários trabalhos, que direta ou indiretamente, tratam do assunto em pauta. **Il cammino verso l'eticità in Hegel** (1802-1803). (Téramo: Editrice "Idee e Vita", 1975). **Il ruolo socio-politico della religione nel giovane Hegel** (1793-1800), (Bolonha: Pátron Editore, 1977). **Pensiero dialettico e società occidentale**: Hegel e le scienze sociais (Téramo: Università "G. D' Annunzio", 1979). **Unità e pluralità**: Mounier e il ritorno alla persona. Prefácio de Paul Ricoeur (Roma: Città Nuova, 1984). **La questione personalista**: Mounier e Maritain nel dibattito per un nuovo umanesimo (Roma: Città Nuova, 1986). **Éthique et personalisme**. Prefácio de Paulette. Em. Mounier. (Lovaina: CIACO, 1989). **Riscoprire la politica**: storia e prospettive. (Roma: Città Nuova, 1989). **Simone Weil**: abitare la contraddizione (em colaboração com Giulia P. Di Nicola) (Roma: Edizioni Dehoniane, 1991). **Persona e sviluppo**: un dibattito interdisciplinare (Vários autores) (Roma: Edizioni Dehoniane, 1991). **L'io dell'altro**: confronto com Paul Ricoeur (Vários autores) (Roma: Marietti, 1993).

O autor é professor de Filosofia Política na Universidade de Térama, Itália. É fundador, com sua esposa, a professora Giulia Paola Di Nicola, da revista **Prospettiva Persona**, publicação trimestral, de inspiração personalista, ligada ao "Centro Ricerche Personaliste". Ambos estiveram três vezes no Brasil participando dos seguintes eventos: ECO-92 (Filosofia e Ecologia), Colóquio Simone Weil e Paul Ricoeur (1993), Congresso Internacional de Filosofia, promovido pela SBFC em 1994. Nessa ocasião, ministrou uma palestra no curso de Pós-Graduação em Filosofia da UGF sobre "A questão ética em Paul Ricoeur".

O livro em apreço é a continuação da obra anterior **Riscoprire la politica** (1989), sendo o resultado de numerosas reuniões, cursos e encontros com grupos interessados em conhecer, discutir e aprofundar a urgência da questão moral no campo da política. O livro divide-se em

três partes. 1 - O retorno à ética; 2 - A política para a pessoa; 3 - As novas fronteiras da política.

Partindo da constatação do grande interesse por esse campo e, ao mesmo tempo, da complexidade tecnológica das "sociedades desenvolvidas", Danese mostra como, ao lado de uma penúria na campo moral, se observa ao mesmo tempo uma forte procura pela efetivação dos valores éticos. Nessa procura se coloca em desafio da pessoa à ética, como as antinomias de autonomia e heteronomia, razão e experiência, uma educação para comunidade, o compromisso e reciprocidade. A pessoa, portanto, não é vista apenas como ser autônomo, mas relacional, na perspectiva intersubjetiva do outro, da reciprocidade, ampliando e atualizando a afirmação cartesiana "amo erga sum" ("Amo logo existo)". Mas, a intersubjetividade somente é possível através das mediações institucionais, como afirma Paul Ricoeur, salientando a constituição triádica da questão ética: o eu, o outro e instituições justas.

A expressão "A política para a pessoa" é discutida na perspectiva teleológica do bem comum e na restauração dos valores morais na democracia. O Estado, nessa linha de raciocínio, deve estar a serviço da pessoa dentro de uma concepção pluralista e respeito às pequenas comunidades. E aqui é retomado o tema do federalismo, muito discutido por Mounier, por Denis de Rougemont e pelo grupo *Esprit* após a Segunda Guerra Mundial. O federalismo, proposto por Danese, é o de uma democracia pluralista e participativa, das sociedades multiraciais, dum Estado federal entre federação e confederação.

