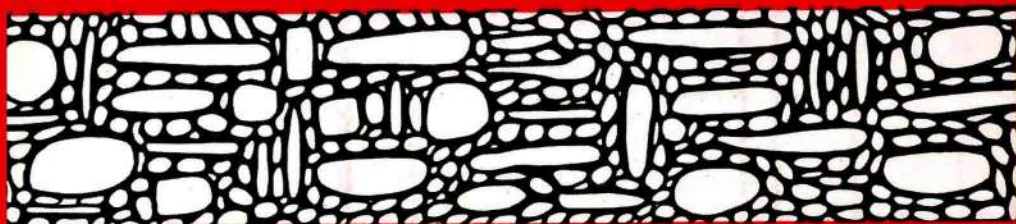


filosofia hermenêutica



Reflexão
53-54



REFLEXÃO

ISSN 0102-0269

**Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia
PUCCAMP**

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes Cesar

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

Colaboradores efetivos: Antonio Carlos Martinazzo, César Aparecido Nunes, Gabriel Lomba Santiago, Germano Rigacci Junior, Haroldo Niero, Jamil Cury Sawaia, João Batista de Almeida Junior, José Benedito de Almeida David, José de Souza Teodoro Junior, Luiz Roberto Benedetti, Maria da Piedade Eça de Almeida, Maria Letícia Jacobini, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Vera Irma Furlan.

Correspondentes no Brasil: Alberto Cupani (Florianópolis), Alberto Oliva (RJ), Alino Lorenzon (RJ), Antonio Joaquim Severino (SP), Creusa Capalbo (RJ), Hilton Japiassú (RJ), Hubert Lepargneur (SP), João Ribeiro Junior (Campinas), Lídia Maria Rodrigo (Uberlândia), Mário Guerreiro (RJ), Moacir Gadotti (SP), Nelson Carvalho Marcelino (Campinas), Newton Aquiles von Zuben (Campinas), Olinto Pegoraro (RJ).

Correspondentes no Exterior: Agostinho da Silva (Portugal), Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Celina Mertora Mendoza (Argentina), Eduardo Abranches de Soveral (Portugal), Evangelos Moutsopoulos (Grécia), Francisco da Gama Caieiro (Portugal), Georges Gusdorf (França), Javier San Miguel Beltran (Chile), Jean-Marc Gabaude (França), Ludmilla Perepiolkina (Finlândia), Margaret Chatterjee (Índia), Maria Vassiliadou (Grécia), Mário Castellana (Itália), Venant Cauchy (Canadá), Vera Vidal (França), Yvon Lafrance (Canadá), Zdnéck Kourin (Gidy).

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Eduardo José Pereira Coelho

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. Gilberto Luiz Moraes Selber

Vice-Reitora para Assuntos Acadêmicos: Prof. Dr^a Vera Sílvia Marão Beraquet

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

Depto de
Psic. Escolar
e de Aprendizagem

INSTITUTO DE FILOSOFIA
PUCCAMP

REFLEXÃO 53/54
"FILOSOFIA HERMENÊUTICA"

INSTITUTO DE PSICOLOGIA
Depto. de Psicologia Escolar
e de Aprendizagem

CAMPINAS, SP
1992

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

Periodicidade: quadrimestral.

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

Até 1992 foram publicados 54 fascículos em 17 volumes.

ISSN 0102-0269.

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

SUMÁRIO

Editorial	7
------------------------	---

ARTIGOS

André Mercier , Ou'est-ce qu'interpréter?	11
João Biagioni , A Ontologia Hermenêutica de Hans G. Gadamer	34
Enrique Dussel , La Razon Del Otro. La "Interpelacion" Como Acto-de-Habla	82
Cassio Donizeti Marques e Maria Lúcia Dario , Linguagem e Hermenêutica	121
Maria do Carmo Tavares de Miranda , A Arte como Interpretação de um Mistério	126
Hubert Lepargneur , A "Árvore da Vida" no Gênesis ou as Revira-voltas da Hermenêutica	132
Angel Munoz Garcia , Propositiones Universales: Su Contenido Existencial en Alberto de Sajonia	149
Lucien Jerphagnon , Les Sous-Entendus Anti-Chrétiens de La Vita Plotini Ou L'Evangile de Plotin Selon Porphyre...	175

COMENTÁRIO

Nair Leme Fobé , "E no princípio era o Verbo..." (Uma "desleitura" de Cabala e Crítica, de Harold Bloom)	192
Resenhas	197

SOMMAIRE

Éditorial	7
------------------------	---

ARTICLES

André Mercier , Qu'est-ce qu'interpréter?	11
João Biagioni , L'ontologie herméneutique de Hans G. Gadamer	34
Enrique Dussel , La raison de l'autre. La "interpellation" comme "acte-de-parler"	82
Cássio Donizeti Marques et Maria Lucia Dario , Langage et herméneutique	121
Maria do Carmo Tavares de Miranda , L'Art comme interprétation d'un mystère	126
Hubert Lepargneur , L'"Arbre de la Vie" dans le Genèse ou bien les virevoltes de la herméneutique	132
Angel Muñoz Garcia , Propositions universales: son contenu existentiel dans Albert de Saxe	149
Lucien Jerphagnon , Les sous-etendus anti-chrétiens de la Vita Plotini ou l'évangile de Plotin selon Porphyre	175

COMMENTAIRE

Nair Leme Fobé , "Et dans le principe c'était le Verbe" (Une "délecture" de Cabala e Crítica de Harold Bloom)	192
Recensions	197

EDITORIAL

SOB O SIGNO DE HERMES

A Revista **Reflexão** aborda, no presente número, a FILOSOFIA HERMENÊUTICA, aspecto importante do debate contemporâneo sobre as relações entre estética, linguagem, ontologia.

Em torno do assunto, os textos se constelam: o de ANDRÉ MERCIER, que se interroga sobre "O QUE É INTERPRETAR?", no âmbito da filosofia da arte; o de MARIA DO CARMO TAVARES DE MIRANDA, colocando em pauta a obra de Niemeyer; o de ENRIQUE DUSSEL, meditando sobre o tema do outro e focalizando a interpretação como ato de fala; o de CÁSSIO DONIZETI MARQUES e MARIA LÚCIA DARIO, sobre linguagem e hermenêutica na obra de Gadamer. Ainda sobre Gadamer e a questão da Ontologia da Linguagem em **Verdade e Método**, é o artigo de JOÃO BIAGIONI; por sua vez, HUBERT PEPARGNEUR estuda aspectos da hermenêutica bíblica relacionados ao mito da "árvore da vida". NAIR LEME FOBÉ comenta **Cabala e Crítica** de Harold Bloom, pondo em relevo o problema da interpretação no âmbito da crítica literária.

Assinalamos a colaboração dos alunos da Graduação e do Mestrado em Filosofia, envolvidos com o projeto em andamento na PUCCAMP, sobre a hermenêutica de expressão francesa e seus fundamentos, desenvolvidos com apoio do CNPq. A eles devemos as RESENHAS deste número, dedicadas ao estudo do pensamento hermenêutico.

Temos a honra de contar com a colaboração de LUCIEN JERPHAGNON, que estuda os sub-entendidos anti-cristãos da **Vita Plotini**, de Porfírio; e a de ÁNGEL MUÑOZ GARCIA que confronta a Lógica Medieval com a Lógica Moderna, centrando sua atenção na obra de Alberto de Saxônia.

A todos, nossos agradecimentos, assim como aos Professores do Curso de Mestrado em Filosofia, cujo apoio permitiu a redação dos resumos dos artigos em língua estrangeira.

A REDAÇÃO

ÉDITORIAL

SOUS LE SIGNE D'HERMÈS

La Revue **Reflexão** présente dans ce numero des articles au sujet de la philosophie herméneutique, laquelle est envisagée comme un aspect important de la réflexion contemporaine, en tant que celle-ci s'interroge a propos des relations entre esthétique, ontologie du langage.

