

ISSN 0102-0269

# Reflexão

Ano XXIV nº 74

Revista Quadrimestral do  
Instituto de Filosofia

MODERNOS E  
CONTEMPORÂNEOS



**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), Evangelos Moutsopoulos (Grécia), Giulia Paola Di Nicola (Itália), Glória Comesaña (Venezuela), Jean-Marc Gabaude (França), José Esteves Pereira (Portugal), Margaret Chattergee (Índia), Mario Castellana (Itália), Mario Losano (Itália), Marcela Varejão (Itália), Paulo Borges (Portugal), Oscar Pujol (Índia), Sonia Vásques Garrido (Chile), Shayam Prasad Ganguly (Índia), Venant Cauchy (Canadá), Vera Vidal (França), Yvon Lafrance (Canadá), Zdnéck Kourin (França).

#### **Pontifícia Universidade Católica de Campinas**

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Pe. José Benedito de Almeida David

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

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

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

**INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PUC-Campinas**

**REFLEXÃO 74  
MODERNOS E CONTEMPORÂNEOS**

**CAMPINAS, SP  
1999**

**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 1999 foram publicados 74 fascículos em 24 volumes.

ISSN 0102-0269

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

## SUMÁRIO

Editorial .....	7
-----------------	---

### ARTIGOS

<b>Maria Cecília Maringoni de Carvalho</b> , Utilidade e liberdade na obra de John Stuart Mill .....	11
<b>Gustavo Caponi</b> , O kantismo de Frege .....	18
<b>Daniel Desroches</b> , La voie longue de la compréhension chez Paul Ricoeur .....	33
<b>Marly Bulcão</b> , Diagnóstico e remédio: os caminhos da razão artesã na epistemologia atual .....	42
<b>Regina Yara Martinelli da Silveira</b> , Ciência, razão e retórica em Chaïm Perelman .....	47
<b>Fernando Rocha Sapaterra</b> , Camus: arte e testemunho da liberdade .....	51
<b>Creusa Capalbo</b> , Trajetória da fenomenologia social .....	54
<b>Anna Maria Moog Rodrigues</b> , Tecnologia e Humanismo .....	59
<b>Sonia Arribas</b> , Democracia y Valores Sociales: una diagnosis sobre nuestras sociedades (sobre la labor interpretativa de Michael Walzer) .....	67
<b>Resenhas</b> .....	81

## SOMMAIRE

Éditorial .....	7
<b>ARTICLES</b>	
<b>Maria Cecília Maringoni de Carvalho</b> , Utilité et liberté chez John Stuart Mill .....	11
<b>Gustavo Caponi</b> , Le kantisme chez Frege .....	18
<b>Daniel Desroches</b> , La voie longue de la compréhension chez Paul Ricoeur .....	33
<b>Marly Bulcão</b> , Diagnostic et remède: les voies de la raison artisanale dans l'épistémologie actuelle.....	42
<b>Regina Yara Martinelli da Silveira</b> , Science, raison et rhétorique chez Chaïm Perelman .....	47
<b>Fernando Rocha Sapaterro</b> , Camus: l'art et le témoin de la liberté .....	51
<b>Creusa Capalbo</b> , Trajectoire de la phénoménologie sociale .....	54
<b>Anna Maria Moog Rodrigues</b> , Technologie et humanisme .....	59
<b>Sonia Arribas</b> , Démocratie et valeurs sociales: une diagnostic de nos sociétés (sur la tâche herméneutique de Michael Walzer) .....	67
<b>Récensions</b> .....	81

## EDITORIAL

No presente número da revista *Reflexão*, apresentamos a problemática ética, epistemológica, antropológica e política presente na filosofia moderna e contemporânea, a partir de alguns de seus autores representativos.

Maria Cecília Maringoni de Carvalho aborda o tema da liberdade em Stuart Mill, enquanto Fernando Rocha Sapaterra trata do mesmo tema na obra de Camus.

O tema do "retorno a Kant", iniciado por autores alemães na segunda metade do século XIX, encontra em Frege e Wittgenstein os impulsionadores de um neo-kantismo que definiu a trajetória da tradição analítica, como o estudo de Gustavo Caponi sobre "O kantismo de Frege" procurou evidenciar. Na mesma linha das implicações filosófico-epistemológicas da ciência, Daniel Desroches trata de explicitar as características da meditação hermenêutica de Ricoeur, entendida como uma "via longa da compreensão"; Marly Bulcão apresenta a reflexão de François Pagognet sobre "os caminhos da razão artesã". Regina Yara Martinelli da Silveira trata da "Ciência, razão e retórica em Chaim Perelman", pondo a retórica como princípio de todos os saberes. Creusa Capalbo mostra a atualidade da fenomenologia, pondo à luz o impacto do método husserliano sobre Merleau-Ponty, Enzo Paci e outros; Ana Maria Moog Rodrigues trata das relações entre "tecnologia e humanismo", pondo em relevo a exigência de uma educação humanística que complemente, para o homem atual, a educação voltada para a ciência e tecnologia, de modo a tornar viável a distribuição dos benefícios da civilização para toda a sociedade.

O artigo de Sonia Arribas sobre a instigante obra de Walzer, busca fazer o diagnóstico das nossas sociedades, à luz da teoria democrática desse autor.

**A REDAÇÃO**

## ÉDITORIAL

On présente, dans ce numéro de la Revue *Reflexão*, des problèmes éthiques, épistémologiques et anthropologico-politiques des philosophies moderne et contemporaine, prenant pour point de départ les écrits de quelques uns de ses auteurs plus importants.

Maria Cecília Maringoni de Carvalho envisage le thème de la liberté chez Stuart Mill; Fernando Rocha Sapaterra envisage le même thème chez Camus.

Le "retour à Kant", commencé par des penseurs allemands du XIX<sup>e</sup>. siècle, a trouvé chez Frege et chez Wittgenstein ses épigones; ils ont été les représentants d'un neo-kantisme qui a influencé toute la philosophie analytique ultérieure; c'est ce que l'étude de Gustavo Caponi, "Le kantisme chez Frege", a essayé d'établir. L'étude des implications philosophique-épistémologiques de la science a été le sujet de Daniel Desroches, lequel essaye de présenter la méditation herméneutique de Ricoeur entant que "voie longue de la compréhension"; Marly Bulcão réfléchit au sujet de l'oeuvre de François Dagognet et "des voies de la raison artisanne"; Regina Yara Martinelli da Silveira étudie les conceptions de science, raison et rhétorique chez Chaim Perelman, et elle met en relief la rhétorique en tant que principe de tout savoir; Creusa Capalbo montre l'actualité de la phénoménologie, et la répercussion de la méthode husserlienne sur l'oeuvre de Merleau-Ponty, d'Enzo Paci et d'autres; Ana Maria Moog Rodrigues étudie les relations entre "la technologie et l'humanisme"; elle met en relief l'exigence d'une éducation humaniste, pour l'homme actuel voué à la science et à la technologie, afin que les bénéfices de la civilisation puissent être partagés par tous les hommes.

L'article de Sonia Arribas au sujet de l'oeuvre de Walzer essaye de faire la diagnosis de nos sociétés, dans la perspective démocratique caractéristique de cet auteur.

**LA RÉDACTION**

## UTILIDADE E LIBERDADE NA OBRA DE JOHN STUART MILL <sup>1</sup>

Maria Cecília Maringoni de CARVALHO  
Instituto de Filosofia – PUC-Campinas  
CNPq

### RESUMO

*Este texto traz à discussão a pretensão milliana de fundar sua defesa da liberdade sobre os alicerces de seu utilitarismo e assinala alguns aspectos de tensão que permeiam seu empreendimento.*

### ABSTRACT

*This paper brings to discussion Mill's claim that his defence of liberty can be grounded on his utilitarianism and points out some aspects of tension which pervade this undertaking.*

### 1. INTRODUÇÃO

Em seu ensaio *On Liberty* John Stuart Mill empreende uma radical defesa da liberdade do indivíduo frente ao Estado e à sociedade e pretende que seu utilitarismo ofereça o requerido suporte para tal. Trata-se de uma das aspirações mais audaciosas e controversas de Mill, que tem dividido a opinião de estudiosos e comentadores e sobre a qual ainda se há de disputar por muito tempo, sem que se venha quicá um dia dizer uma palavra definitiva a respeito. Este trabalho não se propõe obviamente pôr fim a uma discussão secular, mas resgatá-la, dada a sempre atual necessidade de se reler um clássico do pensamento filosófico, como é indubitavelmente o caso de John Stuart Mill, mas em atenção também à premência de refletirmos sobre as razões que podem ser legitimamente invocadas para se justificar uma interferência do Estado e da sociedade naquilo que consideramos ser a esfera privada de cada um de nós. John Stuart Mill colocou este problema com clareza meridiana e se sua solução padece de insuficiências,

ela é engenhosa, merecendo, portanto, ser repensada

O ensaio de Mill intitulado *Utilitarianism* é uma obra que contém diretrizes que visam não apenas subsidiar as decisões do indivíduo em seu dia-a-dia, mas também nortear a elaboração de leis e o desenho das instituições de uma sociedade. Vale lembrar que o interesse de Mill é moral e não – ou não apenas – prudencial. Tais diretrizes acham-se consignadas no Princípio de Utilidade ou da Máxima Felicidade, de acordo com o qual as ações são corretas, na medida em que tendem a promover o saldo líquido de bem-estar ou de felicidade para todos os concernidos, incorretas no caso contrário. Na literatura especializada discute-se sobre o estatuto do Princípio de Utilidade milliano: se se trata tão-somente de um princípio axiológico, que se limitaria a definir sob que condições uma ação pode ser considerada intrinsecamente boa, ou se é também um princípio normativo, cuja função seria prescrever ações/regras/modos de vida a serem seguidos. Neste último caso, um utilitarista estaria, pois, obrigado, seja em sua vida pessoal, seja enquanto legislador, a optar por

aquele curso de ação ou conjunto de regras de cuja realização resultasse a otimização da felicidade/bem-estar para o maior número de envolvidos. No ensaio *On Liberty*, que veio à luz em 1859, portanto dois anos antes da publicação de *Utilitarianism*, Mill dispensa tratamento prioritário a questões de moral social, e declara ser seu objetivo determinar “a natureza e os limites da autoridade que pode ser legitimamente exercida pela sociedade sobre o indivíduo”<sup>2</sup>. Dada a conexão temática e temporal entre ambas as obras, cabe examinar a relação entre elas, a fim de averiguar se as teses aí defendidas não entram em conflito entre si.

Pelo menos à primeira vista a impressão de incompatibilidade é a que prevalece, uma vez que em *On Liberty* Mill estatui um outro princípio, aparentemente distinto do de Utilidade, para reger – como ele assevera – de modo absoluto as restrições que a sociedade pode impor ao indivíduo<sup>3</sup>. O princípio em questão é conhecido como Princípio de Liberdade ou Princípio do Dano, o qual prescreve que a sociedade só estaria legitimada a exercer controle sobre um indivíduo e restringir-lhe a liberdade, se for para prevenir dano a outros, porém nunca para protegê-lo contra males auto-infligidos ou para coagi-lo a adotar condutas visando o bem próprio ou alheio. *On Liberty* é um monumento à liberdade do indivíduo, uma defesa intransigente de sua soberania, individualidade e autonomia e, nessa medida, um libelo contra o paternalismo e as invasões do social na esfera privada. A impressão de incompatibilidade entre o Princípio do Dano e o axioma utilitarista parece ganhar força, quando se leva em conta que o Princípio de Utilidade, ao recomendar a promoção da maior felicidade possível para o maior número de afetáveis, não proíbe liminarmente, vale dizer, independentemente de qualquer cálculo de conseqüências, nem o paternalismo nem o dano a terceiros, o que nos autoriza a supor que um conflito entre *Utilitarianism* e *On Liberty* não estaria em princípio excluído. A despeito disso, Mill pretende fundar seu liberalismo sobre os alicerces de sua ética utilitarista, uma pretensão que desde logo foi considerada descabida por diversos estudiosos e comentadores. Por outro lado, se muitos autores consideram inexequível o projeto milliano, não faltam os que defendem sua viabilidade, reconstruindo o pensamento de Mill de forma a fazer sobressair os contornos utilitaristas de sua defesa da liberdade.

Nesta comunicação pretendo mostrar que uma leitura possível do princípio do dano é a que o vê como um preceito destinado a proteger interesses essenciais do ser humano; tal interpretação está na raiz de muitos argumentos em favor da compatibilidade ou convergência entre as teses utilitaristas e liberais de Mill, um dos quais será aqui focado. Por último, apresentarei minha opinião sobre o tema, mostrando por que considero que *On Liberty* não é um simples corolário do Utilitarismo.

## 2. LIBERDADE E DANO A OUTROS

J. S. Mill via com grande inquietude duas características da sociedade de seu tempo, a saber, a tendência de os governos invadirem a privacidade dos cidadãos, restringindo-lhes a liberdade, e a crescente uniformização das condutas que se impunha quase inexoravelmente em decorrência do efeito tirânico e esmagador da opinião pública. Para Mill a opressão exercida pela maioria ainda era pior ou mais sufocante do que a intrusão do governo na esfera individual, na medida em que a opinião pública opera de forma sorrateira, o que torna mais difícil seu controle. Para frear a invasão do social na vida privada Mill estatui seu princípio de liberdade. Por se tratar de um princípio destinado a defender a autonomia individual, ele repele o paternalismo. Cito:

A única parte da conduta por que alguém responde perante a sociedade é a que concerne aos outros. Na parte que diz respeito unicamente a ele próprio, a sua independência é, de direito, absoluta. Sobre si mesmo, sobre o seu próprio corpo e espírito, o indivíduo é soberano.<sup>4</sup>

Já se disse muitas vezes que o Princípio de Liberdade, contrariamente ao que pensava Mill, nada tem de simples. Ademais, as evidências textuais não contribuem muito para dissipar as obscuridades e dificuldades que se apresentam aos que se dispõem à tarefa de interpretar a Mill. Questões relacionadas ao alcance do Princípio de Liberdade bem como à sua vagueza continuam a desafiar os estudiosos e motivar intentos de conferir-lhe maior precisão. Mesmo John Gray, um intérprete simpático à causa de Mill, não nega a existência de um aspecto de indeterminação e ambigüidade que parece impregnar o próprio Princípio de Liberdade<sup>5</sup>. Muitas perguntas permanecem sem uma resposta unívoca e continuam

a suscitar controvérsias. Será que o termo “harm” se refere tão-somente ao dano físico ou será que danos morais também se incluem no escopo do Princípio de Liberdade? Será que o dano a ser evitado precisa dizer respeito a indivíduos identificáveis ou pode concernir a instituições, práticas sociais, formas de vida? Será que uma ofensa grave a sentimentos pode valer como dano ou este precisa ter como alvo interesses, mais precisamente aqueles interesses que têm estatuto de direitos? Será que a conduta a ser reprimida precisa ser intrinsecamente danosa ou será que é suficiente que ela esteja, de alguma forma, relacionada com a produção de um dano a terceiros, sendo, porém, ela própria inócua? Será que se pode causar dano a alguém por inação? Quão grave precisa ser um dano para que ele deva ser objeto de sanção legal? Não se pretende, por certo, neste texto, oferecer resposta para tais indagações.

Uma objeção recorrente e que foi levantada desde a época da publicação de *On Liberty* é a que considera que o argumento defendido nesse ensaio pressupõe algo inexistente, vale dizer, uma esfera de ação que afetaria apenas o agente e ninguém mais. Se tal objeção for pertinente e se o argumento de Mill pretende defender ações que careçam de efeito ou repercussão sobre outros, então o Princípio de Liberdade seria irrelevante, pois destinado a proteger uma ficção.

Um intento de responder a tal objeção foi apresentado por John Rees em um conhecido artigo<sup>6</sup>. Este autor distingue entre ações que têm efeitos sobre terceiros e ações que afetam os interesses de terceiros. Argumenta que uma ação só é danosa se afeta interesses de terceiros. O próprio Mill admite que há uma relação entre dano e interesses e entre interesses e direitos. Só ocorre dano quando interesses importantes são violados, interesses que têm estatuto de direitos ou são geradores de direitos. Se, ao que parece, nem todo interesse tem estofo suficiente para gerar direitos, importa indagar quais são os interesses que desfrutam desse estatuto especial e podem ser considerados fundamento de direitos morais, merecedores de proteção por meio do Princípio do Dano. Uma linha de argumentação geralmente adotada pelos que defendem a compatibilidade entre o Princípio de Utilidade e o Princípio de Liberdade ou do Dano faz valer que este último está destinado a proteger interesses essenciais do ser humano, os mesmos que o Princípio de Utilidade visa promover.

É importante, por conseguinte, indagar quais são esses interesses que o Princípio do Dano visa assegurar e se, de fato, eles são co-extensivos àqueles que o Princípio de Utilidade ou da Máxima Felicidade ambiciona promover para que a tese da congruência entre os dois princípios seja ao menos defensável.

No capítulo do *Utilitarianism* que trata das conexões entre justiça e utilidade Mill identifica como interesses vitais de uma pessoa seu interesse em autonomia e em segurança. Segundo John Gray, é a esses interesses que Mill alude no capítulo introdutório de *On Liberty* como sendo “os interesses permanentes do ser humano como um ser progressivo”. Tais interesses devem ser protegidos como direitos. São considerados essenciais e merecedores de proteção prioritária sobre quaisquer outros, não podendo ser invadidos ou violados ainda que tal produza uma satisfação maior de preferências. Tentemos esboçar o que Mill entendia por segurança e por autonomia. Com respeito à segurança Mill a concebe primariamente em termos de confiabilidade em relação às expectativas estabelecidas. A violação de direitos legais, a quebra de promessa ou de contrato, por exemplo, são situações que geram incerteza e comprometem o direito moral à segurança. De acordo com Mill o interesse em segurança é o mais vital de todos os interesses; ele afirma literalmente que nenhum ser humano pode prescindir de segurança<sup>7</sup>. Quanto ao interesse em autonomia, sua interpretação é mais difícil até porque Mill não empregou este termo no contexto argumentativo de *On Liberty*. John Gray, que estudou detidamente a noção de liberdade em Mill e faz distinções entre liberdade negativa, auto-direcionamento racional, autarquia e autonomia<sup>8</sup>, caracteriza a ação autônoma como aquela que expressa princípios e políticas que o próprio agente ratificou por um processo de reflexão crítica. A capacidade para o agir autônomo é adquirida, não se tratando, pois, de um dote ou legado natural, mas há que ser aprendida e conquistada.<sup>9</sup> Gray ressalta que a autonomia é tolhida não apenas quando existem entraves externos para a ação oriundos da força ou da ameaça de punição legal, porém, mais fundamentalmente, quando a pressão da opinião pública é tal que certas opções sequer são concebíveis, e, no caso de o serem, dificilmente serão vistas como possibilidades genuínas de formas de vida viáveis.<sup>10</sup> O fato de Mill excluir as crianças, os mentalmente desequilibrados e as pessoas sem instrução do escopo

de aplicação de seu Princípio de Liberdade é um forte indício de que ele considerava a posse da autarquia como condição mínima para se aplicar seu princípio. Possivelmente o leitor queira perguntar sobre que evidências textuais podem ser aduzidas para sustentar a tese de que Mill estaria comprometido com a defesa de um ideal de autonomia. As evidências mais salientes encontram-se no capítulo III de *On Liberty*, do qual serão citadas algumas passagens:

As faculdades humanas de percepção, julgamento, sentimento discriminativo, atividade mental e até preferência moral são exercidas apenas ao se fazer uma escolha. Aquele que faz algo porque é o costume não faz nenhuma escolha (...). A força mental e moral, assim como a força muscular, só melhoram se forem usadas.<sup>11</sup>

E ainda:

De uma pessoa cujos impulsos e desejos são próprios – são a expressão de sua própria natureza como ela foi desenvolvida e modificada pela sua própria cultura – se diz que tem um caráter. Aquela cujos desejos e impulsos não são próprios, não têm nenhum caráter, tal como uma máquina a vapor não tem nenhum caráter.<sup>12</sup>

Segundo Gray encontramos em Mill traços inconfundíveis de uma concepção kantiana de autonomia, absorvida via Humboldt. Malgrado a ausência em seus escritos de termos como autonomia e autenticidade, não é certamente despropositado afirmar que Mill estava fortemente comprometido com um ideal de autonomia pessoal. E parece que ele considerava o anseio por autonomia como um aspecto da aspiração humana maior por felicidade e bem-estar. Quiçá seja desnecessário ressaltar que seus argumentos em favor da liberdade repousam em uma noção sofisticada de bem-estar, em uma concepção moral de felicidade,<sup>13</sup> que não se confunde com o simples contentamento ou com a satisfação das necessidades mais primitivas dos seres humanos, mas que só se conquista, na medida em que suas capacidades mais elevadas são desenvolvidas e cultivadas. Para Mill um elemento constituinte do bem-estar é a individualidade, como aliás reza o título do capítulo III de *On Liberty*: “Da individualidade como um dos elementos do bem-estar”. Vejamos uma passagem:

É desejável, em suma, que, nas coisas que não digam respeito primariamente aos outros, a individualidade se possa afirmar. Onde a norma de conduta não é o próprio caráter, mas as tradições e costumes alheios, falta um dos principais ingredientes da felicidade humana, e, de modo completo, o principal ingrediente do progresso individual e social.<sup>14</sup>

O texto acima parece sugerir que a individualidade supõe o desenvolvimento da capacidade de um indivíduo de tomar suas próprias decisões, orientando-se por si próprio e não simplesmente incorporando hábitos e costumes alheios. Esta capacidade – como já se aludiu aqui – pode ser chamada de autonomia, em seu sentido literal de auto-governo. A autonomia é uma conquista que resulta sobretudo do desenvolvimento das potencialidades de cada um, do cultivo e do uso das capacidades do intelecto prático:

Costumes se fizeram para circunstâncias costumeiras e caracteres costumeiros; (...) mesmo que os costumes sejam bons como costumes, (...) conformar-se ao costume meramente como costume não educa nem desenvolve no indivíduo nenhuma das qualidades que são o dom distintivo de um ser humano. As faculdades humanas de percepção, juízo, sentimento discriminatório, atividade mental, mesmo preferência moral, só se exercitam fazendo uma escolha. Quem faz algo porque seja o costume, não escolhe. (...) As faculdades não são postas em exercício quando se faz algo meramente porque os outros fazem nem quando se crê algo só porque os outros crêem.<sup>15</sup>

### 3. ARGUMENTOS EM FAVOR DE UM LIBERALISMO SOBRE BASES UTILITÁRIAS

A tese de que *On Liberty* tem inspiração utilitarista conta com diversos defensores, embora a opinião majoritária parece ser a que ressalta as dissonâncias entre Utilitarismo e Liberalismo. John Stuart Mill declara-se utilitarista em *On Liberty* e assegura que renuncia a qualquer vantagem que pudesse eventualmente advir da idéia de direito abstrato como algo independente da utilidade e que por ventura viesse reforçar seu argumento. Considera

“a utilidade como a última instância em todas as questões éticas, mas a utilidade no seu mais largo sentido, a utilidade baseada nos interesses permanentes do homem como ser progressivo”<sup>16</sup>.

Um autor que defende com sabedoria e competência a compatibilidade entre o Utilitarismo e o Liberalismo de Mill é John Gray. Aqui só poderei dar uma idéia bastante resumida, espero que não excessivamente deformada, de alguns de seus argumentos, em geral sutis e bem amparados por evidências textuais, que testemunham seu grande conhecimento da obra de Mill, ao mesmo tempo que sua brilhante inventividade. Em sua argumentação Gray faz valer a distinção que há entre um princípio de ordem axiológica e um princípio de ordem normativa. E conclui pela impossibilidade de haver inconsistência entre Princípio de Utilidade e Princípio de Liberdade, uma vez que o Princípio de Utilidade é um enunciado de natureza axiológica, enquanto que o de Liberdade é de natureza normativa. Um princípio axiológico se limita a estabelecer o que possui bondade intrínseca, sem que dele se derivem diretamente juízos sobre o dever. Somente princípios normativos implicam prescrições sobre o que deve ser feito. O Princípio de Utilidade milleano estatui que apenas a felicidade possui valor em si mesmo. Na medida em que se trata de um princípio axiológico, ele não tem relação direta com a ação ou conduta — a despeito de — como concede Gray — prover razões a favor ou em contra de qualquer curso de ação ou política para todas as áreas da vida prática<sup>17</sup>. Em contraste com o axioma utilitário, o Princípio de Liberdade ou do Dano possui caráter normativo; admitida a heterogeneidade entre os dois princípios, estaria excluída a possibilidade de uma relação lógica de incompatibilidade entre ambos.

Contra este argumento de Gray poder-se-ia contudo objetar que, mesmo em se concedendo que o Princípio de Utilidade milleano seja, a rigor, um princípio axiológico, a estipular que somente a felicidade possui bondade intrínseca, e que o Princípio de Liberdade ou do Dano tenha caráter normativo, proibindo/prescrevendo ações, ainda assim não se pode inferir a impossibilidade de haver relação lógica de consistência/inconsistência entre eles. O Princípio de Utilidade pode, numa dada situação, avaliar como bom/correto um curso de ação proscrito pelo Princípio do Dano, por envolver paternalismo ou dano evitável a terceiros.

Gray apresenta outros argumentos em favor da tese de que o Utilitarismo milleano sustenta sua defesa da liberdade. O eixo da argumentação de Gray é o de que o Princípio de Liberdade ou do Dano visa proteger como direitos aqueles interesses permanentes e mais vitais dos seres humanos, os quais seriam os interesses em autonomia e segurança. Que a segurança é necessária para o bem-estar dos indivíduos e que o Princípio do Dano coíbe violações à segurança, parece indisputável. A autonomia é entendida por Mill como fonte de aprimoramento individual, de progresso social e de crescimento da civilização. Ela só prospera onde houver liberdade e um solo fértil para que a diversidade de modos de vida possa se desenvolver sem sofrer ameaças, o que é garantido pelo Princípio do Dano. De acordo com Mill, a menos que esses interesses estejam ameaçados, nenhuma política que vise prevenir os indivíduos de infligirem danos a si próprios ou de obrigá-los a beneficiar a outros pode aspirar legitimação. Essa linha de argumentação é explorada por Gray para mostrar a congruência entre as duas obras milleanas.

Ainda em favor da convergência entre o Utilitarismo e o Liberalismo Gray lembra que Mill demonstra ter consciência de que a busca direta da utilidade costuma ter um efeito auto-anulante, razão por que ele teria dado adesão a um utilitarismo indireto, segundo o qual a felicidade não seria um alvo a ser diretamente buscado, mas que resultaria de uma política de prevenção ao dano, vale dizer, de proteção aos interesses vitais ou direitos morais. A Utilidade requer a adoção de um princípio secundário que prescreve a proteção de direitos morais e o Princípio de Liberdade ou do Dano cumpriria o papel de um princípio secundário. Para Gray a intuição que subjaz às afirmações de Mill é a de que se pode obter um nível maior de utilidade se a política for limitada pelo Princípio de Liberdade.

#### 4. CONCLUINDO

Não se pode negar que haja elementos utilitaristas permeando o liberalismo de Mill. O Princípio de Utilidade desempenha nesse contexto argumentativo uma importância que precisa ser devidamente reconhecida. Dado que a existência de um dano a terceiros é condição apenas necessária, mas não suficiente para se justificar a coerção legal,<sup>18</sup>

então, ocorrido o dano, o Princípio de Utilidade deve ser invocado para orientar a decisão sobre a punibilidade do responsável. Há danos que são todavia irrisórios e que podem/devem ser absorvidos pela sociedade, pois a interferência estatal para coibi-los poderia ser ainda mais danosa. Contudo, nem sempre é claro qual o lugar sistemático que ocupam respectivamente o Princípio de Utilidade e o Princípio do Dano na construção milliana. Não é sempre que a prioridade cabe ao Princípio de Utilidade, sendo o Princípio de Liberdade ou do Dano invocado para limitar-lhe as conseqüências, sobretudo quando estas parecem ignorar direitos e liberdades individuais, e sacrificar a “separabilidade entre as pessoas”, se assim o exigir o bem da coletividade; às vezes, cabe à Utilidade temperar as conseqüências de um Princípio do Dano que, do contrário, poderia provocar o que com ele se pretende evitar.

Um ponto que tem sido ressaltado em favor da tese da compatibilidade é que se o Princípio de Utilidade prescreve a proteção ou maximização dos interesses essenciais e se o Princípio de Liberdade repele exatamente danos ou violações a tais interesses, então parece que há compatibilidade entre os dois princípios. Contudo, malgrado essas convergências que inegavelmente existem, penso que a tese da compatibilidade comporta pontos vulneráveis. Mencionarei alguns:

1. Supondo-se adequada a interpretação de John Gray, segundo a qual os interesses permanentes a que se refere Mill em *On Liberty* sejam os interesses em segurança e liberdade, os quais devem ser protegidos pelo Princípio de Liberdade, não poderia haver circunstâncias em que tais interesses devam ser preteridos em favor de um maior bem-estar para um maior número de afetáveis? Ademais, em uma situação em que esses interesses conflitem entre si, parece que um utilitarista estaria obrigado a priorizar a defesa da segurança, em detrimento da autonomia, comprometendo por conseguinte o Princípio de Liberdade.

2. Já se disse que Mill tem uma concepção refinada de felicidade, pois esta não se identifica com o simples contentamento ou com o estar saciado, mas só é possível com a gratificação das faculdades mais elevadas do ser humano. Posto isso, a autonomia seria um ingrediente daquela felicidade caracteristi-

camente humana, razão por que o interesse em autonomia tem o estatuto de um direito moral. O Princípio do Dano, na medida em que coíbe violações a esse interesse/direito, vai portanto ao encontro do Princípio de Utilidade ou da Máxima Felicidade, tal como o concebe Mill. Contudo, não se pode afastar a impressão de que Mill esposa uma versão bastante peculiar de utilitarismo, a qual é inseparável de sua concepção de ser humano, como capaz de progresso e detentor de faculdades elevadas, e para quem a felicidade que lhe está à altura é impensável sem autonomia. Parece, todavia, que não é isso o que normalmente se entende por utilidade, embora, obviamente, seja sempre possível, por força de uma estipulação, determinar que o bem-estar resulta da otimização da autonomia, da individualidade, da diversidade, etc. Em princípio, nada impede a construção de uma teoria conseqüencialista que ambicione maximizar a autonomia. A questão é saber se uma tal teoria pode ser considerada utilitarista<sup>19</sup>. Parece que a felicidade ou o bem-estar engloba entre seus ingredientes ou requisitos elementos alheios à liberdade, e que um utilitarista não pode deixar de levar em conta. Ora, por que um utilitarista deveria outorgar à liberdade um peso maior que o concedido a outras demandas?

3. Se a adesão ao Princípio de Liberdade é justificada por razões utilitárias, isso torna tal princípio vulnerável às contingências do bem-estar. É concebível que, em uma dada situação, a interferência social maximize o bem-estar coletivo, tornando-a não só admissível, mas também exigível de um ponto de vista utilitário, a despeito de consistir em violação ao Princípio de Liberdade.

4. A razão principal por que penso que, malgrado algumas convergências entre os dois princípios millianos, o Princípio de Liberdade não é um corolário do Princípio de Utilidade, radica na natureza respectiva de cada um dos princípios em questão: o de Utilidade é por natureza maximacionista e o de Liberdade tem a ver com a repartição de bens, com a atribuição de direitos a indivíduos. Ora, direitos — para usar a expressão que Dworkin tornou célebre — são vistos como “trunfos” dos indivíduos contra cálculos utilitaristas baseados na satisfação de preferências externas, podendo ser invocados para fazer frente a eventuais interferências do social na

esfera privada; todavia, o Princípio de Utilidade, por seu caráter conseqüencialista e maximacionista não tem como estipular limites para tal interferência, independentemente de um cálculo das conseqüências. O direito individual à liberdade parece muito mais um aspecto de uma teoria da justiça do que de uma teoria do bem como é o Utilitarismo, razão por que a relação entre Utilidade e Liberdade não é sempre pacífica, porém, muitas vezes, tensa.

## NOTAS

<sup>(1)</sup> Uma versão prévia deste texto foi apresentada como comunicação na Mesa-Redonda sobre “Ética e Utilitarismo”, durante a *Jornada de Ética*, organizada pela Profª Drª Maria Clara Marques Dias/UFRJ, e que teve lugar no âmbito do VIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, realizado em Caxambu/MG, no período de 25 a 30 de setembro de 1998.

<sup>(2)</sup> MILL, J. S. *On Liberty*, I, 1.

<sup>(3)</sup> Idem, *ibidem*, I, 9

<sup>(4)</sup> Idem, *ibidem*, I, 9.

<sup>(5)</sup> Cf. J. GRAY. *John Stuart Mill on liberty: a defence*, pp. 48 e sgts.

<sup>(6)</sup> Cf. J. REES. “A re-reading of Mill On Liberty” in: *Political Studies*, 1966, pp. 113-29

<sup>(7)</sup> Cf. J. S. MILL. *Utilitarianism*, V, p. 56: “The interest involved is that of security, to every one’s feelings the most vital of all interests. Nearly all other earthly benefits are needed by one person, not needed by another; and many of them can, if necessary, be cheerfully foregone, or replaced by something else; but security no human being can possibly do without”.

<sup>(8)</sup> Cf. J. GRAY, *op. cit.*, pp. 73 e ss.

<sup>(9)</sup> Cf. Idem, *ibidem*, p. 74

<sup>(10)</sup> Cf. Idem, *ibidem*, p. 76-7

<sup>(11)</sup> MILL, J. S., *On Liberty*, III, 3

<sup>(12)</sup> Idem, *ibidem*, III, 5.

<sup>(13)</sup> Cf. E. GUIÁN. “El Utilitarismo”, in: Victoria CAMPS, (org.) : *Historia de la ética*, Vol. 2, pp. 457-499; ver também Roger CRISP, *Mill on Utilitarianism*, pp. 195-6

<sup>(14)</sup> MILL, J. S. *On Liberty*, III, 1

<sup>(15)</sup> Idem, *ibidem*, III, 3

<sup>(16)</sup> MILL, J. S. *On Liberty*, I, 11.

<sup>(17)</sup> Cf. John GRAY, *op. cit.*, p. 11 “Though the Principle of Utility has no direct bearing on action or conduct, it gives reasons for and against any course of action or policy in all areas of practical life, but cannot itself yield judgments about the rightness or wrongness of actions. The Principle of Liberty, on the other hand, is a principle of critical

morality, which has important (though often misunderstood) implications for the rightness and justice of acts and rules. These two principles are of such different logical types that the relations between them cannot perspicuously be characterised in terms of extensional equivalence or non-equivalence – in terms, that is to say, of their implications when they are applied in practice”.

<sup>(18)</sup> MILL escreve: “Não se deve, de nenhum modo, supor que, se dano, ou probabilidade de dano, aos interesses alheios, pode, sem mais nada justificar a interferência da sociedade, isso sempre justifique tal interferência. Em muitos casos, um indivíduo, visando um objetivo legítimo, causa, necessariamente, e, portanto, legitimamente, dor ou lesão a outros (...)”. *On Liberty*, V, 3.

<sup>(19)</sup> Esta objeção se encontra em M. D. FARRELL, *El derecho liberal*, p. 189.

## BIBLIOGRAFIA

### A) Fontes Primárias

MILL, John Stuart. *Utilitarianism, On Liberty, Considerations on representative government*. Editado por Geraint Williams. Londres, Everyman, 1996

\_\_\_\_\_. *Sobre a Liberdade*. Trad. de Alberto da Rocha Barros, 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1991

### B) Fontes Secundárias

ALVAREZ, Ana de Miguel. *Elites y participación política en la obra de John Stuart Mill*. Tese de Doutorado, inédita. Madrid, 1990

CRISP, Roger. *Mill on Utilitarianism*. Londres/ Nova York, Routledge, 1997

FARRELL, Martin Diego. *El derecho liberal*. Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1998

GRAY, John. *Mill on liberty: a defence*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983

GUIÁN, Esperanza. “El Utilitarismo”. In: Victoria CAMPS (org.) . *Historia de la ética*. Vol. 2, pp. 457-499. Barcelona, Crítica, 1992

REES, John C. “A re-reading of Mill on liberty”. In *Political Studies*, 8 (1960)

## O KANTISMO DE FREGE

Gustavo CAPONI  
Departamento de Filosofia da  
Universidade Federal de Santa Catarina

### RESUMO

*O esforço de Frege por definir um espaço de reflexão próprio da lógica e alheio à psicologia e outras ciências empíricas, deve ser interpretado no contexto do "retorno a Kant" impulsionado por alguns autores alemães da segunda metade do século XIX. Assim, como resultado da mediação de Frege e da subsequente influência de Wittgenstein, este tipo de neokantismo definiu o caminho de toda a tradição analítica.*

### ABSTRACT

*Frege's attempt at defining a space of thought in itself for logic, unrelated to psychology or any other empirical sciences, must be interpreted within a trend of "Back to Kant" initiated in the mid-1800s by few German authors. As a consequence of Frege's efforts - concomitantly - Wittgenstein's influence, neokantianism has shaped the pattern of development of analytic tradition as a whole*

*O Alcorão é copiado num livro, é pronunciado com a língua, é lembrado com o coração e, mesmo assim, continua perdurando no centro de Deus e suas passagens pelas folhas escritas e pelos entendimentos humanos não o alteram.*

*Mohammad-AlGhazali*

### APRESENTAÇÃO

A partir do início do século XX, e até a saudável comoção gerada pela proposta quineana duma "epistemologia naturalizada" (Quine 1980, p.157 e ss.), a reflexão filosófica sobre o conhecimento esteve dominada pelo antipsicologismo que autores como Lotze, Liebmann, Windelband, Frege e Husserl tinham contraposto ao empirismo naturalista que, como reação aos excessos metafísicos do idealismo hegeliano, era impulsionado, em finais do século passado, por autores tais como Karl Vogt, Jakob

Moleschott, Ludwig Buchner e Heinrich Czolbe (Cfr. Sluga 1980 e Gabriel 1986).

Para estes propulsores do que Hans Sluga denomina "naturalismo científico", toda a problemática filosófica era redutível a perguntas das ciências empíricas naturais. Assim, enquanto as velhas questões "ontológicas" podiam ser recolocadas em termos físicos, químicos e biológicos, a psicologia (ou a fisiologia cerebral) poderia esgotar a temática lógico-epistemológica. A partir desta perspectiva, "as leis lógicas não eram mais que generalizações empíricas concernentes à atividade mental humana e

esta atividade, por sua parte, devia ser interpretada em termos fisiológicos (Sluga 1980, p.18). Isto é, as leis lógicas não eram mais que generalizações relativas a nosso pensamento (no sentido subjetivo, claro) e, enquanto isto fosse assim, deviam ser pensadas como “idênticas às leis mecânicas do mundo exterior” (Sluga 1980, p.18). Em outros termos, as leis da lógica eram pensadas como leis do acontecer natural.

