

ISSN 0102-0269

Reflexão

Ano XXII nº 71

Revista Quadrimestral do
Instituto de Filosofia

ÉTICA E HERMENÊUTICA II



PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes Cesar

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

Colaboradores efetivos: Antonio Carlos Martinazzo, Gabriel Lomba Santiago, Gentil Gonçalves Filho, Germano Rigacci Junior, Haroldo Niero, Jamil Cury Sawaia, João Batista de Almeida Junior, José Benedito de Almeida David, José de Souza Teodoro Junior, Luiz Roberto Benedetti, Márcia Reami Pechula, Maria 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), José Carlos de Paula Carvalho (SP), Leonardo Prota (Londrina), Lídia Maria Rodrigo (Uberlândia), Maria do Carmo Tavares de Miranda (Recife), Mário Guerreiro (RJ), Marly Bulcão (RJ), Moacir Gadotti (SP), Miriam de Carvalho (RJ), Nelson Carvalho Marcelino (Campinas), Nelson Saldanha (Recife), Newton Aquiles von Zuben (Campinas), Olinto Pegoraro (RJ), Urbano Zilles (Porto Alegre).

Correspondentes no Exterior: Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Ana Kelessidou (Grécia), André Dartigues (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Attilio Danese (Itália), 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: Pe. José Benedito de Almeida David

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. José Francisco B. Veiga Silva

Vice-Reitora para Assuntos Acadêmicos: Prof. Carlos de Aquino Pereira

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

**INSTITUTO DE FILOSOFIA
PUC-Campinas**

**REFLEXÃO 71
"ÉTICA E HERMENÊUTICA II"**

**CAMPINAS, SP
1998**

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

Periodicidade: quadrimestral.

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

Até 1998 foram publicados 71 fascículos em 23 volumes.

ISSN 0102-0269

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

SUMÁRIO

Editorial	07
ARTIGOS	
Constança Marcondes Cesar , A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur.....	11
José Carlos de Paula Carvalho , Hermenêutica simbólica e ética no Imaginário de grupos de alunos do colegial (Liceu Pasteur/SP e Colégio Iavne Beith-Chinu/SP) (I)	18
Denis Domeneghetti Badia , Algumas incidências transferenciais-Contra-transferenciais da filosofia "ocidental" na problemática ético-religiosa da Hermenêutica "oriental" de Henry Corbin.....	36
Jean-Marc Gabaude , Le Mystère religieux de l'espace selon Jean Jaurés.....	45
Luzia Batista de Oliveira Silva , A Pedagogia do imaginário em Gaston Bachelard	52
Cléa Gois e Silva , Ética: a liberdade como destino segundo Jean-Paul Sartre	56
Enrique Dussel , Arquitectonica de la Etica de la Liberación (sobre las éticas materiales y las morales formales)	64
Antônio Braz Teixeira , A teoria do mito na filosofia de Afonso Botelho	83
RESENHAS	88

SOMMAIRE

Éditorial	7
ARTICLES	
Constança Marcondes Cesar , L'ontologie herméneutique de Paul Ricoeur	11
José Carlos de Paula Carvalho , Herméneutique symbolique et éthique de l'imaginaire des groupes d'élèves du Liceu Pasteur/SP et du Collège Iavne Beith-Chinuch/SP (I)	18
Denis Domeneghetti Badia , Quelques incidences transférentiels/contre-transférentiels de la philosophie "occidentale" dans la problématique éthico-religieuse de l'herméneutique "orientale" d'Henry Corbin	36
Jean-Marc Gabaude , Le mystère religieux de l'espace selon Jean Jaurès	45
Luzia Batista de Oliveira Silva , La pédagogie de l'imaginaire chez Gaston Bachelard	52
Cléa Gois e Silva , Éthique: la liberté comme destin chez Jean-Paul Sartre	56
Enrique Dussel , Architectonique de l'éthique de la libération (sur les éthiques matérielles et les éthiques formelles)	64
Antonio Braz Teixeira , La théorie du mythe dans la philosophie d'Afonso Botelho	83
RÉCENSIONS	88

EDITORIAL

ÉTICA E HERMENÊUTICA II

O presente número de **Reflexão** põe à luz o segundo volume do **Colóquio Ética e Hermenêutica**, realizado na PUC-Campinas em 1998.

Assim, a maior parte dos artigos é constituída pelas Comunicações que chegaram às nossas mãos: sobre a ontologia hermenêutica de Ricoeur, sobre as hermenêuticas de Durand, Corbin e Bachelard, bem como a meditação a respeito da ética em Sartre.

Os outros artigos, embora não façam parte das Comunicações que ocorreram no âmbito do **Colóquio**, movem-se no horizonte da reflexão sobre a Ética e/ou a Hermenêutica: a decifração do mistério religioso do espaço em Jaurès, a meditação sobre a Ética da Libertação.

O artigo de A. Braz Teixeira, sobre a teoria do mito na filosofia de Afonso Botelho, cumpre um duplo papel: o de expor a hermenêutica do mito na perspectiva do pensador português e o de prestar homenagem ao nosso antigo colaborador, cujo desaparecimento lamentamos.

A REDAÇÃO

ÉDITORIAL

ÉTHIQUE ET HERMÉNEUTIQUE II

Cet numéro de la Revue **Reflexão** donne jour au deuxième volume du **Colloque Éthique et Herméneutique**, qui a lieu à Campinas (PUC), à 1998.

La majorité des articles à présents est donc, constituée par les Communications qui nous ont arrivées: celle sur l'ontologie herméneutique de Ricoeur, celles sur l'herméneutique de Durand, de Corbin et de Bachelard, aussi bien que la méditation au sujet de l'éthique sartrienne.

Les autres articles n'appartiennent pas au domaine du **Colloque**, ils se meuvent, cependant, dans l'horizon de la réflexion sur l'éthique et/ou sur l'herméneutique: le déchiffrement du mystère religieux de l'espace chez Jaurès, la méditation sur l'éthique de la libération.

L'article de A. Braz Teixeira sur la théorie du mythe dans la philosophie d'Afonso Botelho, joue un double rôle: celui de présenter l'herméneutique du mythe dans la perspective du penseur portugais, et celui de rendre hommage à l'ancien collaborateur de notre revue, du quel nous regrettons le décès.

LA RÉDACTION

A ONTOLOGIA HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR

Constança Marcondes CESAR
Instituto de Filosofia - PUC-Campinas

RESUMO

Podemos assinalar três sentidos da palavra hermenêutica na obra de Ricoeur: a hermenêutica dos símbolos, a do texto e a da ação. O mito, a narrativa, a ação são os campos privilegiados onde se manifesta a tensão entre o finito e o infinito. A hermenêutica de Ricoeur é uma ontologia, que decifra o sentido do homem e do Ser mediante o exame da linguagem de duplo sentido.

A angústia e a dor da condição humana são superadas pela afirmação do amor e da justiça e pela criação artística. O sentido da vida e do homem é também uma redescoberta do sagrado.

RÉSUMÉ

On peut repérer trois sens du mot herméneutique dans l'oeuvre de Ricoeur : l'herméneutique du symbole, l'herméneutique du texte, l'herméneutique de l'action. Le mythe, le récit, l'action sont des domaines privilégiés où se manifeste la tension entre le fini et l'infini. L'herméneutique de Ricoeur est une ontologie, qui déchiffre le sens de l'homme et de l'Être moyennant l'examen du langage à double sens. L'angoisse et la douleur de la condition humaine y sont surmontées par l'affirmation de l'amour et de la justice et par la création artistique. Le sens retrouvé de la vie et de l'homme, est aussi une redécouverte du sacré.

Pode-se assinalar três sentidos da palavra hermenêutica na obra de Ricoeur: a hermenêutica dos símbolos, a hermenêutica do texto, a hermenêutica da ação (*Réflexion faite*, p. 61). Esses três sentidos da palavra indicam três etapas do pensamento do filósofo: a do primeiro Ricoeur, cujo ponto de partida é a meditação fenomenológica e cujo eixo da inquietação reflexiva é o questionamento a respeito do voluntário e do involuntário, a meditação sobre as questões metafísicas sobre a verdade e a liberdade, a descrição da condição humana. É no horizonte desta meditação, que se desenrola entre 1947 (*Gabriel Marcel e Karl Jaspers*) e 1965 (*De l'interprétation*), que Ricoeur

desenvolve a hermenêutica como decifração do desejo de ser e como compreensão da eidética da vontade humana. Pode-se dizer que, nesse primeiro momento da obra do filósofo, o segundo volume da *Philosophie de la volonté: la symbolique du mal*, representa um papel muito importante. É nesta obra que Ricoeur examina a condição humana, tomando como ponto de partida o estudo da mítica da má vontade, os mitos da queda e do exílio, enfocados como descrição da finitude do homem. Esta onto-antropologia desvela a dualidade finito/infinito, a dualidade do voluntário e do involuntário, e mostra a possibilidade da transcendência, inscrita no próprio coração da existência humana. *La*

symbolique mal propõe pois uma ontologia da finitude e do mal, onde os símbolos são encarados como conceitos existenciais, como meios de examinar a condição humana e de levar o homem à libertação. A meditação filosófica que se ocupa dos símbolos faz da hermenêutica uma crítica da existência, uma reflexão que conduz o homem da alienação à superação do medo e da angústia, à descoberta do sentido da vida. Esta hermenêutica desvela as três dimensões do símbolo: a dimensão cósmica, a dimensão onírica e a dimensão poética, para buscar aí um meio de aproximação ao mistério da existência, ao mistério do ser.

A hermenêutica dos símbolos trata de reencontrar o núcleo de toda hermenêutica: a arquitetura do sentido, a linguagem de duplo sentido, cujo papel é *desvelar/velar*. A hermenêutica assim concebida se inscreve no grande debate filosófico que, desde Schleiermacher e Dilthey, Heidegger e Gadamer, fez da hermenêutica a questão mais importante de uma ontologia da compreensão: compreender é o projeto do Dasein, a verdade não é mais questão de método (Dilthey), mas de desvelamento do Ser, por um ser cuja essência é a existência, entendida como tarefa de decifração do Ser. O campo da hermenêutica é o campo dos símbolos, onde um sentido direto assinala um outro sentido, indireto, mais rico, figurado. Interpretar é a decifração do sentido velado no sentido manifesto, é por à luz a pluralidade de sentidos, a polissemia das palavras.

La symbolique du mal põe em relevo o laço entre o homem e o sagrado: é nesse livro que o filósofo enfoca o problema do mal e a busca da superação da crise da existência humana; essa superação é vista como a recuperação da plenitude ontológica do homem. "O símbolo dá a pensar", diz Ricoeur: a linguagem simbólica mostra a problemática contemporânea - de um lado, a perda da dimensão mítica: o espaço e o tempo do mito não são mais recuperáveis, porque nosso mundo vive uma radical *denutização*; de outro lado, pode-se tentar reconquistar a dimensão mítica, uma *desmitologização*, reconhecendo o poder de desvelamento do ser que os mitos possuem.

A universalidade do homem, sua história essencial e o enigma de sua existência são retomados: os mitos dizem a discordância entre o ser do homem e sua existência, desvelam a condição humana. O exame dos mitos que falam da dor e da finitude humanas levou Ricoeur a estabelecer uma tipologia dos mitos: o drama da criação, judaico-cristão; o mito

da alma exilada (orfismo, platonismo); o mito trágico, o mito da queda.

A hermenêutica dos símbolos trata de pensar a partir dos símbolos o laço entre o homem e o sagrado; busca, nos mitos, indicações para estabelecer uma ontologia da finitude: "É pois finalmente como índice da situação do homem no coração do ser no qual se move, existe e quer, que o símbolo nos fala (...) Todos os símbolos da culpa (...) todos os mitos (...) dizem a situação do ser do homem no ser do mundo..." (*La symbolique du mal*, p. 331).

A meditação hermenêutica do filósofo estabelece, ao *nível metodológico*, três procedimentos: primeiro, uma investigação e uma análise, as mais amplas possíveis, das formas simbólicas; em seguida, o estabelecimento de uma criteriologia, que exponha a estrutura das formas linguísticas aparentadas, tais como a metáfora e a alegoria, constitutivas da linguagem de duplo sentido; faz, depois, a comparação entre estilos hermenêuticos e a crítica dos sistemas de interpretação. Sua hermenêutica, ao nível da reflexão filosófica, mostra que a compreensão dos símbolos é, para o homem; um momento da compreensão de si mesmo; ao nível da existência, faz nascer uma nova imagem do homem e desencadeia uma superação da modernidade.

Esta reflexão sobre o homem tem primeiro uma ancoragem na meditação sobre o mal e o sagrado; num segundo momento, a compreensão do homem apoia-se na contribuição da psicanálise. *De l'interprétation* (1965) é a obra que marca o fim da primeira etapa do pensamento de Ricoeur, onde a hermenêutica é considerada "como interpretação amplificadora das expressões simbólicas (...)" (*Réflexion faite*, p. 59). Trata-se de compreender o que quer dizer interpretar, para a psicanálise; de mostrar a nova compreensão do homem que decorre da interpretação freudiana; de coordenar a interpretação freudiana a outras interpretações.

As fontes desta meditação são os escritos de Freud, Nietzsche e Marx, que têm em comum o exercício da dúvida a respeito da consciência imediata de si; são "mestres da suspeita", pensadores que recusaram as certezas da consciência imediata e que assinalaram a possibilidade da ilusão a respeito de si mesmo. A crítica da modernidade (Descartes, Kant), desencadeada pelo questionamento dessas certezas, sublinhou a importância do sonho, da decifração da

linguagem onírica, para a compreensão do homem. Os problemas filosóficos implicados são a discussão do estatuto epistemológico da psicanálise e a descoberta da crise da noção de consciência. Trata-se de reconhecer que a consciência não está na origem de nossa existência, mas que ela é uma tarefa; trata-se de descobrir o sentido do inconsciente para um ser que tem a consciência como tarefa, como objetivo de vida; trata-se de compreender o que quer dizer essa tarefa, para um ser ligado ao inconsciente.

Trata-se, ademais, para esta hermenêutica, de compreender que nova concepção da verdade foi desencadeada pela invenção desta arte de interpretar, que afirma: que toda compreensão é hermenêutica; que buscar o sentido é decifrar uma linguagem; que é preciso superar o conflito das interpretações, a fim de que o homem possa chegar a se compreender.

Le conflit des interprétations (1969), é um resumo desta primeira etapa do pensamento de Ricoeur, e um anúncio de suas investigações ulteriores. Podemos encontrar nessa obra uma apresentação da exegese dos símbolos que tem como ponto de partida o estabelecimento de relações entre as contribuições da fenomenologia da religião, da psicanálise e da linguística, para a análise dos mitos, dos sonhos e da poesia, utilizando a linguagem de duplo sentido como instrumento de conhecimento do homem e a proposição valores ontológicos (ser si mesmo), como objetivo da vida.

Nessa obra encontramos também a delimitação do campo da hermenêutica: a meditação sobre a linguagem, a busca do núcleo semântico de toda hermenêutica, cujo elemento comum é a busca de uma arquitetura do sentido e a reflexão sobre a linguagem simbólica, cujo papel é o desvelamento de um significado profundo sob o significado imediato, nas expressões de duplo sentido.

A segunda etapa do pensamento de Ricoeur é caracterizada pelo trabalho hermenêutico a respeito de textos. Este segundo período da obra do filósofo desenrola entre 1975 (*La métaphore vive*) e 1985 (*Temps et récit I, II, III*).

O pensador francês, em *La métaphore vive* examina a retórica aristotélica, cuja finalidade é "a 'persuasão' no discurso oral e a *mimesis* das ações humanas na poesia trágica" (p. 7). Ricoeur trata de mostrar, aí, "a função heurística do discurso poético" (id.). A nova problemática hermenêutica que ele

descobre decorre da perspectiva que adotou: a de pensar a metáfora como uma "estratégia do discurso que, preservando e desenvolvendo o poder criador da linguagem, preserva e desenvolve o poder *heurístico* desdobrado pela ficção" (id., p. 10). O que interessa a nosso filósofo é pois o valor de verdade" do enunciado metafórico, enquanto poder de 'redescrever' a realidade (*La métaphore vive*, p. 10). Ricoeur mostra que Aristóteles põe em relação *mimesis* e *mythos* na *poiesis* trágica, dado que a "a poesia ... é uma imitação das ações humanas; (...) esta *mimesis* passa pela criação de uma fábula, de uma intriga ..." (p. 308); e ademais, "a tragédia atinge seu efeito de *mimesis* pela invenção do *mythos*, o *mythos* está a serviço da *mimesis* (...) (id.). A tragédia, na perspectiva de Aristóteles, diz Ricoeur "ensina a 'ver' a vida humana 'como' aquilo que o *mythos* exhibe" (id.). A obra de Aristóteles evidencia, então, que no discurso poético "inventar e descobrir (...) criar e revelar coincidem" (p. 310). Esse discurso desvela uma certa verdade, a verdade metafórica: a metáfora "despoja o discurso de sua função de descrição direta", para "aceder ao nível mítico, onde sua função de descoberta é liberada" (p. 311).

A *mimesis* não é apenas uma cópia da realidade: é ação criadora. *Mimesis* e *mythos* têm como finalidade a refiguração da ação humana; acedem, assim, a uma promoção de ser, põem em relevo a dimensão qualitativa do homem e o valor de verdade do imaginário, bem como o poder de desvelamento ontológico da poesia.

O mito, ao nível do poema, a metáfora, ao nível da linguagem, têm uma função ontológica e hermenêutica: são instrumentos para o homem decifrar a condição humana, descobrir valores, estabelecer critérios éticos para avaliar as ações (id., p. 58 e segs.).

Esta meditação sobre a linguagem desemboca numa ontologia e numa epistemologia, na obra monumental *Temps et récit*. Nosso filósofo, no primeiro volume desta obra, examina "o círculo entre narrativa e temporalidade" (p. 19 e segs.) e os problemas epistemológicos que a reflexão sobre a história e a narrativa põem em evidência no pensamento contemporâneo (p. 137 e segs.). As aporias da meditação sobre o tempo em Santo Agostinho, a dor da condição humana e o contraste entre o tempo mortal do homem e seu desejo de eternidade, são estudados aí. O exame da Poética de Aristóteles

permite a Ricoeur retomar o par *mimesis-mythos*, já estudado em *La métaphore vive*, a fim de mostrar "o caráter temporal da experiência humana (...)" e que "o tempo torna-se humano na medida em que é articulado de maneira narrativa; em troca, a narrativa é significativa na medida em que desenha os traços da experiência temporal" (*Temps et récit I*, p.17). Trata-se de compreender a relação entre tempo e narrativa, explorando três momentos da *mimesis*: no primeiro, Ricoeur estuda a pré-compreensão do mundo da ação, de suas estruturas, de sua temporalidade; no segundo, examina os campos da ficção, da história, da configuração narrativa do tempo. Considera a diferença entre narrativa de ficção e narrativa histórica "bem como seu ponto de convergência: a tessitura da intriga, que torna possível "uma síntese do heterogêneo" (id.,p. 103). A *mimesis*, ademais, "marca a intersecção do mundo do texto e do mundo do ouvinte ou do leitor. A intersecção, pois, do mundo refigurado pelo poema e do mundo no qual a ação efetiva se desdobra e desdobra sua temporalidade específica" (id., p.109). Para nosso pensador, seguir "*o destino do tempo préfigurado a um tempo refigurado, pela mediação de um tempo configurado*" (id., p. 87), é uma das tarefas de sua filosofia hermenêutica. Pode-se dizer que, para esta filosofia, muitos desafios, muitos paradoxos se apresentam: o paradoxo do ser-para-a-morte, atravessado pela sede de eternidade; as dificuldades, as aporias que se referem ao estatuto das ciências humanas, tais como a historiografia e a narratologia contemporâneas; a dificuldade "de pensar juntos o tempo mortal da fenomenologia e o tempo público das ciências da narração" (id., p.129); o problema da verdade e da arte, que se opõem à fugacidade das coisas; o desafio de pensar juntas "a eternidade e a morte" (id.).

As relações entre o romance moderno e o mito trágico, entre a arte e, a verdade, são postos em relêvo em *Temps et récit*. Ricoeur estabelece uma complexificação dos conceitos de *intriga e de tempo narrativo*, e mostra que o sentido do tempo vivido é sempre o resultado de uma interpretação, não é nunca um dado imediato (*Temps et récit III*, p.119). Buscar o sentido da vida humana é sempre interpretar, é sempre hierarquizar os diferentes níveis da experiência, tanto no campo da história quanto no campo da ficção.

Ricoeur mostra (*Temps et récit II*), através do exame do problema do tempo em Proust (*À la recherche ...*), em Thomas Mann (*La montagne*

magique) e em Virgínia Woolf (*Mrs. Dalloway*), o poder da "narrativa de ficção de *descobrir e de transformar* o mundo efetivo da ação" (id., p. 234).

O horror da condição humana, a experiência da finitude e da dor, "a experiência da mortal discordância entre o tempo íntimo e o tempo monumental" (id., pp.161-162), entre o tempo mortal e a eternidade, são considerados no texto. O exame desse contraste, bem como o da melancolia da condição humana, atravessam a obra de Ricoeur; a ficção e a história, a poesia e os mitos, são alguns dos meios que o homem encontrou para superar a dor de viver, através da criação artística e científica. A arte, "exaltação do extra-temporal" (id., p. 217), permite "a decifração dos signos" (id.,p. 223), a descoberta do sentido da existência e de uma orientação, no espaço do mundo.

O que Ricoeur trata de mostrar, o que constitui a maior e mais original contribuição de sua meditação sobre o tempo, é ter assinalado que o "problema da refiguração do tempo pela narrativa só será levado a termo quando estivermos em condições de *entrecruzar as perspectivas referenciais respectivas da narrativa histórica e da narrativa de hermenêutica*" (id.,p.234); toda narrativa implica uma arte de interpretar, uma arte de chegar a uma síntese do heterogêneo mediante um *mythos*, a pluralidade adquire, assim, um significado.

A meditação de Ricoeur tem como eixo uma hipótese central: "o trabalho de pensamento em obra em toda "configuração narrativa termina numa *refiguração* da experiência temporal (...)" (*Temps et récit III*, p. 9). Trata-se, pois, de mostrar como a poética da narrativa pode conduzir à solução da aporia entre o tempo cosmológico (Aristóteles) e o tempo psicológico (Santo Agostinho), entre o tempo do mundo e o tempo da alma, mediante o exame das obras de Hegel, Kant, Husserl, Heidegger; trata-se de fazer ver como a poética da narrativa pode assegurar "*a reinscrição do tempo vivido no tempo cósmico*" (id., p.147). Trata-se de evidenciar a "relação de complementaridade entre a história e a ficção, tomando como pedra angular o problema clássico da relação da narrativa, tanto histórica quanto fictícia, à *realidade*" (id., p.148).

A hipótese de Ricoeur é que a temporalidade humana não pode ser dita diretamente; "requer a mediação do discurso indireto da narração" (id.,p. 349). Se a questão epistemológica que se propõe aqui

é a da "configuração do tempo pela narrativa" (id., p. 340), a questão ontológica é a da "refiguração do tempo pela narrativa" (id.). A ontologia hermenêutica de Ricoeur, meditando sobre o tempo, acha-se frente às aporias da temporalidade: a da identidade narrativa, dado que a vida do homem é "uma trama de histórias narradas" (p. 356) e que o "sí do conhecimento de si é o fruto de uma vida examinada (...), depurada, clarificada pelos efeitos catárticos das narrativas tanto históricas quanto fictícias, veiculadas por nossa cultura" (id.). A outra aporia é a da totalização do tempo, em virtude do perpétuo fluxo dos acontecimentos; o filósofo constata que "não existe intriga de todas as intrigas, capaz de se igualar à idéia de humanidade una e de história una" (id., p. 372). A terceira aporia da temporalidade implica a constatação da inescrutabilidade e do mistério do fluxo inesgotável, e da perenidade do tempo fundamental, radicalmente oposto ao tempo humano; este é submetido à destruição e à morte: "É (...) sob o modo da queixa (...) (id., p. 379) que o homem descobre o além do tempo. A poética do tempo - examinada por Ricoeur através de sua expressão em obras-primas da literatura contemporânea: *Mrs. Dalloway*, *La montagne magique*, *La recherche* ... proustiana - responde às aporias do tempo e desvela a relação do tempo com seu outro, a eternidade. Esta poética oferece ao homem a experiência supra-temporal da beleza.

A segunda etapa do pensamento de nosso filósofo mostra-o liberto de "sua" própria concepção inicial da hermenêutica como interpretação amplificadora das expressões simbólicas: "formula" a idéia de uma compreensão de si mediatizada pelos signos, os símbolos e os textos (...) (*Réflexion faite*, p. 59). Ele compreende que a hermenêutica "não pode mais se definir simplesmente pela interpretação dos símbolos (...) " (id.), e leva em consideração a definição mais técnica da hermenêutica pela interpretação textual (...) " (id.). A refiguração da vida pela narrativa parecia-lhe, antes, constituir uma ativa reorganização de nosso ser-no-mundo, conduzida pelo leitor; ele próprio convidado, segundo a palavra de Proust, a se tomar leitor de si mesmo (id., p. 74).

O terceiro sentido da hermenêutica, segundo Ricoeur, é o da hermenêutica da ação. Nosso autor estuda o caráter linguageiro da experiência humana; em seguida, analisa a relação entre a narrativa histórica e a narrativa de ficção, cujo ponto de convergência é o *mythos* entendido como intriga, tessitura de ações e

desvelamento da condição humana. O homem se compreende pela *narrativa*, pela narração de suas experiências, porque apreende, assim, os acontecimentos como uma totalidade significativa. Mas é considerando a própria ação do homem como um texto que se pode ler e decifrar, que Ricoeur amplia sua meditação, para definir uma ontologia do agir humano e estabelecer laços estreitos entre a ontologia, a ética e a política.

Esta meditação é precedida por um exame da noção de sujeito e por uma crítica do *Cogito* cartesiano e kantiano, enquanto instância fundadora do verdadeiro. Esta crítica (...) tinha sido progressivamente estendida, por ocasião das investigações [de Ricoeur] sobre a narrativa, ao primado da primeira pessoa gramatical e do eu psicológico na operação reflexiva: a narrativa não era freqüentemente (...) uma meditação na primeira pessoa, uma autobiografia (*Réflexion faite*, p. 75). Esta investigação foi feita em três direções: a que o levou a distinguir entre o eu imediato e o si reflexivo, a que o conduziu a distinguir entre a identidade-mesmidade e a identidade-ipseidade, entre *selbig* e *sebst*, *same* e *self*; a terceira " concernia ao componente de passividade (...) que a identidade-ipseidade devia assumir em contrapartida da orgulhosa iniciativa que era a marca distintiva de um sujeito falante, agente e narrando a si próprio (id., p. 77). A idéia de alteridade foi ampliada, para significar o corpo próprio, o outro enquanto outrem" (id.), e o outro dentro de nós mesmos, a consciência moral.

É nos livros *Du texte à l'action* (1986) e *Soi-même comme un autre* (1990), que nosso filósofo desenvolve a tese: o texto é considerado como paradigma da ação; trata-se de mostrar que os discursos são eles próprios, ações" (*Du texte à l'action*, p. 8); trata-se mostrar o laço profundo, complexo, entre a ação e a palavra, e o papel da imaginação na 'configuração do texto e (...) refiguração da ação (id.). Ricoeur encara " a ação sensata (...) como um texto" (id., p. 183), isto é, para ele, a ação projeta um mundo, ela "se dirige (...) a uma série indefinida de 'leitores' possíveis" (id., p. 197), "está aberta a quem quer que saiba ler (id.), desencadeia uma espécie de objetivação semelhante à fixação operada pela escrita" (id., p. 191).

Ricoeur propõe as grandes linhas de uma teoria geral da imaginação, mostrando a força heurística da ficção (id., p. 220), para redescrever a realidade. Afirma claramente: "não há ação sem imaginação (id., p. 224), isto é, ensaiamos no imaginário nossas

possibilidades de ser. A ideologia e a utopia são as expressões maiores do imaginário: redescrivendo o mundo fazem de todo homem nosso semelhante e permitem esclarecer a dimensão profunda do agir humano.

A ontologia hermenêutica de nosso filósofo considera "o agir humano como um modo de ser fundamental" (*Soi-même comme un autre*, p. 32). O problema que se põe a esta ontologia é o seguinte: "de que maneira o componente narrativo da compreensão de si pede como complemento as determinações éticas próprias de seu agente?" (id., p.93). O conceito-chave que Ricoeur desenvolve, para responder a esta questão, é o de *identidade narrativa*. O estudo da linguagem, da ação e da narração permite a nosso filósofo mostrar que "o si narrador e narrado [desempenha] o papel de um mediador entre teoria da ação e teoria moral" (*Réflexion faite*, p. 81). O filósofo trata de estabelecer uma transição, "pelo estrato ético-moral (...) entre a hermenêutica do si (...) e a ontologia ..." (id.). O elo entre metafísica e moral é a ação (id., p. 91). As fontes desta metafísica são: Platão, com sua meditação sobre o tema do outro; Aristóteles, em virtude da sua análise da polissemia da noção de ser e do exame do par *energia-dynamis*; Brunschvicg e Ravaisson, que fundaram a *Révue de métaphysique et de morale* e refletiram a respeito desse assunto.

A hermenêutica da ação implica, primeiro, o desdobramento da problemática do si nos diversos níveis de aceção do verbo agir (id., p.94: "falar, fazer, narrar, imputar" (id., p. 97).

Trata-se de examinar a dialética do mesmo e do outro, fora do indivíduo e no seu interior. O caráter polissêmico da alteridade é o núcleo desta meditação. Ricoeur sublinha, ademais, o laço entre a identidade narrativa e o juízo moral e mostra que "a ética e a moral já estão implicadas, sob o modo imaginário, nas narrativas de ficção. As ficções literárias podem, então ser tidas como variações imaginativas sobre o tema da vida boa (...) primeira pedra do edifício ético-moral (...) as experiências do dramaturgo ou do romancista são suscetíveis de se tornarem paradigmas da ação pelo texto." (id., p. 113)

A identidade narrativa permite ao indivíduo responder à questão: "Quem sou eu?" (*Soi-même comme un autre*, p.198). e, deste modo, tornar-se reconhecível por suas ações, identificável por seu caráter (id., p.195).

O indivíduo, narrando sua vida, refigura suas experiências, sua existência, e, deste modo, dá-lhes um sentido.

O recurso à metafísica platônica e à metafísica aristotélica, a meditação a respeito do mesmo e do outro, da polissemia do ser, do par *energia-dynamis*; a reflexão sobre a metafísica de Brunschvicg e Ravaisson, foram as fontes do registro metafísico próprio de Ricoeur, "o de uma hermenêutica do agir" (*Réflexion faite*, p. 91).

O desdobramento da problemática do si, através do exame dos "múltiplos níveis de aceção do verbo agir" (id., p.94), levou nosso pensador a uma investigação cujo primeiro nível foi "o de uma fenomenologia hermenêutica (...) guiada por um feixe de questões (...): quem é o sujeito do discurso? quem é o sujeito do fazer? quem é o sujeito da narrativa? quem é o sujeito da imputação moral? (id.). O percurso do filósofo atravessa, pois, os campos da "linguagem, da ação, da narrativa, da responsabilidade" (id.) e, empreendendo o "confronto entre filosofia fenomenológica e filosofia analítica" distingue "o desvio reflexivo da indagação sobre o si da imediatez alegada, pelas antigas filosofias do eu", dado que "à questão : quem? uma só resposta pode ser dada: si" (id.).

Esta metafísica mostra que "falar, fazer, narrar, imputar" são "figuras do agir" (id., p. 95) e que nesta metafísica, há uma preferência pela aceção do ser como ato e como potência" (id., p. 97).

Leibniz, Spinoza, Schelling, Nietzsche, Nabert, Merleau-Ponty, Heidegger e Gadamer são as outras fontes filosóficas que levam Ricoeur a estabelecer uma estreita ligação entre sua ontologia da ação e sua ética.

Trata-se de "reinterpretar a noção de ser como ato, como horizonte da atestação" (id., p.99). A via escolhida por Ricoeur, para estabelecer esta ligação, passa pela discussão da dialética do mesmo e do outro, da identidade pessoal, das figuras da alteridade; trata-se de buscar o aprofundamento desta dialética, de insistir "no caráter polissêmico da alteridade": o outro é "a carne, enquanto mediadora entre o si e o mundo" (...); é "o *estrangeiro*, enquanto meu semelhante (...); é também" o foro *interior*, figurado pela voz da consciência, endereçada a mim do fundo de mim mesmo" (id., p.105); é "a *estranheza* do mundo mesmo, como figura maior do irreduzível a toda empresa de constituição (...)" (id., p.106).

A meditação sobre a alteridade põe em jogo a meditação sobre a responsabilidade, a tolerância, a justiça - figuras da ação. Ela é também o esforço "do sí para arrancar-se do anonimato do 'Se' e a idéia de um apêlo que o Dasein dirige a sí mesmo do fundo de sí mesmo, mas do mais alto que êle mesmo" (id., p.108). O pensamento de Ricoeur faz pois apelo à reflexão de Heidegger, para dizer que "da íntima certeza de existir ao modo do sí, o ser humano não tem domínio; essa certeza lhe advém à maneira de um dom, de uma graça, de que o sí não dispõe" (id.).

A ontologia de Ricoeur "atravessou os múltiplos níveis de uma fenomenologia hermenêutica aplicada às estruturas do sí", onde "três *mediadores* entre metafísica e moral "podem" ser reconhecidos: a estima dirigida ao homem capaz, a promessa efetivamente mantida, a convicção íntima, inseparável de sua modalidade altruista, a equidade" (id., p.115).

A ontologia do filósofo francês foi atravessada pelos questionamentos a respeito do sagrado, do mal e da finitude da vida humana, da relação estreita entre metafísica e moral.

Em resumo, podemos assinalar três sentidos da palavra hermenêutica na ontologia de Ricoeur: a hermenêutica do símbolo, a hermenêutica do texto, a hermenêutica da ação. O mito, a narrativa, a ação são os campos privilegiados onde se manifesta a tensão entre o finito e o infinito.

A hermenêutica de Ricoeur é uma ontologia, que decifra o sentido do homem e do Ser, pelo exame da linguagem de duplo sentido.

A angústia e a dor da condição humana são superadas pela afirmação do amor e da justiça e pela criação artística. O sentido redescoberto da vida e do homem, é também uma redescoberta do sagrado.

HERMENÊUTICA SIMBÓLICA E ÉTICA NO IMAGINÁRIO DE GRUPOS DE ALUNOS DO COLEGIAL (LICEU PASTEUR/SP E COLÉGIO IAVNE BEITH-CHINUCH/SP) (I)

José Carlos de Paula CARVALHO
USP/SP

RESUMO

Através da antropologia do imaginário e da culturálise de grupos da Escola de Grenoble, usando-se o AT.9 como heurística, o estudo investiga o imaginário do grupo, que se apresenta sob a forma do imaginário da derrelição e do imaginário da diabolética, realizando a hermenêutica das imagens simbólicas de vida/de morte e de perseguição que definem a paisagem mental do grupo e uma ética correlata.

RESUMÉ

Moyennant l'anthropologie de l'imaginaire e la culturálise des groupes de l'École de Grenoble, en outillant l'AT.9, l'étude dévoile l'imaginaire groupal, se donnant comme un imaginaire de la deréliction e de la diabolétique, à havers une hermenéutique des images symboliques de la vie/de la mort e de persecution, en dégageant l'éthique groupale.

I. Hermenêutica das imagens de vida e de morte e ética no imaginário da derrelição (liceu pasteur/sp)

Para Sonia de Paula Lima

"Nada faz sentido na vida, nem a vida ela mesma tem algum sentido! O que nós conhecemos dela é pouco, a dor, o fogo, a água (o sofrimento e a inexistência), alguma coisa que chega e com certo cinismo vai embora, foge no tempo, e o sentimento é o que menos conhecemos, e é o que mais está presente em tudo, em todos..."

(Prot. 1C12)

"O desenho é um ensaio: não se deve ter ilusões sobre a lucidez ou a bondade do ser. Tenho uma visão realista da vida e da humanidade. A má sorte sempre ganha".

(Prot. 1C17)

"A queda, um homem que cai, preso numa bolha de sabão, um balão, tal é o peso da vida, a roda do destino, de tão fácil explosão quanto a bolha de sabão; o homem tenta desesperadamente ater-se a ela, mas a queda é inevitável porque o balão é, entretanto, tão paradoxalmente pesado pelo peso do vazio! A espada tem a função de uma esguia agulha que passivamente espera. É a ameaça ao balão, mas sua fria passividade leva o homem a uma revolta desesperada, que o impele a um sorriso,

esgar de loucura. O refúgio deveria ser a esperança desse, nesse lugar sórdido, o salvador; mas não é senão a mais profunda ameaça e o aspecto mais mórbido, que está perfeitamente de acordo com o aspecto do personagem, que está na entrada do refúgio. De fato ele não é mais (o refúgio) que a potenciação do capucho do personagem, abrindo-se como boca escancarada que devorará... O personagem no átrio da caverna é a morte. É o único que não parece tresloucado. Parece tudo dominar semeando a desolação e a loucura..."

(Prot. 1C11)

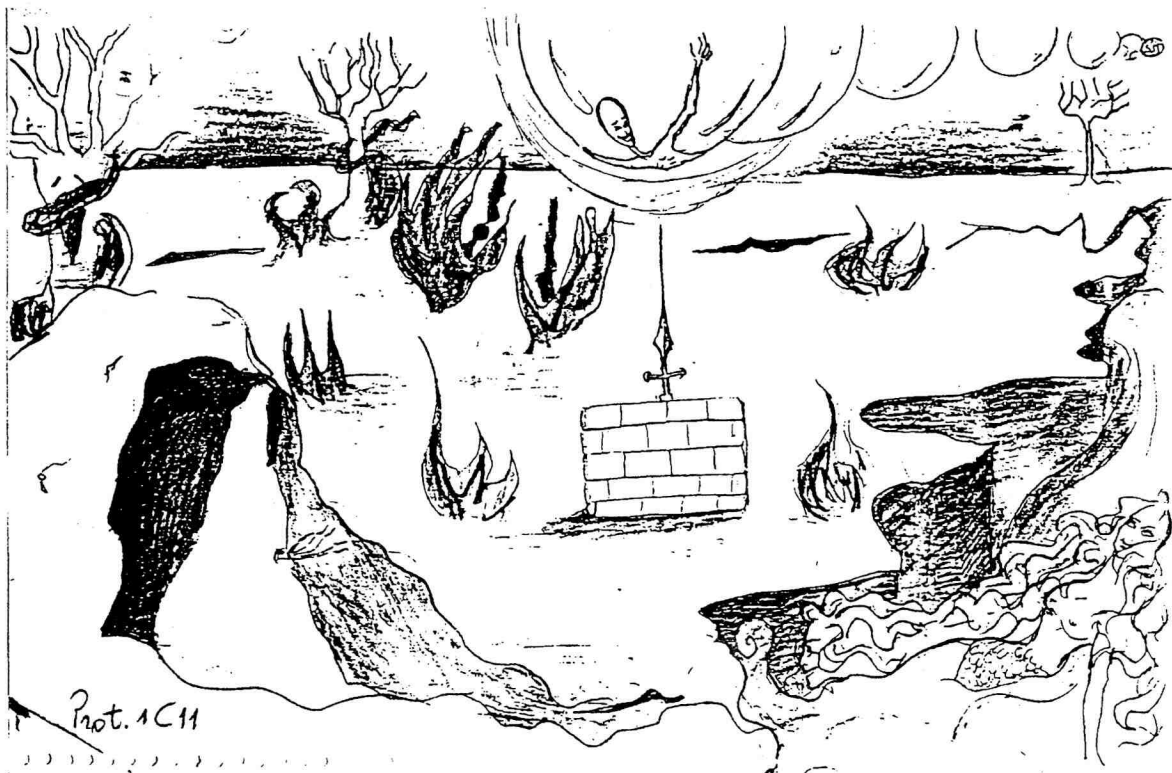
"O que é a vida senão peças deslocadas que se misturam? O que é a arte senão a imitação da vida? Vida de Monstro, de dor, de sofrimentos. Vida ardente como o fogo, sopro de vida e de morte. Vida feia como a lua ou uma espada... Sem deixar de ser

estranha... Para chegar, enfim, a morte, que a arte não pode imitar".

(Prot. 2C2)

Este estudo faz parte de um Projeto Integrado FEUSP/CNPq - "Estudo de alguns aspectos do imaginário de alunos de escolas de 1º e 2º graus" -, que coordenamos (1992-1995), tendo nos cabido, por razões de formação e afinidades, o estudo de duas "etno-escolas" e de uma "escola rurbana".

Demos a notícia detalhada em outro texto (Paula Carvalho, 1994) e, posto que aqui nos ocuparemos com a "cultura latente" de uma delas, a do Liceu Pasteur (parte francesa/SP), retomaremos somente alguns pontos para situar o leitor, sobretudo com relação ao instrumental de análise, pois com relação à "cultura patente" - aliás não é indispensável para a compreensão desse texto - permitimo-nos remeter ao texto supra-mencionado, conquanto aqui, nessas considerações introdutórias, retenhamos as conclusões fundamentais.





Partimos da antropologia do imaginário, tal como vem sendo trabalhada pela Escola de Grenoble (Badia, 1993; Paula Carvalho e Badia, 1995), tendo como desembocadura na antropologia da educação à culturálise de grupos e suas heurísticas (Paula Carvalho, 1991). O estudo da cultura dos grupos sociais como organizações educativas envolve-se com o mapeamento de aspectos manifestos, ou patentes, e aspectos latentes da cultura, entre ambos estando a “cultura emergente”. Se a “cultura patente” confina à “cultura organizacional”, a “cultura latente” capta a vida e a organização em profundidade do grupo, remetendo ao inconsciente, àquilo que Anzieu designou - em contraponto ao “nível de funcionamento praxeológico” do grupo - como “polo fantasmático”, razão pela qual os cruzamentos com a

antropopsicanálise institucional, sobretudo através do “híbrido Klein-Jung” (Plaut), serão constantes. E assim como estudamos um detalhado “mapa de heurísticas” em culturálise de grupos, paradigmaticamente compatibilizadas, nossa abordagem de “antropologia profunda”, como vem preferindo Gilbert Durand, manteve uma unicidade metodológica: em termos de abordar aspectos da cultura latente, privilegiamos a “formulação experimental do imaginário” (construída à base das “estruturas antropológicas do imaginário” de Gilbert Durand, 1969), que é o AT-9 (Y. Durand, 1988; Paula Carvalho, 1994), aliado ao caderno de sonhos, elaborado a partir de uma tipologia de sonhos estribada nas mesmas “estruturas antropológicas do imaginário”. No presente texto exporemos o “campo mitemático”

emergente a partir dos AT-9s considerados como “textos”, de modo que não desenvolveremos as diversas e específicas análises do AT-9, somente suas implicações hermenêuticas. Conquanto todas as classes tenham sido mapeadas, por razões várias, expostas no texto já mencionado, retivemos os grupos de alunos dos Colegiais. E ao imaginário que ora se configurou, designámo-lo como “imaginário da derrelição”, que nessa forma precisamente capta as culturas emergente/latente do Liceu Pasteur.

Como trabalhamos o AT-9 como “texto” - no sentido que ao termo dá Ricoeur em “Du texte à l’action” -, lembremos que o “teste arquetípico de nove elementos” foi concebido como instrumento de pesquisa antropológica, sendo suas funções de sócio-diagnóstico, mas sobretudo de psicodiagnóstico, de posterior elaboração (Yves Durand, 1988 e 1993). É evidente que dele nos valem, em antropologia do imaginário e em cultura análise de grupos, no sentido único de sua elaboração original. Descritivamente trata-se de uma solicitação dupla à base de nove estímulos-arquétipos: um desenho e uma história (a história do desenho). Segue-se um questionário complementar. Ao todo designámo-lo por protocolo, que é a formulação de um “micro-universo mítico”. Os tipos, e sub-tipos, dos micro-universos míticos remetem as “estruturas antropológicas do imaginário” de Gilbert Durand. Assim, os nove estímulos declinam-se desde o personagem - que centraliza a ação em que o sujeito se projeta -, a partir de estímulos do “universo da angústia” - o monstro e a queda -, pois a angústia do tempo e da morte são as profundas motivações da elaboração imaginária que, assim, seguirá o vetor heróico - a espada -, ou o vetor místico - o refúgio - ou o vetor dramático - o cíclico - como possibilidades de configurações de tipos e sub-tipos de micro-universos míticos, sendo a água, o animal e o fogo, elementos de redundância e testagem dos vetores da estruturação imaginária.

Pensemos, inicialmente, “derrelição” no sentido que, fenomenologicamente, lhe dá Heidegger na analítica existencial do “Dasein”, referindo-se a “Geworfenheit” e à com-preensão de “Verfallen”, pois será precisamente tal sentido que permitirá extrapolar, melhor seria prolongar e explicitar, para o pós-segunda guerra, em nosso caso, o “nouveau mal du siècle” e seu imaginário. Entretanto, para lá das colocações de Heidegger, precisamente atuando o ôntico-existencial de que ele se abstém, a evidenciação dos mitemas do “mito decadente”, apreendidos através da mitanálise de Durand e da estética da morte de

Michel Guiomar, permitirá revelar a “religião da arte” e o “desejo epistemológico”, como incita a tradução francesa de Boehm - Waelhens, ao tratar dos termos alemães acima mencionados como o campo semântico de “déchéance”; por onde, em último recorte, estariam envolvidos “dejeção” e a fantasmática do “toilet-breast”, fantasmas e imagens simbólicas que explodem em nossos protocolos, como se pode vislumbrar das epígrafes acima. Tal seria o campo mitemático do imaginário da derrelição nos protocolos do universo sintético, majoritário incontestavelmente, como “universo da angústia” no Liceu Pasteur.