Les articles sur la pensée herméneutique sont les suivantes: ANDRÉ MERCIER demande "QU'EST-CE QU'EST INTERPRÉTER?", dans le domaine de la philosophie de l'art; MARIA DO CARMO TAVARES DE MIRANDA met en relief l'oeuvre de Niemeyer; ENRIQUE DUSSEL développe son écrit au sujet de l'autre et de l'interprétation envisagée comme méditation sur la parole; CÁSSIO DONIZETI MARQUES, MARIA LÚCIA DARIO et JOÃO BIAGIONI nous offrent des études sur le problème de l'ontologie du langage chez Gadamer. HUBERT LEPARGNEUR envisage l'herméneutique biblique au sujet de l'arbre de la vie, et NAIR LEME FOBÉ met en relief le problème de l'interprétation dans le domaine de la critique littéraire.

On ne peut pas laisser de côté la colabration des élèves du cours de Philosophie: ils ont écrit les révisions présentés dans ce numero de **Reflexão** et ils appartiennent à un groupe de recherche dédié à l'étude des penseurs francophones qui ont écrit sur l'herméneutique. Ce groupe de recherche a trouvé l'appui du CNPq pour développer ses études.

Nous avons aussi l'honneur de publier l'article de LUCIEN JERPHAGNON au sujet de la *Vita Plotini*; et l'article de ANGEL MUÑOZ GARCIA, qui présente d'une façon comparative la Logique Médiévale et la Logique Moderne et concentre son attention sur l'oeuvre d'Albert de Saxe.

Nous remercions la colabration de tous et aussi la colabration des professeurs du Cours de Maîtrise en Philosophie, qui ont écrit les résumés des articles en français et en anglais.

LA RÉDACTION

QU'EST-CE QU'INTERPRÉTER?

André MERCIER
(UNIVERSITÉ DE BERNE
Academia Internacional de Arte)

RÉSUMÉ QU'EST-GE QU'INTERPRÉTER?

Il y a des choses à interpreter que ne sont pas des choses de la nature, mais des réalités différentes de la réalité du monde.

Ainsi, l'art dramatique, la musique, et à la rigueur la danse sont des arts d'interprétation, nécessitant, outre la "création" des oeuvres, des "interprètes" (acteurs, musiciens, danseurs) de ces dernières.

Il conviendrait que philosophes et artistes nous disent en quoi consiste ce phénomène herméneutique qu'est la vie d'une oeuvre au sein de l'humanité pour laquelle elle a été "mise au monde".

Henri Gouhier, Gadamer, René Scherer, Paul Weiss, Ernesto Grassi, Senghor, Max Bill, Hans Erni, G. Argan, sont les auterus auxquels Mercier se rapporte et pour discuter ce sujet.

RESUMO QUE É INTERPRETAR?

Há coisas a interpretar que não são coisas da natureza, mas realidades diferentes da realidade do mundo. Assim, a arte dramática, a música e a dança são artes interpretativas, necessitando, além da "criação" da obra, de interpretes (atores, músicos, dançarinos) desta.

Caberia aos filósofos e aos artistas dizerem em que consiste este fenômeno hermenêutico que é a vida de uma obra no seio de uma humanidade para a qual foi posta no mundo.

Henri Gouhier, Gadamer, R. Schaerer, P. Weiss, E. Grassi, L. Senghor, Max Bill, H. Erni, E. Argan, são os autores a que Mercier se reporta para discutir essa questão.

Au titre de notre Académie figurent la philosophie et l'art. Poser, en son sein, la question de l'interprétation, me semble exiger qu'on s'en réfère donc à la philosophie comme à l'art. Bien entendu, il est couramment plus souvent question d'interprétation dans certains arts que dans d'autres, et dans ceux-là plutôt qu'en philosophie. Ainsi, l'art dramatique, la musique, et à la rigueur la danse sont des arts d'interprétation nécessitant, outre la "création" des oeuvres, des "interprètes" (acteurs, musiciens, danseurs) de ces dernières. En anglais, on les caractérise à l'aide d'un autre vocable, en parlant de *performing arts*, comme c'est le cas dans la désignation du Centre John F. Kennedy de Washington par exemple; en sanskrit, c'est aussi le cas de l'une des Académies de la Nouvelle Delhi, la *Sangeet Natak Akademi*. Les interprètes qui s'y exercent sont distincts des auteurs des oeuvres, puisque l'on attend d'eux qu'ils nous transmettent le sens original, ou du moins le message qu'en adressent ces auteurs, comme *Hermès* était censé transmettre aux hommes - et aux autres dieux - les messages que leur adressait *Zeus* - d'où le mot grec *ἑρμηνεία* pour l'interprétation, et celui *ἑρμηνευτική* pour la technique de l'interprétation. De nos jours, on entrevoit plutôt une sorte de science dans l'herméneutique, mais une science dite "humaine" - peut-être même la quintessence des sciences humaines - et non une science "naturelle". C'est donc qu'il y aurait des choses "à interpréter" qui ne sont pas des choses de la nature, des réalités différentes de la réalité du monde.

Pourtant, dans bien des traditions, le monde aurait été créé, par un démiurge par exemple; et les oeuvres sont dites aussi créées par leurs auteurs; on trouve même ces dernières dans les musées, dans les salons, les bibliothèques et ailleurs, en pierre, en bois, sur du papier ou sous telle ou telle forme matérielle, apparemment douées de la même concrétude que les choses de la nature. Et la création d'oeuvre s'appelle, en grec, *Tlo*.

Cette exigence de l'interprétation des oeuvres entraîne-t-elle la conclusion que les choses de la nature, elles, ne requièrent

pas d'interprétation, et que la technique de l'herméneutique ne s'applique pas aux sciences naturelles? Il est probable que les philosophes répondront oui à cette interrogation: on n'interprète pas une science, la physique, la biologie ..., puisqu'après tout une telle science est déjà une forme achevée, au moins sous forme provisoire, de l'explication de la nature.

Réciproquement, cette dernière affirmation veut-elle dire que les oeuvres ne sont, elles, pas achevées, puisqu'il faut une interprétation sinon pour les parachever, du moins pour les faire comprendre par étapes successives? C'est ainsi qu'apparaît l'alternative, devenue classique chez les auteurs allemands, du "verstehen" et de l'"erklären": "comprendre" et "expliquer", comme si c'étaient là les vrais pôles d'une alternative. Quand on entend prononcer ces deux verbes allemands, on peut avoir l'impression d'une vraie alternative; mais quand on les prononce en français (ou en anglais), l'alternative paraît s'effondrer, car le complémentaire d'ex-pliquer n'est pas comprendre (verstehen), mais im-plier; et en allemand d'ailleurs, les préfixes er- et ver- ne constituent pas une vraie alternative. Après tout, quand un professeur de science explique (erklärt) un phénomène à l'aide d'une théorie, l'électrodynamique par exemple, ses élèves le comprennent et comprennent (verstehen) ce qui se passe, en électricité par exemple.

Et pourtant, nous ressentons quand même une différence qui, je crois, provient bien plus de ce qu'il s'agit d'une part du monde: là, une fois pour toutes, dans son détail et sa complexité, même s'il évolue, comme s'il avait été créé avec et dans le temps, mais sans notre assentiment, d'autre part de ce que nous, les hommes, ajoutons au monde de notre propre chef. Et c'est à ces adjonctions qu'il s'agit de donner un sens qu'elles n'ont pas du seul fait que le monde est tel qu'il est.

Ces adjonctions sont nos oeuvres, et ce sont ces oeuvres qui nécessitent - non pas qu'on les explique, - mais qu'on les interprète.