Como mostra Richard Rorty, “(...) o nascimento da psicologia empírica colocou a questão seguinte: o que necessitamos saber sobre o conhecimento que não nos possa ser dito pela psicologia?” (Rorty 1983, p.165); e enquanto alguém se ansiava a dar uma resposta negativa para esta pergunta e outros se animavam a dizer que o que não dissesse a psicologia o diria a fisiologia; surgiam autores dispostos a brigar pela filosofia e a mostrar que a índole de suas perguntas a tornava insuplantável pela investigação empírica. Num “retorno a Kant”, estes defensores da autonomia da indagação filosófica se esforçaram em mostrar que esta última possui um âmbito específico e um conjunto de problemas e objetos que lhe são próprios. Neste sentido, devemos voltar a concordar com Richard Rorty, para quem: “o movimento de ‘retorno a Kant’ produzido depois de 1860 na Alemanha foi também um movimento de ‘vamos nos pôr a trabalhar’ - uma forma de separar a disciplina autônoma e não empírica que era a filosofia da ideologia, por um lado, e da nascente ciência da psicologia empírica, por outro”.

## O QUE É LÓGICA?

Neste movimento de profissionalização da filosofia militou Frege. Seu interesse particular consistia em mostrar que a lógica era uma disciplina autônoma, imprescindível e irreduzível (em sua problemática) a toda ciência empírica. Concretamente: irreduzível à psicologia e à fisiologia cerebral. Mas, ainda que este interesse vertebre grande parte de sua obra e emerja em distintas passagens de seus escritos, é recém num artigo de 1918 onde a problemática referida é abordada de uma maneira exclusiva e sistemática. Estamos aludindo ao trabalho intitulado “O Pensamento”; o mesmo não é outra coisa que um esforço para definir o objeto da lógica sem cair no psicologismo que se queria superar e sem ter que cair na alternativa de caracterizar a lógica como um discurso meramente prescriptivo, como um órgão do

bem pensar. Frege queria elucidar as leis de todo pensar possível, e não meramente propor pautas ou regras para o bem discorrer. Assim, podia começar seu escrito dizendo coisas como esta: “é certo que todas as ciências têm a verdade como fim, mas a lógica se ocupa dela de um modo totalmente diferente. Comporta-se a respeito da verdade quase do mesmo modo como a física o faz a respeito do peso ou do calor. Descobrir verdades é missão de todas as ciências: à lógica corresponde reconhecer as leis do ser verdadeiro” (Frege 1989, p.351).

E, lembrando as duas acepções do termo “lei”: aquela em que é sinônimo de norma jurídica à qual é possível transgredir e aquela em que denota a descrição do que sempre e necessariamente ocorre; Frege assinala que, mesmo quando seja inocultavelmente certo que destas “leis do ser verdadeiro” imanem “prescrições para ter algo por verdadeiro, para pensar, julgar, concluir” (Frege 1989, p.351), é num sentido descritivo e não normativo em que se refere a tais princípios.

Neste sentido, não se equivocava Joan Weiner quando afirmava que, para este autor: “as leis da lógica não são menos descritivas que as leis da física. Assim como qualquer evento natural que contradiz a suposta formulação de uma lei natural mostra um defeito desta formulação, qualquer inferência correta que viole o estabelecido pela putativa formulação de uma lei lógica (...) mostraria um defeito desta formulação” (Weiner 1990, p.60).

Contudo, ao expressar-nos desta maneira, corremos o risco de cair, justamente, numa das confusões que o artigo que nos ocupa quer esclarecer. E que, segundo diz Frege, pode-se começar a misturar coisas diferentes, e assim acabar pensando que uma “lei do pensamento” é um tipo peculiar de lei natural. Ou seja: uma lei que descreve “o geral no acontecer mental do pensamento” (Frege 1989, p.351); “neste sentido, uma lei do pensamento seria uma lei psicológica” (Frege 1989, p.351). Recaindo no naturalismo psicologista, terminaríamos por supor que: “(...) a lógica trata do processo mental do pensamento e das leis psicológicas segundo as quais este se produz. Mas, com isto, se compreenderia mal a missão da lógica, pois nela não receberia a verdade seu verdadeiro lugar” (Frege 1989, p.351).

É que, como Frege se apressa a explicar, o erro e a superstição têm suas causas e seus motivos

psicológicos como os tem os conhecimentos verdadeiros; e, por tal razão, ambos os tipos de crenças podem ser explicados pelo recurso a leis psicológicas. Por isso, continua o autor que agora nos ocupa, “uma derivação a partir de leis psicológicas e a explicação de um processo mental que acaba por considerar algo verdadeiro, nunca podem substituir uma prova daquilo a que se refere o considerar verdadeiro” (Frege 1989, p.351). Considerando este aspeto da questão, e sem negar o afirmado a respeito do suposto caráter normativo das leis lógicas, pode-se concordar com Joan Weiner que “a relação entre as leis fregeanas do pensamento e o pensar efetivo é análoga à relação entre as leis éticas e as ações efetivas” (Weiner 1990, p.59). Isto é: as leis lógicas não explicam um raciocínio, mas permitem julgá-lo para estabelecer sua validade. Por outro lado, a revelação das motivações ou mecanismos psicológicos que levaram a um pensamento nada poderá dizer-nos em relação a esta validade.

Ou, usando uma terminologia que mais tarde se imporia: o contexto de descoberta nada pode nos dizer sobre o contexto de justificação; e isto, na ótica fregeana, deve ser pensado assim mesmo quando se considere a possibilidade que, no processo mental de descoberta, tenham intervindo leis lógicas. Porque, segundo Frege:

(...) quando se trata da verdade não pode bastar só a possibilidade. Possível é também que algo não lógico tenha atuado e nos tenha afastado da verdade. Só depois que tenhamos reconhecido as leis do ser verdadeiro poderemos resolvê-lo, mas então, quando pudermos concluir que este considerar verdadeiro no qual acaba o processo está justificado, poderemos prescindir, provavelmente, da derivação e explicação do processo mental” (Frege 1989, p.352).

Na realidade, a chave de tudo isto está em que, do ponto de vista de Frege, as leis do pensamento devem ser consideradas descritivas na medida em que não as confundamos com leis relativas aos processos efetivos e subjetivos de pensamento. Em relação a estes, e como já foi dito, as leis lógicas são preeminentemente normativas.

Por isso, agrega Frege, “para excluir o mal entendido e evitar que se desmanche a fronteira entre psicologia e lógica, designo a esta a tarefa de encontrar

as leis do ser verdadeiro” (Frege 1989, p.352). A partir daí, o escrito que nos ocupa encara a árdua tarefa de explicar o que é o que devemos entender por “ser verdadeiro”. Assim, depois de uma série de argumentos destinados a impugnar a concepção da verdade como correspondência entre enunciado e objeto, Frege conclui que o ser verdadeiro é aquele que faz entrar em consideração a verdade ou a falsidade de certas proposições. Ou seja: o sentido (*sinn*) daquelas proposições que (uma vez negadas ou afirmadas) têm um significado (*bedeutung*) definido (falso ou verdadeiro). E assim, após denominar este tipo de sentido como “pensamento” (*gedanke*), nos diz: “(...) chamo de pensamento algo para o qual a verdade pode entrar em consideração. O que é falso incluo, portanto, entre os pensamentos, tanto como o que é verdadeiro” (Frege 1989, p.352). O pensamento é, pois, o sentido de certas proposições e não de todas elas. Uma ordem tem sentido, mas não expressa um pensamento, não tem significado; e o mesmo acontece com uma súplica (Frege 1989, p.355).

Todavia, não acontece o mesmo com uma pergunta, ou, pelo menos, com estas perguntas que podem ser respondidas por sim ou por não. Estas últimas também expressam um pensamento mesmo sem afirmá-lo ou negá-lo; isto é; sem atribuir-lhe um significado (leia-se: um valor de verdade). Frege explica assim:

A proposição interrogativa e a proposição afirmativa contêm o mesmo pensamento, porém, a proposição afirmativa contém algo a mais: precisamente, a afirmação. Também a proposição interrogativa contém algo a mais: um pedido. Numa proposição afirmativa é preciso distinguir, então, duas coisas: o conteúdo, que tem em comum com a proposição interrogativa, e a afirmação (Frege 1989, p.355).

O conteúdo é o pensamento, e, de acordo com o dito, é possível expressá-lo sem propô-lo como verdadeiro; ou seja: às vezes podemos expressá-lo formulando a petição de que se o afirme ou negue, outras vezes, podemos propô-lo como falso (isto é: negá-lo) e, por fim, também podemos afirmá-lo. Neste último caso, assinala Frege, a formulação e a proposição da verdade do pensamento estão tão unidas que sua divisão parece difícil de perceber (Frege 1989, p.355). Contudo, devemos poder distinguir três operações: (1) o pensar (isto é: a apreensão do

pensamento); (2) o julgar (isto é: o discernimento da verdade ou falsidade do pensamento) e (3) o afirmar – ou negar – (isto é: a manifestação do juízo) (Frege 1989, p.355).

É de notar que, segundo Frege, quando formulamos uma pergunta já realizamos a primeira operação; por isso, pode-se dizer que:

Um progresso na ciência acontece geralmente de maneira tal que, em primeiro lugar, aprende-se um pensamento tal como poder-se-ia expressá-lo numa proposição interrogativa. Depois disto, uma vez realizadas as investigações, este pensamento é reconhecido como verdadeiro. Na forma da proposição afirmativa expressamos o reconhecimento da verdade (Frege 1989, p.355).

Digamos, pois, com vistas a resumir e citando Michael Dummett, que (para Frege) “aquilo a que a verdade e a falsidade se adscvem é um pensamento” e que “um pensamento (...) é o sentido expressado por uma proposição completa”; isto é: “uma sentença que é passível de ser usada para formular um asserto ou para formular uma pergunta (uma pergunta que requeira uma resposta por sim ou não)” (Dummett 1981A, p.364). Assinalemos, por outro lado, que, na concepção de Frege, um mesmo pensamento pode ser expressado, em algumas ocasiões, por proposições diferentes; e, analogamente, proposições idênticas podem, em ocasiões e em virtude do contexto, expressar pensamentos diferentes. Assim, variações estilísticas ou literárias que possam ocorrer na formulação de um pensamento não teriam incidência no seu valor de verdade. Pelo contrário, uma mesma proposição formulada em situações diversas e por pessoas diferentes expressará um pensamento distinto e, em ocasiões, estes pensamentos terão valores veritativos diversos (Frege 1989, p.358).

Porém, não são estes tipos de observações as que agora nos ocuparão. O que nos interessa é, mais uma vez, definir o caráter desse peculiar tipo de entidade que é o pensamento. Porque, até o momento, dele dissemos só que ele é aquilo que pode ser falso ou verdadeiro; e, comumente, tendeu-se a pensar que a verdade ou a falsidade são coisas que se predicam das crenças. Mas, se considerarmos que as crenças são estados mentais (ou conteúdos psíquicos), ao dizer que a lógica se ocupa do pensamento (e ao caracterizar este como crença), estaríamos dizendo

que a lógica se ocupa de fenômenos mentais. Isto é: mais uma vez estaríamos caindo no psicologismo. Urge, pois, que determinemos se isto que Frege chama de pensamento constitui algo assim como uma crença; ou, para usar palavras do autor, é mister que nos perguntemos se o pensamento é algum tipo de representação ou um habitante deste mundo interior que é o da nossa consciência. Como se poderá supor, a resposta final será negativa, o relevante para nós é seguir o modo como Frege chega a esta conclusão.

### PENSAMENTOS, COISAS E REPRESENTAÇÕES

Para fundamentar sua resposta negativa à questão colocada, Frege dará um rodeio que começara mostrando as diferenças que existem entre a ordem subjetiva das representações e a ordem objetiva das coisas que compõem o mundo exterior. Tal comparação terá como resultado o fato de que possamos captar certas características da ordem representacional que o tornarão alheia às considerações que fazemos a respeito disto que haveremos de chamar de “pensamento”.

Neste sentido, o autor de “Os Fundamentos da Aritmética” expõe cinco características da ordem mental que a distinguem do chamado mundo exterior; as mesmas são:

(1) “as representações não podem ser vistas ou tocadas, nem cheiradas, nem gustadas nem ouvidas” (Frege, 1989, p.360).

(2) “(...) têm-se representações, têm-se sensações, sentimentos, estados de ânimo, inclinações, desejos. Uma representação tida por alguém pertence ao conteúdo de sua consciência” (Frege 1989, p.360).

(3) “as representações necessitam de um portador. Os objetos do mundo exterior são, em comparação com elas, independentes” (Frege 1989, p.361).

(4) “cada representação tem um único portador; duas pessoas não têm a mesma representação” (Frege 1989, p.361).

(5) “(...) encontramos no mundo interior (...) segurança, enquanto em nossas excursões ao mundo exterior nunca nos abandona de todo a dúvida” (Frege 1989, p.363).

Para elucidar e ilustrar estas diferenças, Frege nos pede que o acompanhem (junto com um

oportuno amigo daltônico) por um passeio campestre; e assim, aclare-se-nos o item (1): “dou um passeio com um acompanhante. Vejo um prado verde; tenho a impressão visual do verde. Tenho-na, mas não a vejo” (Frege 1989, p.361). Isto é: o prado é observável, sua representação não o é. Os objetos do mundo exterior são observáveis, as representações não o são. Já no que atem ao ponto (2) disse-nos o seguinte:

O prado e as rãs nele, o sol que o ilumina, estão ali, dá no mesmo se os olho ou não; porém, a impressão sensível do verde que eu tenho existe só através de mim; eu sou seu portador. Parece-nos absurdo que uma dor, um estado de ânimo, um desejo, andem independentemente pelo mundo, sem um portador. Uma sensação é impossível sem alguém que a experimente. O mundo interior tem como suposto a gente, da qual é o mundo interior (Frege 1989, p.361).

E, embora o enunciado (3) repita em certa medida o afirmado na explicitação de (2), as conclusões que Frege extrai do mesmo são peculiarmente importante; as mesmas conduzem a aceitar que “(...) aos homens não nos é possível comparar representações de outro com as nossas” (Frege 1989, p.361). Para entender este fato, basta tentar resolver este interrogante que nos coloca o daltonismo do acompanhante de Frege. Este último nos é exposto assim:

Meu acompanhante e eu estamos convencidos de que os dois vemos o mesmo prado; porém cada um de nós tem uma particular impressão sensível do verde. Diviso uma framboesa entre as folhas verdes. Meu acompanhante não a acha; é daltônico. A impressão de cor que ele recebe da framboesa não se diferencia notavelmente da que recebe das suas folhas. Vê meu acompanhante vermelha a folha verde ou vê verde a framboesa vermelha? Ou vê ambas de uma cor que eu não conheço?” (Frege 1989, p.361).

Porém, trata-se de perguntas sem respostas; porque, como o próprio Frege afirma: “(...) a palavra ‘vermelho’, se é que não dá conta de uma qualidade dos objetos, mas sim caracteriza impressões sensíveis pertencentes à minha consciência, é então, aplicável só ao campo da minha consciência, já que é impossível comparar minha impressão sensível com a de outro” (Frege 1989, p.361).

Para que esta fantástica comparação fosse possível, seria mister colocar lado a lado, numa mesma consciência, uma impressão de cor pertencente a uma consciência com outra pertencente a outra consciência. O problema está em que:

(...) Mesmo quando seja possível fazer desaparecer uma representação de uma consciência, e ao mesmo tempo fazer surgir uma representação em outra consciência, sempre ficaria sem resposta a pergunta de se trata da mesma representação. Ser conteúdo de minha consciência pertence de tal modo à essência de cada uma de minhas representações, que toda representação de outro, justamente como tal, é diferente da minha (Frege 1989, p.361).

As conseqüências que Frege extrai deste fato mergulham no campo da moral:

Colho a framboesa; tenho-na entre meus dedos. Agora a vê também meu acompanhante: a mesma framboesa. Porém, cada um de nós tem sua própria representação. Nenhum outro tem minha representação, mas muitos podem ver o mesmo objeto... Nenhum outro sente a minha dor. Alguém pode se apiedar de mim, porém, então, minha dor pertence sempre a mim e sua piedade a ele. Ele não tem minha dor e eu não tenho sua piedade (Frege 1989, p.361).

Assim, ao explicar o significado do enunciado (3), chegamos ao enunciado (4): as representações têm um único portador e não podem ser compartilhadas intersubjetivamente. Ou seja, diferentemente dos objetos do mundo exterior, as representações não podem ser o correlato de experiências intersubjetivamente controláveis.

No entanto, para captar para onde aponta Frege com (5), basta considerar este exemplo: “que tenho a impressão visual do verde, não o posso pôr em dúvida; que vejo uma folha de tilo, em troca, não é tão seguro” (Frege 1989, p.363). Não é possível duvidar do conteúdo imediato de nossa representação. E indubitável que eu sinta dor de dentes quanto sinto que um dente me dói; mesmo quando, quiçá, já não tenha nenhum dente. Como explica Donald Davidson:

Conhecemos, de uma maneira que ninguém mais conhece, o que cremos, temos, valorizamos, ou propomos. Conhecemos, de uma maneira tal como nunca podemos conhecer o

mundo que nos rodeia, como as coisas nos parecem que são, como se nos mostram, como as sentimos, como nos cheiram e nos soam. Mesmo quando às vezes nos equivocamos ou não acerca dos conteúdos de nossas próprias mentes, ou mesmo que possamos duvidar ou não acerca de nossas sensações, pensamentos, há algo que é certamente verdadeiro em tais crenças: não podem, em geral, ser errôneas. Se pensamos que temos certo pensamento ou sensação há uma forte presunção, uma presunção a priori, de que estamos no correto (Davidson 1990, p.1).

A respeito de nossas representações, gozamos de uma peculiar certeza cartesiana que nunca logramos em relação aos objetos exteriores a nossa mente. Não podemos nos equivocar a respeito das primeiras; no entanto: nenhuma evidência parece suficiente em relação aos últimos. Frege dizia assim: “assim, achamos no mundo interior (...) segurança, enquanto em nossas excursões ao mundo exterior nunca nos abandona de todo a dúvida” (Frege 1989, p.363). Ou seja, nunca podemos ter certeza de que conhecemos totalmente um objeto do mundo exterior.

Agora se considerarmos estes cinco itens que, segundo Frege, distinguem a ordem representacional do mundo exterior a nossa consciência podemos deduzir dos mesmos quatro regras gramaticais que, wittgensteinianamente, governam nosso possível e legítimo dizer sobre o mental. As mesmas seriam estas:

RI) as representações são inobserváveis

RII) “as representações são privadas” (Wittgenstein 1958, § 248)

RIII) o privado é intersubjetivamente incomensurável

RIV) não cabe dúvida a respeito do privado.

Pode-se dizer que a argumentação de Frege tende a mostrar como tais regras são necessariamente transgredidas quando nos referimos a isto que faz entrar em consideração a verdade e a falsidade; aludimos, claro está, ao pensamento. Com efeito, subordinar nossos modos de referirmos àquilo que pode ser falso ou verdadeiro, às regras que governam nosso dizer sobre representações, levar-nos-ia a aceitar certas conseqüências hiper-difícilosas.

Claro, não é o caso da primeira de tais regras: a não ser que confundamos um pensamento com o que

costumamos denominar seu suporte material (a palavra ou a escritura), não teremos problema em assumi-lo como algo inobservável e, por tal motivo, alheio a isto que Frege chama de “mundo exterior” (isto é: “primeiro reino”). Porém, não acontece o mesmo quando pensamos nas outras três regras e tentamos usa-las, por exemplo, em nossa consideração de um pensamento como o pronunciado no teorema de Pitágoras. Vejamos como Frege argumenta a respeito:

Se o pensamento que pronuncio no teorema de Pitágoras pode ser reconhecido como verdadeiro tanto por outros quanto por mim, não pertence, então, ao conteúdo de minha consciência, não sou eu, por conseguinte, seu portador e, não obstante, posso reconhecê-lo como verdadeiro. Mas, se não é o mesmo pensamento aquele que eu ou outro consideramos conteúdo do teorema de Pitágoras, então não se deveria dizer, a rigor, ‘o teorema de Pitágoras’, mas sim ‘meu teorema de Pitágoras’ ou, ‘seu teorema de Pitágoras’, e eles seriam diferentes, pois o sentido pertence necessariamente à proposição. Assim, meu pensamento pode ser conteúdo de minha consciência, o dele, da sua consciência (Frege 1989, p.362).

Isto é, não podemos afirmar a universal aceitabilidade de um teorema se, ao mesmo tempo, não negamos seu caráter privado; porém, se lhe negamos privacidade, negamo-lhe seu caráter representacional e o afirmamos como algo distinto e tão alheio à ordem mental como a ordem dos objetos do mundo exterior. A putativa universalidade do teorema nos conduz a pensa-lo como independente das subjetividades que nele possam estar pensando. Mesmo quando se trata de algo inobservável, o sentido (sinn) de um teorema (aquilo que o faz falso ou verdadeiro) tem algumas propriedades que o assemelham com os objetos do mundo exterior e o distinguem das representações subjetivas; a respeito disto podemos lembrar dos itens (3) e (4) que, junto aos outros três, marcavam as diferenças entre objetos e representações.

Negar-se a aceitar esta independência do pensamento nos obrigaria, por outro lado, a usar as expressões “verdadeiro” e “falso” de um modo distinto ao que habitualmente fazemos; ou seja: as usaríamos como atributos de representações, com o que “(...) a verdade estaria limitada ao conteúdo de minha

consciência, e seria duvidoso que algo similar pudesse ocorrer na consciência de outro” (Frege 1989, p.362). Além do mais:

Se cada pensamento necessita de um portador, a cujos conteúdos de consciência pertence, então só é pensamento deste portador, e não há uma ciência comum a muitos, na qual muitos possam trabalhar, mas sim se daria o fato de que eu tenho minha ciência, isto é, um conjunto de pensamentos dos quais sou portador e outro tem sua ciência (Frege 1989, p.362).

Edifícios como a geometria, a física e a aritmética passariam a ser pensados como labirintos privados, semelhantes aos sonhos e às alucinações. Por outro lado, a afirmação do caráter privado da ciência nos conduziria à incomensurabilidade intersubjetiva de seus conteúdos. Se, ao fazer a ciência, “cada um de nós se ocupa com conteúdos de sua consciência” (Frege 1989, p.362); então:

Uma contradição entre ambas as ciências não seria possível. E a rigor seria ocioso discutir sobre a verdade; tão ocioso – quase diria ridículo – quanto duas pessoas discutirem sobre se uma cédula de 100 marcos é autêntica, referindo-se ambas à cédula que cada uma tem em seu bolso e entendendo a palavra “autêntico” num sentido particular para cada um (Frege 1989, p.362).

Por outro lado (e recordando agora RIV), se isto a que chamamos ciências fosse da ordem da representação, tampouco caberia duvidar de se a idéia que dela formamos é ou não adequada. A pergunta “estou concebendo corretamente o teorema de Pitágoras?” seria tão descabelada como a dúvida a respeito de se sinto realmente a dor que estou acreditando sentir. Se o pensamento não fosse mais que representação, a captação do conteúdo de nossas teorias seria imediata e o fato de que parte deste conteúdo não seja captado pelo sujeito que concebe uma teoria seria algo incompreensível. Isto é, se o pensamento fosse representação, o sujeito deveria poder captar de maneira imediata o conteúdo infinito de suas teorias e deveria ser impossível que quem concebe uma teoria mal interprete alguns de seus aspectos e desconheça algumas de suas conseqüências.

Definitivamente, ou pensamos a ciência como um conjunto de certezas subjetivas imediatas (pessoais e comunicáveis) ou aceitamos que, como propõe

Frege, “os pensamentos não são nem objetos do mundo exterior nem representações” (Frege 1989, p.363). Isto é: “Deve-se considerar uma terceira esfera. O que a ela pertence coincide com as representações no fato de não poder ser percebido com os sentidos, e com os objetos, no fato de não necessitar de um portador a cujos conteúdos pertença” (Frege 1989, p.363).

### TERCEIRO REINO

Temos, pois, que, para Frege, “nem tudo é representação” (Frege 1989, p.36); ou seja: há algo mais que meras representações subjetivas e objetos do mundo exterior. Também há pensamento. Como aponta Michael Dummett, Frege vê-se conduzido a postular e a distinguir três territórios: “o mundo exterior, o âmbito da referência, acerca do qual falamos (onde, obviamente, os outros dois âmbitos são também partes do âmbito da referência), o âmbito do puramente mental; e o âmbito do sentido” (Dummett 1981a, p.680). Este último, claro está, é o território do pensamento: o terceiro reino. O âmbito daquilo que mesmo sendo inobservável é objetivo.

E é graças a esta objetividade que “eu posso reconhecer como independente de mim também o pensamento que outros, igualmente a mim, podem apreender” (Frege 1989, p.368). Ainda que inobservável, o pensamento goza de uma independência que lembra a objetos do mundo exterior. Um pensamento não é visto (como sim é vista uma pedra ou uma ilha), porém, nem por isso se tem ou se sustenta (como é toda ou sustentada uma sensação ou uma idéia). A respeito disto Frege é muito claro: “não somos portadores dos pensamentos como o somos de nossas representações. Não temos um pensamento como temos uma impressão sensível; mas tampouco vemos um pensamento, como sim vemos uma estrela” (Frege 1989, p.368).

Assim, para referir-se à captação de um pensamento, Frege utiliza analogias que lembram Popper quando compara a descoberta de um habitante do Mundo III com a descoberta de uma montanha. A respeito, Popper diz que a existência de um problema terceiro mundano como o da infinitude dos números primos “precede sua descoberta consciente do mesmo modo como a existência do Evereste precede a sua descoberta” (Popper 1985, p.42). No entanto, e com

relação a um tópico semelhante, Frege afirmava que um pensamento como aquele que se enuncia no teorema de Pitágoras “é verdadeiro não somente a partir do momento em que foi descoberto, assim como um planeta já esteve em ação recíproca com outro planeta mesmo antes de que alguém o tenha visto” (Frege 1989, p.363); e, em nota de rodapé, nos esclarece: “vê-se um objeto, tem-se uma representação, aprende-se ou pensa-se um pensamento. Quando se aprende ou se pensa um pensamento não se o cria, entra-se em uma relação com ele - que estava vigente, de uma certa maneira - a qual é diferente da de ver um objeto ou ter uma representação” (Frege 1989, notas 5 e 7).

Para Frege, o pensamento “não precisa de um portador” (Frege 1989, p.363); em particular: não precisa de um sujeito que o pense ou o descubra. Como muito bem explica Dummett: “(...) a existência de um pensamento não depende de que alguém o capte como uma mágoa dependa de que alguém a sinta: neste sentido, nós não temos pensamentos; ao captar um deles, relacionamo-nos com algo exterior a nós, mesmo quando seja algo imutável e imperceptível para os sentidos” (Dummett 1981a, p.680).

Para referir-se à captação de um pensamento, Frege utiliza um termo que lembra a ação de pegar manualmente um objeto qualquer: “apreender”. Esta peculiar “apreensão”, diz-nos, “(...) supõe uma capacidade mental especial: o intelecto” (Frege 1989, p.370). Tratando-se, obviamente, de uma capacidade puramente receptiva e não produtiva (Frege 1989, p.370). A respeito disto, e prologando “As Leis Fundamentais da Aritmética”, Frege já tinha dito que: “se queremos sair do subjetivo, devemos conceber o conhecimento como uma atividade que não produz o conhecido, mas sim que agarra algo que já existe” (Frege 1985, p.161). E, longe de querer relativizar ou abrandar esta forte metáfora da “apreensão”, nosso autor se entusiasma e afirma que:

A imagem de agarrar é muito adequada para explicar a questão. Se eu agarro um lápis, em meu corpo acontecem certos processos: excitações nervosas, mudanças na tensão e na pressão dos músculos, tendões e ossos, modificações na circulação sanguínea. Mas o conjunto dos processos não é o lápis, nem o produz. Este existe independentemente de tais processos. E é essencial para o agarrar que

haja algo que seja agarrado. Assim, também, o que apreendemos mentalmente existe independentemente desta atividade, das representações e de suas mudanças, que pertencem ou acompanham esta apreensão; não é nem o conjunto destes processos, nem é produzido por eles como parte de nossa vida mental (Frege 1985, p.161).

Como explica Dummett:

O ato de apreender um sentido, leia-se: um pensamento, pode ser um ato interno, mental: mas aquilo que apreendo, o pensamento, é objetivo, não é o mero conteúdo de minha consciência. Eu só posso ter minha pena, e não existe uma pena que ninguém tenha; porém o pensamento que eu apreendo e, talvez, julgo verdadeiro, pode ser o mesmo pensamento que tu captas, e, talvez, julgas falso: a comunicação depende desta possibilidade (Dummett 1981a, p.680).

Conhecer é, pois, agarrar pensamentos; isto é: conhecer é captar sentidos procurando estabelecer seu significado (isto é: seu valor de verdade). Por isso, pode-se dizer que “a tarefa da ciência não consiste em criar, mas sim em descobrir pensamentos verdadeiros” (Frege 1989, p.368). Porém, em chave fregeana, isto é o mesmo que dizer que a ciência busca fatos; é que, para nosso autor: “um fato é um pensamento que é verdadeiro” (Frege 1989, p.368). Como explica Michael Dummett: Frege, diferentemente de outros filósofos, não recorre aos fatos para constituir-los naquilo com o qual os pensamentos verdadeiros devem concordar. Pelo contrário, “para Frege um fato é simplesmente um pensamento verdadeiro: a relação entre um pensamento e o fato em questão, se é que há alguma, não é de correspondência, mas sim de completa coincidência” (Dummett 1981a, p.681).

Sublinhemos, por outro lado, que, como se poderia supor, o valor veritativo de um pensamento também é algo objetivo e independente de nosso reconhecimento do mesmo. Em outros termos, “o verdadeiro de um pensamento não tem nada a ver com o que se pense” (Frege 1989, p.368). Assim: “o astrônomo pode aplicar uma verdade matemática ao investigar acontecimentos passados há muito tempo e que aconteceram quando, pelo menos na terra, ninguém tinha ainda reconhecido esta verdade. E o pode porque a verdade de um pensamento é atemporal.

De modo que aquela verdade não pode ter surgido só com sua descoberta” (Frege 1989, p.368).

Por isso, quando afirmamos que um pensamento é verdadeiro ou é falso, o fazemos afirmando tacitamente que é atemporalmente verdadeiro ou atemporalmente falso: “o presente de ‘é verdadeiro’ não se refere ao momento em que é dito, mas sim a um tempo da atemporalidade” (Frege 1989, p.370).

Isto é: a vigência dos pensamentos não só é independente de que algum sujeito os capte ou não (insistamos: eles não são produzidos mas sim descobertos), mas também se dá o fato de que eles estão subtraídos da temporalidade, da duração, do devir. É por isso que, ao definir o objeto da lógica, Frege sublinhou que as leis do ser verdadeiro são leis de um ser (permanente) e não de um “acontecer” (devir) (Frege 1989, p.351). O pensamento não conheceu gêneses nem sofreu história; subtraído de toda temporalidade, está aí concluído e (como) à espera de entrar em relação com os sujeitos pensantes. E é nesta relação com os sujeitos onde se dá o único vínculo entre o terceiro reino e a temporalidade. Não há história do pensamento, mas há uma história de como os sujeitos se vincularam com ele.

Por outro lado, esta relação entre o sujeito e o pensamento é a que possibilita que este último atue tanto sobre a esfera subjetiva quanto sobre a esfera objetiva. E que, como Frege sublinha, um pensamento atua “sendo apreendido e tido por verdadeiro” (Frege 1989, p.371). Trata-se, pois, de um “processo no mundo interior de um sujeito pensante e que pode ter posteriores conseqüências neste mundo interior” (Frege 1989, p.371); estas últimas, “ao estenderem-se ao terreno da vontade, fazem-se notórias também no mundo exterior” (Frege 1989, p.371).

Porém, esta eficácia causal do pensamento não deve nos conduzir a pensar que, assim como ele age sobre sujeitos e objetos, estes podem atuar sobre ele. Em absoluto, assim como há ação do pensamento sobre o outro, este outro não pode agir sobre ele. Isto é, o pensamento atua sem que exista interação entre ele e os sujeitos e entre ele e os objetos. Como afirma Frege: “falta aqui o que sempre reconhecemos no acontecer natural: a ação recíproca” (Frege 1989, p.371); como um motor imóvel, o pensamento move sem ser movido. Por este motivo, “o homem não tem nenhum poder sobre ele” (Frege 1989, p.371). E, por

isto mesmo, o devir dos objetos não pode afeta-lo. De certa maneira, o pensamento é alheio ao mundo; está resguardado de seus acasos e de seu devir. Em particular, está resguardado dos acasos do fazer e do obrar dos homens.

Emerge assim, portanto, a questão relativa ao putativo platonismo de Frege.

## FREGE E O PLATONISMO

Como assinala Gottfried Gabriel em seu escrito “Frege como Neokantiano”, quando se afirma que Frege é platônico “(...) fundamenta-se esta caracterização na aceitação, por parte deste, de um domínio próprio do não-atual objetivo em oposição aos domínios do atual objetivo e do real subjetivo” (Gabriel 1986, p.98). Isto é, considera-se que a postulação deste enigmático terceiro reino não é mais que um retorno ao conceito platônico de mundo inteligível.

A partir da obra de Hans Sluga, esta caracterização começou a ser revista; porém, segundo nos parece, esta revisão está sendo levada a cabo a partir de um ponto de vista que não nos parece fecundo. Em geral, discute-se se Frege postulou ou não postulou a realidade separada da esfera do pensamento; porém, insistiu-se demasiadamente em dirimir esta questão a partir de precisões quase filológicas e (para pior) não totalmente formuláveis na própria língua de Frege. Com efeito, e por sugestão do próprio Hans Sluga, quis se estabelecer o caráter platônico ou não platônico da tese fregeana em função de se a palavra alemã “Wirklich” pode ou não ser traduzida por “real”. Se a resposta é afirmativa, Frege é declarado inocente em virtude de ter negado que o pensamento pertença à ordem do “Wirklich”. Não fica claro o que ocorre com a acusação se, como foi nosso caso, adota-se para “Wirklich” a tradução “atual” e, assim, Frege não aparece negando o caráter “real” do pensamento, mas sim seu caráter atual. Porém, como afirma Dummett na sua resposta a Sluga, “a questão não é tanto como traduzi-lo mas sim como entendê-lo” (Dummett 1981b, p.518). O problema consiste em que esta última é uma questão muito difícil e para cuja resolução o texto de Frege não nos dá muitas pistas.

Na nossa opinião, pode-se começar a esclarecer um pouco a questão se a situamos, primeiro, em seu

nível mais elementar e nos perguntamos (quase ingenuamente) pelas efetivas semelhanças que possam existir entre o conceito fregeano de “terceiro reino” e a noção platônica de “mundo inteligível”. Porém, quase paradoxalmente, nos damos conta de que a principal (e quiçá única) semelhança consiste em que ambos os termos designam um âmbito alheio a tudo aquilo que possa ser catalogado como pertencente à ordem do atual (*Wirklich*). Porque, semelhantemente ao terceiro reino fregeano, o mundo inteligível pensado por Platão nem interactua com a alma individual, nem tampouco o faz com o chamado mundo sensível (ao qual poderíamos chamar “observável” para assimilá-lo mais ao primeiro âmbito de Frege). Isto é: o mundo inteligível atua sobre a alma quando esta o conhece e, através deste conhecimento (e dos comportamentos que ele gera), atua também sobre o mundo sensível; porém, nem este nem a alma podem afetar aquele em nada. A analogia com o que ocorre com o terceiro reino fregeano é óbvia; este último, dizíamos, move sem ser movido e não interactua com as outras ordens. Como vemos, e contra o que Hans Sluga parece sugerir, o caráter “*Unwirklich*” do pensamento não é critério para afirmar o caráter não platônico das teses de Frege. Platão e este último coincidem em postular a vigência de um âmbito de entidades inatuais diferentes tanto da ordem do observável quanto da ordem do mental.

Contudo, não acreditamos que, na busca de semelhanças entre ambos conceitos se possa ir muito mais longe. Rapidamente começam a surgir as diferenças que não consistem, claro está, no fato de que o terceiro reino de Frege se forme a partir de conteúdos afirmáveis ou negáveis que possam ser verdadeiros ou falsos. Isto é: não devemos diferenciar os conceitos de “terceiro reino” e “mundo inteligível” em função deste dado porque, ao fazê-lo, confundiríamos a “ordem dos objetos que são dados à verdadeira ciência para serem conhecidos” com a ordem da própria ciência. Ordem que no caso de Platão, se inscreve no âmbito do anímico: a episteme não é outra coisa que um tesouro da alma.

Se dizemos que Frege e Platão se distinguem porque para um o terceiro âmbito se compõe de conteúdos afirmáveis sob a forma de enunciados e para o outro se compõe de conceitos, estamos desconsiderando (e sem dar nenhuma razão) essa interpretação canônica do platonismo segundo a qual o mundo inteligível não se compõe de conceitos, mas

sim de certas formas ideais que são os referentes de tais conceitos. Ou seja, desconsideramos que os conceitos são conteúdos da alma que têm um referente no chamado mundo inteligível e não habitantes deste último mundo. Aí, só encontraremos as formas ideais que depois Aristóteles encarnou nos entes e caracterizou como o princípio universal dos mesmos cujos caracteres o intelecto ativo fixava no intelecto passivo. E, erramos na mesma direção se dissermos que a diferença entre Platão e Frege consiste em que, para o primeiro, o mundo inteligível só se compõe de verdades e, para o segundo, o terceiro reino também inclui o falso (*Das Falsche*).

É que, ao dizer isto, estamos nos descuidando do fato de que se a verdade pode ser predicada do mundo inteligível postulado por Platão, não o é no mesmo sentido em que o verdadeiro e o falso podem ser predicados dos pensamentos que compõem a terceira esfera postulada por Frege. Neste último caso, verdade e falsidade são predicadas de maneira análoga a como são predicadas de enunciados (que podem ser falsos ou verdadeiros); no primeiro caso, ao contrário, a verdade se predica das formas inteligíveis do mesmo modo como um realista aristotélico pode predicar a verdade da coisa. Com efeito, um realista pode dizer que: “a verdade do pensamento fundamenta-se (...) sobre a verdade da coisa. Todo ente é verdadeiro, por ser e ao ser o que é. Sobre este primeiro princípio da identidade de todo ente consigo mesmo, chamado por alguns de verdade ontológica ou verdade material (...), baseia-se a verdade propriamente entendida como adequação entre o entendimento e o real” (Echauri 1980, p.78).

Isto é, a verdade se predica das coisas ainda que com posterioridade ao modo como se predica do juízo. Desta maneira, acreditamos, deve ser pensada a forma como a verdade é predicada das formas ideais. Dizer que estas são verdadeiras não é dizer que são conceitos precisos e verazes, mas sim que são o referente destes conceitos. Sobre esta verdade ontológica se fundamenta a verdade lógica das noções de geometria que dormiam na alma de Menon.

Assim, e para esclarecer um pouco mais as coisas, pode-se afirmar que, para Platão, o mundo inteligível é o mundo daquilo que enquanto é plenamente o que é (ou seja: aquilo que por ser eterno e imutável cumpre plenamente com o princípio da verdade ontológica) pode se constituir no fundamento real da genuína ciência. No entanto, o mundo sensível,

habitado por seres mutáveis e perecíveis (e por isso não plenamente conformes ao princípio da verdade ontológica), só pode ser o fundamento de um pseudo-saber: a chamada reta opinião ou opinião provável.

Por seu lado, o terceiro reino de Frege deve ser pensado como a esfera não do dado a conhecer mas sim do dado a ser perguntado, negado e afirmado. O conhecimento, entendido como o conjunto das afirmações verdadeiras (fregeamente: os fatos), se constitui como um recorte possível desta esfera; e, neste sentido, pode-se afirmar que o terceiro reino pode ser melhor entendido como a esfera do conhecimento do que como o dado a este conhecimento. A lógica aparece assim não como ocupada com algum domínio do ser (dando aqui a esta palavra um significado idêntico a “as coisas existentes”), mas sim com o próprio conhecer.