Passemos à análise.

Para Heidegger, “Verfallen” - que a tradução francesa, fato de extrema importância para nossos propósitos, recobre como “déchéance”, envolvendo “déjet, déjéction, chute, décadence, déclin, dégradation, décrépitude, abaissement, disgrâce, vieillissement”, é “um modo fundamental da quotidianidade do Dasein” (Heidegger, 1964, § 38, p. 215). Trata-se de uma “estrutura ontológico-existencial” e de um “modo existencial” do “in-der-Welt-sein” que traduz um “movimento do verfallen-déchoir”. Diz Heidegger: “Verfallen-déchéance significa que o Dasein “est déchu de lui-même” enquanto, de fato, ele está no mundo; e “déchu” não se refere a qualquer ente ao qual viria se chocar na busca de seu ser, mas ele existe “no mundo”, que de seu ser faz parte” (idem, p. 216). Essa determinação existencial do “Dasein” indica um “movimento” que, para “manter o ser-no-mundo”, será a apreensão do “desarraigamento do que existe em todo lugar e em lugar nenhum”. Tal movimento, antecedido pelo “falatório”, pela “curiosidade” e pelo “equívoco” - como modos da quotidianidade decaída do “Dasein” - apresenta os traços característicos da “déchéance-déréliction”: “Os fenômenos descritos da tentação, do apaziguamento, da alienação e da captação introspectiva caracterizam o modo de ser específico da “déchéance”. Tal movimento do Dasein dentro de seu próprio ser pode ser chamado de “chute”. O Dasein cai por si em si, na inabilidade e na nulidade da quotidianidade inautêntica. Entrementes, a explicitação publicamente estabelecida a ele dissimula tal queda, explicitando-a, mesmo, como um “progresso” rumo à vida concreta”. Esse movimento de queda-decadência na inabilidade do ser inautêntico do “das Man-on” dessaraiga, incessantemente, ao pro-jeto de suas possibilidades autênticas para precipitá-lo no contentamento ilusório que pretende tudo possuir e tudo poder obter. Esse dessarraigamento permante à autenticidade que acompanha sua ilusão,

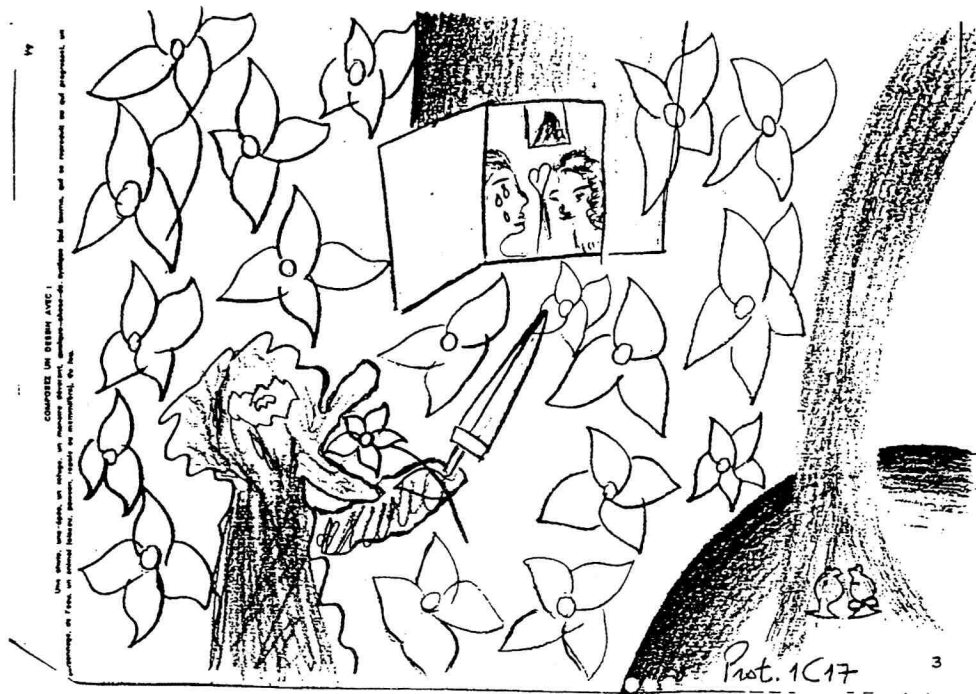
ligada ao desencadeamento do “das Man-on”, caracteriza o movimento da “déchéance” como “turbilhão”... que manifesta, ainda, seu caráter de movimento e de “Wurf-jet” próprios à “Geworfenheit-déréliction”, traço que acaba por se impor ao Dasein como sentimento de situação...” (idem, p. 219). Assim, “a quotidianidade média do Dasein pode ser definida: um ser-no-mundo decaído e revelado a si mesmo, atingido pela derrelição e em projeto, para o qual está envolvido, em seu ser-junto-ao-mundo” e em seu ser-com-outrem, seu saber-ser (existir) inalienável” (idem, § 39, p. 223). E se “Sorge” (cuidado, pré-ocupação) define o ser do Dasein, “Ängst” (angústia) é “o modo fundamental do sentimento da situação e revelação privilegiada do Dasein”. Como Heidegger explicita ao longo de todo o § 40, “o que angústia na angústia é ser-no-mundo como tal, é o mundo como tal” e “a aversão constitutiva da “déchéance” se funda, ao contrário, na angústia que, por sua vez, torna possível o medo” (idem, p. 228-229). E como a angústia “torna estranho”, o “estranhamento” faz com que o Dasein “se estabeleça no “modo” existencial de “não estar em casa”, de não se sentir em casa, de modo que é “o estranhamento que, no plano existencial e ontológico, deve ser compreendido como o fenômeno mais originário” (idem, p. 232). O estranamento e o desarraigamento, tornando a por “a questão do sentido do ser em geral” (§ 39, p. 225), em suma, a questão do Sentido, toda a analítica existencial acabará desembocando na questão do “ser-para-a morte (Sein-zum Tode)”. Se Heidegger anota que a “déchéance-déréliction” em seu campo de forças constelantes não envolve, em sua interpretação ontológico-existencial, qualquer “enunciado ôntico sobre qualquer “corrupção da natureza humana”, pois sua problemática está aquém de qualquer enunciado sobre a corrupção ou não-corrupção, e mais, porque “tanto a fé quanto as visões de mundo” deverão, se quiserem saturar de facticidade ôntica tal estrutura existenciadora, dela partir (cf. § 38, p. 220); entretanto, a análise temática do “nouveau mal du siècle” em suas imagens da vida e da morte, e a tanato-estética nos mitemas do “mito decadente” permitirão satisfazer a tais observações e, assim, evidenciar os “complexos de cultura” - lembremos, com Bachelard (1942, p. 25-6) que são “atitudes irrefletidas que dirigem o próprio trabalho da reflexão. São, p. e, no domínio da imaginação, imagens favoritas que cremos hauridas nos espetáculos do mundo e que não são mais que projeções de uma alma obscura. Cultivamos complexos de cultura crendo-nos cultivar objetivamente... Em boa forma, o complexo

de cultura faz reviver e rejuvenescer uma tradição. Em má forma é um hábito escolar de alguém sem imaginação...”, que Durand chamaria de “sintema”, envolvendo o “nível pedagógico-cultural” dos simbolismos - presentificando-se, por “efeito de percolação” (Bril, 1981, p. 25), nos protocolos do universo da angústia, tendo como subjacências, como lembra o próprio Bachelard, os complexos da psicologia analítica, em “sublimação cultural”, que são essas “constantes da imaginação simbólica” (Baudouim) chamadas complexos-arquétipos.

Se, nas respostas ao fator inspiração no Questionário AT-9, atentarmos ao fato de que aí tão só figuram referências à imaginação-composição livre e algumas a “romances policiais e de mistério” e a “bandes dessinées”, será no Questionário Complementar que indicaremos alguns complexos de cultura, sobretudo pelas claras e precisas respostas ao fator leituras. Perfilam-se maciçamente os seguintes autores: E.A. Poe, Nerval, Baudelaire, Rimbaud, Verlaine, Flaubert, Zola, Maupassant, V. Hugo, J. Renard, A. Jarry, Camus, Sartre, F. Céline, B. Vian, mas também Hysmans, Bloy, Claudel, Alain-Fournier, L’Isle Adam, Mallarmé, além de Amiel, Kafka, Kundera, Cl. Lispector, dentre os mais expressivos e incisivos daquela linhagem que, com as investigações temáticas de Dédeyan, constela o “nouveau mal du siècle” ou o pensamento “decadente”. O extenso e denso trabalho de Dédeyan, “Le nouveau mal du siècle: de Baudelaire à nos jours” de tematologia, elenca, precisamente, os temas que perpassam por tais autores constelando a “síndrome imagético-simbólica” do “nouveau mal du siècle”, em que “permanecem ou se renovam traços do “mal du siècle” pré-romântico e romântico”: o desencantamento, o tédio, a solidão, a decrepitude e o desarraigamento, a busca das evasões, a revolta e a miséria humana, a falta de sentido e, enfim, os remédios (a revolta e a ação, a interpelação da morte, a música, a natureza e a infância). Como sintetiza Dédeyan, para o período que se estende de 1840-1889: “Esperou-se muito das teorias da evolução de Spencer e de Darwin, do positivismo de Comte, das teorias científicas de um Taine ou de um Renan. O racionalismo beato enganou as esperanças e as expectativas tais como o conforto industrial. Só diante do homem, o homem continua a se colocar a questão de seu enigma e do recurso que lhe cabe para apaziguar o mal, para aprisionar seu sofrimento. Spleen, Revolta e Ideal, esse movimento ternário rege as diversas manifestações do período numa inquietação que irá se aprofundar até 1914...”

(Dédeyan, I, p. 463). O “nouveau mal du siècle”, orquestrado por Poe, Nerval e Baudelaire faz delinear-se os vetores temáticos da solidão, do silêncio, do ensimesmamento, do miasmático, do deletério, do macabro, do abissal, do funerário, do sonho e da demência, do “déchirement”, em suma, da morte e da conciliação das oposições como Arte e/ou

Religião, ou mesmo a tão específica “religião da arte” que, do “Mitleid” schopenhaueriano, através de Wagner, espalha-se, pela problemática do Mal, rumo à evasão estética e a uma estética da morte, que melhor seria dizer uma metafísica da morte, claramente presentificando-se pensamento decadente, mas também do pensamento do absurdo e no pensamento existencial.

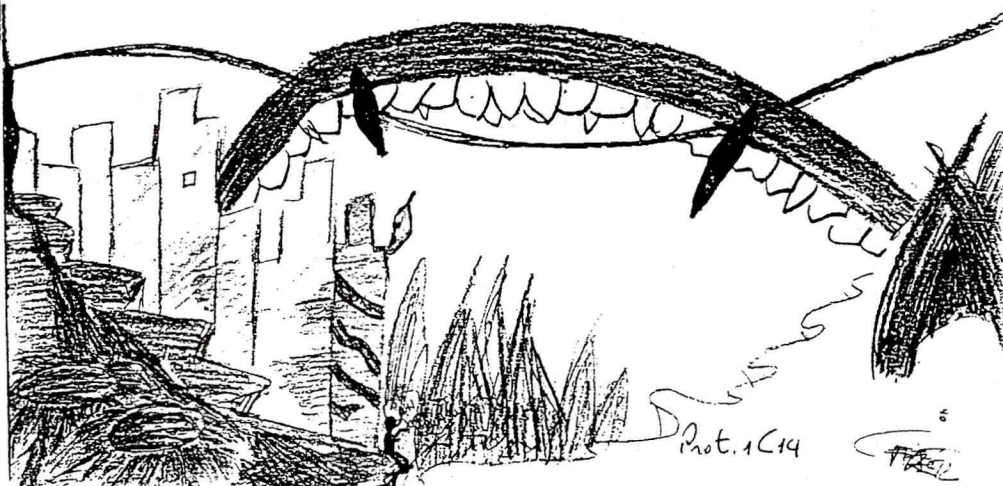


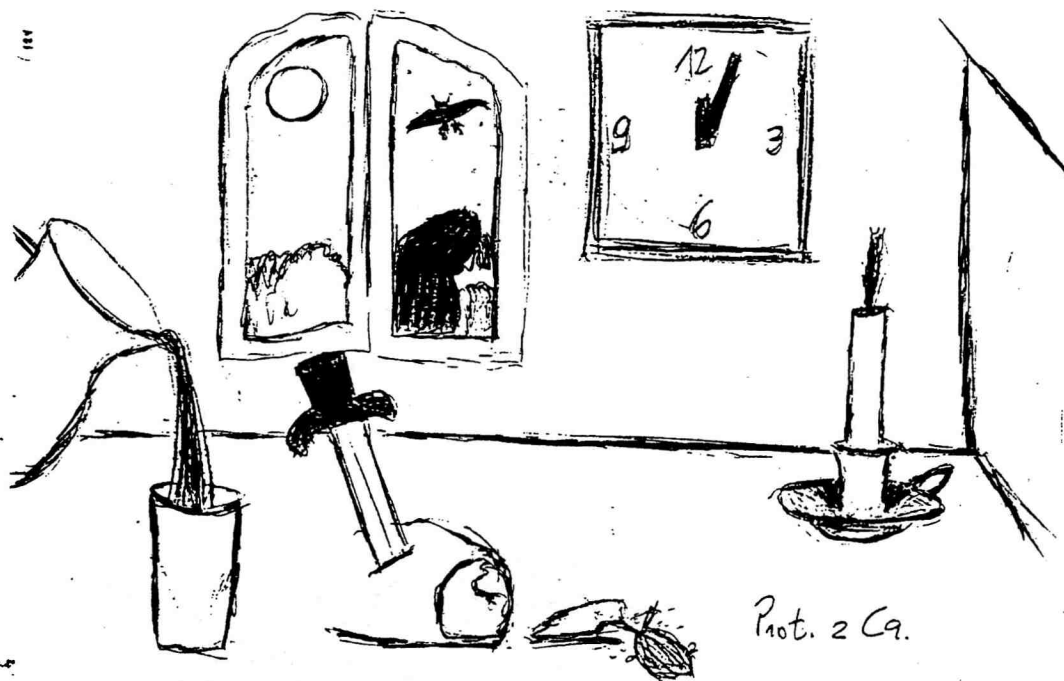
Vejam os temas e vetores se espraiam pelas vozes dos protocolos. Opondo-se à “grande primavera técnico-industrial” o “mito da decadência”, como diz Durand, o “nouveau mal du siècle” acusa as falsas expectativas do projeto iluminista e do espírito prometeico, nimbando-os com as cores de Psyche (Durand, 1980, p. 151 seg.) e com as explosões de um Orfeu-Dionísio. “A interminável busca do homem procurando se elevar ao nível dos Deuses ou ao Saber”, diz-nos o Prot. 2C11, acaba com o enfrentamento do homem ao “enigma que é representado pelo Minotauro”, sendo o todo regido pelo elemento cíclico assaz expressivo: um “relógio de água numa queda de água ascensional”, o todo representando a Torre de Babel construída pelo Homem, sua babelização portanto, continua o Protocolo. Nesse sentido é que, no Prot. 1C14, o personagem, o homem (a humanidade acha-se “vencedora”...) não passa de um “vulto” - enquanto no Prot. 1C2 a poética da sugestão introduz “algo anormal que se insinua” como “vulto”, como “sombra”, que é a morte ou o monstro como sombra... -; esse homem-vulto está na confluência de dois abismos (ruptura e morte na Natureza) e o cenário total é expectado por imensa goela denteada que espreita para tudo devorar: o homem é impotente face aos efeitos desencadeados. Assim, também no Prot. 1C4, o elemento cíclico marca a organização e a dinâmica da ação: a “impressão de plenitude”, dada pela gota d’água que repete a queda no copo, marca a plenitude do tempo, mas de um tempo-Cronos, porque com o transbordar da taça marca-se “o tempo final da devoração” do personagem-homem, que será devorado-manducado pelo monstro-serpente, como goela denteada também, como morte sem dúvida. Tal atmosfera, entretanto, espraia-se do cotidiano ao fantástico e ao metafísico, porque tem a regê-la, como vimos em Heidegger, a angústia: trata-se, entretanto, de um “cotidiano oximorônico”, como já nos expressamos (Paula Carvalho, 1986), pois sob “a banalidade cotidiana” cavam-se a derrelição e a decadência, o abissal e o “maelström” - o Prot. 2C21 evidencia, de modo dramático em realismo fantástico, como um furacão, com rosto provido de uma goela denteada vampiriforme e diabólica, engendra destruição levando tudo em volta e cavando um vazio e um precipício que separam, agora, o homem daquilo que ele era e a que não dava valor... “há um rio negro onde o furacão joga seu lixo”, lixo que é do homem e que é o homem como “de-jeto”, veremos adiante -, mas cava-se também o apocalíptico... e a entrada do Mal

e da Morte. Aqui, nossos protocolos são exemplares: há o apocalipse da humanidade e a “terra gasta” (Prot. 2C12), o apocalipse social (Prot. 1C8, 1C23, 1C30), o apocalipse cósmico no dia-a-dia (Prot. 1C18)... Dois protocolos, entretanto, são eloqüentes dessa cotidianidade oximorônica que, do “nouveau mal du siècle”, pelo “mito da decadência”, da derrelição faz emergirem a metafísica da Morte e a problemática do Mal. O Prot. 1C6 “gira em torno da falta de liberdade” - tanto dizer, de autenticidade - e da síndrome da “déchéance”: ao contrário da evasão pela Natureza (“uma catarata com uma gruta exprime o lugar onde eu queria estar. São Paulo é uma cidade triste, cinza e a qualquer momento que posso fugir daqui eu o faço mesmo através de um desenho. A lua amarela é a mistura de dia e de noite; morando em um lugar como o meu, você não vê os dias, noites passarem, é tudo igual, horrível...”) deparamo-nos com um quadro “macabro”: o urbano reativa os traços do “nouveau mal du siècle”, em termos do protocolo, a falta de Natureza, a poluição, a insegurança, o non-sens” da cidade, a incoerência, o tédio, a monotonia, a crise vital, o horror... despontam no monstro que tira a vida e destrói a liberdade, no personagem “esqueleto feliz”, personagem macabro que é a morte, e o desenho se incendeia desde baixo, ou como diz o protocolo “é o inferno, o lugar onde eu acho que vivo, deve ser o único lugar que tira nossa liberdade”... Eis um exemplo já, em termos de Bachelard, de uma “sublimação cultural”, que preludia a “religião da arte” - claramente enunciada no Prot. 2C2 em epígrafe -, mas também de uma boa forma de complexo de cultura. Já no Prot. 2C20, desde a evasão possível, há um apocalipse do Bem e do Mal num ataque aos Céus: o personagem, que é o Bem na estória, busca refúgio nas nuvens (o tempo que passa), fugindo do fogo do monstro (que é destruição dos sentimentos e desgraça que sobe, tudo de ruim, o Mal), de modo que a gota de esperança que a pessoa tinha (lágrima, dor) é atravessada pela espada (ato de desfazer as coisas) ... Desde então poderemos ir no sentido daquilo que Michel Guiomar chama, como veremos adiante, de “infernal” ou no sentido específico que ele dá a “apocalíptico” (onde se vislumbra uma equilibração e uma orientação). O “infernal” envolve a denúncia e a percepção da “falta de lucidez e de bondade do ser” (Prot. 1C17 em epígrafe), do absurdo macabro da situação do homem e do “non-sens” da existência (Prot. 1C11 em epígrafe), da falta de lógica na vida e da falta de sentido do ser

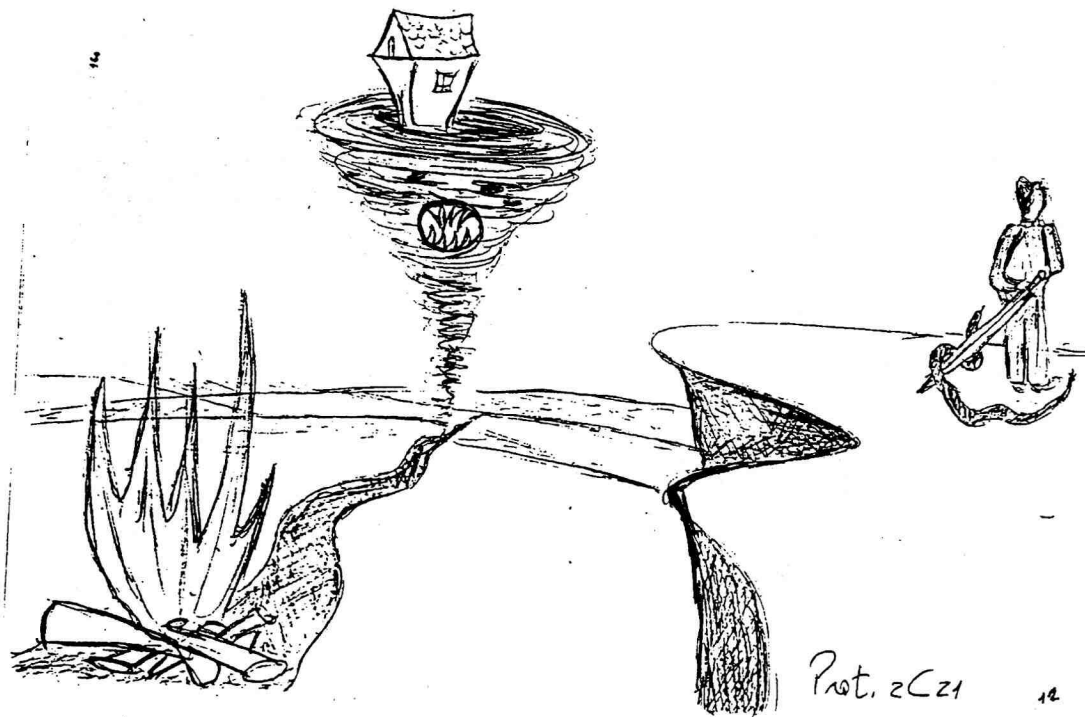
(Prot. 1C12 em epígrafe) que faz emergirem o desconhecido, o insólito, o inesperado, o por vir, a expectativa angustiante, o medo (Prot. 2C19, 1C13, 2C9, 2C7, 1C10...) ou os “elementos noturnos” que desencadeiam o reino da morte - o Prot. 2C13 formula: “O homem (personagem) e a vida (monstro) são uma contradição. O homem tem a Vida. A Vida tem o Homem. O monstro que é a Vida. Ou a Morte? Pobre ser humano. Círculo vicioso. Vida. Morte.” - e/ou a presentificação do Mal - o Prot. 1C7 se chama: “Os dois opostos: o Bem e o Mal (que são personagem) jamais se resolvem”; também nos Prot. 1C21, 2C18 -, em suma, a metafísica da Morte. Somente em dois protocolos encontramos o “apocalíptico” no sentido

de Michel Guiomar, o que é exemplar para evidenciar a falta de saídas nesse universo da angústia da decadência. O Prot. 1C16 mostra “um corpo que cai (o personagem)”, em desenho posto em duas partes: acima, a esperança e a saída para uma situação difícil, um mundo diferente (o refúgio, a folha que cai e a gota d’água, a espada que orienta para cima; abaixo a queda em direção ao telúrico-infernal (o chão que queima e é força, a animalidade e a monstruosidade do feminino-velho); mas o corpo parece galgar para cima e a queda é vista como transição, como ligação entre duas etapas de uma jornada... O Prot. 2C17 enuncia: “A luta da humanidade.. contra o medo e a morte. Não adianta matar o medo mas sim aprender a viver com ele...”







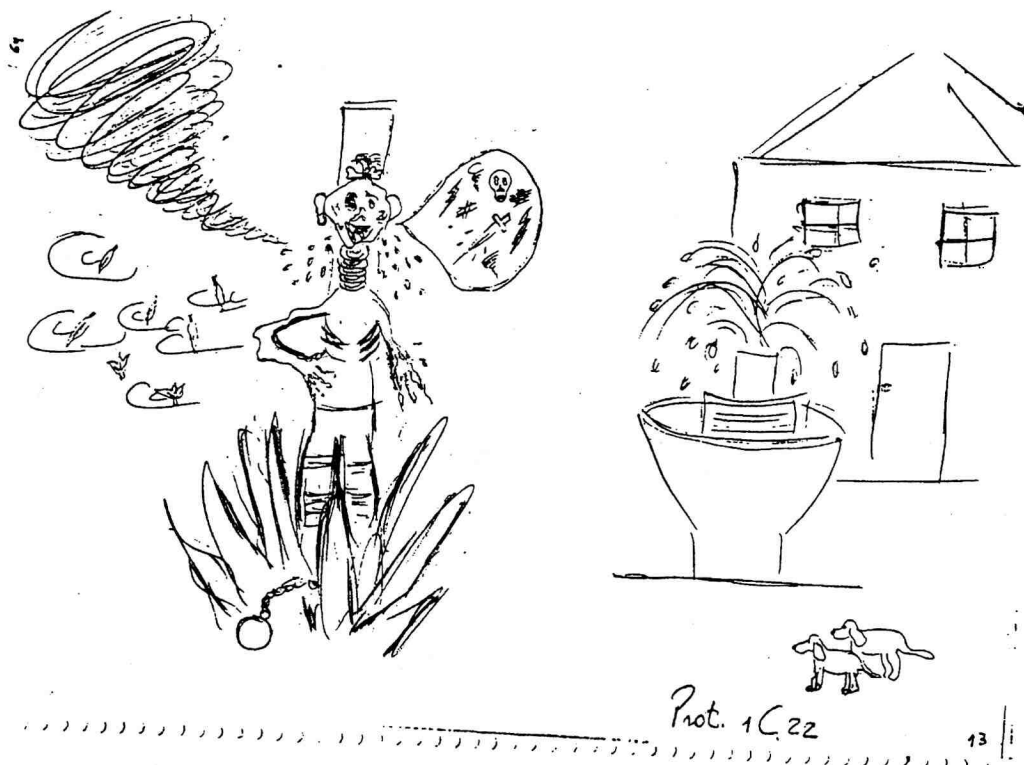


Poderíamos dizer que nesse “universo de angústia” dos protocolos há uma “estética da morte” - talvez mesmo uma metafísica da morte, delineando-se a partir de uma estética da derrelição e da decadência - em duplo sentido: seja no sentido de uma “aisthesis” (percepção) da morte, seja no sentido de uma “evasão estética” como saída no “nouveau mal du siècle” ou como “esteticismo” mais ou menos aprofundado através da “religião da arte. Em ambos os casos lidamos, contudo, no sentido de Michel Guiomar, com os “princípios de uma estética da morte” como “modos de presenças, presenças imediatas do limiar do Além” em suas categorias de base que, assim, agrupam as imagens da vida e da morte de nossos protocolos rumo a um enquadramento na fantástica social do “mito da decadência” e seus efeitos de percolação posteriores, mas também na fantasmática do “toilet-breast” e seus envolvimentos com a imago materna como latências dessa cultura nos protocolos, pois em ambos os casos, como nos incita Jung (Jung, 1973), temos a seguir a rede de associações Mort-Mère.

Para Michel Guiomar (Guiomar, 1967) temos “categorias imediatas ou naturais” - o crepuscular, o fúnebre, o lúgubre e o insólito -; “categorias fantásticas”

- o demoníaco, o inferno e o apocalíptico; enfim uma “categoria ritual”, o funerário. Ademais, o funerário pode envolver todas as categorias enquanto que o crepuscular, mediando-se o fúnebre, o insólito e o fantástico puro desembocaria, num desenho completo, no apocalíptico, ao passo que o demoníaco, mediando-se o divertimento, o lúgubre, o macabro e seus aliados, o diabólico e o fantástico primário (antropomórfico e zoomórfico) desembocaria, num desenho completo de contornos, no infernal (Cf. Guiomar, 1967, p. 105). Vejamos as noções de tais categorias e nelas distribuamos nossos protocolos como imagens da vida e da morte e como trajetos imaginários, por onde teremos um mapa da “paisagem mental” dos grupos estudados no Liceu, no preciso sentido da “Geisteslandschaft” desse universo da angústia como imaginário da derrelição.

O “divertimento” é uma “atitude criativa, um clima psicológico de testemunho, o contorno estético de uma obra que mantém o indivíduo ou a coletividade no interior de uma segurança “fabricada” pela vida gregária: é a “recusa agnóstica da idéia de Morte”, diz Guiomar (idem, p. 103; cf. também p. 107-134). São exemplos notáveis nossos protocolos 1C22 e 1C19; menos, entretanto, os Prot. 1C18 e 1C25.



O “crepuscular”, “pelo equívoco precário que supõe, pela própria etimologia, é o estado psíquico primeiro oriundo de uma desvinculação da segurança propiciada pelas barreiras coletivas agnósticas: é o momento em que se equilibram... voluntariamente ou não, no criador e no testemunho isolados, as duas tendências fundamentais de recusa e de aceitação. De fato, a potência latente da idéia de Morte frente à potência imediata, mas agora fraca, das solicitações coletivas do divertimento é tal que esse equilíbrio parece instável e orientado: o crepuscular é a categoria do “potencial mortuário”, da “idéia de Morte não recusada e não aceita” (Guiomar, p. 103). Trata-se realmente (Cf. Guiomar, p. 134-155) de uma homologia à passagem heideggeriana da “déchéance” a “Sorge” rumo a “Ängst”, cada vez mais. Em nosso caso temos os Prot. 1C8, 1C9, 1C1, 1C12, 1C13, 1C16, 1C20, 1C21, 1C30, 2C9, 2C12, 2C19.

O “fúnebre” é “a primeira entrada dessa idéia de Morte, a inclinação natural do crepuscular, ou melhor, a tomada de consciência dessa polarização mencionada; trata-se de “um passivo reconhecimento dessa idéia de Morte em nós mesmos” (Guiomar, p. 103; cf. p. 156-172). Assim com os Prot. 1C10, 1C12.

O “lúgubre” é uma ativação desse fúnebre, uma futurição de luto e de Morte” (Guiomar, p. 103;

cf. p. 173-193). Nossos Prot. 1C3, 1C4, 1C6, 1C8, 1C11, 1C18, 1C20, 1C23, 2C21 são exemplos precisos.

O “insólito” reúne a passividade do fúnebre e a atividade do lúgubre numa adesão aberrante, entusiasta, hipnotizada, de um hipnotismo que prolonga a polarização do crepuscular, adesão à idéia de morte apreendida sob o disfarce do fantástico iminente que, entretanto, dela se separa por um limite chamado o limiar do Além”. (Guiomar, p. 103; cf. p. 194-250). Assim com os Prot. 1C10, 1C12, 1C14, 1C24, 2C17, 2C19.

O “macabro” é “a personificação da Morte” (Guiomar, p. 104), estendendo-se às conseqüências implícitas da mesma. Os Prot. 1C6, 1C11, 1C15, 2C11 são exemplos.

O “diabólico” provém da “íntima união do Diabo e da Morte... sendo o Diabo responsável, em todas as religiões e cosmogonias, sob designações diversas, pela Queda, pelo Mal e pela Morte” (Guiomar, p. 104). O Prot. 2C7 é exemplar.

O “fantástico generalizado do Além” envolve seja o “fantástico primário” (antropomórfico e zoomórfico) - o fantasmático, o espectral, o vampiriforme e todas as figurações movidas pela morte personificada e pelo diabólico, como golem,

licantropo, mandrágora, zumbi, etc. -, seja o “fantástico puro” - a revelação da presença de um mundo outro, parecendo escapar à força da morte -. Assim os Prot. 1C4, 1C5, 1C8, 1C14, 1C15, 1C16, 1C25, 1C29, 2C2, 2C9, 2C11, 2C12, 2C17, 2C21.

As “categorias do fantástico” - macabro, diabólico e fantástico generalizado do Além - “colocam o problema da presença do mal no mundo e predis põe a uma concepção dualista da criação, a um maniqueísmo, introduzindo, assim, as categorias metafísicas” (Guiomar, p. 104).

O “demoníaco” poderia se chamar o “crepuscular das profundezas”: é “a tomada de consciência do antagonismo revelado pelas categorias fantásticas, de um antagonismo essencial, irreduzível, do Bem e do Mal no Mundo, antagonismo ressentido pela dualidade do “daimon” interior... A Morte, apreendida como Bem necessário ou reconhecida como Mal imbatível e necessário, permite a possibilidade de adesão a dois sistemas do Mundo, uma Revelação de duas saídas antagônicas definitivas: o apocalíptico e o infernal” (Guiomar, p. 105). Assim, os prot. 1C8, 1C17, 1C21, 1C23, 2C2, 2C13, 2C18, 2C22 ilustram bem essa categoria.

O “apocalíptico” é a “revelação luminosa do Além-da-Morte”, diz M. Guiomar, talvez reconhecida a Morte como sujeita a outro princípio, Deus, e a Vida considerada como eterna. A rigor, não temos protocolos nesse sentido totalizador que lhe dá Guiomar; temos, isso sim, protocolos que falam de um apocalipse como “ragnarök” e “apocatastasis”, como mostramos anteriormente, sendo que somente os Prot. 1C16 e 2C17, que analisamos antes, preenchem os prolegômenos do apocalíptico de Guiomar, fato que virá reforçar um dos mitemas da decadência, precisamente a visão de “ragnarök” rumo ao “infernal”.

O “infernal” é a “escolha metafísica da Morte e do Mal vislumbrados como eternidade imbatível dominada pelo Diabólico, numa recusa, não da presença de Deus, o que seria novo agnosticismo, mas de sua preeminência” (Guiomar, P.lu5). Como o “infernal”, como o apocalíptico, são resoluções, e portanto escolha elaborada, nem sempre poderemos afirmar, ao nível de elaboração dos protocolos, sua existência cabal, mas tão só uma tendência bastante acentuada nesse sentido, com os Prot. 1C5, 1C6, 1C7, 1C8, 1C10, 1C11, 1C12, 1C14, 1C17, 2C2, 2C7, 2C11, 2C12, 2C21, 2C22. Como se pode ver, é um mapa bastante

significativo de um dos mitemas característicos da decadência veiculados pelo “nouveau mal du siècle” e pela derrelição...

O “funerário”, enfim, é uma categoria complexa e abrangente, envolvendo a todas. Em nosso caso, só os Prot. 1C10 e 2C20 têm tal completude.

Para termos um mapa dos vetores das imagens de vida e de morte e, assim, por indução, da qualidade dos mitemas “percolados” desde o imaginário da derrelição (“nouveau mal du siècle” e síndrome mítica da decadência), basta considerarmos, com M. Guiomar, e com a distribuição já feita dos protocolos por categorias, as desembocaduras das categorias conforme propostas por M. Guiomar a partir do “Crepuscular” e do “Demoníaco”. Lembremos: Crepuscular, Fúnebre, Insólito, Fantástico puro e Apocalíptico; Demoníaco, Lúgubre, Macabro, Diabólico, Fantástico primário e infernal. Lembremos, também, que essa série não se presentifica em todos os protocolos, o que implicaria maior elaboração pelos alunos. Eis porque, em alguns casos, só se presentifica uma categoria ou mesmo mais categorias, sem se chegar a uma das resoluções em uma das séries. Não obstante, as tendências são claras, como já vimos também pelo que toca à resolução pelo “apocalíptico”. Já sabemos, também, pela distribuição, que o “climat infernal” será dominante, o que está em perfeito acordo com o pessimismo evidenciado nos mitemas da decadência.

Lembremos, enfim, que da amostragem global de 56 protocolos, o universo da angústia, que ora analisamos como provendo aos traços da paisagem mental do Liceu e da cultura latente, é representado por 38 protocolos, ou seja, 67,85% da amostragem, o que é por demais significativo para um campo de forças representativo da cultura do grupo e da francófona (aqui na medida em que o “nouveau mal du siècle” e os mitemas da decadência são detectados nos “complexos de cultura” da cultura francófona especialmente, conquanto que não só dela exclusivamente características, mas de uma época e de um “estilo”...). Os protocolos assim se apresentam em termos de esboços da(s) série(s):

- 1C1 - Crepuscular
- 1C2 - Crepuscular
- 1C3 - Lúgubre
- 1C4 - Lúgubre, Fantástico primário
- 1C5 - Fantástico primário, Infernal
- 1C6 - Lúgubre, Macabro, Infernal

- 1C7 - Demoníaco, Infernal
- 1C8 - Crepuscular, Lúgubre, Fantástico primário, Infernal
- 1C9 - Crepuscular
- 1C10 - Funerário
- 1C11 - Lúgubre, Macabro, Infernal
- 1C12 - Crepuscular, Fúnebre, Insólito, Infernal (?)
- 1C13 - Crepuscular, Lúgubre
- 1C14 - Insólito, Fantástico puro, Infernal (?)
- 1C15 - Divertimento, Macabro, Fantástico primário
- 1C16 - Crepuscular, Fantástico puro, Apocalíptico
- 1C17 - Demoníaco, Infernal
- 1C18 - Divertimento(?), Crepuscular, Lúgubre (?)
- 1C20 - Crepuscular, Lúgubre(?)
- 1C22 - Divertimento, Crepuscular
- 1C23 - Demoníaco, Lúgubre
- 1C21 - Demoníaco
- 1C24 - Insólito
- 1C25 - Divertimento, Fantástico puro
- 1C29 - Fantástico puro
- 1C30 - Crepuscular
- 2C2 - Macabro, Fantástico primário, Demoníaco, Infernal
- 2C7 - Macabro, Diabólico, Infernal
- 2C9 - Crepuscular, Fantástico primário ou Funerário só (?)
- 2C11 - Macabro, Fantástico primário, Infernal (?)
- 2C13 - Demoníaco
- 2C17 - Insólito, Fantástico puro, Apocalíptico(?)
- 2C18 - Demoníaco
- 2C19 - Crepuscular, Insólito
- 2C20 - Funerário
- 2C21 - Lúgubre, Fantástico primário, Infernal
- 2C22 - Demoníaco, Infernal

Se observarmos com M. Guiomar que “Crepuscular” e “Demoníaco”, são dois pontos de inflexão a encaminharemos e as resoluções no sentido de uma ou outra séries, no sentido respectivo do “Apocalíptico” ou do “Infernal”, verificamos que, em nosso caso, só temos em aberto 4 protocolos para “Crepuscular” e 3 protocolos para Demoníaco, portanto

abertos. Temos, também, indecisões e incertezas (aqui, no caso da resolução da cena no AT-9) que se refletem, por “?”, na distribuição por categorias. Temos, também apocalipses tipo “ragnarök”, em nosso caso capitulados como “Infernal”. Temos, também, tipos definidos por uma só categoria, mas já situados numa série provável. De modo que podemos concluir pelos vetores, deixando em aberto os casos já mencionados e aqueles que, por necessitarem uma elaboração maior, cruzam categorias: 23 protocolos indicam clara “paisagem de Morte” e só 2 se situam no sentido do “Apocalíptico” de M. Guiomar, portanto com uma “paisagem de Vida”. Tal pessimismo é tributário dos mitemas selecionados no repertório mitemático da Decadência e suas percolações no “nouveau mal du siècle” estendendo-se pelo entre-guerras e o pós-guerra. A mitanálise da Decadência, antecedida pela mitanálise do romantismo, feitas por Durand (Durand, 1989; Durand, 1960), permite, juntamente com as bacias semânticas evidenciadas na cultura européia entre 1860-1920 e entre 1920-1980, para a França sobretudo (Durand, 1982), mostrar que mitemas são retidos no imaginário da derrelição do Liceu Pasteur, por percolação; do mesmo modo que a referida fantástica sócio-cultural, uma fantasmática permite evidenciar, a partir dessas figurações míticas decadentes e derelictas, que organizadores psicossociais agenciam a cultura do grupo como funções reguladoras dos fluxos de socialização grupais (Anzieu, 1984; Paula Carvalho, 1991).