Reprenons alors le cas, très concret, d'artistes musiciens interprétant une même pièce musicale: un contemporain de

SCHUBERT et un musicien de la fin du 20^e s. en fourniraient deux interprétations distinctes. Celà prouve-t-il que la composition musicale est sujette à une évolution, à une "vie propre" qui se nourrit de ses interprétations successives?

Ou bien encore, autre cas concret: un dialogue de PLATON est commenté par des professeurs successifs, et finalement toute la philosophie apparaît, dans la perspective historique, comme une vie de la pensée faite de notices herméneutiques sur les oeuvres philosophiques d'antan.

En d'autres termes, le message s'en trouve constamment renouvelé, mais avec un contenu, un sens différent bien que formellement, symboliquement, littéralement le même: les signes, les mots, les couleurs, les traits, les facettes..., bref les éléments qui constituent l'oeuvre dans leur assemblage structural sont les mêmes au cours du temps, mais leur implication mutuelle apparaît sous un jour constamment nouveau, en général toujours plus riche, mais quelquefois aussi comme perdant une richesse faussement entrevue au début.

Il conviendrait en somme que philosophes et artistes nous disent en quoi consiste ce phénomène herméneutique qu'est la vie d'une oeuvre au sein de l'humanité pour laquelle elle a été "mise au monde". Lorsque, il y a de longs mois, la présente Réunion a été décidée, ce n'était pas, dans l'esprit des initiateurs, à moi qu'aurait du échoir la tâche d'en faire la relation. Mais, faute d'un meilleur choix, le sort m'ayant élu, l'idée m'est alors venue d'essayer de m'acquitter de cette tâche en faisant, à la manière érudite, l'exégèse en raccourci des pensées respectives de quelques uns de nos collègues de l'AIPA, c'est-à-dire en tentant - ce qui est bien évidemment une gageure - de dire en quelques lignes ce qu'ils auraient voulu dire, et mieux dire, à ma place. Ce *ποιειν τινα λεγοντα* qui consiste à faire dire aux autres ce qu'on croit pouvoir leur attribuer, c'est en vertu du verbe *ποιειν*, sinon un vrai poème, du moins un pseudopoème. Ce sera déjà l'essai d'une "interprétation" de la conception, par d'autres, de l'interprétation. Mais ce sera aussi un pari.

Pour ce faire, - qu'ils me le pardonnent! - j'ai choisi ceux de nos collègues membres de l'Académie qui sont plus âgés que moi et à qui, à une exception près, l'âge, ayant dépassé les seize lustres, a empêché le voyage à Calamata pour assister à nos débats.

1. HENRI GOUHIER¹ en sera la première victime.

Il me semble que GOUHIER, qui parle en philosophe, dirait que toute oeuvre philosophique (oeuvre au masculin, soit: création d'une philosophie), est une vision du monde, mais que ce terme ne doit pas prendre le sens de *Weltanschauung*, car la *Weltanschauung* - terme intraduisible en français - est plus une mentalité, rattachée presque toujours à une subconscience, sinon à une conscience, de groupe, tandis que la vision que voila est la façon "personnelle" dont chacun voit, et se voit dans, le monde au sein duquel il ressent bonheur et souffrance, souci et espérance. A ce propos, n'oublions pas que personnel ne veut pas dire individuel, car les animaux, pris individuellement dans la nature, ne sont pas des personnes et ne ressentent pas cela comme les hommes. Plus que σύν-οψις, ce serait une σύν-ορασις.

"Philosophie", c'est philosopher (verbe accepté par l'Académie Française), acte et non discipline intellectuelle de pure érudition - par lequel la vision du monde déborde le système dit philosophique que l'on élabore selon l'ordre des raisons, si bien que définir la philosophie ne peut se faire à la façon d'un dictionnaire, mais par chacun seulement à l'aide de sa philosophie.

Alors, exposer une vision du monde en un texte ou des textes qui sont autant d'oeuvres (au féminin) composées ou créées, si c'est bien construire un système, c'est en même temps le re-construire sans le détacher de la réalité de ce monde, tandis que la vision en tant que telle, c'est porter un regard neuf sur le monde.

Or, si ce monde est bien en dehors de moi puisque je pourrais ne pas être, il est aussi au-dedans de moi parce que je suis. HEIDEGGER disait que nous sommes "au monde"; mais GOUHIER ne dirait-il pas plutôt que ce "nous" ne peut authentiquement vouloir dire que je: pronom personnel, en particulier le sujet qu'est

un philosophe, ou un artiste, dans l'histoire. Si alors on: pronom indéfini de la personne quelconque, écrit sur ce philosophe ou cet artiste, c'est qu'on remet ce dernier dans le temps. Or le monde et le temps sont un. C'est donc le remettre dans le monde, en d'autres termes reconstituer le monde (mental) qui est ou était celui de sa vision du monde. C'est cela, interpréter.

Mais le philosophe a écrit "pour nous"; le compositeur a composé "pour nous", aussi. Les remettre dans leurs visions respectives du monde, c'est les comprendre par notre interprétation, c'est lire leur message en y découvrant la substance que nous croyons y trouver.

Tout le long de l'histoire, le choix des moyens utilisés par les philosophes pour s'exprimer a été guidé (et l'est encore) par les images qu'ils se font de leurs interlocuteurs, soit préférés, soit craints, soit méprisés. Il n'y a pas qu'un seul philosophe - n'en déplaise à WHITEHEAD, ajouterai-je, qui faisait tel PLATON et faisait de tous les autres ses commentateurs - tout comme il n'y a pas qu'un seul artiste. La plaisanterie whiteheadienne veut donc dire que la philosophie est une interprétation sans fin de visions, créant d'autres visions du monde qui se succèdent.

Cela donne au monde peuplé de philosophes et d'artistes une dimension dite culturelle, à travers laquelle chaque auteur participe à ce monde, chargée des visions qu'on a alors de lui. Dans son ensemble, la culture est faite de traditions d'ordres religieux, philosophique, fabrice, artistique etc. Mais il arrive qu'une culture portant son cadre historique ne soit plus la nôtre parce que nous ne pouvons plus nous approprier ses visions du monde. C'est alors que l'interprétation devient urgente, si nous voulons éviter la rupture totale.

Et puisque la philosophie est faite de philosophies au pluriel, comme l'art d'ailleurs est fait, disons de styles qui se suivent, ni la philosophie, ni l'art, ne vivent de leur propre substance, mais de la découverte du monde dans toutes les visions que l'on peut avoir de lui. Il y a là création quasi-continue de nouveauté qu'il s'agit de transmettre, comme un message toujours neuf apporté par un Hermès démultiplié, à la postérité.

2. En second lieu, je me tournerai vers HANS-GEORG GADAMER².

Il est aussi l'un de ces grands penseurs pour qui la philosophie et l'art sont indissolublement liés. Selon lui, l'expérience de l'art fait de ce dernier le véritable organon de la philosophie, car ce que l'art communique coïncide avec ce qu'ont voulu dire les "grands philosophes", alors que les *Weltanschauungen* ne sont que le délayage de la pensée. La pensée a le devoir de dévoiler une "vérité" qui ne se réduit pas à de pures et simples connaissances (sous-entendu: objectives). Même BERGSON et HUSSERL ne sont pas arrivés, après l'anémie où était tombée la philosophie moderne, à redonner à la philosophie cette tâche. Ce n'est que HEIDEGGER qui y est parvenu, car il y recréé l'art de philosopher.

Cela ne veut pas dire que de nos jours la philosophie soit entièrement guérie de cette anémie, loin de là. On le voit par exemple au gaspillage exercé par un logicisme essayant jusqu' autour de PLATON.

Toute bonne philosophie devrait se concentrer sans cesse sur l'expérience originelle du monde. On s'apercevrait alors que les réponses belles sont aussi significatives, sinon plus, que celles analytiquement vraies données à nos interrogations, car, toujours impliquées dans un dialogue, elles constituent un drame qui s'installe au plus haut niveau de l'accomplissement de la dialectique.