Na terceira parte, referente às novas fronteiras da política, são discutidos temas como meio ambiente, bioética, bioética e medicina, ética e economia, as antinomias da política (papel do eleitor e dos eleitos, justiça e força, o controle do poder, a crise dos partidos políticos e o código deontológico do político com indicação de linhas de ação).

Face à crise dos partidos políticos e dos problemas morais das atuais democracias representativas (desinteresse dos cidadãos pela política, corrupção de toda sorte e em todos os níveis, confusão do público com o privado, burocracias administrativas pesadas), Danese propõe soluções estruturais, alertando para a necessidade urgente e inadiável de despertar e de formar cidadãos verdadeiramente responsáveis.

**Alino Lorenzon**  
**UFRJ**

Jean-Louis Le Moigne, *LES EPISTEMOLOGIES CONSTRUCTIVISTES*, Paris, PUF (Presses Universitaires de France), 1995, 127p. (Coleção "Que 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 pretenderia 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, debruicei-me sobre o livro a respeito dos construtivismos.

Logo no início, esbarrei nas tais frases longas, de inteligibilidade fatigante. Nas p. 21-23, p. ex., estão citadas 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: Stenvenson: nota: zero*"... [Como diriam alguns de meus alunos, "E' 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 consideranda, 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 futuras "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 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 do 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 polos 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 connait du monde, l'homme qu'il connait", devida ao biólogo 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. [Noto, 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, El Moine 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 filosófico-científicos.

Cumprir corrigir: faltam, na bibliografia, indicações a respeito do livro de J. Ullmo (p. 22); a a respeito de von Foerster (p. 77); 'Feyerabend' e não 'Feyerabendt' (p. 28).

**Leonidas Hegenberg**

Res r 23 - jun. 96.

BACHELARD, Gaston. **A Poética do Espaço**, RJ: Martins Fontes, 1993.

Nesta obra, **A Poética do Espaço**, mais do que em outras obras, Bachelard consegue dar à "imagem" um estatuto, uma existência. Abordando temas como: Casa, Universo, Gaveta, Ninho, Concha, Cantos, Miniatura, Imensidão, Interno e Externo, Redondo, nos leva ao mundo das imagens, que irão representar o "Devir das coisas".

Bachelard lembra da necessidade de se estar presente no instante que acontece esta imagem. Uma vez tendo a imagem poética teremos também o realce do psiquismo, mal estudado em causalidades psicológicas subalternas. Aqui não podemos tomar como base o passado cultural, a construção de pensamentos sejam eles filosóficos ou não. Temos que manter viva a atualidade do poema, da nova idéia que surge, mesmo que isso signifique rever outras idéias já concebidas e fixas para possibilitar o advento do ato poético.

Na **Poética do Espaço** Bachelard procura celebrar um espaço feliz. O canto, o cofre, a concha, tudo nos convida à habitação. É o espaço que nos dá a compreensão de plenitude e de morada. Esta obra é sem dúvida um verdadeiro hino em homenagem ao "Redondo". Nela, as superfícies são desprezadas, porque enganadoras. A reflexão bachelardiana sobre o espaço procura assinalar apenas e de um modo vivo e cuidadoso os centros, as habitações com seus cantos e sua dinâmica de ir e vir, os embriões. Põe à luz o espaço do "Não-meu completamente meu".

Podemos ver que o armário com suas prateleiras, a mesa com suas gavetas, o cofre com seu fundo duplo trazem em si um vida psicológica secreta. Transmitem modelos para a vida íntima do ser humano. Quando os objetos recebem a amizade que lhes convêm, já não podemos tocá-los como antes, sem estremecermos um pouco. Agora tocamos um ser vivo.

A redondeza do espaço habitado não se parece com nenhuma esfera já conhecida, nem mesmo com um círculo. Há nesta redondeza apenas a alegria de nos alojarmos. O verdadeiro aconchego.