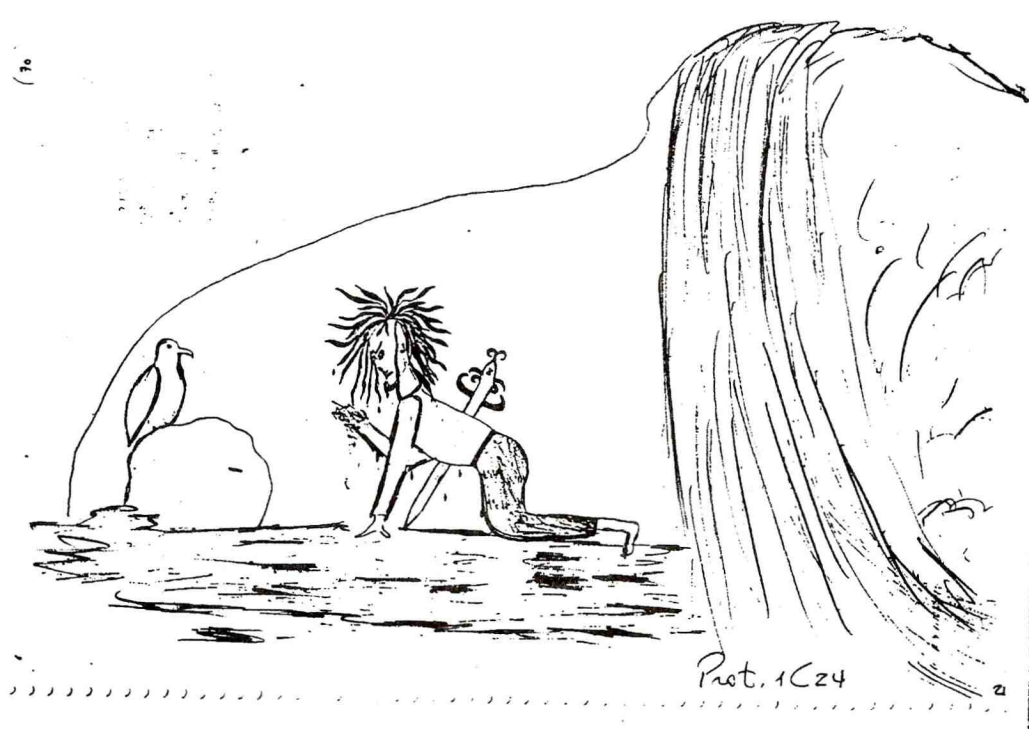
Durand mostra que, em oposição à “imagem racionalizada da sociedade européia”, da França especialmente, entre 1860-1920, no “reencantamento técnico” que é nutrido pelo mito de Prometeu e na política das Luzes e da Razão (Durand, 1982, p. 12 seg.), de modo contestador, de certo modo retomando a Sombra às Luzes representada pelo mito de Psyche e pelo orfismo pré-romântico e romântico a despontarem no “mal du siècle” (Durand, 1989), desenha-se o “mito da Decadência” (Durand, 1989, p. 163 seg.), agenciando Orfeu, Salomé-Herodíades e prolongando-se com Dionísio, na sociedade decadente e simbolista até 1914, com o “nouveau mal du siècle”. Entretanto, dissemos que tal “climat” se estende, por percolação, no entre-guerras e no pós-guerra até hoje, refratando-se nas crises do projeto iluminista e da racionalidade prática. Desde que, entretantes, observarmos não se tratar só de uma percolação mas, como observa Durand, entre 1920-1980, assistimos a uma institucionalização do mito decadente, que se

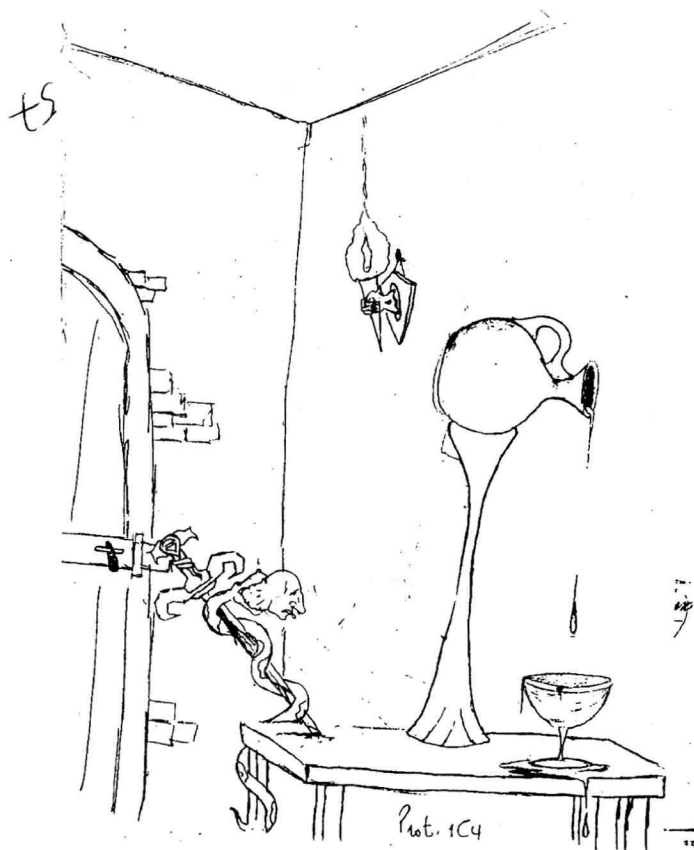
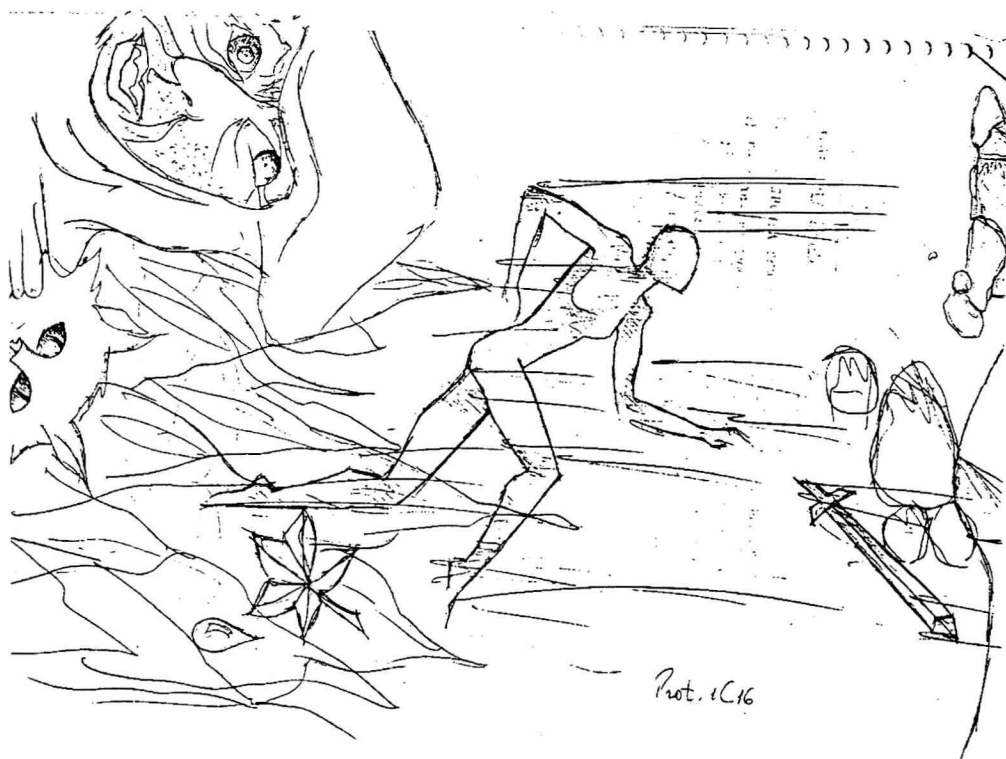
torna o mito oficial, perdendo seu potencial de contestação, enquanto que Dionísio se torna bem comportado, burocratizado através da explosão da mídia, perdendo também seu poder de contestação, agora reservado a Hermes. Por isso assistimos à persistência de alguns dos mais expressivos mitemas da Decadência nos quadros do ensino francófono, evidentemente institucionalizados na cultura francófona do pós-guerra, de modo oficial (Durand, 1982, p. 16 seg.). Quais os mitemas da Decadência? São os seguintes (Durand, 1989, p. 169-196): 1. as perversões subversivas ou a subversão dos valores: trata-se da gradação que se estende, como transvalorização e reviravolta, da contestação, pela derrelição, ao apocalipse-ragnarök; 2. o “monstro delicado” ou o tédio negro; 3. a fascinação do declínio crepuscular ou o programa da “déchéance”; 4. a fascinação da morte: a mulher “fatal” e o “reino das mães”; 5. a renúncia ao amor e a renúncia ao outro sexo: a dificuldade das razões do coração e dos sentimentos, o orfismo e a religião da arte; 6. o deleite da morte, a exaltação macabra e a devoração/decapitação. Evidentemente, na medida em que o mito da Decadência se transforma no mito oficial, como diz Durand e, ademais que, por efeito de percolação, só são retidos, selecionados mitemas compatíveis com a institucionalização, muitos matizes originários serão atenuados, senão mesmo perdidos. Assim é que, pelo já visto anteriormente, não há qualquer segredo em afirmar que são retidos, em nossos protocolos, os mitemas um (somente como derrelição e apocalipse-ragnarök), dois (como entediamento e humor negro), três e quatro (como fascinação da morte), cinco (como dificuldades dos sentimentos e das razões do coração frente ao racionalismo) e seis (como exaltação macabra). Se despontam no esteticismo como atitude intramundanal e na religião da arte como projeto dele derivado, não podemos, entretanto, deixar de marcar as atenuações ocorridas, tendo-se em vista sua inserção nos bem-comportados quadros de reprodução institucional da cultura erudita e do ideal do “homo academicus”... Aqui, entretanto, a questão persiste em aberto, pois só uma investigação específica dessa temática, nesse específico sentido, poderia dirimir dúvidas sobre o teor de reinterpretação e/ou reprodução sócio-cultural. Do mesmo modo com relação à fantasmática, que vai de par com essa fantástica: pois podemos, pelo mitemas agenciados em categorias e pelos desenhos e textos, evidenciar a presença de um “organizador inconsciente” da cultura do grupo, que permeia a fascinação da morte, presentificado

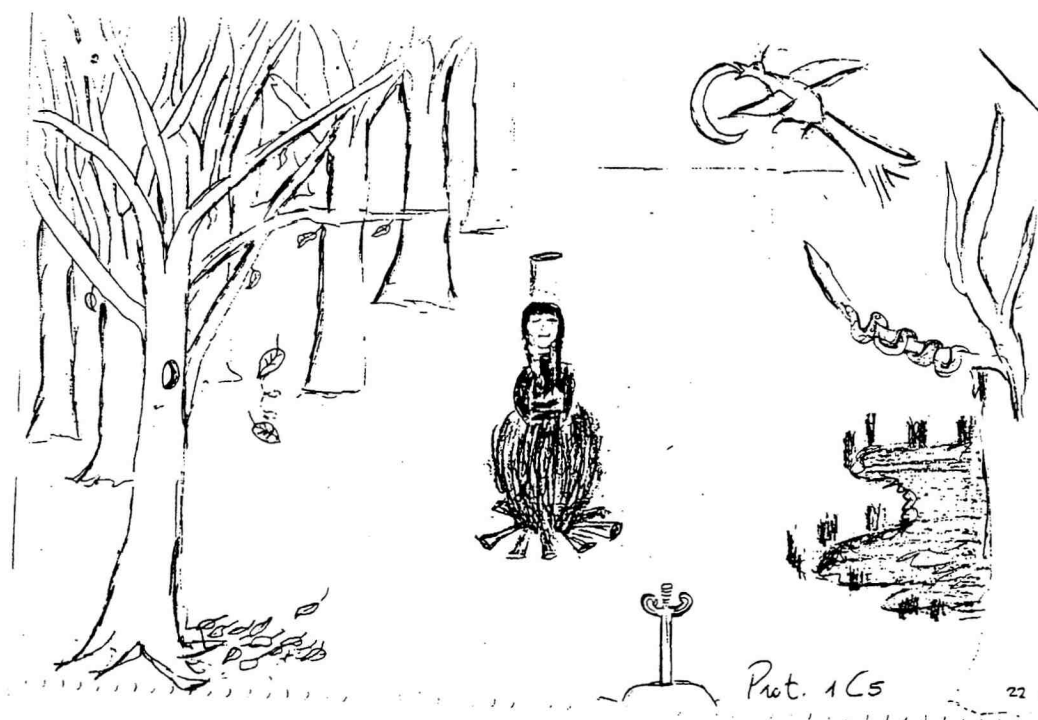
sobretudo no mitema quatro como modulação da “imago materna”, combinando-se, ademais, com as “utopias ecológicas”, no sentido em que as vimos Duvignaud caracterizando-os para a cultura francesa pós-moderna. Trata-se no caso, também, de uma hipótese a ser verificada por investigação temática específica, entretanto com alta plausibilidade, porque “dedutível” de nosso referencial e embasada por significativo material pesquisado, aqui no caso. Considerando-se a densa análise que, em “Símbolos de transformação”, Jung faz das relações entre Mort/Mère, ademais destacando, em “Arquétipos do inconsciente coletivo”, as relações das várias formas de se considerar o Espaço - que, no caso, poderíamos ampliar com a fenomenologia do espaço em Bachelard, do privado à Natureza, do espaço feliz ao espaço nefasto, além de amplificarmos com a investigação de Kérényi em “Dea Natura” - com a irradiação do arquétipo materno ou da imago materna; considerando-se a problemática da “mère obscure” que, a modo de síntese, no mito abrangente de Lilith, abarca tais aspectos em todas as modulações mitemáticas, consoante a densa análise de Bril (Bril, 1982), não poderíamos deixar de apontar, em nossos protocolos, presentificações dessa sistemática da “Mère Obscure”, antes de passarmos às correlatas articulações com a fantasmática do “organizador inconsciente”. Retendo só os testemunhos mais significativos na elaboração do “monstro” e/ou do “personagem” ou nos correlatos “clusters”. Assim, no Prot. 1C16 temos como monstro “o personagem no canto interior (inferior?) esquerdo”, clara presença do “arcaico feminino” como “eterno revelho”, sendo ameaça, perigo e obstáculo, tendo ao gato como “aliado”... Já no Prot. 1C24 o personagem, homem de “cabelos de fogo”, busca o grande segredo na cachoeira da gruta, sendo o “climat” de “conhecimento, magia e mistério”: uma espada dilacera e “crucifica” o personagem, enquanto o monstro, um corvídeo, compassivamente espera para devorá-lo: pelas investigações de Harding não há como evitar as associações com o culto da Grande-Deusa-Mãe, sendo o corvo-urubu uma de suas presentificações, ademais do caráter mitemático do filho-amante/herói lunar, como mostrou Solié. Do mesmo modo, no Prot. 1C5, a “chegada do mal” advém com o colapso da Luz, devorada pelo monstro, que é uma “ave mágica”, onde a ave e a Lua dizem da pertença mítica, “mistura de dia e de noite”, encimando, precisamente ao meio, num universo dualista, o Prot. 1C6. A mesma Lua se configura no Prot. 2C2, à esquerda, nas reentrâncias

do monstro e do personagem equino: aqui temos uma rica rede simbólica, não só porque o monstro é o “monstro dos cabelos”, “algo que existe nos rostos não angelicais”, a “monstruosidade das pessoas”, mas também porque a configuração do personagem como “rosto” com “olhar perdido no espaço”, mas vendo, na cena, o “sangue que cai de uma mão”, a “violência da vida” e o simbolismo da “vida e da morte”... temos, aqui, presentificadas as ligações com o “furacão vampiriforme” que desenha o monstro dos cabelos... do personagem, diga-se, nessa condensação e como composição de uma figura dispersa entre personagens, monstro e queda... ligação entre cabeleira, sangue e feminino utônico, todas ligações preciosas que nos fazem ver, vislumbrar seria melhor, nessa figuração “eqüina” (que não é tematizada, diga-se), a presença percolada e eufemizada do lilitiano de uma “empusia”. Essa presença manducadora e devorante se acentua, através da serpente que devora o personagem no Prot. 1C4 - “o tempo da devoração” num refúgio que constrói ritualmente um cenário de sacrifício -, indo até à presença-revanche manducante da goela dentada da Natureza que se vinga do prometeico destruir humano, devorando todos os construtos humanos, e o personagem, na impressionante figuração do Prot. 1C14, a ser lido numa rede muito mais do Roheim de “The gates of the dream”. A presença do poder ofídico, sua ambivalência como maléfico ou benéfico - por exemplo, no protocolo mencionado, a serpente dá

vida e cor ao tédio prometeico das construções humanas, presentificando a re-generação, enquanto que em muitos protocolos, sobretudo de modo dramático nos Prot. 1C14 e 1C16, veiculam a própria morte -, volta a traçar o rosto dos “mistérios da serpente” (Leisegang, 1939) e suas relações com a monstruosidade lilitiana de Echdina... e o “reino das mães”. Sem se falar da direta figuração da Morte em seus harmônicos, como no exemplar Prot. 1C11. Assim se presentifica o “reino das mães” como mundo lilitiano, sendo as figuras de Salomé-Herodiades e demais mulheres fatais do mito decadente manifestações mais circunstanciadas. Pois bem, a partir do “híbrido Klein Jung” (Plant), essa imantação sobre a simbólica da derrelição, prolongando-se como de-jeção, nas ampliações de Roussillon, exige, como mostramos (Paula Carvalho, 1985), como continente, à modulação da/pela imago materna no “toilet-breast” (Anzieu, 1984, p. 200-201) - mais do que ao “mau seio”, pois a figuração lilitiana está para lá do bem e do mal, ou seja, aquém e além do mau ou bom seios -, com as devidas cautelas nas homologações (Paula Carvalho, 1991). Em termos de arquetipologia social caberia evidenciar o matriciamento do fator organizacional da cultura profunda do grupo pelo “envoltório psíquico” (Anzieu, 1985) sob a forma modulada de imago materna como arquétipo da mãe obscura, que é o “toilet-breast” numa abordagem “pós-junguiana”.







BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA

- ANZIEU, D. Le groupe et l'inconscient: l'imaginaire groupal. Paris, Dunod, 1989.
- ANZIEU, D. Le moi-peau. Paris, Dunod, 1985, et alli. Les enveloppes psychiques. Paris, Dunod, 1989.
- BACHELARD, G. L'eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière. Paris, Corti, 1942.
- BRIL, J. Lilith ou la Mère obscure. Paris, Payot, 1985.
- DÉDEYAN, Ch. Le nouveau mal du siècle: de Baudelaire à nos jours. (2 volumes) Paris, SEDES, 1968
- DURAND, G. Beaux-arts et archétypes: la religion de l'art. Paris, PUF, 1989.
- DURAND, G. Le regard de psyche: de la mythanalyse a la mythodologie. In: l'âme tigrée, les pluriels de Psyche. G. Durand. Paris, Denoel, 1980.
- DURAND, G. Mito e sociedade: a mitanálise e a sociologia das profundezas. Lisboa. A regra do jogo, 1983.
- GUIOMAR, M. Principes d'une esthétique de la mort. Paris, Corti, 1967.
- HARDING, E. Les mystères de la femme. Paris, Payot, s/d.
- HEIDEGGER, M. L'être et le temps. Paris, Gallimard, 1964
- JUNG, C.G. La métamorphose de l'âme et ses symboles. Genève, Lib. Georg & Cia., 1973.
- KÉRENYI, K. La Dea Natura. In: Miti e misteri. Torino, Boringhieri, 1980.
- LEISEGANG, H. The mystery of the Serpent. In: The Mysteries: Papers from the Eranos Yearbooks. N. York, Pinceton University Press, 1971.
- NEUMANN, E. The great-mother: an analysis of the archetype. N. York, Princeton University Press, 1963.
- PAULA Carvalho, J. C. de. De Tatá-Molambo au sein-poubelle. In: Sociétés, Revue des Sciences Humaines et Sociales, Paris, Masson, 1985, 19, p. 29-33.
- PAULA Carvalho, J. C. de. Mitánálise organizacional: arquetipologia social e imaginário grupal. In: Revista FEUSP, 18, 1, 53-93, 1992.
- RÓHEIM, G. Le porte del sogno: il ventre materno e la discesa agli inferi. Rimini, Guaraldi, 1973.
- ROUSSILLON, R. Espaces et pratiques institutionnelles: le débaras et l'interstice. In: L'institution et les institutions: études psychanalytiques. R. Kaes et alii. Paris, Dunod, 1987.
- SOLIÉ, P. La femme essentielle: mythanalyse de la Grande-Mère et ses fils-amants. Paris, Seghers, 1990.

(OBS: O artigo tem uma II parte a ser publicada em próximo número)

ALGUMAS INCIDÊNCIAS TRANFERENCIAIS - CONTRATRANSFERENCIAIS DA FILOSOFIA "OCIDENTAL" NA PROBLEMÁTICA ÉTICO-RELIGIOSA DA HERMENÊUTICA "ORIENTAL" DE HENRY CORBIN

Denis Domeneghetti BADIA
FE/USP

RESUMO

Os trabalhos de alguns antropólogos evidenciaram como costuma ocorrer um "colonialismo cognitivo" no enfoque acadêmico dado a culturas diferentes daquelas que seguem o "padrão de racionalidade tecno-ocidental". Isso ocorreu sobretudo com "os orientalismos". Os trabalhos de Devereux mostram como muita problemática científica e muitos sistemas não passam de metodologias travestidas, na realidade, são sistemas contratransferenciais; o propósito desse artigo é evidenciar como isso vem ocorrendo, no colocar questões e críticas, com investigadores que se defrontam com a "hermenêutica orientada" de H. Corbin, investigando as razões que provocam esses arripios contratransferenciais gerando mesmo estratégias de preconceito para camuflar as transferências que sua obra chama.

RÉSUMÉ

Les recherches de quelques anthropologues étayent le "colonialisme cognitif", dont certaines cultures différentes ont été les victimes de l'approche académique des occidentaux, sur la différence portant par la non acceptation des "cadres de la rationalité technique-occidentale". Cela est survenu plutôt à l'égard des "orientalismes". Les recherches de Devereux ont mis à nu des méthodologies entières d'errecherches devenues des vrais systèmes de cotnre-transfêrence camouflée pour ne laisser guère y pointer les raisons de la transfêrence induite par les façons de penser autres. L'"herméneutique orientale" de H. Corbin s'est vue alors poser des questions ayant traits à de tels les mécanismes contra-transférentiels dont le but de cet article est d'en faire la mise au point.

Para Gabriel

Para Constança, para Helenir, para Carlos,
para Maria Cecília.

"Bien que notre esprit ne puisse appréhender sa propre forme spécifique, par manque d'un point d'appui à l'extérieur, tel le point d'Archimède, il n'en existe pas moins. La psyché est doué d'existence, bien plus, elle est

l'existence même." (C.G.Jung, Psychologie et religion, p.26)

"...considérer comme indissociables l'une et l'autre la recherche philosophique et l'expérience spirituelle, nommément l'expérience mystique désignée comme "ta'alloh", équivalent arabe du grec "théosis". Une philosophie qui ne débouche pas sur une réalisation spirituelle personnelle est une vaine perte de temps; mais une expérience mytique qui ne serait pas prémunie

par une solide formation philosophique est exposée à tous les é garements... le Sage parfait est celui dont "l'intellectus sanctus" est capable, sous l'illumination de l'Ange-Esprit Saint, de cumuler la vision du prophète et la vision du philosophe. Tel est vraiment le Sage de Dieu, le "theosophos"... "(H. Corbin, L'Iran et la philosophie, p. 131-139)

Antes de mais nada, nesse texto - que, por razões várias, será estabelecido a modo de blocos semânticos com os comentários fundamentais de sua explicitação, onde nos permitimos remeter o leitor a nosso texto em via de elaboração, "Educação fática e pedagogia do Imaginal: aspectos da hermenêutica de Henry Corbin"¹-, será preciso que explicitemos, de começo, o sentido de "religião" e de "ética", situando os referenciais de onde provêm em nossa explanação.

Nosso texto situa-se nos quadros paradigmáticos da "Escola de Grenoble"² e do "Círculo de Eranos"³ que a matricia. Temos, então, os três mestres que guiam nosso texto: Jung, Corbin e Durand. Ora, é com Jung e com Durand que poderemos compreender essas explicitações de base que, ademais, permitem ingressar no universo da hermenêutica "oriental" de Corbin⁴, onde ética e religião se solidarizam através do "sensorium" que é a Imaginação Ativa ou Criadora⁵, que recobre a "hermenêutica simbólica" evidenciada pelo Círculo de Eranos e pela Escola de Grenoble⁶.

Já a citada epigrafe de Jung, como detalhadamente seu texto "Réflexions théoriques sur la nature du psychisme"⁷, mostram que, a menos que o seja por "sincronicidade", Natureza e Espírito são "noumenos", cuja existência só podemos apreender por seus "efeitos metonímicos" a nível de Psyche; de modo que se existe, existe com relação a sua dação na Psyche, e mais, em "minha" psyche, ou seja, como mostrou A. Jaffé desdobrando o referido texto em "o mito do sentido na obra de Jung"⁸, para Jung o que existe tem por modo de manifestação fundamental a psyche e, além disso, o sentido é aquilo "que me diz respeito, dessa maneira", "ce Qui (que) me regarde" (no jogo semântico muito significativo de Corbin). Solipsismo? Psicologismo? Não, evidentemente, e disso dá conta considerações de Durand sobre a lei antropológica fundamental: a do "trajeto antropológico"⁹, a evidenciar que o sentido se constitui na "trajetividade" entre as "pulsões subjetivas" e nas "intimações do meio cósmico-social", em suas trocas incessantes. Entretanto - e aqui está a uma das

características da "hermenêutica oriental", ou como prefere Durand, "antropologia islâmica" do "homo proximi Orientis"¹⁰, diz Durand, ao se considerarmos a "iranologia"¹¹ - para Corbin: "Mas as resistências ("ocidentais") mostram que, antes de mais nada, trata-se menos de uma classificação (envolvendo a categoria "iraniano" de Reitzenstein) e de uma manipulação de objetos que de **um modo de percepção ou um modo de compreender**. Do mesmo modo que os métodos e os esquemas do orientalismo, em geral, foram função da situação filosófica no Ocidente (conscientemente ou não), do mesmo modo a necessidade de fazer hoje emergir à consciência filosófica um fenômeno ocultado por outros espaços hermenêuticos que, por sua vez, pressupõe o ascenso de um novo horizonte".¹² -, vemos os pólos do "trajeto antropológico", nessa "ontologia muçulmana", nos trazerem a lição de uma necessária inflexão rumo ao pólo subjetivo, o que não significa "psicologismo", pois "onde o Ocidente situa a análise - com as raras exceções paracélsicas -, o Oriente Islâmico situa a similitude, o regime que Corbin, em "Terre céleste et corps de réurrection: de l'Iran mazdéiste à l'Iran sh'ite comparou à "progressio harmonica", i.e., em música, à mudança de registro que faz ouvir mais harmônicos na medida em que se caminha para o agudo. Quase na mesma época entrevira um trajeto antropológico que reunia indissolúvelmente o psíquico com o cultural... e recusava-me a perguntar onde estava o agudo, o lugar onde se captam mais harmônicos antropológicos. Fazendo esse preâmbulo não quero que creiam que o agudo em que se otimiza a antropologia seja psicológico; digamos que é nesse nível - ou à extremidade - psicológico do "trajeto" que se experimenta subjetivamente e com mais facilidade metodológica o ápice do sentido, mas esse sentido transcende o "trajeto" inteiro, inclusive sua extremidade psíquica individual. Em outras palavras, para que não haja mal entendido, digamos que o "agudo" da "progressio", o ponto mais carregado de sentido, está no plano pneumático, bem mais que no psicológico, que é a passagem para outro patamar ontológico".¹³

Ora, com relação a "religião", Jung precisa o sentido que aqui lhe atribuímos: "...a religião é o fato de considerar, com consciência e atenção, aquilo que R. Otto com felicidade chamou o "numinosum", i.e., uma existência ou um efeito dinâmico que não tem como causa um ato arbitrário da vontade... A expressão "religião" designa melhor a atitude particular e peculiar

de uma consciência que foi modificada pela experiência do "numinosum..."¹⁴. Portanto nessa mudança de atitude - a que Jung designou como "metanoia" na processo de individuação -, onde emergem os ditames da "personalidade dois"¹⁵, ou o centramento no "eixo ego-"Selbst"¹⁶, temos o despontar de uma verdadeira ética acoplada ao fator religioso - Jung fala, nos "Seminários das visões", em "função religiosa" emexgindo através da dinâmica da "função transcendente"¹⁷ ou da "função simbólica", pois que a formação de símbolos é "magia" na medida em que é mágica, tem uma "eficácia simbólica" por trazer "soluções reais e novas" para a vida através da "imaginatio" e, nesse sentido, fala em "símbolos vivos" e "experienciação da re-ligião", em oposição aos "símbolos mortos" das confissões eclesiais...-, ética essa que se opõe à "velha ética", cujos valores e propostas tão bem já foram captados, para que nos dispensemos de aqui explorá-los, por Neumann¹⁸, e tão próximos das "lições" da hermenêutica "ori-ental" e da "sophilogia"¹⁹. Portanto, situa-se tal posição dentro do projeto de "Bezauberung"²⁰ e, assim, como crítica - por onde os "arrepios contra-transferenciais" do "homo academicus"²¹ ... ao projeto de "Enzauberung" regido "antropoliticamente" (Morin) pelo "Kapitalismus Geist"²² cuja gênese, entrementes, veremos, numa "anti-história da anti-filosofia" (Durand) remonta à "catástrofe averroista do século XIII". Ora, essa "remitização" e essa "pedagogia de reencantamento de mundo", que é uma "pedagogia do Self pedagógico" segundo Byinton²³ ou uma "pedagogia angélica ou do Imaginal", - que mais arrepios contratransferenciais" ainda produz na "comunidade científica"...- ativam o retorno do "homo religiosus" e da Imaginação como "sensorium". No primeiro sentido, diz Durand: "(tendo considerado como integrante desse retorno a "nova hermenêutica científica ou NES-1980), veremos, infelizmente, combrevidade, as quatro orientações, as "quatro dimensões" que nossos cientistas-sábios ("theosophoi" no sentido de Corbin, em epígrafe) dão ao "religiosus redivivus". Com efeito, a simbólica do "religiosus" aparece em Jung e em Dumézil, por um lado, em Corbin e em Eliade, por outro lado. Jung e Dumézil se posso assim familiarmente me expressar - situaram-se "dois pólos" do que outrora designamos como "trajeto antropológico" "...Jung se situando ao lado do elementos subjetivos, e Dumézil ao lado das intimações sociais... Se a obra de Jung e a de Dumézil nos davam o universo simbólico do "trajeto

antropológico" do "homo religiosus", i.e., a articulação, a "religião" do sagrado do "homo religiosus" ao psiquismo e à sociedade, a obra de Corbin e a obra de Eliade nos dão as condições a priori de toda intuição e de todo discurso religioso. Aquilo que Kant fizera na famosa "Estética transcendental" ...Corbin e Eliade vão realizar audaciosamente para a totalidade das representações possíveis do imaginário humano promovido, para bem o distinguir da simples "ficção" e por tal supremacia, a "Imaginal" na terminologia de Corbin...²⁴ Ora, entra aí o redimensionamento da hermenêutica (ou "mito-hermenêutica"²⁵) como "ciência do Sentido", tão bem desenvolvida por um dos últimos eranosianos, Ortiz-Osés. Diz o autor: "O problema da interpretação surge não só de modo externo ao fazer filosófico enquanto pergunta radical pela interpretação presumidamente omnimoda ou totalizadora da realidade. O problema hermenêutico é posto desde o momento em que se toma consciência da co-im-plicação - autêntica cumplicidade - da interpretação em qualquer entendimento e compreensão humanos, e assim num entendimento tão totalizador e numa compreensão omniabarcante como pretende ser a filosófica. Interpretar não é, portanto, um ato secundário, posterior ou postergado ao entender, mas sim todo entendimento, saiba-o ou não, desde sempre já é interpretativo. A interpretação aparece, desse modo, como modo fundamental específico do humano entender o qual, enquanto **entendimento interpretador**, é em sua última intenção **compreensão - compreensão antropológica** (o que significa: do sentido) da realidade."²⁶ Então, de forma lapidar, em o "Decálogo do Sentido", Ortiz-Osés conclui: "O sentido se define como relação-relato (linguagem) de uma realidade em sua direcionalidade e sincronia, isto é sua **aurididura** Seu órgão de captação é, portanto, a **imaginação simbólico-arquetípica** como **"razão extática"** capaz de intuir ou entrever a rede ou o tecido transcendental da ser "sub specie aeternitatis" (com relação a sua **implicação ontoaxiológica**)."²⁷ E, assim, chegamos ao fulcro dos "arrepios contra-transferenciais", em que pese já a ordem do "bien rangé" do "racionalismo mitigado" em que, aos poucos fôra caindo o bachelardismo, se atentarmos para os termos finais de Ortiz-Osés, "imaginação simbólico-arquetípica" e "implicação ontoaxiológica", veremos como, a despeito de toda revisão iconodúlica do "estatuto antropológico do imaginário"²⁸, trata-se de uma luta

contra as pretensões, ainda, da "louca da casa", que a hermenêutica "oriental" promove a "sensorium" e a órgão de conhecimento.

Porque a Ocidente perdeu a dimensão do "Imaginal"²⁹ desde a morte de Avicena, o averroísmo latino e a partida de Ibn'Arabî para o "Oriente", onde encontrará as platônicos de Pérsia e uma tradição viva de hermenêutica como "(e)speculação" e realização espiritual, precisamente a "hermenêutica criadora" de que nos falará Durand, centrada na "Imaginatrice"³⁰ e no "sensorium", cuja ativação - e é imprescindível que aqueles que lidem com isso o façam nesse modo iranológico, o que é com-preensão, ativação da órgão próprio e específico para a a-preensão vivenciada dessas realidades do "barzak", do "mundo intermediário" entre o sensível e o inteligível, sem o que teremos questões, "ocidentais" ou "orientais" às quais não há como responder, porque ademais evidenciam um "colonialismo cognitivo" (De Martino)³¹ sob a forma paradigmática e, pior que uma das **estratégias do etnologocentrismo**³² (etno-centrismo, **etnólogo-centrismo** e etno-**logos-centrismo**) que, sem dúvida, despontará nos efeitos desastrosos estudados por Paula Carvalho³³ e por Taguieff³⁴ - é "escândalo" para o "Ocidente, fonte portanto dos mais "atrosos arrepios contratransferenciais". Num parênteses, estamos desenvolvendo um trabalho de observação, em dissertações, teses e qualificações do "homo academicus" desse tipos de questões e problematizações onde a temática em pauta são "universos das alteridades" - indutores e evidenciadores desses mecanismos de rejeição ou "formas do falso e das falsificações" e como poderia se dar, se os autores o conseguem ou não, uma re-condução hermenêutica à problemática orginária e de pertença e pertinente por sob as travestidas em metodologias científicas ou filosóficas contra transferências³⁵. retornando, vejamos o "sensorium", que encerra nossas explicitações, para passarmos, a seguir, para os blocos semânticos da temática proposta.

Nesta perda, se o universo da linguagem e do pensamento, lembra-nos Wittgenstein, mas sobretudo a "hipótese Sapir-Lee Whorf"³⁶, é a medida da extensão e da compreensão da "realidade", nessa perda perdeu-se, de vez - a meno que ocorra um "dépayement mental", de "paisagem mental", ou se perlaborem os "arrepios contra-transferenciais", seja, se venha à ter com a sombra³⁷ em suas várias dimensões, aqui epistemológicas, mas sobretudo ontoaxiológicas - a

possibilidade de descentramento do "ocidentalizador" e esqueceu-se, da descentramento do "ocidentalizador" e esqueceu-se, da denegação à forclusão, como ativar o "sensorium" e, assim, não se por tético-posicionalmente de modo etno-logos-cêntrico agenciando os mecanismos de defesa que são as instituições e institutos do pensamento, como veremos.

Diz Corbin: "O "sensorium", como espelho, garante não só a "objetividade" das imagens formadas a partir da percepção sensível, mas também, e sobretudo, das imagens emergentes da percepção suprasensível. Esse fenômeno do "espelho" leva nossos filósofos a se expressarem em termos de katóptrica mística. O que pode impedir que se dê esse fenômeno do espelho ("barzak")? O que pode impedir que esse espelho reflita as imagens do mundo suprasensível?"³⁸ E aqui teremos as transferências-contratransferências ocidentais ao que, em profundidade, é o "sensorium" que conduz ao "theosophos". Explicitando-o a não mais poder claramente, Kermâni, no "Kitâb Ta'wîl al-ahâdith fi'ilm al-rûya (pg.9), diz: "O "sensorium" é a própria Imaginação ("bintâziyâ, phantasis), isto é, o corpo sutil pertencendo ao mundo de Hûrqa'yâ...e, freqüentemente, tentei aconselhar que se representasse a Psyche como uma espécie de "subtle body"..."

Nosso propósito seria mostrar que a hermenêutica "oriental" envolve uma ética não só em si mesma, mas que **o ato hermenêutico como "aisthesis" de sua recepção** - no preciso sentido da hermenêutica da recepção em Jauss e na Escola de Constança, qual seja, "por "visão" Fiedler compreende um olhar liberto de qualquer saber pré-existente e mesmo da idéia ou da "Gestalt" que precederiam no espírito do "poeta", a realização da obra; um olhar que, já no "poeta" desde sempre já esboça o ato de representação, é "uma atividade criadora de formas visíveis", o princípio da visão autônoma..."³⁹ - pelo "homo academicus" - e é preciso que se insista nessa recepção e seus modos, quando geralmente só se pensa em emissão-locução... o que, camufladamente, desvia de tematizar muitos dos "arrepios contratransferenciais"... - envolve, também, camuflada ou não, uma ética que mais tem a ver com o paradigma que (a) acolhe, ou não, e ao autor que "divulga" essa temática iranológica no universo regido pela ética do "espírito do capitalismo" e de sua "praxeologia" tecno-científica⁴⁰, do que com o objeto em si, sejam os "oeientais", seja a hermenêutica de

Corbin. Mas o ato hermenêutico envolve esse "halo de pré-compreensão" (que pode se des-figurar em "mêcompréhension". mostra-o Jankélévitch⁴¹) e esse "cículo hermenêutico". Entretanto, para os casos de contatos-diferenças culturais, lembra-o Bastide⁴², não basta só isso, pois a recepção pode esta eivada de pré-conceitos e estratégias, de modo tal que se impõe ver que tornam mais diferentes algo daquilo que realmente é ("exorcismo pro objetivo", diz Lévi-Strauss⁴³), ou se escondem na pior forma de "racismo", ou "colonialismo cognitivo" diria De Martino: trata-se daquilo que Taguieff⁴⁴ tão bem analisou como "antropoemia da tolerância" ou relativismo cultural, quando não se assume, em violência simbólica, como "antropotagia dialógica" tentando mostrar-ocultar que esse Outro existe, aqui, no Mesmo, a despeito de... A partir das análises de Taguieff, cruzadas com as da antropopsicanálise institucional, na leitura transversal que disse fez Paula Carvalho⁴⁵ com a etnopsicanálise transcultural de Devereux⁴⁶ caberia homologar as relações entre "círculo hermenêutico" e "ressonância fantasmática", evidenciando as razões dos "arrepios cantratransferenciais", ao como, ao que dão origem, e perfilar esses "obstáculos epistemológicos"⁴⁷ a uma "anti-história da anti-filosofia", na demonstração contundente de Durand⁴⁸, vista essa então como a enunciação para-acadêmica da "problemática da Sombra" que perigosamente obumbra o aparelho discursivo da filosofia como "discurso competente", na precisa e rica significação que lhe dá M. Chauz⁴⁹. Isso pasto poderíamos então, "acolher" ("lecture de récollection" em Ricoeur⁵⁰) numa "pedagogia do olhar e numa pedagogia da escuta" ("olhar oximorônico e escuta diferen-ciada"⁵¹), envolvendo a "attestation", de que nos fala Ricoeur⁵², aquilo a que o trabalho hermenêutico de Ricoeur tão bem dá procedência, propondo que o façam outros... não tão mente outros... e falar a (e não da, sobre a) hermenêutica "oriental" e de H. Corbin. Poderíamos, então, sinteticamente, dispor os seguintes blocos, a propiciarem, entretanto, uma visão de conjunto articulada da temática a que visamos. Seriam os seguintes:

1. Sabemos que as molduras paradigmáticas da hermenêutica "oriental" de H. Corbin são os "orientais"⁵³ e o Círculo de Eranos⁵⁴, por um lado e, por outro, na medida em que é um dos mestres de G. Durand e da Escola de Grenoble⁵⁵, nutre, através do "homo proximi Orientis" que traz, ou "antropologia islâmica" ou "ontologia muçulmana" ou "iranologia", o

"NEA" ("nouvel esprit anthropologique", cujos traços já são canhecidos⁵⁶) que faz fundar uma Ciência do Homem na "tradição". Ora, tanto pelo primeiro aspecto - pois o Círculo de Eranos se propôs meditar o confronto entre Ocidente e Oriente, inicialmente geográficos, posteriormente em termos de "paisagem mental" (esse "entidade físico-espiritual", diz Conde von Kayser-ling⁵⁷, reinterpretando "paideuma" de Frobenius e conduzindo aos "modos de pensar, sentir e agir de Febvre e de Mandrou), enfim, evidenciando a confrontação como uma entre "logos" e "mythos", onde o segundo termo parasitaria o primeiro como Sombra, senda a "paleo-psyche" ou o Inconsciente do "ocidental", o retorno do reprimido como "homo religiosus" integrando o inconsciente do "ocidental"; para tanto, fôra elaborada uma hermenêutica antropológica ou hermenêutica simbólica regida por dois "escândalos" para o Ocidente, quais sejam, "o escândalo do arquétipo" e "o escândalo do mito"⁵⁸ num "evhemerismo às avessas" ou numa "desmistificação às avessas", na expressão de Eliade, antropoliticamente vindo a ter a uma "Bezauberung" opondo-se à "Enzauberung" cujos traços, dessa última, de racionalização secundarizante, a níveis de cultura, personalidade e sociedade, fazem solidarizarem-se, no "Kapitalismus Geist", o "paradigma clássico" com a filosofia, ciência e técnica mediando-se a sutura filosófica do "homo academicus" e das "igrejas", em suma, das instituições -, quanto pelo segundo aspecto - o NEA investiga a "figura tradicional de homem", a "imagem homine" e suas des-figurações fazendo-as remontar ao século XIII com o averroísmo latino e a perda do Imaginal como dimensão ontoaxiológica, "catástrofe metafísica" que deu origem ao "paradigma clássico" e ao expurgo do Imaginário; ora, Durand traça, em ordens paralelas, por patamares e estádios, uma "anti-história da anti-filosofia"⁵⁹ remontando às avessas ao século XIII, pondo à mostrarão a ocultarão ("ocultismo" é uma categoria de acusação, então, ao paradigma Outro denegado) de um "contra-discurso" ou "con-tra universo" (Bachelard) ao "discurso competente e persuasivo-excludente nas instituições do saber gerenciado pela ofelinidade. Assim, portanto, considerados ambos os lados, temos nessa hermenêutica "oriental" a proferirão da Sombra. Porque sabemos, com Kuhn, que os paradigmas são estruturas absolutas de pressupostos, mas axiologias sobretudo, desenvolve Mary Douglas⁶⁰. Indo um pouco além, com Bastide⁶¹, podemos ver que os "sistemas de pensamento" são funcionam como "instituições" e,

com E. Jaques⁶², aprofundaríamos isso evidenciando-os como "mecanismos de defesa potenciados contra a emergência das ansiedades". De modo que são ativados para exorcizar a angústia da Sombra ao etnologocentrismo. Bastaria só esperar Devereux para, então, em profundidade compreendermos, no corajoso "Da angústia ao método"⁶³, que as metodologias científicas e os sistemas de pensamento, em geral, são elaborações contra transferências que se desconhecem como tal (donde os mitos da neutralidade objetividade científicos). Eis como a hermenêutica "oriental" de Corbin propicia, na "comunidade científica" (sic), essas falas desse tipo, funcionando mesmo como "analisador" - lembremos que, na antropopsicanálise institucional⁶⁵ mas sobretudo na análise institucional de Lourau e Lapassade⁶³, o analisador é o dispositivo que provoca a instituição à fala... do instituído, levando-a a uma "confissão" involuntária de sua antropológica cognitiva, no caso-e, assim, polarizar a Sombra paradigmática... em sua "recepção".

2. Mas o problema se complica, pois estamos a lidar com hermenêutica e, aqui nesse contexto de angústia ideativa e imagética, o "círculo hermenêutico" pode arriscar a nada explicitar, senão só re-petir a obsessiva "mentalidade de sutura"⁶⁶ de uma ideologia, assim se tornando círculo vicioso e "obstáculo epistemológico". E isso sobremaneira se lidamos, no caso, não só com uma hermenêutica dos símbolos, uma "mitohermenêutica" como prefere Ortiz-Osés, eivada dos escândalos já mencionados, mas com uma "hermenêutica criadora" que, segundo Corbin - que se refere a Eliade e a Ricoeur-, não se contentando nem com o "nível A" da interpretação (certeza teórica), nem com o "nível B" (testemunho e "attestation") dos textos (em sentido pleno de Ricoeur em "Du texte à l'action"), visa fundamentalmente ao "nível C" (a "experenciação" da numinosidade como realidade pessoal vivenciada); ora, rompe assim com a clássica separação-ruptura entre reflexão e espiritualidade, com o "theoso-phos", vem a propor uma "re-condução" ("ta'wîl" ou hermenêutica) do sentido da Busca, do Sentido "tout court", como afirma Ortiz-Osés: porque a filosofia do paradigma clássico é agnóstica, se não for "eclesial"... - ena "iranologia" inexistente o fenômeno Igreja, sendo o NEA decisivamente um "estruturalismo gnóstico" e uma "hermenêutica docetista", como se expressa Durand⁶⁷,

seguinte de perto Corbin⁶⁸. Portanto, mais uma vez, corolário de polarização da Sombra paradigmática... em sua "recepção".

3. Repertoriar, em termos de antropologia cognitiva⁶⁹, em termos do trabalho conjunto de campo que vimos fazendo, os tipos de questões e problematizações em torno às temáticas das alteridades, mas de nosso tema em especial, permite-nos, por um lado, traçar um "perfil epistemológico" de argumentações como "estratégias do preconceito" e "violência simbólica", de que padecem não só os "orientalismas"⁷⁰ e os "orientalizantes, mas também as "mentalidades orientais", mas sobremaneira nas filósofos do Ocidente que "recebem" - e insistimos mais uma vez nessa "aisthesis" da recepção da Escola de Constança e da Escola de Tartu, pois co-envolve uma ontoaxiológica que o considerar tão só a demiúrgia do emissor nos impede de ver... transferências e contra-transferências... as proposições e o legado da hermenêutica "oriental", seja na qualidade de investigador, seja na qualidade de investigador, na de "inquisidor"⁷¹ ...

4. Os modos de re-condução hermenêutica à problemática originária, por sob as evidenciáveis contra-transferências revestidas como metodologias científicas, ou filosofemas, ou teologúmenos, envolvem o acionamento do lugar correto, do órgão correto e dos modos corretos da hermenêutica "oriental" como "hermenêutica criadora", portanto da reta atitude de "orientação" que definirá o "Oriente metafísico" abordado pelos "topoi" do Imaginal, pelo "sensorium" da "Imaginatrice" como "imaginação ativa" e da problemática hermenêutica coma "iltibâs"⁷² e como conhecimento "erótico-pôthico", no sentido em que o vem trabalhando Paula Carvalho⁷³. Portanto, uma "pedagogia do Imaginal" que agenciará "as figuras numinosas de nós mesmos" (na "mitodologia" de Durand⁷⁴), ou essas manifestações da Anima em devir de Psyche, na expressão de Hillmar⁷⁵, que são as angelofanias - donde sairemos da Sombra rumo à Anima e ao "Selbst" - a encaminharem para o Pólo que orienta.

5. Essa trajetória, onde aparece a figura numinosa do Peregrino re-citando a "gesta do gnóstico"⁷⁶, envolve um "ethos" cujos elementos ético-religiosos e onto-axiológicos são o centramento, o mistério da dualidade, o pacto, a relação sofianica, a iniciação e o "retorno do exílio ocidental". Entretanto,

da maior importância, serão os aspectos ético-religiosos e hermenêuticos do "tesouro confiado" e o agenciamento de um "Self pedagógico". Definem-se, então, a "sodalidade mística" e a instauração "adolescente" ("pothos"⁷⁷) da "cavalaria espiritual", a "reconquista do Imaginal"⁷⁸ e o combate "sophiológico".

"Por que encontrar? Por que vocês querem encontrar? Sempre encontrar, se ainda não acharam? O que vocês acharam até hoje? O que é o Imaginal para quem não achou? Como se pode encontrar? Como se pode encontrar? O Encontro é morte e quem consegue conscientemente viver a morte para o Encontro? Vocês conseguiriam viver a Morte estando ainda vivos? Porque o que vocês querem encontrar está para lá da morte(?). Da morte física? Que empreendimento satânica é esse!? Só pode encontrar quem já morreu e morreu para "Molk", para o mundo de cá. Vocês querem captar o de Lá, "Malakût", com os órgãos do "Molk", nem deixaram desenvolver um questionamento pelo e a partir do Imaginal como órgão-organon. Não usaram o órgão-organon adequado para achar o lugar adequado. Vocês usam ou o sensível para captar o inteligível ou as idéias para captar o "entre-dois". Vocês não desenvolveram em Si-mesmos a atitude de serem "barzáks", meros e só reflexos. Refleti, e nada mais, um mundo de Beleza, e isso basta. Mas quem quer se contentar em ser reflexo, ainda que O seja da "imagem Dei"? O ocidental do "Kapitalismus Geist" é alma fáustica, não se contenta em ser meramente reflexo e dizer: "fico a Teu lado", como diz Cecília Meireles. Vocês querem encontrar xespostas... sem terem o órgão, sem ao menos tentar descobrir e usar o Órgão! Quase tudo é impertinente porque está fora do Órgão-Organon, e sem o Órgão-Organon noético: a "Imaginatrice"!"