Toutefois, la signification des réponses ne se manifeste à nous qu'en vertu d'une herméneutique accompagnant cette dialectique. Si les Grecs l'ont déjà exercée, il est de notre devoir de le faire avec une intensité renouvelée, inconditionnelle pour être critique radicale dans son authenticité. En effet, philosopher, c'est repenser les expériences concrètes originaires, et les repenser jusqu'au bout pour que la puissance des idées atteigne son apogée. C'est là le sens profond de la poïésis, et qui dit poïésis dit aussi et nécessairement poésie, alors que pour tant de "petits penseurs", la poésie n'équivaut qu'à une pédante sophistique.

En outre, il est absurde d'affirmer que chacun doit penser et dire "la même chose", puisque le mouvement de la

pensée est tout autant portée par les silences et les interrogations que par les affirmations verbales.

Vouloir savoir ce qu'on dit, et le penser jusqu'au bout, implique qu'on le re-pense sans cesse. Selon GADAMER, c'est ce rapport entre pensée et parole qu'est l'herméneutique. Mais alors la "parole", dans ce rapport, n'est pas nécessairement le dire d'une langue grammaticale au sens courant, mais quel "langage" que ce soit, jusqu'à celui des silences³. Aussi, comprendre, ce n'est pas faire la critique des oeuvres (par exemple la critique d'art), c'est interpréter.

Cette "interprétation" de l'herméneutique gadamérienne est-elle conforme à la traditionnelle herméneutique? Pour le voir, rappelons ce que doit vouloir dire ce mot selon les dictionnaires: il dérive du grec ερμηνεύειν qui, outre la transmission d'un message, veut dire expliquer autant que traduire les pensées en paroles, ou que signifier; mais en tant que terme d'érudition, et parce que historiquement il a été utilisé en ce sens, il recouvre l'interprétation des livres sacrés et des lois anciennes, outre l'exposé qu'il constitue des règles à suivre dans la recherche du sens à donner aux dites Écritures. Par extension, il est utilisé pour désigner l'interprétation de tous les signes et éléments symboliques d'une culture. Faut-il en conclure que la philosophie - pour ne rien dire de l'art - coïncide avec, ou découle au moins, des Écritures ou des lois anciennes? La condamnation de vétusté de la philosophie qui découlerait d'une telle conclusion me semble requérir une réponse négative. Mais il ne saurait faire de doute, qu'outre la religion et le travail, la philosophie constitue une composante majeure de la culture, si la culture est incarnée dans les manières de faire, d'agir, de penser et de croire qui se transmettent sans heurt ni refus d'une génération à l'autre, alors que dès qu'une génération montante les refuse, la culture s'effondre. Dans les manières de faire et d'agir, il y a bien entendu l'art, et la science, et la morale, et d'autres choses encore. Cela fait, je crois, que GADAMER nous indique le sens le plus large dans lequel l'herméneutique peut être accepté.

D'où, par surcroît, son universalité: l'herméneutique ne se limite pas à des prétendues "sciences" (de l'art et de l'histoire). En même temps, elle apparaît quasi irréalisable à cause de l'emploi

nécessaire des langages les plus divers dans son exercice. Aussi, cet exercice requiert-il dans chaque cas la recherche préliminaire de la langue parfaitement adaptée à l'interprétation voulue, si bien que le "discours de la raison", s'il est universel, est aussi multiplement diversifié.

En outre, cela fait qu'en se livrant à son exercice, on ne se retrouve jamais ni au commencement, ni à la fin de la tâche interprétative, car on est toujours quelque part sur le chemin de la compréhension de l'oeuvre, même dès son pur et simple déchiffrement, comme cela arrive avec les partitions musicales qui en fournissent un paradigme particulièrement symbolique.

3. La troisième victime de mon interrogation en éclair de quelques collègues vénérés sera RENÉ SCHAEERER⁴.

Pour SCHAEERER, le jeu est déterminant: la philosophie est un jeu joué sérieusement. Or, dirai-je, les mathématiques aussi sont un jeu, et le sont plus évidemment encore que la philosophie. S'agit-il du même jeu? Un jeu a toujours des règles, qu'il faut respecter. Il est vrai qu'en enfreindre les règles, ou chercher à le faire sérieusement, éventuellement par d'autres règles, est une manière de s'adonner à la poïésis, afin que naissent des oeuvres⁵.

Mais que des oeuvres naissent nécessite une parturiente, et les femmes accouchées ont cela de différent d'avec les biches que les autres biches du troupeau ne font que "regarder sans comprendre" la naissance, chez l'une d'elles, d'un jeune faon, tandis que parmi les femmes, l'une d'elles particulièrement respectée assume le rôle de uxia, de sage-femme. Aussi SCHAEERER pense-t-il que le rôle du "philosophe interprète de ses pairs" est celui de la maïeutique, et que c'est ce qui le préserve de devenir un sophiste. Certes, la sophistique n'est jamais une forme quelconque ni de maïeutique, ni d'herméneutique. Mais la maïeutique est peut-être à son tour quelque peu différente de l'herméneutique. Nous ne savons pas d'avance ce que sera l'issue d'un enfantement. Quelquefois, il y suffit semble-t-il un effort minime rappelant la pression du pouce et de l'index sur une amande plongée dans l'eau chaude pour faire sortir celle-ci de sa gousse. D'autres fois, il faut se décider à opérer une césarienne. Il faut donc une attention

intelligente tenant compte des contraintes, mais laissant cours à la liberté; c'est peut-être là ce que veut dire l'adverbe σχολη, façon de "s'adonner à un travail librement ordonné", ce qui fait du philosophe l'homme authentiquement libre par excellence, parce que respectueux de sa non-liberté originelle. Cette maïeutique est collaboration: συμπραξις, ce partage de la douleur des labeurs de l'enfantement, jusqu'à l'αναβιωσκομαι, resurrection provoquée du sens original: ce serait en cela que consiste le jeu sérieux auquel pense SCHAERER (les expressions grecques sont de mon choix!).

Mais, de cette naissance de l'oeuvre résulte une réalité indépendante. Elle peut être artistique, elle peut être philosophique... La réalité résiste toujours, même quand elle est partie intégrante de la nature. Selon SCHAERER, la réalité se définit comme ce qui résiste. Aussi faut-il atteindre au delà d'elle pour la maîtriser, pour qu'elle cesse de résister, bien que de fait, elle s'avère être alors de "dimensions de réalité" supérieures à ce qu'on croyait avoir dépassé; c'est-à-dire qu'il reste toujours, de son être, quelque chose de caché qu'il s'agit de dévoiler à son tour. Interpréter n'a dès lors pas de limite, puisque c'est dévoiler ce qui restait caché, donner un sens à ce qui n'en avait pas encore ou ne l'avait que rudimentairement, bref constamment dépasser les limites atteintes en étant conscient et même respectueux de ces limites. C'est le dévoilement dialectique par excellence; il ne condamne jamais, c'est là le trait de cette sorte de jugement de dévoilement progressif de la valeur à la recherche d'un consentement à donner tant à la parturiente auteur de l'oeuvre qu'à soi même serviteur de la μαϊευτική.

4. C'est vers PAUL WEISS⁶ que je me tournerai maintenant. Il me semble qu'il dirait à peu près ceci.

Comme si la réalité nous avait échappé, il faut la reprendre, la capturer à nouveau, ce qui implique autre chose que sa pure et simple représentation, à savoir une expérience nous faisant partager son mystère, ou bien exige de la purifier, à la manière phénoménologique, de tout ce qui lui est impropre, ou encore de reconstituer ce qui n'est pas sa seule apparence, ou enfin - et c'est

la manière extrême du renoncement à la représentation - de ne rien re-constituer, mais bien par la pure composition d'idées, de constituer une oeuvre *ab ovo*.