Em outros termos, para Frege o pensamento não é objeto de nenhuma ciência que não seja a lógica (e essa parte dela que é a aritmética - lembremos do logicismo); porém, esta ciência encarregada de estudá-lo não tem como meta a apreensão de fatos (pensamentos verdadeiros), mas sim a procura desta verdade que não é a dos fatos e que foi denominada “verdade analítica”.

#### FREGE COMO KANTIANO

Porém, no marco do pensamento de Frege, esta distinção entre ciências que procuram fatos e ciências que procuram verdades analíticas, coincide (se nos permitimos não considerar a geometria) com outra possível distinção entre ciências que estudam o mundo do atual (o mundo daquilo que está submetido à interação e à temporalidade) e o mundo do inatual (ou seja: o mundo daquilo que não é submetido à ação recíproca e goza da atemporalidade) (Frege 1989, p.37). Por outro lado, se lembrarmos que o próprio Frege diz que ao pensamento falta “o que sempre reconhecemos no acontecer natural” (Frege 1989, p.371), isto é: “a ação recíproca” (Frege 1989, p.371), poderíamos convir que, para Frege, a totalidade das ciências fáticas (excetuando a geometria) coincide com o que poderíamos chamar de “ciências do acontecer natural”; ou seja: “ciências do que está submetido ao princípio de ação recíproca” ou, mais brevemente, “ciência natural”. Com isto, se levarmos em conta nossa formulação de que (em chave fregeana)

a ciência é constituída pelo conjunto de afirmações verdadeiras que possam ser recortadas na esfera do pensamento, podemos atribuir a este autor o conceito de ciência natural que Wittgenstein expõe no “Tractatus”: “a totalidade das proposições verdadeiras é a ciência natural inteira” (Wittgenstein 1973, § 4.11). E, se esta atribuição é correta, também podemos endossar a Frege a idéia de que a lógica, como a filosofia para Wittgenstein, “(...) não é nenhuma das ciências naturais” (Wittgenstein 1973, § 4.11), mas sim que é “algo que está por cima ou por baixo, mas não junto das ciências naturais” (Wittgenstein 1973, § 4.11). A nosso favor pode ser lembrado que o próprio Frege afirmava que “descobrir verdades é missão de todas as ciências: à lógica corresponde reconhecer as leis do ser verdadeiro” (Frege 1989, p.351). Ou seja: as ciências devem se ocupar em aprender pensamentos verdadeiros (fatos); a lógica, por sua vez, deve estudar as leis que estabelecem os vínculos destes pensamentos entre si.

Porém, assinalar esta advinhável convergência de ambos os autores em uma posição antinaturalista no que atine a seus modos de ver, um a lógica e outro a filosofia, não tem outro objetivo do que mostrar como a concepção fregeana da lógica coincide, em alguns pontos fundamentais, com essa primeira concepção wittgensteiniana da filosofia.

Segundo esta última: “a filosofia delimita o âmbito disputável da ciência natural” (Wittgenstein 1973, § 4.113); ou seja: a filosofia deve aceitar a kantiana tarefa de estabelecer os limites de nosso conhecimento determinando suas condições de possibilidade. Por isso, é mister que a indagação filosófica possa chegar a “(...) delimitar o pensável e, com isto, o impensável” (Wittgenstein 1973, § 4.114). O impensável, cabe dizer, é o que contradiz as leis do pensamento, e no caso de Wittgenstein, os limites do pensável e do impensável coincidem com (e são pensados como) os limites do dizível e do indizível. Com isto, a filosofia aparece como ocupada com a elucidação de uma gramática relativa aos modos possíveis de referir-se ao mundo e de produzir enunciados que possam ser verdadeiros ou falsos.

Porém, não acontece algo muito distinto no caso de Frege e de sua proposta de pensar a lógica como ocupada em estabelecer as leis do pensamento; isto é: as leis daquilo que pode ser falso ou verdadeiro. Porque, como se terá presente, o que pode ser falso ou verdadeiro são aqueles sentidos passíveis de serem

afirmados, negados ou, meramente perguntados. Com isto, a lógica também aparece ocupada em elucidar as leis fundamentais que estabelecem o marco mais geral (leia-se: a gramática) para a formulação de enunciados que possam ser falsos ou verdadeiros.

O certo é que, se coincidimos em considerar que, para Frege, a lógica se ocupa das regras relativas ao que pode ser afirmado, negado ou perguntado, também coincidiremos em dizer que a lógica, de certa forma, limita o campo do disputável pela ciência natural (sobretudo, quando pensamos a lógica como ocupada com as leis do perguntável). Com isto, poderemos nos aventurar a dizer que tanto a lógica para Frege quanto a filosofia para Wittgenstein constituem domínios transcendentais. Principalmente quando aceitamos a definição de investigação transcendental que dá Stegmüller em seu ensaio “Crer, Saber, Conhecer”. Ali nos é dito que “(...) chama-se transcendental a uma investigação que não se ocupa de objetos, mas sim de nossa forma de expor” (Stegmüller 1978, p.13). E, se a lógica é passível de ser pensada como ocupada com as leis do que é afirmável, negável e perguntável (leis do sentido); então, também poderemos dizer, como o disse Wittgenstein, que “a lógica é transcendental” (Wittgenstein 1973, § 6.13) sem que Frege nos cuspa da sua boca e sem contradizer a concepção propriamente Kantiana de “conhecimento transcendental”. Lembremos que o autor da **Crítica da Razão Pura** disse: “chamo de transcendental todo conhecimento que em geral se ocupe, não de objetos, mas sim da maneira como temos de conhecê-los, enquanto que seja possível a priori” (B.25-28).

Pode-se dizer, então, que tanto para Frege quanto para Wittgenstein, a lógica constitui uma doutrina transcendental, isto é: um peculiar conjunto de proposições que expressam a legalidade inerente ao pensamento. Sendo que, para o autor do “Tractatus”, a filosofia consiste numa atividade crítica (no sentido kantiano) orientada a restabelecer a ordem fixada por esta doutrina.

Todavia, o que mais nos importa aqui é mostrar como, no caso de Frege, o esforço por liberar a lógica das brumas do psicologismo e dar-lhe um âmbito de competência específico, deve ser interpretado no marco do “Retorno a Kant” que fora proposto e empreendido por aqueles autores alemães de fins do século passado.

Contudo, não se deve considerar que estamos subscrevendo sem mais a interpretação do pensamento de Frege proposta por Hans Sluga. Acreditamos que, neste sentido, a dimensão kantiana do pensamento de Frege deve ser entendida nem tanto de uma maneira substantiva, mas sim, para dizer de alguma forma, de uma maneira adverbial. Isto é, não cremos que devemos atribuir a Frege teses filosóficas de cunho kantiano (que é o que faz Hans Sluga), mas sim mostrar como, no pensamento de Frege, existe um modo de entender a indagação filosófica que é de inspiração kantiana. Neste sentido, pode-se dizer que Frege seguiu a consigna de Liegmann não para coincidir com Kant, mas sim para compartilhar com este um mesmo espaço de reflexão.

O relevante é que, deste modo, e dada a influência de seu pensamento, Frege marcou toda uma direção no filosofar que, mediante Wittgenstein, foi seguida por todos aqueles que militaram numa das tendências de pensamento mais importantes e características da filosofia contemporânea: a filosofia analítica. Tanto é assim que o próprio Michael Dummett caracteriza esta filosofia como “a filosofia pós-fregeana” (Dummett 19890, p.538).

Para os cultores desta peculiar forma de kantismo (sejam eles positivistas ou teóricos da linguagem ordinária) a filosofia deveria abandonar toda pretensão especulativa (isto é: não deveria se ocupar dos objetos estudados pelas ciências empíricas); mas sim deveria estudar as leis fundamentais relativas aos modos como tais ciências se referiam a tais objetos. Os modos de expor (ou seja: os modos de referir-se a algo), as regras do afirmável e do negável, foi o que ficou na mira da filosofia. E foi isto o que se denominou o “linguistic turn” da filosofia contemporânea. Giro este que ficou claramente expressado nestas palavras de Alfred Ayer: “(...) as proposições da filosofia não são factuais, mas sim de caráter linguístico, isto é, não descrevem o comportamento dos objetos físicos, ou inclusive mentais, mas sim expressam definições, ou as conseqüências formais das definições” (Ayer 1936, p.57).

Não ignoramos, de qualquer modo, que a Frege houvesse inquietado e até molestada esta identificação de seu projeto filosófico com delineamentos de algo assim como a filosofia lingüística. É que, como aponta Dummett, Frege sempre utilizava a expressão “Sprache” para denotar a, por ele desprezada,

linguagem natural; porém, como o próprio Dummett também aponta:

Mesmo quando estivesse completamente justificado este desprezo, de tal maneira que, como cria, devemos suplantar a linguagem natural por uma linguagem concebida de modo artificial na qual se tivessem eliminados estes defeitos, com vistas a um estudo filosófico sério, a obra de Frege tem o interesse de que se exija tal linguagem só se a linguagem formalizada resultante for um instrumento mais perfeito para fazer o mesmo que normalmente fazemos mediante a linguagem natural e se, portanto, ao estudar a linguagem formalizada, estivermos estudando o ideal ao qual aspira a linguagem natural, mas não consegue alcançar. Por isso, podemos caracterizar a filosofia analítica como aquela que segue Frege no que diz respeito a aceitar que a filosofia da linguagem é o fundamento do resto da disciplina” (Dummett 1990, p.538).

Neste sentido, pode-se convir com Gottfried Gabriel em que:

Do ponto de vista da filosofia podemos constatar que Frege foi um dos primeiros a reconhecer as ilusões que a linguagem prepara para nosso pensamento, principalmente o pensamento filosófico. Muitos erros categóricos na filosofia baseiam-se em confusões no uso da linguagem. Nossa linguagem cotidiana é bem feita para fins colidíamos, mas não para nosso pensamento especulativo. Neste sentido, não somente precisamos reconhecer a lógica como parte integrante da filosofia, mas sobretudo aplicar, de forma autocrítica, a análise lógica à linguagem da filosofia e assim suplementar e prolongar a crítica da razão de Kant através da crítica lógica da linguagem como a filosofia analítica o faz hoje (Gabriel 1990, p.22).

E assim, transformando este reconhecimento na base de sua reflexão filosófica, Frege “criou um novo paradigma na filosofia moderna que consiste em apresentar soluções de problemas filosóficos com base na análise lógica do uso significativo da linguagem” (Gabriel 1990, p.22). Mesmo quando, quiçá o mais correto, não seja dizer que Frege criou um novo paradigma, mas sim que simplesmente,

colaborou na restauração e no aperfeiçoamento de um paradigma da reflexão filosófica que já o próprio Kant tinha proposto e ensaiado. É que, segundo é dado a pensar, o modo como Kant conduz sua filosofia transcendental é facilmente assimilável a uma filosofia da linguagem. Segundo Zeljko Loparic, é-nos permitido pensar desta forma pelo fato de que, no marco da reflexão kantiana:

Existe obviamente um paralelismo ou isomorfismo exato entre as conexões que ligam conceitos e as que ligam palavras quando usadas com fins cognitivos, isto é, para expressar os conceitos. Por isso, todos os resultados obtidos pela análise transcendental concernentes às propriedades formais ou sintáticas de conexões entre conceitos são traduzíveis em termos que descrevem conexões entre palavras. O mesmo, sem dúvida, vale também para as propriedades semânticas dos conceitos e as das palavras. Tudo o que Kant diz sobre a referência de conceitos pode ser aplicado, mutatis mutadis, a palavras que os expressam. Isso é tanto mais verdade que Kant na sua semântica usa noções linguísticas e noções mentalistas de modo intercambiável. Assim, por exemplo, ele emprega a expressão “conceito determinado” como sinônima de “predicado determinado”. Isso porque um predicado será determinado exatamente quando o conceito que ele expressa também o for (ou seja, quando esse conceito for aplicável ao domínio de objetos que podem ser dados na nossa intuição empírica (Loparic 1990, p.28).

E, assim como podemos fazer um esforço para evitar que o léxico “mentalista” de Kant nos oculte o caráter analítico de suas reflexões, também podemos fazer outro tanto para impedir que a retórica platonizante de Frege nos oculte o caráter linguístico de sua filosofia e o caráter transcendental de suas reflexões. Neste sentido, pensamos que uma leitura retrospectiva de Frege (feita à luz do “Tractatus”) pode nos servir, ao mesmo tempo, para reconhecer o caráter linguístico da reflexão fregeana e sua dimensão transcendental. Até podemos dizer que certas passagens do Tractatus desenvolvem e explicitam certo kantismo que estava hermeticamente contido nos textos de Frege. Essa é a melhor maneira de entender como, e em que medida, as teses fregeanas se alheiam deste platonismo que parecia roçar e até apoiar.

Assim, pode-se chegar a pensar que a linguagem perigosamente platonizante de certos textos de Frege não é mais que o produto residual do empenho por definir um campo de indagação transcendental (próprio da lógica, da aritmética e, de certa maneira, da filosofia) que seja claramente alheio ao de qualquer ciência empírica. Num momento em que o discurso filosófico estava entorpecido pela sobrecarga de imagens naturalistas, o recurso a uma retórica platonizante pode ter sido o único meio disponível para formular um programa de indagação “filosófica” (ou simplesmente: “lógica”) a fim ao “Retorno a Kant” que alguns propunham. De qualquer modo, fica-nos a alternativa de reconhecer que, com efeito, o discurso fregeano parece comportar uma forte dose de platonismo; mas que, como afirma Gabriel, esse platonismo “não é fundamentado ontologicamente, mas sim numa epistemologia transcendental” (Gabriel 1990, p.24).

De qualquer forma, os reparos que produz a postulação fregeana desse polêmico terceiro reino não devem ser maiores que os que produz a postulação, por parte de Kant, desse sujeito ordenador de toda experiência possível que é o “eu transcendental”. Postulando sua vigência, Kant também recorre a uma terceira ordem que não é nem objeto da física nem da psicologia; trata-se de algo que, mesmo sendo condição de toda experiência possível, não se dá nesta, e, portanto, não é o objeto nem da física nem de alguma possível psicologia empírica.

Assinalemos, por outro lado, que ao não ficar sujeito ao “princípio de causalidade” nem ao de “comunidade das substâncias”, esse sujeito transcendental (o mesmo que o pensamento fregeano) aparece como alheio ao mundo do atual mesmo quando, suas leis, como as leis da lógica, estabeleçam o que é o que cabe afirmar, negar e perguntar em relação a esse mundo do atual que, em chave kantiana, pode ser chamado “mundo da experiência”.

Noutros termos, Frege é tão platônico como poderia sê-lo Kant. E, mesmo quando aceitar tal coisa sirva para confirmar a suspeita de que algumas de suas formulações possuem um caráter platônico, acreditamos que se nos demormos muito na denúncia deste aspeto do discurso fregeano incorreríamos em um erro idêntico ao que cometeríamos se, por impugnar algum aspeto não totalmente claro da concepção

kantiana do “Eu transcendental”, se deixássemos de considerar a direção na investigação filosófica que, com sua postulação, está-se querendo nos indicar. Direção que, por outro lado e como já foi dito, é a mesma que assinala Frege para suas investigações lógicas. Estas últimas, entre outras coisas, pretendem dar conta dos fundamentos apriorísticos (analíticos) de uma ciência como a aritmética.

Como já indicamos, essa direção do filosofar foi a seguida pelo grosso da tradição analítica que, desse modo, e mediante Wittgenstein, foi fregeana e por isso kantiana. Ainda que nem tanto por suas teses, mas pelo modo de entender a empresa filosófica em geral.

#### BIBLIOGRAFIA

- AYER, A. (1936). **Language, Truth and Logic**. London: Gollanz.
- DAVIDSON, D. (1990). “Epistemologia Externalizada”. **Análisis Filosófico**, V.X, n.1.
- DUMMETT, M. (1981a). **Frege: Philosophy of Language**. London: Duckworth.
- DUMMETT, M. (1981b). **The Interpretation of Frege’s Philosophy**. London: Duckworth.
- DUMMETT, M. (1990). **La Verdad y Otros Enigmas**. México: FCE.
- ECHAURI, R. (1980). **El Pensamiento de E. Gilson**. Pamplona: Eunsa.
- FREGE, G. (1985). **Estudios sobre Semántica**. Buenos Aires: Hyspamérica.
- FREGE, G. (1989). “Thoughts”. **Collected Papers**. London: Blackwell.
- GABRIEL, G. (1986). “Frege Als Neukantianer”. **Kant Studien** 77.Heft I
- GABRIEL, G. (1990). “G. Frege (1848-1925): O Pai da Filosofia Analítica”. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**: S.Z, v.2, n.1.
- LOPARIC, Z. (1990). “Kant e a Filosofia Analítica”. **Cadernos de História e Filosofia da Ciencia**. S.Z, v.2, n.1.
- SLUGA, H. (1980). **G. Frege**. London: Routledge and Kegan Paul.
- STEGMÜLLER, W. (1978). **Creer, Saber, Conocer**. Buenos Aires: Alfa.

- POPPER, K. (1985). **The Self and its Brain**. New York: Springer.
- QUINE, W. (1980). "Epistemología Naturalizada". **Os Pensadores**. São Paulo: Abril.
- RORTY, R. (1983). **Philosophy and The Mirror of Nature**. New Jersey: Princeton University Press.
- WEINER, J. (1990). **Frege in Perspective**. London: Cornell University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1958). **Philosophical Investigations**. New York: Macmillan.
- WITTEGEINSTEIN, L. (1973). **Tractatus Logico-Philosophicus**. (Ed. Bilingüe). Madrid: Alianza.

## LA VOIE LONGUE DE LA COMPRÉHENSION CHEZ PAUL RICOEUR

Daniel DESROCHES  
(Université de Laval)

### RESUMO

*O presente estudo se propõe fazer valer que a verdadeira contribuição de Ricoeur à causa hermenêutica se apresenta sob diversas figuras de uma única. Ao modo de uma reconstrução, examinaremos algumas figuras que caracterizem de modo exemplar esta abordagem. À guisa de introdução ao assunto, buscaremos primeiro, do lado dos mestres de Ricoeur, Gabriel Marcel e Karl Jaspers, as fontes possíveis de uma via longa na sua respectiva filosofia. Examinaremos em seguida quatro figuras que constituem meditações hermenêuticas: o desvio da consciência pelos saberes históricos, o padrão hermenêutico, a inserção do problema hermenêutico na fenomenologia e a dialética entre explicar e compreender. No fim do percurso, notaremos que a **via longa da compreensão** recobre diversas acepções, bem como se estende a todo o projeto filosófico de Ricoeur.*

### RÉSUMÉ

La présente étude se propose de faire valoir que la véritable contribution de Ricoeur à la cause herméneutique se présente sous différentes figures d'une unique. A la façon d'une reconstruction, nous examinons quelques figures qui caractérisent de manière exemplaire cette approche. En guise d'entrée en matière, nous recherchons d'abord du côté des maîtres de Ricoeur, Gabriel Marcel et Karl Jaspers, les sources possibles d'une voie longue dans leur philosophie respective. Nous examinons ensuite quatre figures qui constituent autant de médiations herméneutiques: le détour de la conscience par les savoirs historiques, le pari herméneutique, la greffe du problème herméneutique sur la phénoménologie et la dialectique entre expliquer et comprendre. En fin de parcours, nous remarquons que *la voie longue de la compréhension* recouvre diverses acceptions, tout comme elle s'étend à tout le projet philosophique de Ricoeur.

On entend dire souvent que l'herméneutique de Ricoeur ne s'est jamais affranchie des questions de méthode. Mais pour rendre justice au parcours de l'auteur, on gagnerait plutôt à rappeler que toute l'oeuvre incline la compréhension vers un (Stevens), ou qu'elle prône en cette matière la (Greisch). A notre avis, la véritable contribution herméneutique de Ricoeur se donne sous différentes figures d'une unique. A strictement voir les choses, est une formule utilisée par Ricoeur pour démarquer, à un moment

précis de sa démarche, son propre projet herméneutique. On se propose de faire voir en quel sens l'expression de recouvre diverses acceptions (ontologique, existentielle et méthodologique) et comment elle peut aussi s'appliquer parallèlement à toute l'entreprise de Ricoeur. Nous aimerions donner une idée générale de cette approche par la loi du plus grand détour en la présentant brièvement ainsi: il s'agit simplement pour l'herméneute de tenir le cercle herméneutique par les deux extrémités, à savoir

d'envisager toujours les deux voies d'entrée possibles dans l'interprétation qui constituent le grand enjeu de l'exégèse traditionnelle. A titre indicatif seulement, le grand enjeu de Ricoeur est de réconcilier, d'arbitrer ou bien de pratiquer une médiation entre les parties et le tout, le sujet et son objet, la donation et l'appropriation, la méthode et la vérité, le signe et la signification, la distanciation et l'appartenance, l'explication et la compréhension, la critique et la conviction, etc.

#### LES SOURCES D'UNE VOIE LONGUE CHEZ LES EXISTENTIALISTES JASPERS ET MARCEL

Si Marcel peut être considéré comme le tout premier maître de Ricoeur, Jaspers, en revanche, s'est avéré son durant la seconde guerre. Puisque les ouvrages d'historien renferment les grandes préoccupations de Ricoeur<sup>1</sup>, il faudra ici montrer en quoi la voie longue de la compréhension chez le jeune Ricoeur s'enracine, c'est-à-dire trouve des sources certaines, dans les thèses existentielles de ses maîtres. Ce que retient en priorité Ricoeur de Jaspers, c'est sa doctrine des chiffres, ou plutôt l'exigence d'objectivité exigée par l'entreprise métaphysique. Or la théorie des chiffres demeure du côté de l'objet et Ricoeur trouvera chez Marcel les ressources nécessaires pour ancrer la métaphysique chez le sujet concret. En bref, l'apport de Jaspers pointe vers une *ontologie* de la voie longue, tandis que celui de Marcel préfigure plutôt une voie longue de la connaissance de soi, celle du *sujet existentiel*.

A la lecture des chiffres chez Jaspers semble correspondre une lecture des figures symboliques du mal chez Ricoeur. Par conséquent, il faut voir comment le déchiffrement entrepris par Jaspers aspire Ricoeur en direction d'une . Chez Jaspers, la métaphysique tend à réconcilier la rationalité de la philosophie avec la langue de l'être dans une dialectique paradoxale à jamais brisée<sup>2</sup>. Si l'on reconnaît ici la conclusion de la *Symbolique du mal*, il faut dire en outre qu'il y a plus: la lecture des chiffres est en quelque sorte un cercle formé de trois cycles que l'on osera rapprocher du cercle herméneutique, en citant un extrait que l'on tire du livre sur Jaspers:

Toute la théorie des chiffres consiste en un mouvement circulaire qui part des chiffres originels qui sont la langue de l'être, traverse

les médiations mystiques et proprement philosophiques qui sont la langue des hommes, et revient à la présence immédiate de la Transcendance dans ses chiffres originels. (KJ 287)

La réflexion est très importante pour ces deux philosophes de l'existence<sup>3</sup>, mais la place que lui accorde Marcel est considérable. Chez Marcel, c'est par la dialectique de la réflexion seconde comme approche du sujet concret, comme ancrage du *cogito* dans l'existence<sup>4</sup>, que se profile un long détour. Si, pour Marcel, toute la métaphysique est réflexion, il y a pourtant deux degrés à la réflexion: la réflexion primaire, qui recherche les conditions *a priori* de la connaissance objective (c'est le *cogito*), de même que la *réflexion seconde*, qui s'attache plutôt aux noyaux des expériences fondatrices:

[La] réflexion primaire se transcende dans une réflexion de second degré: on se demande à quelles conditions a été possible l'exil et la maîtrise du sujet dépersonnalisé [...] Telle est dès lors la réflexion seconde, une récupération du concret – existence pleine du monde, présence du transcendant – une restauration de la participation, une réfection du intégral dans ses liaisons concrètes. (KJ 80-1; cf. aussi MJ 364)

En d'autres termes, ce qui nous oriente vers une voie longue chez Marcel, c'est son approche indirecte du soi, donc le fait qu'il refuse à la subjectivité de se poser en point de départ métaphysique, en sujet fondateur: (MJ 229)

Mais il y a plus: nous estimons que l'idée d'un passage de la *réflexion abstraite* à la *réflexion concrète* est propre au projet herméneutique de Ricoeur. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous présenterons la dialectique entre expliquer et comprendre, (peut-être la plus exemplaire des figures de la voie longue?) et nous verrons en quoi un passage par l'abstraction, quoiqu'indispensable à toute forme d'objectivation, n'est qu'un détour obligé vers l'appropriation du sens. Si l'idée de redéfinir la *réflexion* est clairement exprimée dans l'*Essai sur Freud* (EF 54), et que la possibilité d'ancrer ladite réflexion dans l'existence y apparaît également (EF63), il faut rappeler cependant que déjà, dans l'article important paru en 1963, une corrélation entre la réflexion concrète et la tâche d'appropriation en herméneutique était établie. Nous

ne rapportons qu'un extrait dans lequel, à notre avis, l'influence de la dialectique marcellienne conduit le jeune Ricoeur à formuler l'inspiration de sa dialectique future entre l'explication et la compréhension:

Si l'herméneutique est une phase de l'appropriation du sens, une étape entre la réflexion abstraite et la réflexion concrète, si l'herméneutique est une reprise de la pensée du sens en suspens dans la symbolique, elle ne peut rencontrer le travail de l'anthropologie structurale que comme un appui et non comme un repoussoir; on ne s'approprie que ce que l'on a d'abord tenu à distance de soi. (CI 34; L2 352; cf. aussi CI, 54; L2 374)

**Figure 1.** Le grand détour de la conscience de soi par les savoirs historiques

Nous relevons dans les écrits du jeune Ricoeur une toute première figure de la voie longue lorsque celui-ci rencontre, en 1952, les questions relatives à la subjectivité en histoire et à la légitimité de l'histoire de la philosophie comme pratique. Ricoeur opte d'emblée pour la formule du 6 pour qualifier l'achèvement de l'histoire dans l'acte philosophique, ou bien la prise de conscience du philosophe en lien avec une reprise de l'histoire au second degré. Le détour du sujet par l'histoire apparaît ici:

Toutes ces philosophies [réflexives] sont en quête de la véritable *subjectivité*, du véritable acte de conscience. Ce que nous avons à découvrir et redécouvrir sans cesse, c'est que cet itinéraire *dumoi aje*—que nous appellerons prise de conscience— passe par une certaine méditation sur l'histoire, et que ce détour de la réflexion par l'histoire est [...] la manière philosophique d'achever dans un lecteur le travail de l'historien. (HV 35-6)

Et comme l'histoire de la philosophie est aussi une histoire de la conscience, voici la première incidence de notre formule: ce que le philosophe attend de l'histoire, c'est l'avènement d'un sens, à savoir (HV 37)

Or, selon Ricoeur, il y a toutefois deux manières de faire : soit (HV 36) Autrement dit, comprendre, c'est comprendre par l'unité (HV 49), celui qui vaque en qualité d'historien n'obtiendra l'unité qu'à l'aide de deux modèles distincts de la compréhension historique: 7. D'où les deux types de vérités historiques qui prévalent: la compréhension par la *totalité* du

système ou par la *singularité*, selon le modèle de l'adéquation de la question à la réponse.

Mais à voir les choses ainsi, une recherche de *compréhension totale* en histoire de la philosophie (comme chez Hegel) exigera une . . (HV 69) En d'autres termes, la saisie globale d'une pensée demande maintenant un passage de sa singularité vers la totalité de la conscience historique dans laquelle elle s'insère. En reprenant le mot de Platon, Ricoeur ajoute: (HV 69) Il faut remarquer en outre que si Hegel est pertinent ici, ce n'est pas seulement en tant que penseur de la totalité, mais surtout en tant que philosophe de la *conscience* historique.

Esquissée de façon exploratoire, apparaît pourtant au début des années cinquante l'idée primitive d'une , celle d'une reconquête du sujet à travers les signes médiateurs des savoirs historiques. Si l'idée de totalité sera abandonnée par une pensée herméneutique conséquente<sup>8</sup>, la nécessité d'objectiver la connaissance de soi a été conservée par Ricoeur. Dans le *Conflit des interprétations* (CI 319) et l'*Essai sur Freud* la conscience de n'est rien moins que la grande tâche.

**Figure 2.** Le pari herméneutique ou la voie longue des figures symboliques

A la fin de la *Symbolique du mal*, nous sommes mis sur la piste d'une voie longue à deux reprises lorsque Ricoeur emploie son expression d'une (SM 244, 9). Mais qu'est-ce que le de Ricoeur; en quoi s'apparente-t-il à une voie longue de la compréhension des symboles? Après avoir élaboré sa propre interprétation des mythes qui illustrent l'entrée en scène du mal, l'auteur remarque qu'il lui faut désormais explorer une nouvelle voie. Au terme de sa double approche, par la réflexion pure de l'*Homme faillible* et par le langage de l'aveu de la *Symbolique du mal*, le fossé est manifeste et la compréhension du mal demeure scellée. Le problème du mal persiste en ce qu'il résiste à une interprétation réductrice du sens; au contraire, il renvoie à une herméneutique qui ouvre la philosophie vers la plénitude ontologique de l'homme. En effet, l'étude exégétique des symboles révèle non seulement la condition humaine au coeur de l'être, mais aussi le surplus de sens qui se dévoile par une herméneutique du sacré.

Comme le philosophe cherche à *comprendre toujours plus*, il lui faut avancer dans une troisième voie; celle d'une interprétation créatrice de sens,

d'une restauration du langage symbolique inspirée par l'adage kantien: . Ce que cette formule signifie, c'est qu'il faut poursuivre du côté de la donation des symboles tout en maintenant l'entreprise critique de la réflexion philosophique. Quand le jeune penseur protestant écrit: (SM 325) ou bien: (SM 327), il entend par là que la croyance n'est plus aujourd'hui possible qu'en lien avec l'interprétation, et il entrevoit ce faisant une revivification du langage symbolique par la rédaction d'une Poétique de la liberté.

Nous ne souhaitons pas débattre du destin de la Poétique jamais parue, quoiqu'en partie poursuivie. Il nous faut plutôt montrer que la source d'une unique voie longue de la compréhension est bien présente, notamment lorsque Ricoeur précise comment l'herméneutique rencontre le problème de la médiation critique et de l'appropriation du symbolisme religieux dans l'immédiateté de la croyance. Dès lors, c'est le cercle herméneutique d'Augustin, repris et explicité par Bultmann, que Ricoeur choisit afin d'ouvrir l'interprétation des mythes vers l'herméneutique proprement philosophique. Le cercle est celui-ci: . Cela étant, le pari ricœurien sera de dépasser la circularité du langage en direction de l'être. En d'autres termes, il faut briser le privilège accordée à la réflexion primaire tel que la réflexion seconde chez Gabriel Marcel le propose (MJ 364):

“Le symbole donne à penser que le *cogito* est à l'intérieur de l'être et non l'inverse [...] que l'être qui se pose lui-même dans le *cogito* doit encore découvrir que l'acte même par lequel il s'arrache à la totalité [la réflexion] ne cesse de participer à l'être qui l'interpelle en chaque symbole.” (SM 331)

Au demeurant, on dira que la gageure de l'herméneute n'est rien moins que la voie longue d'une compréhension de l'être de l'homme par l'exégèse patiente et fidèle du langage symbolique. Comme le célèbre pari de Pascal, celui de Ricoeur est de mettre à l'épreuve de sa critique philosophique ses convictions, comme il l'admet lui-même à la dernière page de l'ouvrage: c'est l' (SM 332) Retenons enfin qu'entre la critique herméneutique et l'appropriation fidèle, il y a un pari qui doit se transformer de proche en proche en un long détour de la compréhension ontologique du langage symbolique.

**Figure 3.** La greffe du problème herméneutique sur la phénoménologie

Dans le *Conflit des interprétations*<sup>9</sup> la voie longue de la compréhension – en son sens propre – se présente comme une *réflexion* qui aspire à l'ontologie par degrés. En fait, il s'agissait, contre Heidegger, de suggérer une autre greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie, puisque Ricoeur doute que l'on puisse pratiquer l'ontologie directement, à savoir en se retirant du cercle herméneutique. Voici comment Ricoeur entend la de Heidegger:

La voie courte, c'est celle d'une *ontologie de la compréhension*, à la manière de Heidegger. J'appelle “voie courte une telle ontologie de la compréhension, parce que, rompant avec les débats de *méthode*, elle se porte d'emblée au plan d'une ontologie de l'être fini, pour y retrouver le *comprendre* non plus comme un mode de connaissance, mais comme un mode d'être. (CI 10)

Outre le texte à l'étude, deux autres articles<sup>10</sup> sont particulièrement éclairants au sujet du renversement opéré par Heidegger, lequel n'est pas seulement une remontée au fondement, mais également le retrait de l'ontologie du cercle herméneutique. Voici la réplique que Ricoeur réserve à la courte herméneutique de Heidegger:

A partir de Heidegger, en effet, l'herméneutique est tout entière engagée dans le mouvement de *remontée au fondement* qui, d'une question épistémologique concernant les conditions de possibilité des, conduit à la structure ontologique du comprendre. On peut alors se demander si le trajet de retour est possible. C'est pourtant sur ce trajet de retour que pourrait s'attester et s'avérer l'affirmation que les questions de critique exégético-historique sont des questions, que le cercle herméneutique, au sens des exégèses, est sur la structure d'anticipation de la compréhension au plan ontologique fondamental. (TA 363; cf. aussi TA 94-5)

Parcourir deux étapes successives devient ainsi le détour requis pour une reprise de la question ontologique à la suite du renversement provoqué par Heidegger. En effet, la volte – face de Heidegger omettrait deux choses capitales, selon Ricoeur: *primo*, la nécessité d'une méthode en exégèse et, *secundo*, le dépassement de l'ontologie vers l'existence, c'est-à-dire vers la compréhension de soi. Telle est l'intention

qui préside à la voie longue de la compréhension ricœurienne:

Ces deux objections contiennent en même temps une proposition positive: substituer à la voie courte de l'Analytique du *Dasein* la voie longue amorcée par les analyses du langage; ainsi garderons-nous constamment le contact avec les disciplines qui cherchent à pratiquer l'interprétation de manière méthodique et résisterons-nous à la tentation de séparer la vérité, propre à la réflexion, de la méthode mise en œuvre par les disciplines issues de l'exégèse. (CI 14-5)

Cela dit, Ricoeur approchera l'ontologie par étapes grâce à une herméneutique de la voie longue qui inclura les médiations suivantes: les détours *sémantique et réflexif*.

Au plan sémantique, il faut d'entrée de jeu répondre au conflit des interprétations rivales rencontré dans l'*Essai sur Freud*<sup>11</sup> et ceci n'est possible qu'en unifiant le champ de l'herméneutique par une élucidation du concept d'interprétation propre à toutes les disciplines exégétiques. Après avoir délimité le champ herméneutique du côté du symbole puis du côté de l'interprétation, Ricoeur projette ce que l'on peut tenir pour une authentique, celle de l'interprétation des symboles:

“Elle commence par une investigation en extension des formes symboliques et par une analyse en compréhension des structures symboliques; elle continue par une confrontation des styles herméneutiques et par une critique des systèmes d'interprétation [...] Elle se prépare par là à exercer sa tâche la plus haute, qui serait un véritable arbitrage entre les prétentions totalitaires de chacune des interprétations. [...] Telle est la fonction critique de cette herméneutique prise à son niveau simplement sémantique.” (CI 18-9)

Après avoir clarifié le champ sémantique de l'herméneutique à partir de la notion de symbole, Ricoeur aborde la problématique de l'existence comme un second détour vers l'ontologie. Or l'enjeu d'une étape par la réflexion, c'est d'ouvrir l'herméneutique à la possibilité même de la connaissance de soi: (CI 20) Cette médiation par la réflexion ne ramène guère

à la problématique traditionnelle du *cogito*, car le soi, qui n'a ici plus rien du solipsisme cartésien, ne se retrouve qu'au terme d'un long détour: (CI 21) Par conséquent, l'étape réflexive maintient l'exigence méthodique d'une *appropriation* du sujet pratique que seul un long détour par les signes médiateurs peut assurer. Cela dit, si la réflexion n'est plus immédiate comme dans la tradition moderne, et ce parce que les maîtres du soupçon nous ont appris que la place du *cogito* est dès toujours remplie par un faux *cogito* (EF 36), il faut donc redéfinir la réflexion. Selon une formule ontologique qui a connue une certaine fortune, la réflexion de Ricoeur devient (CI 21) En somme, c'est la compréhension de soi par les signes qui est le second enjeu de cette figure de la voie longue, alors que la compréhension de l'être s'y adjoindra en dernière instance.

**Figure 4.** La dialectique entre expliquer et comprendre

Avec cette quatrième étape, nous complétons notre reconstruction élémentaire du projet herméneutique de Ricoeur en abordant une figure on ne peut plus exemplaire de *la voie longue de la compréhension*. Comme la précédente, il s'agit d'une figure paradigmatique de la voie longue ricœurienne en ce qu'elle place la compréhension au terme d'une longue médiation, en l'occurrence cette fois avec l'explication structurale. Nous examinerons la dialectique en parcourant quatre étapes. Nous remarquerons en premier lieu qu'une réflexion méthodologique portant sur les approches objective de l'explication et interprétative de la compréhension était préfigurée par les écrits du jeune Paul Ricoeur. Nous introduirons en second lieu l'opposition terminologique; d'abord à partir de l'aporie laissée par l'herméneutique de Wilhelm Dilthey, puis dans un débat serré avec l'application de la linguistique aux sciences humaines, notamment avec le modèle d'analyse structurale avancée par Lévi-Strauss. En troisième lieu, il sera question d'examiner la thèse herméneutique de Ricoeur; cette thèse n'entendra pas disjoindre l'explication et la compréhension, mais plutôt les articuler l'une sur l'autre par l'élaboration d'une dialectique féconde. En conclusion, nous exposerons les traits principaux qui caractérisent le nouveau concept d'interprétation qui se trouve enrichi par la mise en place de la dialectique proposée par l'auteur.

## HISTORIQUE DE LA DIALECTIQUE CHEZ LE JEUNE RICOEUR

L'intérêt de revenir jusqu'aux ouvrages de jeunesse afin d'introduire la dialectique en question réside dans l'intention de prendre la juste mesure du projet de Ricoeur. Voici nos deux intentions. Nous estimons que l'idée d'*articulation* méthodologique doit être portée au jour le plus clairement que possible, même si d'emblée Ricoeur est plutôt attentif à ce qui oppose l'explication et la compréhension. Nous estimons aussi que les textes rapportés seront très instructifs parce qu'ils portent respectivement sur l'action, l'histoire et la textualité; *à savoir justement les trois sphères auxquelles sera appliquée ultérieurement la dialectique* (TA 161-211). Cela dit, nous reviendrons sur des extraits qui donnent à penser que ce problème habitait déjà le jeune Ricoeur.