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BADIA, D. Educação fática e pedagogia do Imaginal: aspectos da hermenêutica de Henry Corbin. Qualificação para Doutorado (Educação), SP, FEUSP, 1997, 230p.
2. BADIA, D. Imaginário e Ação cultural: as contribuições de Gilbert Durand e da Escola de Grenoble. Dissertação de Mestrado (Comunicações), SP, ECAUSP, 199 (no prelo Editora UEL)
3. PAULA CARVALHO, J. C. de. Imaginário e Mitologia: a hermenêutica dos símbolos e as histórias de vida (no prelo Editora UEL) (cf. cap. 2 e 3)
4. Cf. ref. 1, cap. II.
5. CORBIN, H. L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi. Paris, marion, 1974
6. Cf. ref. 3
7. JUNG, C. G. Les racines de la conscience. Paris, Buchet-Chastel, 1971
8. JAFFÉ A. O mito do sentido na obra de Jung. SP, Cultrix, 1993
9. DURAND, G. Les structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction à un archétypologie générale. Paris, Bordas, 1969, p.38.
10. DURAND, G. Science de l'homme et Tradition: le nouvel esprit anthropologique". Paris, Sirac, 1979, cap.3
11. CORBIN, H. L'Iran et la philosophie. Paris, Fayard, 1990.
12. op. cit. p.58
13. DURAND, G. Science de l'homme et tradition, **op. cit.** sup. p. 92.
14. JUNG, C. G. Psychologie et religion, Paris, Buchet-Chastel, 1968, p.17-19
15. JUNG; C. G. Memórias, sonhos e reflexões. RJ, Nova Fronteira, 1989
16. Eddinger, E. Ego e arquétipo: a individuação e a função religiosa. SP Cultrix, 1992
17. JUNG, C. G. The Collected works of C. G. Jung. London, Routledge and K. Paul, 1968 (v.8)
18. NEUMANN, E. Psicologia profunda e nova ética. SP, Paulinas, 1991
19. PAULA CARVALHO, J. C. de. Le témoignage anthropologique de la sophologie et l'éducation phatique. In: Actes du X Congrès de St. Petersburg, St. Petersburg oct. 1997 (Fondation P. Florenski)
20. DURAND, G. A renovação do encantamento (trad. P. Carvalho). In: Revista FEUSP, SP 15(1):49-60, 1989
21. BOURDIEU, P. Homo academicus. Paris, Minuit, 1984-1992
22. PAULA CARVALHO J. C. de. A gestão escolar do imaginário. In: Revista Forum Educacional (FGV), RJ, 13) 1-2): 81-103, fev. maio 1989 ducacional (FGV), RJ, 13) 1-2): 81-103, fev. maio 1989
23. Byintan, C. Pedagogia simbólica. RJ, Editora Rosa dos Ventos, 1996
24. DURAND, G. L'homme religieux et ses symboles. In: Traité d'anthropologie du sacré. J. Riés (org.). Paris, DDB, 1992
25. ORTIZ-OSÉS, A. El inconsciente colectivo vasco: modelos psicoculturales y antropologicos. Bilbao Texrtoa 1989

26. ORTIZ-OSÉS, A. La nueva filosofía hermenéutica. Barcelona, Anthropos, 1986, p. 69-70
27. ORTIZ-OSÉS, A. Metafísica del sentido. Bilbao, Universidad deusto, 1989, p. 104
28. DURAND, G. La foi du cordonier. Paris, Gonthier, 1985
29. Cf. ref. 1, cap-III.1.
30. Cf. ref. 5
31. DEMARTINO, E. Magia e civiltà. Bari, Garzanti, 1981
32. PAULA CARVALHO, J. C. de. Energia, símbolo e magia: para uma antropologia do Imaginário. Tese de Doutorado em Ciências Sociais (Antropologia Social), SP, FFLCHUSP, 1985, 3 V. Cf. v. 2. B.
33. PAULA CARVALHO, J. C. de. Etnocentrismo: inconsciente, imaginário e preconceito no universo das organizações educativas. In: Interface, Revista de Comuni-cação, educação e saúde. Botucatu UNESP-FUNI n. 1, 1997
34. TAGUIEFF, P. A. La force du préjugé: le racisme et ses doubles. Paris, À la découverte, 1987
35. PAULA CARVALHO, J. C. de. Antropologia das organizações e educação: um ensaio holonômico. RJ, Imago Editora, 1990, cap. 2 e 3
36. Idem, cap. 2
37. ZWEICG, C. et alii. Ao encontro da Sombra. SP, Cultrix, 1992
38. Cf. ref. 11, p. 138
39. Cf. ref. 3, cap. 6
40. Cf. ref. 22
41. JANKÉLÉVITCH, VL. Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien (t. 1). Paris, Seuil, 1989
42. BASTIDE, R. Le prochain et le lointain. Paris, Cujas, 1968.
43. LÉVI-STRAUS, Cl. Le totémisme aujourd'hui. Paris, PUF; 1973
44. Cf. ref. 34
45. Cf. ref. 35, cap. 1 e cap. 2.
46. DEVEREUX, G. Essais d'ethnopsychiatrie générale. Paris, Gallimard, 1986
47. BACHELARD, G. La formation de l'esprit scientifique. Paris, Vrin, 1968
48. Cf. ref. 10 cap. 1
49. CHAUI, M. Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas. SP Moderna, 1980.
50. RICOEUR, P. De l'interprétation, essai sur Freud. Paris, Seuil, 1968
51. Cf. ref. 3, Adendo
52. GREISCH, J. et KEARNEY, R. Paul Ricoeur, les métamorphoses de la raison hermenéutique. Paris, Cerf, 1991 p. 381 seg.
53. Cf. ref. 1, cap. I
54. Cf. ref. 3, cap. 1 e cap. 2
55. Cf. ref. 2
56. Cf. ref. 10, cap. 1 e cap. 5
57. KEYSERLTNG, Graff von. Journal de voyage d'un philosophe.
58. DURAND, G. Archétype et Mythe. In: Croyances du monde entier (v. XI). Paris, Lidis-Brépols, 1984.
59. Cf. ref. 48
60. DOUGLAS, M. Pureza e perigo. SP, Perspectiva, s.d.
61. BASTIDE, R. Anthropologie appliquée. Paris, payot, 1974
62. JAQUES, E. Sistemas Sociais como defesas contra a ansiedade depressiva e a ansiedade persecutória: contribuição ao estudo psicanalítico dos processos sociais (TRad. P. Carvalho), In: Revista FEUSP, SP, 14(2):303-313, 1988
63. DEVEREUX, G. De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement. Paris, Flammarion, 1983
64. KAES, R. Fantasma et formation. Paris, Dunod 1980
65. LAPASSADE, G. et. LOURAU, R. L'analyse institutionnelle. Paris, Gauthier-Villard, 1970
66. KAES R. Idéologie et mentalités. Paris Dunod, 1979
67. DURAND, G. Figures mythiques et visages de l'oeuvre: de la mythocritique la mythanalyse. Paris, Berg, 1989, cap. 2
68. CORBIN, H: Le paradoxe du monothéisme. Paris, Grasset, 1987
69. PAULA CARVALHO, J. C. de e BADIA, D. Faias e dítos... também não-dítos acadêmicos: um estudo de antropologia cognitiva sobre o "homo academicus" seu palco-cenário fantasmático nos rituais de tese (pesquisa em andamento, início 1996)
70. Cf. ref. 1, cap. 1.1.
71. PAULA CARVALHO, J. C de Inquisição e alteridade: uma abordagem da antropologia profunda. In: Revista de Ciências Sociais, UFCE, Fortaleza, 18 (1-2): 63-74, 1988-1989.

72. Cf. ref. 1, cap. III. 2
73. PAULA CARVALHO, J. C. de. A ética da neotenia humana e a dimensão do "pothos" (trabalho em andamento, 1997)
74. DURAND, G. Introduction à la mythodologie. Paris, Albin Michel, 1996
75. HILLMAN, J. Anima. SP, Cultrix, 1993
76. PAULA CARVALHO, J. C. de. Aporia e gnose: a hermenêutica do símbolo do larinto. Dissertação de Mestrado (Filosofia Hermenêutica), SP, FFLCHUSP; 1976;
77. HILLMAN, J. Loose ends. NY, Spring Publ., 1989
78. Cf. ref. 1. cap. III. 3

"LE MYSTÈRE RELIGIEUX DE L'ESPACE SELON JEAN JAURES*

Jean-Marc GABAUDE
Université de Toulouse-Le-Mirail

RESUMO

*Jaurès foi professor de filosofia em Albi e deputado por Carmaux. A fenomenologia jauresiana da percepção, elo entre Maine de Biran e Maurice Merleau-Ponty, sublinha a **especialidade** da sensação, desde uma forte crítica ao **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência** de Bergson.*

*Recusando o idealismo subjetivo e o positivismo, Jaurès desenvolveu um **realismo do espaço** - terrestre e cósmico - em nome de uma metafísica que conciliava teísmo, panteísmo e emanacionismo. Inteligível, imaterial e contudo bem real, o espaço é ao mesmo tempo potência do movimento e da **dispersão** e expressão do ser do mundo na sua **unidade** e sua infinidade quantificada. Ele liga o mundo ao espírito e as almas entre si. Manifesta a **potência** ilimitada do ser, a qual impõe o **ato** infinito que é Deus. A cosmologia jauresiana antecipa Teilhar de Chardin.*

RÉSUMÉ

*Jaurès fut professeur de philosophie à Albi et député des mineurs de Carmaux. La phénoménologie jauresienne de la perception, chaînon entre Maine de Biran et Maurice Merleau-Ponty, souligne la **spectialité** de la sensation, d'où une forte critique de l'Essai sur les données immédiates de la conscience de Bergson. Récusant idéalisme subjectif et positivisme, Jaurès a développé un **réalisme de l'espace** - terrestre et cosmique - au nom d'une métaphysique conciliant théisme, panthéisme et émanatisme. Intelligible, immatériel et néanmoins bien réel, l'espace est à la fois puissance de mouvement et de dispersion et expression de l'être du monde dans son unité et son infinité quantifiée. Il relie le monde à l'esprit et les âmes entre elles. Il manifeste la puissance illimitée de l'être, laquelle suppose l'acte infini qu'est Dieu. La cosmologie jauresienne anticipe Teilhard de Chardin.*

Ce Congrès se déroule sous les auspices de l'Ecole des Mines d'Albi-Carmaux et de la Ville d'Albi. Or, Jean Jaurès, au sortir de l'Ecole Normale Supérieure et de l'agrégation, fut professeur de philosophie au Lycée d'Albi (1581-1883) avant d'être nommé à la

Faculté des Lettres de Toulouse et d'être élu député de Carmaux et, à ce titre, défenseur des mineurs. Cependant, Jaurès se disait paysan, "paysan cultivé" certes. Sa thèse de doctorat, **De la réalité du monde sensible**¹, ses divers écrits et ses discours portent, par

^(*) Communication au 7e. Congrès de l'Association Internationale "Cosmos et philosophie", Albi (France), École des Mines d'Albi-Carmaux, 18-24 juillet 1995, 'L'homme dans l'espace cosmique, Passé et avenir.

leurs images et évocations, la marque de la nature, notamment de la campagne tarnaise. C'est que, petit garçon, Jean Jaurès a parcouru et aimé les espaces champêtres et boisés. Dès l'âge de dix ans, c'est à pied que, avec son frère, il couvrait deux fois par jour la distance de cinq kilomètres entre maison et collège. Pendant les loisirs, il aidait à charger les foin, à conduire la charrue, à vendanger. Toute sa vie, il a conservé, comme Pierre Teilhard de Chardin, un amour charnel de la terre. Sa philosophie et son art oratoire sont empreints d'une suggestive poésie de la nature et des vastes étendues. C'est dans sa thèse principale que Jaurès a longuement exposé sa conception de **l'espace immatériel** émané de Dieu, conception à laquelle il resta fidèle².

L'espace relève d'un **mystère religieux**. Voilà des termes volontiers employés par le philosophe Jaurès. **Mystère, mystérieux**, ce n'est là ni de l'inconnaissable ni de l'irrationnel. Il s'agit de ce qui est profond, complexe, inépuisable, empreint d'infinitude, ombre de Dieu; l'intelligibilité n'en est point absente, mais elle en est diffuse et médiante et elle est, de toute façon, garantie par Dieu omniprésent. Les **problèmes** scientifiques, philosophiques et économique-politiques doivent se penser en se ressourçant à l'intelligence du **mystère** et de la religion. **Religion, religieux**, c'est ce qui nous met en harmonie avec Dieu, principe de tout ce qui existe et de tout ce qui est pensé; c'est ce qui nous met en accord avec toutes choses, à l'unisson du **cosmos**.

Pour comprendre un tel sens de l'espace, nous proposons de confronter Jaurès avec quatre auteurs témoignant d'une proximité partielle: Maurice de Guérin, Henri Bergson, Maurice Merleau-Ponty, Pierre Teilhard de Chardin - liste d'ailleurs loin d'être exhaustive.

Jaurès, qui avait une âme de poète, goûtait la poésie, particulièrement son campagnole tarnaise Guérin. Il y a chez l'un et chez l'autre un vibrant amour de la nature; les chênes du Cayla et de la Fédial, les bois, le ciel étoilé. Une telle communion avec la nature suggère un théisme teinté de panthéisme. La nature témoigne de la divinité, tant dans ses bruits que dans son silence. Jaurès comme Guérin était pétri de culture gréco-latine et son style poétique était pareillement oratoire et imagé.

Comme Bergson, Maurice Merleau-Ponty et Teilhard de Chardin, Jaurès entendait allier

métaphysique et science et travailler ainsi à, l'avenir de l'humanité. Il y a, chez ces philosophes, un mouvement, certes différencié, qui va d'une phénoménologie à une théométaphysique. A cette fin, Jaurès prend l'espace en considération. Depuis la première leçon du cours d'Albi, l'espace est une expression de l'être. Il exprime le fond de toutes choses et de l'univers; autrement dit, il exprime le divin. Le monde sensible et étendu est réel parce qu'il est, comme l'espace, intelligible; et s'il est intelligible, c'est parce qu'il est structuré par l'espace. C'est Dieu qui est la mesure et l'essence de la réalité et de l'intelligibilité. Aujourd'hui, M. Espinoza développe une telle épistémologie aristotélisante d'un réalisme de l'intelligibilité³. Il y a chez Jaurès une présence conjugée - non sans dépassement - d'Aristote, de Plotin, du théisme chrétien, de Maine de Biran, de Hegel, etc. Au réalisme de l'intelligibilité, Jaurès adjoint, en deçà, une **phénoménologie** de la chair du monde, et au-delà, une **ontothéologie**, finalement **sociale**.

Merleau-Ponty citait volontiers cette confidence de Cézanne: "Ce que j'essaie de vous traduire est plus **mystérieux**, s'enchevêtre aux racines mêmes de l'être, à la source impalpable des sensations". Telle fut la recherche de Merleau-Ponty et telle avait été celle de Jaurès. Seulement la réponse de Merleau-Ponty demeure plus réservée alors que Jaurès traduisait le mystère de l'être et de l'espace et le dévoilait dans la lumière. Merleau-Ponty donne des analyses susceptibles de s'appliquer, notamment à propos de "l'être du sensible"⁴, à la thèse de Jaurès - qu'il n'a probablement pas lue. "Les couleurs, les sons, les choses comme les étoiles de Van Gogh, sont des foyers, des rayonnements d'être"⁵. Merleau-Ponty a ressenti, comme Jaurès, la philosophie comme, pour une part, pensée de la chair et de la terre, pensée de "la chair du monde"⁶. Pour les deux philosophes, l'espace est charnel et **mystérieux**, tant le **micro-espace** que le **macro-espace**; le corps habite l'espace et "le philosophe apprend à connaître, au contact de la perception, un rapport avec l'être"⁷ et avec l'unité du monde sensible. Jaurès et Merleau-Ponty furent tous deux attentifs aux diverses sensations, de couleurs par exemple⁸, au sein d'une phénoménologie des surfaces sensibles. Une telle phénoménologie fut, l'un et pour l'autre, le moyen de dépasser l'opposition du dedans et du dehors et la dualité du visible et de l'invisible renouveler le regard et de dégager un;

profondeur du sensible, Comme l'a, le premier, remarqué André Robinet, le chapitre IV, "La sensation et la quantité", de la thèse principale de Jaurès "annonce les analyses que la phénoménologie de la perception a, de nos jours, accréditées. Entre Maine de Biran et Merleau-Ponty, Jaurès assure une jonction qui devrait suffire à établir sa place et son rang dans l'histoire de la pensée philosophique"⁹. Pour Merleau-Ponty comme pour Jaurès, il y a l'Être et cela à l'intérieur même du phénomène. L'Être se communique à nous dès et dans la sensation: **priorité de l'Être et primauté de la sensation**, sacrée et consacrée. Bien des textes merleau-pontyens dégagent une saveur toute jaurésienne pour ce qui est de perception colorée tant de la nature que du tableau qui rivalise avec celle-ci. Quasi sacramentel, "le sensible a non seulement une signification motrice et vitale mais n'est pas autre chose qu'une certaine manière d'être au monde qui se propose à nous d'un point de l'espace, que notre corps reprend et assume s'il en est capable, et la sensation est à la lettre une **communion**"¹⁰. Un tel texte est-il de Jean Jaurès ou de Maurice Merleau-Ponty? Pour les deux philosophes de la **communion** ontique, l'Être a besoin du monde pour se faire Être. I, a phénoménologie (avant la lettre pour ce qui est de Jaurès) conduit les deux philosophes vers une métaphysique de la manifestation de l'Être et de **l'incarnation**; voilà encore une notion-clé qui leur est commune. Ajoutons encore que **Le Visible et l'Invisible**¹¹ aurait pu être un titre posthume de Jaurès.

A l'encontre de l'idéalisme subjectif, du positivisme et du scientisme, Jaurès, comme plus tard Merleau-Ponty, soutient expérimentalement la vérité de la sensation, manifestation immédiate de l'être qui s'étend. Et à l'encontre de Bergson, il refuse de réduire le sensible au qualitatif pur. Il souligne la présence du quantitatif au sein de la sensation et du monde sensible. Point de qualité sans intensité comme le redira Maurice Pradines¹²; point de sensation sans quantité intensive et sans quantité extensive. Cette critique jaurésienne de la thèse principale de son ancien condisciple de l'École Normale Supérieure est radicale¹³. Pour Jaurès, à la différence de Bergson, l'**étendue** ne se distingue point de l'**espace**. L'espace est originel et éternel comme le monde, depuis toujours oeuvre de Dieu; il est puissance inséparable de l'acte divin. Immatériel, l'espace n'en est pas moins très profusément empreint tant de quantité que de qualité et n'est jamais vide. Bien loin de disqualifier, comme Bergson, l'espace au

point de vue ontologique et même phénoménologique, Jaurès l'exalte. Symbole de l'être dans l'ordre de la quantité¹⁴, puissance et aspiration infinie qui subsistent sous toutes les transformations¹⁵, l'**espace** est "réel et vrai"¹⁶. La réalité, conjointement spatiale et sensible, du monde se manifeste dans la sensation. Cette opposition aux **Données immédiates de la conscience** est encore une anticipation de Merleau-Ponty - bien qu'il y ait par ailleurs quelques convergences de Bergson avec chacun des deux autres philosophes.

En outre, la critique jaurésienne de *l'Essai* de 1891¹⁷ ne pouvait pas demeurer ignorée de Bergson. Elle l'a fait réfléchir et l'a amené à rectifier dans *Matière et mémoire* certains traits de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*. Il faut ajouter avec André Robinet qui, le premier, a signalé tout cela¹⁸, que la critique jaurésienne de Schopenhauer¹⁹ annonce le, début de **Matière et mémoire** avec la position d'une problématique. Ensuite, Bergson abandonne sa conception doctorale que nous projeterions hors de nous des sensations inextensives, les juxtaposant dans un milieu idéal²⁰. Cependant, si Bergson tient compte de la critique jaurésienne de *l'Essai*, il est fort éloigné des positions de Jaurès. C'est ainsi que s'il renonce la dualité **inextension/extension**, il renforce en revanche le clivage **étendue/espace** esquissé dès sa thèse²¹. Dans sa critique de Bergson notamment, Jaurès amorce une métaphysique de la matière qui est probablement un germe d'où sortira **Matière et mémoire**.

C'est au nom d'une métaphysique conciliant théisme, panthéisme et émanatisme, mais encore réalisme et idéalisme objectif, que Jaurès a développé un **réalisme de l'espace** en tant que l'**espace** est impliqué dans la réalité sensible. Intelligible, l'**espace** est à la fois puissance de mouvement et de **dispersion** et expression de l'être du monde dans son **unité** et dans son infinité quantifiante. Forme universelle du monde matériel, il constitue l'expérience sensible de l'être; "pacte fondamental conclu entre la nature et l'esprit"²², il conditionne toute connaissance. Il manifeste la **puissance** illimitée de l'être, laquelle suppose l'**acte** infini qu'est Dieu. Témoin ainsi de l'absolu, l'**espace** relie l'univers à l'esprit et les âmes entre elles. N'y a-t-il pas ici, dans la **Weltanschauung** du philosophe tarnais, quelque préfiguration de celle de Pierre Teilhard de Chardin? L'immatérialité de l'**espace** et de l'être qu'il exprime constitue, avec le temps, pour les deux penseurs, la trame et le principe

organisateur, unifiant et totalisant de la réalité sensible. De même, et plus nettement pour Teilhard, espace et temps sont l'étoffe et la fibre constitutives de l'univers. Pour les deux conceptions, une phénoménologie intégrale achemine vers une **ontothéologie** concrète. L'espace manifeste l'omniprésence de l'infini et de l'être en toute force particulière. L'immensité de l'étendue nous suggère l'infini, l'Être et Dieu.

"Pour moi, je n'ai jamais regardé, sans une espèce de vénération, l'espace profond et sacré, et lorsque, cheminant le soir, je le contemple, je me dis parfois que tous les hommes, depuis qu'il y a des hommes, ont élargi leur âme en lui, et que si les rêves humains qui s'y sont élevés laissent derrière eux, comme l'étoile qui fuit, une trace de lumière, une immense et douce lueur d'humanité emplirait soudain le ciel!"²³.

Jaurès anticipe, pour une part, Teilhard à propos de l'**immortalisation**, laquelle s'inscrit dans la nature des choses et de l'univers. Une ferme espérance réside dans le cœur humain. L'individu et l'humanité misent sur leurs possibilités et sur leur avenir. La pensée de l'avenir serait-elle un leurre? Selon Jaurès, il s'avère impossible que ce fleuron qu'est la pensée humaine consciente, si profondément liée à la totalité de l'univers, "pût en être entièrement et définitivement exclue et arrachée"²⁴. Parviendront à l'immortalité les consciences

"qui sauront atteindre les points de vue sublimes d'où l'univers accepte qu'on le contemple à jamais; il faut que l'âme devienne un de ces sommets divins qui, dominant l'infini, sont à jamais respectés par lui. L'espace mystérieux et profond qui s'ouvre devant nous, nous invite à la conquête de l'immortalité, parce qu'en attestant devant nos âmes l'unité pénétrable de l'être infini, il nous invite à chercher, dans l'infini même, le point inaltérable et sublime où nous pourrions fixer notre personne et perpétuer notre vie"²⁵.

De même, Teilhard de Chardin estime que ce centre partiel d'univers que chacun de nous constitue originalement ne peut pas périr. Si le fleuron le plus précieux de l'Évolution universelle était destiné à l'anéantissement, celle-ci serait absurde. Notre personne consciente, avec ce qu'elle comporte d'unique, d'irremplaçable, d'intransmissible, constitue un point d'arrivée **irréversible** de l'Évolution. A cette

convergence avec son successeur, l'apôtre du socialisme ajouterait que ce sera lorsque la société sans classe se substituera à l'exploitation capitaliste que pourront s'immortaliser tous les hommes.

La cosmologie de Jaurès anticipe celle de Teilhard; de même, l'optimisme **théométaphysique** modéré de Jaurès anticipe celui du savant religieux - la modération de l'optimisme provenant chez l'un comme chez l'autre de la conscience du mal, notamment des maux sociaux et guerriers. Non obstant de telles plaies, la présence totale de Dieu garantit, en fin de compte, une évolution ascendante ou un progrès. L'univers est "une immense et confuse aspiration vers l'ordre, la beauté, la liberté et la bonté"²⁶.

"Que le monde sera beau lorsque, en regardant à l'extrémité de la prairie le soleil mourir, l'homme sertira soudain, à un attendrissement étrange de son cœur et de ses yeux, qu'un reflet de la douce lampe de Jésus est mêlé à la lumière apaisée du soir!"²⁷.

Par sa mission au service de la démocratisation économique et sociale, de la paix et de la justice, Jaurès a pensé oeuvrer pour l'avènement futur du règne de Dieu en l'humanité, comme, d'une tout autre façon, Teilhard. Pour l'un et pour l'autre prophètes, l'univers et l'humanité en devenir aspirent à un magnifique accomplissement, point **Oméga**. Ce sont l'univers **entier** et par conséquent **a fortiori** l'homme qui s'avancent et s'exhaussent vers l'unité, la paix et l'harmonie. Tel est le progrès vers Dieu, **centre** de l'univers, **origine et fin**. "Dieu est, au vrai sens du mot, le centre de gravité de l'univers mouvant"²⁸.

Pour bien voir l'infini, c'est-à-dire finalement Dieu, du point de vue de la terre, il faut d'abord avoir vu la terre du point de vue de l'infini, c'est-à-dire finalement de Dieu²⁹. Le "centre idéal et divin"³⁰ de l'univers est exigence croissante et expansive d'universelle harmonie et non point centre géométrique ni centre physique. **Centre** est d'ailleurs une façon de parler, car ce centre divin "est présent et agissant partout"³¹ et il est donc généralisé par son omniprésence même. L'univers infini est une immense harmonisation de centres et aussi, à son tour, partitivement, notre terre. Chaque individu et chaque force sont des centres, de sorte que, si Jaurès discute le concept leibnizien de **monade**³², il retrouve, avec son concept de **centre divin**, le concept teilhardien de **monade**. En effet, la monade teilhardienne est un

centre ouvert au **cosmos**, l'harmonie n'étant pas préétablie. Autrement dit, le centre divin imprègne tout dans l'univers et se diffuse en une multitude de centres sans limitation; conséquence de l'omniprésence de l'Être-Dieu au sein de l'immensité.

"Rendre à l'univers son immensité, C'est affranchir tous les astres qui se meuvent en lui; rendre à Dieu son immensité, c'est affranchir toutes les consciences qui se meuvent en lui, Dieu est une conscience infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part"³³.

Une telle conception, "c'est la **philosophia perennis**, c'est la religion éternelle"³⁴. Eh effet, Jaurès reprend là l'image classique attribuée à Hermès Triémégiste et adoptée par Pascal³⁵. Une telle diffusion de la déité se traduit comme l'amitié universelle, à la fois cosmique et planétaire, de tous les étants entre eux et pour l'être commun, autrement dit comme "le besoin de sympathie qui travaille tous les êtres"³⁶. Une telle sympathie universelle, une telle solidarité cordiale, un tel unisson, c'est, pour Jaurès, une idée-force et un sentiment **religieux**. Cette conception "s'appelle **religion**, car elle nous met en harmonie continue avec le principe suprême des choses"³⁷.

Dieu est ainsi, pour Jaurès, étroitement uni et présent au monde, si bien que le panthéisme est moins nettement évité que chez Teilhard de Chardin. Pourtant les deux penseurs tiennent à préserver, l'un autant que l'autre, l'indépendance divine. "Dieu est étroitement uni au monde et, en même temps, il en est distinct"³⁸, et cela bien que chaque moment de l'univers ne soit "qu'une fraction infinitésimale de Dieu"³⁹. Dieu est à la fois "dans la durée, puisqu'il se mêle incessamment au monde qui dure"⁴⁰ et hors de la durée. Jaurès et Teilhard tiennent à proclamer un "double rapport d'immanence et de transcendance, par lequel Dieu est toujours et tout à la fois présent et supérieur au monde"⁴¹. Le philosophe et homme politique tout comme le savant et théologien sont, en un sens, des philosophes de la nature dans la lignée de la Renaissance et du XIXe siècle allemand en même temps qu'ils se veulent des penseurs théistes. Dieu et la nature sont inséparables à tel point que c'est Dieu qui assume l'évolution. Dieu éternel se présentifie en toute action. Il confère toute énergie au cosmos. Jaurès aurait pu écrire de Dieuce que l'auteur du **Milieu divin** dit du Christ, "centre de rayonnement pour les énergies qui ramènent l'Univers à Dieu à travers son Humanité"⁴².

Jaurès et Teilhard convergent. La sphère des termes-clés de l'un et celle de l'autre comportent une partie commune. Voici, non sans quelques nuances différenciantes, des termes à la fois jaurésiens et teilhardiens: Dieu, Christ universel, **mystère**, **religion**, incarnation, communion, immortalité, âme, éternel, infini, esprit, milieu cosmique, **espace**, cosmos, monde, univers, terre, chair, multiple, unité, centre, monade, éther, matière, énergie, mouvement, activité, vie, progrès, évolution, complexité, humanité, science, conscience, cerveau, société, collectivisation, liberté, paix, mal, etc.

Tout ce qui monte converge vers l'unité et l'harmonie. Les deux penseurs retrouvent l'intuition néoplatonicienne que l'Un est critère de l'être et du bien. La matière ne fait pas vraiment et radicalement dualisme avec l'esprit et avec Dieu qui déploie le monde dans l'**espace**, un monde qui s'efforce. Au sein de ce devenir ascendant, peut-être le mal est-il métaphysiquement sous-évalué. "Dans la souffrance est cachée, avec une intensité extrême, la force ascensionnelle du Monde"⁴³. Le progrès est à la fois direction de l'Être et invention humaine. L'homme politique et le théologien exaltent, l'un et l'autre, l'effort, le travail, la recherche, le combat pour la vérité et la joie dans la chair d'un monde pacifiant⁴⁴. "Il faut à l'Homme croire à l'Humanité plus qu'à lui-même, sous peine de désespérer"⁴⁵. Cette phrase est-elle extraite des oeuvres de Jaurès ou de celles de Teilhard de Chardin? Jaurès rapporte que le Christ, fils de l'homme, représente l'humanité; "le monde est en un sens le Christ éternel et universel"⁴⁶. C'est Dieu que nous entendons dans la nature - flots de la lumière du soleil ou nuit étoilée - et c'est Dieu que nous devons instaurer dans l'humanité sur terre.

"Les splendeurs des soleils et la douceur des nuits sont exactement, et non point par vaine figure, un reflet de la lumière éternelle; écoutez les murmures du soir qui flottent avec l'herbe et le vent et le rêve des êtres: c'est vraiment un murmure divin; et lorsque l'âme écoute et croit entendre le silence infini de la nuit, elle ne se trompe pas, car l'indifférence infinie de l'**espace** n'est qu'apparente: elle est traversée et émue par le vol **mystérieux** des pensées, des songes, des âmes; dès lors il y a comme un vague frisson d'individualité qui serépend dans la placidité de l'être universel: c'est ce frisson

vague que l'âme pleine d'attente recueille dans ce silence infini et passionné qui semble tout près de devenir une voix. Et comme cette pénétration de la conscience et de l'être, de l'individuel et de l'universel est en Dieu et par lui, c'est vraiment Dieu lui-même que nous écoutons tout bas et que nous entendons dans la silencieuse parole des nuits⁴⁷.

Pour le tribun politique et pour le savant jésuite, l'évolution est une croissance de la **socialisation** et de l'esprit et une ascension de l'univers entier vers Dieu, étant entendu que l'homme et l'humanité constituent la fleur la plus accomplie de l'arbre de vie. Une telle montée est une convergence vers l'unité et la paix avec la double promotion de la personne socialisée et de la société. Cet appui métaphysique et ce recours à l'espérable ont permis au politique comme au théologien de trouver la force et le courage de surmonter les épreuves, de servir l'humanité et de se dépenser jusqu'au bout pour l'avenir de l'homme⁴⁸.

Jaurès a écrit, a agi et est mort en défenseur de la paix⁴⁹. Au-delà de la précaire paix armée, il faut s'avancer en direction de la paix véritable. Jaurès s'est efforcé d'établir ou de maintenir des **espaces géopolitiques pacifiques**.

"La foi en la paix: elle n'est possible, elle n'est justifiable, ne l'oublions pas, que sur une terre où domine la foi en l'avenir, **la foi en l'homme**"⁵⁰. Teilhard ne peut réclamer la paix qu'en s'opposant, comme Jaurès, à tout nationalisme. C'est ainsi qu'il aspire à un **internationalisme planétaire**⁵¹.

Jaurès fut l'éloquent et généreux⁵² apôtre du **socialisme humaniste** - condition de la vie **religieuse** de l'humanité - et de la véritable paix sociale et internationale, conséquence de la justice dans l'économie. Sa métaphysique et sa poésie du **"mystère religieux de l'espace"**⁵³ évoquent et préparent la société future au sein de l'amitié universelle. Pour Jaurès comme pour Teilhard, malgré la différence de leurs préoccupations, l'évolution est nécessairement révolutionnaire et garde une direction intelligible et un sens idéal. Certes, les vastes espaces d'une prospective à long terme laissent malheureusement dans les sillages de leur passé beaucoup trop d'injustices qu'il faut dénoncer et dorénavant prévenir et empêcher. Un soir, avant une réunion à Graulhet, des ouvriers tanneurs et mégissiers, Jaurès marchait en silence, contemplant le ciel étoilé. Dans son

discours, il évoqua, en un raccourci d'historien, le long cortège des hommes qui avaient pensé ou qui avaient souffert, dont les rêves "avaient rempli le ciel d'une grande espérance"⁵⁴ et qui ne verraient pas la société de justice pour laquelle ils s'étaient sacrifiés. "Quand je vois au firmament briller les étoiles lointaines, je crois apercevoir de pâles crucifiés qui en appellent à la vie"⁵⁵. De même, rappelant, un soir de 1910, sous les voûtes des Jacobins de Toulouse, l'héroïsme des Albigeois, il s'écria:

"Bous aous, Amics,

"Qu'abès tant patit

"Qu' abès tant plourait"⁵⁶.

Jean-Marc GABAUDE

Université de Toulouse-Le Mirail

NOTAS

- (1) Jean Jaurès, De la réalité du monde sensible, Paris, Alcan, 1891, p. 28. Cet ouvrage constitua la thèse principale. La thèse complémentaire (latine) était intitulée De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel. Jaurès soutint ses deux thèses en Sorbonne, en mars 1892.
- (2) Cf. discours de Jaurès à la Chambre des députés, 21-24 janvier 1910.
- (3) Cf. Miguel Espinoza, Essai sur l'intelligibilité de la nature et Théorie de l'intelligibilité, Toulouse, Editions universitaires du Sud, 1987 et 1994.
- (4) Maurice Merleau-Ponty, Signes, Paris, Gallimard, 1960, préface, p. 22.
- (5) et (6) Ibid.
- (7) Maurice Merleau-Ponty, Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960, Paris, Gallimard, 1968, p. 11.
- (8) Cf. Jaurès, De la réalité du monde sensible, op. cit., par exemple p. 234 et Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945, par exemple p. 244.
- (9) André Robinet, Jaurès et l'unité de l'être, Paris, Seghers, 1964, p. 29.
- (10) Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, op. cit., pp. 245-246, souligné par nous (J.-M. G.).
- (11) Maurice Merleau-Ponty, Le Visible et l'Invisible, Paris, Gallimard, 1964 (ouvrage posthume).
- (12) Cf. Maurice Pradines, Traité de psychologie générale, Paris, PUF, t. I, 1943, pp. 399-453, surtout pp. 414-417.
- (13) Thèse principale de Henri Bergson: Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris, Alcan, 1889.
- (14) De la réalité du monde sensible, op. cit., p. 303.
- (15) Ibid., p. 266.
- (16) Ibid., p. 303.
- (17) Ibid., pp. 127-164.
- (18) André Robinet, op. cit., p. 59.
- (19) De la réalité du monde sensible, op. cit., pp. 333-339.
- (20) Cf. Henri Bergson, Oeuvres, éd. du Centenaire, Paris, PUF, 1970, Matière et mémoire, pp. 196 et 363 et L'évolution créatrice, p. 666.
- (21) Cf. Jean-Marc Gabaude, "Opposition de Bergson à la Critique de la raison pure", Kairos, 1, 1990, pp. 237-271.
- (22) De la réalité du monde sensible, op. cit., p. 268.
- (23) Ibid., pp. 304-305, souligné par nous (J.-M. G.).
- (24) "Entretiens de Jaurès avec Enjalran" in Jean Jaurès, La question religieuse et le socialisme, Paris, Ed. de Minuit, 1959, p. 22.

- (25) De la réalité du monde sensible, op. cit., p. 297, souligné par nous (J.-M. G.).
- (26) Jaurès, "Au clair de lune", La Dépêche de Toulouse, 15 octobre 1890.
- (27) De la réalité du monde sensible, *ibid.*, p. 306.
- (28) *Ibid.*, p. 319.
- (29) *Ibid.*, p. 344.
- (30) *Ibid.*, p. 344 et p. 345.
- (31) *Ibid.*, p. 345.
- (32) *Ibid.*, pp. 293-300.
- (33) *Ibid.*, p. 345.
- (34) *Ibid.*, p. 344.
- (35) Pascal, *Pensées*, II, § 72 du classement L. Brunschvicg. Cf. aussi Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, chap. XI, in *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues*, trad. de Maurice de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1942, p. 131. Jaurès, Pascal, N. de Cues expriment différemment l'image et il y aurait là matière à confrontation.
- (36) Jean Jaurès, *De la réalité du monde sensible*, op. cit., p. 217.
- (37) *Ibid.*, p. 217, souligné par nous (J.-M. G.).
- (38) *Ibid.*, p. 94.
- (39) *Ibid.*, p. 94.
- (40) *Ibid.*, p. 94.
- (41) *Ibid.*, p. 94.
- (42) Pierre Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, Paris, Ed. du Seuil, t. 4, *Le Milieu divin. Essai de vie intérieure*, 1957, p. 149.
- (43) *Ibid.*, t. 6, *L'énergie humaine*, 1962, p. 65. Cf. *De la réalité du monde sensible*, op. cit., notamment p. 88-98.
- (44) Nous avons noté des termes-clés communs à Jaurès et à Teilhard et aussi à Maurice Merleau-Ponty, comme *communion* ou *chair* (qui se trouve également chez Edmund Husserl) ou encore à Bergson. Ou pourrait tenter d'autres comparaisons.
- (45) Teilhard, *L'énergie humaine*, op. cit., p. 38.
- (46) Jaurès, *De la réalité du monde sensible*, op. cit., p. 59.
- (47) *Ibid.*, pp. 100-101, souligné par nous (J.-M. G.).
- (48) Cf. le titre teilhardien, *L'Avenir de l'homme*, t. 5, 1959, des *Oeuvres précitées*.
- (49) Cf. Marie Guertin, "La philosophie de la paix de Jean Jaurès", *Bulletin de la Société d'Etudes jaurésiennes*, n° 124, janvier-mars 1992, pp. 11-14. Cf. surtout la thèse du même titre soutenue sous notre direction par Marie Guertin devant l'Université de Toulouse-Le Mirail (15 février 1991).
- (50) Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'homme*, op. cit., p. 196.
- (51) Cf. Claude Soucy, *Pensée logique et pensée politique chez Teilhard de Chardin*, Paris, PUF, pp. 180-189.
- (52) "En ce qui concerne Jaurès, la vertu fondamentale [...] est la vertu de générosité. Jaurès est un généreux..." Georges Bastide, "Introduction à la connaissance de Jean Jaurès", *Jean Jaurès présenté par Vincent Auriol*, Paris, PUF, 1962, pp. 35-36.
- (53) *De la réalité du monde sensible*, op. cit., p. 28, souligné par nous (J.-M. G.).
- (54) Parole de Jaurès rapportée par Vincent Auriol, "Jaurès, l'homme que j'ai connu", *Jean Jaurès présenté par Vincent Auriol*, op. cit., p. 5.
- (55) et (56) *Ibid.*, p. 6. V. Auriol exalte la foi d'apôtre de Jaurès. Félicien Challaye, qui a aussi connu Jaurès, le considère comme un grand saint, un saint François d'Assise, et un héros (Félicien Challaye, *Jaurès*, Paris, Mellottée, s. d., pp. 302-303). Pour Claude Tresmontant, Jaurès est un prophète qui se révolte contre l'injustice, pareil aux prophètes d'Israël rapportés par la Bible (Claude Tresmontant, "La religion de Jaurès", *Esprit*, décembre 1960, p. 2050).

A PEDAGOGIA DO IMAGINÁRIO EM GASTON BACHELARD

Luzia Batista de Oliveira SILVA
Mestre em Filosofia - PUCSP

RESUMO

A pedagogia do Imaginário em Gaston Bachelard nos leva a refletir um pouco mais o papel do imaginário criador para a alma humana. Coloca em evidência o papel do educando e do educador diante de uma sociedade que não se vê como uma escola. O pensador chama a atenção para o abuso de regras, de esquemas, para o abuso de saber, que de maneira superficial esconde a complexidade do aprendizado humano.

RÉSUMÉ

La pédagogie de l'imaginaire chez Gaston Bachelard nous fait réfléchir sur le rôle de l'imaginaire dans l'éducation.

Para este trabalho, usaremos como ponto de referência da teoria dos complexos, o complexo de Prometeu e o complexo de Cassandra que são importantes para melhor compreendermos o símbolo dos pais e mestres.

O complexo de Prometeu, a ruptura com pais e mestres, está relacionado com todas as tendências que nos impulsionam a ultrapassar, nossos heróis(pais e mestres).

Em um outro trabalho: *Psicanálise, Poética e Epistemologia*¹, buscamos a caracterização do complexo de Prometeu em relação à obra estética. Na poética Bachelard se refere para o exame deste complexo, a **Ducarla**, em *Du feu complet*, In Bachelard, *A psicanálise do fogo*, p.11-9.

A mudança, o desenvolvimento inerente a todo ser humano, pode numa postura positiva, nos impulsionar, nos impelir a uma “auto-afirmação” ou ultrapassamento dos nosso heróis.

Podemos assinalar como característica do complexo de Prometeu, o processo de vencer etapas. Bachelard chama a atenção para a necessidade do próprio educador não só perceber que o educando está num processo, mas que ele próprio se sinta em pleno processo de desenvolvimento de suas potencialidades e superação de si mesmo.

O complexo de Cassandra: a ameaça ao “ouro do possível”, é o complexo que denuncia o abuso do saber ou a profetização do futuro das crianças e adolescentes pelos educadores. Bachelard se refere a **Erik Satie** com a frase: “on me disait, quand j'étais petit: tu verras, quand tu seras grand. Je suis un vieux monsieur: je n'ai encore rien vu”, Léautaud, N.R.F. Janvier 1939, In Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, p.75. Também Bachelard se refere para o exame deste complexo, a **Goethe**, em *Dichtung und Wahrheit* - Poesia e Verdade² e a Wells em *l'Autobiographie de Wells*³, Wells narra a história de Judd, um professor de geologia, que tenta fazer

com que os alunos vejam e sintam as coisas como ele acredita que elas são.

Podemos relacionar ao complexo de Cassandra a desvalorização do papel do educador, e Bachelard nos faz ver que assim como Cassandra que profetiza e não é acreditada, há mestres que profetizam o futuro de crianças e adolescentes na esperança de obter êxitos para problemas do presente. Mas o agir de forma autoritária denuncia o complexo de Cassandra, que se for trabalhado de forma positiva, pode levar o educador a buscar uma autoridade com rigor, mas sem terror.

O complexo de Cassandra é mais que uma denúncia ao abuso de autoridade - abuso de poder ou de saber, é também um incentivo a olharmos, a vigiarmos a nossa própria conduta perante a sociedade de formação de seres.

A complacência do educador com sua própria autoridade muitas vezes leva-o a considerá-la como sendo sempre: “moral, legítima e útil”⁴.

Mas, pergunta Bachelard: “se a autoridade for tudo isso, será que o educador a utiliza para si mesmo?”⁵.

Bachelard denuncia também o fato do educador adotar uma postura de advinho ou receitista, ignorando que as possibilidades intelectuais de alguém não estão claras nem para este alguém nem para o educador.

Assim racionalizar o futuro é desconhecer em si mesmo as verdadeiras razões inconscientes deste ato. A razão não deve ser imposta, a razão se impõe por si mesma.

Para Bachelard, o autoritarismo detectado nos casos particulares ou nos relacionados à vida intelectual, ocorre por “abuso do saber, mais ainda que o abuso do poder que exercem sobre os outros. O complexo de Cassandra arma um sadismo no educador. O profetizado é uma sanção que parece sem resposta”⁶.

A autoridade existe, segundo Bachelard, para o agirmos com rigor, mas nunca com terror, pois, “a severidade é necessária para a educação da criança, como para a cultura do adolescente. Mas é necessário descartar a severidade arbitrária, ditatorial, absoluta, em proveito de uma severidade justa que se desenvolve mais discursivamente no apelo necessário ao progresso que marca todo psiquismo em busca da cultura”⁷.

O desenvolvimento da racionalidade deve considerar que a crítica da dialética do “racionalismo

ensinante” e do “racionalismo ensinado” tem dois momentos essenciais:

- a) do mestre ao aluno
- b) do aluno ao mestre

Bachelard parece ter uma resposta à problemática moderna da educação. Mas Bachelard não nos oferece nenhuma receita pronta e certamente não a encontraremos pronta. Não existe uma saída automática para questões tão complexas como as já existentes na área da educação. Mas Bachelard poderá nos ajudar a levantar algumas questões relevantes, como:

A imaginação contradiz o pensamento? Ser capaz de pensar é ser capaz de estudar e de sonhar? Por que nosso autor insiste tanto na temática do imaginário?

Se podemos usar a reflexão para produzir um discurso, assim como podemos usar a imaginação para produzir um sonho, uma atividade inválida, inviabiliza a outra? Para Bachelard, ser capaz de pensar é ser capaz de sonhar.

A infância é considerada um processo educativo, e este processo nunca é passivo, é por natureza ativo.

Para nosso autor um educador deve buscar sempre estar ativo, pois um educador que não volta à escola estaciona em sua evolução.

Como detectar o velho que está na criança e a criança que está no velho quando estes apenas se confundem e se atropelam? O educador que apenas repete o conteúdo não é capaz de fazer esta distinção

O estado de criança não é o estado de infantilização, mas um estado onde devemos assumir nossa infância a partir de nosso amadurecimento. Tal como o fazem os poetas.

E Georges Jean, ex-aluno e estudioso de Bachelard, diz: “um professor que não volta a escola durante sua vida não pode ser considerado um professor”⁸.

Esta idéia pode nos fazer compreender melhor o grito de Lautréamont contra o educador e seu orgulho de ensinar, contra uma postura severa, contra as formulas e esquemas. A luta de Lautréamont é a nossa luta contra tudo que se impõe à nossa razão, a favor de uma liberdade criadora.