Toutefois PICASSO a dit avec justesse qu'il n'y a pas d'art "abstrait" possible. De fait, la création d'oeuvres a lieu sans que leurs créateurs aient d'emblée des intentions claires. De plus, quels que soient nos efforts pour échapper au monde, nos oeuvres seront toujours l'expression de quelque parcelle de ce monde. C'est pourquoi il est faux de dire que "les enfants peuvent peindre"; tout au plus ont-ils, de par leur naïveté, une facilité à échapper aux conventions. Mais pour oeuvrer, il faut se préparer par un dur travail et une longue gestation, parce que les mots inclus dans un écrit, les couleurs brossées sur un tableau, ... bref les éléments irréductibles et constitutifs d'une oeuvre assument le rôle de métaphores, c'est-à-dire transmettent quelque chose qui ne leur est pas identique et sont donc les indices (en anglais: clues - et j'ajouterai en grec: ενδειγματα, et pourquoi pas ευ-δειγματα?) d'une appréhension qui se veut interprétation et compréhension réussies (ευ). En tant qu'éléments, ils nous sont familiers; en tant qu'indices, ils exigent de nous un effort pour les suivre avec succès dans une aventure où les chemins sont autres que ceux que la pure et simple nature nous offre. L'oeuvre est dès lors dans une situation existentielle qui la dépasse, douée d'un pouvoir d'accroissement vers une représentation idéale et unitaire, comme faite d'un noyau entouré d'une pénombre qui la rend intangible et irréductible à un objet précis que l'on rencontrerait dans la nature. En d'autres termes: "il n'y a pas de poème dans la nature" (cf. *The World of Art*, S III. Uni. Press, Carbondale 1961, p. 168).

C'est pourquoi l'homme de la rue ne peut pas sans autre goûter authentiquement une oeuvre, et pourquoi il est absolument déplacé de dire qu'il ne faut discuter "des goûts et des couleurs". Seul l'expert est compétent. Et la philosophie, notamment la philosophie de l'art, ne sont pas faites pour juger des oeuvres, mais pour les rendre évidentes (σαφως απο-δεικνυμι). Car l'évidence n'est pas là d'emblée, elle n'est ni dans la présence pure et simple des oeuvres, ni même dans la critique-qu'on peut en faire.

5. La cinquième de mes victimes sera ERNESTO GRASSI⁷.

Ce philosophe, engagé dans la transmission du message de l'humanisme, a opposé "la puissance de l'image" à "l'impuissance du langage rationnel"⁸. La pensée objective qui se rattache à ce dernier langage a pour conséquences, 1^o que sa méthode n'autorise d'autre emploi que celui de moyens d'expression qui se veulent inhumains, 2^o que la métaphysique adoptée prétend fonder le savoir sur des premiers principes, et 3^o que ce fondement s'impose de par sa propre évidence.

Mais comment saisir l'évidence de telles prémisses? L'arché du savoir ne réside pas dans le cogito, car ce sont le désir et la répugnance qui constituent les expériences premières de l'acte existentiel qui, par conséquent, ressortit à une activité métaphorique de la transmission d'un sens aux phénomènes.

Aussi, sans vouloir écarter toute activité rationnelle, l'activité métaphorique, qui s'impose ainsi avant elle, ne s'accomplit-elle qu'en vertu d'une *ars inveniendi* (disons d'une *εὕρεσις* en grec) ayant préséance sur l'*ars judicandi*. Et la dite transmission présuppose une vision, condition de toute expérience et de tout raisonnement. Nous voilà donc confrontés avec l'opposition entre une philosophie qui se veut rationnelle et une philosophie qui est celle du génie censé découvrir les rapports de la vie avec une réalité concrète où l'homme se retrouve en des contraintes toujours nouvelles qui mettent sa liberté à l'épreuve entre l'angoisse de ne pouvoir leur donner un sens et l'espoir d'y parvenir.

C'est par la métaphore que, pour sortir de cette ambiguïté, il transforme la réalité, à la découverte d'images toujours renouvelées adaptées aux situations changeantes de son existence.

Cette découverte équivaut au travail de la fantaisie, par lequel l'homme parvient, en dépit des contraintes d'un monde naturel qui l'entoure, à s'affirmer par la transmission de l'interprétation du sens à donner à toutes normes et conceptions qu'il utilise alors. En quelques mots, cela revient à dire que c'est le poète qui fonde la communauté humaine en lui donnant sa propre autonomie. Là-dessus, HEIDEGGER s'est fourvoyé quand il a dit

que la métaphore n'est qu'un moyen de la métaphysique traditionnelle et non celui d'une philosophie ultime, car le transfert d'un message impliqué dans le μεταφέρειν ne s'applique pas à une réalité transcendant le monde, mais à l'historicité concrète de l'émergence de l'être dans l'étant⁹. La poésie n'est donc pas une référence à quelque chose qui n'appartiendrait pas en propre à l'être; au contraire, elle entremet le message connexe de son émergence, en ce qu'elle abolit l'oubli de la vérité: ἀ-λήθεια. En conséquence de quoi la pensée métaphorique, porteuse de l'interprétation authentique, ne s'identifie à une revendication de l'Être qu'au travers de l'historicité, et de la souffrance qui lui est connexe, à l'ultime issue de la connaissance humaine qu'est l'expérience de la mort (loc. cit., p. 191).

6. Je m'attaquerai maintenant à la pensée de LÉOPOLD SENGHOR¹⁰, à la fois plus lointaine, en ce qui me concerne, parce qu'étrangère dans son enracinement à la tradition occidentale, et plus proche parce qu'en accord étroit avec ma conception poétique de la métaphysique et aussi parce que, chrétien convaincu, il comprendrait - je crois - ce que j'entends dire par "folie d'amour" dont j'ai fait dans mes travaux le thème authentique du "mythe chrétien"¹¹.

Quand on se réfère à SENGHOR, on ne peut en effet oublier le plaidoyer de sa vie en faveur d'une juste compréhension de la pensée africaine: à la fois sa justification et son interprétation. Pour ce penseur-poète, le poète doit d'abord partir, c'est-à-dire quitter la terre de ses racines pour n'y revenir et retrouver que plus tard son origine afin de lui donner un sens: "seize années d'errance" (cf. *Le retour de l'enfant prodigue*, dans *Poèmes*, nouvelle édition, aux Ed. du Seuil, 1984, p. 47), et "de nouveau dormir dans le lit frais de (son) enfance" (cf. *Chants d'ombre IX*, ibid. p. 52). C'est ainsi seulement que l'homme est capable "d'écouter le silence"¹², d'accepter la souffrance "de la poitrine et de l'esprit" (*Ethiopiennes*, ibid. p. 125). Tel est le "purgatoire du Poète" (*Ethiopiennes*, p. 129). Boire alors à la source, c'est ne pas se soucier de savoir si c'est là

"au juste mythe ou histoire naturelle" (Postface aux Ethiopiques, *ibid.*). Car le poète est comme une femme en couches¹³, où "la parole se fait poème" (Postface, *ibid.*, p. 156) et, une fois accouché, "caressant son fils, le poème, comme Dieu à la fin du sixième jour" (*ibid.*, p. 157).

En d'autres termes, toute création, par l'homme, d'une oeuvre est analogue à la Création du monde, par Dieu; elle en est une image réduite.

Le poète est à l'écoute de l'être, il n'est pas le visionnaire à l'esprit dérangé que prétendent faire de lui les champions d'une pensée analytique. Il se garde de porter des jugements, alors qu'il dévoile la valeur en s'adonnant à la sympathie par la transmission d'un message qui s'adresse à tous, donc en ce sens un message universel.