Bien que l'approche méthodologique du *Volontaire et de l'involontaire* soit de part en part phénoménologique, c'est-à-dire descriptive, Ricoeur tient toutefois à marquer l'opposition qui réside entre les modèles méthodologiques propres à la psychologie de l'époque. On fera bien de noter qu'il ne saurait être question ici d'articuler l'une sur l'autre l'explication et la compréhension dans une théorie de l'action, puisque l'étude des sphères de la volonté humaine conduit une incompatibilité irréductible:

Le premier principe qui nous a guidés dans la description est l'opposition de méthode entre la description et l'explication. Expliquer c'est toujours ramener le complexe au simple. [...] Il n'y a pas d'intelligibilité propre de l'involontaire. Seul est intelligible le rapport du volontaire et de l'involontaire. C'est par ce rapport que la description est compréhension. (1950: VI 8, cf. aussi la page 9)

Quatre ans plus tard, dans un article qui fut repris à l'occasion d'*Histoire et vérité*, le jeune Ricoeur revenait derechef sur l'opposition méthodologique, mais cette fois en qualité qu'historien de la philosophie. Il remarquait alors que deux modèles de la compréhension historique devaient s'opposer. En fait, l'interprétation philosophique s'enquiert de la singularité d'une doctrine alors que la sociologie de la connaissance<sup>12</sup> cherche plutôt l'ensemble des raisons qui expliquent les causes d'une philosophie:

Le véritable historien fait crédit à son auteur et joue jusqu'au bout la carte de la cohérence;

comprendre, c'est comprendre par l'unité; la compréhension oppose donc un mouvement centripète de marche vers l'intuition centrale au mouvement centrifuge de l'explication par les sources. (1954: HV 49-50)

Il faudra ainsi patienter jusqu'à l'*Essai sur Freud* pour y trouver l'opposition fameuse de Dilthey clairement mentionnée<sup>13</sup>. Enfin c'est dans un article essentiel, paru en 1963, que la dialectique verra le jour sous sa forme première. Certes il s'agit bien d'une esquisse, puisque Ricoeur l'admet volontiers au moment de conclure son article: "L'articulation de ces deux intelligences pose plus de problèmes que leur distinction. La question est trop neuve pour que nous puissions aller au-delà de propos exploratoires. L'explication structurale, demanderons-nous d'abord, peut-elle être séparée de toute compréhension herméneutique? (CI 58; L2 379) Qui plus est, il faut savoir que l'étude renferme déjà la problématique ainsi qu'une formulation claire de la question à laquelle il faut trouver réponse: (CI 40; L2 359) Toujours à ce sujet, il faut suivre le texte, puisque Ricoeur avait déjà (en quelque sorte répondu) précisé la place de l'analyse structurale par rapport à la discipline herméneutique. Bien sûr, il ne s'agit pas d'une dialectique, mais les balises sont placées aux bons endroits et il faudra remettre sur le métier cette question dix ans plus tard. Nous verrons plus loin que cet article introduisait clairement la dialectique entre expliquer et comprendre, laquelle était déjà représentée par un unique *arc herméneutique* entre deux approches du texte. Voici la conclusion de l'étude préparatoire qui, déjà, situait l'analyse structurale *entre* une interprétation de surface et une interprétation critique: (CI 63; L2 384)

## LE NOUVEL ENJEU DE LA DIALECTIQUE: DE L'APORIE DE DILTHEY AU STRUCTURALISME

On rappellera d'abord que l'opposition forte entre l'explication, qui est le modèle d'intelligibilité propre aux sciences de la nature appliqué aux sciences historiques, et la compréhension, caractéristique des sciences de l'esprit, parcourt toute l'oeuvre de Dilthey. En effet, c'est (TA 83) Une telle opposition devait permettre aux sciences de l'esprit, par lesquelles un psychisme est capable de se transporter dans une autre individualité psychologique, de se doter d'une

méthode aussi valable que celle des sciences naturelles<sup>14</sup>. Le destin aporétique de cette dualité, inspirée par le courant positivisme du XIX<sup>e</sup> siècle, est un trait majeur de l'herméneutique méthodologique du dernier Dilthey. Il faut rappeler l'aporie qu'a laissée Dilthey à la théorie de l'interprétation, puisque c'est ici très précisément que la contribution de Ricoeur à l'herméneutique se trouve enracinée :

Mais la contrepartie d'une théorie herméneutique fondée sur la psychologie est que la psychologie reste sa justification dernière. *L'autonomie du texte ne peut être qu'un phénomène provisoire et superficiel.* C'est pourquoi, précisément, la question de l'objectivité demeure chez Dilthey un problème à la fois inéluctable et insoluble. [...] la subordination du problème herméneutique au problème proprement psychologique de la connaissance d'autrui le condamne à chercher au dehors du champ propre de l'interprétation la source de toute objectivation (Nous soulignons. TA 85; cf. aussi TA 145)

Or avec la fécondité de l'analyse structurale, telle que l'applique Claude Lévi-Strauss aux sociétés primitives, l'explication en sciences humaines n'a maintenant plus rien à envier à la méthode des sciences naturelles, car elle procède uniquement à partir des ressources internes que lui offre la langue. Mais cette méthode structurale, qui réussit fort bien à résoudre des problèmes d'anthropologie culturelle, peut-elle se radicaliser sans restriction et s'étendre de bon droit à tout le domaine des sciences humaines, c'est-à-dire jusqu'à l'analyse de ses textes? Avant de reconnaître les limites du modèle d'analyse, il faut répondre à la question de savoir ce qu'expliquer signifie pour lui.

On dira de façon très générale que la possibilité d'appliquer le modèle linguistique aux sciences humaines se fonde sur le parallélisme, voire l'homologie (L2 359), qu'il est possible d'établir entre les unités constitutives de la langue et celles qui forment l'organisation sociale. Or c'est justement la radicalisation de cette approche objective et indépendante de l'observateur qui intéresse Ricoeur, puisque le structuralisme sera ultérieurement appliqué à l'explication des textes. Voilà l'hypothèse de toute analyse structurale qui considère le texte: "elle consiste à dire que sous certaines conditions les grosses unités du langage, c'est-à-dire les unités de degré supérieur à la phrase, offrent des organisations comparables à

celles des petites unités de langage [...] celles précisément qui sont du ressort de la linguistique." (TA 147) Qu'une telle hypothèse soit légitime, Ricoeur ne le nie point, mais à condition toutefois qu'elle admette ses propres limites épistémologiques. Selon Ricoeur, ses limites sont l'exacte corollaire d'une manière d'aborder la lecture qui tient en suspens la transcendance du texte:

Nous pouvons faire du texte une première sorte de lecture, une lecture qui prend acte [...] de l'interception par le texte de tous les rapports avec un monde qu'on puisse montrer et avec des subjectivités qui puissent dialoguer. Ce transfert dans le du texte – lieu qui est un non-lieu – constitue un projet particulier à l'égard du texte, celui de prolonger le suspens du rapport référentiel au monde et au sujet parlant. [...] sur la base de ce choix, le texte n'a pas de dehors; il n'a qu'un dedans; il n'a pas de visée de transcendance, comme en aurait une parole adressée à quelqu'un à propos de quelque chose. [...] A partir de là est possible un comportement explicatif à l'égard du texte. (TA 146)

Par voie de conséquence, (TA 149) Ricoeur sera tout à fait convaincant à cet égard, puisque l'herméneutique procède d'une manière diamétralement opposée en optant pour la véritable destination d'une œuvre: non pas le , mais l'acte de lecture par lequel se produit l'effectuation de ses possibilités sémantiques.

#### L'ARTICULATION DES APPROCHES MÉTHODOLOGIQUES ET L'ARC HERMÉNEUTIQUE DE RICOEUR

Cela dit, Ricoeur tâchera de montrer comment, en vertu de la notion de *texte* et de la primauté à accorder à l'*acte de lecture*, il est aujourd'hui possible de repenser non pas l'opposition entre les deux attitudes méthodologiques, mais plutôt leur mutuelle correspondance dans une dialectique féconde. Le problème de fond auquel se voit confronté l'auteur n'est pas de récuser l'analyse structurale, mais de penser avec elle les limites de validité de sa propre entreprise. A strictement voir les choses, l'enjeu de la discussion de Ricoeur avec le structuralisme est de concevoir l'*articulation* de deux intelligences à première vue antinomiques, mais pourtant

complémentaires, une idée jadis avancée dans les analyses exploratoires de <sup>15</sup> Sur ce point, Ricoeur se refusait d'emblée de fondre ensemble les deux attitudes à l'égard du texte: (CI 57-8; L2 378) Si, comme le suggérait l'auteur dès 1963, l'herméneutique doit créer une <sup>16</sup> à l'analyse structurale, il n'en demeure pas moins que c'est toujours le statut de même que la place de l'objectivité au sein des activités de compréhension qui doivent être résolus. Ricoeur l'écrit justement: (TA 211) Enfin, ladite sera reformulée plus tard aux fins d'une dialectique et se présentera comme un unique *arc herméneutique*:

Si au contraire on tient l'analyse structurale pour une étape—et une étape nécessaire—entre une interprétation naïve et une interprétation critique, entre une interprétation en surface et une interprétation en profondeur, alors il apparaît possible de replacer l'explication et l'interprétation sur un unique *arc herméneutique* et d'intégrer les attitudes opposées de l'explication et de la compréhension dans une conception globale de la lecture comme reprise du sens. (TA 155; cf. aussi p. 208)

#### LES TRAITS DU NOUVEAU CONCEPT D'INTERPRÉTATION<sup>17</sup>

Nous avons vu qu'il y a deux façons d'aborder le texte et que la circularité de l'une à l'autre constitue en somme le cercle herméneutique. Or c'est ce cercle, ou plutôt l'arc sur lequel l'explication et l'interprétation ne sont que des moments complémentaires d'une compréhension profonde, qui engage l'herméneutique dans une dialectique. Il faut voir alors en quel sens le concept d'interprétation se trouve enrichi par celle-ci.

En suivant Ricoeur, nous veillerons à corriger le nouveau concept d'interprétation en lui faisant parcourir cet arc herméneutique. De prime abord, l'interprétation reste toujours une *appropriation*, une reprise du sens, et plus précisément un achèvement de l'intelligence du texte dans une intelligence de soi. Ricoeur entend par là ce qu'on nomme en herméneutique l'*application*, c'est-à-dire le fait (TA 152) Évidemment, par le fait de rendre propre ce qui au départ se trouvait étranger, une lutte contre la mécompréhension est ainsi maintenue: l'*appropriation*

se fait toujours dans la distance et par la distance. Qui plus est, l'acte de lecture est en quelque sorte un événement par lequel il se produit une *effectuation* (telle une partition musicale) des potentialités sémantiques du texte. L'effectuation de la langue dans le discours permet ainsi au sens de devenir pour nous une signification actuelle.

Un tel concept d'interprétation doit dès lors rencontrer le structuralisme. C'est en intégrant au passage l'apport du processus d'objectivation de l'analyse structurale que l'appropriation se voit dépsychologisée. Ce qui ressort alors c'est que l'interprétation ne tentera plus de s'approprier l'intention de l'auteur, laquelle se tient comme en retrait *derrière* le texte, mais plutôt une proposition de monde ouverte par le texte à la lecture. L'interprétation tâchera donc de s'approprier ce qui se tient *devant* le texte, à la manière d'une référence de second degré. En conséquence, "comprendre un texte, écrivait Ricoeur, c'est suivre son mouvement du sens vers la référence, de ce qu'il dit à ce sur quoi il parle [...] le rôle *médiateur* joué par l'analyse structurale constitue à la fois la justification de l'approche objective et la rectification de l'approche subjective." (TA 208) Le processus de compréhension devient, en bout de ligne, une authentique voie longue; à savoir un arc qui place la compréhension au terme d'une médiation par l'analyse des signes. Conséquemment, si (TA 116) et que (TA 152); Ricoeur soutient alors que toute la problématique de la compréhension de soi se voit repoussée à la fin du parcours herméneutique.

En résumé, les traits d'une interprétation revue sont les suivants: 1) l'interprétation est une *appropriation* dans la mesure même où la constitution du sens et du soi sont contemporaines; 2) elle est ensuite une lutte contre l'éloignement du sens dans la distance et par la distance; mais surtout, 3) l'interprétation s'achève dans la lecture et se conçoit alors comme l'effectuation des potentialités sémantiques ouvertes par le texte; et 4) l'*appropriation* du soi est conséquemment portée au terme du parcours.

\*

Voici les conclusions de la présente recherche.  
1) Il apparaît que la voie longue de la compréhension

trouverait *des sources* dans la théorie des chiffres de Jaspers et dans la réflexion seconde chez Marcel. 2) On retracerait chez le jeune Ricoeur non seulement quatre des multiples figures de la voie longue, *mais aussi ses trois objets*: l'ontologie, le sujet et la méthodologie. 3) Si l'histoire de la philosophie est, c'est parce que *l'historien prend conscience que le soi s'enracine* dans une histoire dont il opère la reprise selon *une voie longue de la compréhension historique*. 4) Le pari herméneutique, tel un long détour par l'exégèse des figures symboliques, ouvre la compréhension du mal vers la plénitude ontologique de l'homme. 5) Que les deux premières figures conduisent ainsi à une troisième, qui est plus complète en ce qu'elle intègre chemin faisant l'apport des précédentes. Avec la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie on retrouve *dans le même projet herméneutique une triple voie longue*: *primo*, celle d'un grand détour vers l'ontologie qui s'édifie sur la base de deux médiations; *secondo*, celle d'une voie longue de la compréhension *méthodologique* qui passe par la clarification des concepts propres aux disciplines exégétiques; et *tertio* celle d'une voie longue vers l'existence, à savoir un détour de la réflexion vers le *sujet* concret à la manière d'un apprentissage des signes qui témoignent de son désir d'être. Et enfin, 6) La dialectique entre expliquer et comprendre est une approche qui place la compréhension herméneutique au terme d'une médiation avec l'analyse structurale. A sa manière, la dialectique est une double; celle du concept méthodologique d'interprétation redéfini à la lumière d'une herméneutique des textes, puis celle d'un soi qui cherche à se comprendre *devant* le texte, au terme d'un arc herméneutique qui nécessite la médiation du soi avec un autre que lui-même.

## NOTAS

- (1) Stevens, B., L'apprentissage des signes: op. cit., p. 6.
- (2) Ajoutons que les concepts d'attestation et de restauration de l'être propres à Jaspers (KJ 372) reviennent plus de quarante ans plus tard dans *Soi-même* comme un autre (345-410) de façon à confirmer cette hypothèse.
- (3) Ricoeur écrit: (MJ 350)
- (4) L'influence de G. Marcel est décisive dans le *Volontaire et l'involontaire*: (VI 12)
- (5) L'article dont il question est: (1952), HV 23-44.
- (6) Cf. HV, 36, 55 et 69.
- (7) Cf. HV, 36, 64 et 67.
- (8) Cf. Temps et récit III: Le temps raconté: , pp. 280-300.
- (9) Cf. l'article: : CI 7-28.
- (10) Ces deux textes sont: (1975) et (1973), des articles qui furent réédités avec la parution des seconds Essais d'herméneutique (TA) en 1986.
- (11) Le conflit était le suivant: "Rendre manifeste la crise du langage qui aujourd'hui fait que nous oscillons entre la démythification et la restauration du sens, telle est la raison profonde qui motive la position initiale de notre problème [...] une introduction à la psychanalyse de la culture devait passer par ce grand détour." (EF 36)
- (12) Cf. la Note spéciale que Ricoeur consacre à cette question dans le recueil: HV 60-5.
- (13) Voici le passage: "La distinction entre le motif [...] et la cause [...] ne concerne aucunement le degré de généralité des propositions. C'est la distinction que, Brentano, Dilthey, Husserl avaient dans l'esprit, quand ils ont opposé la compréhension du psychique ou de l'historique et l'explication de la nature [...]" (1965: EF 355)
- (14) Cette scientificité "[r]epose sur trois arguments: d'abord, les signes sont des faits de droit égal aux faits sur lesquels s'édifient les sciences de la nature; ensuite, ces signes ne se donnent pas à l'état dispersé, mais dans des enchaînements qui donnent aux objectivations de la vie une forme de système; enfin, l'individuation du monde humain a trouvé dans la fixation par l'écriture un degré supérieur d'objectivité." (L2 452)
- (15) (CI 34; L2 352. Cf. aussi 54 et 58; L2 374 et 379). Quant à Du texte à l'action, la question de l'articulation est posée aux pages 146 et 154:
- (16) "Il dépend en retour d'une philosophie réflexive de se comprendre elle-même comme herméneutique, afin de créer la structure d'accueil pour une anthropologie structurale; à cet égard, c'est la fonction de l'herméneutique de faire coïncider la compréhension de l'autre avec la compréhension de soi et de l'être. L'objectivité structurale peut alors apparaître comme un moment abstrait – et valablement abstrait – de l'appropriation et de la reconnaissance par laquelle la réflexion abstraite devient réflexion concrète." (L2 374)
- (17) Cf. TA, 151-9 et aussi, pour une reprise parallèle des mêmes idées, l'article: , notamment aux pages 115-7.

## DIAGNÓSTICO E REMÉDIO: OS CAMINHOS DA RAZÃO ARTESÃ NA EPISTEMOLOGIA ATUAL

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Marly BULCÃO  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

### RESUMO

*Não é sem motivo que François Dagognet dedica sua obra “**La raison et les remèdes**” a seu mestre Gaston Bachelard. A postura diante da ciência é a mesma : criticar as perspectivas realistas e empiristas, optando por uma racionalidade ampla que integra e supõe a riqueza do imaginário.*

*Numa outra obra “**Écriture et iconographie**,” Dagognet, retomando mais uma vez categorias bachelardianas, nos revela a semiótica do corpo humano, fotografado e transcrito, através de simbolismo figurativo.*

*O objetivo da comunicação é mostrar, através da análise da obra dagogniana, os novos parâmetros das ciências médicas na contemporaneidade, sob o prisma do diagnóstico e do remédio.*

*A análise das “ciladas” dos remédios e do papel importante do simbolismo pictórico no diagnóstico e no conhecimento do corpo tornará evidente que Dagognet, como médico e filósofo atento às transformações vividas pelas ciências da vida, propõe perspectiva mais ampla e mais atual que a do mestre, levando-nos a concluir que hoje se instauraram novos parâmetros de objetividade científica, que supõem o caráter dinâmico e inconstante da razão.*

*É nesse sentido que a razão, num processo demiúrgico de construção do saber, se impõe como razão fundamentalmente artesã.*

### RESUMÉ

*Ce n'est pas sans raison que François Dagognet a dédié son oeuvre **La raison et les remèdes** à son maître Gaston Bachelard. As posture devant la science est la même: critiquer les perspectives réalistes et empiristes pour opter pour une rationalité plus ample qui intègre la richesse de l'imaginaire.*

*Dans **Écriture et Iconographie**, Dagognet, reprenant encore des catégories bachelardienne nous révèle la sémiotique du corps humain, photographié et transcrit à travers de le symbolisme figuratif.*

*Le but d'article est de démontrer, par le biais del'oeuvre dagognienne, les nouveaux parametres des sciences médicales dans la contemporanéité, sous le prisme du diagnostique e du remède.*

*L'analyse des pièges des remèdes et du rôle important du symbolisme pictorique dans le diagnostique et dans la connaissance du corps, rendra évident que Dagognet en tant que*

*médecin et philosophe attentif aux changements vécus par les sciences de la vie, propose une perspective plus ample et plus actuelle que celle du maître, nous amenant à conclure qu'aujourd'hui on pose des nouveaux paramètres d'objectivité scientifique, qui suppose le caractère dynamique et inconstant de la raison.*

*C'est dans ce sens que la raison, dans un procès démiurgique de construction du savoir, s'impose comme raison fondamentalement artisan.*

Gostaríamos de começar nossa reflexão relembando dois mitos gregos: o mito de Sísifo e o de Prometeu. Sísifo foi condenado a conduzir uma grande pedra ao pico de uma montanha. Ao chegar lá a pedra caía e ele a reconduzia novamente vendo-se obrigado a repetir a proeza incessantemente. O mito de Prometeu conta que o herói subiu ao Monte Olimpo, a morada dos deuses e ousadamente furtou o fogo divino, trazendo-o para o mundo dos mortais. Os dois mitos expressam a ambigüidade da vida humana. De um lado, temos o mito de Sísifo que simboliza a monotonia da vida quotidiana, repleta de tarefas repetitivas. Do outro temos o de Prometeu que, ao contrário, expressa o elã da aventura, do extraordinário, do inusitado, através do qual o homem rompe com o tédio cotidiano, inventando um mundo sempre novo.

A epistemologia atual, mostra a ciência como ato prometeico, como aventura em direção ao novo, ao imprevisível, ao inusitado, o que só pode ser alcançado através de uma razão que integra e supõe a riqueza do imaginário, o que lhe permite construir cadeias de pensamento abstratas e operatórias.

O objetivo de nosso trabalho é mostrar como se dá essa aventura nas ciências bio-médicas, sob o prisma do diagnóstico e do remédio. Para isso, vamos retomar o pensamento epistemológico de François Dagognet, filósofo francês que, no contexto da atualidade, aparece como discípulo e continuador do pensamento de Gaston de Bachelard.

A análise das "ciladas" dos remédios e do importante papel do simbolismo pictórico no diagnóstico tomará evidente que estes dois pólos da terapêutica não podem ser expressos pela postura realista. Dagognet como médico e filósofo atento às transformações sofridas pelas ciências da vida, mostra muito bem isso, propondo, entretanto, perspectiva mais ampla e mais atual que a do seu mestre Gaston Bachelard o que nos leva a concluir que hoje se instauraram novos parâmetros de objetividade científica.

Na obra **Écriture et iconographie**, Dagognet mostra o papel importante do simbolismo figurativo nas ciências contemporâneas. Ressalta que estas se caracterizam pela capacidade de conseguir condensar num esquema, os dados apreendidos, transformando, assim, a linguagem científica numa escrita que tem como fundamento a representação pictórica.

Todas as ciências da atualidade se beneficiam do simbolismo figurativo e iconográfico. Pode-se dizer que por todos os lados se impõem desenhos, trajetórias curvas, mapas e figuras estruturais e geométricas.

A análise epistemológica da medicina contemporânea ressalta a importância da representação figurativo-simbólica no diagnóstico médico. Penetrar no interior das vísceras para explorá-las tomou-se um método arcaico e pouco esclarecedor. A medicina de hoje está preocupada em inventar possibilidades de captura à distância. É com este intuito que faz uso de uma instrumentalidade, tomando possível, assim, a visualização do funcionamento dos órgãos. Através de efeitos polimorfos como fibrilações, estracístoles ou ondas diversas permite, não só precisar o local da lesão, como também, dá ensejo a que se conheça a extensão do problema ou sua evolução cicatricial, o que leva a um prognóstico futuro da doença.

A utilização do simbolismo instrumental no diagnóstico médico nos leva a concluir que quanto mais nos afastamos do órgão mesmo, melhor conseguimos apreender a causa do mal que o afeta. Conforme afirma Dagognet:

*"O cérebro, o coração, o pulmão \_detentores da vida real \_perdem sua estranheza fantasmagórica, sua obscuridade visceral, tomando-se simples linhas ondulantes."*<sup>1</sup>

Estes órgãos volumosos são, pois representados simbólica e picturalmente, através de uma instrumentalidade técnica que permite visualizar o funcionamento destes, suas trajetórias e conse-

qüentemente detectar a patologia que os afeta. O mais interessante disso tudo é que se constata nas ciências uma lei paradoxal da representação : quanto mais despojado, mais ligeiro e mais nervoso é o grafismo iconográfico, mais este consegue traduzir os aspectos inacessíveis e ocultos da realidade.

É importante esclarecer que a representação figurativo-simbólica não é, apenas, um auxiliar didático, nem cômoda ilustração. Constitui instrumento heurístico privilegiado que permite ao medico descobrir relações que não tinham sido percebidas anteriormente.

Por outro lado, o simbolismo iconográfico não e, embora pareça, uma escrita violentamente redutora, é, ao contrário, instrumento enriquecedor e esclarecedor, pois, além de traduzir o órgão estudado, o amplia, na medida em que revela características que pela simples observação não se poderia apreender. A representação figurativa funciona, pois, como verdadeira plástica que, apagando os contornos do mundo real, oferece outros planos e superfícies não percebidos pelo simples olhar. Conforme mostra Dagognet:

*“a doença se projeta, em efeito, sem rodeios, nem resistência, sobre um esquema linear que não depende mais do clínico.”*<sup>2</sup>

Pode-se dizer, então, que a medicina atual passou a ser uma ciência de traços, de curvas e de trajetórias que, ao traduzir a função dos órgãos através de um simbolismo pictórico, chega a um diagnóstico mais preciso.

Pode-se, então, concluir que a pratica figurativa-instrumental objetivante pressupõe uma razão criativa e artesã que em lugar de procurar expressar simplesmente o real, através da pura observação, constrói tecituras coerentes e simbólicas que representam na verdade um mundo surreal.

A medicina atual, afastando-se do real imediato, substituindo-o por uma surrealidade por ela construída e sempre renovada por uma razão demiúrgica, constitui verdadeiro ato prometeico de ousadia que faz do homem o soberano do universo.

Na obra **La raison et les remèdes**, Dagognet denuncia o falso realismo que vem servindo de fundamento à análise epistemológica dos remédios. Sua preocupação primordial é mostrar um real terapêutico sem equívocos.

Para a postura epistemológica do realismo o remédio constitui medicamento puro, simples e delimitado que consegue neutralizar determinadas doenças. O realista acredita que o medicamento consegue eliminar os problemas patológicos que afetam o organismo, privando-o definitivamente das doenças que freqüentemente o perturbam.

Para que se possa compreender com clareza o racionalismo biológico da atualidade é necessário ter em mente que o remédio não é nem uma forma que se possa descrever, nem algo que se possa delimitar O remédio é, na verdade, um poder hábil que suscita numerosos efeitos e que, sobretudo, compõe com vários outros agentes um objeto por demais complexo. Diz Dagognet:

*“Como o Amor platônico do Banquete, a matéria médica é filha de Poros e Penia é movimento infatigável. Por isso não a devemos “fetichizar” nem a aprisionar numa forma, mas sim dissolvê-la na corrente de seu próprio dinamismo.”*<sup>3</sup>

Dagognet nos faz oscilar entre dois pólos antagonicos mas complementares. De um lado, o remédio é algo que existe indiscutivelmente no sentido de que pode efetivamente curar. A prova é que é possível à medicina eliminar doenças temíveis como a febre tifóide, a meningite e a tuberculose. De outro lado, não se pode separar esta potência que é o remédio de sua contingência e de uma certa indeterminação. Diz Dagognet:

*“A filosofia biológica das adaptações e das resistências, das mutilações e das evoluções (...) interdita a facilidade de uru “em si” definitivo, tomando impossível a crença em substâncias maléficas ou benéficas : o melhor aí se perde e o mais temível se transforma. Estamos no mundo do fugaz e do hábil .Como, então, apreender o objeto de nosso estudo, o remédio e suas virtudes, já que seu uso o desloca e altera? Onde encontrar uma definição onivalente e estável ?”*<sup>4</sup>

O remédio não é, senão, probabilidade e jamais necessidade. Seu poder decorre possível e do eventual jamais do certo e do preciso. O rigor terapêutico não pode se exprimir em termos de clareza e distinção ou de evidência cartesiana.

Os erros fundamentais da perspectiva realista são analisados na referida obra dagogniana. Um deles

consiste em considerar a relação remédio-patologia como uma relação causal. A lista de medicamentos “felizes” nos leva a isso. A anemia de Biermer não é eliminada pela vitamina B12 e somente por ela? A doença de Addison não cede ao hormônios supra renais? A febre tifóide não é curada com o clorofenicol? Até agora entretanto, apesar da enorme quantidade de remédios existentes não foi possível resolver os problemas causados por diversas patologias.

Conforme mostra Dagognet, a doença diz respeito a um conjunto de fatores e por isso não é possível admitir um antecedente determinante. Na maioria dos casos o médico fica buscando o medicamento autêntico e verdadeiro que salvaria o doente e quando não o encontra utiliza grupos de medicamentos como uma verdadeira artilharia que na guerra destrói ao acaso os inimigos. É nesse sentido que a terapêutica deve sempre associar clínica e farmacologia, ao mesmo tempo, em que analisa a relação remédio-doença ao nível de uma dialética. Vejamos:

*“A despeito de algumas exceções nenhum absoluto: a farmacopéia é algo incansável e sempre recomeçado. Quando um remédio aparece costuma-se qualificá-lo como causal, como único e como radical, mas, na verdade, suas afecções, assim como, suas causas mudam por si mesmas.”<sup>45</sup>*

Um outro erro grave da epistemologia realista é acreditar que as deficiências do remédio se devem ao fato de que o organismo é capaz de criar réplicas variadas e contingentes, modificando, assim, o efeito do remédio. Ao se considerar o remédio como uma substância exterior, inerte e invariante se está retirando toda dignidade do medicamento, ao passo que o organismo está, de certa forma, sendo privilegiado na medida em que é visto como um ser vivo com possibilidades adaptativas.

A maior parte das drogas constituem conjuntos, nos quais agem o mesmo e o outro. É necessário proceder à decomposição para evitar as incertezas decorrentes de um realismo exagerado. A adrenalina, por exemplo, não é uma substância com características constantes, tem ao contrário, predicados contraditórios. O habitual vaso-constritor resulta de um equilíbrio entre duas forças desiguais: uma constritiva que se associa a outra dilatadora. Como se pode concluir, a adrenalina é mais do que um fundamento

ontológico, constitui diversidade material que será revelada em função da dose, da situação e das associações. Assim, tanto o organismo como o remédio contribuem com sua diversidade e potencialidade para que o médico possa estabelecer associações positivas e controladas.

A filosofia da farmacologia não deve desprezar a reflexão sobre a paradoxal função do inativo na cura. A história da ciência contribui com o relato da placeboterapia utilizada antigamente. O placebo constitui medicamento fictício, de ação farmacológica nula (por exemplo um pouco de água destilada) mas que por sua cor, por seu aspecto e por sua posologia convence ao paciente de seus efeitos curativos, levando, muitas vezes, a resultados surpreendentes. O estratagema do placebo representa o uso de um falso para se alcançar um verdadeiro. A utilização do placebo tinha por objetivo, além da cura, conseguir precisar melhor quais os efeitos provenientes da sugestão psíquica e quais os que decorrem da substância medicamentosa mesmo. Mas o que, de fato, deve ser ressaltado, neste exemplo, como erro de análise é o realismo exacerbado que está por trás desta atitude, pois o médico que fazia uso do placebo acreditava que, afastando o psíquico e o sugestivo, poderia chegar à substância mesma do medicamento.

Finalmente, um dos erros mais freqüentes da postura realista é acreditar que o papel do médico é arbitrar um conflito entre dois protagonistas inimigos: de um lado a doença e do outro o doente ameaçado. Nesse conflito o médico ficaria do lado do doente o reconfortando e o animando. O que a história da farmacologia mostra é bem outra coisa. Muitas vezes, o médico favorece a doença e em outros casos o remédio compromete a cura. Todo medicamento se torna venenoso sem um controle rigoroso e vigilante. Uma alteração na quantidade transforma a qualidade. Uma vitamina, um calmante leve, ao serem absorvidos, podem engendrar desordens graves e sérias complicações. Por vezes o médico parece se servir do “mal” para curar. Não hesita em dar açúcar ao diabético ou iodo ao hipertireoideo.

A análise epistemológica dos remédios leva à conclusão de que é impossível alcançar a objetividade curativa ou mesmo definir rigorosamente o ser da cura. Impõe-se que se renuncie à noção de remédio-substância, retirando do medicamento sua solidez e sua robustez ontológica que se expressaria através da fórmula: para tal sintoma, tal remédio, a tal dose e em

vista de tais efeitos. Conforme diz Dagognet “*o ser do remédio só existe em função de seus efeitos ou de suas virtudes.*”<sup>6</sup>

Considerando que na passagem do teórico previsto à utilização prática não se pode eliminar o contingente que aí se manifesta e que sempre acompanha este processo, a relação remédio-doença não pode se fundamentar num determinismo preciso e rigoroso.

A análise dagogniana mostra, entretanto, que “*o declínio dos absolutos terapêuticos e do realismo farmacológico não devem conduzir ao ceticismo ou à afirmação de indeterminação plena.*”<sup>7</sup>

As conclusões mostram o declínio do remédio absoluto, mas conduzem também à afirmação inegável da dinâmica curativa. Nada mais contrário ao espírito da medicina do que a temporização e a inatividade.

A análise epistemológica da terapêutica contemporânea nos leva a admitir, de um lado o remédio e seu dinamismo e do outro os diversos fatores que o relativizam.

Pode-se, pois, concluir que a equação medicamentosa deve se fundamentar em dois princípios que são: a riqueza das antinomias e das multiplicidades e a polivalência do esquema fisiopatológico.

Tomando como fundamento estes dois princípios, a farmacologia tem se enriquecido, através de armas autênticas tão numerosas quanto cada vez mais aprimoradas.

Conforme as palavras de Dagognet: “*Não deixemos cair no labirinto o fio de Adriadne que deve nos guiar.*”<sup>8</sup> A matéria medicamentosa, apesar de sua invencível indeterminação que afasta a idéia de um remédio universal e “noumenal,” só pode ser compreendida ao nível de uma dialética. Em lugar de buscar o elixir miraculoso que salvaria o doente, eliminando definitivamente a patologia, a farmacologia contemporânea faz uso de diversos remédios, que dentro da sua limitação e de sua contingência conseguem controlar e amenizar os efeitos da doença.

Pode-se, então, concluir que a razão científica contemporânea não se volta mais para a contemplação passiva do espetáculo do mundo. O progresso da medicina que leva à maior precisão no diagnóstico e à invenção de remédios cada vez mais complexos e

adequados à cura, se deve ao fato de que a razão, abandonando a atitude passiva e ociosa do realismo, torna-se razão artesã, operante e criadora. Conforme diz Dagognet:

*“É o espetáculo de um real conquistado, voluptuoso mesmo, mas evanescente, por sua vez precioso e não essencial que, por ter perdido sua consistência ontológica se tomou mais exposto.”*<sup>9</sup>

Assim, através de um labor fundamentalmente demiúrgico, a razão artesã vai construindo tecituras racionais de beleza inigualáveis que podem ser concretizadas no mundo material. A serviço das forças de criação e liberdade, a razão artesã se lança, pois, no jogo ousado do conhecimento inovador, fazendo da ciência aventura ousada e eficaz, verdadeiro ato prometeico.

Permanece, entretanto, uma questão de real importância para o homem:

A ciência, este ato prometeico, através de seus caminhos sinuosos que substituem o corpo mesmo por um meta-corpo, não estaria cada vez mais impondo uma barreira intransponível entre razão e mundo?

## NOTAS

- (1) DAGOGNET, F.- *Écriture et iconographie*, pag. 87.
- (2) DAGOGNET, F. - *Écriture et iconographie*, pag. 89.
- (3) DAGOGNET, F.- *La raison et les remèdes*, pag. 21.
- (4) *Ibid* - pag. 45.
- (5) *Ibid* - pag.323.
- (6) *Ibid* - pag.42.
- (7) *Ibid* - pag.47.
- (8) *ibid* - pag.55
- (9) *Ibid* - pag.333.

## BIBLIOGRAFIA

- DAGOGNET, François - *La raison et les remèdes*, P.U.F., Paris, 1964.
- \_\_\_\_\_ - *Écriture et iconographie* - J. Vrin, Paris, 1973.
- \_\_\_\_\_ - *Faces, surfaces et interfaces*, J. Vrin, Paris, 1982.
- \_\_\_\_\_ - *Le vivant*, Bordas, Paris, 1988.
- \_\_\_\_\_ - *Le corps multiple et un, Les Empêcheurs de Penser en Ronde*, Paris, 1992.

## CIÊNCIA, RAZÃO E RETÓRICA EM CHAÏM PERELMAN

Regina Yara Martinelli da SILVEIRA  
(UERJ)

### RESUMO

*As investigações da Teoria da Argumentação ultrapassam a previsibilidade constringente dos raciocínios lógico-formais e colocam em relevo, notadamente, o uso das técnicas retóricas na elaboração dos discursos. O objetivo deste trabalho é acentuar a amplitude destes processos argumentativos, para mostrar a retórica como princípio de todos os saberes.*

### RESUMÉ

*Les investigations de la Théorie de l'Argumentation dépassant la prévisibilité contraignante des raisonnements logico-formels et mettent en relief, notamment, l'usage des techniques rhétoriques pour l'élaboration des discours. Le but de ce travail est souligner l'amplitude de ces procès argumentatifs, pour montrer la rhétorique comme principe de tous les savoirs.*

A Teoria da Argumentação de Chaïm Perelman (1912-1984) constitui uma das mais interessantes propostas para o fortalecimento da racionalidade contemporânea, pois se caracteriza especialmente pela revalorização das práticas argumentativas que sustentam a noção de dialogicidade: de intercâmbio e transformação *dologos*. Especialista na área do direito, doutor em lógica, professor de filosofia moral e de metafísica, Perelman amplia as questões racionais para além do campo constringente do racionalismo clássico, de tendência cristalizadora, para repensar a razão como resultado dos processos da argumentação — que extrapola os limites dos sistemas absolutos e imutáveis —, concedendo um papel de especial importância às técnicas discursivas.

Perelman destaca que sua teoria é um rompimento com a concepção clássica de racionalidade, e escolhe Descartes como alvo principal de sua crítica para combater o modelo unívoco e absoluto de razão, mostrando que a racionalidade não

pode limitar-se apenas à certeza das demonstrações claras e evidentes que impõe um distanciamento das características humanas; ao contrário, abarca também a imensa complexidade dos aspectos concernentes ao homem, à sua tradição cultural e à sua história. Na busca do conhecimento verdadeiro, revelado por uma razão una e inquestionável e livre de todas as contingências humanas, o cartesianismo privilegiou a noção de necessidade na concepção de raciocínios analiticamente demonstráveis, inspirados no *more geometrico*. A respeito do sistema de Descartes, diz Perelman:

“Uma ascese prévia se impõe para rejeitar tudo o que se desvia da ordem universalmente válida. Cada um deve se libertar de suas paixões e de seus preconceitos, daquilo que traz a marca de sua personalidade e do seu meio. O método para bem conduzir nossa razão consiste antes de tudo em uma tarefa de purificação que permitirá somente ligar-se às idéias claras e

distintas, conhecidas por meio de intuições evidentes que garantam a verdade de seu objeto.”<sup>1</sup>

O racionalismo cartesiano pauta-se, assim, por um modelo coercitivo, porque impõe de forma irrestrita um conceito de verdade evidente ao qual todos devem se adequar. As proposições universais, formuladas com base nos métodos dos geômetras, seriam as únicas em condições de alcançar a racionalidade pura e infalível; fora deste campo de perfeição só existiria a desrazão, a barbárie.

Por séculos, o sistema cartesiano exerceu grande influência no pensamento ocidental, colaborando, ainda, de modo especial para o desenvolvimento da lógica moderna, a qual, apoiada em deduções matemáticas, afastou de seu campo qualquer referência aos termos lingüísticos, substituindo-os por símbolos lógicos, criados para reproduzir uma linguagem artificial pura, livre das ambigüidades e equívocos da linguagem cotidiana e não-formal. Desse modo, o formalismo lógico, identificado com a álgebra, pretende atingir a perfeição absoluta dos raciocínios a partir da manipulação preliminar de operações estabelecidas nas demonstrações, visando com isso evitar erros e enganos na formulação de juízos evidentes e necessários. Segundo a Teoria da Argumentação:

“Na lógica moderna, oriunda de uma reflexão sobre o raciocínio matemático, os sistemas formais já não são correlacionados com uma evidência qualquer. O lógico é livre para elaborar como lhe aprouver a linguagem artificial do sistema que constrói, para determinar os signos e combinações de signos que poderão ser utilizados.”<sup>2</sup>

Nos raciocínios lógico-formais, moldados e direcionados para uma evidência única, estão estruturadas e previstas todas as possibilidades de construção, o que limita a lógica à univocidade. Entretanto, longe de produzir uma verdade perene sustentada pela razão eterna, a linguagem formal é constringente e explica apenas um aspecto do campo racional.