Segundo Georges Jean a tendência da educação é:

- forçar a inteligência da criança e do adolescente para que estes se convertam em homens das tecno-estruturas, numa sociedade que só valoriza a super-industrialização;

- esperar que o dinamismo espontâneo da afetividade e da imaginação transforme a criança em um adulto.

Bachelard não nos oferece nenhuma receita pronta contra tudo isto, mas nos faz, segundo o estudioso, sugestões, afirmando:

- que a *simplicidade* “não é um estado de coisas, mas um estado de alma... não somos simples porque acreditamos, mas porque acreditamos é que somos simples”⁹;

- que a *verdade* “é filha da discussão e não filha da simpatia”¹⁰;

- que a *complexidade* é necessária, pois “tudo que é fácil de ensinar é inexato”¹¹ - é sempre pobre, superficial e vago;

- que a *pedagogia* deve ser considerada a arte de ajudar a criança a assimilar o conhecimento e as práticas científicas e nunca a arte de vulgarizá-las.

A educação deve buscar:

Uma *severidade justa*, necessária para quem quer adotar uma atitude de responsabilidade. Mas uma atitude responsável deve ser criadora, deve ser uma atitude de abertura, que permita que o “racionalismo ensinante” e o “racionalismo ensinado” trabalhe nos dois movimentos: do mestre ao aluno, e do aluno ao mestre, considerando que ambos têm algo a ensinar e algo a aprender.

Bachelard está na verdade contra uma sociedade e um indivíduo fechados. “Uma cabeça bem feita deve portanto ser refeita”¹².

O indivíduo, neste sentido, é sempre o obstáculo principal ao próprio avanço.

E o autor francês, diz: “acho surpreendente que os professores de ciência, mais do que os outros se possível fosse, não compreendam que alguém não compreende. Poucos são os que se detiveram na psicologia do erro, da ignorância e da irreflexão”¹³.

Para compreender que não se compreende é necessário considerar:

- que o espírito deve estar em alerta, aberto e desperto;

- que é necessário caminhar junto com a criança e o adolescente, escutar e olhar a estes e a si mesmo.

Se a essência mesma da reflexão é compreender que não se compreende, e se tanto a razão como a imaginação nos conduzem à tomada de consciência, como considerar a imaginação como atividade de divagações, de dispersão?

Na esfera da educação que papel devemos atribuir à imaginação?

Bachelard diz: “creio que nos instruímos *contra* algo, talvez *contra alguém* e inclusive *contra si mesmo*”¹⁴ - contra tudo que ocultamos em nós mesmos, ou seja, contra:

- uma sociedade sem escola;

- uma sociedade que crê que a escola está a seu serviço e nunca se vê como uma escola;

- uma educação passageira;

- o conformismo e a comodidade intelectual;

- uma postura endurecida;

- uma crítica destrutiva.

O pensador francês busca instaurar:

- uma sociedade que seria uma escola;

- uma escola a serviço do homem;

- uma educação permanente;

- uma prática reflexiva.

Para Bachelard “seguir sendo um estudante deve ser o voto secreto de um professor”¹⁵.

Se há um caminho que podemos considerar em Bachelard é que a educação deve ser recíproca e permanente entre mestres e alunos.

O pensador francês também sugere uma “orientação” do devaneio infantil, espontâneo, característico da natureza humana e fundamental para a formação e desenvolvimento da criança.

É necessário educar, auxiliar a alma sonhadora, infantil. É importante o respeito e a compreensão, pois o amadurecimento intelectual não é um processo isolado no desenvolvimento do ser humano.

Permanecer na *infância do espírito* é permanecer num processo prático, na mobilidade de nosso próprio espírito.

É necessário buscarmos uma dialética capaz de assumir a juventude da nossa inteligência e o nosso direito de sonhar.

Em que medida acreditamos que o imaginário contribui como fator educativo na formação escolar?

Ao denunciar o complexo de Lautréamont como fidelidade aos instintos primitivos, Bachelard afirma o poder do imaginário criador como mais forte que a experiência, mais forte que qualquer repressão. A agressão é o mordente que impulsiona o crescimento intelectual, ela é necessária ao espírito sonhador, pois a evolução do pensamento não se faz sem uma revolução do espírito.

A pedagogia do imaginário se constitui desta forma como fator educativo da alma humana.

Educação e aperfeiçoamento se fazem através da racionalidade, mas não necessariamente descartando outros instrumentos que também são favoráveis para a evolução do pensamento.

Assim, chamamos a atenção para o papel do imaginário criador como fator educativo. Chamamos a atenção para a necessidade de conquistarmos liberdade e autonomia racional.

NOTAS

- (1) Luzia B. de O. Silva, *Psicanálise, Poética e Epistemologia: A contribuição de Gaston Bachelard*. Dissertação de Mestrado PUCSP-1997
- (2) Gaston Bachelard, *Le Rationalisme appliqué*, p.76
- (3) Idem
- (4) Idem, p.73
- (5) Idem
- (6) Idem, p.76
- (7) Idem
- (8) Georges Jean, Bachelard, *la infancia y la pedagogía*, p.135
- (9) Gaston Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée*, p.101
- (10) Gaston Bachelard, *A Filosofia do Não*, p.134
- (11) Idem, p.25
- (12) Gaston Bachelard, *A formação do espírito científico*, p.16
- (13) Gaston Bachelard, *A formação do espírito científico*, p.23
- (14) Gaston Bachelard, *L'Engagement rationaliste*, p.34
- (15) Gaston Bachelard, *Le Rationalisme appliqué*, p.12

ÉTICA: A LIBERDADE COIVO DESTINO SEGUNDO JEAN-PAUL SARTRE

Cléa Gois e SILVA
Departamento de Filosofia - UERJ

RESUMO

Este artigo procura trabalhar com a idéia de que a existência desagrega e nulifica a realidade de fato e afirma-se sobre ela como poder absoluto. A filosofia de Sartre é uma filosofia da liberdade absoluta que pretende dissolver e anular toda a necessidade. Sua ontologia encontra o seu significado no que se propõe a psicanálise existencial, a ontologia nos abandona: ela nos permite simplesmente determinar os fins últimos da realidade humana, seus possíveis fundamentos e o valor que a perseguem. O sentido desta teoria desagua na prática transformadora do homem, em uma Ética.

RÉSUMÉ

Ce texte a pour but d'analyser l'idée selon laquelle l'existence désagrège et annule la réalité de fait, en s'affirmant sur elle comme pouvoir absolu. La philosophie de Sartre est une philosophie de la liberté absolue qui a l'intention de dissoudre et de supprimer toute la nécessité. Son ontologie trouve sa signification dans ce que la psychanalyse existentielle se propose, c'est-à-dire, l'ontologie nous abandonne parce qu'elle seulement nous permet d'établir les fins ultimes de la réalité humaine, ses possibles fondements et valeur qui la pour suivent. Le sens de cette théorie mène à la pratique transmutante de l'homme, à une Ethique.

Sartre iniciou a sua atividade de filósofo com as investigações sobre psicologia "fenomenológica" tendo por objeto o eu, a imaginação e as emoções. O ponto de partida destas pesquisas era já a noção de intencionalidade da consciência, mas Sartre opõe-se desde início a Husserl pela sua interpretação existencialista desta noção. O ensaio sobre *A Transcendência do Ego* começa pela afirmação de que "o eu não é um habitante da consciência"¹; que ele "não está na consciência, nem formalmente nem materialmente, mas sim **fora**, no mundo: é um ente do mundo como o eu de um outro"². E conclui, opondo à tese de Husserl sobre a apoditicidade do eu, que o meu eu não é mais evidente para a consciência do que o eu

de um outro, e que o eu e o mundo são dois objetos de uma consciência absoluta e impessoal que é simplesmente "a primeira condição e a fonte absoluta da existência"³. Com esta posição Sartre situa-se já fora do subjetivismo ou idealismo transcendental de Husserl. No ensaio sobre *Teoria das Emoções* a consciência é entendida como "ser no mundo" e a emoção, como modo de ser da consciência, é interpretada como uma modificação mágica do mundo, isto é, uma modificação destinada a combater os perigos e os obstáculos do mundo sem instrumentos ou utensílios, com uma modificação maciça ou total do próprio mundo. A emoção surge quando "o mundo dos

utensílios desaparece de improviso e o mundo mágico comparece em seu lugar"⁴; ela, por isso, "não é um acidente mas um modo de existência da consciência, uma das modalidades em que compreende o seu ser no mundo"⁵. Analogamente, a análise fenomenológica da imaginação conduz Sartre a reconhecer as seguintes condições que tornam possível a imaginação: "Para formar imagens a consciência deve ser livre em relação a todas as realidades particulares e esta liberdade deve poder definir-se como **um ser no mundo** que é simultaneamente constituição e aniquilação do mundo; a situação concreta da consciência no mundo deve, em cada instante, servir de motivação singular à constituição do irreal. Assim, o irreal deve sempre ser constituído sobre o fundo do mundo que nega, ficando bem ausente, por outro lado, que o mundo não se presta apenas a uma intuição representativa e que este fundo sintético necessita simplesmente de ser vivido como situação"⁶.

A consciência como ser no mundo, a consciência nas situações, o mundo como mundo de utensílios, são os principais conceitos que Sartre utilizava nas suas análises fenomenológicas; mas são conceitos que, nesta forma, deixam de pertencer à fenomenologia para pertencerem à análise existencial, que é precisamente aquela que se relaciona com o ser do mundo. Desde as suas primeiras obras, Sartre não foi um fenomenólogo mas um existencialista.

A ontologia da consciência entendida como ser no mundo é o fim nítido da principal obra de Sartre *O Ser e o Nada*. A consciência é em primeiro lugar consciência de qualquer coisa e de qualquer coisa que não é consciência. Sartre chama a este qualquer coisa ser-em-si. O **ser-em-si** só pode descrever-se analiticamente como "o ser que é aquilo que é", expressão que torna clara a sua opacidade, o seu caráter maciço e estático devido ao qual não é nem possível nem necessário, é pura positividade, simplesmente"⁷. Relativamente ao ser em si a consciência é o "**ser para-si**, isto é, **presença a si mesma**"⁸. A presença a si mesma implica uma cisão, uma separação interior, no ser da consciência. Uma crença, por exemplo, é, como tal, sempre consciência da crença; mas para a atingir como crença, é preciso de qualquer modo fixá-la como tal, separá-la da consciência, a que é presente. Separá-la através de que? De **nada**. Nada existe e pode existir a separar o sujeito de si mesmo. A distância ideal, o lapso de tempo, a diferença psicológica implicam certamente,

como tais, elementos de positividade; mas a sua função é sempre negativa. "A fissura interior à consciência é nada fora daquilo que nega e só pode ter o ser enquanto não vista, este negativo, que é um nada de ser, e ao mesmo tempo um poder nulificante, é o nada. Em nenhum lugar o poderemos atingir numa tal pureza. Em toda a parte, é preciso, de um modo ou de outro, conferir-lhe o ser-em-si enquanto nada. Mas o nada que surge no coração da consciência não é, mas sim **foi**"⁹. Condicionando a estrutura da consciência, o nada condiciona a totalidade do ser, que o é apenas pela consciência e na consciência. Sartre realça o significado negativo dos termos aparentemente positivos com os quais Heidegger descreve ou caracteriza a existência. Que o **Dasein** esteja **fora de si, no mundo**, que seja "um ser da distância, que seja cuidado, que seja as suas próprias possibilidades, equivale a dizer, segundo Sartre, que ele **não é** em si, que **não é** a si mesmo numa proximidade imediata e que ultrapassa o mundo na medida em que se coloca a si mesmo como **não existente** em si e como **não existente** no mundo"¹⁰. Estas características pertencem todas ao ser-para-si, isto é, ao ser da consciência. Daqui deriva a tese fundamental de Sartre: o ser devido ao qual o nada surge no mundo deve ser o seu próprio nada. A consciência é o seu próprio nada na medida em que se determina perpetuamente a não ser o em-si. Ela funda-se a si mesma enquanto rejeita de si um certo ser ou uma certa maneira de ser. Em primeiro lugar, nega o ser-em-si; e em segundo lugar nega ou nulifica o seu para-si e constitui-se precisamente através desta nulificação e da presença nela daquilo que nulifica, exatamente a título de nulificado. O ser como ser-em-si falhado é o sentido da realidade humana. O fato de a realidade humana ser nulificação, falta de ser, é já suficientemente demonstrado pelo desejo: este só pode ser explicado como falta própria do ser que deseja, isto é, como uma necessidade de se completar. Ao ser referido à consciência, a própria realidade objetiva (o ser-em-si) é afetado por aquela falta e nulifica-se a si mesma. Por seu lado, o ser-em-si é sempre completo, sempre cheio. A um círculo incompleto, a um quarto de lua, não falta verdadeiramente nada: são aquilo que são. Só a consciência lhes atribui uma falta na medida em que espera ou pretende o seu complemento, aquilo que não é. Todos os aspectos da realidade humana são interpretados por Sartre de forma análoga. O fato de a realidade humana ser constituída por **possíveis** significa apenas que é constituída pela falta de

qualquer coisa que a completaria. "o possível é aquilo que falta ao para-si para ser si" li, isto é, é aquilo que falta ao sujeito para ser objeto e que só existe, portanto, a título de falta ou de deficiência. O mesmo acontece com o **valor**, que o é enquanto não é; isto porque, mesmo quando toma corpo ou é intuído em certos atos, está para além deles e constitui o limite ou o termo para que eles tendem. Como valor, o valor nunca é, visto estar sempre para além daquilo que é; o seu ser consiste em ser o fundamento do seu próprio nada, isto é, o fundamento daqueles atos ou situações que tendem para ele, mas em que ele, como valor, **não é**. O **conhecimento**, pelo qual o objeto (o em-si) se apresenta à consciência (para-si), é do mesmo modo uma relação de nulificação: o objeto só se pode apresentar à consciência como aquilo que **não é** consciência. Ainda de forma análoga, a **outra** existência só o é na medida em que **não é** a minha: esta negação é a estrutura constitutiva do ser outro. Nesse caso, a negação é mesmo recíproca. Não só devo negar o outro em relação a mim mesmo, a fim de que o outro exista, mas é ainda necessário que o outro me negue relativamente a ele próprio, simultaneamente com a minha própria negação.

Mas com esta dupla negação a existência do outro torna-se **coisa** entre as coisas do mundo: nega-se e nulifica-se como existência. Deste modo, o aparecimento da existência do outro completa, por assim dizer, o processo de nulificação que é a própria estrutura da consciência. A consciência não é apenas o ser que surge como nulificação do em-si que ele é e como negação interna do **em-si** que ela não é; é também a **petrificação** do próprio **em-si** sob o olhar do outro. É aqui que se revela o significado profundo do mito da Medusa.

Para Sartre, o Nada da existência, é aquilo que é em relação à realidade objetiva ou de fato, que ele chama de **em-si**. A nulidade da consciência, que para Sartre se identifica com a existência, consiste no fato de que ela **não é** o seu objeto e não é um objeto, e que introduz no próprio objeto a imperfeição ou a deficiência que lhe é própria. As possibilidades que constituem a vida vivida da consciência são **nada** porque **não** são realidade, não são fatos nem objetos: e o mesmo pode-se dizer dos valores.

Para Sartre, a existência desagrega e nulifica a realidade de fato e afirma-se sobre ela como poder absoluto. A filosofia de Sartre é uma filosofia da

liberdade absoluta que pretende dissolver e anular toda a necessidade.

A liberdade, segundo Sartre, é a possibilidade permanente daquela nulificação do mundo que é a própria estrutura da existência. "Estou condenado, a existir para sempre para além da minha essência, para além dos móveis e dos motivos do meu ato: eu estou condenado a ser livre"¹². Isto significa que não se podem encontrar para a minha liberdade outros limites além da própria liberdade: ou, que não somos livres de deixar de ser livres. A liberdade não é o arbítrio ou o capricho momentâneo do indivíduo: radica na mais íntima estrutura da existência, é a própria existência. Um existente que, como consciência, está necessariamente separado de todos os outros, já que esses se encontram em relação com ele apenas na medida em que existem **para ele**, um existente que decide do seu passado, sob forma de tradição, à luz do seu futuro, em vez de deixá-lo pura e simplesmente determinar o seu presente, um existente que se perspectiva através de algo distinto de si, isto é, de um fim que não é e que ele projeta no outro lado do mundo, eis aquilo, a que chamamos um existente livre. É evidente que a liberdade não se refere tanto aos atos e às volições particulares como ao **projeto fundamental** em que eles se encontram compreendidos, o qual constitui a **possibilidade última** da realidade humana, a sua **escolha originária**. O projeto fundamental deixa sem dúvida uma certa margem de contingência às volições e aos atos particulares, mas a liberdade originária é aquela que é inerente à escolha do próprio projeto. E é uma liberdade incondicionada. A modificação do projeto inicial é a todo o momento possível. "A angústia que, quando revelada, manifesta à nossa consciência a nossa liberdade, testemunha a modificabilidade perpétua do nosso projeto inicial"¹³. Nós estamos perpétuamente ameaçados de nulificação da nossa escolha atual, perpétuamente ameaçados de escolhermos ser, e portanto torna-mo-nos, diferentes do que somos. A nossa opção é frágil pelo simples fato de ser absoluta: assentando sobre ela a nossa liberdade, colocamos simultaneamente a sua perpétua possibilidade de tornar-se um **alguém** ultrapassado pelo **além** que eu serei. Certamente, a liberdade do projeto inicial não é a possibilidade de fugir ao mundo e anular o próprio mundo. Se a liberdade significa fugir ao dado ou ao fato, ela é o fato do fugir ao fato. A liberdade permanece nos limites da factualidade, isto é, do mundo. Mas esta factualidade é indeterminada: a

liberdade põe-na em ser com a sua escolha. Por isso o homem é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser. Tudo o que acontece no mundo reporta-se à liberdade e à responsabilidade da escolha originária; por isso, nada daquilo que acontece ao homem pode ser dito inumano. Não existe aí uma situação inumana: somente pelo medo, pela fuga ou pelo recurso a comportamentos mágicos, eu decidirei sobre aquilo que é inumano; mas esta decisão é humana e dela terei inteira responsabilidade. Sou eu que decido do coeficiente de adversidade das coisas e até da sua imprevisibilidade decidindo de mim própria. Não existem casos acidentais: um acontecimento social que se me depara subitamente e me arrasta não é exterior a mim; se sou mobilizada para uma guerra, esta é a **minha guerra**, a minha imagem, e eu mereço-a: "Mereço-a em primeiro lugar porque poderia subtrair-me a ela suicidando-me ou desertando; devemos ter sempre presentes estas possibilidades últimas quando temos de enfrentar uma situação. Se não me subtraí a ela, é porque a escolhi: talvez que o tenha feito apenas por fraqueza perante a opinião pública, dado que prefiro certos valores à recusa de entrar na guerra. Mas de qualquer modo, trata-se sempre de uma opção"¹⁴.

Os atos, decisões e escolhas particulares repõem sistematicamente em questão a escolha originária, o projeto fundamental, que por sua vez determina dentro de certos limites as opções, as volições e os atos particulares. Sartre pensa que a estrutura ontológica do projeto fundamental deve ser atingida através de uma **Psicanálise Existencial**, diferente da psicanálise de Freud sobretudo porque a sua justificação última consiste em reconhecer a existência, não de uma força instintiva que atua mecanicamente, mas sim de uma escolha livre. Para a psicanálise existencial, projeto de ser, possibilidade, valor são termos equivalentes que exprimem, todos, o fato fundamental de que o homem é **desejo de ser**. Mas desejo de **qual** ser? Evidentemente do **ser-em-si**, já que o **ser-para-si** (o ser da consciência) é um puro nada. Mas como desejo de ser-em-si (isto é, do ser objetivo, de fato), a consciência tende para o ideal de uma consciência que seja, com a pura consciência de si mesma, o fundamento do seu próprio ser-em-si. Ora este ideal é aquilo a que se pode chamar Deus. "Pode-se dizer então que aquilo que torna mais concebível o projeto fundamental da realidade humana é o fato de que o homem é o ser que

projeta ser Deus. Quaisquer que sejam os mitos e os ritos da religião considerada, Deus é em primeiro lugar 'sensível ao coração' do homem como sendo aquilo que o anuncia e o define no seu projeto último e fundamental."¹⁵.

Ser homem significa tender para deus; o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus. No entanto, o homem é um **Deus-falhado**. Tudo parece indicar que o **ser-em-si** do mundo e o **ser-para-si** da consciência se apresentam num estado de desintegração relativamente a uma síntese ideal que nunca teve lugar mas que é sempre indicada e sempre impossível. O seu perpétuo fracasso explica simultaneamente a indissolubilidade do em-si e do para-si e a sua relativa independência. A passagem entre o **para-si** e o **em-si** é de fato impossível; e no entanto, é a passagem para que tende incessantemente a ação humana. O problema da ação pressupõe a diluição da eficácia transcendente da consciência e põe-nos no caminho da sua verdadeira relação com o ser. Uma ética apresenta-se assim como o complemento necessário da ontologia. Esta moral deverá prescindir do espírito de seriedade, isto é, da tendência para considerar as coisas já providas do seu valor e o valor como um dado transcendente, independente da subjetividade humana. Admitir o princípio de que só o homem é o ser para quem os valores existem não é possível, a não ser que se tenha em conta o fato de todas as atividades humanas serem equivalentes, dado que todas tendem a sacrificar o homem para fazer surgir a causa de si, e que todas estão voltadas, em princípio, ao fracasso. "No fundo, é a mesma coisa embebedar-se sozinho ou conduzir os povos. Se uma destas atividades é superior à outra, não é devido à sua finalidade real mas sim devido à consciência que possui da sua finalidade ideal; e neste caso a imobilidade do bêbado solitário é superior à vã agitação do condutor de povos".¹⁶

A ontologia de Sartre não consegue disfarçar, uma inelutável compulsão à transformação do homem. Uma primeira razão para compreendê-lo pode ser vista na presença do problema moral, como já mencionamos, em seu livro *O Ser e o Nada*. E, de um modo geral, embora não seja explicitado, o problema ético está mais presente nas análises de Sartre; não é por acaso que ele conclui o seu livro com uma longa série de perguntas que "só podem encontrar uma resposta no terreno moral"¹⁷. Realmente, toda a análise existencial de Sartre conduz necessária e obriga-

toriamente a uma ética. Além disso, ao longo de todo o livro, é flagrante o profundo inconformismo de Sartre em face da condição, usual do homem. Com certeza, o seu projeto mais original se concentra na exigência de transformação do homem.

Não é igualmente um acaso que nos últimos capítulos de *O Ser e o Nada* estejam dedicados ao problema de uma **Psicanálise Existencial**. Retomando a temática, esta psicanálise "procura determinar a escolha original"¹⁸, realizada por cada indivíduo, essa escolha que é o centro de referências de uma infinidade de significações polivalentes e que constitui o projeto fundamental do homem. Sartre rejeita o postulado do inconsciente: o fato psíquico é coextensivo à consciência. Se o homem sabe em que consiste seu projeto fundamental, se esse projeto é vivido plenamente por ele e se é, portanto, totalmente consciente, isso ainda não quer dizer que ele lhe seja conhecido; a psicanálise existencial se propõe tornar conhecido o que todo para-si compreende desde sempre. Impõe-se, assim, a transformação do homem no sentido de que se lhe torne acessível "a intuição final do sujeito"¹⁹. E o importante é que, dessa forma, toda a ontologia encontra o seu significado último no programa que se propõe a psicanálise existencial; diante desse programa, "a ontologia nos abandona: ela nos permite simplesmente determinar os fins últimos da realidade humana, seus possíveis fundamentos e o valor que a persegue".²⁰ Inequivocamente, o sentido da teoria desemboca na prática transformadora do homem, em uma Ética.

Considerada como prolegômenos a uma ética futura, a filosofia de *O Ser e o Nada* autoriza dois tipos fundamentais de relação. A primeira é a relação do sujeito consigo mesmo, visto que o para-si se manifesta antes de mais nada como presença a si; toda moral só pode descobrir seu fundamento na subjetividade do sujeito. A outra relação é a de sujeito-objeto; em última instância, não há uma relação intersubjetiva no existencialismo, pois, o conflito que preside ao relacionamento com o outro termina por frustrar qualquer tentativa de superar a categoria do objeto. Convém acrescentar que, se a negação determina a relação, a rigor, a relação se nega a si própria: uma relação negativamente determinada não chega a ser propriamente uma relação. De qualquer forma, esses dois tipos de relação constituem o palco em que se desenvolve o comportamento moral do homem e em que se apresentam basilares da ética: liberdade, valor,

compromisso, responsabilidade e, de um modo geral, a ação humana.

O para-si é liberdade compreendida como autonomia de escolha, e Sartre leva essa autonomia às suas últimas implicações. Por ela, determina-se o conceito-chave da ética: o valor. Se a liberdade é absoluta, o valor não poderia apresentar consistência objetiva; muito pelo contrário, o valor brota da subjetividade. A ontologia e a psicanálise existencial devem mostrar ao homem que "ele é o ser pelo qual os valores existem".²¹ E note-se que por homem se entende a individualidade subjetiva. Com efeito, o valor exige um fundamento; mas o fundamento não poderia ser o ser, pois se o fosse, desde que o homem se norteia por valores, o comportamento instauraria a má-fé e destruiria a liberdade. Segue-se que a liberdade é o único fundamento dos valores e que nada, absolutamente nada, me justifica ao adotar tal ou tal valor, tal ou tal escala de valores. Enquanto ser pelo qual os valores existem eu sou injustificável. E minha liberdade se angustia de ser o fundamento sem fundamento dos valores. Assim como não há natureza humana que determina o que o homem deve fazer, também não há uma ordem pré-estabelecida de valores. Desse modo, o valor encontra a sua gênese no ato livre, é absolutamente indeterminado: escolher é inventar. Disso resulta que o homem é apenas seu projeto, só existe na medida em que se realiza, ele é tão-somente o conjunto de seus atos.

De um ponto de vista negativo, a má-fé polariza a grande preocupação dessa doutrina. Sartre busca pensar o fato da subjetividade até os seus limites mais extremos, e para ele isso significa a necessidade de excluir a categoria do objeto. Quando o homem se deixa determinar pelo objeto, ou por uma objetividade que se pretende autônomas, assume "*l'esprit de sérieux*"; parte-se então, do mundo e se atribui mais realidade ao mundo que a si mesmo. Segundo Sartre, Marx colocou o dogma primeiro do sério quando afirmou a prioridade do objeto sobre o sujeito, e o homem é sério quando se toma por um objeto. Essa seriedade define precisamente a má-fé, que bloqueia a espontaneidade inventiva dos atos. Por essa razão, Sartre recusa toda a moral tradicional, que é livre para o mal e não para o bem, que é livre para o erro e não para a verdade. Bem e mal, verdade e erro devem ser invenções do homem. Nesse sentido, liberdade se faz sinônimo de libertação. Mas cabe então perguntar: libertação do que?

Libertação, antes de mais nada, de tudo o que não se confunde com a própria subjetividade. Mas libertação também de si mesmo. Inventar um determinismo é como que introduzir o em-si no fundamento do para-si, numa tentativa de coincidir absolutamente consigo mesmo e, em conseqüência, de justificar -se na condição de objetividade. No entanto, a liberdade é fuga de si, é manter-se à distância de si próprio e haver-se com a angústia de não poder ser. "Uma liberdade que se quer como liberdade é um ser-que-não-é-o-que-ele-é e que-é-o-que-ele-não-é que escolhe, como ideal de ser, o ser-o-que-ele-não-é e o não-ser-o-que-ele-é."²² Isso quer dizer, enfim, que a realidade humana nunca está realmente em casa, e quando pensa que está, incide em má-fé. O homem se habita perpetuamente como um estranho.

Baseado nessa concepção da liberdade e do valor, Sartre pretende erigir a sua moral da responsabilidade e do compromisso. Definido o valor como criação da subjetividade, entende-se a coerência de Sartre ao dizer o que é responsabilidade: "Tomamos a palavra responsabilidade em seu sentido banal, como consciência (de) ser (o para-si) o autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto".²³ A definição não é banal, já porque não há nada de banal no que pretende Sartre: condenado a ser livre, o homem carrega o peso do mundo; ele se torna responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser. O subjetivismo de Sartre revela-se extremo: "tudo o que me acontece me acontece por mim". Se "cada pessoa é uma escolha absoluta de si", "eu sou responsável por tudo, salvo por minha própria responsabilidade, porque eu não sou o fundamento de meu ser."²⁴ Dessa maneira o fundamento da responsabilidade permanece determinado de um modo negativo, e não se entende bem em que sentido o homem possa realmente ser responsável pelos outros. Quando Sartre afirma que "nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela engaja a humanidade inteira"²⁵, enuncia sem dúvida, uma grande idéia; no entanto, no contexto do existencialismo, ela só pode ser justificada numa perspectiva idealista, ou seja, na medida em que, em algum sentido, eu for o "autor" dessa humanidade. Com efeito aqui Sartre não deixa margem a dúvidas: "Sou responsável por mim mesmo e por todos, e crio uma certa imagem do homem que eu escolho; escolhendo a mim, escolho o homem."²⁶ Trata-se,

afinal, de uma criação de imagens, e dizer que o homem é responsável por todos é o mesmo que dizer que só é responsável por si próprio.

Este mesmo individualismo se aplica à acepção sartriana do compromisso. "Cada vez que o homem escolhe seu compromisso e seu projeto com toda sinceridade e com toda lucidez, qualquer que seja esse projeto, torna-se-lhe impossível preferir um outro".²⁷ Aqui também, o fundamento do compromisso sofre uma determinação negativa, pois só se esclarece a partir da subjetividade instauradora; a pressão das circunstâncias se faz pressão enquanto nadificada pelo para-si. Nesse caso não se percebe como realmente se pode verificar o compromisso; se a possível objetividade do valor é determinada pelo para-si, então o homem só se compromete consigo mesmo. E dizer que o homem pode julgar o outro, reconhecendo, por exemplo, que ao afirmar "querer a liberdade, nós descobrimos que ela depende inteiramente da liberdade dos outros"²⁸, não é suficiente para que se justifique o compromisso ou a responsabilidade; a concepção sartriana do homem não permite ao para-si "aderir" a nada, precisamente porque ele só é, só tem ser, pelo nada, e seu desenraizamento termina sendo total. Se a lucidez é critério absoluto, o teor objetivo do projeto torna-se indiferente, resvalando para uma neutralidade que tudo justifica.

Tudo indica que é exatamente a viabilidade do compromisso que termina sendo tolhida pelo subjetivismo de Sartre; preso à dicotomia excessivamente rígida do ser-em-si e do ser-para-si, o seu pensamento só pode comprometer-se com a subjetivação radical do valor, já que a única alternativa seria a não menos errada absolutização do mundo dos valores.

Os *Cahiers pour une morale* foram escritos durante os anos de 1947 e 1948. Mas só foram publicados após a morte de Sartre em 1983. Publicados assim inacabados, eles permanecem naturalmente obscuros em alguns pontos, mas de qualquer modo são a expressão de seu pensamento numa determinada época.

Sartre, quando escreveu *O Ser e o Nada* (1943), manifestou a intenção de consagrar um estudo ao problema da moral. Desse projeto deixou indicações esparsas em várias obras, entre as quais os *Cahiers pour une morale*, que foram escritos durante os anos

de 1947 e 1948, e publicado em 1983. A moral de sartre é uma moral indiferente às distinções do bem e do mal. Ela assume suas responsabilidades frente a uma determinada realidade humana. É a moral da situação.

Segundo os preceitos dessa moral, os valores não existem em si. São criados pelo homem. Consciente de sua liberdade, ele descobre angustiado que é a única fonte de valor. Como Sartre não admite a existência de Deus, com isso desaparece a possibilidade de existirem valores *a priori*, porque não há quem os pense. E Sartre, convencido de que Deus não existe, admite que não existem valores diante de nós e que tudo nos será permitido. Conclui-se que o fundamento dessa moral é precisamente a ausência de toda norma moral, consubstanciada na ausência de Deus e na liberdade absoluta do homem.

Sartre traça livremente o projeto de sua vida, sem interferência de normas preestabelecidas. As suas decisões dependem apenas dele em cada situação. É o que projeta ser e só existe à medida que se realiza. Ela se define e se constrói pela ação, dentro da relatividade cultural da época em que vive. Face às pressões, deve agir com autenticidade para legitimação de sua conduta. Sartre classifica de indecentes aqueles que se comportam com má-fé.

Nos *Cahiers pour une morale* Sartre comenta que, para os que acreditam em Deus como os cristãos, será lícito fazer o bem por ser moral. A moral ficaria assim subordinada à ontologia. Tornar-se-ia legítima a subordinação do fazer ao ser. Entretanto, para ele que não crê em Deus, a moral deve superar-se por um objetivo que não seja ela. Deve-se dar de beber a quem tem sede não para praticar um bem, mas para suprimir a sede. A moral se suprime quando se coloca e se coloca quando se suprime.

Sartre declara que " não quer compreender o mundo, mas quer mudá-lo. É a idéia de uma filosofia engajada na realização. E completa o pensamento dizendo que o mundo não existe somente para ser mudado, mas para ser descoberto. Ser descoberto ao ser mudado. O mais profundo mistério consiste talvez em que sejamos nós que o criamos."²⁹

Sartre sentencia que a moral deve ser histórica. Exalta a criação de uma moral relativa, na qual o senhor se reconhece como a fonte da moral e se coloca acima de toda moral. Nessa relação feudal de

homem a homem, o servo descobre-se como inessencial em face do senhor que é essencial.

A história e a moral histórica devem se preocupar com a ação: a ação do homem sobre o mundo, a ação do homem sobre os homens e a correspondente reação dos homens e do mundo. Sartre propõe-se a fazer uma fenomenologia da ação e uma fenomenologia da história, descrevendo a situação histórica e os objetivos do homem através dessa história.

Sartre distingue dois momentos nítidos na história: 1. A história alienada enquanto história voltada para a tradição. Trata-se de conservar e aumentar o patrimônio herdado e seguir uma evolução inapercebida. 2. A história sempre tentando se apreender. Sempre procurando o seu sentido pela substantificação do futuro.

Segundo Sartre, cada um nasce numa determinada situação histórica. O problema é que essa situação é forjada por aqueles que o precedem e que pretendem dar ao mundo o sentido que lhes convém. São eles, que definem a natureza humana daqueles que os sucedem. Essa natureza é insidiosa. É uma idéia que penetra em cada um de nós. Quem nasceu judeu, fica penetrado de uma natureza judaica. Assim eu sou pensada pelos outros, graças aos quais eu existo e que cerceiam a minha liberdade. Em suma, eu sou uma liberdade hipotecada. Diante dessa situação eu posso assumir três atitudes: seja resignar-me com ela, seja aceitá-la ou rejeitá-la, seja superá-la. Sartre concebe, além da antinomia entre a moral e a história, uma moral concreta de ação efetiva.

E finalizando, lembramos Marcuse para quem Sartre foi a consciência do século.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) SARTRE, Jean-Paul. *La Transcendance de l'Ego*. Paris, J. Vrin, 1936 p. 42.
- (2) Idem, p. 42.
- (3) Idem, p. 82-83.
- (4) SARTRE, Jean-Paul. *Esquisse d'une Théorie des Émotions*, Paris, Hermann, 1939. p. 16
- (5) Idem, p. 17.
- (6) Idem, p. 273-274.
- (7) SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant - Essai d'Ontologie Phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943. p. 33.
- (8) Idem, p. 119.
- (9) Idem, p. 120.
- (10) Idem, p. 54.
- (11) Idem, p. 147.

- (12) Idem, p. 515.
(13) Idem, p. 542.
(14) Idem, p. 639-40.
(15) Idem, p. 653.
(16) Idem, p. 721-22.
(17) Idem, p. 722.
(18) Idem, p. 658.
(19) Idem, p. 662.
(20) Idem, p. 707.
(21) Idem, p. 722.
- (22) Idem, ibidem.
(23) Idem, p. 639.
(24) Idem, p. 641.
(25) SARTRE, Jean-Paul. *L'Existentialisme est un Humanisme*, Paris, Nagel, 1954. p.26
(26) Idem, p. 27.
(27) Idem, p. 79.
(28) Idem, p. 83.
(29) SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983. p. 122.

ARQUITECTONICA DE LA ETICA DE LA LIBERACION (SOBRE LAS ÉTICAS MATERIALES Y LAS MORALES FORMALES¹)

Enrique DUSSEL
México, febrero de 1995

*"El lunes 6 de marzo de 1995 comienza en Copenhague la Cumbre Social. Asistirán delegaciones de 180 países. El tema principal es: **Mitigar y reducir la pobreza**. Si en Rio de Janeiro se trataba de enfrentar las amenazas del medio ambiente, y en El Cairo la amenaza de la sobrepoblación, en Copenhague se busca enfrentar **la pobreza y el desempleo**², que se pueden expresar en la aún más grave amenaza del conflicto o desintegración social. Un nuevo fenómeno, resultado de la globalización económica, que se conoce como **social dumping**, y que consiste en la disminución de los salarios, de prestaciones sociales y de otras condiciones de vida para poder competir internacionalmente. Con el **social dumping** se pauperizan incluso una parte de quienes participaban antes activa y directamente en el mercado global"³.*

RESUMO

O objetivo da ética da liberação é apresentar as ações válidas possíveis para realizar o bem-viver, para reduzir a pobreza e o desemprego. Trata-se de descobrir quais são as ações aceitáveis, que nos conduzam a sobreviver, levando em conta a perspectiva crítica dos pobres, sobre os acontecimentos que atingem a todos.

RÉSUMÉ

Le but de l'éthique de la libération est de présenter des actions possibles, a fin de réaliser le bien-être, a fin de réduire la pauvreté et le chômage. Il s'agit de découvrir quelles sont les actions acceptables pour nous amener à survivre, en prenant pour point d'appui de la réflexion sur les événements, la visée critique des pauvres.

En un diálogo hay un tiempo en el que se va comprendiendo la situación histórica y el pensamiento del otro. Posteriormente, se intenta de diversas maneras indicar las diferencias con la propia posición teórica. Por último, se alcanza una visión de conjunto y con ello mayor claridad, y sólo en este momento la lógica del pensamiento del otro puede compararse con la propia lógica o arquitectónica. Sólo en este tercer

momento el diálogo alcanza rigor suficiente para poder avanzar en el consenso. Espero en este corto trabajo exponer mi posición en el diálogo con Apel después de haber llegado al tercer momento indicado.

Mi estrategia argumentativa es la siguiente: indicaré en la **Introducción** resumidamente la arquitectónica de la Ética (moral) del Discurso y mostraré la dificultad de la fundamentación y la

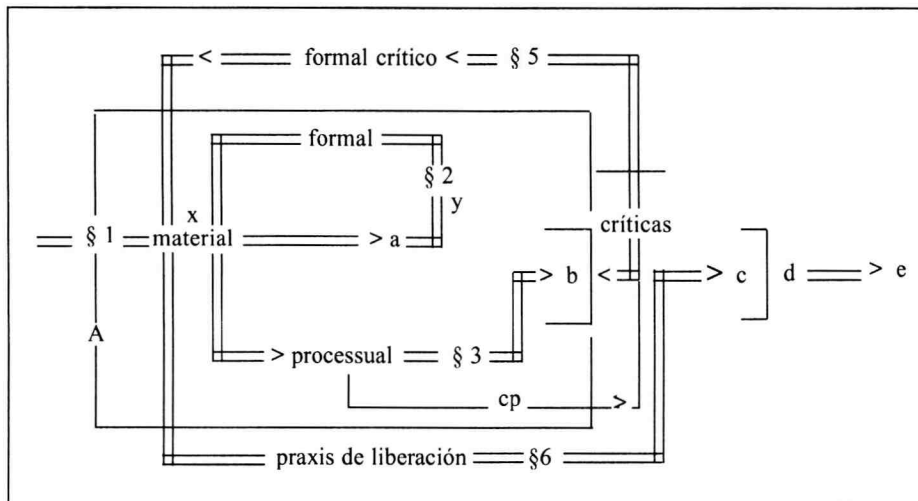
aplicación de la norma fundamental debido a una escisión originaria, desde Kant, de la ética material de la vida, que no se juzga relevante, de la moral formal. Posteriormente, en el §1. reformularé el sentido de las éticas materiales, mostrando que es posible definir la **universalidad** del criterio, principio e imperativo material (explicados de diversas maneras por las diferentes éticas materiales, reductivamente con frecuencia), pero teniendo claro que es un momento **necesario pero no suficiente**. En el §2. reinterpretaré el sentido de las morales formales, ya que son, en mi opinión, la dimensión procedimental de la "aplicación"⁴ del principio material (invirtiendo completamente la problemática tradicional de la cuestión), y también debe considerársela como un momento **necesario pero no suficiente**. Con esto habré dado un paso fundamental en la diálogo entablado. En el §3. integraré la intención procesual del pragmatismo de Peirce, que la Ética del Discurso ha sido la primera en articular a su arquitectónica, pero ahora diacrónicamente como institucionalización del bien-válido. En el §4. situaré el lugar trascendental, en primer lugar, de la conciencia histórica de los actores principales (los dominados y/o excluidos), y, articulados a ellos y posteriormente, los "grandes críticos" recientes al sistema ético vigente, donde mostraré la necesidad de las mediaciones temático-científica las más variadas usadas por estas críticas (respondiendo a la crítica de Türcke en São Leopoldo⁵). Entre esos críticos, tales como Freud, Nietzsche, Foucauld, Hinkelammert, y muchos otros, daré relevancia central y fundamentalmente a Marx (por su claridad en anotar el momento material-económico de toda ética de "contenido") y a Levinas (en su crítica a la ética y moral en cuanto tales). En el §5, por primera vez, y habiendo integrado positivamente el pensamiento falibilista de Apel, mostraré el sentido del nacimiento de una nueva consensualidad intersubjetiva de las mayorías **dominadas**⁶ (dominación justificada por la mayoría

de los sistemas materiales que ahora aparecen como "hegemónicos") y **excluidas** (exclusión supuesta en los procedimientos formales igualmente "hegemónicos"). Surge así con claridad el sentido de una intersubjetividad **anti-hegemónica** de los dominados y/o excluidos ante la intersubjetividad hegemónica. De esta manera subsumimos críticamente e integramos el "principio democrático" en los procesos críticos, **normalmente** por reformas de movimientos de las mayorías, populares o reivindicativos, **excepcionalmente** (muy excepcionalmente, pocas veces durante siglos, pero siempre posible) revolucionarios. Es el tema de la "institucionalidad" futura decidida válida y consensualmente por la nueva intersubjetividad. No he negado la intención de la Ética del Discurso, pero se la ha subsumido en una arquitectónica mucho más compleja, también material, más realista y sobre todo más crítica. Creo que así puedo mostrar por qué la Ética de la Liberación no es anarquista, pero tampoco reformista ni necesariamente revolucionaria⁷. Este nivel será denominado la "moral formal crítica". En el §6., sólo ahora se puede entender el proceso ético-material y moral-formal consensual de liberación propiamente dicho, que de-construye el sistema hegemónico, dominador o excluyente para reconstruir por 'reformas' melioristas si son posibles, o construir (no se puede reconstruir en este caso excepcional, porque es nuevo) el "nuevo orden", en los diversos "frentes⁸ de liberación posible (ecológico, feminista, político, económico, pedagógico, racial, etc.). Toda estas "mejoras", o "construcción" del "nuevo orden", deberán contar con el principio de consensualidad, de la institución de la argumentación, etc., formales -que supera en mucho, pero no invalida, el antiguo principio de la **frónesis**, que sigue teniendo validez en el orden individual-

Para dar alguna referencia esquemática propongo el siguiente esquema aproximativo (que por esquemático es insuficiente):

Esquema 1

REPRESENTACION EESQUEMATICA DE LOS MOMENTOS DE LA ARQUITECTONICA DE UNA ETICA DE LA LIBERACION



Aclaraciones al esquema: § 1. Aspecto ético-material (lo bueno); a. proyecto de sobrevivencia (el bien); § 2. aspecto moral formal o procedimental (lo válido); § 3. processualidad ético pragmática (creación institucional); b. proyecto ético (el bien-válido vigente); § 4. críticas de lo vigente como hegemónico, como dominador o excluyente; cp: origen de la crítica desde los dominados o excluidos; A. El orden vigente aparece ahora como "Totalidad" (el sistema se manifiesta como el mal-ínválido); § 5. aspecto formal crítico de la intersubjetividad desde la alteridad (nueva validez anti-hegemónica); § 6. praxis de liberación (nueva institucionalidad); c. proyecto de liberación (el bien-válido futuro); B: orden futuro como la nueva legitimidad (B no es A); d. procesos históricos futuros; e. proyectos futuros históricos de liberación (Los §§ 1-6 corresponden a los títulos de este trabajo)

Por exigencia de espacio esta corta ponencia sólo podrá avanzar algunas tesis precisas, situando la temática sin agotarla. Un análisis más detallado de esta arquitectónica será expuesta en los respectivos capítulos de mi **Ética de la Liberación (en la época de la Globalización y la Exclusión)** que estoy escribiendo.

INTRODUCCION, ARQUITECTONICA FORMAL DE LA ETICA DEL DISCURSO

La arquitectónica de la Ética del Discurso tiene un nudo crítico (en cuanto no resuelto) en la cuestión de la aplicación "(Anwendung)" de la norma básica de la moral⁹ procedimental (con otro sentido que en Aristóteles o Kant¹⁰). Pero este "aterrizaje" (y del **esquema 1**) forzado (o imposible) es el resultado de haber "despegado" (x) del suelo en un vuelo ambiguo. Lo inadecuado del "despegue" determina la imposibilidad del "aterrizaje". Es decir, la arquitectónica comienza por no subsumir del sentido ético de la **materialidad** del mundo de la vida, y sólo considera las condiciones de posibilidad universales de la validez moral de las decisiones, normas o máximas que se adopten en concreto. Lo empírico, histórico, material no es negado, es simplemente relegado, ya que no tiene relevancia para probar la validez de la universalidad racional de la consensualidad formal intersubjetiva. La cuestión de la "validez" tiene absoluta prioridad con respecto a la cuestión del "contenido", de toda ética del "bien".