Mais un poème nécessite en outre qu'il soit chanté; il est comme une partition de musique qui se joue. Le texte n'est pas tout, ou mieux son interprétation est de nature musicale autant que sémantique. Sans cette musique, quelque chose du sens reste caché. Bien que SENGHOR ne semble pas l'invoquer, l'aède (ὀαῖδός) ne le savait-il pas déjà?

J'aimerais, pour ma part, et en ouvrant une parenthèse, comparer ces affirmations avec le cas de la sculpture, dont j'ai dit si souvent que son interprétation reste incomplète si elle n'a lieu que par la vue, car le toucher lui est aussi nécessaire que le chant est, selon SENGHOR, nécessaire au poème. En outre, le chant est en même temps un contrôle de la qualité du poème, tout comme la physique peut et doit - être un contrôle de la qualité de la métaphysique, et comme aussi le toucher est un contrôle de la qualité de la sculpture. Je me contenterai de ces quelques indications très succinctes.

Peut-être, ajoute SENGHOR, faudrait-il même que le poème soit également dansé (cf. L. S. SENGHOR, *Ce que je crois*, chez B. Grasset, Paris 1988, p. 17). Ce sont toutes ces expressions qui incarnent ensemble la beauté: "Chanter en dansant devant le trône de Dieu, comme DAVID" (*ibid.*, p. 24).

Or, nous explique notre auteur, c'est l'Afrique d'avant le néolithique de l'Europe et berceau de civilisation d'avant les

civilisations proto-historiques et historiques, qui a enseigné tout cela au monde, aux temps de la fertilité du Sahara où furent bâtis les premiers villages, se sont établies les premières industries, sont nées les premières écritures, s'est développée la première utilisation du fer, et où sont apparues les premières oeuvres d'art, dont l'homme du Neanderthal ne savait rien. Les vierges noires de l'ère chrétienne en sont les derniers témoins attardés après les millénaires. Au Sahara ont succédé l'Egypte, Sumer, et l'extension dravidienne, tous trois incarnés par des populations d'origine africaine à la peau foncée, et cela bien avant toute expansion des Indo-européens, celte, hellène ou plus tardive.

Cela fait que l'approche poétique de la compréhension de l'être, jusqu'à la musique polyphonique qui se pratiquait par exemple dans "l'Arabie heureuse" de la Reine de Saba au 10e s. av. J.-C., est d'origine noire, en opposition avec l'approche rationnelle qui se manifestera beaucoup plus tard en Europe, d'origine blanche, elle. Cette situation est parallèle au développement biologique-culturel que l'on connaît par les groupes sanguins.

La preuve de l'existence d'une philosophie africaine poétique et authentique réside dans la remarque que la pensée africaine se fonde sur une raison intuitive comme mode de connaissance et s'affirme par une identité dans laquelle art et religion entrent en symbiose (cf. *Ce que je crois*, *ibid.*, p. 108). Elle est dialectique, anticipatoire de la vie de l'au-delà et promotrice d'une vie mystique, l'enseignement qui s'y rattache n'est pas communication de connaissance extérieure, mais initiation. Pour autant, elle n'est pas "primitive", et la condamner comme telle est du plus grand ridicule. "Tout y commence et finit par la religion, par la prière, par l'art" (*ibid.*, p. 111). C'est d'un vitalisme d'enracinement qu'il s'agit, puisque c'est en animant toutes choses par l'art conçu comme chant religieux que l'homme y devient semblable à Dieu "qui a besoin de l'homme".

Dès lors, la Parole y est aussi Création, et tout acte chargé de sens est parole. Le signifiant et le signifié y sont

identiques, parce que vécus. C'est cela l'essentiel, jusque dans un negro-spiritual par exemple.

*

Voilà pour les six premiers cas de ma brève analyse.

Maintenant, il m'est beaucoup moins aisé d'aborder les pensées des trois derniers de nos collègues que je vise dans ce tableau, MAX BILL, HANS ERNI et GIULIO ARGAN, parce que, de ceux-ci, les deux premiers s'expriment principalement par le truchement direct des arts respectifs qu'ils pratiquent: la sculpture et la peinture, que je ne maîtrise point, et le troisième par le biais de la critique historique de l'art, principalement de la sculpture et de l'architecture. D'ailleurs, le premier, architecte aussi de son métier, fera l'un des Exposés de cette Réunion, de sorte que nous apprendrons mieux de sa bouche ce qu'il a à dire. Quant à l'architecture, dont j'ai une expérience superficielle, j'ai expliqué plusieurs fois qu'elle est, au concret, ce que la philosophie est à l'abstrait.

Voici quand même en quelques mots ce que je crois pouvoir ir avancer sur les conceptions de ces trois personnalités.

*

7. Pour MAX BILL¹⁴, me semble-t-il, l'oeuvre parle bien; mais de quoi parle-t-elle?

Je crois qu'il faut répondre qu'elle parle à la fois du passage du physique au métaphysique et de la continuité de ce passage. Peut-être s'agit-il, par l'art et notamment la sculpture souvent monolithique, de suggérer ou mieux encore de donner le sens de l'infini à l'aide du fini¹⁵. Ce n'est pas que la forme soit maîtrisée par un prétendu espace, c'est au contraire un "espace" qui est maîtrisé par la forme, où l'espace n'est toutefois pas une réalité en soi, mais un sens qui s'insère dans ce qui n'est pas la pure et simple concrétude des objets. D'une part, cela me rappelle BRANCUSI; en effet: quelle différence de principe y a-t-il entre la Colonne sans fin de ce dernier et le monolithe de granit intitulé Continuité sculpté par BILL? Aucune qui soit apparente. D'autre

part, il y a peut-être quand même une différence; elle se référerait à la temporalité. Car, me semble-t-il, chez MAX BILL c'est l'infini: *ἄπειρον*, ou l'infinité: *ἀπειροσύνη* d'un intemporel qu'exprime l'oeuvre; chez BRANCUSI, c'est peut-être plus celui ou celle qui découle de la suspension: *ἀνάπαυσις* du temporel. Alors, cela veut-il dire que pour l'un, Dieu est, est n'est que, géomètre, tandis que pour l'autre, Dieu a créé le temps en même temps que le monde et que pour retrouver le dieu, il faut suspendre le temps et se soustraire au monde?

MAX BILL est, parmi ceux de nos collègues que je me permets de commenter ici, le seul qui doive parler en personne à notre Réunion. Aussi me contenterai-je de poser des questions à son égard et non d'essayer d'y donner des réponses qui seraient déjà une interprétation. Or, quand on songe à la masse énorme de certaines sculptures de pierre - qu'il s'agisse dans son cas par exemple de ladite Continuité, ou dans l'Antiquité d'obélisques par exemple - on peut difficilement s'empêcher de mettre en une relation interrogative l'énormité de ces masses y compris le travail de leur taille au burin, c'est-à-dire le labeur quasi infini que cette dernière nécessite, et l'infinité qu'il s'agit là d'interpréter: Si les hommes n'étaient que des fourmis et pas plus grands ni lourds qu'elles, où le passage du fini à l'infini, du physique au métaphysique se placerait-il? Faut-il faire un effort quasi surhumain pour que les limites de notre finitude nous apparaissent comme insignifiantes? Ou bien s'agit-il - car après tout il y a aussi des oeuvres à notre mesure qui, de quelque façon, démontrent également l'incommensurable - s'agit-il, dis-je, de démontrer l'insignifiance humaine en dépit du fait que l'esprit et l'âme de l'homme ne sont esprit et âme que parce que capables d'assouvir, à la limite, son désir de se débarrasser de sa finitude toute physique et temporelle?

Est-ce là le sens de toute interprétation authentique? Si la réponse est oui, serait-ce là alors restituer à l'homme les Idées (platoniciennes) que son âme avait laissées dans l'oubli (*ἐνλήθη*), pour qu'il les récupère, les re-trouve dans l'*aletheia* (*ἀ-λήθεια*), donc sous la forme de la vérité?