O formalismo lógico é, então, limitado e incapaz de alcançar efetivamente o padrão de racionalidade que se propõe, por abandonar as referências aos conteúdos; ou seja, o sistema formal não consegue apreender por completo a racionalidade

em seu sentido amplo, porquanto essa razão dedutiva acha-se aprisionada a modelos estanques de abstração, exteriores à história do homem. Conforme salienta Perelman:

“Querendo reduzir a lógica à lógica formal, tal como ela se apresenta nos raciocínios demonstrativos dos matemáticos, elabora-se uma disciplina de uma beleza e unidade inegáveis, mas se negligencia inteiramente a matéria com a qual os homens raciocinam para chegar a uma decisão individual ou coletiva.”

Em vista disso, a teoria perelmaniana acentua a necessidade de se recolocar a argumentação não-formal no âmbito da racionalidade, pois as práticas discursivas – que se caracterizam pelo pluralismo e pela dinamicidade – perpassam todos os setores da vida humana onde existem os valores e a comunicação é possível; por isso, não podem ser consideradas ilógicas ou irracionais.

Na fundamentação de sua proposta de apresentar os procedimentos argumentativos como uma nova via para o exame da racionalidade contemporânea, Perelman chega à Grécia Clássica para investigar o papel que a argumentação retórica desempenhava *napolis* democrática, graças à atuação dos filósofos sofistas. Pois, mesmo que se procure diminuir a importância do estudo retórico como um método de formação de uma nova mentalidade educacional do cidadão grego, é inegável a posição de relevo que a retórica conquistou naquela sociedade, tanto que mereceu de Aristóteles um notável tratado, no qual o Estagirita sistematizou, praticamente, todas as técnicas dos discursos retóricos, que consistem no estudo dos meios de buscar em cada caso o que é próprio para provocar a persuasão.

É precisamente com base no tratado aristotélico que a teoria perelmaniana se propõe a reabilitar a retórica grega para reconduzi-la ao espaço filosófico, de onde foi expulsa quando, posteriormente, seu estudo se viu reduzido a uma parte da gramática, a simples artifício de estilo, a mera ornamentação dos discursos. Ao recuperar o fundamento das técnicas retóricas, Perelman ratifica sua tese de que a razão é essencialmente argumentativa e dependente dos processos em que se desenvolve a linguagem não-formal. Portanto, desde que não se fixe em deduções evidentes, todo discurso tem por finalidade persuadir e convencer o outro – um determinado

auditório – para ganhar sua adesão a respeito dos argumentos apresentados; assim, é plenamente justificável que Perelman identifique a retórica com a sua Teoria da Argumentação.

Note-se que a retomada dos discursos retóricos elaborada pela teoria perelmaniana pretende explicitar o vínculo entre racionalidade e argumentação, a partir de um exame minucioso das formulações discursivas. Assim, na análise dos discursos, e sem desconsiderar a influência aristotélica, Perelman investiga e atualiza os elementos constitutivos da retórica clássica – orador, auditório, discurso –, promovendo uma integração mais efetiva entre estes elementos para adaptá-los aos novos tempos.

A posição do orador contemporâneo não é apenas aquela das explanações orais das praças públicas; agora, o orador é também o escritor, e seus discursos, e textos, têm, por isso, maior abrangência. Da mesma forma, o auditório perelmaniano é concebido de modo bem mais complexo: principal elemento da argumentação, o componente do auditório não é um ser passivo, e já traz consigo certas regras ou normas que o orador não pode ignorar. Para Perelman:

“Toda argumentação, qualquer que seja, se propõe a influenciar um auditório – no sentido amplo desta palavra, que engloba não apenas os auditores, mas também os leitores –, e este auditório não é uma tábula rasa, mas já admite certos fatos, certas presunções, certos valores e certas técnicas argumentativas.”

O auditório da Teoria da Argumentação é a razão de ser de todo discurso, e sem o seu assentimento o processo argumentativo torna-se nulo; pois conforme esclarece Perelman, a interação entre o orador e seu auditório é essencial para o desenvolvimento de toda argumentação. Ainda com relação às características do auditório, deve-se acrescentar que tal público abrange um campo muito vasto, pois se considera desde o auditório universal até o auditório das deliberações solitárias quando um só sujeito pondera intimamente sobre alternativas para uma tomada de posição.

Além disso, a teoria perelmaniana admite também vários tipos de auditório: múltiplos, compostos por grupos heterogêneos, por grupos diferenciados, por especialistas, ou apenas por um público leigo. Para atingir eficazmente um auditório específico, a argumentação retórica, constituída, como

já observamos, por proposições prováveis ou verossímeis, não pode dispensar uma lógica determinada, a fim de encontrar, junto àqueles aos quais se dirige, a receptividade almejada.

Considerando a abrangência dos elementos do discurso retórico, Perelman enfatiza a pertinência da argumentação não-formal, ou retórica, nos diversos campos do conhecimento, porquanto todo saber que não se isole em verdades absolutas e indiscutíveis pressupõe, para ser inteligível, o emprego da linguagem natural, e não pode abster-se do recurso às técnicas retóricas. De acordo com a teoria perelmaniana:

“(…) entre o indivíduo e o universo se interpõe o meio social, com suas tradições, sua linguagem e suas técnicas. Cada homem, antes de chegar a uma reflexão pessoal, submeteu-se a uma educação moral, política e religiosa e uma iniciação a uma ou outra das inumeráveis ciências e técnicas de seu tempo.”

Por isso, a Teoria da Argumentação acentua a total compatibilidade entre retórica e filosofia, pois, se o discurso filosófico não é autoritário nem profético, só lhe resta recorrer às técnicas argumentativas, das proposições prováveis da retórica, para influenciar e convencer seu público – no caso, o auditório universal – a respeito de suas teses.

Ao destacar o liame entre a racionalidade retórica e o conhecimento, Perelman promove a discussão sobre as concepções científicas e as questões divergentes entre a ciência clássica e a contemporânea, analisando-as com base na contraposição entre as certezas evidentes e os processos dialógicos. É inevitável, portanto, a retomada da crítica perelmaniana ao paradigma cientificista, inspirado no racionalismo cartesiano, que impôs uma base matemática na fixação de verdades evidentes e demonstráveis.

A fundamentação do método científico clássico concentra-se na busca de dados exatos que forneçam a certeza absoluta, e privilegia o conhecimento de materiais teóricos já existentes. Neste modelo, a posição do cientista resume-se a encontrar estes dados e subordinar-se às evidências incontestáveis, reduzindo seu papel a de um espectador impessoal que se aliena do mundo na busca de uma verdade evidente. Ao contrário, Perelman sustenta que o surgimento de novas correntes científicas vai provocar

grandes transformações na epistemologia, demolindo os antigos modelos propostos pelo racionalismo tradicional. Nesta concepção, “o papel do cientista não consiste, pura e simplesmente, em submeter-se a evidências.” O pensamento epistemológico atual não pode ser enclausurado em sistemas fechados e sólidos, mas exige constante renovação, em decorrência das novas descobertas científicas. E é esta reformulação epistemológica que vai promover grande revolução nos processos dinâmicos da razão, na incessante formulação do pensamento na história das ciências.

A renovação do racionalismo contemporâneo mostra, assim, a importância da argumentação nos processos de (re)organização das ciências. Pois é através dos processos argumentativos – das técnicas discursivas que elaboram novos problemas ou hipóteses – que o cientista contemporâneo assume sua função participativa, que pesa e pondera, discute e decide sobre as questões científicas, que podem ser sempre reformuladas. Pois, após a apresentação discursiva de problemas polêmicos, se verificará a construção de uma nova teoria, a qual não está isenta de retificações, de recomeços. Diz Perelman:

“O que caracteriza a atividade dos criadores, na área científica, é sua reação diante do obstáculo, diante da dificuldade, diante do problema, o modo como organizam o conjunto do saber adquirido para aí introduzir elementos novos que se mostram incompatíveis com o sistema de pensamento anteriormente admitido. (...) Deixa de haver, em última instância, critérios impessoais – uma natureza, uma evidência, um cálculo matemático – que dispensam o pesquisador de assumir as suas responsabilidades.”

A razão argumentativa – a nova retórica – possibilita, portanto, uma ampla visão do

conhecimento científico, e, também, a interação dos diversos saberes, pois propicia o advento de uma nova proposta de racionalidade, na medida em que não se limita a compartimentalizações unívocas, exclusivistas. Ao valorizar a crítica, a discussão livre, as controvérsias, a Teoria da Argumentação considera que a racionalidade não se abstém de seu contexto, e, assim, é histórica, plural e mutável. A razão retórica da teoria perelmaniana, que combate toda espécie de dogmatismo, se fundamenta, então, nas condições argumentativas e nos efeitos que o discurso produz, entendendo-se que a argumentação é sempre provisória e nunca tem uma garantia definitiva, visto que produz, constantemente, novos elementos, novos fatos a serem problematizados.

## NOTAS

- (1) PERELMAN, C. *Justice et Raison*, p. 177.
- (2) Idem. *Traité de l'Argumentation*, p. 17.
- (3) Id. *Justice et Raison*, p. 222.
- (4) Idem, p. 100.
- (5) Idem, p. 179.
- (6) PERELMAN, C. *Rhétorique et Philosophie*, p. 113.
- (7) Idem, pp. 113-114.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- PERELMAN, Chaïm & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Rhétorique et Philosophie*. Paris: PUF, 1952.
- \_\_\_\_\_ & OLBRECHTS-TYTECA, L. *Traité de l'Argumentation – La Nouvelle Rhétorique*. Paris: PUF, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Justice et Raison*. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles, 1963.
- \_\_\_\_\_. *L'Empire Rhétorique*. Paris: Vrin, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Le Champ de l'Argumentation*. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles, 1980.

## CAMUS: ARTE E TESTEMUNHO DA LIBERDADE

Fernando Rocha SAPATERRO  
(FAI/PFT N.S. Assunção)

*“Eu não posso viver sem minha arte (...)  
ela obriga o artista a não isolar-se e o submete à verdade”<sup>1</sup>  
“ Por sua própria função, o artista é testemunha da liberdade”<sup>2</sup>*

*Albert Camus*

### RESUMO

*Camus mostrou as relações entre a arte e a vida; sua arte é um testemunho da liberdade, do absurdo e da revolta. Trata-se, para ele, de redescobrir o sentido da vida através da criação artística.*

### RÉSUMÉ

*Camus a montré les relations entre l'art et la vie, envisageant son oeuvre comme un témoin de la liberté, de l'absurde et de la révolte. Il s'agit, pour lui, de retrouver le sens de la vie par le moyen de la création artistique.*

Arte,  
Essa detentora,  
Subversora e interventora,  
Inventora de fragmentos multifacetados  
Num real clássico.  
Vanguarda de Esperanças,  
À espera de um agora,  
“Antropofonetizando”:

Não, não recubra o passado,  
nem almeje sonhar;  
Apenas intervenha onde o sonho se  
permite  
O REAL.

Albert Camus (1913-1960) experienciou as íntimas relações entre arte e vida. Podemos nos arriscar a dizer que a arte em Camus é o significado de sua vida. Entre a literatura, o teatro e a filosofia,

Camus explorou sua arte como testemunha da liberdade.

Talvez o que mais se conheça em Camus é a temática, tão fortemente explorada, do absurdo e da revolta, que constituem grandes linhas do pensamento camusiano e frutos gerados por uma difusa corrente existencialista. Grandes linhas, que, todavia, não formam uma unidade de obra quando desprovida de outros liames necessários como a arte, por exemplo. E sua arte é a proposta de unidade do mundo.

A obra camusiana faz parte de um forte contexto de época: o período das guerras mundiais e dos sistemas totalitários (nazismo alemão, fascismo italiano, comunismo russo). O período das guerras está marcado por uma espécie de cassação à liberdade, haja visto as publicações clandestinas, dentre elas *Combat* da qual participa Camus. É um período onde

a expressão, seja ela de qual natureza for, se constitui arma de resistência ou ataque. Assim, temos presente nesse período três obras importantes de Camus: *O mito de Sísifo*, *Calígula* e *O estrangeiro*. São obras de descoberta do mundo absurdo, obras que escarnecem a miséria da condição humana, mas que não negam o humano, ao contrário denunciam-no em sua ação separada da natureza e resgatam-no, quanto à sua dignidade, no próprio mundo e não alienado a ele. Quando em 1945 Camus escreve a M. Herriot da revista *Annales*, propõe um resgate profundo do homem: “*Se o cristianismo é pessimista quanto ao homem, é otimista quanto à destinação humana. O marxismo, pessimista quanto à destinação, pessimista quanto à natureza humana, é otimista quanto à marcha da história (sua contradição). Eu diria que, pessimista quanto à condição humana, sou otimista quanto ao homem.*”<sup>3</sup> Podemos avaliar os resultados desta crença no ser humano. O Homem é fruto de uma história complexa que lhe impõe o absurdo. O absurdo, por outro lado, sendo constituído pelo mundo e pela existência, não pode negar nenhuma das partes (caso contrário incorrer-se-ia no suicídio – negação da existência e afirmação absoluta do mundo – ou nos totalitarismos – negação do mundo e afirmação absoluta da existência). Daí, a necessidade de se afirmar uma saída, que é o próprio resgate do humano.

Além deste período das guerras, esta época vem marcada pelos regimes totalitários, representados por fortes ideologias. Não há como distinguir o período das guerras e o dos totalitarismos. Eles estão intimamente ligados. O que vale ressaltar aqui, é que os totalitarismos infundem uma marca indelével nas diversas facções do mundo (vejamos o mundo alemão pós guerra, o mundo judeu, a destruição do povo italiano, a miséria da Rússia comunista etc.). A ideologia totalitária atravessa o mundo pelo exercício do poder sem limites, e deste modo, verificamos com Camus que as “*ferozes ideologias acostumaram-se estar acima de tudo: acima de si próprios (os homens), acima da felicidade, do amar e do criar (...) a desdita é que estamos em tempos de ideologias totalitárias*”<sup>4</sup>. Não há como velar uma ameaça do absurdo sobre a vida em meio a esse contexto. Assim, a arte camusiana encarnada a esse período é a arte como testemunho de liberdade: “*o que vai constituir a dignidade da arte é se opor a tal mundo e recusá-lo; a obra de arte pelo único fato de existir nega as conquistas ideológicas*”<sup>5</sup>

Um ponto que devemos relevar na obra camusiana é o valor dado à arte. A arte toma o significado de testemunha de liberdade, e o artista aquele que cumpre o testemunho. Arte e vida em Camus são palavras correlatas. Não há vida sem arte, sem expressão humana, sem expressão da liberdade.

Primeiramente devemos considerar que ser testemunha de liberdade é enraizar-se no mundo. Não se pode criar alienado ao mundo, mesmo porque não há como conceber arte em absoluto – seja ela absolutamente realista, ou absolutamente abstrata. Diz Camus que “*nenhuma arte pode recusar de modo absoluto o real (...) do mesmo modo, o realismo não pode prescindir de um mínimo de interpretação e arbítrio.*”<sup>6</sup> Encontramos um limite que exige o usufruto da liberdade. Não se pode esvaziar-se totalmente do real e nem preencher-se somente de realismo. Ambas posturas exigem recorrer ao equilíbrio, à unidade original. Deste modo, a arte é um convite ao testemunho da liberdade, pois faz do artista um ser comprometido com o real, seja para sustentar o abstrato, ou para se fazer abstrair. O enraizamento do Homem no mundo se dá pelo acordo com sua existência. Em suma, pelo reconhecimento do absurdo, que é uma das chaves de compreensão entre a existência e o mundo. O absurdo existe e não há como negá-lo. Ele é o fator que perpassa a existência e o mundo simultaneamente. Diante dele deve-se superar os fragmentos epistemológicos criados por sua separação proposta. Em vistas à unidade, o absurdo divide o que deveria unir. O enraizamento constitui a união do ser à terra, constitui a assimilação lúcida do mundo, constitui o *bricolage* da fragmentariedade gerada pelo absurdo.

Enquanto testemunha, a arte assume posições diante do mundo, contra o absurdo e para a existência. Como em Camus a busca pela vida se depara com o mundo em seu contexto absurdo, o liame da arte com a vida é a resposta contra esse absurdo da existência. Por isso falar de um testemunho da liberdade que é a assimilação lúcida desse absurdo. A busca existencial se confunde com a busca de unidade. Buscar a unidade é buscar uma resposta para se viver em meio a absurdidade do mundo. A existência nos coloca diante de dois problemas: o da unidade e o da separação, de forma que a busca de unidade se traduz em confronto com a separação. Testemunhar, então, é distinguir absurdo e possibilidade de felicidade, separação e unidade. A arte é testemunha porque está enraizada

no mundo, e por si expressa a visão de um mundo lúcido porque supera o absurdo e propõe o resgate estético se posicionando diante desta realidade concreta. A arte é, pois, um posicionamento ante o absurdo.

Se neste contexto de absurdo, de negação lógica da vida, temos duas forças que, vivendo em luta constante quando deveriam viver em diálogo, propõem dois caminhos distintos, certamente a solução para a unidade está na arte e no papel do artista. Eles são os sinais de transformação e intervenção no real. As duas forças em luta, diálogo e monólogo, vida e morte, Homem e silhuetas, natureza e conquista simbolicamente se tomam dialógicos com a arte. Ela, ao mesmo tempo que transcende a realidade se instala no real – é a força de unidade frente ao divórcio absurdo com o mundo.

A arte para Camus é por excelência aquela que intervém na realidade, não é fruto de um acaso criador, mas é funcional, não enquanto tem finalidade para algo, mas enquanto é possuidora e doadora de sentido. Por isso ela é livre e é testemunha de liberdade, ou seja, é transformadora, capaz de dar sentido ao real. Sua intervenção é mais que objetiva, simplesmente, é metafísica. A arte para Camus está capacitada a atingir o real pela realidade. Sendo assim, o artista se toma o responsável pela formação de uma consciência universal de mudanças. *“Os artistas constróem um mundo sempre pronto a satisfazer a fome de liberdade e de dignidade que existe no coração de cada homem.”*<sup>7</sup>

O artista para Camus não é senão o combatente. O ser encarnado no mundo, que pela recusa do instaurado assume a resistência e propõe a unidade. A unidade original quer se restabelecer, mas as *‘ferozes ideologias acostumaram-se estar acima de tudo: acima dos próprios homens, acima da felicidade, do amar e do criar (...) a desgraça é que estamos em tempos de ideologias totalitárias’*<sup>8</sup>

Se arte e vida são palavras correlatas em Camus, devemos considerar que não há vida sem arte. A arte é a expressão da dimensão humana, e enquanto resistência se constitui como testemunha de liberdade.

Tendo duas forças em luta constante no real, temos dois personagens em oposição: o artista e o conquistador, o mundo da unidade e o mundo da separação. Enquanto o mundo do conquistador é um mundo de lutas, de vencedores e vencidos, de mestres e escravos, um mundo que em nome do poder visa o todo em suas mãos, e por isso, constrói uma história

de mortos, enquanto este mundo se sustenta pela polêmica concluída com o monólogo que contrariamente à unidade se deleita com a separação e com a multiplicação daquilo que deveria se unificar; o mundo do artista é um mundo que ampara e abraça quem dele se quer participe. É um mundo que valoriza a vida, que constrói a história a partir do cotidiano dos homens, valorizados como faces da história e não como silhuetas do histórico. É um mundo que se sustenta pela natureza como local-figura da unidade, pois é *o hólos* sensível, e com ele se dialoga.

O que subsiste do binômio dialógico Homem-mundo, arte-conquista é o exercício da liberdade como sustentação de um desenvolvimento possível. Mas podemos afirmar com Camus que *“o grande drama do homem ocidental é que entre ele e seu devir histórico não mais se interpõem as forças da natureza, nem as da amizade, (...) e não é por acaso que não se encontra mais paisagens na literatura européia desde Dostoiewski (...) seria ainda acreditar que a natureza é abstrata e somente a razão é concreta.”*<sup>9</sup>

A arte em Camus passa a ser testemunha de liberdade porque busca pela contemplação do mundo, pelo enraizamento nele e pela criação resistente as forças de ação contra o absurdo. O que o absurdo divide, a estética une. O artista distingue em face da unidade, o conquistador nivela e por isso o outro lhe deixa de existir.<sup>10</sup> Camus conclui: *“na revolta o Homem se supera no outro, e desse ponto de vista a solidariedade humana é metafísica.”*<sup>11</sup>

## NOTAS

- (1) Albert CAMUS, *“Discours de Suède”*, IN: Bibliothèque de la Pléiade, tome II, p. 1071.
- (2) Idem., *“Le Témoin de la Liberté”*, Actuelles I, IN: Bibliothèque de la Pléiade, tome II, p.405.
- (3) Idem., *“Carnets II - Janvier 1942 - Mars 1951”*, Paris: Gallimard, 1964.
- (4) Idem., *“Le Témoin de la Liberté”*, Actuelles I, IN: Bibliothèque de la Pléiade, tome II, p.401.
- (5) Idem. *ibidem.*, p.404.
- (6) Idem., *“O Homem Revoltado”*, trad. Valerie Rumjanek – 2ª ed; Rio de Janeiro: Record, 1996.
- (7) Idem. *ibidem.*, p.317.
- (8) Idem. *ibidem.*, p.401.
- (9) Idem. *ibidem.*, p.403.
- (10) Idem. *ibidem.*, p.404.
- (11) Idem., IN: Paul RICOEUR, *“Leituras 2 - A reoão dos Filósofos”*, trad. Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário, São Paulo: Loyola, 1996.

## TRAJETÓRIA DA FENOMENOLOGIA SOCIAL

Creusa CAPALBO  
Doutora em Filosofia (UERJ e UFRJ)

### RESUMO

*A trajetória da fenomenologia, a partir da repercussão do pensamento husserliano sobre Merleau-Ponty, Enzo Paci e outros, é examinada nesse artigo. A autora trata de mostrar, assim, a atualidade da fenomenologia.*

### RÉSUMÉ

*Le trajectoire de la phénoménologie, prenant pour point de départ la méthode husserlienne, est envisagée dans cet article, l'auteur essaye de montrer son actualité, en examinant la répercussion de la pensée de Husserl sur l'oeuvre de Merleau-Ponty, Enzo Paci, et d'autres.*

A trajetória da fenomenologia, no contexto de busca de fundamentação teórica para o Serviço Social, iniciou-se com o estudo do método fenomenológico de Edmund Husserl. O que se buscava era fundamentar o cotidiano social como estudo do mundo da vida social em uma perspectiva transcendental, isto é, que levasse em conta o essencial da vida que é vida intersubjetiva. O que estava em jogo era a reconceituação da noção de sujeito ou de subjetividade, com os seus correlatos de consciência intencional, de liberdade, de praxis teleológica, presentes na historicidade do mundo da vida. Husserl queria mostrar que o sujeito social é pessoa e não objeto, e que, por isto, o modelo empírico-positivista era inadequado. Com efeito este último só considerava a vida social como um fato objetivo, quantitativo, observado empiricamente, estatisticamente considerado, ou então quando estudado em termos funcionais, de desempenhos, de papéis e de análise de sistemas.

Husserl pensava que, através do método fenomenológico, conseguiria erguer uma “ciência

pura e rigorosa”, ciência das essências de todos os fenômenos que se mostravam no seu ser para a consciência transcendental, isto é, para a estrutura essencial da subjetividade em sua universalidade (1). Conseguiria, portanto, elaborar uma verdadeira ciência universal da subjetividade. É assim que vemos Husserl, em sua obra *“Idéias Diretrizes para uma Fenomenologia”*, tecer considerações lógicas mostrando o contraste entre as “ciências de fatos” e as “ciências de essências”, ou seja a causalidade do fático não alcança a universalidade e a necessidade das essências (2). Ora, se a fenomenologia de Husserl permanecesse nesta perspectiva, fazendo a separação radical entre “factum” e “essência”, não haveria lugar para a questão da historicidade da vida no plano das “essências fenomenológicas”. Esta situação, como sabemos, se agrava no trabalho publicado *“A filosofia como ciência rigorosa”* onde o “fluir da vida” em sua concretude histórica-social é descartado do âmbito da filosofia, pois ele ficaria no campo da ciência empírica e não das “idéias filosóficas” que nos permitem alcançar a validade universal. É assim que ele rejeita

o relativismo histórico e o modelo histórico compreensivo de Dilthey.

Mas, as coisas não são assim tão simples e nem Husserl fica definitivamente preso a esta concepção. Não será uma base muito estreita determinar-se a subjetividade em sua vida social, em sua historicidade, como consciência? Ou então afirmar-se que a vida intersubjetiva tem preeminência sobre a questão da historicidade da história mundial? Não se deveria fugir desta “imanência” da historicidade como consciência intencional para entendê-la em sua vida concreta de tipo interpessoal? Pode a descoberta genética de Husserl levar-nos da história da consciência para a história concreta e viva, ou, em outras palavras, como ele estabelecerá o nexa entre o genético(universal) e o fático vivencial e concreto na existência? O nexa “consciência-vida” nos obriga a colocar a questão da vida social e da historicidade como um problema da historicidade da subjetividade, da historicidade de sua vida, ou seja, que a subjetividade é entendida como uma unidade concreta do viver e do vivenciar (atos singulares), ou seja ainda, que a constituição dos atos singulares ou vivências são unidades da duração da consciência imanente do tempo, conferindo assim sentido ao se falar em consciência, em vida intersubjetiva e sua historicidade. As vivências para Husserl são unidades, são atos que se apresentam uma única vez para a corrente temporal, domínio do subjetivo-relativo. Assim ele se expressa-. “o contraste entre o elemento subjetivo do mundo da vida e o mundo objetivo-verdadeiro” (...) radica no fato de que este mundo “objetivo” é uma subtração teórico-lógica, algo que por princípio não é perceptível nem experimentável em seu próprio ser; ao passo que o elemento subjetivo do mundo da vida se distingue em todas e em cada uma das coisas por sua efetiva experimentabilidade. O mundo da vida é um reino de evidências originárias do dado como “em si mesmo em pessoa” (3). Ora, diz Husserl, toda a formação de teorias científicas necessita de representações de modelos e nos distanciam das intuições próprias do mundo da vida. Para Husserl a experiência é “uma evidência que se apresenta puramente no mundo da vida e, enquanto tal, ela é fonte de evidência das comprovações objetivas próprias das ciências”(4). Para Husserl, ao final de sua vida, a idéia de fazer uma filosofia “como ciência rigorosa” é um “sonho acabado”. Se a ciência está em crise a filosofia como ciência também está.

Ou seja, o que está em crise é o desenvolvimento da ciência e da filosofia como técnica. Para solucionar tal crise é preciso “redescobrir” o caminho dos desvios da ciência e da filosofia que as empurraram para a técnica, é preciso redescobrir o caminho original da ciência e da filosofia. E Husserl indica o caminho da crise como tendo sido originado em Galileu e Descartes. Se o pensamento do homem é racional, é necessário que se compreenda que isto não é uma substância em si por si, mas sim “vida pessoal em sua razão pensante”, ou seja o seu “ser” (sein) é constante “vir a ser” (werden) no “mundo da vida”, com estilos diversos de historicidade (5).

David Caar (6) mostra que há três níveis na historicidade, tal como é apresentado por Husserl. O primeiro em que a vida é absorvida pela tradição e pela comunidade. O segundo é o projeto humano de transformação de toda a humanidade e de tudo que ela criou em uma nova humanidade. E o terceiro em que a consciência de si da humanidade só o é por ser historicidade. Por conseguinte a filosofia está vinculada à sua historicidade e se compreende em seu telos tal como os gregos o fundaram, isto é, como um projeto ou direção a um horizonte infinito e sempre aberto. Assim o telos é o início e o fim da unidade da filosofia em seu fazer-se da subjetividade transcendental como abertura para o horizonte infinito, onde se coloca o mundo da vida social, histórico e cultural. As ciências estão em crise porque perderam o sentido do seu fazer: fazer o que e para quem? Não é uma crise teórica ou de pouco desenvolvimento tecnológico. É uma crise prática, da ética e da política, no uso da ciência e da técnica. Husserl critica a convicção de que o verdadeiro mundo seja o mundo cientificamente analisado, em termos disto que a idade moderna chama de objetivismo, e que nos ofereceria a verdade em si. Face a isto ele opõe a realidade experimentada do mundo da vida, que vale como algo subsistente em si, a “nova ciência universal da subjetividade pré-doadora do mundo da vida”(7). O que ele busca são as efetuações constituintes do mundo, próprias da subjetividade transcendental e que nos remetem às questões sobre a temporalidade do fluxo da consciência. Por isto a redução transcendental da vida social factual permite chegar à vida social transcendental, reino essencial da vida inter-subjetiva, tal como já mostrara, aqui no Brasil, Guerreiro Ramos em sua obra “Redução Sociológica”. A sociologia transcendental é o fundamento da

subjetividade humana e da ação social em seu sentido empírico-factual. Assim a ciência objetiva e seus enunciados comprovam o seu surgimento e a sua existência factual como fato cultural e social que se apresenta na vida social e histórica. A tarefa de aclaração fenomenológica do mundo da vida consiste em aprender o estilo deste viver no mundo e ao estilo de sua vida sócio-histórico-cultural.

O retorno a esta temática do mundo da vida (Lebenswelt) é fundamental na sua obra inacabada *"A Crise das Ciências e da Humanidade Européia"*. Este será, para ele, o caminho para ter acesso ao plano transcendental. O mundo da vida é fonte de "pressuposições" e é necessário proceder a uma redução do mundo da vida para que os pressupostos históricos, culturais e sociais apareçam, ou seja, que se clareiem as tradições sedimentadas pela história, frutos da praxis social, e que permitam reencontrar os desvios de sentido e retomar ao verdadeiro sentido do mundo.

Do ponto de vista destas idéias da fenomenologia, o Serviço Social exerceu a crítica ao chamado seu "objeto" de pesquisa, pois a subjetividade deveria ser considerada enquanto tal em suas preocupações. O sujeito é pessoa consciente e livre, e sua praxis social não é indiferente ou neutra, ou sem levar em consideração a dimensão ético-política em que ela se pratica. O "estudo de caso, grupo e comunidade" tem que ser revisto criticamente, pois sem entendermos a sua fundamentação originária, na vida inter-pessoal, que se caracteriza pela "filia", amizade social, "fraternidade", "coexistência", não se pode entender a perda de sentido e de finalidade da ação social tais como se praticam na espoliação, alienação, exploração, dominação e manipulação social. Ou ainda no tratamento do Serviço Social como técnica e não como ciência da praxis social, na perda de seu telos ou de seu sentido.

O prosseguimento da pesquisa social sob o enfoque fenomenológico se dará no âmbito do serviço social, sob o enfoque existencial e dialético. Autores como Heidegger, Paul Ricoeur, Maurice Merleau-Ponty, J. P. Sartre e Emmanuel Levinas serão então estudados, procurando ver como eles podem contribuir para repensar o Serviço Social.

S. Strasser afirma que o primeiro autor que reconheceu a necessidade da dialética, no âmbito da fenomenologia, foi Heidegger em sua obra *"Ser e Tempo"* (8). Com efeito, comenta, quando ele escreve

que os "fenômenos" não só "mostram" o que "são", mas também podem "encobrir" o que são, ou seja que os fenômenos podem "ser vistos" ou podem "ser encobertos", o processo de descobrir o encoberto, permitindo o seu aparecer, tal processo é de natureza dialética. Mas tal dialética nada tem a ver com a de Hegel que pretende resolver, pelo próprio pensamento, suas contradições, fazendo com que o espírito retome, sem cessar, sobre si-mesmo. Para Heidegger, e ainda segundo Strasser, a dialética é aquela que permite ao homem alcançar um sentido e ultrapassá-lo sem cessar, neste jogo de "encobrimento" e "descobrimento" que se dá num horizonte infinito. Assim, a dialética não é uma evolução constante das formas do espírito ou da consciência, mas sim o esforço de explicitação e compreensão do sentido da existência. Tal dialética põe em questão o "sentido do mundo" e o "sentido do ser-no-mundo". Trata-se de uma dialética tensional, herdeira da tradição heraclítica e não Hegeliana.

M. Ponty retoma esta dialética tensional em sua fenomenologia só que a situa numa dialética do concreto da existência vivida e não do ser, como em Heidegger. O que ambos tem em comum é que a dialética tensional se situa num "horizonte infinito" e aberto.

Ora, esta idéia de horizonte é Husserliana (9). Ela o acompanhou ao longo de suas obras e até a última, inacabada, *"Crise da Ciência e da Humanidade Européia"*, nesta última, onde a questão do "mundo da vida" (Lebenswelt) aparece claramente como o fundamento das ciências, o mundo é tratado como horizonte universal que abarca a totalidade da vida e que é o fundamento de significações intersubjetivas. Husserl comenta nesta obra (10) que, quando Einstein faz certos estudos de física em laboratório, ele pressupõe um saber vivido, um saber pré-científico, ou seja, de que os homens realizam coisas e dentre elas a ciência, as quais se tornam produtos da civilização para a vida dos homens. Assim, "o mundo da vida é o fundamento do sentido esquecido pelas ciências da natureza" (11), ele é expressão "subjetiva e relativa", onde a verdade e a objetividade são verdades e objetividades para nós, intercomunicadas e reconhecidas por todos, envolvendo uma dimensão histórica e social em que elas se constituem no fluxo tensional do devenir histórico (12). O desenvolvimento da fenomenologia a partir desta última obra de Husserl, permite esboçar, primeiramente, o projeto de recuperação da fenomenologia transcendental, onde

ele demonstra ser impossível deduzir as leis da lógica a partir dos resultados obtidos pelas ciências empíricas. As “ciências eidéticas” se propõem a descobrir a essência ou “eidos” das coisas, tais como elas são nelas mesmas, entendendo-se por essência não um “eidos” “in re”, mas o “sentido” do fenômeno considerado e que constitui seu ser, ou seja, aquilo sem o qual não poderia ser o que é. Tal sentido é fruto de uma atividade intencional da consciência que lhe confere, ou que lhe atribui, pela linguagem, a expressão de seu significado. Assim a “visão das essências” é uma intuição, isto é, uma ato de conhecimento que procura seu objeto “em pessoa”, de maneira direta e não mediata. E esta intuição é, ao mesmo tempo, constitutiva, ou seja, uma atividade do sujeito que atribui sentido às coisas. As ciências eidéticas é que permitirão entender as ciências empíricas ou factuais, e não o inverso. Em segundo lugar a fenomenologia descritiva, já esboçada, buscará desenvolver, pela via da intuição, a justificativa de uma filosofia do sentido, em termos lógicos, lingüísticos e existencial. Em terceiro lugar a fenomenologia desenvolverá o seu caráter hermenêutico que reconhece ser o pensamento humano situado, pressuposto, pois, da própria existência, enquanto existência situada no mundo cósmico e ecológico, na cultura, na sociedade, na história, em suma existência concreta e coexistência. Compete a hermenêutica fenomenológica descrever, explicitar, aclarar e interpretar a existência situada.

Finalmente o caráter dialético da fenomenologia, ao qual nos referimos inicialmente, em sua forma praticada por M. Ponty, conduz-nos a idéia de que a universalidade e a necessidade não são absolutas mas sim relativas, ou seja, relativas à experiência vivida do homem em situação. Uma das conseqüências que se pode depreender desta fenomenologia, é que a existência humana, situada no mundo social, proporciona a “desreificação” do mundo social feita pelo empirismo, que considera o mundo social apenas sob a ótica dos fatos e das coisas sociais, em seus dados mensuráveis, deixando de lado o processo intersubjetivo da construção significativa da vida social. Esse caráter dialético da fenomenologia ou da busca de tipificações cotidianas do vivido social, tal como foi elaborada por Alfred Schutz, irá influenciar as chamadas “sociologias alternativas” tais como foram desenvolvidas por Garfinkel, Peter Berger, Jack Douglas, E. Goffman, dentre outros (13).

A idéia de “crise” da fenomenologia Husserliana, em termos críticos, e no confronto com a crítica marxista, será desenvolvida por autores como Enzo Pacci, Barry Smart, K. Kosick, Lukacs, H. Marcuse, Agnes Heller, etc. Como “crise da sociedade industrial”, “crise do capitalismo” em todas as suas formas, “crise do neo-liberalismo”, “crise pela exploração e alienação” do homem que trabalha etc. No confronto com o marxismo a fenomenologia dialética deixa de ser tensional para desenvolver a dialética da contradição tal como K. Marx a reviu a partir de Hegel.

Sabemos que o marxismo se divide em duas escolas básicas: a científica e a crítica. O marxismo científico é defendido por filósofos como Althusser, Poulantzas, Godelier. Já o marxismo crítico será defendido por Lukacs, A. Gramsci, L. Goldmann, Habermas, J. P. Sartre, Marcuse, dentre outros.

Enzo Pacci teve a intenção de fundir a fenomenologia e o marxismo, através de uma análise detalhada da obra de Husserl “*Crise das Ciências e da Humanidade Européia*”, e do “Capital” de Marx. Ele verifica que ambos se preocupam com os temas da “crise da ciência e da sociedade, da alienação e da reificação”. A questão que ele coloca é a seguinte: o mundo natural só é percebido e conhecido através da linguagem, das crenças, das experiências vividas e das interpretações, intrínsecas ao mundo social. É preciso, pois, articular mundo natural e mundo social, pois sem esta articulação não há dialética fenomenológica, única capaz de dar conta da articulação entre ser e consciência. Na obra “*Crise da Ciência e da Humanidade Européia*” Husserl examina o desvio de sentido que a ciência moderna realizou, deixando de se constituir num “foro para as questões básicas da vida do homem” (14). A ciência tornou-se num mundo objetificado, reificado, num “em si”, tal como esta obra nos permite compreender. Esta crítica se aproxima de Marx, segundo E. Pacci, pois na “Economia Política” e no modo de produção capitalista, o homem tornou-se objeto do capital. A obra de Husserl quer recuperar o significado perdido pela ciência, que se perdeu em preocupações técnicas e metodológicas, que substituiu o mundo da nossa experiência da vida cotidiana por “idealizações matemáticas”, por dados estatísticos, tabelas, etc (15). Buscou-se a matematização da vida cotidiana, transformando-a em fatos observáveis e quantificáveis. Pacci resume a crítica de Husserl da seguinte maneira:

“a luta contra o uso alienado das ciências para reconquistar a significação do homem, da sua sociedade e da sua história” (16). Assim, o conceito de história em Husserl, embora não explicitamente, encerra a crítica da alienação e a idéia de auto-realização (telos) do homem, também presentes em Marx.