Bachelard enfatiza o símbolo da intimidade que poderá esclarecer tanto os poemas e os mitos como as festas humanas e os ritos; como por exemplo os ritos da morte e sepultamento na terra (temos no túmulo a imagem do útero), um ser fechado, protegido, escondido. Aconchego de mistérios. A Casa, o Caracol e o Universo contém em si um ser que sairá um dia, que renascerá. Aí vemos um destino da imagem que por si exige esta ressurreição.

Encontramos na obra a importância de um mundo habitável e redondo. Lembrando que a "Casa de Bosco" vai da terra ao céu com a verticalidade da torre. Ela vai das profundezas terrestres até à morada celeste. Um verdadeiro escritor poderá tomar a imagem desta mesma casa para construir a verticalidade humana.

Abordando a intimidade do "espaço redondo", Bachelard deixa claro que a palavra redondo deve ser tomada em seu sentido verdadeiro, deve cumprir honestamente sua tarefa de linguagem na vida cotidiana, mantendo suas possibilidades poéticas. Como por exemplo na expressão de Bergson "a gaveta que desdém" temos um palavra-metáfora polêmica. Bachelard deseja ir mais além, usando a metáfora como relativa a um ser psíquico diferente dela.

Através dos temas 'evocados' ele quer retomar o contato com a reserva insondável dos devaneios de "Intimidade", onde todos os seres passam a ser como nós, por nós e para nós, dentro de uma intimidade.

É a partir desta compreensão bachelardiana das coisas que vamos pronunciar as palavras e viver nelas de um modo diferente. Agora, cada sílaba terá um sentido que irá além da simples articulação e da pronúncia. Já não teremos mais pressa em pronunciá-las, como procuraremos demorar em alguns espaços habitados. Porque lhes conferimos um ser poético e somente um verdadeiro poeta sabe da profundidade de uma gaveta, de um armário e até mesmo do universo. Porque o espaço desses seres já não se abre para qualquer um, porque são "espaços de intimidade".

**Mauro Cardoso Simões**  
**Paulo Fernando Baroni**  
**Marcos César Alves**  
**Ednaldo Almeida da Silva**  
**Jonas Rodrigo Gonçalves**  
(Instituto de Filosofia - PUCAMP)

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

Revista Reflexão  
Instituto de Filosofia  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas  
Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro  
Telefone (PABX) 236-7001 - Ramal 229  
13020-904 - CAMPINAS - SP (BRASIL)

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

## **REFLEXÃO 66 - "ÉTICA E POLÍTICA"**

**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) 735-5829

**Distribuição:** Papirus - Livraria-Editora  
Rua Barreto Leme, 1178  
13010-202 - Tel.: (019) 232-7268

**Enrique Dussel**

IMMANUEL KANT: LO FORMAL Y LO MATERIAL EN ETICA

**José N. Heck**

A REIVINDICAÇÃO DO SUBJETIVO NO JOVEM MARX

**Luis Aaron Lazzaro**

ELEMENTOS FILOSÓFICO-POLÍTICOS DE LA OBRA DE CLAUSEVITZ

**Silvio Gallo**

A LIBERDADE NA PERSPECTIVA ANARQUISTA

**Nayala de S. F. Maia**

O QUE É SOCIALISMO E O QUE É DEMOCRACIA EM NORBERTO BOBBIO

**Tânia M. Marinho Sampaio**

PAULO FREIRE E HABERMAS: O SENTIDO ÉTICO-POLÍTICO NA INTERAÇÃO COMUNICATIVA

**Selvino Antônio Malfatti**

CONSENSO E CONVENÇÃO NOS ANTIGOS

**Benedito Eliseu Leite Cintra**

A VERDADE SUPÕE A JUSTIÇA

**Álvaro B. Márquez-Fernandes**

DOMÍNIO TECNO-COMUNICATIVO, INTERESES Y NECESIDADES

**Creusa Capalbo**

JOSÉ MARTÍ E A FILOSOFIA

**Reinaldo Furlan**

A ESTRUTURA DO COMPORTAMENTO (MERLEAU-PONTY) NA CRÍTICA AO OBJETIVISMO

**RESENHAS**