8. Je tenterai maintenant de me faire l'interprète de HANS ERNI¹⁶.

Ce dernier s'est tourné, dans son oeuvre, vers ce que j'aimerais appeler les mythes, toutefois non pas seulement, ni tellement, les mythes en tant que récits des temps fabuleux et héroïques, mais bien plutôt en tant que porteurs du sens des diverses cultures, et en tous temps. Par exemple, vers le "mythe du progrès" de la civilisation occidentale, y compris sa dégénérescence contemporaine. Aussi n'est-il pas étonnant de lire, de la plume du peintre, que la problématique de l'art offre deux aspects: celui - abstrait - de la représentation d'un progrès en marche accélérée de l'humanité, et celui - concret, mais qu'il nomme végétatif de la misère, de la faim, mais aussi de l'orgie parmi les hommes. Car il s'agit de rendre un témoignage sur tout ce qui arrive, sans qu'il soit possible d'isoler complètement un aspect de l'autre.

L'art n'est pas seulement fait (gemacht) - en grec, je pense: ποιητός - il est quelque chose de devenu (geworden) - en grec: γεγονός, - comme si le verbe "devenir" était transitif et non intransitif, et si le devenu était "l'unité du fini et de l'infini"¹⁷. Cette affirmation place certainement notre collègue parmi les poètes-métaphysiciens. D'ailleurs, il lui arrive, comme à MICHEL-ANGE, d'écrire des poèmes (sinon des sonnets), où l'on découvre le doute, le désespoir, la contrainte, ... mais aussi la recherche, ... et la liberté. Pour lui, l'artiste ne crée pas des objets à vendre, mais des objets "à donner": des δώραματα, même s'ils finissent sur le marché. Le présent n'abolit pas le passé (comparer cette affirmation, loc. cit. ¹⁷, p. 28, à celle de MALLARMÉ à propos du "coup de dés"), et nous devons, des monuments (en allemand: "Denk"-mäler) ne conserver que ceux qui, précisément, donnent à penser (denken), et à penser une contemporanéité de tous les temps, passés et à venir. C'est alors que l'artiste assume sa responsabilité non seulement envers ses propres contemporains, mais vis-à-vis des anciens aussi, donc dans le rapport qu'il entretient avec tous ses semblables, en ouvrant à leurs yeux une vision (cp. avec GOUHIER, plus haut), non sur un environnement inanimé, mais sur

un avenir néo-prométhéen sous la forme du don (δῶρημα), car l'existence de chacun d'eux ne s'épanouit qu'en rapport entre le je et le tu, ce qui implique aussi que l'art ne soit jamais une affaire privée, et qu'il n'élabore pas les règles d'une vie meilleure, mais qu'il révèle les possibilités concrètes d'une vie animée par la compréhension mutuelle.

9. Le dernier de mes interlocuteurs silencieux sera GIULIO ARGAN¹⁸, historien, notamment de l'architecture et de la sculpture autant et plus que des beaux-arts en général. Ci-dessus, je rappelais en deux mots que l'architecture est à la réalisation matérielle des conditions de notre demeure dans le monde ce que la philosophie est à leur fondement spirituel; cela fait que quand on écrit, comme ARGAN, sur la chute et le salut de l'art moderne, c'est un peu comme si l'on écrivait sur le déclin et le renouveau de la philosophie moderne. Alors, lorsqu'il interprète à notre intention tant l'architecture préromane que celle du Bauhaus, c'est presque une façon d'évoquer les penseurs préscolastiques comme ceux qui se débarasseront des philosophies d'école du 19^e siècle.

ARGAN désigne la critique d'art comme seul juge compétent de la qualité d'une oeuvre. Mais la qualité n'est pas encore le sens, ni le jugement une interprétation. La première opération de la critique consiste à détacher les caractères religieux, moraux, politiques et autres d'une oeuvre pour se concentrer sur sa qualité exclusivement artistique. L'interprétation, en revanche, est d'ordre subjectif et non opératoire. L'ordre subjectif ne doit bien entendu pas être confondu avec la chute dans l'arbitraire; il s'oppose à un ordre objectif, mais il ne peut empêcher qu'il y ait, en fin de compte, autant d'interprétations qu'il y a d'interprètes. On évite l'arbitraire en tenant compte du lien de l'oeuvre à la culture dans laquelle elle s'engage, c'est-à-dire à un ensemble d'expériences, un acquis de notions, un bagage de conventions, communes à une société dont l'artiste fait partie, et c'est pour cela que l'art revête

le caractère d'un langage usant de signes afférents à cette culture. Un tel langage ne se crée pas de toutes pièces par aucun artiste qui se croirait tout-puissant. Toutefois, cela n'empêche pas chaque oeuvre créée de contenir à son tour quelque chose de neuf par rapport à ce qui la précède au sein de la culture institutionnalisée, et c'est cette nouveauté qui constitue la qualité de l'oeuvre, source de régénération de ladite culture et du prolongement de sa problématisation.

Or, nous nous trouvons au 20^e s. à une étape de problématisation où quelque chose de très grave s'est produit, à savoir celle du dépassement du stade où ce langage servait "à dire quelque chose" pour passer au stade où il est devenu métalangage, c'est-à-dire réflexion sur lui-même, comme l'est la philosophie en somme, ce qui, transposé à l'art, signifie que celui-ci est devenu, non pas une réflexion verbale, mais - disons - la préoccupation (φροντίς) ou domination (ἐπικράτησις) de l'art sur lui-même, et cela a rendu sa compréhension plus difficile que jamais, parce que cette compréhension ne peut plus avoir lieu au niveau de formes impliquant l'idée d'objets, mais pose un problème d'ordre sémiologique de la "vie des signes" dans l'expression des sentiments et des émotions.

Par là, d'ailleurs, l'art se rapproche toujours plus clairement de sa fonction cognitive qui, comme toute connaissance, consiste finalement à maîtriser la temporalité et y parvient par le biais qui consiste (cp. les remarques à propos de MAX BILL) à donner la sensation de l'infini à l'aide du fini - ce qu'il a toujours fait, d'ailleurs -, mais sans plus rechercher à la faire par la reproduction, voulue fidèle, des modèles; au contraire, il ignore le modèle pour se concentrer sur le dépassement de tout modèle. Cela fait que même une interprétation intellectualiste de l'art telle que la prônait par exemple ALAIN (EMILE CHARTIER) comme promotion de la lumière de l'intelligence dans le beau grâce à la technique artistique, est dépassée.

*

Il serait déplacé de ma part d'ajouter, à ces minuscules essais de reproduire l'opinion de penseurs et d'artistes que

j'admire, soit une critique, soit une dixième opinion qui serait la mienne propre.

En revanche, on peut essayer d'en tirer un enseignement, une idée plus ou moins commune sur le rôle et le besoin de l'interprétation. Nous avons été, dans ce tableau bien grossièrement brossé, en présence soit de philosophes qui sont toutefois artistes, soit d'artistes qui sont cependant aussi philosophes; et tous ont de quelque façon suggéré que la manière esthétique est nécessaire à l'interprétation philosophique et que l'art est, de par sa nature proprement herméneutique à travers l'oeuvre créée, une manière de faire de la philosophie ou du moins de s'introduire dans la philosophie. Il me semble alors que c'est là un défi formidable au rapport, que toute la période moderne a tenu pour premier, entre la philosophie et la science dans l'ensemble des réflexions gnoséologiques, depuis DESCARTES (pour ne pas dire depuis ARISTOTE) jusqu'au néopositivisme et à une pensée analytique et logicisante du 20^e siècle. Pour ma part, je tiens ce défi pour salutaire, et cela pour la raison que voici. Toute activité analytique est nécessairement destructrice, car quel que soit l'objet d'une analyse entreprise, cette dernière le découpe en morceaux, et aucune synthèse n'a jamais restitué l'objet original; c'est toujours un autre objet - tout au plus un succédané de l'original - qui a été restitué. Cela fait que l'approche gnoséo-analytique du monde ne pourra jamais que substituer un monde artificiel de domination extérieure au monde naturel de la création originale. Si, en revanche, on penche pour une approche poséo-herméneutique, on ne cherche pas à dominer la création originale; au contraire, on cherche à la servir de l'intérieur.