Segundo Pacci se Husserl tivesse feito uma análise adequada das “necessidades da vida”, dos condicionamentos “pré-categóricos do mundo da vida”, teria encontrado, ou teria desvelado o que está encoberto, a saber que a vida humana é interdependente das suas condições materiais, pois o homem, para viver, “deve começar por satisfazer as necessidades econômicas mais elementares. O ego depende e é condicionado por elas. (...) Enfrentamos aqui o caráter coercitivo da estrutura econômica pré-categórica, que é vivida na primeira pessoa” (17). Pode-se, assim, concluir Pacci, falar em materialismo, em determinação e condicionamento pré-categórico do corpo orgânico do homem, sem negar a subjetividade livre e consciente. A crise das ciências é a crise do uso capitalista das ciências, que faz a subjetividade se converter em objetivação, em ser alienado, objeto de mercadoria e valor exclusivo para o crescimento do capital (18). As relações sociais se transformam em objetos, em terra, renda, salário, trabalho, dinheiro, mercadoria, ou seja, de modo geral, as relações sociais são tratadas como “coisas” ou “entidades sociais”. O que precisa ser feito pela crítica dialética, ou seja fenomenologia dialética, é o retomo “às coisas tais como elas são nelas mesmas”, à sua verdade, que consiste em serem tratadas como sujeitos e não como objetos regidos pelo valor de mercado. O mundo social é uma unidade inter-subjetiva, uma unidade dos sujeitos com o mundo real. Compete a fenomenologia dialética, tal como desenvolvida por Kosick ou por Tran-Duc-Thao, por exemplo, analisar e fazer a crítica do mundo da “pseudo concreticidade”, ou seja o mundo da reificação. Este mundo assim reificado que aparece na praxis social, não é o mundo real. Ele é o mundo da aparência ilusória e do pseudo-concreto, “projeção de determinadas condições históricas que se pretificaram” enquanto produto de uma certa praxis social. Pela análise crítica eles se mostram à consciência tal como eles são neles mesmos: formas reificadas do mundo social, produtos da praxis humana. Eles não são independentes ou portadores de uma qualidade objetiva natural. A dialética e a

fenomenologia delineiam explicitamente este caráter paradoxal e rico da destruição do pseudo-concreto. A verdade que está no mundo não é inatingível ou pré-determinada. Ela é feita pelos homens, em constante processo de vir-a-ser, verdade que se dá num horizonte, transformando-se em libertação do sujeito da sua visão reificada, e em libertação do próprio objeto, a saber, a vida real do homem enquanto mundo cotidiano.

Para Husserl todas as ciências, quer sejam as que se referem a objetos naturais, ao homem ou aos fenômenos sócio-culturais, são uma totalidade de atividades humanas e devem ser esclarecidas a partir da cultura, cuja base de sentido é o mundo da vida pré-científico, pré-reflexivo, o meu e o mundo de todos nós, os fenômenos da inter-subjetividade mundana que serão investigados como correlatos dos fenômenos transcendentais constitutivos.

Enzo Pacci acrescenta a tudo isto a idéia de que o significado ou a interpretação do mundo social não é feita apenas pela linguagem enquanto atividade da consciência, mas também através da transformação do meio natural ou físico.

## CITAÇÕES

- (1) Husserl, E. - *A filosofia como ciência de rigor*, Coimbra, 1952.
- (2) Husserl, E. - *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950.
- (3) Husserl, E. - *La crise des sciences et de l'humanité européenne*, Paris, Gallimard, 1979, p. 3 0.
- (4) *Ibid.*, p. 131.
- (5) *Ibid.*, p.272.
- (6) Caar, David - *The Crisis of European Sciences*, Trans., Evanston, 1970, p.317.
- (7) Husserl, E. - *op. supra cit.*, p. 152.
- (8) Strasser, S. - *Phénoménologie et Sciences de l'homme*, Louvain, Ed. Nauwelaerts, 1967.
- (9) Husserl, E. - *op. supra cit.*
- (10) *Ibid.*, p. 128.
- (11) *Ibid.*, p.48.
- (12) *Ibid.*, p. 130.
- (13) Schutz, A. - *Collected Papers*, 4 vol., The Hague, M. Nijhoff, 1982.
- (14) Pacci, E. - *Funcion de las ciencias y significado del hombre*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1963. Ver também Barry Smart - *Sociologia Fenomenológica e análise marxista*. Rio de Janeiro, Zahar, pp. 149 a 167.
- (15) *Ibid.*, *op. supra cit.*, p.48.
- (16) *Ibid.*, p. 196.
- (17) *Ibid.*, p.265.
- (18) *Ibid.*, p.323.

## TECNOLOGIA E HUMANISMO

Anna Maria Moog RODRIGUES  
Universidade Gama Filho

### RESUMO

*Atualmente, constata-se que o processo de desenvolvimento tecnológico é irreversível. Entretanto, para que os benefícios da civilização sejam distribuídos por toda a sociedade, é preciso que o homem moderno esteja familiarizado com as questões básicas relativas ao fenômeno da tecnologia. Por outro lado, para que ele tenha um desenvolvimento pleno é preciso que, ao lado de uma educação voltada para a ciência e para a tecnologia, se justaponha o aprimoramento da sua cultura geral e reflexão humanística. Este trabalho foi escrito com o pensamento voltado prioritariamente para a educação técnica no Brasil.*

### ABSTRACT

*Nowadays, one can see that the process of technological development is irreversible. Nevertheless, in order to ascertain that the benefits of civilization be equally distributed throughout the whole of society, it becomes necessary to be familiar with basic questions related to the phenomenon of technology. On the other hand, in order to achieve real development, a cultural and humanistic approach should be added to the studies of science and technology. This paper was written with a mind turned toward professional technical education in Brazil.*

Desde há alguns anos, mormente na última década, venho acordando, ainda que tardiamente, para o fato de que a tecnologia já passou a ser elemento da maior importância na vida de todos nós. Venho me dando conta de que esta importância cresce vertiginosamente, a ponto de se tornar fator preponderante na consciência da nossa época. O mundo em que estamos vivendo já não é mais um mundo natural, isto é, não é mais um mundo inserido na “natureza”, mas passou a ser um mundo produzido pelo homem, um mundo “artificial”. Mais: já estamos convivendo com o mundo da realidade virtual. E a linguagem com a qual nos deparamos e surpreendemos, na qual somos bombardeados de informações a todo momento, é a linguagem que

antes ficava circunscrita àqueles entes ‘privilegiados’ que a entendiam, que nela se comunicavam à vontade, os tecnólogos. Hoje, todos temos que entender desta linguagem, se quisermos sobreviver todos temos que nos entender e comunicar na linguagem da tecnologia.

Não importa qual seja o rumo que nossa vida tome, que tipo de trabalho venhamos a realizar, dificilmente poderemos nos furtar a enfrentar esta nova realidade. A vida, mais uma vez, exige adaptação.

Por isso, impõe-se que façamos uma reflexão crítica sobre o tema. O que é afinal, o fenômeno da tecnologia? Foi a pergunta que me fiz e que me propus abordar de forma esquemática. Procurarei concentrar em alguns pontos, que considero capitais, as minhas perplexidades sobre o tema.

Em primeiro lugar, considere imperativo reunir uma bibliografia básica sobre o assunto e fiquei de veras surpreendida ao constatar que, embora a Filosofia da Tecnologia, como tal, seja uma área que somente nos últimos vinte ou trinta anos, ou melhor, somente depois da 2ª Guerra Mundial começou a tomar fôlego e a adquirir foros de cidadania entre os estudos filosóficos, já há muita coisa escrita sobre o tema, livros, artigos e até revistas especializadas. Considerei necessário conhecer as interpretações diversas e mais bem fundamentadas acerca do assunto, ainda que estas interpretações se opusessem entre si, pois o não considera-las resultaria provavelmente numa atitude dogmática além de propícia à distorções de compreensão.

O primeiro ponto a ser destacado é o de que os pensadores que abordam o tema, com raras e honrosas exceções, começaram a apresentar suas reflexões somente neste século. Hoje a bibliografia sobre o tema cresce vertiginosamente de ano para ano.

O segundo ponto a destacar é o fato que os pensadores do final do século XX não se ocupam mais prioritariamente da problemática das relações entre capital e trabalho, tal como se preocuparam quase todos aqueles que trataram do tema nos primórdios da Revolução Industrial. Estas preocupações foram de certa forma atropeladas e ultrapassadas, constituindo hoje apenas um dos aspectos, importante mas não mais o de maior importância, no contexto mais amplo da discussão sobre a tecnologia como tal. As preocupações de ordem política hoje se voltam para as condições de possibilidade de implementação de uma ética para uma nova ordem mundial. Pois hoje se vive um fenômeno inteiramente novo: a consciência de que a tecnologia é fenômeno autônomo, com dinâmica própria.

O terceiro ponto a destacar é de que há pensadores que se caracterizam por uma atitude otimista com relação ao futuro da humanidade em consequência do desenvolvimento da tecnologia; outros tem uma compreensão não tão otimista deste futuro e alguns são radicalmente pessimistas.

Com relação aos primeiros, os otimistas, pode-se citar, por exemplo, o caso de Erns Kapp, o pensador alemão que já no século passado considerava a

tecnologia como uma extensão da capacidade senso-motora do homem: quanto mais a tecnologia se expandisse, compreendia ele, mais longe o corpo humano haveria de poder alcançar, através da extensão dos sentidos. De acordo com este raciocínio, poderíamos dizer que o rádio seria a extensão do ouvido, a televisão, a extensão do ouvido e da vista; o radar, a extensão da vista e ouvido e assim por diante. O próprio Kapp viu uma semelhança entre o sistema de ligação dos espaços pelas estradas de ferro como o sistema circulatório do sangue no organismo e entre o telégrafo com os sistema nervoso. E mais conhecido entre nós dentre os filósofos que trataram do tema ainda na primeira metade do século, José Ortega y Gasset, considerava que a tecnologia não adaptaria o homem ao meio mas sim, ao contrário, pela tecnologia o homem se sobreporia ao meio, adaptando-se aos seus próprios fins.

Com relação aos segundos, os que não são tão otimistas, tomemos como exemplo, Oswald Spengler, filósofo alemão adepto do evolucionismo; no início do século Spengler considerou que a técnica seria uma forma do homem sobreviver num meio inóspito; ou melhor, na luta pela sobrevivência, a técnica seria o meio ou a solução encontrada para a sobrevivência do mais forte. Nietzsche já havia renunciado isto. Spengler considerava que a guerra seria um acelerador do progresso tecnológico pois somente na guerra o verdadeiro significado da tecnologia apareceria e se realizaria com mais vigor: ganharia a guerra quem tivesse melhor arma, quem tivesse maior desenvolvimento tecnológico. O vitorioso – tal como na luta das espécies – sobreviveria. Nesse contexto, poder-se-ia considerar que, conforme a dialética hegeliana, na luta entre o senhor e o escravo, o senhor seria aquele que tivesse o maior domínio da tecnologia.

Entre os pessimistas, pode-se citar Romano Guardini, que considerava o ambiente artificial criado pela tecnologia como responsável pelo desenraizamento do homem da própria natureza, com a qual ele precisaria manter contato para não se desumanizar; Jaques Ellul que denuncia a total perda de controle do processo de desenvolvimento da tecnologia, que já há muito leva o homem a reboque em vez de ser por ele dirigido, e vários outros pensadores.

Inúmeras são, pois, as interpretações do fenômeno da tecnologia. As que citei são apenas exemplos.

Passarei a seguir a enumerar os aspectos que devem ser considerados para a elaboração de um estudo acerca da tecnologia.

1) O que busquei, prioritariamente, foi a definição do próprio conceito de tecnologia, isto é, saber em que consiste a tecnologia em si mesma, no seu sentido (direção, finalidade, vetor) e significado. Esta busca de definição do conceito de tecnologia correspondia de certa forma, a um cacoete de ofício, pois assim como dizem que o “uso do cachimbo entorta a boca”, ninguém habituado ao estudo da filosofia começaria a tratar de qualquer assunto sem antes procurar uma definição clara e precisa do objeto procurado. Tratava-se, portanto, de uma questão prévia de ordem metodológica, isto é, uma questão que dizia respeito à definição do ponto de vista da linguagem comum, ou melhor, do ponto de vista de sua conceituação como fenômeno:

“A tecnologia, como simbiose da técnica com a ciência moderna, consistiria num conjunto de atividades humanas, associado a um sistema de símbolos, instrumentos e máquinas visando à construção de obras e a fabricação de produtos, segundo teorias, métodos e processos da ciência moderna”.

Assim escreve o filósofo – engenheiro Milton Vargas no livro *Para uma Filosofia da Tecnologia*.<sup>1</sup>

Mais do que estar ligado à ciência, o conceito de tecnologia está, como se vê, ligado à ciência moderna.

A partir de Galileu, compreende-se que o conhecimento certo, **episteme**, isto é, o que nós chamamos de ciência, tem sua fundamentação na matemática. Para se adquirir este conhecimento, faz-se abstração dos dados qualitativos e medem-se os dados mensuráveis do fenômeno para os transformar em dados quantitativos, em relações matematicamente equacionáveis. A física-matemática de Galileu e Newton constitui o modelo ideal da ciência e deverá mais adiante tornar-se também o modelo das ciências sociais; conseqüentemente também o é da tecnologia, na medida em que todo o invento, todo o processo tecnológico, tem por base o cálculo matemático, base dos conhecimentos científicos integrados no invento, no protótipo ou no processo.

Depois, chama a atenção o fato de que a tecnologia não consista exclusivamente na aplicação pura e simples do conhecimento, tal como comumente

se crê. Trata-se da aplicação de vários conhecimentos científicos reunidos com vista à realização de uma finalidade prática. Portanto o “processo” tecnológico ou o artefato tecnológico exige múltiplos conhecimentos científicos do tecnólogo ou a colaboração integrada de vários especialistas objetivando encontrar a solução para um problema de ordem prática. O invento, portanto, é algo diverso da descoberta científica, desde a própria concepção: a descoberta científica resulta da busca do saber pelo saber em si, ainda que se admita que o cientista, sempre tenha um interesse por aquilo que esteja pesquisando; mas o invento resultará sempre de um interesse de ordem prática, imprescindível na pesquisa do tecnólogo.

Os gregos olhavam a *tecné* com certa desconfiança por não considerá-la inteiramente racional. Aristóteles chegava a afirmar que o artesão, para lá de possuir um conhecimento transmissível de sua técnica, no mais das vezes baseada em pesos e medidas, ainda assim, pelo hábito do manejo dos seus utensílios e instrumentos, adquiria um saber intuitivo e corpóreo no exercício de seu ofício. Assim o carpinteiro teria um conhecimento corporal da madeira e suas virtualidades e um conhecimento familiar do martelo, tanto quanto o artista tem o conhecimento sensorial da matéria com a qual trabalha. Miguel Ângelo, por exemplo, conhecia intuitivamente as virtualidades e formas latentes nas pedras de mármore que ele pessoalmente ia buscar nas pedreiras de Florença. Assim também o técnico. Bom exemplo disso é o mecânico de automóvel que regulava – até bem pouco – os motores de automóvel pelo ouvido, afinado para isto através dos anos de prática e que hoje perdeu sua clientela por que os carros atuais são regulados por aparelhos eletrônicos.

Se os gregos desconfiavam da *tecné* e não valorizavam a aplicação prática de seus conhecimentos teóricos, bem outra passou a ser atitude dos pesquisadores medievais, haja vista a curiosidade e as pesquisas sobre os objetos naturais conduzidas pelos frades franciscanos, como foi ilustrado por Humberto Eco no romance *O Nome da Rosa*. Essa mentalidade irá eclodir com todo impacto no pensamento renascentista de Francis Bacon, o qual encontrará um novo método para apreensão da realidade, o método indutivo. Foi Bacon quem ousou explicitar o ideal de ‘dominar a natureza’ para serviço do homem. Mudara assim, radicalmente, nos primórdios da Época Moderna, a atitude do homem face à natureza. Dos

gregos que queriam entrar em harmonia com suas forças e energias, passou-se a ambicionar o domínio destas mesmas forças e energias. Descartes veio oficialmente inaugurar esta revolução fornecendo-lhe o subsídio indispensável: a matematização da física.

2) Pois bem, relativamente a estas questões de método, surge a pergunta: que tipo de metodologia deverá ser aplicada à pesquisa tecnológica? Será a mesma que se aplica à pesquisa científica? Ou haverá alguma especificidade na pesquisa tecnológica?

Em princípio os manuais que tratam do assunto afirmam que a metodologia há de ser a mesma, a que Descartes mesmo já havia sistematizado, isto é, deve-se cumprir as etapas da observação, da reunião de dados, da formulação da hipótese e experimentação para comprovação da hipótese que passa a ser então uma nova teoria comprovada.

No caso da hipótese tecnológica entretanto, ela consiste na invenção de uma solução para um problema de ordem prática. E muitos que labutam nesta área ainda afirmam que muitas vezes o invento surge da necessidade imediata, por tanto, de forma empírica. Ainda assim, quer seja o resultado da aplicação planejada de conhecimentos científicos, quer seja como resultado de uma intuição empírica, a intuição e a imaginação tem nítido papel no invento tecnológico. Assim como a intuição e a imaginação contribuem para a descoberta científica – a despeito da opinião dos racionalistas e positivistas que até bem pouco tempo consideravam ser a razão científica inteiramente divorciada da arte, da poesia, da música ou do romance – o invento tecnológico também é obra, não só do método racional da pesquisa, não só do raciocínio e do cálculo matemático mas também da fagulha da intuição e da imaginação criadora.

E é exatamente nesta intuição e imaginação criadora que os talentos criativos se revelam, pois certamente não é dado a todos, igualmente, a capacidade de intuir ou imaginar novas soluções para problemas, sejam eles de ordem prática ou teórica. Onde, apesar da racionalidade do método cartesiano da pesquisa científica e tecnológica, as centelhas dos gênios continuam manifestando-se com suas descobertas e com seus inventos.

Não obstante, cada vez mais o processo da pesquisa vai se tornando um procedimento partilhado por inúmeros cientistas, por inúmeros tecnólogos os

quais, trabalhando em seus respectivos laboratórios, com suas respectivas equipes, mas em contato com toda a comunidade de pesquisadores vão sendo praticamente impelidos, por toda uma engrenagem muito maior que o indivíduo, para novos e inelutáveis avanços.

3) A pergunta pelo método suscita, em seguida outra, já então de ordem axiológica e ética: qual critério de valor será usado para avaliar os resultados da pesquisa tecnológica? Qual é o critério de valor ou de verdade a ser aplicado à pesquisa quer da invenção, quer do invento, quer da produção? Será sempre o mesmo? Ou poder-se-á afirmar que no caso da invenção o critério será a verdade tal como na descoberta científica, mas já no caso do invento, o critério será a funcionalidade e, no caso da produção, o critério será a lucratividade? Em qual destes níveis incidirá o maior grau de responsabilidade ética do engenheiro ou do tecnólogo?

Formulando a pergunta de outra maneira poder-se-á questionar: Qual o critério de valor que melhor se aplicará ao conhecimento técnico? E a resposta é de que será sem dúvida o da funcionalidade ou da utilidade. E qual o critério de valor que se aplicará à produção? Não será a sua lucratividade econômica? E qual o critério que melhor se aplicará à atividade propriamente dita? A resposta será, sem dúvida, o da eficiência.

Pois bem, em qual destas três etapas deverá ser atribuída responsabilidade moral ao engenheiro?

Como se vê, nesta transição de questões sobre o método para aquelas sobre o critério da avaliação, entramos em problemas que dizem diretamente respeito a questões de ordem axiológica.

Trata-se assim também de questões de ordem ética e política. Vejamos o exemplo do engenheiro de Hitler que planejou os fornos crematórios de Auschwitz, que atendeu aos critérios de utilidade, de economia e eficiência. Que agiu, portanto, como um perfeito profissional. Em que medida foi ele responsável pelo extermínio de milhões de seres humanos?

Poderá ele responder que a responsabilidade não lhe cabia mas sim a quem encomendou os fornos que ele apenas projetou, ou executou, ou pôs em funcionamento. Sem dúvida. Mas como cidadão, como ser humano que tinha nas próprias mãos as condições de possibilidade de executar ou não tal

ordem, teria tido ou não alguma responsabilidade moral? Este foi aliás o tema das discussões entre a defesa e a promotoria durante os julgamentos dos oficiais de Hitler no pós-guerra, em Nuremberg.

Hoje estamos vivendo num mundo onde a competitividade torna-se cada vez mais acirrada.

Admindo-se que a maioria esteja trabalhando para um fim benéfico para a humanidade, ou mesmo que alguns não tenham tão alta motivação, ainda assim, supõe-se que a maioria não seja mal intencionada com relação à humanidade. Poder-se-ia, então, repetir com os defensores dos engenheiros de Hitler, que tais questões éticas são da alçada de quem detém o poder decisório, e não da alçada do engenheiro comum. Ou do homem comum.

Esta é uma questão crucial acerca da medida da responsabilidade moral de cada um de nós e diz também respeito aos experimentos científicos e tecnológicos que estão sendo realizados. É análoga àquela que pergunta pela nossa responsabilidade com relação aos artigos ou programas que são difundidos pela mídia.

Com relação às pesquisas tecnológicas altamente avançadas, cada vez mais são os tecnólogos aqueles que tem conhecimento de como fazer e como por em funcionamento os meios tecnológicos, são eles que irão galgar os postos de decisão nas empresas ou, pelo menos, serão eles que irão prestar serviço de consultoria àqueles que galgarão estes postos ou àqueles que detêm o poder decisório.

Poder-se-ia também dizer que é o cidadão (nos países onde há liberdade) quem haverá de votar sobre as questões ético-políticas que envolvem o uso da tecnologia. Novamente, a informação abalizada, independente com relação aos diferentes interesses envolvidos, só poderá ser fornecida pelo tecnólogo para a formação da opinião pública sobre as possíveis conseqüências de um determinado artefato tecnológico ou sobre as conseqüências do uso de um determinado processo tecnológico. Qual portanto será sua responsabilidade? Qual a nossa, cidadãos e membros da sociedade?

Por todos estes motivos começam os filósofos da tecnologia a pensar sobre a necessidade de se elaborarem códigos de moral para a atividade tecnológica. Mario Bunge, renomado filósofo da ciência de nacionalidade argentina-canadense, propõe três códigos diferentes: o primeiro universal,

para todo ser humano, para regulamentar o uso da tecnologia, o segundo individual, para o tecnólogo, assinalando a responsabilidade pessoal do tecnólogo no seu trabalho profissional, o dever de negar-se a participar de projetos que se proponham metas anti-sociais, e o terceiro social, formulando políticas de desenvolvimento tecnológico, inspiradas nas necessidades básicas da sociedade quando estas se contraponham ao interesse de alguns grupos que possam vir a prejudicar o bem comum.

4) Ainda dentro da temática referente aos mesmos problemas éticos e políticos que dizem respeito à sociedade moderna, é necessário que se vá mais adiante. Por exemplo, como imputar responsabilidade ética a indivíduos numa sociedade de massas? Qual a melhor forma de organização política da sociedade de massas? Como estabelecer parâmetros éticos para a produção e para a circulação de informação na sociedade tecnologizada? Tais são as questões abordadas pelo pensador alemão Jurgen Habermas, tão estudado e debatido hoje, não só na Europa mas nos Estados Unidos assim como no Brasil e pelo seu conterrâneo, Karl Otto Apel que esteve há dois anos no Brasil apresentando sua proposta para formulação de uma ética social de validade universal para a nova época que estamos vivendo.

5) Nos aspectos éticos da questão, impõem-se também considerar o tema da preservação do meio ambiente e do equilíbrio ecológico. Impõe-se considerá-lo por que é urgente que elaborem medidas políticas fundamentadas em uma nova consciência ética para evitar que as próprias condições de vida no planeta Terra se esgotem. Não se pode admitir que ocorram no futuro próximo ou a médio prazo catástrofes que poderiam ser evitadas, por falta de uma formação e de uma consciência da gravidade dos perigos que já se podem vislumbrar.

Como escreve o filósofo alemão Hans Jonas, é preciso que se forme uma consciência da responsabilidade que temos para com as gerações vindouras. Não podemos pôr em risco a possibilidade dos nossos filhos e netos sobreviverem. Enquanto antigamente os homens só se preocupavam em conduzir-se corretamente, tendo obrigações morais para consigo mesmos e para com seus semelhantes, contemporâneos deles, hoje temos uma obrigação moral para com as gerações futuras também.

Serão os problemas da poluição, do desnível social entre povos, e outros, apontados por Habermas, Apel e tantos outros, problemas passíveis de serem superados pelo próprio desenvolvimento tecnológico? Ou apenas se agravarão?

O filósofo francês, Jacques Ellul, autor da famosa obra: *La Technologie ou Lénjeu du Siécle*, considera com ceticismo a hipótese de que o próprio desenvolvimento tecnológico haverá de se encarregar automaticamente de corrigir os problemas criados pelo seu avanço. Em 1994 publicou novo livro, desta vez já em inglês, *The Technological Bluff*, onde reitera seu ceticismo.

6) Por isso, com relação à enumeração do tipo de problema com que se defronta o estudioso da tecnologia do ponto de vista da filosofia especulativa propriamente dita, colocam-se hoje também questões de ordem ontológica, metafísica, ou antropológica, questões que dizem respeito à tecnologia em sua essência ou na sua relação essencial com o homem. Por exemplo, será a tecnologia atividade intrínseca à própria natureza do homem, constituirá fenômeno próprio do processo de sua auto-realização, promoverá ou estará destruindo a sua humanidade, promoverá a felicidade do homem ou cada vez mais o afastará dela, promoverá a liberdade do homem ou o irá robotizar, massificando-o? Porque é que a tecnologia somente se desenvolveu, como tipo de conhecimento e atividade, no ocidente, como conseqüência da ciência moderna? Será o processo reversível? Seria isto desejável?

7) Refletindo acerca dos itens acima referidos, percebe-se que todo um campo de questões relativas a uma filosofia da tecnologia fica delineado. Tal campo não pode, evidentemente, ser abordado sem que se recorra a muitos pensadores, e, como já foi dito acima, a muitas leituras que tratam da temática de diferentes pontos de vista.

Heidegger, por exemplo, descreve e demonstra o quanto o desenvolvimento tecnológico tem uma dinâmica própria; uma vez que foi deslanchado já não há mais como detê-lo pois hoje este desenvolvimento se faz de forma totalmente autônoma e sem que, aparentemente, o homem possa voltar a controlá-lo.

Os filósofos da Escola de Frankfurt dedicaram-se à reflexão de como os meios de comunicação e os meios cibernéticos criam um novo homem, pois que lhe plasmam a própria forma de pensar, isto é, plasmam

a mentalidade do homem contemporâneo. O americano Marshall MacLuhan resumiu esta tomada de consciência, da força da tecnologia na formação de nossas próprias idéias, no famoso dito que repercutiu por toda década de 70: "O meio é a mensagem".

Como vemos, se quisermos que todas as pessoas da sociedade se conscientizem do fenômeno da tecnologia, esta filosofia da tecnologia deveria ser objeto de estudo não somente em cursos de formação na área das ciências humanas mas também de formação de tecnólogos e de professores que atuarão na área técnica. Ellul, por exemplo, afirma que a tomada de consciência da gravidade do problema é fundamental para que possamos encaminhar sua solução. Se houver uma solução.

8) Assim, como conseqüência de toda a elucubração filosófica, espera-se que emergja daí um projeto de educação tecnológica, ou melhor, de uma filosofia de educação para a tecnologia.

O termo, educação para a tecnologia, é sem dúvida mais preciso, porém denominação educação tecnológica já parece haver sido consagrada pelo uso. Não obstante, as duas expressões não são necessariamente sinônimas, mas tem conotações complementares.

A educação tecnológica referir-se-á mais precisamente ao tipo de educação para os que estão se preparando para exercer as tarefas afeitas à tecnologia e irão trabalhar profissionalmente nesta área.

A educação para a tecnologia corresponderá à educação para quem tiver que lidar com a realidade da sociedade tecnologicizada. Neste último caso estaríamos falando da educação que hoje se impõe que seja pensada para todos os jovens, para os adequar à vida contemporânea. Do contrário, estaríamos nos furtando à nossa tarefa, numa sociedade que tem uma carência premente de novos parâmetros.

9) Em observando mais proximamente os problemas do Brasil, podemos constatar que as questões mais prementes que emergem como conseqüência do desenvolvimento tecnológico são aquelas relativas ao crescimento desigual da afluência e bem estar material da população, isto é, as questões que dizem respeito diretamente à temática da justiça social e das diferentes respostas dadas por correntes de pensamento político divergentes.

E aí, mais uma vez a temática da tecnologia encontra-se com o desafio da educação, pois

paralelamente às questões éticas e políticas acima referidas, enfrentamos hoje o problema crescente do desemprego provocado pelos avanços tecnológicos e pela mudança dos padrões de preparo exigidas aos trabalhadores. Muitos que estão sendo dispensados serão remanejados para outros setores que se abrem na economia, mas muitos não terão o preparo suficiente para enfrentar os novos padrões de exigência para trabalhar na complexa e tecnologizada sociedade. Mais uma vez deparamo-nos com a necessidade de voltarmos todos os esforços para a melhoria da educação do país.

Não resta a menor dúvida de que o problema maior do Brasil hoje consiste na necessidade de superação do tremendo desnível econômico existente entre as camadas mais pobres e as mais abonadas da população do país. Ligada a essa questão encontra-se também a questão da dependência tecnológica do país relativamente aos países de economia mais forte. A compreensão das propostas e argumentos fundamentais das correntes que se contrapõem no âmbito do pensamento político é mandatória mormente para todos os que tem a consciência da gravidade e premência de solução para o problema.

Não resta a menor dúvida de que tais questões são muito mais pertinentes ao campo da política, mas importa perceber a relevância do estudo do fenômeno da tecnologia e seu alcance.

10) A propósito do tema, mas enfocando-o de outro ponto de vista, o autor, Milton Vargas, já aludido, referindo-se à questão da transferência de tecnologia menciona o termo “vassalagem industrial” que também é comumente referenciado como “colonização tecnológica”.

Segundo o autor, um país que se quer tornar independente em termos tecnológicos precisa buscar o desenvolvimento cultural em sua totalidade. Precisa do desenvolvimento do conhecimento científico e da pesquisa básica para fundamentar o ambiente científico-tecnológico como um todo, para que a inovação tecnológica ocorra de forma a atender às reais necessidades do país. A propósito, vale a pena citar o trecho, ainda que relativamente extenso, onde o autor se reporta ao assunto:

“Assim, ela (a tecnologia) não poderá ser entendida como mercadoria que se vende ou compra; mas sim, como saber que se aprende; isto é cultura. Note-se que cultura é constituída pelo acervo de

saberes, artes e crenças de um povo, quando esse acervo é subordinado a uma unidade de ponto de vista que o caracteriza como tal. Assim, a tecnologia é cultura quando unificada a todas as outras manifestações sapienciais e artísticas de um determinado povo. Mas, quando ela é entendida como objeto isolado de transações comerciais não pode mais ser considerada cultura”.<sup>2</sup>

Vargas continua o seu pensamento para afirmar que sem que haja o desenvolvimento do conhecimento científico, sem que haja um clima cultural propício em seu conjunto ao desenvolvimento tecnológico, este não ocorrerá, pois como assinalou, não se trata de fenômeno isolado.

Além disso, é evidente que a realidade política e econômica não somente de cada região como do país como um todo e, mais ainda, a nível internacional, afeta e condiciona o desenvolvimento tecnológico de qualquer região e dos diferentes setores da tecnologia em cada país. Impõem-se que não somente o tecnólogo mas todo e qualquer cidadão não se mantenha alheio a essa realidade que atinge diretamente a atividade do tecnólogo e a vida de cada um. Para tanto é necessário que todos sejam municiados da necessária educação para poder analisar as referidas circunstâncias.

Todo este aspecto da questão é tampouco é de cunho estritamente filosófico mas poder-se-ia denominar melhor de “sociologia da tecnologia”. Não obstante, importa situar a questão. Também cumpre notar que, dentro deste mesmo prisma, o prisma da política de desenvolvimento tecnológico de um país, não faz da nação como um todo para garantir não somente o acesso de toda a população jovem a um bom padrão de educação e simultaneamente o acesso da população adulta à educação permanente.

Estas já são questões referentes à política educacional. Na outra ponta do tema do desenvolvimento tecnológico está a questão da chamada “colonização cultural” ou perda progressiva das características originais da cultura de cada povo em troca da homogeneização empobrecedora de todos. Será possível que os povos consigam, mergulhando em suas próprias raízes culturais, preservar sua riqueza cultural na qual se enraíza toda a sua criatividade artística, musical e literária?

Será possível, pergunta-se o filósofo da tecnologia Jacques Ellul, o qual não considera

artefactos materiais, por mais que proporcionem conforto e bem estar, como representativos de uma civilização humana, será possível, pergunta-se ele, haver uma verdadeira civilização humana na sociedade tecnológica?

Sem dúvida que não há de ser humano passar fome, passar frio, viver sem teto, ou miseravelmente. Não há negar que o desenvolvimento tecnológico tende a aumentar o bem estar material de toda a população a longo prazo. Nos países mais desenvolvidos tecnologicamente o problema da miséria parece haver sido resolvido. E ninguém, que eu saiba, há de querer, em nome de uma civilização mais “humana”, ou mais culta, voltar no tempo à épocas onde não havia luz elétrica, água encanada ou sequer aspirina.

O tema da tecnologia não se refere a algo que está a influenciar a nossa vida, refere-se antes à própria realidade na qual estamos totalmente inseridos e que, portanto, não podemos ignorar. Poderemos algum dia controlá-la, dirigir-lhe os rumos? Poderemos algum dia realmente humanizá-la? O primeiro passo consiste em equacionar o problema e participar do diálogo entre a tecnologia e o humanismo.

## NOTAS

- (1) Vargas, Milton. *Para uma Filosofia da Tecnologia*. São Paulo, Alfa-Ômega Editora, p. 182.  
 (2) Vargas, Milton. *Para uma Filosofia da Tecnologia*. São Paulo, Alfa-Omega, 1994, p. 262.

## BIBLIOGRAFIA

- ELLUL, Jacques. *The Technological Society*, N. York, Random H., Vintage Books, 1967.  
 ELLUL, Jacques. *The Technological Bluff*, Michigan, William B, Eerdmans PublCo, 1990.  
 FEENBERG, Andrew. *Critical Theory of Technology*, N. York, Oxford Univ. Press, 1991.  
 GUARDINI, Romano. *Letters From Lake Como. Explorations in Technology na the Human Race*, Michigan, William B. Eerdmans Pub. C, 1990.  
 MITCHAM, Carl. *Thinking Through Technology. The Path Between Engineering and Philosophy*, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1994.  
 MITCHAM, Carl ad MACKEY, Robert. *Philosophy and Technology. Readings in the Philosophical Problems of Technology*, New York, The Free Press, 1983.  
 ORTEGA Y GASSET, José. *Meditação da Técnica*, Rio de Janeiro, Livro Ibero-Americano, 1963.  
 RAPP, Friedrich. *Analytical Philosophy of Technology*, Dortrecht, Boston, London, D. Reidel Pub. Co., 1981.  
 SIGFRIED, André, BERDIAEFF, Nicolas, et alli, *Progrés Technique et Progrés Moral*, Rencontres Internationales de Genève, Genève, Ed. de la Baconnière, Newchatel, Lib. Alexandre Jullien, 1946.  
 SIKORRSKI, Wade. *Modernity & Technology, Harnessing the Earth to the Slavery of Man*, Alabam, The Univ. of Alabama Press, 1993.  
 SPENGLER, Oswald. *El Hombre y la Técnica*, Madri, Espasa-Calpe S.A., 1934.  
 VARGAS, Milton. *Para uma Filosofia da Tecnologia*, São Paulo, Editora Alfa-Ômega, 1994.

## DEMOCRACIA Y VALORES SOCIALES: UNA DIAGNOSIS SOBRE NUESTRAS SOCIEDADES (SOBRE LA LABOR INTERPRETATIVA DE MICHAEL WALZER)

Sonia ARRIBAS  
New School for Social Research  
New York

### RESUMO

*A teoria democrática de Michael Walzer ocupa um lugar ambíguo nas correntes atuais de filosofia política. Walzer foi precipitadamente classificado no grupo dos "comunitaristas" em virtude do seu abundante emprego da linguagem integracionista dos "significados compartilhados". Apesar disso, sua ênfase na participação política dos cidadãos proporcionou-lhe a etiqueta de "republicano". Ao contrário, para outros, Walzer continua sendo demasiadamente "liberal". Este trabalho deixa de lado esses qualificativos e pretende abordar sua teoria para pôr à luz os aspectos que possam proporcionar um bom material para a análise da sociedade contemporânea.*

### RESUMEN

*La teoría democrática de Michael Walzer ocupa un lugar ambiguo en las corrientes actuales de filosofía política. Walzer ha sido precipitadamente classificado dentro del grupo de los "comunitaristas" en virtud de su empleo abundante del lenguaje integracionista de los "significados compartidos". Asimismo, su énfasis en la participación política de los ciudadanos le ha proporcionado la etiqueta de "republicano". En cambio, para otros, Walzer sigue siendo demasiado "liberal". Este trabajo deja a un lado esos calificativos y pretende acercarse a su teoría para sacar a la luz los aspectos que pueden proporcionar un buen material para el análisis de las sociedades contemporáneas.*

### 1. INTRODUCCIÓN

La teoría democrática de Michael Walzer ocupa un lugar ambiguo en las corrientes actuales de filosofía política. Walzer ha sido precipitadamente clasificado dentro del grupo de los "comunitaristas" en virtud de su empleo abundante del lenguaje integracionista de los "significados compartidos". Asimismo, su énfasis en la participación política de los ciudadanos le ha

proporcionado la etiqueta de "republicano". En cambio, para otros - los más marxistas - Walzer sigue siendo demasiado "liberal".

Este trabajo deja a un lado esos calificativos y pretende acercarse a su teoría para sacar a la luz los aspectos que puedan proporcionar un buen material para el análisis de las sociedades contemporáneas -en tanto que propuesta teórica alternativa en nuestro tiempo "postsocialista"<sup>1</sup>-. Para ello, he tomado como

guía la distinción que hace Walzer en *Thick and Thin*<sup>2</sup> entre minimalismo y maximalismo moral, aunque la he aplicado con un significado algo distinto. El minimalismo moral se compone de estándares mínimos de justicia (universales) que, al mismo tiempo, reconocen ser el producto de una cultura e historia particular - la occidental-. Estos mínimos se vuelven más densos a medida que nos centramos en el estudio de principios de justicia que se aplican en general a los estados democráticos liberales contemporáneos, o cuando en concreto los asociamos a un estado democrático determinado, su cultura e historia. La sección más densa - maximalista - de la moralidad corresponde al análisis y crítica que hace Walzer en numerosas partes de su obra sobre la organización política en los Estados Unidos.

Como ha señalado Joseph Carens,<sup>3</sup> la retórica de Walzer sugiere que la teoría densa constituye el núcleo de su teoría. Los cuatro primeros apartados del presente trabajo analizarán los argumentos densos o maximalistas (interpretativos) y el último hará referencia a los mínimos. En los primeros se plantean tanto cuestiones filosóficas acerca de su metodología, cuanto dimensiones estructurales de cómo articular empíricamente la teoría. Los problemas que surjan apuntarán al último apartado, el cual explorará las relaciones entre la interpretación y la reconstrucción de normas de justicia, con el propósito, no ya de ofrecer soluciones a los citados problemas, sino de clarificar los puntos de convergencia de uno y otro método filosófico para vislumbrar las posibilidades de su combinación.