La Ética del Discurso, como Kant, no intentan entonces fundamentar una ética material. A esta tarea la declaran innecesaria o imposible, y por ello sitúan desde el comienzo toda la problemática de la filosofía ética en el nivel de la moral formal, no viendo la importancia del indicado nivel de los "contenidos",

de lo material, de la **eu bíos** (vida buena) o del "bien (**good, Gut**). ¿Quizá porque la muerte que enfrenta a la vida en las calles de Malí, Haití o Bangladesh, la pobreza y el estado de no-derecho de los países periféricos, no son hechos cotidianos masivos en Europa o Estados Unidos? La cuestión está claramente planteada por el mismo Kant cuando escribe:

"Todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) de la facultad apetitiva como fundamento determinante de la voluntad, son empíricos y **no pueden dar leyes prácticas**" ()¹¹.

Y en otro texto anterior había expresado aún más explícitamente:

"**Conservar cada cual su vida** es un deber, y además todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Mas, por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los nombres pone en ello¹² no tiene valor interior, y la máxima que rige ese cuidado **carece de un contenido moral**"¹³.

Esta posición es compartida con variantes por la Ética del Discurso. Esto supone dos reducciones: 1) Las "inclinaciones" (la corporalidad (**Leiblichkeit**), el nivel neuro-biológico) son patológicas, caprichosas, y, en último término, egoístas, particulares -no universales-. 2) La "vida buena" de cada cultura tiene características propias, sin poder ser fundadas racionalmente, por lo que es imposible: a) determinar el contenido del **ethos** particular, y b) más aún, cuando debe comparársela con el **ethos** de otras culturas (como acontece en el "sistema-mundo" desde 1492), es imposible poder efectuar un diálogo intercultural (ya que no se tienen criterios intrínsecos transculturales), o ponerse de acuerdo sobre de cuál de dichas "vidas buenas" es la mejor¹⁴.

En efecto, Apel después de haber definido la existencia de un nivel A de fundamentación de la moral¹⁵, se pregunta cómo "descender" a lo concreto:

"Es necesario, en relación a la fundamentación última del principio de la ética, considerar **no solamente** la norma básica de la fundamentación consensual de normas (reconocida en la anticipación contrafáctica de las relaciones de comunicación ideales), **sino al mismo tiempo** la norma básica de la responsabilidad histórica, de la preocupación por la preservación de las condiciones naturales

de la vida y los logros históricos-culturales de la comunidad comunicativa real fácticamente existente en este momento"

("Schon bei der Letztbegründung des Prinzips der Ethik muss (eigentlich) **nicht nur** die in der kontrafaktischen Antizipation der idealen kommunikationsverhältnisse anerkannte Grundnorm der konsensualen Normenbegründung berücksichtigt werden, **sondern auch** zugleich die Grundnorm der geschichtszugehörigen Verantwortung -ja der Sorge- für die Erhaltung der natürlichen Lebensbedingungen und der geschichtlich-kulturellen Errungenschaften der jetzt faktisch existierenden realen Kommunikationsgemeinschaft"¹⁶.

Pero puesto a efectuar esa aplicación para preservar "las condiciones naturales de la vida y los logros históricos culturales" concreto, confiesa una y otra vez:

"Debo admitir que la elucidación de las razones que me han conducido a distinguir entre una parte de fundamentación A y una parte de fundamentación B de la Ética del Discurso **no es todavía completamente clara**".

("Isofern habe ich auch das Motiv, das mich zu einer Unterscheidung zwischen dem Begründungsteil A und dem Begründungsteil B der Diskursethik bewogen hat, **noch nichtvöllig verdeutlicht**")¹⁷.

Más aún, "las condiciones de aplicabilidad de una ética de la comunidad de comunicación ideal (...) **aún no están, en absoluto dadas**" ("aben die Anwendungsbedingungen einer Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft **noch keineswegs gegeben**")¹⁸. Es decir, como no se dan las condiciones situacionales y contingentes¹⁹ (una de ellas es la no participación de todos los posibles afectados en sus intereses²⁰) es necesario echar mano de una "ética de la responsabilidad" -de tipo weberiano, para crear dichas condiciones²¹ de igualdad, de simetría.

Aquí debe situarse la reacción de Franz Hinkelammert, quien descubre en la Ética del Discurso un modo no suficiente de articulación de la ética material, cuando escribe:

"Una norma es válida sólo en la medida que es aplicable, y es aplicable **en la medida en que ella nos permite vivir**. Ésto no niega la validez de la norma como punto de partida, en tanto se refiere a la decisión de aplicarla. En todo caso, una norma bajo la cual no fuera posible la vida sería a priori inválida. Esto valdría, por ejemplo, en una decisión universal de suicidio colectivo"

("Daher gilt eine Norm nur soweit, wie sie anwendbar ist, und sie ist anwendbar, **soweit man damit leben kann**. Dies streit keineswegs die Gültigkeit der Norm als Ausgangspunkt ab, wohl aber betrifft es die Entscheidung, sie anzuwenden. Eine Norm allerdings, mit der man unter keinen Umständen leben kann, wäre **a priori** ungültig. Dies würde zum Beispiel für die universale Entscheidung zum kollektiven Selbstmord gelten"²²).

La conservación y crecimiento de la vida es el primer criterio de verdad (teórica y práctica), condición absoluta de posibilidad de la existencia no sólo de los sujetos de la argumentación como tales, sino aún de los procesos mismos conceptuales y lingüísticos. Seyla Benhabib indica aproximadamente el mismo tipo de crítica, ya que el **principio U** de Habermas define a los participantes de derecho en la argumentación como "los afectados **en sus intereses**":

"The interests that participants in a discourse bring with them to the argumentation situation are ones that they already have as actors in the life-world (...) If, however, participants in discourses bring with them their own interpretation of their own interests, then the question immediately suggests itself: given that the satisfaction of the interests of **each** is to be viewed as a legitimate and reasonable **criterion** in establishing the universality of the norm, then is it not the case that universality can only result when a corresponding compatibility or even harmony of interests **really exists** in the lifeworld?"²³.

La moral formal presupone siempre una ética material²⁴, que la determina por su criterio de verdad universal y concreto, no sólo en el sentido de que es **aquellos "acerca" lo que se ha de argumentar**, sino aún, y por último, por el hecho de que la validez del "acuerdo" se decide **desde** (horizonte problemático), **sobre** (fundamento) y **en** (lo acordado en concreto)

el "contenido" -que tiene autonomía en su criterio, principio e imperativos propios que hay que saber respetar-.

§ 1. EL ASPECTO MATERIAL DE LA ÉTICA ¿HAY UN PRINCIPIO MATERIAL UNIVERSAL?

Hemos hablado en otros momentos del diálogo de la necesidad de una "económica trascendental", como correlato de una "pragmática trascendental"²⁵. Con ello queríamos indicar que lo formal (la pragmática) debía articularse a lo material (un ejemplo decisivo que yo adelantaba era la económica [**Oekonomik**]), y que este nivel **material** era condición ontológica o de sobre-vivencia con respecto a la pragmática (así como ésta era condición **formal** de aquella). De la misma manera, Karl Marx nos ayudó a descubrir la falta de atención en la pragmática de las condiciones materiales (de "contenido") de los mismos sujetos que argumentan. Ahora podemos formular la cuestión con mayor precisión.

En efecto, nuestra tesis podría enunciarse así: el aspecto de "contenido" de la ética²⁶, abstractamente, tiene universalidad propia y determina siempre **materialmente** a todos los niveles de la moral formal. El aspecto "formal" de la moral (lo recto, **right, richtig**), el nivel de la validez (**gültig, valid**) universal intersubjetiva, abstractamente, determina por su parte **formalmente** a todos los niveles de la ética material. Se trata de una mutua, constitutiva y siempre presente codeterminación **con diverso sentido** (una es "material", la otra "formal", originando como resultado una síntesis **real**: el bien-válido o lo válido-bueno). Esta es una tesis fundamental de la Ética de la Liberación, porque²⁷ de esta manera se podrá interpretar éticamente la "pobreza", la dominación de la mujer en su corporalidad (**Leiblichkeit**), las razas no-blancas discriminadas, etc., desde el criterio material presupuesto ya siempre **a priori** en toda crítica (crítica negativa que parte de la "falta-de" realización material de los sujetos; es decir, de la infelicidad, sufrimiento...).

El aspecto material de la ética (como Kant lo indica en el texto citado arriba sin descubrir su relevancia) trata de la conservación y aumento de vida²⁸. Por ello no hablaremos sólo de "vida" sino de "sobre-vivencia"²⁹. El principio material de la ética, que cumple con el criterio de sobre-vivencia, podría enunciarse de la siguiente manera:

Quien actúa (seria o éticamente) ya ha reconocido in actu las exigencias de una **vida buena** (felicidad, sobre-vivencia, valores, comprensión del ser (**Seinsverständnis**), etc.), que comparte con todos aquellos con los que forma parte de una **comunidad de vida (Lebensgemeinschaft)** cultural, histórica, y, en último término, co-solidario con la humanidad como tal³⁰.

Sin apoyarme o inspirarme en los neoaristotélicos (de ambas partes del Atlántico), deseo recordar sin embargo que la **eudaimonía** de Aristóteles no era el "fin (**telos**)"³¹ de una razón instrumental, sino más bien, y tal como lo expresaba Heidegger, una "comprensión del ser como poder-ser (**Seinsverständnis als Sein-können**)"³². Esta temática merece ser repensada³³.

De la misma manera, desde Moore hasta Rawls, los utilitaristas han sido criticados por todos. Dicha posición se remonta a la tradición empirista -gracias a los cuales Kant se despertó del sueño racionalista- que tomará al placer o felicidad como momento exclusivo (en esta reducción estribará su error) del principio material de la ética, tal ya John Locke lo indica en su **An Essay concerning Human Understanding**:

"Good and evil (...) are nothing but pleasure or pain, or that which occasions or procures pleasure or pain to us"³⁴.

El utilitarismo de Jeremy Bentham, ingenuo en tantos aspectos, define de la misma manera el criterio de la ética:

"(...The) fundamental axiom (is:) it is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong"³⁵.

Por su parte John Stuart Mill declara:

"The creed which accepts as the foundation of morals **utility** or the **greatest happiness principle** holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness"³⁶.

El "placer" (como mera sensación) o la "felicidad" (como "background feeling"³⁷) indican ciertamente un aspecto subjetivo del "contenido" de la ética -cuyas excepciones deberán ser tratadas por la "aplicación" del principio formal-, pero no es el único

aspecto ni el único principio de toda ética material.

En efecto, todas las éticas materiales³⁸ nos recuerdan que el acto humano es ante todo una mediación como "posibilidad" desde un proyecto de conservación y aumento de vida, de "**sobrevivencia**". Una fundamentación de este principio material puede también argumentarse contra el escéptico³⁹ (que volverá a hacerse presente⁴⁰) en términos semejantes a la demostración que realiza la Ética del Discurso de su propio principio por medio de la autocontradicción performativa: todo el que actúa lo hace por algún "bien", de lo contrario debe dejar morir (y aún dejar morir lo debería hacer por algún motivo, y se contradeciría performativamente si explicitara el motivo implícito de su suicidio⁴¹). De todas maneras todos estos aspectos materiales son **necesarios pero no suficientes**. Y por esto, es necesario articular, subsumir el aspecto material de la ética de "contenido" y no simplemente ignorarla, porque entonces no puede contarse con el criterio de sobre-vivencia que es el fundamental con respecto a todo otro criterio, principio, decisión, institución, argumentación, etc., formales.

Sin caer en darwinismos o naturalismo ingenuos puede afirmarse, además, que la neurobiología actual nos da argumentos fuertes. El cerebro es el órgano que maneja, como ya he dicho, desde sus **funciones superiores mentales**, la sobrevivencia, por una ordenación de todas las mediaciones en cuanto son evaluadas, es decir, en tanto son situadas como "posibilidades" para la permanencia y crecimiento de la vida. Este es el principio ético material fundamental:

"The brain areas responsible for concept formation contain structures that categorize, discriminate, and recombine the various brain activities occurring in different kinds of global mappings (...) Given its connections to the basal ganglia and the limbic system, including the hippocampus, the frontal cortex also establishes relations subserving the **categorization of value** and sensory experiences themselves. In this way, conceptual memories are **affected by values** -an important characteristic **in enhancing survival**"⁴².

Se trata, como ya he insistido, de la permanencia y crecimiento de la vida según sus **necesidades básicas** articuladas a las necesidades económicas,

culturales, políticas, religiosas, éticas. El "sobre-" de la "sobre-vivencia" indica el ejercicio de las funciones superiores mentales del cerebro (repetiendo: conceptualización, competencia lingüística, autoconciencia, autonomía, etc.), el cumplimiento de las exigencias de los valores culturales, religiosos, estéticos y éticos de una cultura dada. Todo esto en un horizonte comunitario (la "comunidad de vida (**Lebensgemeinschaft**) de a que he hablado en otros trabajos)⁴³, intersubjetivo, histórico.

Por todo ello podemos afirmar que el criterio de sobre-vivencia y el principio material de la ética ("Quien actúa...") es estrictamente universal, válido para toda acción, de todo sujeto ético, y en vista del bien (la sobre-vivencia o permanencia y crecimiento de la vida humana), en último término, de toda la humanidad.

Las objeciones son variadas. Por ejemplo, nadie puede en concreto indicar las determinaciones componentess de su propio "bien" de manera exhaustiva⁴⁴, difícil es que ahora y aquí alguien pueda decidir cual tipo de "vida buena" histórico cultural es la mejor; no siempre se encuentran criterios internos a la **Sittlichkeit** que permitan efectuar diálogos interculturales; etc.⁴⁵. Además hay personas que sacrifican la vida (por ejemplo los héroes), lo que demostraría que la sobre-vivencia no es el primer principio. A todo ello responderemos que, en primer lugar, este principio es el **fundamental** y **necesario**, pero está lejos de ser **suficiente**, y, por ello, necesita de otros criterios y principios para su "aplicación" concreta. Por otra parte, la cuestión no es determinar el "contenido" de esta "vida buena" (o la mejor), o que tenga o no criterios internos para el diálogo externo intercultural (para lo cual Habermas ha dado buenas razones con respecto a la Modernidad⁴⁶), sino afirmar simplemente el hecho de que nadie puede obrar si no tiene en vista algún bien o vida buena. No importa cuál, pero debe ser alguna. Y, por último, nada más alejado del egoísmo, ya que es un principio intersubjetivo que alcanza por último en su cosolidaridad con la humanidad (aunque puede restringirse como egoísmo, y en este caso se opone a otros criterios o principios codeterminantes, y para ello es necesario el "procedimiento" racional **formal** que alcanza validez y juzga como "invalida" a la acción egoísta).

§ 2. FUNCION DEL MOMENTO MORAL FORMAL, LA UNIVERSALIDAD PROCEDIMENTAL

Por no ser suficiente el principio material para su propia "aplicación"⁴⁷ concreta, para explicar sus excepciones, etc., es **necesario** el ejercicio del principio racional formal consensual de la intersubjetividad que alcanza validez moral. Pero, a diferencia de la Ética del Discurso, que intenta construir una ética **exclusivamente** desde el único principio moral formal, la Ética de la Liberación intentará subsumir todo lo logrado por la Ética del Discurso (incluyendo su fundamentación formal⁴⁸) en cuanto al uso pragmático del principio intersubjetivo de universalización (principio de validez kantiano transformado), pero invirtiendo su sentido. No se trata de que la norma básica deba aplicarse a lo empírico-histórico, sino que, a la inversa, la norma básica formal tiene como función "aplicar" el principio material⁴⁹. Es decir, la intersubjetividad procedimentalmente adecuada alcanza la validez de un "acuerdo" material, en cuanto parte del criterio de sobre-vivencia y del principio ético de contenido ("Quien actúa...").

El aspecto formal de la moral parte del criterio de intersubjetividad, de la norma básica pragmática o principio de universalidad que alcanza validez comunitaria. Pero, repetiendo, se invierte ahora lo que se ha afirmado al respecto, ya que se trata de un principio de "aplicación" de la norma material. La norma material es la condición de posibilidad del "contenido" de la "aplicación" de la norma formal, en cuanto que si se argumenta es porque se intenta saber cómo se puede (debe) sobre-vivir aquí y ahora; la norma material da el "contenido" de lo consensuado (en último término, una mediación para la sobre-vivencia de los sujetos participantes).

Ahora podríamos agregar (en lo indicado después de las comillas) un momento material al enunciado de la norma básica o principio moral-pragmático de la Ética del Discurso:

"Quien argumenta (...) ya ha testimoniado **in actu** (...) que las reglas ideales de la argumentación representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez moral en una comunidad de comunicación (...) **de personas que se reconocen recíprocamente como**

iguales³⁰ -hasta aquí Apel, a lo que agregamos ahora-, y, por ello, como sujetos pertenecientes a una comunidad ética histórica cuya sobrevivencia debe ser el contenido último **sobre el que se intenta argumentar**.

Lo ganado en los análisis de la Ética del Discurso se subsume aquí, pero no se lo propone como el único principio; además, se redefine su función⁵¹, y, por último, se articula la moral formal pragmática con la ética material (hasta su instancia económica, como veremos más adelante). Aquí cabe destacarse que desde Aristóteles, el momento formal de validez (analizado entre los latinos en la temática de la conscientia) era cumplido por el "argumento práctico"⁵². En efecto, la comprensión del bien (horizonte práctico que funcionaba como premisa mayor) era el punto de partida. El acto de la razón práctica guiada por la **frónesis** permitía aplicar el principio a la conclusión práctica: la decisión adoptada (la **hypólepsis**)⁵³, cuya validez se la daba la fuerza del argumento práctico. Como para Hegel, la razón práctica (la **praktikós lógos** de los griegos) trabajaba por dentro a la consecución del "bien". Es decir, para los éticos pre-modernos⁵⁴ el momento formal-racional estaba siempre integrado en la constitución interna del bien o de su "contenido material". Como para la neurobiología actual, además, dicho "bien" era apetecido, pero dicho apetito era "juizado" -no era nunca meramente irracional como posteriormente para los empiristas-. La razón práctica había sido analizada de una manera más compleja e integrada (no así en la Modernidad, en especial, desde la escisión dualista kantiana), y el momento ético-material se articulaba con el momento moral-formal. Hoy, es evidente, podemos efectuar transformaciones radicales a estas distinciones y llegar a una mayor precisión, pero en la línea de la subsunción orgánica, y no de continuar con racionalismos reductivos o éticas materiales irracionales de la incomunicabilidad. La razón práctica es aquella que despliega el último horizonte (la "comprensión del ser" intersubjetivo, lo material o el contenido, el "bien" por excelencia)⁵⁵. La razón teórica funciona dentro de su horizonte y sólo recorta sistemas abstractos

de mayor precisión y menor realidad. La discursividad práctico-ética (material-formal) hay que distinguirla de la meramente teórica (o científica). En este punto la Ética del Discurso debería superar un cierto racionalismo reductivo.

§ 3. LA PROCESUALIDAD DEL BIEN-VALIDO: LA SINTESIS ETICO-MORAL

En los dos párrafos anteriores hemos considerado sincrónica y **abstractamente** los aspectos material de la ética y formal de la moral. Ahora los consideraremos concreta, subsuntiva, procesual o diacrónicamente en una síntesis más compleja.

Determinado lo válido según las exigencias consensuales de intersubjetividad, lo que permite la "aplicación" del criterio de sobre-vivencia bajo el principio comunitario de la ética material, se debe ahora ascender hacia lo concreto y así se descubre que ya siempre lo ético es procesual (el principio pragmático de Peirce). Valga esta cita para sugerir el tema:

"La categoría de lo Primero es la idea de aquello que es tal como es sin consideración de ninguna otra cosa (...) La categoría de lo Segundo es la idea de aquello que es tal como es en tanto que Segundo respecto a algún primero, sin consideración de ninguna otra cosa (...) Es la reacción (...) La categoría de lo Tercero es la idea de aquello que es tal como es en tanto Tercera⁵⁶, o Mediación, entre un Segundo y un Primero"⁵⁷.

El procesualismo pragmático se establece principalmente en un nivel de lo que W. James llamaría **veri-fiction**. A nosotros nos importa aquí un proceso práctico de una ética material de "contenidos" (de **liber-ation**), y además formal consensual y crítico, ya que los pragmáticos, desde Peirce o James hasta Mead o Dewey permenerán dentro del horizonte del **common sense** norteamericano, progresista es verdad⁵⁸.

La articulación del bien-válido (de la validez del bien) no se da siempre simultáneamente en el proceso diacrónico.

Esquema 2

DIACRONIA POSIBLE DE LA VALIDEZ Y EL BIEN

Momentos	§ 3.	§4.	§ 5.	§ 6.
Lo formal	Lo válido hegemónico	Lo válido dominador	Lo no-válido antihegemónico	Lo válido nuevo
Lo material	El bien legítimo	El bien ilegítimo	El bien futuro	El bien nuevo legítimo

Aclaración del esquema: Los momentos §§ 3-6 corresponden a los mismos párrafos de este trabajo y a los del esquema 1.

Un buen punto de partida podría ser la definición de Habermas sobre legitimidad:

"Legitimidad significa que la pretensión que acompaña a un orden político (erótico, pedagógico, etc.) de ser reconocido como válido y correcto no está desprovista de buenos argumentos; un orden legítimo merece el reconocimiento" o "Legitimität bedeutet, dass der mit einer politischen Ordnung verbundene Anspruch, als richtig und gerechte anerkannt zu werden, gute Argumente für sich hat; eine legitime Ordnung verdient Anerkennung"⁵⁹.

Antonio Gramsci⁶⁰ distinguía entre un orden hegemónico (cuando ideológicamente tenía legitimidad, en el sentido de Habermas) y un orden de dominación (cuando la coerción legítima, en el sentido de Weber, se transforma en coerción ilegítima; es el pasaje del nivel §3 del **Esquema 2** al nivel §4)⁶¹.

Processualmente, entonces, el contenido concreto de un proyecto de permanencia y crecimiento de la vida humana, alcanza procedimentalmente validez intersubjetiva gracias a los diversos modos de argumentar en la comunidad de comunicación real respectiva. El "bien" se va construyendo diacrónicamente, histórica y concretamente. En el nivel político del capitalismo tardío (Spätkapitalismus) (podría ser también el del machismo erótico-familiar, el de la cultura elitista pedagógico-cultural, etc.) el "principio democracia" viene a reemplazar al tratado tradicional de la **frónesis**. De todas maneras será necesario recordar que la validez de los acuerdos consensuales (sean normas, leyes, instituciones, acciones, etc.) son acerca de contenidos materiales. En este punto la

económica, no hablamos de las ciencias económicas⁶² (**Oekonomik** no la *Wirtschaftswissenschaft*), viene a significar un punto central del debate, y como tal inicié este diálogo desde el contenido material (tecnológico económico del capitalismo, desde la visión crítica de Marx⁶³). La válido políticamente hablando debe tener siempre y también contenido económico, como permanencia y aumento de vida, sobre-vivencia. La construcción de dicho bien común, bien-válido intersubjetivo, es efecto diacrónico de un proceso histórico, en el que el "estado de derecho" alcanza legitimidad porque un cierto número de bienes (vitales, técnicos, económicos, culturales, estéticos, éticos, etc.) son subsumidos efectiva o subjetivamente por los participantes, creando un "bienestar común" que hace aceptable al orden establecido, que funda materialmente (no sólo en argumentos como piensa Habermas) la legitimidad consensual del sistema hegemónico. En el caso del capitalismo, el proyecto en el pasado medieval y de los primeros siglos de la modernidad burguesa (libertad, igualdad, propiedad para todos) viene a constituirse como el *substractum* sobre el que la validez hegemónica se articula aquilibradamente con el bien legítimo en la consensualidad mayoritaria de la población de una noción de una noción, de un Estado.

El proceso de constitución de un "estado de derecho" llega a un momento "clásico", cuando todos o la mayoría apoya con su consenso la legitimidad.

El criterio de procesualidad se incluye en la definición del principio respectivo: el bien-válido, por ser diacrónico, histórico, dialéctico, no puede nunca asegurarse que lo sea para siempre. Continuamente, entonces, puede tornarse inválido, ilegítimo, injusto⁶⁴.

§ 4. EL LUGAR ARQUITECTONICO DE LA ALTERIDAD CRITICA

Ahota, sólo ahora podemos comenzar a vislumbrar la especificidad de la Ética de la Liberación. Antes no podía comprenderse su propuesta, aunque lo he intentado repetidamente en el curso del diálogo con la Ética del Discurso. Creo que hasta ahora he fracasado por no haber expuesto pedagógicamente con claridad las fases del tema. Sólo ahora, repito, se podrá comprender, por ejemplo, que el **"hecho" de la pobreza**⁶⁵ en el capitalismo periférico (en el tiempo del capitalismo tardío (**Spätkapitalismus**) central) no es un hecho inmediato (que hubiera de situarse en lo tratado abstractamente en el § 1.). Sólo ahora, a la luz del criterio y del principio material (de la comunidad de sobre-vivencia, de la felicidad subjetivamente y del bien objetivamente, en último término de toda la humanidad), legitimado por la validez intersubjetiva del sistema vigente, puede descubrirse un hecho masivo: la mayoría de dicha humanidad se encuentra sumida en la "pobreza", "infelicidad", "dolor", la dominación y/o la exclusión. El proyecto utópico del sistema vigente (económico, político, erótico, etc.) se descubre (a la luz de sus propias pretensiones de libertad, igualdad, propiedad para todos, y otros mitos y símbolos...⁶⁶) en contradicción, ya que la mayoría de sus participantes se encuentran afectados o privados de la posibilidad de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado. Es desde la **positividad** del criterio ético de sobre-vivencia (y su principio respectivo en concreto) que la **negatividad** de la muerte, el hambre, la miseria, la opresión de la corporalidad por el trabajo, la represión del inconciente y la libido en particular de la mujer, la falta de poder de los sujetos de las instituciones, la vigencia de valores invertidos, el analfabetismo, etc., puede ahora cobrar **sentido ético** cabal. "El Otro" -sobre el que tanto he insistido- aparece como otro que la "normalidad" expuesta en los §§ 1-3: el sistema normal, vigente, "natural", legítimo, aparece ahora como el "capital fetichizado" de Marx, como la "totalidad" éticamente perversa de Levinas, y por ello formal o intersubjetivamente perderá su validez, su hegemonía. Aparecerá a los ojos de los dominados y/o excluidos sólo como lo impuesto, como "validez dominadora". Aquí debe situarse la propuesta de Wellmer⁶⁷ acerca de la validez universal de la "negación de la máxima no generalizable": "¡No debes hacer infeliz a nadie⁶⁸; no debes empobrecer

a nadie (Marx); no debes quitar la vida (Hinkelammert)!"

Aquí debemos hacer un alto y anotar un momento esencial. a) La conciencia ética y crítica -que es el saber escuchar la interpelación del Otro en su corporalidad sufriente- tiene como primer sujeto a los dominados y/o excluidos. Ellos tienen entonces una **conciencia existencial, histórica, concreta**, es el caso de Rigoberta Menchú⁶⁹. Es el comienzo o el estadio I del proceso de **concientização**⁷⁰. b) En un segundo momento, y sólo aquellos que tienen alguna "experiencia"⁷¹ del "nosotros" **con** los dominados y/o excluidos, se puede pensar reflexivamente la in-felicidad del Otro: es la crítica temática (científica o filosófica propiamente dicha, pero ambas **críticas**). Es la **crítica temática explícita** (de **krinêin**: separarse para lanzar un "juicio" desde el "tribunal") de los "grandes críticos", aún de los postmodernos.

En efecto, para el racionalismo de la Ética del Discurso⁷², los críticos postmodernos pareciera que sólo se lanzan contra la razón **en cuanto tal**. En parte esto es cierto, pero debiera distinguirse entre la crítica a la razón **dominadora "como dominadora"** (y por ello se torna irracional) y la crítica a la razón **en cuanto tal**. El racionalismo a ultranza rechaza toda crítica a la razón sin advertir que la intención de los críticos se dirige contra la razón **dominadora** (este es el caso de Nietzsche, que no distingue claramente entre la mera razón y la razón dominadora), y con ello se hace complice de la dominación de la razón moderna (al menos no advierte suficientemente la dominación eurocéntrica o la del capitalismo, ya que este sistema no sólo coloniza como "dinero" al mundo de la vida (**Lebenswelt**), sino material y primeramente como acumulación de plusvalor del trabajador y como transferencia de valor del capitalismo periférico⁷³).

La Ética de la Liberación puede subsumir la crítica de los "grandes críticos" (Nietzsche, Freud, Horkheimer, Adorno⁷⁴, Foucault, Derrida, Lyotard, etc., y particularmente de Marx y Levinas) en cuanto ellos critican aspectos de lo que de "dominadora" tiene la razón moderna. Pero la Ética de la Liberación puede igualmente, contra el irracionalismo de alguno de estos críticos (en especial de los postmodernos), defender la **universalidad de la razón "en cuanto tal"**. Este doble movimiento de subsunción y negación es posible (y no es posible para la Ética del Discurso ni para los postmodernos) si nos situamos **fuera, ante**

o trascendentalmente con respecto al sistema o mundo del bien-válido (capitalismo, machismo, racismo, etc.), desde la alteridad de los dominados y/o desde la exterioridad de los excluidos (posición del §4 con respecto a A del **esquema 1**, o como pasaje del §3 al §4 del **esquema 2**), en posición crítica y deconstructiva de la "validez hegemónica" del sistema (ahora como **meramente dominador**), y juzgando al "bien" del sistema dominador/excluyente como ilegítimo. Así, aunque habíamos visto la importancia de la ética material (de un MacIntyre o Taylor) ahora puede ser puesta en cuestión **desde los dominados**. La alteridad del dominado descubre como ilegítimo al sistema material, el "contenido", el "bien"⁷⁵ (lo que hemos llamado en otro trabajo⁷⁴ el **principium oppressionis**). De la misma manera, el principio de validación intersubjetivo pragmático, puede ser también puesto en cuestión desde la necesaria exclusión de los afectados todavía no descubiertos como afectados en sus necesidades por el sistema dominador (lo que he llamado el **principium exclusionis**). Se trata de una consensualidad intersubjetiva crítica de **segundo grado**.

Los "grandes críticos" son el retorno del escepticismo que anuncia Levinas⁷⁷. Ellos son escépticos de la legitimidad del sistema vigente. Saber distinguir entre el escéptico desde la normalidad del sistema (§ 2.), del escéptico del sistema como dominador (§ 4.), es distinguir entre a) el escéptico, que merece ser refutado a los fines de la consistencia del propio discurso, b) del escéptico al servicio del cínico (que niega la racionalidad de la crítica que lucha por el nuevo sistema futuro; es decir, escéptico se opone al liberador), c) del escéptico crítico o liberador de un acuerdo pasado (hoy dominador) que se ha tornado inválido en vista de la validez futura de un nuevo acuerdo más justo (pasaje de A a B del **esquema 1**).

El punto de arranque fuerte, decisivo de toda esta crítica, es la corporalidad (**Leiblichkeit**) sufriente del dominado (como obrero, como indio, esclavo africano o dominado asiático del mundo colonial, como corporalidad femenina, como raza no-blanca, como generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica, etc.). Es un criterio de "contenido", material, de corporalidad, de sobre-vivencia, de ética material, en el nivel del "bien" -que quita validez al que produce la infelicidad (como imperativo universal negativo o prohibición

de una máxima no generalizable): sean actos, instituciones o sistemas, como en el caso del capital-. Nadie como Marx ha mostrado en el último siglo este **hecho**⁷⁸, porque toca una dimensión fundamental de la materialidad ética: la explotación del sujeto ético, miembro de la comunidad de vida, en su corporalidad a través de trabajo cotidiano que se concreta en necesidades básicas no cumplidas: infelicidad. El sujeto ético del pobre se encuentra materialmente oprimido y formalmente excluido. Habría entonces que desarrollar una analítica del criterio crítico ético-formal y definir desde él al principio crítico. Del criterio de sobre-vivencia se deduce ahora un criterio negativo o el **criterio de prohibición de la nobrevivencia**, de la prohibición ética de empobrecer, hacer sufrir, provocar la muerte... al Otro. El principio ético-crítico podría tener un enunciado aproximativo como el siguiente:

Quien actúa ético-críticamente ya siempre ha reconocido **in actu** la dignidad de los sujetos éticos negada en una comunidad de vida hegemónica que impide la sobre-vivencia de los dominados, y en una comunidad de comunicación real que los excluye asimétricamente de la argumentación.

No es posible la crítica indicada arriba sin el reconocimiento (**Anerkennung**) del Otro (del dominado/excluido en el sistema hegemónico) como sujeto ético autónomo, libre, igual, posible origen de disenso y, por supuesto, de consenso⁷⁹. El reconocimiento del Otro, la "razón ético-originaria" (de Levinas), es anterior a la crítica y anterior al argumento (a la razón discursiva o dialógica) está al origen del proceso, anterior a la interpelación o llamado el pobre a la solidaridad en el sistema. Esta "conciencia ética"⁸⁰ se cumple antes que en nadie en la propia subjetividad (origen de la **concientização** à la Paulo Freire siempre política⁸¹) intersubjetiva o comunitaria del mismo pueblo oprimido y/o excluido.

§ 5. LA INTERSUBJETIVIDAD FORMAL ANTI-HEGEMONICA

Ahora entramos en el estadio II de la **concientização**. Los dominados y/o excluidos (movimientos populares, feministas, ecologistas, es decir, los sujetos comunitarios) pasan ahora a una **conciencia crítica tematizada**, gracias al aporte crítico explícito (científico filosófico del intelectual orgánico).

Repasando, habría entonces tres momentos: a) Una conciencia ético crítica de los dominados y/o excluidos mismos, pretemática pero sustantivamente originante; b) una conciencia explícita temática (científico crítica); c) una conciencia crítico temática existencial, histórica o práctica del pueblo mismo. Y, desde ahora en adelante, como en una espiral donde ya no se puede saber quien fue primero, el sujeto comunitario intersubjetivo de los dominados y/o excluidos se articula con los "intelectuales orgánicos" en múltiples ocasiones. Es toda la temática praxis-teoría-praxis que ahora es situada de manera completamente diferente por la Ética de la Liberación.

Entonces, una vez iniciada la crítica en los grupos de dominados, va creciendo lentamente una comunidad de comunicación antihegemónica (de los mismos dominados y excluidos) (el momento § 5 de los **esquemas 1 y 2**), que comienza a trabajar según el "principio democracia" (intersubjetividad consensual que reemplaza el antiguo tratado de la **frónesis**) un proyecto de bien futuro (todavía no real pero posible: la utopía factible de liberación⁸²) desde un procedimentalismo consensual en base a acuerdos todavía no-válido para la sociedad hegemónica, dominante.

La procesualidad **crítica** temático-existencial crece desde los diversos "frentes de lucha" de dominación y/o exclusión de la alteridad: desde los frentes erótico (contra el machismo), ecológico (contra la destrucción del planeta para las generaciones futuras), económico (contra el capitalismo destructor de la humanidad y la tierra) etc.. Ya nos puede ser la aplicación "normal" de la norma pragmática en una sociedad en equilibrio, en "tiempos normales". Debe pasar a una "aplicación" excepcional o "anormal" de la norma. Cuando la mayoría de un pueblo está dominado o excluido el principio de universalidad cambiar de sujeto, y de la comunidad de comunicación vigente hegemónica debe comenzar también a ser ejercido por la comunidad de los dominados y excluidos. la intersubjetividad temática y refleja, autoconciente (concientizada) de los dominados y excluidos comienza ahora a comportarse como nueva intersubjetividad de validez futura. Es el proceso de liberación propiamente dicho en su nivel formal-pragmático. Ahora el proceso vuelve a cumplir los momentos indicados antes, pero de nueva cuenta y con otra naturaleza.

La materialidad de la sobre-vivencia de los dominados y excluidos vuelve a repetir sobredeterminadamente el momento analizado en el **§ 1**. En la medida que es necesario "aplicar", contra el sistema vigente, el criterio de sobrevivencia, la intersubjetividad de los dominados y/o excluidos utiliza formalmente el principio de universalidad (de **la nueva** universalidad contra la antigua intersubjetividad dominadora) y procede a criticar el consenso válido vigente. Todo este proceso formal es ahora temático, la deconstrucción de la dominación cuenta con la articulación **interna** del científico y del filósofo crítico (sólo así puede practicarse la Ética de la Liberación).

Hay que distinguir claramente entre toma de conciencia pretemática e implícita -pero recordando que es el origen ético radical, y el ejercicio de lo que hemos llamado en otro lugar la "razón ética originaria"- desde el reconocimiento del Otro (analizado en el **§4**), del momento en que ahora nos situamos. No es lo mismo una pura y universal prohibición: "¡Te está prohibido empobrecer a alguien!", que el imperativo complejo y positivo: "¡Libera al dominado, al pobre, al excluido!". Ahora es un llamado a la acción, a la responsabilidad operante, donde deberá mediar la tematización, articulación científico-filosófica, de líderes populares o de los movimientos y de "intelectuales orgánicos". Ni espontaneismo populista ni vanguardismo elitista. Como principio crítico podría enunciarse así, y es complementario del anterior:

Quien actúa ético-críticamente desde el reconocimiento de la dignidad de todo sujeto ético, desde la conciencia de la no-sobrevivencia de los dominados y no-participación de los excluidos ya siempre ha reconocido **in actu** la propia responsabilidad que se comparte solidariamente con todos aquellos que han alcanzado el mismo grado de lucidez, y la obligación a realizar reformas (normalmente), o una construcción sistémica (excepcionalmente), a través de acciones, instituciones, etc., de una nueva y más justa comunidad de vida y de comunicación futura.

Habíamos mostrado en otro momento de este debate que el imperativo: "¡Libera al oprimido y/o excluido!" (al "pobre" de Levinas, como la denominación común de los dominados en general),

presuponía ya siempre diversos niveles -que pueden servirnos como resumen de lo que he expuesto hasta ahora-:

1) la comprensión de un bien imperante material (felicidad, riqueza, etc.);

2) la validez de un sistema moral formal consensual;

3) el descubrimiento del no-cumplimiento de dicho bien con respecto a los propios dominados (no-felicidad, pobreza, etc.) por parte de los dominados mismos, primero, y de intelectuales críticos, después; en este momento es que nace la conciencia de los "nuevos derechos";

4) la negación de la validez hegemónica al descubrirse la exclusión asimétrica de las mayorías no-participantes; los críticos tematizantes se incorporan a la alteridad entre los dominados, y en la exterioridad entre los excluidos;

5) el crearse orgánicamente la nueva intersubjetividad temática crítica (es toda la cuestión de la relación entre "praxis-teoría", del "intelectual orgánico" de Gramsci, analizada ambigualmente era el problema del partido y de la "verdad" de la vanguardia en Lenin⁸³);

6) el actuar comunitariamente por un proyecto de liberación a través de una crítica de las utopías, y por una praxis institucionalmente constructiva.

El concepto de "fetichismo" en Marx nos habla de todos estos niveles de la conciencia ingenua, falsa o crítica. El proceso de "concientización" (en sus diversas fases y articulaciones, desde la existencial cotidiana del pobre, hasta la temática del intelectual y su retoralimentación mutua y constante) es todo ese movimiento intersubjetivo formal consensual de los oprimidos que van trabajando **por dentro** el nuevo proyecto, la nueva validez futura, comunitaria, participativamente, en los niveles políticos, consensuales, temático y organizativamente.

Es en relación y en el interior de esa intersubjetividad crítico-comunitaria de los dominados y/o excluidos que la Ética de la liberación debe jugar su función propia. Se trata de argumentar en favor del sentido ético de la lucha por la sobre-vivencia y la validez moral de la praxis de liberación de los oprimidos/excluidos. La fundamentación del principio material y de la constitución de la ética como teoría, como filosofía, pero su función histórica, social última

va dirigida a probar la validez ética de la sobre-vivencia, de la vida humana de los dominados y/o excluidos.

§ 6. LA PRAXIS DE LIBERACION: LA NUEVA INSTITUCIONALIDAD DEMOCRATICA DEL BIEN-VALIDO FUTURO

Hemos llegado finalmente al tema nodal⁸⁴. La praxis se ha tornando equívoca, ya que puede ser de dominación y/o exclusión de otros, o puede ser praxis de liberación (como reforma meliorista o cambio radical de estructuras) de-constructiva de las acciones, instituciones o sistemas de dominación y/o exclusión. La praxis de liberación es la mediación propiamente dicha de la construcción del nuevo sistema.

Aquí se deben tratar también las cuestiones éticas más arduas. Así, por ejemplo, la coerción legítima del sistema se torna ilegítima cuando se ejerce contra los dominados y/o excluidos que toman conciencia y luchan por sus "nuevos derechos" (los niveles analizados en los §§ 4-5). Violencia es la fuerza ejercida contra el derecho legítimo (válido) del Otro. La coerción legítima se torna dominación violenta (represión pública) cuando se ejerce contra aquellos que han descubierto "nuevos derechos". El sistema vigente no percibe rápidamente el cambio de situación. La antigua coerción legítima se torna ilegítima ante una nueva conciencia social. Por su parte, la defensa que los dominados y/o excluidos efectúan de sus "nuevos derechos" descubiertos no puede ser violencia (porque no se ejerce contra ningún derecho del Otro), sino que es "justa defensa" con medios apropiados (que guardan proporción con los de la coerción ilegítima o violenta, para ser efectivamente "defensa realista", estratégica y tácticamente, del propio derecho). La validación de dicha acción defensiva de la comunidad de vida que promueve la sobre-vivencia y de la comunicación antihegemónica no alcanza validez desde su inicio en la comunidad dominante - siempre fue así; no puede ser de otra manera-. No se trata de una "guerra justa"⁹⁵, ya que siempre la guerra es injusta porque es violenta, sino que se trata de la "defensa justa" de los oprimidos, excluidos o atacados en sus derechos.

Por ser procesual la acción ética, ahora se ve claro que el punto de partida crítico-liberador es la "normalidad injusta" y el proyecto es el de una

sociedad más justa, donde los dominados y/o excluidos serán parte constitutiva y participante en la justicia también material (**flecha 6 del esquema 1**; los momentos de los §§ 5-6 del **esquema 2**).

La "aplicación" formal del principio de universalidad en el proceso de liberación, en la elaboración del nuevo tipo de sociedad, etc., se juega en nivel formal de la nueva intersubjetividad, del "principio democracia". La nueva comunidad (de los dominados y excluidos) de ayer se transformará con el tiempo en la intersubjetividad o comunidad de comunicación nueva, "normal". Son los movimientos sociales, grupos de presión, partidos políticos críticos, etc., que triunfan en sus luchas.

Por su parte, el proceso se continúa ininterrumpidamente en la historia. Historia de acciones individuales, comunitarias, institucionales, como sujetos étnicos, de movimientos sociales, de clase, nacionales, culturales, mundiales. Un acto, una institución o un sistema podrían ser **absolutamente** juzgados como "buenos" o definitivamente "válidos" al fin de la historia; es decir, nunca podrá validarse absolutamente la bondad y rectitud de un acto o institución; por su intención, por sus consecuencias, a corto, mediano y a largo plazo a lo largo de toda la historia mundial. Hegel incluyó por ello en su ética la historia mundial, pero pretendió poder ejercer dicho juicio como "Tribunal de la Historia Mundial"⁸⁶; es una peligrosa ilusión, en la que también cayó el stalinismo soviético y hoy intenta el capitalismo neoliberal al pretender eliminar toda alternativa que pudiera superarlo. De todas maneras los criterios y principios materiales, formales, procesuales y de liberación guían las conductas para determinar la validez ética de los actos en ese ininterrumpido proceso de reflexión, "aplicación" y cumplimiento de las acciones que realizan en vista de promover el "bien-válido", lo "válido-bueno", desde el criterio de sobre-vivencia y bajo la luz de la intersubjetividad consensual crítica de las mayorías dominadas y/o excluidas.

NOTAS

(1) Quiero agradecer en primer lugar a los participantes en el Seminario de Historia de la Filosofía latinoamericana (UNAM, México), en especial a Juan José Bautista, Enrique Gurriá, Mario Rojas, Germán Gutiérrez, Marcio tantos otros. Además, en este trabajo, para facilitar el diálogo, daremos a la palabra "ética" su sentido material de **ethos** o **Sittlichkeit**, a "moral" su sentido formal de validez intersubjetiva, reservando la "ética

crítica" para el § 4. en adelante, sobre el que se construye el sentido de la Ética de la Liberación (no sólo crítica sino trans-sistémica en casos muy excepcionales, ya que es "normalmente" también una ética progresista, meliorista, realista en las decisiones de "reformas" institucionales). La Ética de la Liberación no se diferencia de otras éticas porque sea reformista o revolucionaria (ambas posiciones son posibles para ella), sino porque su discurso intenta partir de los dominados y/o excluidos.

(2) Marx denominada a ambos fenómenos como: **pauper ante festum** (la pobreza antes del contrato de salario) y **pauper post festum** (el desempleo después de la "fiesta orgiástica" del capital). "Como tal, según su concepto [el trabajador] es **pauper**, como personificación y portador de esta capacidad de trabajo potencial por sí, pero aislada de su objetividad" (Karl Marx, "Manuscritos del 61-63", en Marx, 1975 [I, 3, 1, 1976, p. 35).

(3) Boltvinik, 1995, p. 47.

(4) Mostraremos que este concepto, "aplicación", debe cambiar de sentido.