## 2. EL PUNTO DE PARTIDA: LA COMUNIDAD POLÍTICA Y SUS SIGNIFICADOS COMPARTIDOS

Toda la obra de Michael Walzer elabora la idea de que la justicia es el fruto de una comunidad política concreta en un tiempo determinado y cuyos modos de distribución se generan desde dentro de esa comunidad, atendiendo al significado de los distintos bienes (sociales, públicos) que se valoran de maneras heterogéneas. El "arte de la separación"<sup>4</sup> del liberalismo consiste, precisamente, en saber distinguir y organizar una forma de vida política democrática que aisle los diferentes bienes según sus significados sociales - según sus criterios de distribución particulares-. Mientras que para las primeras teorías

liberales ese arte se desplegaba en un saber aislar el poder político del religioso - de la iglesia-, las contemporáneas teorías también se esmeran en fortificar las barreras que separan las instituciones políticas de las culturales, económicas (el mercado), educativas, familiares, etc., dando así cuenta de la creciente complejidad de nuestras sociedades.

La metodología particularista de Walzer pone de relieve que las diferencias distributivas provienen únicamente del significado específico que poseen en una sociedad determinada. Por consiguiente, el filósofo se convierte en un intérprete de los significados que pone delante un modelo que represente los valores e ideales existentes en su sociedad. No hay ningún otro punto desde el que especular moralmente más que el situado - el inmanente a un contexto específico-.<sup>5</sup> Los juicios morales acerca de la justicia no han de ser descubiertos ni inventados porque ya están ahí, quizá no tanto en las prácticas de las sociedades en las que vivimos - algunas sociedades están más que otras a la altura de sus convicciones morales-, sino más bien en los significados que comúnmente atribuimos a cada bien. Puesto que cada sociedad se articula necesariamente con sus categorías características, particulares relaciones y narrativas locales - las cuales son fruto de una historia concreta - los bienes sociales tienen distintos significados en sociedades diferentes.

Los individuos de una comunidad dada identifican - nombran, califican - determinados bienes como necesarios. La distribución mutua de los mismos es una de las bases para comprender el sentido de pertenencia: "una comunidad política para el bien de la provisión, provisión para el bien de la comunidad."<sup>6</sup> Esta frase de *Esferas de la Justicia* pone de manifiesto que la relación entre la comunidad política y la satisfacción de las necesidades es recíproca -la comunidad política se forma y tiene su razón de ser en tanto que asociación de miembros que se interrelacionan mediante compromisos, obligaciones y cooperación para el abastecimiento de los bienes definidos como necesarios. La vida común se mantiene, por lo tanto, mediante una lista (variable) de bienes a repartir cuya significación social proviene de una serie de concepciones compartidas por los sujetos de esa vida, por sus intereses y aspiraciones. "Los significados sociales - escribe al respecto - son construcciones de objetos por grupos de sujetos, y una vez que esas construcciones están, por así decirlo, en su sitio, la comprensión del objeto ha sido y seguir

estando determinada por los sujetos.”<sup>7</sup> Cada bien, cada objeto, lleva de la mano un significado; es un *locus* de valor que nos encontramos como dado. La moralidad, según Walzer, es inmanente a los procesos intersubjetivos, forma parte de nuestras discursividades e interacciones. No hay que buscarla en principios ni inventarla *ex novo*, sino que está presente en la vida compartida por los protagonistas. No hay fundamentación moral en principios ahistóricos y abstractos, ni existe ningún metadiscurso justificatorio que articule los criterios de validez de los discursos y prácticas paralelas de las distintas comunidades: cada construcción social es también una legislación moral. “Los significados - continúa - con los que investimos los objetos poseen consecuencias normativas. [Llamo] a estas normas reglas de uso y valor; son asimismo reglas de distribución, esto es, regulan nuestras relaciones no sólo con los objetos, sino también con otra gente.”<sup>8</sup>

Así, Walzer nos ofrece el ejemplo de la sanidad pública en los Estados Unidos y formula un principio de distribución que atiende al significado social del bien sanidad: la atención sanitaria se ha de dar a quien la necesite por su condición física o mental (y no a quien tenga más poder político, ni a quien posea más dinero, ni a quien sea más inteligente). ¿Cuáles son, pues, las reglas de distribución que se derivan de ese significado compartido? Primera: si estamos en una democracia, la distribución reconocerá que el bien en cuestión será repartido igualmente, en proporción a en qué, medida sea necesario para los miembros; segunda: cualquier intromisión de otras consideraciones, tales como la clase, el dinero o el poder político quedan automáticamente excluidas como parámetros de distribución.

El filósofo-intérprete se encarga de hacernos visibles los significados sociales, es decir, las prácticas morales en las que vivimos o nos gustaría vivir. El que la salud o la educación sean valoradas (el que sean ya derechos sociales) proviene de una vida social en común, de un carácter histórico determinado y de una cultura política local. De este modo, el requerimiento moral de un estado social que, siguiendo nuestro ejemplo, garantice la salud pública mediante un sistema de provisión comunal deriva de la creciente importancia que venimos dando en los dos últimos siglos al bienestar físico y a una vida larga. A juicio de Walzer, estos y otros bienes no tienen por qué ser valorados transculturalmente o universalmente, ni

tampoco “derivan de una doctrina de derechos individuales de modo que cada individuo es titular del mismo tratamiento médico [...] dadas enfermedades similares.”<sup>9</sup> Todo lo contrario, el valor concedido a cada bien es resultado del conflicto social, de luchas políticas, negociaciones, movimientos sociales, creatividad, ..., en definitiva, es la determinación de las condiciones sociales y políticas necesarias para una interacción pacífica entre los individuos y la integración de la comunidad.

### 3. ¿MONISMO HERMENÉUTICO?

Como acabamos de ver, Michael Walzer toma como punto de partida los distintos significados sociales de los bienes que se distribuyen y comprueba cómo diferentes comunidades han desarrollado formas de distribución también diferentes. Con estos significados Walzer trata de formular un teoría local de la justicia que describa los principios latentes en las prácticas sociales y políticas de las sociedades liberales contemporáneas. El afán de esta empresa, sin embargo, no es meramente expositivo o representativo, sino también crítico: el filósofo-hermeneuta también trata de persuadir a los miembros de la sociedad en la que vive sobre la justicia o no justicia de las prácticas o normas constitutivas compartidas. El tipo ideal de distribución que acompaña y rige semejante crítica es, según Walzer, aquél que desembocaría en un mayor grado de “igualdad compleja” entre los ciudadanos.<sup>10</sup> Esta noción normativa tiene su origen en un paradigma de crítica social cuya fuerza no deriva de fundamentos filosóficos ahistóricos, necesarios o universalmente válidos. Al contrario, el interés práctico de este proyecto se alía con el carácter contingente, parcial y localmente situado de la genealogía, pero sin dejar de lado el debate y las disputas internas, en una palabra, el pluralismo. De este pluralismo interno o conflicto de interpretaciones dimana precisamente el impulso crítico.

El pluralismo según Walzer se da a dos niveles: el externo (entre comunidades distintas) y el interno (dentro de una misma sociedad). El primero es la base de su teoría contextualista, pues ésta tiene como uno de sus fines señalar el horizonte valorativo de determinadas sociedades en momentos históricos específicos. El segundo se evidencia en el conflicto

interpretativo de los significados sociales. Así, el concepto de distribución de la atención sanitaria siguiendo criterios de necesidad no implica que exista de antemano un consenso generalizado ni tampoco un acuerdo tácito colectivo sobre la cuestión: la valoración de la salud atendiendo a las necesidades de cada uno se da como una creencia generalizada que en algunos estados ya se ha llevado a la práctica -como un modo de vida- con un sistema de seguridad social. Esto no significa que otros criterios de distribución no puedan interferir con el de la necesidad de quien la recibe - podemos pensar en una mayor asistencia sanitaria para los que hayan trabajado duro, o para los que poseen un salario más alto. Sin embargo, algo (nuestras intuiciones morales) nos dice que estos significados están interfiriendo en el significado legítimo. Lo que el intérprete hace es ponernos delante los varios significados para explicarnos cuáles se ajustan más a esas convicciones, pero lo que decidamos a fin de cuentas ser objeto de deliberación política. En ningún caso ser necesario recurrir a nociones abstractas -ineficaces, según Walzer - ni a metanarrativas fundacionalistas que arrasan con las particularidades en aras de una omniabarcante filosofía de la historia o en pro de imperativos abstractos que resultan vacíos - por formales - cuando han de ser llevados a la práctica.<sup>11</sup> Sin embargo, esta segunda formulación del pluralismo es la que ha recibido las censuras más potentes de los críticos, al ponerse en duda la eficacia del planteamiento relativista de crítica social que no apela a la universalidad de ciertos valores que trasciendan el contexto - al afirmar frente a Walzer que su planteamiento es una mera exposición del *status quo* con poca fuerza emancipativa-.

Para sociedades distintas, como se ha afirmado, criterios de distribución diferentes. De este modo, y como ilustración de que puede haber otros modos de distribución justos, Walzer explica que la sociedad de castas en la India ha funcionado con arreglo a un principio de distribución basado en la posición social al nacer, mientras que las sociedades democráticas se ordenan de acuerdo a criterios más complejos.<sup>12</sup> La labor de Walzer es, pues, la de explicar las intuiciones básicas (los significados sociales de los bienes) de esas sociedades democráticas y la de defender la fuerza de tales intuiciones como reglas válidas de distribución e interacción.

El planteamiento de crítica social inmanente de Walzer ha sido definido por Seyla Benhabib como

un “injustificado monismo hermenéutico de significado”<sup>13</sup> puesto que presupone que las prácticas culturales tienen un significado único consistente y unívoco que el crítico puede leer sencillamente. Ronald Dworkin, por su parte, ha puesto de manifiesto que el mero hecho de que haya conflicto acerca de las reglas de distribución justas nos indica ya que no hay ningún significado común: “Nuestros argumentos políticos - sostiene - casi nunca empiezan con una comprensión compartida de los pertinentes principios de distribución [...] Si la justicia consiste solamente en seguir significados compartidos, ¿cómo pueden debatir los miembros acerca de la justicia cuando no hay ese entendimiento común? [...] En una sociedad como la nuestra, las cuestiones de justicia son continuamente contestadas y debatidas.”<sup>14</sup> La crítica de Dworkin señala que las sociedades liberal-democráticas contemporáneas no son comunidades homogéneas que puedan autointerpretarse con un solo lenguaje y un conjunto de valores históricamente heredado.<sup>15</sup> En ellas las tradiciones son puestas de entredicho, las interpretaciones divergen y las prácticas sociales no conllevan un único significado añadido. Por este motivo, y de nuevo en palabras de Benhabib, la crítica social no puede basarse única y exclusivamente en sacar a la luz las intuiciones escondidas o dadas en nuestras prácticas. No se puede evitar la tarea filosófica de clarificación y reconstrucción - “inventiva”, diría Walzer - de las normas a las que cualquier crítica inexorablemente apela.

Las objeciones reseñadas indican a todas luces que no es posible la formulación de una teoría de la justicia con afán crítico sin el recurso a la construcción de normas clarificadoras de ideales (no presentes, en tanto que ideales) que, bien han de ser externos a las prácticas sociales (en el caso, por ejemplo, de una crítica formulada por alguien radicalmente disconforme con el *modus vivendi* de su sociedad), o bien han de formularse con la suficiente abstracción como para que en efecto plasmen la justicia que cabe darse entre ciudadanos que están profundamente divididos en sus creencias y valores individuales. Una teoría de la justicia ha de cristalizar, por consiguiente, el radical pluralismo y complejidad de nuestras sociedades - la multiplicidad de valores y fines-,<sup>16</sup> pues la *Sittlichkeit* tradicional ha venido a menos con la proliferación de instituciones burocráticas, culturales y de conocimiento, así como

con la creciente autonomía de la dinámica del mercado.<sup>17</sup>

No cabe duda de que estas críticas atacan de pleno cualquier filosofía moral y política que se deslinde de la reconstrucción de normas que trasciendan las meras prácticas sociales. El principal riesgo de la teoría de Walzer es, a primera vista, su estricto acercamiento interpretativo a la realidad social. Sin embargo, la labor de lectura de la interpretación social conduce a la discriminación entre los significados sociales que acceden a lo que Walzer consideraría lo más auténtico de las tradiciones objeto de investigación frente a aquellos significados que desfiguran la verdadera raíz de los valores hallados. Charles Taylor expresa de la siguiente forma el carácter de los significados sociales: “los significados intersubjetivos que están en el fondo de la acción social son frecuentemente tratados por los filósofos políticos bajo la rúbrica del consenso”. Con esto se quiere decir convergencia de creencias acerca de cuestiones básicas, o de actitudes. Pero estas dos [convergencias] no son lo mismo. Tanto si hay consenso como si no, la condición para que haya una u otra es *la existencia de un determinado conjunto de términos de referencia comunes*. Una sociedad en la que esto estuviera ausente no sería una sociedad tal y como normalmente se entiende.”<sup>18</sup> Y en *Esferas de la Justicia* Walzer expresa la misma idea en los siguientes términos: “Los significados sociales no tienen por qué ser armoniosos; en ocasiones suministran solamente la estructura intelectual dentro de la cual las distribuciones son sometidas a debate.” (*EJ*, p. 323) Así pues, frente a la crítica de Benhabib, los significados sociales no gozan de una unívoca interpretación; la tarea interpretativa es continua y sujeta a constante revisión. El teórico político - el intérprete - ha de articular, identificar y diseccionar la amalgama de dimensiones sociales, creencias, formas experienciales y valores que acarrearán determinados actos e instituciones. Al igual que la “posición originaria” de Rawls,<sup>19</sup> la cual enuncia nuestras convicciones fundamentales y significaciones políticas compartidas, la lectura político-social de Walzer despliega hermenéuticamente la cultura política de los estados democráticos y sociales<sup>20</sup> mediante la formulación de unos principios según los cuales los distintos bienes sociales habrían de ser distribuidos para fomentar la pertenencia y participación de los ciudadanos, para potenciar la “igualdad compleja”.<sup>21</sup>

Teniendo, pues, a la vista la posibilidad de diálogo inicial (metodológico) entre la labor interpretativa de Walzer y el proyecto normativo de Rawls,<sup>22</sup> en las líneas que siguen paso a exponer la “sustancia” de su teoría democrática - la “igualdad compleja” - para ulteriormente retomar las dificultades planteadas y poner a prueba las posibilidades críticas y emancipatorias de la misma.

#### 4. ¿EN QUÉ MEDIDA PUEDE SER COMPLEJA LA IGUALDAD?

La igualdad compleja es el ideal de una sociedad liberal en la que se cultiva con acierto “el arte de la separación”. Separar consiste en reconocer que hay bienes que han de distribuirse aisladamente (con criterios distintos) para así concebir una igualdad social que surge como su resultado. La distribución ha de estar de acuerdo con el significado específico de cada bien - de cada práctica institucional o social -, y no puede reducirse a la preeminencia de un bien sobre los demás, de un principio de distribución (por ejemplo, el mérito) sobre los demás (la necesidad de ese bien, el talento, etc.) No hay, por tanto, un único principio de justicia distributiva que se pueda aplicar a todos los bienes públicos o sociales. La meta es la prevención de la “dominación ilegítima” de una serie de bienes sobre los demás. Esta diferenciación de “esferas de la justicia” se ha institucionalizado en las contemporáneas sociedades democráticas en lo que Walzer denomina, siguiendo a Arthur Okun, “intercambios obstruidos” (*EJ*, p. 110). Así, por ejemplo, se obstruye el intercambio de votos, personas o sentencias judiciales por dinero - pues son bienes que no se deben comprar ni vender -; de forma semejante, el poder político, las relaciones familiares o las actitudes religiosas quedan enmarcados en sus propias esferas. La multiplicidad de bienes denota la complejidad de las actividades y esferas de valor de las sociedades contemporáneas - el pluralismo de significados sociales.

Pero, ¿es tan evidente como piensa Walzer esa asignación de un criterio de distribución a cada bien y su consiguiente separación de otras esferas? A continuación quisiera examinar el significado de algunos de los bienes que Walzer enumera para cerciorarnos de la vinculación entre el bien, su significado y el criterio de distribución correspondiente.

Llama la atención en primer término que Walzer invoque el dinero en su lista de bienes con significado específico a distribuir.<sup>23</sup> En efecto, al igual que la sanidad, el tiempo libre, la educación, el amor, el poder político y el trabajo duro (en el sentido de “no deseado por la mayoría”), el dinero es confinado a su esfera propia. Brian Barry y Jeremy Waldron destacan -siguiendo a Georg Simmel, *La filosofía del dinero* - la carencia del dinero de un significado per se. El dinero es anónimo e intercambiable por todos los demás bienes: “el dinero debería ser considerado como una representación de la commensurabilidad de los significados y valores de otros bienes, no como un bien con un significado o valor en sí mismo.”<sup>24</sup> Para Walzer, en cambio, la esfera propia del dinero es el comercio de “todos esos objetos, mercancías, productos, servicios que *no son comunitariamente suministrados*, que las personas sin embargo encuentran útiles o agradables.” (*EJ*, p. 114, énfasis añadido). Walzer divorcia del mercado aquellos bienes que consideraríamos públicos (servicios básicos del estado, libertades públicas), así como “el amor y la amistad” y la “gracia divina” - bienes que, dentro del ámbito privado, poseen cualidades espirituales. Como no podía esperarse de otro modo, se percibe en el razonamiento de Walzer el afán “separatista” que caracteriza a su teoría, el cual se concreta en este contexto en la implantación de límites al mercado del mismo modo en el que Habermas diagnosticó la “colonización” del mundo de la vida en su *Teoría de la Acción Comunicativa*. El coto al mercado intenta circunscribir la influencia del dinero y prevenir su tendencia a la dominación de las otras esferas. Se han de proteger las fronteras de las otras esferas de la intromisión del dinero para asegurar las relaciones de igualdad que subyacen a las instituciones políticas liberales, para prevenir la injerencia de una esfera en otra. El dinero, al inmiscuirse en los sistemas políticos hace disminuir las posibilidades de actuación democrática y reduce las oportunidades de intervención participativa de los ciudadanos en la vida social común. Según Walzer, es posible, sin embargo, seguir haciendo dinero en el mercado, siempre y cuando esto no “establezca posiciones de privilegio, baluartes sociales que otros hombres y mujeres pueden tomar solamente al asalto y que son siempre defendidos con desesperación.”<sup>25</sup> Aunque la oposición de Walzer a los procesos de conversión o convertibilidad de una esfera a otra mediante el

dinero se nos antoje sísifea - puesto que siempre surgirían modos de conversión que no podrían impedirse-, la normatividad de la igualdad compleja puede concebirse en tanto que reveladora de las dolencias que achacan a nuestras sociedades: “El movimiento institucional más relevante - señala Swift al respecto - del que esté a favor de la igualdad compleja sería el de aislar el mercado de acuerdo con criterios distintos a la mera capacidad para pagar aquellos componentes de beneficio que actualmente están en venta en el mercado.”<sup>26</sup>

La pregunta que inmediatamente surge es la de cómo distribuir por otros medios los bienes que no queremos que queden en manos del mercado. Sobre esta relevante cuestión volver, más adelante cuando analice la noción de sociedad civil de Walzer. Ahora es preciso enfatizar que la diagnosis de Walzer sobre la invasión del mercado en las demás esferas tiene una base claramente liberal: frente a las tesis marxianas que contemplan la sociedad como una totalidad ética desgarrada por la mercantilización que ha de recuperar la unidad, Walzer asume y reivindica la diferenciación de la economía como una esfera más que ha de mantenerse - con límites rígidos.<sup>27</sup> Sin embargo, y en esto creo que radica la fuerza crítica de la idea de Walzer, como complemento a Rawls y su segundo principio de la justicia - el principio de la diferencia, que reza que cuando existan desigualdades económicas y sociales deben estar dirigidas al mayor beneficio del menos aventajado, y asociadas a posiciones y cargos abiertos a todos según la regla de la igualdad de oportunidades-, Walzer pone el dedo en la llaga al señalar, en virtud del ideal de la igualdad compleja, la creciente dominación del medio del dinero sobre las demás esferas de distribución. En efecto, según Walzer la libertad individual no consiste únicamente en el derecho a “formar, revisar y dedicarse a la prosecución de una concepción del bien”<sup>28</sup> - derecho que sólo es limitado por el similar derecho de los demás-, sino que además conlleva la posibilidad de acceso y participación activa en la vida política, pues la pertenencia a ésta es el primer bien que se distribuye. Pero además, y ésta es la visión más radical, la igualdad compleja no se sustenta con la compensación parcial a la que alude el segundo principio de Rawls,<sup>29</sup> sino que requiere imprescindiblemente la autonomía de las esferas, de modo que cada criterio de distribución promueva la ventaja relativa de distintos ciudadanos en diferentes esferas con la imposibilidad de dominar

a las demás. De aquí que la igualdad esté profundamente amenazada por la mercantilización de todos los bienes, la cual destruye los restantes modos de vida que conjuntamente mantienen la pertenencia y participación real de todos.

Junto al dinero y su difícil clasificación autónoma en una esfera, la teoría de Walzer brinda otras dificultades que no conviene soslayar y que ya he mencionado al tratar su método de análisis interpretativo, a saber, la del significado de los bienes y su distribución. Para abordar este problema voy a tomar en consideración un bien determinado para preguntarnos si no es posible que en muchos casos encontremos que su significado evoque criterios de distribución en conflicto por lo que habría que acudir a una noción de justicia que atravesara o solapara varias esferas. Vamos a suponer, por ejemplo, el empleo.<sup>30</sup> Walzer considera que el significado predominante de la mayoría de los trabajos es el de una carrera profesional abierta a los individuos con talento o habilidad. Consecuentemente, Walzer sigue la parte final del segundo principio de la justicia de Rawls, que entiende cada puesto de trabajo como un cargo, esto es, como “cualquier posición por la cual la comunidad política, considerada como un todo, manifiesta interés y escoge a la persona que lo ocupa, o regula los procedimientos mediante los cuales esa persona es escogida.” (*EJ*, p. 140)[31] Llevado a la práctica el principio se traduce en dar igual consideración o tratamiento a todos los candidatos, y elegir entre aquellos que estén mejor cualificados. Ahora bien, ¿podría ser que este criterio de distribución no fuera el único con el que usualmente se vincula el empleo? Otra regla que podría también aplicarse justamente sería la de distribuir empleos según la necesidad de los candidatos. En efecto, cuando pensamos en empleo, lo asociamos inmediatamente a una vida más o menos segura, con las necesidades básicas cubiertas y con el reconocimiento social imprescindible para ser considerados como iguales por los demás, es decir, el empleo se asocia con la igual ciudadanía. Como señala Amy Gutman: “En una economía a pleno empleo, los estándares de la necesidad y la aptitud [qualification] se complementan en lugar de competir. Pero en una economía que está lejos del pleno empleo los dos estándares frecuentemente compiten entre sí.”<sup>32</sup> Walzer responde a esta objeción remarcando que los puestos de trabajo significan tanto profesiones abiertas al talento, al

mérito o a la aptitud, *cuanto* la igual ciudadanía de todos, *precisamente porque* vivimos en una sociedad con una economía que no goza ni de pleno empleo, ni de una distribución justa - de acuerdo con los significados de los distintos bienes - en las esferas que se solapan con la del empleo. Es decir, el trabajo ha adquirido un segundo significado en conflicto con el primero porque algo está fallando en las esferas del dinero, de la seguridad y el bienestar y en la del reconocimiento, o incluso en la del poder político. De esta manera, el estudio de las razones para la puesta en práctica de la acción afirmativa o discriminación inversa en el caso de los negros americanos (*EJ*, cap. 5: “El caso de los negros estadounidenses”, pp. 162-165) puede conducirnos a interpretar esta medida como una reparación de la larga historia de injusticia sufrida por este colectivo. Así, el significado espúreo del empleo que tomaríamos sería el pleno acceso a la igualdad civil - y no el “legítimo” de una profesión abierta al mérito o la profesionalidad. Sería, pues, un remedio que requeriría la desigual consideración de los blancos que actualmente ni son participantes ni beneficiarios de prácticas racistas, lo cual iría en contra de las nociones del mundo social compartidas.

¿O no se trataría más bien de un caso en el que dos argumentos válidos en conflicto confluyen en el bien social del empleo? Por un lado, entendemos que el empleo debe distribuirse según el mérito, pero por otro comprobamos que hay un grupo social que no goza de las mismas oportunidades que el resto para acceder a un puesto de trabajo, y que además también está desfavorecido en otras esferas (por ejemplo, la del dinero y la del reconocimiento).

La postura de Walzer se complica al aceptar sólo la discriminación inversa como último recurso. “El objeto de reservar cargos es el de ratificar la jerarquía, no el de desafiarla ni el de transformarla [...] la redistribución (a favor del empleo pleno) de la riqueza material es más factible que la reserva del cargo en lo que se refiere a resultados duraderos.” (*EJ*, p. 164)<sup>33</sup> Esto quiere decir que si el empleo ha pasado a adquirir un significado proveniente de otra esfera es porque la distribución falla en ambas esferas -porque no se da la justicia en ninguna de ellas. La cita anterior nos indica que, a juicio de Walzer, la política a adoptar cuando se da injusticia en la esfera del empleo es la de intervenir en la esfera de la distribución de la riqueza material. ¿No está admitiendo Walzer con esta compensación la interconexión de las esferas?

En efecto, el caso de la acción afirmativa nos enseña que las nociones de mérito e igualdad de oportunidad para superar los efectos históricos de discriminación social se entremezclan. Tanto en Estados Unidos como en Europa los debates sobre esta delicada cuestión no cesan. ¿Hemos de admitir con Dworkin que realmente no hay un significado social compartido que señala los límites de una determinada esfera y que, en consecuencia, esos significados sociales que compiten en una esfera nos obligan a acudir a una formulación de la justicia que no se deja encasillar en el aislamiento de las esferas de Walzer?

Walzer es ambiguo sobre este punto. Por un lado, enuncia un significado social para cada esfera de distribución, y por otro niega que ese significado social tenga que gobernar necesariamente en la esfera. Su hermenéutica de los significados sociales le lleva a plantear un universo semántico común en el que los significados (variables) permiten que pueda haber conflicto acerca de las distribuciones. La idea principal es que sólo podremos argumentar sobre las distintas interpretaciones porque hay un lenguaje compartido - una comunidad de experiencia.

Sin embargo, aunque aceptemos como válida la premisa del lenguaje compartido de significados, otro tipo de consideraciones ajenas a la mera interpretación han de entrar en escena si queremos solventar el conflicto. En el caso que hemos estado considerando comprobamos que tanto uno como otro significado son argumentos *morales* que tratan de llevar a la práctica la no discriminación en el empleo. “El ideal interesférico -aduce Gutman- de la no discriminación captura los dos significados del empleo en conflicto. La justicia social reside no en escoger entre los significados, sino en evaluar los detalles de los argumentos que se oponen.”[34] Si esto es así, parece que llevada a la práctica del mundo injusto en que vivimos, la justicia según Walzer residiría en permitir por lo menos que cada interpretación de significados tenga su espacio. El hermeneuta, inmerso en una tradición histórica, legal, cultural y sociológica, saca a la luz y clarifica los significados de las normas y valores y deja a la política la decisión última. ¿Nos ha presentado la única interpretación posible? Quizá esta pregunta no sea del todo relevante, pues de lo que se trata es de si la aceptamos como una interpretación válida a la hora de llevarla a la práctica, aquí y ahora. Tal vez todos estemos de acuerdo en que el trabajo debería distribuirse de acuerdo con la competencia

profesional y el mérito, y que la igual consideración de todos los candidatos sería lo ideal. Pero aquí y ahora reconocemos que para hacer justicia conviene sopesar otros posibles argumentos que entran en conflicto.

David Miller sugiere que Walzer ha de presuponer cierta igualdad abstracta (por encima de los significados que atribuimos a los bienes) para poder decidir entre diferentes significados en conflicto: la respuesta deber venir guiada por un principio - que Miller denomina “igualdad de estatus: la posición (rango) básico de una persona, en una sociedad, tal y como se manifiesta en el modo en el que es considerada por las instituciones públicas y por otros individuos” - <sup>35</sup> que nos permitiría leer a través de las esferas y comprobar que determinado resultado es, en términos de igualdad social, más justo que el otro. Si, como Walzer admite, la justicia en una esfera afecta a la justicia en otra, hay una inevitable conexión entre los varios bienes que la igualdad compleja está tratando de separar. Subyaciendo a la igualdad compleja, fruto de la pluralidad de significados, hay una noción de igualdad simple -moral y ajena a los significados- que sustenta la arquitectura distributiva en su conjunto.

Esta igualdad formal es la condición necesaria para la igualdad compleja, la cual requiere además el pluralismo distributivo. La igualdad de status se consigue cuando cada bien social se asigna según su propio criterio de justicia de tal modo que si una esfera corre el riesgo de ser asimilada por el criterio de distribución de otra, esto nos está indicando que la igualdad de estatus (o de ciudadanía, según Miller) de un grupo de individuos también corre peligro.

## 5. EL ARGUMENTO DE LA SOCIEDAD CIVIL Y LA FUNCIÓN DEL ESTADO

Hemos visto que según la teoría de Walzer la justicia social se obtiene cuando se controlan las barreras entre los distintos bienes y se impiden las conversiones entre bienes cuyos significados difieren y, en consecuencia, cuyos principios de distribución son diferentes. A partir de la reconstrucción de las tesis de Walzer sobre la igualdad compleja y de los problemas que conlleva, voy a tratar de ofrecer en lo que sigue una sinopsis de cómo se articularía empíricamente ese ideal. Para ello, desarrollar, en primer lugar su noción de sociedad civil.

Por sociedad civil Walzer entiende “el espacio de asociación humana no coercitiva, y también el conjunto de redes relacionales - formadas para favorecer a la familia, la fe, el interés y la ideología- que llenan ese espacio.”<sup>36</sup> Este espacio no es, por tanto, el de las relaciones económicas, sino el de la participación política a través de asociaciones idealmente democráticas cuya labor puede ser, entre otras, la de criticar la labor del estado y promover alternativas políticas. En estas asociaciones los miembros toman pequeñas decisiones que en cierta medida configuran y afectan a la organización global del estado y la economía. Así, el mercado (la esfera del dinero) queda circunscrito por los límites que le impongan “la fuerza y la densidad de las redes asociacionales (incluida la comunidad política)”<sup>37</sup> no porque en el mercado intervengan unos actores diferentes a los agentes que actúan en la sociedad civil, sino porque muchos de los actores que funcionan en el mercado (negocios familiares, organizaciones no gubernamentales, etc.) tienen su origen en esa misma sociedad civil.

La definición de sociedad civil de Walzer se encuadra dentro de la tradición cuyos orígenes se remontan a Montesquieu, según la cual las asociaciones públicas son responsables de la mediación entre el estado y la sociedad.<sup>38</sup> Pero el que su capacidad de actuación pueda interferir en el mercado la aproxima también a las nociones de Habermas de “esfera pública” o de Gramsci “Società Civile” puesto que éstas sitúan la influencia de la sociedad civil a medio camino entre la esfera económica y la del estado - sin que ni una ni otra se incluyan en su marco -. La concepción de “sujeto dividido” de Walzer corrobora esta tesis: ¿Cómo interactúan el mercado y la sociedad civil? Walzer plantea la cuestión en términos de identidad compleja: cada individuo puede asumir muchos roles: el del ciudadano -partícipe activo en el bien común del estado-, el del consumidor..., de tal modo que un mismo individuo es ciudadano, consumidor y, simultáneamente, miembro de la sociedad civil. De esta forma, los límites al mercado le son impuestos desde dentro: por los mismos grupos o asociaciones que forman parte de la sociedad civil y que penetran en el mercado, por los mismos individuos que son a la vez productores o consumidores y ciudadanos. “Todas las formas sociales son relativizadas por el argumento de la sociedad civil.”<sup>39</sup>

Según el argumento de Walzer hemos de invocar la conexión entre las esferas para poner cotas a aquéllas (como la del dinero) que tienden a dominar las demás. Walzer echa mano de una noción harto liberal de “individuo modular”,<sup>40</sup> para exponer cuáles son los actores que forman parte de esa sociedad civil. En efecto, los individuos -sujetos divididos o modulares- pertenecen a asociaciones, pero sin ninguna vinculación total, sino sólo parcial, en una apropiación continua de roles diversos, aunque el rol de la “ciudadanía tiene una preeminencia práctica entre todas nuestras pertenencias actuales o posibles.”<sup>41</sup> Las esferas han de mantenerse aisladas y son los individuos los que se dividen en relación con los distintos bienes sociales y las diferentes representaciones que se requieren para las múltiples esferas de la justicia.<sup>42</sup> Porque los individuos poseen identidades complejas que abarcan varias esferas es posible limitar desde la sociedad civil a los medios del dinero y del poder político., El desdoblamiento del individuo es posible, según Walzer, no en tanto que abstracción y búsqueda de un sujeto impersonal que puede desvincularse de su engarce en una determinada esfera para intervenir en otra, sino gracias a su constitución “densa” y polifacética.

En efecto, a juicio de Walzer, el sujeto se puede dividir entre las distintas esferas, entre las distintas identidades (familiar, religiosa, política, etc.) y entre sus varios ideales, principios y reglas de juego al estar constituido con una multiplicidad de voces morales.<sup>43</sup> Sin embargo, esta división no significa que uno pueda retrotraerse y desprenderse de esas múltiples identidades para juzgar desde un punto de vista ajeno a las mismas -desde un punto de vista “objetivo”-.<sup>44</sup> No hay tal distanciamiento de uno mismo, del mismo modo como no hay manera de decidir en muchas ocasiones “qué parte es nuestra mejor parte, qué roles, identidades o valores son los fundamentales.”<sup>45</sup>

Pero si no es posible lograr esa perspectiva crítica necesaria para salir de una esfera y darse cuenta de que, por ejemplo, tiende a dominar a las demás, ¿cómo vamos a ser capaces de ponerle cotas? Walzer considera que la identidad compleja del individuo moral le permite desplazarse de una a otra esfera para entablar un diálogo entre ambas que permita resolver el conflicto. No es necesario ni recomendable, por consiguiente, recurrir a una instancia superior que nos indique dónde están las fronteras entre las esferas. El argumento de Walzer le

lleva a concluir paradójicamente que podemos ser activos participantes de esferas distintas y al mismo tiempo permitir que dichas esferas permanezcan aisladas.

Esta conclusión parece sin embargo traicionar el énfasis walzeriano en el aislamiento de las esferas. La, a mi juicio, acertada descripción densa de la identidad moral nos hace comprender cómo la articulación conflictiva de la multiplicidad de voces morales desborda la rígida compartimentación de una sociedad contemporánea en esferas aisladas siguiendo la distribución heterogénea de distintos bienes sociales. Si un mismo individuo puede acceder a varias de estas esferas (y tener éxito en ellas) permitiendo asimismo que los demás tengan acceso a ellas, es precisamente porque hay algún modo de sopesar la igualdad conseguida en términos que conectan las - en principio heterogéneas y discordantes - valoraciones entre las esferas. Es decir, el problema que hallamos es similar al que señalé en el apartado anterior: el que justamente vivamos en sociedades donde los individuos pueden desplegar sus actuaciones e influencias entre distintas esferas - a diferencia de sociedades más tradicionales - es lo que quiebra las finas líneas divisorias entre las mismas. La densa descripción de los significados sociales y sus modos de distribución pierde su total validez una vez que investigamos, aunque sea levemente, la identidad de los actores que han de llevar a cabo tales distribuciones.

Para recapitular este punto: al analizar el argumento de la sociedad civil y al poner de relieve que las esferas que se comprenden dentro de ésta son las que han de poner límites a las esferas que tienden a dominar, hemos puesto de manifiesto que la teoría de Walzer sólo funciona cuando los individuos pueden moverse de una esfera a otra con flexibilidad, de manera que los límites se establezcan desde dentro de las esferas.<sup>46</sup> Walzer es consciente de lo problemático de su planteamiento cuando se intenta articular empíricamente. Los propios ciudadanos - los miembros de esas asociaciones voluntarias que configuran la sociedad civil - serán los que pondrán los límites a las esferas. La solución de Walzer es ambivalente puesto que se mueve entre dos alternativas: en una permanece fijo a su intuición primera de señalar los límites precisos entre las esferas mediante su lenguaje integracionista de los significados compartidos - el cual refiere a una comunidad de valores -; y en otra el análisis de los

actores sociales le lleva a la conclusión de que la movilidad de éstos entre las esferas es posible -lo cual destruiría los precisos límites entre las esferas y con ello la estabilidad de los significados compartidos-.

Al tratar la esfera del dinero he querido presentar el argumento de Walzer como una diagnosis de nuestras sociedades. Los que abogan por una noción de sociedad civil que tiene bien presente la concepción del "individuo modular" plantean que la obstrucción de intercambios entre bienes con distintos significados implica constreñir la libertad del individuo para llevar a cabo sus preferencias vitales.<sup>47</sup> Esta idea se desprende de los que ven en el mercado libre -en el supuesto de una distribución igual de recursos- la alianza perfecta entre el liberalismo y el capitalismo: en las sociedades modernas los individuos tienen distintas concepciones acerca del bien, así como diferentes creencias sobre lo que posee valor.<sup>48</sup> El sistema de mercado es el ámbito donde se intercambian bienes y servicios en función del valor que éstos poseen para los consumidores. Frente a esta visión democrática del mercado, Walzer mira con recelo este medio de distribución que tiende a acaparar los demás bienes en su capacidad de convertibilidad y en su función de medio de dominación de aquéllos que lo poseen sobre los que lo carecen. En un artículo reciente, a la pregunta de por qué estamos tan lejos todavía de la igualdad compleja, Walzer responde: "La convertibilidad de los bienes sociales y de dominación que genera toma cada vez formas más sutiles e indirectas en las sociedades modernas [...D]ada la existencia continua de grupos excluidos, el estado debe jugar un papel mayor en el fomento de la igualdad compleja de que yo imaginé cuando escribí sobre estos temas hace diez años."<sup>49</sup> Este recurso al poder del estado - a la esfera política - propone que para que se dé una sociedad civil activa en la cual los interlocutores sociales puedan participar y deliberar como iguales hay que eliminar la desigualdad social. El estado se plantea de este modo como el suministro de las condiciones necesarias que establezcan una igualdad mínima que se oponga a las relaciones de dominio y subordinación que tienen lugar entre las esferas.

Por consiguiente, Walzer ha apelado a un estado fuerte que controle la interferencia de las esferas ante la constatación de que la distribución injusta de los bienes sociales se acantona en muchos casos en los mismos grupos de excluidos: la injusticia

se reproduce de esfera a esfera. Actualmente en los Estados Unidos un gran número de individuos (pertenecientes a minorías en la mayoría de los casos) no tienen otra alternativa que la dependencia del estado en lo que se refiere a una educación básica (aunque insuficiente para acceder a un puesto de trabajo - lo cual lleva siempre a los mismos a hacer el trabajo sucio de la sociedad-). Estos mismos individuos son los que provienen de familias destruidas y sin incentivos, y son los que carecen del reconocimiento social por parte del resto de los ciudadanos - con la consiguiente falta de autorrespeto-. Y paradójicamente, estos individuos son iguales ante la ley y gozan de todos los derechos de voto, aunque siguen siendo ciudadanos de segunda clase. Exclusión tras exclusión cubiertas por el manto de la igualdad ante la ley y por la expansión democrática de la ciudadanía, la cual ha dejado de significar igualdad de estatus.