(5) Véase Türcke, 1994.

(6) Frecuentemente se opina que los oprimidos son minorías. Queremos enfatizar que son mayorías, pero entiéndase también a las minorías oprimidas (como los gitanos), ya que a veces muchas minorías constituyen una mayoría.

(7) Nuevamente, y por último, deseo repetir que la especificidad de la Ética de la Liberación es partir desde los dominados y/o excluidos en tiempos normales o excepcionales, y no la excepcionalidad misma.

(8) Las "esferas" de justicia de Waltzer, 1983, se transforman ahora de "frentes" de la "lucha por el reconocimiento" (más radical que la advertida por Honneth, 1992).

(9) Ya hemos mostrado cómo en el nivel de la fundamentación Apel incluye momentos materiales (p. e.; el reconocimiento de la dignidad de la persona) por lo que caería en una cierta contradicción, (véase Dussel 1993 c y 1994).

(10) Véase Apel, 1990, p. 24 (p. 30 en castellano).

(11) Kant, **Kritik der praktischen Vernunft**, A 38 Kant, 1968, VI, p. 127).

(12) Esta angustia hoy es mucho más espantosa que en el tiempo de Kant, ya que la mayoría de la Humanidad se ve lanzada en el proceso de globalización a una exclusión de empobrecimiento nunca observada antes.

(13) **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**, I, BA 10 (Kant, 1968, t. VI, p. 23).

(14) Ambos argumentos pueden ser refutados. El primero, por tratarse de un falso problema; el segundo, por ejemplo desde la neuro-biología actual. La cuestión no es ¿cuál "vida buena" es mejor o si tienen o no criterios para un diálogo intercultural?, sino que: todo acto humano (he aquí la universalidad) presupone ya siempre **a priori** (un **a priori** histórico pero también ontológico) una "vida buena" como horizonte de sentido ético desde donde actuarse. La universalidad de la ética material estriba en la irrevasabilidad (**Nichtintergebarkeit**) de esta presuposición ontológica. Con respecto al argumento de la neurobiología (véase Edelman, 1988, 1989 y 1993, o Damasio, 1994), éste muestra hoy que la organización del cerebro humano responde universalmente al **principio de la vida**. Tanto la categorización estímulo-perceptiva como la conceptual, todo los procesos de evaluación (del sistema límbico y la base del cerebro y sus articulaciones corticales), el desarrollo de los centros lingüísticos (esencialmente intersubjetivos cerebralmente hablando), los fenómenos de la conciencia y autoconciencia, que permiten actos con autonomía, libertad, responsabilidad, son determinados por el criterio universal de la sobrevivencia de los sujetos corporales, siempre culturales o éticos (porque estamos hablando de "vida humana"). Las funciones racionales del cerebro (aún el uso teórico de la razón) están determinadas por dicho principio de sobrevivencia. Esto no quita, sino que funda de manera mucho más convincente, la función intersubjetiva formal de la consensualidad argumentativa como institución para alcanzar acuerdos válidos. La validez formal no está reñida con la "bondad" de la sobrevivencia de los sujetos (más bien ésta incluye en su materialidad a aquella como su mediación formal).

(15) En esta ponencia no volveremos sobre el tema de la fundamentación. En Dussel, 1993c y 1994, hemos mostrado que la fundamentación formal de Apel incluye momentos materiales (tales como el reconocimiento de los otrasargumentantes como "persona de igual dignidad"), lo que significaría una cierta contradicción.

(16) Apel, 1990, p. 22 (p. 27).

(17) *Ibid.*, p. 26 (p. 32).

(18) *Ibid.*, p. 32 (pp. 38-39). "La razón de esto es simplemente que las condiciones de aplicación de la ética del discurso no han sido todavía realizadas" ("weil die Anwendungsbedingungen der Diskursethik geschichtlich noch nicht realisiert sind") (*Ibid.*, p. 32; p. 40). "La aplicación del principio de la Ética del Discurso -por ejemplo, la práctica de una regulación discursivo-consensual de conflictos estrictamente separada de la aplicación de una racionalidad de negociación estratégica- puede llevarse a cabo aproximadamente sólo allí donde las relaciones mismas de eticidad y derecho locales hacen esto posible" ("Die Anwendung des Prinzips der Diskursethik -z.B. die Praktizierung einer diskursiv-konsensualen Konfliktregelung, die von der Anwendung strategischer Verhandlungsrationalität strikt getrennt wärelässt sich nur da -approximativ- verwirklichen, wo die lokalen Verhältnisse der Sittlichkeit und des Rechts dies von sich aus mitermöglichen") (p. 33; p. 40). La fórmula se repite frecuentemente: la aplicación es imposible si las condiciones no están dadas.

(19) Véase Apel, 1985, p. 261.

(20) En el Tercer Mundo frecuentemente no se cumple la condición de la **sobrevivencia** (por pobreza) de los posibles participantes la comunidad real de comunicación.

(21) Véase esta problemática en mi artículo Dussel, 1994, pp. 147-152.

(22) Hinkelammert, 1994, p. 137 (en portugués, p. 97).

(23) Benhabib, 1986, pp. 310-311.

(24) Esta presuposición es al menos implícita, cultural e histórica, y inevitablemente ontológica, como veremos.

(25) Véase Dissel, 1993.

(26) Se trata del bien (y los bienes económicos también) objetivamente, la **felicidad** subjetivamente, el **bien común** (como scintesis) de la **comunidad de vida (Lebensgemeinschaft)** (como sujetos) intersubjetivamente, los **valores** evaluativamente (posición de un medio como mediación para la conservación y aumento de la vida), etc. Cuando hablemos de "vida" debe entenderse siempre en este trabajo vida **humana**, cultural, institucional (familiar, política, etc.), etc.

(27) El tema se discutirá en el § 4.

(28) Heidegger, comentando a Nietzsche, indica que "el valor es condición de aumento de vida (**Steigerung des Lebens**)" (Heidegger, 1961, I, p. 488); es decir, y en palabras de Nietzsche: "el punto de vista del valor es el punto de vista de las condiciones de la conservación-aumento en referencia a las complejas estructuras de duración relativa de la vida dentro del devenir" (F. Nietzsche, **Der Wille zur Macht**, A 175; en Heidegger, 1961, II, pp. 101ss). La mediación tiene valor en tanto posibilidad actual para la vida. Es evidente que no hay valores sin intersubjetividad cultural, y por lo mismo constituyen parte esencial del "contenido" de la "sticidad" histórico-concreta.

(29) El "sobre-" indica, primero, la vida desde las funciones superiores del cerebro (como categorización conceptual, conciencia, competencia lingüística, autoconciencia, autonomía, etc.); en segundo lugar, aumento, desarrollo, nuevos procesos de innovación o invención culturales, políticos, éticos, "Sobre-vivencia" es conservación y creación de nuevas instancias de la vida **humana**.

(30) Hemos transformado el anunciado del principio moral procedimental de la Éticaidel Discurso en una posible formulación del principio ético material (véase Apel, 1986, p. 161).

(31) "La **eudaimonía** se encuentra entre las cosas dignas de honor y perfectas (**teleion**). Si es así es porque es también un principio (**arkhê**), ya que es en virtud de ella que obramos, y el principio y la causa de los bienes (**agathôn**) es algo digno de honor y divino" (**Ética a Nicómaco I**, 12; 1102 a 1-4). Véase mi obra Dussel, 1973b, pp. 32ss.

(32) Véase: "La comprensión como **poder-ser**" (en mi obra Dussel, 1973, I, p. 47ss, donde practicamos hace más de veinte años las tesis sobre Heidegger de Volpi, 1992).

(33) La Ética del Discurso no tiene conciencia refleja de sus presupuestos europeos, de su "comprensión del ser" histórica. Como veremos posteriormente, el máximo de crítica posible (por diferencias el mundo cultural, lo natural y los subjetivo) da una posibilidad de "distancia" del "mundo de la vida (**Lebenswelt**)", pero exige igualmente tener conciencia del eurocentrismo (etnocentrismo del sistema-mundo desde 1492), y esto no se ha dado explícitamente.

(34) Libro I, cap. 28, § 5; en Locke, 1975. En otro texto expresa: "Things then are good or evil, only in reference to pleasure or pain" (*Ibid.* II, cap. 20, § 2).

(35) Bentham, 1948, **Fragment**, preface, p. 3.

(36) **Utilitarianism**, 2 (J. S. Mill, 1957, p. 10).

(37) A. Damasio escribe: "I call **background feeling** because it originates in background body states rather than in emotional states (...) **The feeling of life itself**, the sense of being" (Damasio, 1994, p. 150).

(38) Hoy las hay que dan importancia a la historia para redescubrir el sentido ético, como en los casos de MacIntyre (1981 y 1988) o Taylor (1975, 1989 y 1992); las que describen algunas esferas de la justicia con Walzer (1983); o las anteriores éticas de los valores como la de un Scheler (1954); la de la **Sittlichkeit** de Hegel; etc. Sin embargo, las nombradas no tienen lo que llamaremos sentido "crítico", quizá con excepción de Walzer, aunque éste no integra suficientemente el nivel formal procedimental. Desde un punto de vista crítico (véase § 4. en adelante), las hay que desarrollan la ética con todo un sistema categorial sobre la **materialidad intersubjetivo-comunitaria de la corporalidad** de la producción y acumulación alienante desde la relación del trabajo-vivo/valor, como la de Marx.

(39) Es bueno no olvidar que la Ética del Discurso es escéptica de las éticas materiales, y éstas se ven exigidas de refutar dicho escepticismo, por las mismas razones por las que el pragmatismo racionalista refuta a los escépticos de la pragmática.

(40) Véase más adelante el § 4. Levinas advierte este retorno, pero ahora sabemos cuando esto acontece, y es como nuevo "escepticismo", el que surge ante el sistema vigente **visto como "hegemónico"** o de "dominación" -es el escepticismo de los críticos de la razón **dominadora**, pero que a veces la confunden con la razón **en cuanto tal**-. Por otra parte, los antiescépticos no siempre tienen el criterio de discernimiento entre ambos escepticismos, y por ello pueden caer en un racionalismo a- crítico o articulable a la razón cínica.

(41) Este argumento, por supuesto, se aplica a la Ética del Discurso, que caería en una contradicción performativa al no reconocer que argumenta **también** por motivos (razones, por un "bien", aunque más no sea "el ideal de una vida racional" que es ya un contenido material) éticos, materiales, biográficos y histórico-culturales (europeos).

(42) Edelman, 1992, pp. 109-110. Xavier Zubiri es quizá el único filósofo que supo situar desde la década de los 50s. el problema del cerebro en una nueva teoría material del conocimiento, de la inteligencia-sentiente o de los sentidos-inteligentes desde su base neurobiológica (Véase Zubiri, 1981 y 1992). "El hombre tiene **cerebralmente** una apertura intelectual al estímulo como realidad (...) Locerebral y lo intelectual no constituyen sino una sola y misma actividad" (Idem, 1986, p. 525). Sobre el tema se ha ocupado filosóficamente entre otros Searle, 1984 y 1994.

(43) El pensamiento medieval lo sabía muy bien, no sería necesario recurrir a Marx en este caso para hablarlo. En efecto, se decía: "Es imposible que algún ser humano realice su bien (bonum), si ese proyecto no conviene con el bien común (**bene proportionatus bono communi**)" (Thomas, I-II, c. 92, a. 1, ad 3). O: "No debe dejar de considerarse que el bien común (**bonum commune**) según la adecuada comprensión es preferible al mero bien propio, ya que cualquier parte física se ordena por instinto al bien del todo (**bonum totius**)" (Idem, **De perfectione vitae spiritualis**, XIII, n. 634). Este "instinto" debe ahora reconstruirse desde la neurobiología como la emotividad-evaluativa del sistema límbico

y base del cerebro que se ordena a la sobre-vivencia. Es una "comunidad de vivientes" humanos, intersubjetividad de la validez formal.

(44) Esto lo sostiene por ejemplo Sartre, 1960, en cuanto a la imposibilidad de analizar el horizonte mismo de la totalidad del ser en el mundo, aún con método psicoanalítico. Véase Dussel, 1973, I, pp. 50 y 57.

(45) La Ética del Discurso enumera estas objeciones, sin caer en cuenta que la propia conciencia post-conventional es siempre un fruto cultural. Sólo en el caso que se critique el eurocentrismo explícitamente se puede tener una conciencia libre de "convencionalismos". Además, como veremos, la conciencia crítica antihegemónica (nivel del § 4) se opone a la "universalidad" ejercida por una individualidad autónomamente ética, pero vigente, dominante, y sería así posterior al nivel 6 de Kohlberg -por ejemplo-. Es decir, el intento de una ética "postconventional" recae en ser un "convencionalismo europeo contemporáneo".

(46) Véase Habermas, 1981, I, 2, 3 (I, pp. 85ss; I, 82ss) en la discusión con Peter Winch.

(47) Por ahora "aplicación" irá entre comillas, porque quiere indicar que no se trata de la aplicación clásica, kantiana o de la Ética del Discurso (**applicatio, Anwendung**). En estos casos aplicación indica un movimiento de arriba (lo universal) hacia abajo (la máxima concreta): de objeto a objeto. En cambio, dialécticamente, se trata de **ascender de lo abstracto** parcial (la máxima) **hacia lo concreto universal** (el principio): situar la parte en el todo. Deberíamos hablar de un subsumir ascendiendo la máxima particular en el todo universal: esto que debo obrar (parcial, abstracto, la máxima) como particularidad situada en el todo de la sobre-vivencia de la comunidad, de la nación, de la humanidad (lo universal). Además, el Otro como exterioridad, como segunda razón, impide la aplicación tradicional. Sin embargo dejaremos la terminología en boga para no confundir. Estos y otros temas serán profundizados en la **Ética de la Liberación** en elaboración.

(48) La Ética de la Liberación (en mi obra en elaboración) intentará igualmente fundamentar el principio material de la ética, como he indicado arriba.

(49) En este caso la norma pragmática (procedimentalmente intersubjetiva y simétrica para alcanzar una validez aceptable) es una mediación no autónoma ni indiferente (al contenido) cuya función es "aplicar" o subsumir lo concreto material (la máxima) en lo universal material (el "bien").

(50) Apel, 1986, p. 161. para la formulación del Principio "U" en Habermas, véase Habermas, 1983 y 1991. Igualmente considérese la excelente crítica de Wellmer, 1986. Consúltense la obra de Rehg, 1994, y el número completo del **The Philosophical Forum** coordinado por Kelly, 1989.

(51) Ya que si se alcanza validez intersubjetiva es sobre aquello en lo que recae el "acuerdo" de todos: el "contenido" ético objeto de la argumentación. Sin "contendio" no hay acuerdo ni validez. No puede tener validez un acuerdo "vacío".

(52) Véase todo este debate en mi obra Dussel, 1973c.

(53) Para Aristóteles, además, este acto de "aplicación" del principio podía corromperse de no haber virtud o "temperancia" en el sujeto: "Por esto es que llamamos a la temporancia (sófrosynen) la que salva (**sózousan**) la aplicación prudente (**frónesin**). Lo que ella protege es la **hypólepsis**" (**Et. a Nicómaco**, VI, 5, 1140b 11-20).

(54) Por ejemplo, para Thomas "el bien no cae dentro de la elección (**ultimus finis nullo modo sub electione cadit**)" (I-II, c. 13, a. 3. c.), ya que es el principio primero material por excelencia, que, por otra parte, es universal y siempre ya presupuesto **a priori**. por ello "el fin se apetece necesariamente (**finis appetitur absolute**)" (**De Veritate**, c. 24, a. 6, r.). Por el contrario, "todo aquello que es obrado por nosotros es posibilidad (**possibilia**)" (**Ibid.**, a. 5, c.). El aplicar el principio en la deliberación es "un silogismo acerca de operables (**operabilia**)" (**Ibid.**, c. 14, a. 5, c.) sobre "los singulares contingentes (**singularia contingentia**)" (II-II, c. 49, a. 5, c.).

(55) Véase Dussel, 1973, I, p. 64.

(56) Desde ya podemos anticipar que la "praxis de liberación" debe situarse en esta "Terceridad": desde el mundo de la vida (Primeridad) irrumpe el Otro y su proyecto de liberación (Segundidad) que desde su opresión o exclusión efectúa un **proceso práctico** de liberación (Terceridad). Liberación como proceso es Mediación (Terceridad), y pasa de una situación de opresión en el mundo (Primaridad) negada desde la anticipación contrafáctica de la utopía como término (Segundidad).

(57) Peirce, 1978, 1.66. Véase la magnífica interpretación de Apel, 1981.

(58) Cornel West, 1989, efectúa un interesante esfuerzo por reconstituir el pragmatismo.

(59) Habermas, 1976, p. 271.

(60) Véase en Gramsci, 1975, IV, pp. 319ss.

(61) En nuestra **Ética de la Liberación** en elaboración daremos mayor espacio y precisión al argumento, que estará contenido por entero en el capítulo 5, del tomo I.

(62) Véase el trabajo de Ulrich, 1993, donde se debiera distinguir mejor entre la "económica (**Oekonomik**)" como filosofía (parte de una ética material), la "pragmática económica (**oekonomische Pragmatik**)" como ciencia económica-pragmática, y el nivel propiamente "económico (**oekonomisch**)" de la materialidad efectiva de la producción, distribución y consumo como medios para la sobre-vivencia.

(63) En todos mis trabajos anteriores presentados en este diálogo repetí una y otra vez el argumento, para mostrar la importancia de la ética material, y en especial la posición de un Marx no **standard** sino reconstruido desde una lectura completa y paciente (Véase Dussel, 1990 y 1993).

(64) Todo esto merecería mayor análisis, pero la corta extensión del trabajo nos exige remitir a la ya anunciada **Ética de la Liberación**.

(65) Véase mi respuesta a Apel en Dussel, 1995, § 1, pp. 115ss.

(66) Esta utopía del sistema vigente de dominación lo hemos esquematizado con b en el **esquema I**. Por ejemplo, la economía neoliberal tiene al mercado total de competencia perfecta como este tipo de mito utópico -que es inconsistente y empíricamente imposible (véase Hinkelammert, 1984).

(67) Véase Wellmer, 1986, I: "El programa kantiano".

(68) Bentham propone como deber el universalizar la felicidad. El enunciado de Wellmer es más fuerte. Es decir, la prohibición de lo no generalizable por ser negativa admite menos excepciones (por ejemplo, no es generalizable: "¡Haz infelices a los otros!"). Pero lo que Wellmer no indica claramente es que dicha negación se recortadesde la afirmación material de lo negado: si hacer infeliz o matar se juzga éticamente como no generalizable es por comparación a lo generalizable (la felicidad como universalmente intentada, pero con dificultad de aplicación concreta). Es decir, el principio **positivo** material de la ética (descrito en el § 1) es sobre el que se funda su **negación** (sólo en este § 4) como crítica.

(69) Véase Dussel, 1994, § 2.

(70) Véase Freire, 1968; además mi ponencia Dussel, 1994, § 2. Este movimiento por el que el dominado que ha introyectado la ideología dominante hacia la toma de conciencia crítica desde la exterioridad lo hemos representado por la **flecha cp** (conciencia popular) en el **esquema I**. Dicha flecha parte desde dentro del sistema dominante (cuadrado A), perfora sus límites y se vuelve reflexivamente como crítica (§ 4). A esta flecha se incorporan los "grandes críticos", simultánea y sinérgicamente.

(71) Esta "experiencia" no es la de Hegel en la **Fenomenología del Espíritu**, sino la "experiencia" de haberse sumido, enterrado, vivido en el interior de los pobres, los necesitados, el pueblo dominado y excluido. Véase Paulo Freire, 1993. Muchos filósofos europeo-norteamericanos (y también del mundo periférico) no han "hecho" esta experiencia o no le dan valor ético-filosófico ninguno. Pero, ninguno de los "grandes críticos" a los que nos estamos refiriendo dejan de tener alguna "experiencia" (Marx por exiliado y junto a los obreros desde París en 1943, Levinas como judío trasterrado, Foucault como homosexual perseguido, etc., etc.).

(72) Véase Habermas, 1988.

(73) Véase mi obra Dussel, 1988, cap. 15.

(74) Estos representantes de la "Primera Escuela de Frankfurt", críticos de la Modernidad, les ha faltado la posibilidad de articularse a grupos

históricos (populares, movimientos sociales o partidos políticos) con cya subjetividad comunitaria hubieran podido jugar la función de "intelectuales orgánicos". La Alemania de su tiempo no les dió posibilidad. En esto se diferencian de la Ética de la Liberación. Sin embargo, eran todaví "críticos". La "segunda" Escuela de Frankfurt, aunque tiene muchos méritos, pierden en criticidad.

(75) El "bien" se torna equívoco: el "bien" del esclavismo de los Faraones se torna "sistema dominador" para sus esclavos. Véase Walzer, 1985, cuando escribe: "So pharaonic oppression, deliverance, Sinai, and Canaan are still with us, powerful memories shaping our perceptions of the political world" (p. 149). Walzer reconoce la deuda del pensamiento latinoamericano de liberación, cuando cita a nuestro amigo Severino Croatto (p. 4).

(76) Véase Dussel, 1993c.

(77) Véase Levinas, 1974, pp. 210ss. En especial cuando escribe: "Le scepticisme qui trahise la rationalité ou la logique du savoir, est un refus de **synchroniser** l'affirmation implicite contenue dans **le dire** et la négation que cette affirmation énonce dans **le Dit**" (p. 213). "Lo dicho" se expresa en el sistema hegemónico (A del **esquema 1**). "El Decir" es la interpelación del Otro, en § 4, como exterioridad, que diacrónicamente, desde el futuro, para el sistema que se torna de hegemónico en dominador y de legítimo en ilegítimo, por la presencia **negativa** del pobre, de la muyer objeto-sexual, etc., muestra la no coincidencia de la "razón **dominadora** como pasado" y la "razón **liberadora** como futuro". El que habita el mundo nuevo, con nuevos objetos no observables por el antiguo paradigma (para hablar como Thomas Kuhn), se torna escéptico de los momentos pasados de la razón que comienzan a ser superados: el escepticismo se vuelve a hacer presente cuando hay cambios radicales históricos. Ahora es un escepticismo que se identifica con la crítica ética del orden dominador. por ello no acepta la "verdad" o la "ratio" de dominación. ¿No se encuentra todo esto ambiguamente por ejemplo en Nietzsche?

(78) "Hecho" no inmediato, sino que mediado por los niveles ya indicados (de los §§ 1-3), y formalmente por las mismas ciencias re-constructivas materiales **críticas**. Así Marx llamó "**Crítica** de la Economía Política" capitalista a ese tipo ético de ciencia social. La Ética del Discurso no ha dado los criterios suficientes para una crítica material, como crítica del "bien", porque sólo ha postulado el efectuar una crítica formal de validez (sociológica, por ejemplo, pero no económica). Es su talón de Aquiles, que pone a todo el proyecto en cuestión.

(79) No puedo aquí repetir lo ya escrito en mis trabajos anteriores en este diálogo (Dussel, 1993c, § 1; 1994, § 2.3; y 1995, § 1, pp. 116-119).

(80) Hemos distinguido desde antiguo la "consciencia ética" o crítica, que "oye el clamor del pobre", y la mera "consciencia moral" que aplica los principios morales del sistema (en § 2). Véase Dussel, 1973, II, pp. 52ss.

(81) Paulo Freire comienza su experiencia pedagógica desde 1947 (véase Freire, 1993), que culmina en su obra cumbre (Freire, 1968). Podría decirse que Rousseau, con el **Émile**, dió las bases para la educación solipsista burguesa. Freire pone las bases para la educación crítica intersubjetiva y comunitaria de los oprimidos. Todo su elaboración va más allá del to nivel de Kohlberg (véase Kohlberg, 1981 y 1987; y Habermas, 1983, pp. 127ss (pp. 137ss), ya que la consciencia ética llega a un grado no descrito hasta ahora; se trata de una "consciencia ética crítica universal antihegemónica de los oprimidos". No es sólo individual, autónoma y universal (y en el caso de Habermas discursiva en tanto intenta el acuerdo), sino que es además trascendente a la **universalidad "dominadora"** -de la que Kohlberg no tiene noticia-, y supone una "universalidad mundial" por sobre la consciencia moderna (eurocéntrica) post-conventional. Exige a los sujetos de una tal "consciencia ético-crítica" una mucho mayor madurez, ya que deben oponerse a la "universalidad vigente": las individualidad e intersubjetividad comunitaria de estos críticos exige mayor claridad, un juicio social e histórico más universal (científico y político) y enfrenta muchos mayores riesgos. Es el caso de los héroes y mártires significa la misma muerte, por haberse

atrevido a tal "imprudencia", de levantarse contra las leyes del "orden establecido": son los Washington (USA) e Hidalgo (México), Lumumba (Zaire) o la "Resistence franoaise" contra el nazismo, la resistencia con Stalin, Oscar Romero (El Salvador) ante las dictaduras militares controladas por Estados Unidos o la rebelión de los indígenas en Chiapas en 1994). Ya expondremos en nuestra **Ética de la Liberación** estas cuestiones de una ética más crítica y liberadora que la meramente post-conventional (que es, de todas maneras, "convencionalmente" eurocéntrica, como lo hemos advertido repetidamente, sin advertirlo).

(82) Véase Dussel, 1973, II, § 25: "El Otro, el bien común y el infinito" (pp. 59ss).

(83) Esto lo estudia el mismo Habermas pero sin la complejidad suficiente (véase Habermas, 1963 y 1968).

(84) Véase Dussel, 1973, II, pp. 65-127; 1994, § 2, b y c.

(85) Walzer intenta justificar este camino ambiguo (Walzer, 1977).

(86) **Rechtphilosophie**, § 347: el pueblo que es el Señor, el "Dominador (**Herrschende**)" de la historia mundial es su Tribunal y su Juicio, ante el cual todos los otros pueblos "no tienen derecho alguno (**rechtllos**)" (Hegel, 1971, t. VII, pp. 505-506).

BIBLIOGRAFIA CITADA

APEL, Karl-Otto, 1981, **Charles Peirce. From Pragmatism to Pragmaticism**, University of Massachusetts Press, Amherst.

APEL, K.-O., 1985, ¿Límites de la ética discursiva", en A. Cortina, 1985, pp. 233-262.

APEL, K.-O., 1986, "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia", en **Estudios éticos**, trad. castellana. Editorial Alfa, Barcelona (en alemán: "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", en Festschrift Constantino Tzatzos, Atenas, 1980).

APEL, K.-O., 1990, "Diskursethik als Verantwortungsethik -eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants", en Fernet-Betancourt, 1990, pp. 10-40 (trad. castellana en Apel et alia, 1992, pp. 11-44).

APEL et alia (Ed), 1992, **Fundamentación de la ética y la filosofía de la liberación**, Siglos XXI, México.

ARENS, Edmund, 1995, **Anerkennung der Anderen**, Herder, Freiburg.

BENHABIB, Seyla, 1986, **Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory**, Columbia university Press, New York.

BENTHAM, Jeremy, 1948, **A Fragment on Government and an introduction to the Principles of Morals and Legislation**, Basil Blackwell, Oxford.

BOLTVINIK, Julio, 1995, "La Cumbre Social ¿Consolidación del neoliberalismo?", an **La Jornada** (México), marzo 3, p. 47.

- CORTINA, Adela, 1985, **Razón comunicativa y responsabilidad solidaria**, Sigüeme, Madrid.
- DAMASIO, Antonio, 1994, **Descartes' Error, Emotion, Reason, and the Human Brain**, A Grosset, New York.
- DUSSEL, Enrique, 1973, **Para una ética de la liberación latinoamericana**, Siglo XXI, Buenos Aires, t. -II.
- DUSSEL, E., 1973b, **Para una de-structura de la historia de la ética**, Ser y Tiempo, Mendoza.
- DUSSEL, E., 1988, **Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63**, Siglo XXI, México.
- DUSSEL, E., 1990, "Die **Lebensgemeinschaft** und die Interpellation des Armen", en Fernet-Betancourt, 1990, pp. 69-96.
- DUSSEL, E., 1993, **Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación**, Universidad de Guadalajara, Guadalajara (México) thay traducción al inglés que aparece en Humanities Press, New York, 1996).
- DUSSEL, E., 1993b, **Van der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Sin Projekt der Transmoderne**, Patmos, Düsseldorf (hay ediciones en castellano (varias), francés, italiano, gallego, inglés (Continuum, New York, 1995)), portugués).
- DUSSEL, E., 1993c, "Proyecto filosófico de Charles Taylor", en **Signos, Aquario de Humanidades** (UAM-I, México), VII-III, pp. 15-60 (en inglés en **Constellations** (New York), 1995).
- DUSSEL, E., 1994, "Ethik der Befreiung. Zum Ausgangspunkt als Yollzug der ursprünglichen ethischen Vernunft", on Fernet-Betancourt, 1994, pp. 83-110 (trad. castellana en Sidekum, 1994, pp. 145-170).
- DUSSEL, E., 1995, "Die Befreiungsethik gegenüber der Diskursethik", en Arens, 1995, pp. 113-136.
- EDELMAN, Gerald M., 1988, **Topobiology: An Introduction to Molecular Embryology**, Basic Books, New York.
- EDELMAN, G. M., 1989, **The remembered Present, A Biological Theory of Conscicusness**, Basic Books, New York.
- EDELMAN, G. M., 1992, **Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind**, Basic Books, New York.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (Ed), 1990, **Ethik und Befreiung**, Augustinus, Aachen.
- FORNET-B., R. (Ed.), 1994, **Konvergenz oder Divergenz?**, Augustinus, Aachen.
- FREIRE, Paulo, 1968, **Pedagogía del oprimido**, Siglo XXI, México.
- FREIRE, P., 1993, **Pedagogía de la esperanza**, Siglo XXI, México.
- GRAMSCI, Antonio, 1975, **Quaderni del Carcere**, Einaudi, Torino, t. I-VI.
- HABERMAS, Jürgen, 1963, **Theorie und Praxis**, Suhrkamp, Frankfurt.
- HABERMAS, J., 1968, **Erkenntnis und Interesse**, Suhrkamp, Frankfurt.
- HABERMAS, J., 1976, **Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus**, Suhrkamp, Frankfurt (eh castellano, Taurus, Madrid, 1986).
- HABERMAS, J., 1981, **Theorie des kommunikativen Handelns**, Suhrkamp, Frankfurt, t. I-II (ed. cast. Taurus, Madrid, t. I-II, 1987).
- HABERMAS, J., 1983, **Moralbewmbtsein und kommunikatives Handeln**, Suhrkamp, Frankfurt (ed. castellana Ediciones Peninsula, Madrid, 1985).
- HABERMAS, J., 1988, **Der philosophische Diskurs der Moderne**, Suhrkamp, Frankfurt (ed. castellana Taurus, Buenos Aires, 1989).
- HABERMAS, J., 1991, **Erläuterungen zur Diskursethik**, Suhrkamp, Frankfurt (parcialmente en inglés **Justification and Application**, MIT Press, Cambridge (Mass); parcialmente en castellano en **Escritos sobre moralidad y eticidad**, Paidós, Barcelona, 1991).
- HEGEL, 1971, **G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe**, Suhrkamp, Frankfurt, t. I (1971)-XX (1979).
- HEIDEGGER, Martin, 1961, **Nietzsche**, Neske, Pfullingen, t. I-II.
- HINKELAMMERT, Franz, 1984, **Crítica a la razón utópica**, DEI, San José (trad. alemana **Kritik der utopischen Vernunft**, Exodus-Grünewald, Luzern-Mainz, 1994).
- HINKELAMMERT, F., 1994, "Disakursethik und Verantwortungsethik", en Fernet-Betancourt, 1994, pp. 111-150 (en portugués en Sidekum, 1994, pp. 73-116).
- HONNETH, Axel, 1992, **Kampf zum Amerkennung**, Suhrkamp, Frankfurt.
- KANT, Immanuel, 1968, **Kant Werke**, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, t. I-X.
- KELLY, Michael (Ed.), 1989, "Hermeneutics in Ethics and Social Theory", número completo de **The Philosophical Forum** (New York), XXI, 1-2 (1989-1990), con artículos de H. Habermas, M. Walzer, A. Heller, S. Benhabib, Th. McCarthy, etc.

- KOHLBERG, Lawrence, 1981, **Essays on Moral Development**, Harper and Row, Cambridge, t. I-II (1984).
- KOHLBERG, L. -Colby, A., 1987, **The Measurement of Moral Judgement**, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), t. I-II.
- LEVINAS, Emmanuel, 1968, **Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité**, 3era. ed., Nijhoff, La Haye.
- LEVINAS, E., 1974, **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**, Nijhoff, La Haye.
- LOCKE, John, 1975, **An Essay concerning Human Understanding**, P. H. Nidditch, Ed., Clarendon Press, Oxford.
- MACINTYRE, A., 1981, **After Virtue. A Study in Moral Theory**, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- MACINTYRE, A., 1988, **Whose Justice? Which Rationality?**, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- MARX, Karl, 1956, **Marx-Engels Werke (MEW)**, Dietz, Berlin, t. I (1956)-ss.
- MARX, K., 1975, **MEGA. Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe**, Dietz, Berlin, t. I (1975)-ss (ed. cast. FCE, México, t. I (1982)-ss).
- MILL, John Stuart, 1957, **Utilitarianism**, The Liberal Arts Press, New York.
- PEIRCE, Charles S., 1931, **Collected Papers of Charles Peirce**, C. Hartshornre-P. Weiss-A. Burks, Ed., Belknap Press, Cambridge, t. I (1960) -VIII (1966).
- REHG, William, 1994, **Insight and Solidarity, The Discourse Ethics of Jürgen Habermas**, University of California Press, Berkeley.
- SARTRE, Jean-Paul, 1960, **Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques**, Gallimard, Paris, t. I.
- SCHELER, Marx, 1954, **Der Formalismus in der Ethik und die materiale wertethik**, Francke, Berna.
- SEARLE, J., 1984, **Minds, Brains and Science**, Harvard University Press, Cambridge (Mass).
- SEARLE, J., 1994, **The Rediscovery of the Mind**, MIT Press, Cambridge (Mas).
- SIDEKUM, Antonio (Ed), 1994, **Ética do Discurso e Filosofia da Liberdade**, UNISINOS, São Leopoldo (Brasil).
- TAYLOR, Charles, 1975, **Hegel**, Cambridge University Press, Cambridge.
- TAYLOR, Ch., 1989, **Sources of the Self. The Making of the Modern Identity**, Cambridge University Press, Cambridge.
- TAYLOR, Ch., 1992, **The Ethics of Authenticity**, Harvard University Press, Cambridge.
- TÜRCKE, Christoph, 1994, "Diskursethik als Dauerbegründung ihrer selbst", en Fernet-B., 1994, pp. 235-246 (en portugués: "Límites do discurso", en Sidekum, 1994, pp. 41-52).
- ULRICH, Peter, 1993, **Transformation der ökonomischen Vernunft**, Paul Haupt, Bern.
- VOLPI, Franco, 1992, "L'esistenza como praxis. Le radici aristoteliche della terminologia di **Essere e tempo**", en **Filosofia '91**, Laterza, Roma, pp. 215-254.
- WALZER, Michael, 1977, **Just and Injust Wars**, Basic Books, New York.
- WALZER, M., 1983, **Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality**, Basic Books, New York (trad. cast. en FCE, México, 1993).
- WALZER, M., 1986, **Exodus and Revolution**, Basic Books, New York.
- WELLMER, Albrecht, 1986, **Dialog und Diskurs**, Suhrkamp, Frankfurt (trad. cast. en Anthropos/UAM, Barcelona/México, 1994; parcial en inglés, en The persistence of Modernity, MIT Press, Cambridge (Mass)).
- WEST, Cornel, 1989, **The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism**, The University of Wisconsin Press, Madison.
- ZUBIRI, X., 1981, **Inteligencia sentiente**, Alianza Editorial, Madrid.
- ZUBIRI, X., 1986, **Sobre el hombre**, Alianza Editorial, Madrid.
- ZUBIRI, X., 1992, **Sobre el sentimiento y la volición**, Alianza Editorial, Madrid.

A TEORIA NO MITO NA FILOSOFIA DE AFONSO BOTELHO

António Braz TEIXEIRA

RESUMO

O autor trata de mostrar que a teoria do mito em Afonso Botelho evidencia as relações entre a consciência mítica e a reflexiva, sendo que ambas procuram o mesmo objetivo: a estruturação do ser. Mito e metafísica convergem, pois, num pensamento ontológico cujo tema mais importante é a meditação sobre a saudade.

RÉSUMÉ

L'auteur essaye de montrer que la théorie du mythe chez Afonso Botelho met en relief les relations entre la conscience mythique et la conscience réflexive; toutes les deux recherchent le même but: l'estructuration de l'être. Mythe et métaphysique s'accordent, donc, dans une pensée ontologique dont l'horizon majeur est la méditation sur la nostalgie.

Se bem que, desde Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) e Pedro de Amorim Viana (1822-1901), a consideração filosófica da religião viesse sendo objecto de especial atenção especulativa por parte dos nossos mais destacados pensadores, só no início da década de 80, com Teófilo Braga (1843-1924) e Oliveira Martins (1845-1894), surgiram as primeiras tentativas de teorização do mito e das suas relações com o fenómeno religioso, acompanhadas das valiosas e pioneiras investigações de natureza etnológica sobre o mesmo tema, empreendidas pelo próprio Teófilo, por Consiglieri Pedroso (1851-1910) e, principalmente, por José Leite de Vasconcelos (1858-1941).

Os estreitos e insuficientes pressupostos teóricos de que ambos partiram não permitiram, porém, que as tentativas de Teófilo Braga de determinar as *Origens Poéticas do Cristianismo* (1880) e os esforços de Oliveira Martins para formular o *Sistema dos Mitos Religiosos* (1882) lograssem surpreender a mais íntima natureza do mito e captar a essência do fenómeno religioso nem superar uma perspectiva

limitadamente histórico-sociológica ou uma sua consideração meramente etnológica e ascender àquele exigente plano interrogativo próprio da razão especulativa.

É inegável que, na geração seguinte, Basílio Teles (1856-1923), Sampaio Bruno (1857-1915) e Ferreira Deusdado (1858-1918), no modo filosoficamente mais consistente como consideraram a religiosidade e encararam o mito, quer em sua raiz grega quer na sua mais característica expressão nacional, representam um considerável avanço na compreensão destas profundas realidades espirituais; no entanto, unicamente com os promotores do movimento da "Renascença Portuguesa", em especial Leonardo Coimbra (1883-1936), Teixeira de Pascoaes (1877-1951), Teixeira Rego (1881-1934) e Aarão de Lacerda (1890-1947) e os dissidentes modernistas do "Orpheu", Fernando Pessoa (1888-1935) e Almada Negreiros (1892-1970), se efetuou uma perscrutação

do primordial significado sófico e pístico do mito e este encontrou, entre nós, a sua primeira e adequada teorização filosófica.

A lição dos filósofos "renascentes" foi retomada nas duas gerações seguintes, por pensadores como José Marinho (1904-1975), Eudoro de Sousa (1911-1987), Francisco da Cunha Leão (1907-1974), António Quadros (1923-1993), Afonso Botelho (1919-1996), Dalila Pereira da Costa (n. 1918) e António Telmo (n. 1927), que procuraram desenvolver, completar e aprofundar as análises e intuições daqueles mestres acerca do mito e refletir sobre a especificidade e o mais recôndito sentido das "linhas míticas" que percorrem e explicam a história portuguesa.

Concentrando, por agora, a nossa atenção na teoria do mito de Afonso Botelho, cumpre advertir, desde logo, que, na sua obra especulativa, o mito veio adquirindo crescente importância a partir do início dos anos 80, quer como objecto de atenta e recorrente reflexão teórica, quer como elemento decisivo da compreensão da mais íntima realidade espiritual da Pátria portuguesa, quer, ainda, como aspecto fundamental da sua longamente elaborada teorização da saudade.

Enquanto a consideração filosófica do mito levada a cabo pelo seu companheiro e amigo fraterno António Quadros, referindo-se, embora, à teoria do mito formulada por José Marinho, se apoiava, fundamentalmente, nas concepções de Jung e Mircea Eliade, a teoria do mito que Afonso Botelho deixou esboçada em alguns dos ensaios reunidos nos livros *Da Saudade ao Saudosismo* (1990) e *Saudade, regresso à Origem* (1997), não deixando de ter em conta a obra do pensador romeno e as profundas reflexões de José Marinho e Eudoro de Sousa, não só recusa a visão jungiana, como se aventura por outros e diversos caminhos, em alguns aspectos convergentes com os apontados pela obra visionária e mística de Dalila Pereira da Costa.

Inicia o autor da *Teoria do Amor e da Morte* a sua investigação filosófica sobre o mito considerando o problema da sua realidade e do seu valor, reflexão que se lhe afigura imperiosa e indispensável, dado que, em seu entender, a opinião, fundada no criticismo sergiano, que é ainda preponderante na nossa cultura, afirma, sem equívocos, que o mito, além de carecer de realidade ou consistência real, é o responsável tanto

pelos erros fundamentais na apreensão da Verdade como pelas principais frustrações da nossa história.¹

Quanto ao primeiro problema, recorda o subtil filosófico não ser próprio do pensamento, em si, repudiar ou desconhecer a realidade do mito, pois se é possível procurar explicá-lo através da psicologia, radicando-o no inconsciente, ou considerando, antes de mais, a sua fonte religiosa, se pode conceder-lhe maior ou menor relevância no plano do conhecimento, é, contudo, impossível ignorá-lo, assim como é vã toda a tentativa de pseudo *dismitificação*, entendida como acção purificadora do pensamento. Na verdade, como não deixa de advertir Afonso Botelho, essa pretensa purificação, de raiz crítica ou criticista, não logra nunca afastar as condicionantes do mito, porquanto unicamente à ontologia e à unidade do ser, situadas para além do mero juízo crítico e separativo, é dado realizar a união dos caminhos que, no pensamento mítico, separam o sagrado do profano, o mundo humano do reino dos deuses.²

Para o filósofo de *O poder Real*, que, neste ponto, aceita as conclusões de Mircea Eliade sobre a estrutura mítica, o mito tem natureza sagrada e verdadeira, apresenta-se como uma dádiva do conhecimento da origem e faz sempre apelo ao tempo primordial. Sendo, pois, a origem a fonte de que brotam todos os mitos, a sua substância está e decorre num tempo que é eterno presente e que, não sendo histórico, supera o tempo histórico. Daí a possibilidade, que só o mito possui, de se recuperar no tempo.³

Tendo embora a natureza de uma narrativa, o mito não se encontra sujeito às determinações do tempo, é uma realidade que só se completa e encontra a sua essência no movimento de regresso do pensamento. Deste modo, de toda a verdadeira narrativa mítica é elemento constitutivo essencial um movimento de recuperação ou de regresso à origem de que, como vimos, promana todo o conhecimento mítico. Implicando, sempre, como seu elemento definidor, um movimento de regresso à origem, o mito envolve, também, sempre e necessariamente, a recordação do paraíso terreno e o desejo de o recuperar.⁴

Assim, de acordo com o pensamento de Afonso Botelho, o mito poderá definir-se como "um drama divino que se repete ou representa segundo o tempo actualizável do teatro e não segundo o tempo irreversível da História"⁵, ou como "uma história com regresso".⁶

Por sua natureza, o mito envolve sempre a transcensão do tempo real no sentido das origens, transcensão pela qual se recupera a energia do acto e se representa ou de novo e de cada vez nos é presente ou se nos patenteia a sua face essencial.⁷

Por outro lado, o mito, enquanto implica a recordação do paraíso terreno e o desejo de o recuperar, vem a conter em si, como seu elemento essencial, a lembrança e o desejo que constitutivamente são a própria essência da saudade. Daí que seja legítimo pensar que a saudade constitui a verdadeira substância do mito.⁸

Não se esquece o atento filósofo de advertir, a este respeito, que o regresso próprio do saber mítico é aquele que surge necessitado, mais radical e universalmente, no duplo e complementar movimento de trânsito e recurso em que, de acordo com a profunda teorização de José Marinho⁹, se decompõe o enigma, que fundamenta e impulsiona todo o saber.¹⁰

Cabe concluir, então, que, em sua essência, o verdadeiro mito é sempre e só *omito da origem*, ainda que múltiplas e diversas sejam as formas que tenha revestido e por mais oculto que se apresente na "misteriosa cosmogonia e na abscondita teogonia"¹¹

Esta a razão por que o filósofo, acolhendo aqui, expressamente, a lição de Eudoro de Sousa, pensava que "o mito tem o seu lugar na profundidade que se manteve, para além do limiar do pensamento". A antevisão desta profundidade, situada "para além do limiar do pensamento", do mesmo passo que não carece de se fundar no pensamento ontológico, é a substância de uma ontologia sem ontos, mas que nos é, no entanto, presente por via daquela memória sentida ou desejada que é, também, essencial elemento do sentimento saudoso.¹²

Desta radicação principal do mito decorre não poder constituir-se a absoluta realidade mítica sem que dela haja verdadeira revelação, pois ao homem só é dado aceder ao mistério através do conhecimento revelado, isto é, do conhecimento duplamente velado, antes e depois de haver sido dito. O que equivale, então, a considerar que o conteúdo do mito apenas nos é acessível por uma visão dos estádios do conhecimento que englobe o mito e o mistério, já que o mito é iniciação no mistério.¹³

É por isso que, sendo embora distintos mistério e mito, a mesma narrativa pode servir de suporte a ambos, diferenciando-se, contudo, nos diversos modos

de religar um e outro à entidade divina que os funda. Efetivamente, a narrativa da origem, que é o modelo de todos os autênticos mitos, enquanto mito da "revelação primordial", levou o humanismo renascentista a uma religião universalista e trans-histórica e acabou por abrir caminho às ideologias de teor naturalista de oitocentos, ao passo que o mistério da origem, da revelação cristã, em quaisquer circunstâncias históricas, sempre encontra o Deus, uno, absoluto e transcendente.¹⁴

O filósofo recém-desaparecido reconhecia, como António Quadros¹⁵, que o mito, entendido como biografia divina, foi decisivamente posto em causa pelo Cristianismo, pois, para este, Deus revela-se-nos, directamente, através do mistério ou, indirectamente, pela sua presença espiritual, onde e como quer, mas sempre de modo a aumentar a inteligência do homem, solitário ou em comunidade.

Daqui resulta, então, segundo o penetrante entendimento de Afonso Botelho, que o mito tem a possibilidade de ser fundado pela inteligência teórico-sentimental do homem, desde que assistida pela revelação divina, não obstante vir depois a ser conservado, modificado e ampliado pelo rito de um povo.¹⁶

O entender a revelação como condição essencial da realidade mítica conduz Afonso Botelho a recusar e a pôr em causa as doutrinas que pretendem fazer do inconsciente a origem ou o receptáculo do mito. Com efeito, considerava o filósofo que estamos recordando que, se é verdade que a origem real dos mitos deve ser penumbrosa, para proteger a presença divina por eles assinalada, não pode ela, de modo algum, procurar-se no vácuo caótico do inconsciente, de que dimanam poderosos e desconhecidos fantasmas, mas que não tem a faculdade de dar ao homem a unidade e a harmonia próprias do ser divino nem de religar Deus à humanidade.

Assim, segundo o pensamento do autor de *Estética e Enigmática dos Paineis*, que, neste ponto, claramente se aparta da teorização desenvolvida por António Quadros, no ensaio *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista* (1982-83), com a qual, aliás, apresenta assinaláveis afinidades, a origem do mito encontrar-se-ia no sonho e não no inconsciente, ainda que entendido à maneira jungiana, reconhecidamente mais rica e mais profunda do que a de Freud.

Através desta conceptualização, que aproxima, significativamente, a sua teoria do mito da visão apresentada na obra de Dalila Pereira da Costa, em especial no admirável e luminoso livro *Os Sonhos, Porta de Conhecimento* (1991), o nosso último grande representante da filosofia da saudade não só procura evitar que o mito se perca no caos do inconsciente, tornando-se, por esta via, alheio ou adverso à razão, como afirma, pelo contrário, que ele carece da sua própria razão e de um juízo adequado. Procurando caracterizar uma e outro, servindo-se de noções pensadas e desenvolvidas pelo seu mestre José Marinho, Afonso Botelho dirá ser a *razão mítica* a que reconhece o *implícito do mito e o juízo tácito* o que a ela verdadeiramente se adequa, notando que, enquanto a alma popular, ao receber a narrativa mítica, lhe confere a implicitude que a natureza do mito necessita, a inteligência individual, ao actualizá-la pela interpretação, descobre a razão que lhe é própria e nela habita.¹⁷

Esta natureza da razão mítica e do juízo que lhe é próprio explicaria, segundo o modo de pensar do esclarecido hermeneuta da obra filosófica do Rei D. Duarte, que, sendo embora o mito uno e completo, dele mantém três fontes ou três vias de conhecimento, de distinto nível, mas que, em cruzamentos subtis, permanentemente se misturam entre si: a do saber tradicional, acessível à generalidade dos membros de um povo, a do conhecimento filosófico, que sempre envolve uma iniciação, e a da religião, que se dirige aos fiéis e para eles apela.¹⁸

Para Afonso Botelho, estas três fontes de conhecimento que brotam do mito explicariam a dupla função que este desempenha. Com efeito, por um lado, confere ao pensamento lógico aquela relação arcaica e primordial que a verdade necessita, alimentando e suscitando o movimento de trânsito e recurso que é o fundamento e o impulso de todo o saber e, por outro, firma a unidade de uma cultura¹⁹, como, na sendo aberta por Vicente Ferreira da Silva (1919-1963)²⁰, o tem procurado mostrar o seu discípulo Adolpho Crippa (n. 1929)²¹

A estas duas diferentes funções da narrativa mítica correspondem duas espécies também distintas de mitos, os que o filósofo designa por *mitos fundantes* e aqueles que considera *mitos firmantes*.

Os primeiros, apesar de se apresentarem sob inúmeras formas ou através de muito diversas

narrativas, reduzem-se a um único mito, o *mito da origem*. Pela sua universalidade, fundam todos os outros mitos que se integram na originalidade de uma cultura nacional, sendo a matriz ou a base da unidade cultural de uma pátria, firmando-a, os quais constituem, por isso, o que o filósofo denomina *mitos firmantes*.²²

Foi com base neste conceito e nesta distinção entre duas espécies de mitos que Afonso Botelho abordou o estudo dos mitos portugueses, distinguindo, por um lado, aquele que considerava o mito fundante, por mais próximo da cosmogonia original, porque, consubstanciando embora a natureza histórica do povo português, nos seus efeitos se reveste da universalidade própria deste primeiro tipo de mitos e, por outro, os que tinha por firmantes da identidade cultural e religiosa de Portugal.

Assim, na hermenêutica do inspirado pensador, mito fundante seria o da *Ilha dos Amores*, poeticamente descrita por Camões nos dois derradeiros cantos de *Os Lusíadas*, representando aquela "a imagem e o nome do paraíso terreno, depois que Portugal definiu a sua principal missão no mundo", e significando que à viagem existencial de cada homem esse mesmo paraíso se anuncia, ao mesmo tempo que define o regresso de uma viagem de natureza espiritual que, sendo de portugueses, é, igualmente, de todos os homens. O mesmo é dizer que, neste primeiro mito português e universal, se afirma ou revela que, sendo regressiva, a viagem que nele se narra tem por princípio e termo de perfeição a posse do paraíso. Por seu turno, em sua dimensão cosmogónica, este mito refere-se a um cosmos criado e constituído pelo Espírito, que, sendo homogêneo, iniciou e inicia os navegantes que nele viajam, do mesmo passo que redimiou todos os elementos naturais e subnaturais e todos os seres solidários dessa cosmogonia, fazendo-os renascer com uma nova imagem, inversa da que anteriormente era a sua.²³

Mas, enquanto o primeiro e fundante mito português é constituído de *amor*, é da *saudade* que, segundo a interpretação de Afonso Botelho, transcorrem os dois essenciais mitos firmantes da nossa identidade cultural e religiosa - o do regresso ao *Paraíso e da sobrevivência do amor* - sem prejuízo, porém, da sua universalidade, pois afectam todo o homem, representando ambos o "antídoto existencial da morte".

Se foi obra de Camões o dar corpo e voz ao mito cosmogónico do amor, coube a Teixeira de

Pascoas conferir à saudade a escatologia requerida pela sua essência ontológica e a António Patrício revelar o reino do amor humano divinizado, que abrange a morte e a sua natureza misteriosa e a supera pela saudade, libertando o amor para a perpetuidade da lembrança.²⁴

Mito síntese destes três, o *mito sebástico*, ao apresentar-se como "deicídio original" na pessoa do Rei Encoberto, reveste a natureza de mito fundante da origem, conferindo aos dois mitos firmantes a sua virtualidade arcaica. Como mito síntese, simultaneamente fundante e firmante, surge, como *Ilha dos amores*, na forma de *ilha encantada*, como mito *saudoso*, de uma saudade prospectiva, profética e messiânica e como *mito de sobrevivência* da própria Pátria e do que constitui a sua essencial substância sentimental, axiológica e espiritual.²⁵

O modo como Afonso Botelho conceptualiza o mito e interpreta os essenciais mitos portugueses confirma a sua asserção sobre a impossibilidade de distinguir, absolutamente, a consciência mítica da consciência reflexiva, por, apesar de serem diversas as perspectivas de uma e de outra, terem ambas o mesmo sentido estruturante do ser, unindo-se, assim, mitologia e metafísica na descoberta da essência que funda todo o pensamento ontológico, do mesmo passo que permite compreender as profundas razões por que, no seu pensamento filosófico, a teoria do mito e

a ontologia da saudade reciprocamente se exigem e mutuamente se completam.²⁶

NOTAS

- (1) *Da Saudade ao Saudosismo*, Lisboa, 1990, p. 121.
- (2) *Ob. cit.*, p. 123.
- (3) *Da Saudade ao Saudosismo*, p. 175; *Saudade, regresso à Origem*, Lisboa, 1997, pp. 108-110, 115 e 151.
- (4) *Da Saudade ao Saudosismo*, pp. 127 e 178 e *Saudade, regresso à Origem*, pp. 110, 126 e 147.
- (5) *Perspectiva teórica das Descobertas*, Lisboa, 1991, p. 11.
- (6) *Da Saudade ao Saudosismo*, p. 124.
- (7) *Ob. cit.*, pp. 204-205.
- (8) *Saudade, regresso à Origem*, p. 152.
- (9) *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, 1961, pp. 35 e segts.
- (10) *Da Saudade ao Saudosismo*, pp. 126-127.
- (11) *Saudade, regresso à Origem*, p. 107.
- (12) *Ob. cit.*, pp. 107 e 109.
- (13) *Da Saudade ao Saudosismo*, pp. 126-127 e 176-177.
- (14) *Saudade, regresso à Origem*, p. 142.
- (15) *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, vol. II, Lisboa, 1983, p. 122-123.
- (16) *Saudade, regresso à Origem*, p. 146.
- (17) *Ob. cit.*, pp. 145-147.
- (18) *Da Saudade ao Saudosismo*, p. 185.
- (19) *Saudade, regresso à Origem*, p. 107.
- (20) *Obras Completas*, vol. I, São Paulo, 1964, pp. 299 e segts.
- (21) *Mito e Cultura*, São Paulo, 1975 e *A idéia de Cultura em Vicente Ferreira da Silva*, São Paulo, 1984.
- (22) *Saudade, regresso à Origem*, pp. 107-109.
- (23) *Ob. cit.*, pp. 110-112.
- (24) *Ob. cit.*, p. 112-118 e 131 e segts. e *Da Saudade ao Saudosismo*, pp. 175 e segts.
- (25) *Saudade, regresso à Origem*, pp. 118-120 e *Da Saudade ao Saudosismo*, pp. 121 e segts.
- (26) *Cfr. Teoria do Amor e da Morte*, Lisboa, 1996, p. 146.

FARIA, Nilton Júlio.

A tragédia da consciência. Ética, Psicologia e Identidade Humana. Piracicaba: Editora Unimep, 1996. 96p. 21 cm.

Escrito numa linguagem clara e homogênea, o autor Nilton Júlio Faria - disserta sobre uma questão de cunho filosófico, o autor demonstra a preocupação do ser humano na busca de si mesmo.

Este livro "A tragédia da consciência. Ética, Psicologia e Identidade Humana", escrito em 96 páginas é composto de introdução, capítulos e conclusão, seguindo num caminho do qual o autor percorre com muita cautela embora seguro de si.

Esta obra, como diz o autor, nasceu das inquietações vivenciadas em suas ações como psicoterapeuta e como professor de psicologia. Este, foi uma reescritura de seu Mestrado no Instituto de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas; o autor, logo na introdução nos indaga - Mas que inquietações eram estas?.

"A angústia vivenciada pela neurastênica parece demonstrar, não uma patologia, mas acima de tudo uma busca contínua que vive o homem contemporâneo diante da impossibilidade de se ver de forma singularizada e particularizada, como preconizou não só a psicologia, como também a filosofia. Assim, como passar de um indivíduo qualquer, construído histórico e culturalmente, ao indivíduo que cada um é? Buscar estas respostas nas teorias psicológicas se apresentou como um caminho possível. Contudo o contato com a filosofia, para além de um interesse em conhecer os fundamentos filosóficos sobre os quais se construíram as teorias psicológicas, propiciou o estabelecimento de um diálogo entre estes dois saberes, no qual a Filosofia se colocaria como o outro da Psicologia, favorecendo, assim, uma maior possibilidade de apreensão da noção de sujeito. É o outro que nos possibilita a apreensão de nós mesmos ele é o caminho para que tenhamos acesso ao outro de nós mesmos, (...). O outro nos possibilita o vir-a-ser nós mesmos". Portanto, o objetivo deste livro é o discorrer sobre o vir-a-ser si mesmo.

No primeiro capítulo, o autor, entre Descartes e Nietzsche, nos insere num mundo de exaltação à humilhação do cogito - respectivamente -. Em Descartes, mais precisamente, no *Discurso do Método*, o autor vai a busca do homem que existe fora de si. Descartes com sua subjetividade moderna, coloca neste momento que a consciência é o meio possível para alcançar a verdade das coisas lembrando com distinção que é preciso o homem dominar suas paixões para fundamentar um conhecimento de si mesmo e do mundo; Opondo-se à Descartes, a humilhação do cogito se dá no pensamento de Nietzsche, a afirmação de que "Deus está morto" nos remete a um mundo de incertezas. O simples fato de pensar - para Nietzsche - não nos dá a certeza de minha existência, como preconiza Descartes. "Há outros estados de mim mesmo que também dão a minha existência, como querer e o sentir" (...) Nietzsche refere-se ao intelecto, por si mesmo, como o grande enganador, contrariando os preceitos cartesianos. A humilhação do cogito se apresenta em todo o pensamento de Nietzsche.

No segundo capítulo; percorremos as releituras e representações do Mito de Édipo, na visão de Heidegger e Paul Ricoeur, questionando e contrapondo-se à hermenêutica de Freud, este em seus ensaios sobre a sexualidade, apresenta as fases de desenvolvimento do ser para essa transição fala da repressão, da identificação, da sublimação e leva-nos até a vivência do Complexo de Édipo, Freud limita-se nesta visão, ao parricídio e ao incesto. Heidegger, em *Introdução à Metafísica*, aborda a questão do ser e da aparência, esta aparência da qual nos fala Heidegger, se apresenta como possibilidade de essencialização do ser, e é nesta essencialização que se encontra a verdade do ente. O que está fixado na leitura heideggeriana é, além da expressão de essencialização, a noção de verdade dos gregos, que não é uma verdade objetiva, mas a verdade que é coberta na aparência do ser, descoberta na sua essencialização.

Segundo Ricoeur, ler Édipo Rei na perspectiva do parricídio e do incesto é fazer uma leitura infantil da obra - como propõe a psicanálise. A cólera de Édipo contra o vidente, Tirésias, e o não-saber são pontos centrais sobre os quais se desenvolve a tragédia - diz Ricoeur -, é necessário a "visão" do vidente cego para que Édipo possa dar início ao seu caminho de desvelamento, - o desvelar-se -, Tirésias representa para Édipo a possibilidade do vir-a-ser si mesmo, este - o vidente -, é o outro que o conduz ao outro consigo mesmo, que a princípio lhe era desconhecido.

No terceiro capítulo, o autor faz um resgate a Merleau - Ponty e a sua crítica do cogito; o autor se enraíza na busca de elementos para construir uma nova concepção de sujeito; ademais, neste capítulo o autor comenta certas considerações da fenomenologia de Husserl e a noção de carne expressa no pensamento pontyano. Edmund Husserl (com a proposição do método fenomenológico); Merleau - Ponty (com a crítica do cogito e a proposta de uma leitura nova do termo inconsciente); Sigmund Freud (com a teoria psicanalítica) encontram-se nesse cenário; o autor aborda a questão do corpóreo, defendendo a idéia de que a presença do corpo do outro, me dá revelações do eu, e nos propicia à saber que toda busca do ser no mundo se apresenta através da apresentação do corpo ao mundo, do corpo do outro em conhecimento do eu.

No capítulo quatro, fica contido que a hermenêutica do si, de Ricoeur, propõe uma noção de consciência descentralizada e mais ampla, também neste capítulo o autor discute as implicações éticas, remetendo o problema da ação vinculada ao problema do vir-a-ser si mesmo. Como relata Ricoeur é a tomada da consciência e isso só é possível através da relação entre o indivíduo, o outro e o mundo, devem

buscar compreender que o entendimento está naquilo que eu produzo, que o meio me propicia. Neste termo o autor desenvolve a noção de consciência ampliada e descentralizada de Ricoeur, coloca o sujeito como advindo de um meio em que ele nasce já determinado por uma forma de cultura, de pensar e de agir; conceituando que os valores éticos implicam na subjetividade a que o sujeito está exposto, modificando a relação sujeito em ação de conhecimento de si mesmo. Na perspectiva de Paul Ricoeur o sujeito vive sua alteridade a partir de sua historicidade, e isto nos remete uma relação com o outro e com o mundo - é um agir humano no sentido ilimitado do pensamento - é aí que encontramos a verdadeira discussão de si mesmo, este desejo é conduzido pelo indivíduo de tal maneira à decifrar os signos de seu meio, partindo para a busca das ações da consciência para uma vida boa onde haja justiça social (justiça elaborada pela ação humana) - uma vida ética.

Em sua conclusão, Nilton Júlio Faria nos fala da consciência mítica e reflexiva, fazendo uma analogia entre elas, enfatizando a dicotomização da ciência e do saber a partir da própria ação do homem no mundo, ainda o autor, propõe a idéia que o psicólogo poderá partir de uma inter-relação com outros profissionais de distintas áreas para uma nova interpretação do saber do homem e do vir-a-ser si mesmo.

Não podemos deixar de destacar que o autor valoriza as páginas de sua obra com poemas e citações de outros autores, que ele apresenta em notas explicativas, e faz um desfecho com ampla referência bibliográfica, sobre qual pesquisou para realizar seu trabalho.

Roberto Herrera
Instituto de Filosofia - PUC-Campinas

SOUVILLE, Odile.

L'homme imaginaire- De la philosophie esthétique de Bachelard Lettres Modernes, Paris - 1995 sous la direction de JEAN BURGOS

O livro está dividido em sete capítulos. Esta obra foi apresentada pela autora como tese de doutoramento na Sorbonne.

Souville fala da diferença entre imagem dinâmica - que provém de um dinamismo mental, e da imagem material - produzida no espírito e traduzida na linguagem poética ou imagem poética, pelo que Jean Burgos chama de duas realidades psíquicas que é possível: através das forças afetivas e através da inteligência do real.

Segundo Souville, para o dinamismo da imagem, Bachelard usa como referência os trabalhos de R. Desoille, a descida ao inferno de nós mesmos, como medida de superação, de desbloqueio psíquico, que para Bachelard é uma apoteose em direção a uma soma moral. "Bachelard faz uma leitura moral das obras de R. Desoille e audaciosamente atribui uma finalidade moral ao sonho dirigido" (p. 18). Souville diz que Bachelard propõe uma filosofia dinâmica, capaz de fazer o homem se reconciliar com o seu devir - o sentir o movimento ao invés de procurar ver o movimento. "A revolução copernicana consiste em constatar o dinamismo psíquico dentro do sujeito imaginário e não dentro do objeto imaginado" (p. 21).

A autora descreve a história da teoria dos quatro elementos desde os clássicos, faz um estudo da imagem dramática da queda, do devaneio dirigido, da luta humana contra os elementos, do complexo de Jonas e da atualidade da mitologia nas gravuras contemporâneas. Da metamorfose abordada por Bachelard em Lautréamont; da Fênix como símbolo de paligenesia; da descontinuidade do tempo, o instante fecundo, a imaginação e os ritmos, a loucura do cinema. Estuda também a criação verbal das imagens, os degraus de liberdade dentro da linguagem, a inovação da expressão poética etc.

Souville assinala que é necessário enfatizar a distinção entre a imaginação criadora e a fantasia - o

devaneio inconsciente. Bachelard trabalha a imaginação através da fenomenologia que valoriza a imagem poética, "é pela imagem poética que eu descubro o ser da vida" (entrevista concedida à rádio de Jean Lescure em 1957, in Souville p. 115).

Há uma distinção entre o devaneio ocioso e o devaneio propulsor do conhecimento. "Para o homem imaginário, o melhor é sempre possível, e sonha com o realizável" (p. 116). Assim assinala Souville, Martin Luther King sonhou com o apartheid nos Estados Unidos, "Eu sonho que um dia nas colinas da Georgia, os filhos dos escravos e os filhos dos proprietários de escravos possam se juntar sobre a mesa da fraternidade" (p. 116). Há sonhos que são ilusão e há sonhos que são projeções da imaginação, que são possíveis pelo apóio da razão. "A razão corrige a ilusão" (p. 116).

Segundo Souville, Bachelard insistiu na diferença entre a ciência e a poesia, entre a imagem e o conceito, entre o universo das imagens poéticas e o universo dos temas científicos. A imagem poética não se desenvolve sobre o mesmo plano da imagem científica. Ambas atividades: ciência e poesia, são opostas, mas se equilibram como dois contrários. "A imaginação poética, quando não entra em rivalidade com os procedimentos da razão, deixa aparecer uma compensação no trabalho abstrato" (p. 118).

Para definir o homem imaginário, Souville diz que Bachelard em oposição à ontologia dos "fortes", propõe não uma ontologia do leve, mas do livre. "Os filósofos da ontologia forte que garantem o ser dentro de sua totalidade e o guardam integralmente mesmo em descrevendo os modos mais fugazes, denunciam uma ontologia dispersada por se prender a uns detalhes, que pode ser uns acidentais e acreditam multiplicar suas provas multiplicando seus pontos de vista" (Bachelard PR. 144, in Souville. 119).

A imagem poética não é estável, é um movimento que coloca em vibração o psiquismo

humano. "Em poesia o sentido precede o saber" (p. 119). O sentido está presente antes do conhecimento do mundo real e da linguagem. E segundo Souville, isso pode ser visto na metafísica de Aristóteles, da qual S. Tomás usou para provar a existência de Deus. Mas Bachelard conduz seu pensamento para um materialismo racional. Bachelard não postula uma unidade entre Deus e o ser, nem um cogito dotado de idéias claras e distintas (Descartes). A ontologia de Bachelard é segundo Souville mais modesta: "Bachelard quer nos curar, quer apaziguar nosso mal de viver e suprimir nossa cisão dolorosa com os seres. Dentro dessa ontologia do homem imaginário, não é a evasão fora do cosmo, mas de maneira alguma do cosmo sem sujeito humano" (p. 120).

Segundo Souville, o pensamento bachelardiano vem crescendo desde sua morte em 1962. Há apreciadores e continuadores da obra de Bachelard, como François Dagognet - que construiu uma filosofia das imagens calcada no método bachelardiano; ou como René Thom que fez uma leitura das epistemologias de Bachelard. A herança filosófica de Bachelard é reconhecida tanto pelas epistemologias como pela crítica literária e pela teoria estética.

Segundo a autora, o pensamento bachelardiano se estende da França até a América. É mais reconhecido no Canadá e menos conhecido pelos Anglo-Saxões, mas com vasto material, como livros e numerosos artigos no Quebec. Completamos esse quadro informativo, acrescentando que no Brasil, o pensamento de Bachelard cresce cada vez mais,

principalmente em cidades como: São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador.

O pensamento bachelardiano se conjuga dentro da história das ciências e da estética num único fio condutor, trazendo segundo Souville, racionalidade e alegria. "A imaginação é a origem das cosmologias míticas e das visões sintéticas do mundo: Bachelard defende um mundo onde tudo será harmonizado em função do desejo humano" (p. 123).

Souville diz: "a sensibilidade e o entendimento, evita uma clivagem dentro da subjetividade e uma cisão entre a razão e a afetividade" (p. 123). A imaginação na atualidade é uma força para o homem moderno, que vive o advento da imagem de consumação propagada pela televisão. Fala-se hoje de um imaginário público, hierarquizado pela história das fotos de imprensa, de arte; publicações; filmes; imagens verbais vindas da tradição escrita ou oral, formando uma imagem cultural, o que exige do sujeito um esforço constante no uso de critérios próprios para salvaguardar seu livre arbítrio no uso da imaginação, sem se perder na imaginação pública e na logosfera.

Concluindo, Souville diz: "os cidadãos da logosfera prosperam esse imaginário público, sem negligenciar entretanto os recursos íntimos de sua própria imaginação, que vive e se manifesta ainda dentro da solicitude. Sobre a via dessa dupla busca, Bachelard guia nosso pensamento" (p. 124)

Luzia B. Oliveira Silva
Mestrado em Filosofia - PUC-SP

NGUYEN-VAN-HUY, Pierre,

"**La métaphysique du bonheur chez Albert Camus**", Neuchâtel (Suíça): Baconnière, 1968.

A filosofia de Albert Camus é uma metafísica que descobre o ilimitado pela exigência e reflexão sobre a finitude e a condição limitada do Homem (p. X). Sua filosofia é a razão intuitivo-poética. Ela não parte da razão puramente lógica, mas adentra ao campo da beleza, do amor. Sua busca de felicidade é a busca da união suprema com o ser. Não se pode esquecer que o ser que reflete o Homem é a própria natureza (se houvesse uma religião em Camus poderíamos dizer que é uma religião imanentista). É por isso que Camus vai insistir no tema do enraizamento, da contemplação-admiração, das núpcias com o mundo. Também é por isso que podemos dizer que diante do absurdo o Homem só encontra respostas existenciais no mundo.

Esse mundo que envolve o Homem é dinâmico. O ser do Homem não se reduz à sua essência, nem à sua existência; ele o é **de vir e ser** (Albert CAMUS, *L'homme révolté*, IN: p. XII). Isto é o que o identifica ao Ser (Cosmos). O esforço da busca em meio à escuridão e o pleno encontro de si em meio ao infinito do Universo constitui a identidade do ser. Este encontro da identidade se dá por duas vias: a aproximação do Homem à natureza (cosmos), e a aproximação do Homem ao Homem que constitui o êxtase do instante estético. Este êxtase é o centro da felicidade humana, pois constitui a descoberta do hólus, o encontro do Homem consigo mesmo, com o mundo e com o outro. A metafísica em Camus, encontro do Ser, é intimamente esclarecida em suas obras. Tal encontro é impossível quando egoísta e como busca de poder, e está ao alcance de todos quando solidários. A solidariedade é a via da felicidade possível: podemos presenciar Calígula na busca incessante de poder num beco impossível, numa realidade impossível, representada pela Lua, *eu quero a lua pois os homens morrem e não são felizes*. Dr. Rieux na Peste, encontra a "salvação", encontra a felicidade com seu grupo de solidários. Essa busca incessante pode ser Tipasa, com seu céu de azul inclemente, com

o odor dos absintos, onde toda a natureza encontra respostas para si, onde o encontro do Homem com o mundo reilete a solidariedade, assim como pode ser Oran, uma cidade que fechou seus olhos para a felicidade, que se ergueu de costas para o mar.

A palavra felicidade será uma palavra que jamais abandonará sua vida. *Bonheur* é uma constante em sua obra, e, pode se ler como núpcias do Homem com a terra (um comando imperativo). *Bonheur* e absurdo são filhos da mesma terra, por isso incorrer-se-ia num erro dizer que *bonheur* nasce do absurdo; e, não é difícil fazer esta leitura, pois a partir do momento que se reconhece o absurdo do mundo, da vida, a via mais simples para se escapar dele é o encontro de uma saída, a qual muitos poderiam dizer que é o suicídio, ou a busca pela felicidade; mas não! Felicidade (*bonheur*) é o próprio ponto de partida e de chegada às núpcias com a terra. A terra é o local, é o habitat da plenificação humana, é o vínculo do Homem com sua raiz, ou melhor, com sua cultura, com seu mundo, com o outro. E, a felicidade é o meio natural e possível das núpcias, pois qualifica o Homem à solidariedade. Essa felicidade é a união do ser com sua existência, "*é a força inseparável do otimismo, o liame do amor; é o estado que faz com que o sujeito-amante se ligue ao obje-to-amado, o vivente à vida, o existente à existência*" (p. 8). O Homem pelo nascimento encontra sua liberdade, pois rompe com o cordão que o unia à terra, que o ligava à mãe. A partir desse momento, ele se auto cria como se ele próprio fosse a força geradora do universo, deixando de se reconhecer apenas como parte desse universo habitável, parte desse hólus.

Diante da felicidade, o Homem jamais pode recusar ou renunciar a vida. Seria admitir o erro como fonte do viver, seria constatar o absurdo e querer viver nele eternamente, não encontrando e nem buscando meios de viver lucidamente.

Essa felicidade evocada por Camus não é uma felicidade, única, imutável, absoluta: são felicidades

diferentes construídas sobre a solidariedade, são inseparáveis, indissociáveis (p. 7). Como diz Nguyen-Van-Huy (p. 8): a felicidade de Calígula, Scipion e Caesonia são diferentes, no entanto formam um mesmo conjunto em Calígula; a felicidade de Jan, Maria são diferentes, no entanto formam o mesmo conjunto em O Equívoco.

O *desejo de felicidade se confunde com o de unidade* (p. 8). Falar de bonheur em Camus é falar de relações humanas, de solidariedade, de acordo, de núpcias. Para Nguyen-Van-Huy *bonheur* quer dizer unidade (p. 9). De certo modo, bonheur representa a unidade, mas não se reduz a isso. Bonheur é unidade enquanto capaz de unir/reunir todos em si, enquanto capaz de convergir a um centro único vários pontos aparentemente desconexos. Mas além desta capacidade, bonheur é a razão pela qual todo o gênero humano busca se realizar em sua existência. Assim, Sísifo busca sua felicidade no castigo absurdo dos deuses, embora recuse a união com essa pena; Martha busca sua felicidade na usura, na invasão do outro, na usurpação, e no entanto nega o sentido de unidade; ela faz do absurdo sua felicidade, e, assim, não pode compreender o mundo. *Se compreender é unificar, este mundo é incompreensível* (p. 76).

As felicidades são desejos da Felicidade: a união com toda a existência, a união com a natureza, com a liberdade, a verdade e a beleza. São a felicidade física, humanista e metafísica. Nguyen-Van-Huy assinala que a Felicidade suprema é formada por essas três felicidades. A física representa a união do Homem com o mundo; a humanista, representa a união com o outro (os homens); e a metafísica representa a união do Homem com os valores - a beleza, a verdade, justiça, o amor, a liberdade (p. 10). Por ser uma forma de unir o físico, o humano e o metafísico é que a *bonheur camusienne* é uma felicidade difícil de se encontrar (p. 15).

Esta procura pela felicidade se concretiza dentro de um mundo tomado pela contradição, pela separação. É neste ponto que se coloca a problemática da felicidade, e ela não poderia ser posta se sua busca fosse somente uma e única. Eis o problema camusiano - o problema da união-separação: diante do mundo que o cerca, ele (o Homem) *se sente ao mesmo tempo como familiar e estrangeiro, solidário e solitário* (p. 22).

A obra camusiana versa sobre uma união e uma separação, assim como todo o sistema filosófico

está alicerçado sobre uma ruptura e uma busca de unidade. Seu ponto de partida é a ruptura e o ponto de chegada a união; seu sistema é esta dialética: *O Averso e o Direito, Entre o sim e o não, O Exílio e o Reino*, Tipasa e Oran. A união em Camus está fundada no *consentimento das núpcias do Homem com a terra* (p. 27). Enquanto a união é o ponto de chegada e o meio necessário para se chegar à felicidade, a separação se utiliza do absurdo como um divórcio, e da contradição como ponto de partida. O absurdo se liga ao estritamente temporal e jamais poderá encontrar a unidade, pois ele *multiplica o que não pode unificar (...) ele substitui a qualidade pela quantidade, o eterno pelo temporal, a unidade pela totalidade* (Albert CAMUS, *Le mythe de Sisylve*, IN: p. 71).

Para Nguyen-Van-Huy o corpo é de suma importância em Camus, pois o plano físico conduz ao metafísico, e é o próprio Camus quem afirma este plano físico como sua religião: diante deste *acordo amoroso da terra com o homem, eu me converteria se esta já não fosse minha religião* (Albert CAMUS, *Noces*, IN: p. 28). Pensamos que a transcendência só seja possível a partir da constatação do humano, do físico, do concreto. O encontro da felicidade torna-se concreto como realidade metafísica a partir do momento em que o Homem se encontra diante da natureza e com ela, diante do mundo e com ele. É o reconhecimento humano do cosmos, é o encontro, as núpcias com o mundo, com a terra, enfim, com sua existência.

Se para o autor, o absurdo é o estado de separação, de dualidade diante do seu desejo de unidade (p. 31), se a vida do homem universal, assim como a do homem camusiano é uma longa busca da unidade primordial perdida (p. 50), que por fim é manifestada por um desejo de unidade impossível de se realizar (p. 57), afirmamos que não só ante o desejo de unidade, mas ante o desejo de transcendência possível é que o Homem requer sua felicidade, sendo o absurdo não um estado fatalista de separação, mas um estado arbitrário. E como felicidade e absurdo são filhos da mesma terra, esta contradição entre o desejo e sua frustração (absurdo) não pode existir por princípio. Se ambos são filhos da mesma terra isso quer dizer que ambos devem conviver neste mundo; e, a saída ante o absurdo é o da contemplação e da admiração do mundo, é o das núpcias como forma de encontro da felicidade. Este é o caminho relevante em Camus: o caminho do reconhecimento lúcido do mundo, podemos

dizer, o caminho da contemplação. Pensamos que Camus propõe o caminho da contemplação do mundo, manifestado em Tipasa, como forma de atender à exigência metafísica. Tipasa é a cidade da qual ele parte para encontrar a felicidade e para onde ele retorna após anos de procura: é a experiência dialética do mundo, em vista do encontro com a transcendência.

Para Nguyen-Van-Huy não há como abordar o tema da felicidade sem antes tratar do tema da morte. O ponto de partida é a morte, a qual ele trata como o *non-moi métaphysique*. Podemos dizer que a morte é o estado de separação por excelência. É a experiência trágica em sua mais forte expressão, de forma que tentar superá-la seja um exercício em vão. Sendo a separação em sua forma mais trágica, a morte constituirá o absurdo por inteiro, o rompimento definitivo com a vida. Nguyen-Van-Huy dirá que o *"non-moi métaphysique"* é a força exterior, estrangeira e invisível que se impõe e governa a vida de modo inexorável, sem que jamais possa compreendê-la ou superá-la (p. 39). Para ele, o tema da morte acompanha Camus, de forma que não há nenhum conto, nenhuma peça de teatro que não tenha como pano de fundo a morte, por exemplo em Calígula, a vida é uma série de mortes incontáveis (p. 43). O autor não deixa de ressaltar inclusive a importância da morte nos ensaios literários, filosóficos e políticos (p. 44). Para essa morte, para esse estado definitivo de separação, Nguyen-Van-Huy não encontra outra saída em Camus senão a revolta: a revolta negativa e a revolta unitária. A primeira representada por Calígula, Sísifo e Marta, cuja teleologia encontra o Nada. E a segunda representada principalmente pela figura da mãe.

A figura materna é a principal chave utilizada por Nguyen-Van-Huy. Ele faz uma espécie de leitura psicanalítica dos textos de Camus. Se a revolta negativa é simbolizada pela separação, a revolta unitária é simbolizada pela união, pela busca de unidade. E, enquanto a revolta negativa adquire a significação do formalismo, da lei, da obediência cega sobre a figura-símbolo da pessoa do pai, a revolta unitária encarna o amor, a união, a natureza, a terra na figura da mãe. A vida, então, é uma constante luta entre o campo materno e o campo paterno. A mãe, em especial, se reveste de uma armadura simbólica. Ela é a força suprema, que equilibra e une o que está dividido, que supre a necessidade de amor defasado no elemento humano. A mãe é, em certo sentido, a própria natureza, e segundo Nguyen-Van-Huy, para Camus, *a natureza*

não é somente um mundo "fenomenal" de paisagens e espetáculos, ela é um mundo de valores sagrados, (...) ela é sobretudo a alma ou o deus de uma religião (p. 100), e continua, é por essa mãe-símbolo, mais que pela imagem da mãe física ou de uma "nature morte" que os heróis camusianos vivem e morrem (p. 101).

Assim, Nguyen-Van-Huy verifica na obra camusiana uma eterna luta entre os valores maternos e paternos, entre vencedores e vencidos. O *"paternal"* significa, então, *uma ruptura com o natural; e o "maternal" é antes de tudo uma identificação com a natureza (p. 117).*

Pensamos que a identificação do materno com a natureza que Nguyen-Van-Huy faz na obra camusiana se situa num campo psicanalítico. A natureza em Camus não só representa os valores maternos, como o valor do sensível e do físico. A natureza expressa a solidariedade humana, o encontro de sentido perante o não-sentido proposto, a possibilidade de transcendência. Trata de ir além do físico assimilado pelos sentidos na natureza, pois, encontramos pela admiração, pela contemplação a felicidade possível ao gênero humano. Ou seja, há um encontro metafísico através do universo físico.

Embora o campo maternal vença, segundo o autor, *a vitória não será e jamais poderá ser completa, porque isso significaria uma ruptura pura e simples com o campo paternal (p. 133).* E o que se deve visar como síntese é o equilíbrio perfeito, um encontro entre os valores masculinos e femininos (p. 137), **saber manter o amor na honra e na razão, guardar a honra e a razão no amor** eis o que se pode chamar de sabedoria (p. 138).

Todavia o que o autor deixa transparecer é que o equilíbrio tido como sabedoria é impossível ao Homem mortal, pois a luta entre o campo paternal e maternal é uma luta sempiterna, o que faz do pensamento de Camus uma dialética hegeliana, e Jean Claude Brisville completa, verificando a unidade do pensamento camusiano: *um único problema, uma única solução e um único problema-solução são ainda a mesma coisa: o conflito e o equilíbrio das duas forças da natureza (Jean Claude BRISVILLE IN: p. 154).*

A procura pela unidade se apresenta pelas três imagens maternas: a mãe de Meursault (O Estrangeiro), a mãe de Jan (O Equívoco) e a mãe de

Rieux (A Peste). Elas representam a mãe suprema, símbolo único - a terra, que para Nguyen-Van-Huy é a solução do problema união-separação.

A mãe de Meursault é a mãe que morre, que se une à terra; é a figura da união física. A mãe de Jan representa a busca do amor perdido, o fechamento em silêncio e o encontro de um amor ou justiça que equilibre este silêncio; é a figura da união humana. A mãe de Rieux ultrapassa as mães e faz a síntese maternal: ela é o símbolo da união com o transcendente. O materno é, assim, símbolo da união física, humana e metafísica na obra camusiana.

Se o materno é o simbólico na união humana com sua existência (física, humana e metafísica), a experiência estética se dá por sinais concretos do cotidiano empregados universalmente por Camus: sol/luz, noite, água/mar, os quais representam o êxtase da experiência humana, enquanto física, humana e fontal-metafísica. Essa transição entre a experiência humana e a experiência estética em Camus não encontra dificuldade, pois em sua obra o *ser humano não é diferente do ser natural* (p. 196).

A leitura de Nguyen-Van-Huy sobre a obra camusiana tenta aproximar Camus de Teilhard de Chardin. Enquanto Camus procura a unidade pelo

físico, humano e metafísico, Teilhard de Chardin persegue três formas do *Bonheur*: *Bonheur d'être*, *bonheur d'aimer* *bonheur d'adorer* (Teilhard de Chardin IN: p. 236), ou seja, a síntese da busca camusiana.

Essa síntese pode ser mais nitidamente percebida em *A Queda*, um romance que engloba todo o drama e toda a beleza da obra camusiana. Mais que uma síntese, é uma obra de recapitulação (p. 209). O problema da união-separação e da tentativa de resgate da unidade, a psicanálise do materno e a estética são discutidas em *A Queda*. J.-B. Clamence, personagem principal e único, é o ápice da experiência dialética: da lei formal-abstrata-arbitrária ao instinto criativo e livre. Em suma, ele é o congregador do pensamento camusiano porque aborda as realidades contempladas em sua obra. *Reúne em si o juiz e o penitente, a justiça e a inocência, o pai e a mãe, o Homem "racionalista-cartesiano" e o Homem instintivo executando o apelo "inconsciente" da mulher e da noite* (p. 228).

Fernando Rocha Sapaterra
(FAI/P.F.T.N.I. Assunção)

RICOEUR, Paul,

"Ensaaios"/Constança Marcondes Cesar (org.). São Paulo: Paulus, 1998. 113 p.

Sem sombra de dúvida, o pensamento de Paul Ricoeur é de muito vigor e importância. É justamente isso que leva a Dr^a Constança Marcondes Cesar reconhecer sua importância e reunir tradução do texto de André Dartigues, estudos seus e parte do trabalho de Danilo Almeida.

A obra inicia falando da questão da identidade narrativa em Paul Ricoeur. Segundo André Dartigues essa questão, em princípio, é um problema simples, "mas implica a narração da vida", a qual indica "o contexto das ações e situações em que podemos identificar a pessoa". Após trabalhar a questão da identidade pessoal e identidade narrativa, Dartigues afirma que as análises de *Si mesmo como um outro* renovam assim as de *Tempo e Narrativa*, o qual apresentam dois aspectos: a narrativa que permite ao sujeito identificar-se que não é a de um "eu" isolado; mas é de um "si" que interfere com uma identidade coletiva e se amplia.

Nas Páginas 27 a 37, a Dr^a Constança analisa o problema do tempo, afirmando que, na concepção de tempo em Ricoeur, desde os mitos antigos até o romance moderno e a ciência histórica, o tempo é caracterizado pelas experiências da tristeza do finito, da decepção e da perda; a arte é o elemento essencial na tentativa de resgate da marcação do tempo; as experiências de ser-no-tempo e da busca da verdade se identificam; há uma dimensão hermenêutica e poética em toda narrativa e há uma analogia entre o tempo plural e a irredutível pluralidade das concepções do tempo. Depois, a organizadora da obra, analisa a ética segundo Ricoeur, (páginas 39-66) e diz que a questão ética se torna "a investigação do significado fundamental do destino humano, pensando a partir dos símbolos e fazendo a crítica das ilusões". Após analisar

a relação entre ética e política, ética e hermenêutica, a crítica do cogito, examina a idéia de "responsabilidade e cosmos". (67-75)

Danilo Almeida aborda a problemática "subjetividade e interpretação: a questão do sujeito", onde sustenta que Paul Ricoeur "tem se consagrado ao problema da subjetividade por mais de 50 anos de reflexão". A Filosofia é reflexão sobre si mesmo. O si é a primeira verdade para o filósofo reflexivo. Entretanto, é insuficiente para caracterizar a reflexão; é preciso, então um trabalho de decifração. "A primeira verdade (penso, existo) deve ser mediatizada".

Almeida examina as mediações falando dos signos, dos símbolos e dos textos. Depois de comentar sobre "o sujeito como tarefa" e a "hermenêutica de si", fala-nos sobre a "hermenêutica da Prática".

A teoria da ação em Ricoeur é pensada a partir da teoria do texto.

Pela clareza e profundidade com que os estudiosos André Dartigues, Danilo di Manno Almeida e Constança Marcondes Cesar trabalham, a obra torna-se um rico material para quem busca entender um pouco sobre Paul Ricoeur. Como diz a organizadora no prefácio, é "uma breve abordagem", mas de muita importância de vários aspectos desse grande pensador francês. Um material que deve ser explorado, pois é muito didático.

Geraldo José da Silva
Gilberto Dias Nunes
Márcio Ferreira
Reinaldo Reis Santos Lima
Curso de Filosofia - PUC-Campinas

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 (019) 735-5872
13020-904 - CAMPINAS - SP (BRASIL)

A revista **Reflexão**, órgão oficial do Instituto de Filosofia da PUC-Campinas, 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 ou digitadas no word for windows, a não ser com a aceitação do Conselho Editorial. Deverão ser remetidos em três vias e solicita-se que também sejam enviados em disquete. A redação deve seguir as diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas, quanto à Bibliografia, Notas, Referências e outras, ligadas à publicação. Os trabalhos devem ser acompanhados de um resumo em português de 10 linhas, com versão em francês ou inglês. Os dados e conceitos emitidos são de responsabilidade exclusiva dos autores.

REFLEXÃO 71 - "ÉTICA E HERMENÊUTICA II"

Capa: Marcelo De Toni Adorno

Diagramação e Composição - Supervisão Geral: Anis Carlos Fares; Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Maria Aparecida Meschiatti 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 e Sérgio Ademilson Giungi.

Auxiliares de Administração: Elaine Simone Bernardo, Fernanda Mara Cabral, Flávia D. Costa Moraes, Keite Andreia Pereira Mazaro, Márcia Figueredo dos Santos e Sandra Mara Lima Ferreira

Redação e Administração: Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro
13020-904 Campinas-SP - Tel.: (019) 735-5872

Distribuição: Papyrus - Livraria-Editora
Rua Barreto Leme, 1178
13010-202 - Tel.: (019) 232-7268

Constança Marcondes Cesar

A ONTOLOGIA HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR

José Carlos de Paula Carvalho

HERMENÊUTICA SIMBÓLICA E ÉTICA NO IMAGINÁRIO DE GRUPOS DE ALUNOS DO COLEGIAL
(LICEU PASTEUR/SP E COLÉGIO IAVNE BEITH-CHINU/SP) (I)

Denis Domeneghetti Badia

ALGUMAS INCIDÊNCIAS TRANSFERENCIAIS-CONTRANSFERENCIAIS DA FILOSOFIA "OCIDENTAL"
NA PROBLEMÁTICA ÉTICO-RELIGIOSA DA HERMENÊUTICA "ORIENTAL" DE HENRY CORBIN

Jean-Marc Gabaude

LE MYSTÈRE RELIGIEUX DE L'ESPACE SELON JEAN JAURÉS

Luzia Batista de Oliveira Silva

A PEDAGOGIA DO IMAGINÁRIO EM GASTON BACHELARD

Cléa Gois e Silva

ÉTICA: A LIBERDADE COMO DESTINO SEGUNDO JEAN-PAUL SARTRE

Enrique Dussel

ARQUITECTONICA DE LA ETICA DE LA LIBERACIÓN (SOBRE LAS ÉTICAS MATERIALES
Y LAS MORALES FORMALES)

António Braz Teixeira

A TEORIA DO MITO NA FILOSOFIA DE AFONSO BOTELHO

RESENHAS