Sin embargo, la labor del estado no se extiende en similar medida por todas las esferas. La igualdad de estatus y la participación democrática tienen como aliados fundamentales el bienestar material (sanidad y pensiones) y la educación. Es precisamente en estas esferas donde el estado, a juicio de Walzer, ha de intervenir: "Dada la existencia de grupos excluidos, la justicia requiere un esfuerzo público prolongado para permitir que los miembros vuelvan a entrar en la sociedad y funcionen independientemente en todas las esferas distributivas."<sup>50</sup> El estado supone la responsabilidad social básica para que los ciudadanos puedan desarrollar sus habilidades en cada una de las esferas. En las demás esferas, en cambio, ser la sociedad civil la que se encarga de dotar de los cauces de reconocimiento o solidaridad en los que el estado no debe inmiscuirse. La teoría de Walzer deja abierta la relación entre el estado y la sociedad civil sin que quede su posición al respecto muy definida. Hasta que no se delimite con más precisión la articulación del concepto de sociedad civil no podremos saber claramente en manos de quién quedan las distribuciones en cada una de las esferas - o si el lenguaje mismo de las esferas resulta del todo operativo-.

## 6. EL "ADELGAZAMIENTO" DE LA TEORÍA

En las páginas anteriores he permanecido en el núcleo denso de la teoría de Walzer. Su método

interpretativo nos ha guiado para comprobar la validez de los significados de los bienes sociales y sus modos de distribución para una democracia actual. Sin embargo, cuando hemos intentado comprobar empíricamente - mediante el argumento de la sociedad civil - la premisa básica de Walzer, a saber, el aislamiento de las esferas, hemos hallado que una paradoja subyace a la propuesta: los límites han de ser puestos desde dentro, esto es, por los agentes sociales que acceden a esferas distintas e incluso pueden adquirir posiciones de ventaja en ellas.

Ha llegado el momento de complementar la labor interpretativa con una actividad - que, sin dejar de lado la especificidad cultural de la que surge - es más reconstructiva, es decir, invoca no tanto los significados sociales de una sociedad dada, cuanto unos estándares mínimos de justicia que tengan una vocación más universal que el particularismo por el que aboga Walzer. Curiosamente, estos mínimos también se encuentran en su teoría.

Para finalizar voy a tratar de mostrar cómo la postura de Walzer ha de permitir salir del núcleo denso de la mera interpretación para formular universalizaciones que escapen a la especificidad y el relativismo de los que hace gala. Este movimiento hacia propuestas más universalistas no son sino la exposición de unos mínimos de justicia que pueden ser combinados coherentemente con una teoría interpretativa que atiende al contexto histórico y social en el que van a ser aplicados.

En el libro *Thick and Thin* Walzer aboga por una moralidad densa integrada en la cultura en la que está inmersa. Cuando determinados rasgos de distintas moralidades densas se reiteran en diferentes sociedades, esos rasgos forman una moralidad mínima y abstracta - destilada - proveniente de las moralidades densas. "La moralidad mínima [...] es simplemente abstraída de, y no muy lejos de, la cultura democrática contemporánea. Si esta cultura no existiera, esta versión particular de la moralidad mínima no sería ni siquiera admisible para nosotros. El maximalismo de hecho precede al minimalismo."<sup>51</sup> Ahora bien, aunque aceptemos esta sucesión lógica, ello no conlleva que debamos rechazar la utilidad normativa de una moralidad "adelgazada" que se acople sin imponerse a la particularidad de la tradición cultural en la que esté inmersa. O, en otras palabras, aunque reconozcamos con Walzer que el lenguaje de los derechos humanos, de la dignidad humana, de la

comunidad de todos los seres humanos o de la igualdad de status proviene de una tradición determinada - la occidental - este reconocimiento no significa que debamos deshacernos de tal lenguaje cuando entramos en contacto con otras formas de vida. Y tal vez la mejor herencia que podamos recibir sea la de cuestionar todas las ideas - las propias y las ajenas - y no aceptar como válida *ipso facto* cualquier creencia que nos venga dada.

Con el objetivo de una creciente democratización de las sociedades contemporáneas, la labor interpretativa de Walzer puede ser corregida cuando se plantee la problemática que he apuntado en el apartado anterior, es decir, cuando debamos poner en claro la articulación sociedad civil-estado y la de qué agentes sociales y de qué manera se establecen los límites entre las esferas. Una alternativa normativa más formal, como es el caso de la ética discursiva, suministra la base mínima desde la que acometer cualquier transformación política o cualquier cambio sustancial en las distribuciones de bienes. Con este fundamento, los análisis de Walzer se nos presentan como un buen recurso a la hora, por ejemplo, de promover una mayor (o menor) liberalización del sector del mercado o a la hora de decidir qué esferas ponen obstáculos a la democratización al inmiscuirse en las distribuciones de las demás.

Por otro lado, ya se ha visto como la interpretación de los significados sociales no lleva en numerosas ocasiones a una única respuesta. La teoría democrática entonces deber moverse desde una concepción comunitarista de la política - con un alto grado de solidaridad integradora, motivación y participación en asociaciones voluntarias y con un buen número de valores compartidos - a una posición más contractual, como respuesta a las tendencias contemporáneas hacia una creciente individualización. Este movimiento no es, sin embargo, de un único sentido. Aún está por ver qué nivel de integración se obtiene mediante la concepción de sociedad civil en términos puramente contractuales o legales. El lenguaje participativo de los significados sociales que nos ofrece Walzer no puede ser dejado de lado si queremos seguir entendiendo la sociedad civil como una comunidad de ciudadanos para los que la libertad pública es un valor comunal que requiere ser alimentado activamente. Si es o seguir siendo adecuado para nuestra realidad sociológica todavía es algo que habremos de ver.

## NOTAS

- (1) O en nuestra condición postsocialista, tal y como la define Nancy Fraser en *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist Condition"* (Londres: Routledge, 1997), p. 3: "Ausencia de un proyecto emancipatorio global creíble a pesar de la proliferación de frentes de lucha, disociación general de las políticas culturales del reconocimiento de las políticas sociales de redistribución y descentralización de las demandas en pro de la igualdad ante una mercantilización agresiva y un aumento de la desigualdad material".
- (2) *Thick and Thin, Moral Argument at Home and Abroad*, (Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 1994). Hay traducción en castellano a cargo de Rafael del Aguila: *Moralidad en el ámbito local e internacional*, (Madrid: Alianza, 1996).
- (3) Joseph Carens, "Complex Justice, Culture, and Politics", en *Pluralism, Justice and Equality*, (Oxford, UK: Oxford University Press, 1995), pp. 45-66, p. 60.
- (4) Aludo al artículo de Walzer, "Liberalism and the Art of Separation", *Political Theory*, vol. 12, no. 3, 1984, pp. 315-330.
- (5) Más adelante se verá claro que en la descripción densa de Walzer "sociedad", "contexto", "comunidad" o "colectividad" son sinónimos que equivalen a "comunidad política liberal social-demócrata". Will Kymlicka ofrece un análisis crítico de la noción de comunidad política de Walzer en el capítulo 11, "Walzer and Minority Rights" de *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford, New York: Clarendon Press, 1989).
- (6) Michael Walzer, *Esferas de la Justicia*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), p. 75. En lo que sigue EJ.
- (7) Michael Walzer, "Objectivity and Social Meaning" en Martha Nussbaum y Amartya Sen (eds), *The Quality of Life*, (Oxford: Clarendon Press, 1993), pp. 165-184, p. 166.
- (8) *Ibid*, p. 169.
- (9) Michael Walzer, "Justice Here and Now", en *Justice and Equality Here and Now*, ed. por Frank S. Lucash, (Ithaca y Londres: Cornell University Press), pp. 136-150, p. 140.
- (10) Más adelante -cuando me centre en la noción de Walzer de las "esferas" expondré, este concepto normativo que ahora solamente menciono para subrayar el resultado ideal de una sociedad que en verdad atiende a los auténticos significados sociales de los bienes.
- (11) Véase la crítica de Walzer a las moralidades del "descubrimiento" y la "invención" en *Interpretation and Social Criticism*, capítulo 1: "Three Paths in Moral Philosophy", especialmente pp. 3-18.
- (12) Kant proporciona en su *Paz Perpetua* la justificación de porqué una sociedad jerárquica (de castas) sería injusta mediante la clásica noción del contrato originario: "En cuanto al derecho a la igualdad de todos los ciudadanos en cuanto que sujetos, podemos preguntarnos si una aristocracia hereditaria es admisible. La respuesta a esta pregunta dependería totalmente de si damos mayor

importancia al *rango* otorgado por el estado a un sujeto sobre otro que al mérito, o viceversa. Es obvio que si el rango es conferido de acuerdo con el nacimiento, quedaría poco claro si el mérito (la habilidad y la entrega en nuestro cargo) lo acompañaría; sería equivalente a conferir una posición de dominio a un individuo favorecido sin ningún mérito por su parte, y esto jamás sería aprobado por la voluntad general del pueblo en un contrato originario, el cual es, después de todo, el principio por encima de todos los derechos.” Kant, “Perpetual Peace”, en *Political Writings*, (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1970, 1993), p. 99.

- (13) Seyla Benhabib, “Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance”, en Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, (New York: Routledge, 1994), pp. 17-34, p. 27.
- (14) “What Justice Isn’t”, en *A Matter of Principle*, (Cambridge, Mass. y Londres: Harvard University Press, 1985), pp. 224-220, pp. 216-17.
- (15) Véase Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992), especialmente el capítulo 4: “Las ambigüedades del comunitarismo”, pp. 141-175.
- (16) Más adelante volveré sobre las posibilidades de integración o cohesión de las complejas sociedades modernas según la teoría de Walzer y su particular visión de la sociedad civil.
- (17) Es el proceso que Weber denomina “desencanto del mundo”: “el proceso histórico a través del cual han surgido aquellas estructuras cognitivas que podrían apoyar una concepción de racionalidad específicamente moderna y que suministró la base para el surgimiento de la ciencia moderna y la racionalización de la ley basándose en una disociación entre “legalidad” y “moralidad” y la emancipación del arte de aquellos contextos en los que se planteen cuestiones religiosas y prácticas.” Albrecht Wellmer, “Razón, utopía y dialéctica de la ilustración,” en Richard Bernstein, Albrecht Wellmer y otros, *Habermas y la modernidad*, (Madrid: Cátedra, 1991), pp. 65-110, p. 76.
- (18) Charles Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man”, en *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers*, 2 vols, (New York: Cambridge University Press, 1985), pp. 15-57, pp. 36-37. (Mi cursiva).
- (19) Rawls, como es bien sabido, ha modificado su teoría inicial de la justicia (1971) concibiéndola no ya como procedimental, sino como política (*Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993 y “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy & Public Affairs*, verano 1985, Vol 14, n.º 3). En esta transición la demanda de universalidad se sustituye por una demanda de no comprehensibilidad. Los principios de la justicia, afirma Rawls, son compartidos por todos los ciudadanos como la base de un “acuerdo político, razonado, informado y voluntario”, (*PL*, p. 9) y no porque sean moralmente neutrales, sino porque no son

comprehensivos y están abiertos a las convicciones personales. Asimismo, el contenido de la concepción “política” se expresa en términos de determinadas ideas fundamentales implícitas en la cultura política pública de la sociedad democrática (*PL*, p. 13). “La justicia como equidad empieza desde dentro de una determinada tradición política.” (*PL*, p. 14).

- (20) Seyla Benhabib objeta que la caracterización del “contexto” en tanto que “cultura política de los estados democráticos y sociales” o en tanto que “la tradición liberal del pensamiento anglo-americano” o “la cultura occidental” responde a un “tipo ideal” weberiano que no se localiza tan fácilmente como el crítico social walzeriano desearía. *Op. cit.*, p. 27.
- (21) Para una lectura contrastada de las posiciones de Walzer y Rawls, véase Georgia Warnke, “Rawls, Habermas and Real Talk: A Reply to Walzer”, *The Philosophical Forum*, Vol. XXI, n.º 1-2, Otoño-Invierno, 1989-90, pp. 197-203.
- (22) Tal y como indica en otra parte S. Benhabib, “Walzer está practicando una hermenéutica normativa que no está muy lejos en sus intenciones del equilibrio reflexivo de Rawls”, “Autonomy, Modernity and Community”, en *Situating the Self*, (Nueva York: Routledge, 1992), p. 79.
- (23) Recojo sólo parcialmente -pues mi postura simpatiza en gran medida con la de Walzer por las razones que desarrollo más adelante- las rotundas críticas de Jeremy Waldron, “Money and Complex Equality” y Brian Barry, “Spherical Justice and Global Injustice”, en *Pluralism, Justice, and Equality*, (Oxford, UK: Oxford University Press, 1995) ed. por David Miller y Michael Walzer, pp. 144-170 y 67-80 respectivamente.
- (24) Waldron, *op. cit.*, p. 147.
- (25) “Justice Here and Now”, p. 145.
- (26) Adam Swift, “The Sociology of Complex Equality”, en *Pluralism, Justice and Equality*, p. 265.
- (27) Sin embargo, Walzer coincide con Marx en la tesis de que “los derechos del hombre” son el producto histórico del colapso de la jerarquía medieval y el surgimiento de las primeras revoluciones democráticas. Según Walzer, el ciudadano que se originó de éstas adoptó el modelo del aristócrata renacentista y neoclásico: “de ahí los derechos de petición y reunión -que la aristocracia siempre poseyó-, el nuevo derecho a una prensa libre -necesario para la creación del público de masas-, y los derechos privados y de religión -manifiestos en las grandes casas aristocráticas...” *Thick and Thin*, p. 53. Compárese con la tesis economicista de Marx: “la aplicación práctica del derecho del hombre a la libertad es el derecho del hombre a la propiedad privada.” “On the Jewish Question”, *Early Writings*, p. 211-241, p. 229.
- (28) John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *Journal of Philosophy*, LXXVII, 9 (Septiembre 1980), p. 518.
- (29) Rawls reconoce que el mercado no responde a las demandas de la necesidad y que, por tanto, éstas deben

- ser satisfechas por un sistema de distribución distinto. Una vez cubiertas las necesidades básicas (las cuales deben quedar al margen de las contingencias del mercado) el resto de los ingresos sí pueden entrar a competir en el mercado. Véase John Rawls, *A Theory of Justice*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), pp. 274-284.
- (30) Sigo el argumento de Walzer en el capítulo 5 de *Esferas de la Justicia*: el cargo; así como las objeciones de Amy Gutman, “Justice across the Spheres”, en *Pluralism, Justice and Equality*, pp. 99-119.
- (31) El segundo principio de Rawls define el cargo en referencia a la igualdad de oportunidades: “Las desigualdades sociales y económicas han de ser corregidas de manera que sean (...) vinculadas a cargos y puestos abiertos a todos bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades.” John Rawls, *A Theory of Justice*, (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1971, p. 83, citado por Walzer en *EJ*, p. 142.
- (32) Amy Gutman, *ibid*, p. 104.
- (33) Un cargo ha sido reservado cuando para acceder a él es necesaria la pertenencia a algún grupo, y no la aptitud suficiente para él. En el caso de la discriminación inversa, se reservan cargos a mujeres o a minorías para compensar la injusticia sufrida en el pasado y asegurar su igual estatus en el futuro. (*EJ*, pp. 153-54).
- (34) Amy Gutman, p. 109.
- (35) David Miller, “Complex Equality”, en *Pluralism, Justice and Equality*, pp. 197-225, p. 206.
- (36) Michael Walzer, “The Idea of Civil Society”, *Dissent*, Primavera 1991, pp. 293-304, p. 293.
- (37) *Ibid*, p. 299.
- (38) Cf. el artículo de Charles Taylor donde se clasifican las nociones de sociedad civil en la tradición de Montesquieu y en la de Locke: “Invoking Civil Society”, en *Philosophical Arguments*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), pp. 204-224.
- (39) *Ibid*, p. 300.
- (40) Empleo la expresión de E. Gellner, *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*, (Barcelona: Paidós, 1996), pp. 97-101.
- (41) “The Idea of Civil Society”, p. 302.
- (42) Véase al respecto Michael Walzer, “The Divided Self” en *Thick and Thin, Moral Argument at Home and Abroad*, pp. 85-104.
- (43) *Ibid*, p. 85.
- (44) Ver Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, (New York: Oxford University Press, 1986) y el más reciente *The Last Word*, (New York: Oxford University Press, 1997).
- (45) “The Divided Self”, pp. 91-92.
- (46) Sólo con esta premisa se puede entender que para Walzer el reparto de bienes de las esferas que tienden a la dispersión (como el mercado, en un mundo en el que prácticamente todo se puede mercantilizar) tenga un resultado legítimo, pues sólo así estas esferas estarán bajo la tutela de los mismos agentes que forman parte de las demás.
- (47) En este caso la sociedad civil estaría en consonancia con la idea lockeana de una asociación de ciudadanos libres definidos por sus intereses económicos. Véase Charles Taylor, “Invoking Civil Society”, así como Fernando Vallespín, “Sociedad Civil y Crisis de la política” *Isegoria*, no. 13, abril 1996, pp. 39-58.
- (48) Cf. Ronald Dworkin, “Liberalism”, en Stuart Hampshire (ed), *Public and Private Morality*, (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1978), esp. 130-1.
- (49) Michael Walzer, “Exclusion, Injustice and Democracy”, *Dissent*, Invierno, 1993, pp. 55-64, p. 56.
- (50) *Ibid*, p. 59.
- (51) *Thick and Thin*, p. 13.

VERGNIÈRES, Solange

*Ética e Política em Aristóteles*, São Paulo: Paulus, 1999.

Solange Vergnières é agregada de filosofia e autora de uma tese sobre Plotino. Especialista em filosofia antiga, consagra-se atualmente à filosofia moral e política, participando ativamente de muitos seminários de pesquisa do CNRS.

A obra é dividida em três partes, sendo que na primeira a autora apresentou um horizonte ético e político antes de Aristóteles, traçando um perfil do naturalismo sofisticado, citando os pensamentos dos sofistas "Protágoras", "Górgias" e de sofistas menores ("Antífon, Hípias, Licofron e Pródico"), estes últimos não estariam ligados à democracia.

Finaliza a primeira parte trazendo uma visão de "Sócrates" e "Platão", no tocante ao modelo de cidade, sendo que por "Sócrates" é proposta a lealdade à cidade e às leis (coragem real e política), pois a lei é a harmonia da cidade e a obediência à lei deve ser fundada na razão. Já a reflexão política de "Platão" é firmada em torno da cidade justa, posto que a morte de "Sócrates" não espelhou uma medida justa da lei, concluindo que as constituições são imperfeitas e a cidade ideal é a cidade lógica conforme sua essência, pois ela deve emitir a alma dos filósofos e somente através da filosofia é que se conseguirá dar sentido à conduta humana. Entretanto, a idéia desta cidade lógica criada pela inteligência teórica reconciliadora da lei e da ciência estaria muito distante da cidade real, colocando em risco a teoria política.

Na segunda parte é traçada uma reflexão ética e política por "Platão", mas sua reflexão é baseada na noção de "*ethos*", tecendo as relações entre o "*logos*", a "*Lei*" e a "*virtude*".

"Aristóteles", discípulo de "Platão", define "*ethos*" como sendo o acordo bem sucedido entre a natureza particular de cada um e a norma social. A ética como determinação da virtude do caráter nasce com a responsabilidade, sua base, prevalecendo os

princípios da temperança e continência, buscando-se a "*eudaimonia*" (felicidade) através da honra da vida política e também do prazer, concordando ele com "Sócrates" e "Platão" de que a essência do homem encontra-se na alma. A obra peculiar do homem é a razão e a atividade da alma, segundo a razão, a medida em que o princípio moral da virtude é agir conforme a razão. A virtude ética está além da continência e do domínio de si, eliminando-se os maus desejos, aplicando-se a temperança do desejo e do coração, figurando a prudência como guia da virtude ética, que nada mais é que a observância de um juízo antecipado que torna possível a aferição de uma conclusão pertinente.

A obra, em sua terceira parte, explora o significado político do "*ETHOS*" em "Aristóteles", evidenciando que a atuação na vida pública exige a expressão das virtudes éticas. Na comunidade natural a vida mais perfeita é a vida política, produto de uma evolução, visando o bem viver da comunidade e a verdadeira política com princípios éticos, como base da sociedade feliz.

Para Aristóteles a lei exerce a função de politizar o "*ethos*" no comportamento habitual, impondo, através da lei, condições à massa e bons costumes aos cidadãos denominados civilizados, para que seja cumprida a função ética da lei, que também exerce o papel de constranger as pessoas a viverem unidas e organizadas, sem o que tornar-se-ia impossível evitar a corrupção do "*ethos coletivo*" e, conseqüentemente não se teria a democracia. É estabelecido como excelente aquele que age porque é belo, fazendo desabrochar as qualidades humanas. O bom cidadão se destaca pelo conjunto de virtudes (temperança, coragem e fidelidade à lei e à constituição). A lei política se opõe à natureza, sendo variável de cidade para cidade, pretendendo reduzir as desigualdades naturais entre os homens, tornando necessária a

constituição, posto que a finalidade da cidade é o bem comum entre todos, onde o governante deve ser justo e dotado de excelência moral. A lei é impessoal, reina sobre iguais. Onde não houver lei prevalecerá a equidade, aplicando-se o justo meio, a justa medida na carência da lei e o justo político definirá a retidão da constituição. Só há justiça política entre homens regidos pela lei, pois a lei mesmo que eivada de falhas tem força para assegurar a democracia, afastando a demagogia e impedindo o surgimento da tirania.

A presente obra tem por escopo chamar a atenção do leitor, mostrando-lhe a importância da valorização da firmeza de caráter e aceitação dos princípios morais e éticas que devem fazer parte integrante da conduta e vida social do cidadão, em quaisquer circunstâncias, independente de sua posição social, mostrando, ainda, que o Estado Democrático

de Direito somente irá perpetuar se houver obediência às disciplinas legais e respeito aos princípios morais e éticos.

Trata-se de um livro com excelente redação, muito bem elaborado, estruturado no que há de melhor em pesquisas da filosofia antiga, de conteúdo muito interessante proporcionando uma leitura agradável, de fácil entendimento e trazendo uma rica bibliografia. A obra, dentre os diversos leitores, curiosos e interessados em filosofia antiga, destina-se aos universitários em geral, em especial aos acadêmicos e estudiosos do direito e aos políticos.

**Mário Corrêa da Silva Filho**  
**Mestrando em Direito Processual Civil**  
**PUC-Campinas**

ANDRADE, Rachel Gazolla de

**Platão: O cosmo, O homem e a Cidade: um estudo sobre a alma.** Petrópolis: Vozes, 1994.

A autora Rachel Gazolla de Andrade nasceu na Cidade de Quatá (SP). Tendo concluído o curso de Direito e Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), onde desenvolveu sua dissertação de mestrado intitulada: *O ofício do filósofo: um estudo sobre o estoicismo antigo* e sua tese de doutorado: *Platão: o filósofo da medida* - um estudo sobre a alma nos diálogos de maturidade. Realizou pesquisas na École des Hautes Études en Sciences Sociales e na École Normale Supérieure, ambas em Paris, tendo sido auxiliada por Jean Pierre Vernant, Nicole Loreaux e Francis Wolff. Atualmente integra o corpo docente no Departamento de Filosofia da PUC-SP, ministra aulas de História da Filosofia, e na Escola de Administração de Empresas Getúlio Vargas-SP, leciona Ciência Política.

O livro refere-se ao estudo minucioso dos escritos platônicos, dando ênfase à noção de alma (psychê) analisada sob vários prismas e conforme o desenvolvimento da própria obra platônica. A autora nos apresenta um Platão unificador no que concerne a Ética, a Política e a Física tendo por elo de ligação a alma.

Esta obra apresenta-se dividida em três partes subdivididas em capítulos. Na primeira parte, a autora procura pela definição de alma nos vários escritos Platônicos, entre eles, Fédon, Leis, Fedro, e Timeu (O Nascimento Da Alma e do Corpo). Este último com análise mais detalhada, correspondendo a um dos capítulos dessa primeira parte tendo em vista sua relevância para o estudo do tema central. Ainda na primeira parte, há o estudo da Segunda gênese da alma. A conclusão que se pode extrair desses textos é a de que a alma não é somente princípio da vida, causa de movimento e ordenação mas também uma "ousia" segunda tendo como parâmetro a totalidade das "ousias". No que tange a sua gênese é realidade mista. A alma é implantada nos corpos que têm

obviamente natureza diversa da sua e em decorrência desse processo sofre alterações e apresenta "dynámeis".

A parte II dessa obra refere-se as "dynámeis" da alma. E, finalmente a parte III analisa o tema A Alma, As Idéias e a Felicidade Humana.

Segundo a autora somente no diálogo Timeu, Platão analisou com maior profundidade a idéia de alma, desde sua gênese, suas potências, às relações com o corpo, além de especificá-la como causa do mundo enquanto movimento ordenado dos seres. A alma foi então entendida como princípio da vida e causa primeira do movimento, e de nós conhecermos tudo o que é corpóreo. No *Timeu*, diálogo sobre os seres principais, a alma é entendida como um ser intermediário, principal com relação aos seres gerados na ordem e medida. São apresentados três princípios nesse diálogo: o ser que sempre é, o ser que sempre deve e achôra. Há no texto explicações esclarecedoras no que tange a esses princípios, suas relações entre si e no que concerne à matéria como lugar do Mal. Não obstante ter o diálogo mítico *Timeu* lugar privilegiado no livro, também merecem estudo especial os textos *Fédon*, *Fedro* e *Leis*, já que em todos Platão articula seus princípios metafísicos, mesmo que não seja com o mesma ênfase do Timeu.

A própria autora apresenta a busca do filósofo Platão de maneira reflexiva, como um dos principais motivos da feitura de sua obra. Há nesse trabalho, a tentativa de resgatar ao menos em parte a reflexão do filósofo no seu modo originário, que em muito se diferencia da forma como a filosofia platônica é apresentada pela grande maioria dos manuais.

Do diálogo *A República*, a autora extraiu entre outros o tema da alma cósmica à alma da cidade que remete à reflexão sobre a individualidade do homem. Como decorrência dessa reflexão foi estruturada a segunda parte do livro, dando enfoque especial ao

surgimento das noções intrinsecamente relacionadas com as partes da alma, sendo as mesmas; desejanse, timocrática e logística - como a imitação, a técnica e a própria dialética.

O difícil estudo do nous, a logística, sua morada, que tem grande importância na medida em que dependendo de como for utilizada haverá ou não possibilidade do homem encontrar a felicidade e do filósofo-dialético integram a segunda parte.

A terceira parte consiste na reflexão do filósofo interessado em contribuir na transformação do homem e sua época, tendo por base a alma tripartida e na busca de superar os limites humanos. A temática do metrum é também abordada, procurando aproximar o devir humano com a permanência.

A crítica ao mundo "sublunar" e sua significativa distância do mundo divino facilita a compreensão das carências humanas. O estudo do diálogo "Crítion" é ressaltada a importância das leis como limite à barbárie. Mesmo correndo o risco das mesmas serem mal aplicadas, como no caso da condenação de Sócrates, não devem ser desobedecidas, já que são essenciais à vida em comunidade.

O estudo da alma é de extrema importância para apreendermos além dos escritos platônicos a própria filosofia como reflexão do saber e expressão da alma como princípio da vida. A noção de alma é ao mesmo tempo de veras antiga e atual ao extremo, ela é fundamento de todo conhecimento humano, seja o mesmo teórico ou prático, do cosmo em movimento e em sua totalidade. A política foi a paixão dominante da vida de Platão. A questão política além de constituir o interesse central do homem Platão, também constitui o substrato da própria filosofia platônica. Seu pensamento era no sentido de que as desgraças e desventuras do gênero humano só podem ter fim quando os verdadeiros filósofos estiverem no poder. Nesse sentido, as classes dirigentes, compostas por filósofos seriam impulsionadas pelo verdadeiro amor

à sapiência. Na concepção platônica, o verdadeiro bem do homem é o bem espiritual, e a verdadeira política deve ter este preceito como objetivo maior, concebendo o homem como sua alma. A alma na concepção platônica é entendida como fundamento da vida. O Estado seria então a alma ampliada, e a verdadeira morada do Estado e da verdadeira política é a alma, a Cidade verdadeira, por sua vez é a "cidade interior" que reside no âmago do homem. O Estado ideal que Platão apresentou é constituído por uma aristocracia, onde os governantes são os indivíduos melhores por natureza e por educação, tendo por base a virtude entendida aqui como valor supremo que tem como fator de destaque a parte racional da alma dos cidadãos.

A natureza da alma de cada cidadão erige os alicerces da cidade justa e natural, a justiça é entendida como uma espécie de ordenação estruturada no próprio modo de ser da alma, substância que une o físico e o metafísico. Platão ansiava por leis universalmente válidas, que permanecessem afastadas do mais e do menos, além de controlar o ciclo de destruição decorrido de Anánkê. A boa medida deve pautar toda a filosofia, e se o mal é fruto da ignorância, e a loucura carrega o império da necessidade, a melhor forma de combater essas imperfeições é o conhecimento da alma e das idéias.

A linguagem utilizada na obra é clara e objetiva, e o livro muito bem estruturado.

A obra é destinada a todos os que desejem refletir sobre temas essencialmente humanos, no caso a alma. A leitura da obra nos facilita o entendimento da obra platônica e da própria existência humana.

**Elizabeth Cristina Campos Martins de Freitas**  
**Mestranda do Curso de Direito Processual**  
**Civil- PUC**

GALVÃO QUIRINO, Célia e MONTES, Maria Lúcia  
*Constituições Brasileiras e Cidadania*, São Paulo: Ática, 1987.

As autoras são Doutoradas em Ciências Políticas e Professoras da Universidade de São Paulo.

Esta obra, dividida em uma Introdução e mais cinco partes, tem por objetivo responder às questões relativas à cidadania, partindo de estudos da organização do antigo Estado grego até as Constituições modernas, destacando-se, principalmente as Constituições brasileiras.

A Introdução aborda a civilização ateniense e sua inter-relação com o conceito de cidadania buscando; com efeito, uma reflexão sobre em que consiste ser um cidadão. A posteriori, ressalta a importância das atividades do Congresso Nacional Constituinte na elaboração da oitava Constituição a reger a vida política do país.

A primeira parte inicia-se com a formação da pólis até o surgimento do Estado moderno, o qual traz um novo modo de considerar o Estado e a cidadania e, por conseguinte, uma nova idéia de Constituição, que deverá corresponder a "soberania popular", conferindo legitimidade ao poder do Estado que ela organiza, traduzindo a vontade do povo, no momento em que ele exerce um dos seus mais altos direitos de cidadania.

A Segunda parte aborda os conceitos de sociedade, Estado, nação e cidadania, trazendo à

posteriori, um estudo das Constituições pátrias, avaliando se estas conseguiram ou não, traduzir as aspirações dos cidadãos.

A terceira parte descreve em que medida os cidadãos tiveram garantidos os seus direitos, bem como a sua capacidade de influenciar nas decisões da vida política nacional, ressaltando que a verdadeira legitimidade de uma Constituição deriva de sua capacidade de expressar pela lei, os valores, as aspirações e as reivindicações de todo o povo.

As partes quatro e cinco são respectivamente: Vocabulário Crítico e Bibliografia Comentada.

A obra tem uma linguagem clara e objetiva; com citações históricas das Constituições brasileiras, visando essencialmente às questões da cidadania.

Finalmente, as autoras pretenderam que a presente obra servisse como instrumento capaz de auxiliar cada um a descobrir sua própria forma de colaborar na tarefa comum de todos os brasileiros: "a construção de um país de verdadeiros cidadãos!".

**Samuel Antonio Merbach de Oliveira**  
**Susana Graciela Santiso**  
**Joanna Paes de Barros e Oliveira**  
**Mestrandos em Direito pela PUC-Campinas**

REALE, Miguel:

*Introdução à Filosofia*. São Paulo: Saraiva, 1994.

Este nome, Miguel Reale é bastante conhecido em nosso país vez que a leitura de seus livros é obrigatória aos iniciantes dos estudos filosóficos e das ciências jurídicas.

O livro de Miguel Reale, concebido como uma espécie de "enciclopédia" orgânica de formação filosófica, foi "Introdução à Filosofia", não como simples compêndio de noções estáveis, destinadas simplesmente a serem transmitidas. Este possui uma forma especial de tratar assuntos históricos vez que há uma abundância de citações e pensamentos próprios e também a própria sistemática do livro vem a facilitar a sua leitura e compreensão, dando-nos assim, um panorama bem amplo dos problemas da filosofia.

A citada obra divide-se em cinco Títulos, onde o primeiro, subdividido em três capítulos, trata do objeto da filosofia, onde o autor procura demonstrar a autonomia da filosofia bem como conceituá-la, diferenciando-a das ciências culturais, chegando a seguinte conclusão: filosofia é "a crítica da linguagem científica", ou seja, a "filosofia é o exame crítico das condições de certeza das próprias ciências" (p. 15). E ainda nesse mesmo sentido, Reale analisa alguns pontos de vista importantes, quais sejam, tese dos positivistas antigos e modernos, que na prática subordinam a Filosofia às ciências ou realizam uma identificação entre o conhecimento filosófico e o conhecimento científico.

O Título II, em seus capítulos IV ao XI, traz em suas obras noções de Gnoseologia, como parte da Ontognoseologia que trata da validade do conhecimento em função do sujeito cognoscente. Sendo que precisamente nos capítulos VIII ao XI, Reale inicia o estudo do conhecimento e seus problemas, destacando-se a origem do conhecimento, sua essência, forma e demonstrando o que é possível conhecer do mundo real, e portanto expõe as diversas

explicações existentes através de correntes filosóficas e seus principais pensadores.

Em relação à origem do conhecimento, expõe correntes de pensamentos fundamentais: o empirismo, o racionalismo e o criticismo. Já em relação à sua essência, o autor reporta-se aos principais pensadores Comte, Kant e Hegel. Quanto às formas do conhecimento, em função dos métodos para atingir a verdade, ressalta que esses métodos abrangem todos os processos ou meios de se captar a realidade, quer sejam processos discursivos da razão, quer sejam processos intuitivos. Finalizando, no que se refere à possibilidade do conhecimento parte o autor de posições doutrinárias sobre a teoria do conhecimento (dogmatismo, ceticismo, relativismo, positivismo e pragmatismo) que, de certa forma, focaliza sempre o problema do sujeito que conhece e as possíveis atitudes do espírito perante o conhecido.

Para o autor, "o problema do conhecimento deve ser colocado à luz da doutrina kantiana, que nos revela o poder nomotético do espírito humano, ou, mais particularmente, do homem que conhece e da posição de Hegel, que nos aponta para o valor da idéia, que transcende as conjunturas históricas do que se conhece" (p. 83).

O autor visa o estudo da teoria dos objetos e teoria do valor, no título III, que abrange os capítulos XII ao XIV:

Parte o autor, da definição de objeto em Ontologia, como sendo "tudo aquilo que é sujeito de um juízo lógico" ou a que o sujeito de um juízo se refere" (p 136). Focaliza as espécies de objeto que podem ser tratadas pelas ciências, quais sejam, os objetos naturais (físicos e psíquicos) e os objetos ideais, enfatizando a distinção entre eles no que concerne a espacialidade e temporalidade.

Em relação à teoria do valor, este é analisado inicialmente, sob o aspecto sociológico, culminando em um ontologismo - axiológico e, por fim, é reconhecido no mundo da cultura. As explicações inseridas nestes capítulos, tem como objetivo responder as indagações: -como e por que os valores valem (p. 146) e por que os valores obrigam. O autor examina várias teorias, como do tipo hegeliano, a do tipo diltheyano, scheleriana ou marxista, que admitem a "impossibilidade de compreender-se o problema do valor fora do âmbito da história, entendida esta como projeção do espírito sobre a natureza, visto dever-se procurar a universalidade de ideal ético com base na experiência histórica e não com abstração dela" (p. 154). É considerado como principal aspecto de discussão da teoria do valor, o dever ser, diferenciando-se dos objetos ideais e naturais, que são porém, ressaltando-se a diferença destes quanto aos objetos culturais, que são enquanto devem ser.

Os temas referentes à ética e teoria da cultura são abordados no título IV, podendo ser considerado de grande importância, face ao próprio significado de cultura, cuja origem é do próprio homem e a ele se destina, sendo concebida como um ente moral. Procura analisar o conceito de cultura no plano filosófico, suas conexões com a antropologia filosófica, com teleologia e com a história, evidenciando que a cultura encontra no espírito a sua fonte primordial, revelando-se através da história em múltiplas manifestações.

O último título da obra discute a teoria do belo e do ser, sendo que a teoria deste primeiro teve seu estudo inicial a partir das intuições e análises dos ensaístas ingleses, no século XVIII e das meditações filosóficas de Baumgarten. Tal teoria foi aprofundada por Platão e posteriormente, também discutidas por Aristóteles, Sócrates e sobretudo Kant, tendo como tema central o valor do belo e da arte, mas precisamente, no capítulo XIX. Já no capítulo XX, estuda-se a metafísica, sendo esta "parte primeira da Filosofia, empenhada em fundar o conhecimento do universo e da vida, para poder atingir o possível sentido global da realidade e das ciências, bem como o sentido essencial de nossa existência, dado que somos o único ente que existe e pergunta sobre as razões de seu existir" (p. 147) e desenvolve diversas posições a respeito do modo de ser do homem e do mundo.

O que pode-se dizer dessa obra de Reale é que está destinada não somente a universitários por ter cunho didático, mas também serve àqueles interessados em conhecer um pouco dos temas tais como; Teoria Geral do Conhecimento, Teoria dos Valores, Ética, Cultura, etc, com espírito saneador de perguntas infundáveis hoje existentes mesmo em relação ao futuro.

**Maria Luisa Silva de Toledo**  
**Especialização em Direito - Puccamp**

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 (0XX19) 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 74 - MODERNOS E CONTEMPORÂNEOS**

**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, Keiti 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.: (0XX19) 735-5872

**Distribuição:** Papyrus - Livraria-Editora  
Rua Barreto Leme, 1178  
13010-202 - Tel.: (0XX19) 232-7268

**Maria Cecília Maringoni de Carvalho**

UTILIDADE E LIBERDADE NA OBRA DE JOHN STUART MILL

**Gustavo Caponi**

O KANTISMO DE FREGE

**Daniel Desroches**

LA VOIE LONGUE DE LA COMPRÉHENSION CHEZ PAUL RICOEUR

**Marly Bulcão**

DIAGNÓSTICO E REMÉDIO: OS CAMINHOS DA RAZÃO ARTESÃ NA EPISTEMOLOGIA ATUAL

**Regina Yara Martinelli da Silveira**

CIÊNCIA, RAZÃO E RETÓRICA EM CHAÏM PERELMAN

**Fernando Rocha Sapaterro**

CAMUS: ARTE E TESTEMUNHO DA LIBERDADE

**Creusa Capalbo**

TRAJETÓRIA DA FENOMENOLOGIA SOCIAL

**Anna Maria Moog Rodrigues**

TECNOLOGIA E HUMANISMO

**Sonia Arribas**

DEMOCRACIA Y VALORES SOCIALES: UNA DIAGNOSIS SOBRE NUESTRAS SOCIEDADES  
(SOBRE LA LABOR INTERPRETATIVA DE MICHAEL WALZER)

RESENHAS