L'alternative que voilà est en même temps exactement celle de l'opposition entre l'attitude objective et l'attitude subjective, où ces deux termes ne doivent être compris ni dans le sens d'un humanisme où l'homme est fait mesure de toutes choses, ni dans le sens kantien où l'homme est fait la fin de toutes démarches; elles représentent tout simplement deux attitudes, extrêmes et opposées, mais unidirectionnelles, que l'homme, sujet, peut adopter vis-à-vis de l'objet, à savoir celle de maître à esclave (l'objectivité)

et celle d'esclave à maître (subjectivité). Ce ne sont d'ailleurs pas les deux seules attitudes possibles, mais elles sont, à leur manière, catégoriques. Cette dernière assertion est aussi la raison pour laquelle il y a une philosophie de la science, et une philosophie de l'art, toutes deux censées clarifier la nature d'un message et de sa transmission gnoséologique dont la distinction avait été, bien que très maladroitement, caractérisée autrefois par l'opposition exprimée en allemand entre *erklären* et *verstehen*, mais qui, toutefois, devrait faire place à une autre qu'on obtiendrait, je crois, mieux au moyen des modes du verbe latin *plicare* dans *ex-plicare* et *im-plicare* - pourvu que ce second terme ne soit pas pris dans son sens péjoratif d'embrouiller, tandis que chercher à le faire au moyen du verbe grec *λύειν* n'atteindrait pas le but cherché, parce que *ἀνά-λυσις* et *κατά-λυσις* n'ont pas exactement les mêmes sens que lesdits mots latins. Il me semble que c'est là la raison pour laquelle nos auteurs sont allés chercher le sens à donner à l'intervention esthétique dans d'autres démarches que l'on peut, à partir des racines grecques que j'ai citées au fur et à mesure, caractériser alors par les mots de synoratique (GOUHIER), d'herméneutique (GADAMER), de maïeutique (SCHAERER), d'apodictique (WEISS), d'eurétique (GRASSI), d'aèdétique (SENGHOR), d'apéirétique (BILL), de dorématique (ERNI) et de frontistique ou même d'épicratétique (ARGAN), ces mots grecs n'étant pas encore tous admis dans le vocabulaire érudit.

Pourtant, ni Zeus, ni son messager ne sont, même symboliquement, plus parmi nous. Nous ne sommes plus des Grecs. Alors, chacun de nous est condamné à être son propre pseudo-Mercure, et à créer lui-même le message qu'il tient pour important de transmettre. Cela provient peut-être de ce qu'en une fausse compréhension du rapport de serviteur à maître, il n'est plus censé y avoir de serviteur, et que chacun est son propre maître, ne recevant d'instruction de personne, mais en même temps, ne pouvant en donner à personne. Au point même qu'aujourd'hui, un message, quel qu'il soit, n'est plus ni créé de toutes pièces, ni transmis à qui que ce soit que par l'action informatique d'ordinateurs

qui finiront par "s'ordonner" les uns les autres en fabriquant, au sein d'un monde post-scientifique, post-artistique et post-moral, les messages d'un nouveau monde en fin de compte extra-terrestre.

NOTAS

(1) Né le 5 décembre 1898.

(2) Né le 11 février 1900.

(3) Et je rappellerai que la mystique se sert du silence "dans le temple" (cumtemplo: contemplation).

(4) Né le 24 avril 1901.

(5) J'ai développé cet argument dans ma doctrine du "viol des symétries" (dic. publ.).

(6) Né le 19 mai 1901.

(7) Né le 2 mai 1902.

(8) Voir l'ouvrage paru sous ce titre en allemand: *Macht des Bildes, Ohnmacht der rationalen Sprache* (Koln 1970).

(9) Cf. *Identität und Differenz des metaphysischen Denkens* (in *Anspruch und Widerspruch*, hg. v. E. GRASSI & HUGO SCHMALE, Wilh. Fink Verlag, München 1987, p. 175).

(10) Né le octobre 1906.

(11) Voir en particulier *El tiempo, los tiempos y la filosofía*, Univ. de Berna y Ateneo filosófico de México 1985).

(12) Nous avons déjà prononcé ce mot.

(13) Comparer mais distinguer d'avec les vues de RENÉ SCHAEERER!

(14) Né le 22 décembre 1908.

(15) Voir aussi plus loin à propos d'ARGAN.

(16) Né le 21 février 1909.

(17) Ch. HANS ERNI, *Maler, Zeitgenosse, Eidgenosse* (Eigenverlag des Collegium Generale der Universität, Bern 1982, p. 10).

(18) Né le 17 mai 1909.

A ONTOLOGIA HERMENÊUTICA DE HANS G. GADAMER*

João BIAGIONI

RESUMO:

O autor estuda sobretudo a 3ª parte da obra gadameriana MÉTODO E VERDADE, em que, tendo como fio condutor a linguagem, Gadamer propõe a hermenêutica como ontologia. É a hermenêutica assumida como tematização viva dos fenômenos históricos que determina o relacionamento dialogal **eu-mundo**, como crescimento e desenvolvimento contínuo dos seus respectivos sujeitos.

O tema é estudado em 3 passos. O 1º procura acompanhar a evolução histórico-filosófica do problema hermenêutico; o 2º examina a solução gadameriana ao problema: da hermenêutica à antropologia; o 3º consiste numa síntese do pensamento gadameriano, onde se busca mostrar que a hermenêutica não deve ser entendida como um simples método interpretativo mas como o modo de ser de toda compreensão.

RÉSUMÉ:

L'auteur étudie, en particulière, la troisième partie de l'ouvrage gadamerien MÉTHODE ET VÉRITÉ où Gadamer, au fil conducteur du langage, propose l'herméneutique comme ontologie. C'est l'herméneutique comme thématization vivante des phénomènes historiques que détermine le rapport dialogal **Je-monde**, comme croissance et développement continuels des leurs sujets.

Le thème est développé en trois pas. D'abord l'auteur essaye de suivre l'évolution historique-philosophique du problème herméneutique, puis il fait l'examen de la solution gadamerienne du problème fondamental: de l'herméneutique à l'anthropologie; finalement, il esquisse une synthèse de la pensée gadamerienne

(*) Agradecemos à Revista Leopoldiana a permissão de publicar, na Reflexão, o presente artigo.

où il veut montrer que l'herméneutique ne doit pas être simplement interprétée comme une méthode interprétative mais comme le mode d'être de toute compréhension.

INTRODUÇÃO

A temática da historicidade é um dos argumentos mais importantes da filosofia moderna. "A consciência histórica que caracteriza o homem contemporâneo é um privilégio-talvez, até um fardo-que não foi imposto a nenhuma das gerações anteriores"¹.

A partir de Hegel, as soluções propostas ao problema Kantiano da Crítica da Razão pura assumiram posições diversas. Sem dúvida, a mais discutida, nesse horizonte, é a da História e Linguagem. Em Heidegger e, sobretudo em Gadamer, essa temática ocupa um lugar central, e História e Linguagem são abordadas não como problemas diversos, ainda que destinados a integrarem-se e fecundarem-se reciprocamente, mas como aspectos essenciais de todo processo hermenêutico que, fundamentalmente, constitui o modo de ser do homem.

E o que pretendemos com este trabalho é uma tentativa de aprofundamento do pensamento de Gadamer, tendo diante dos olhos a sua obra *Método e Verdade*² e, mais particularmente, dentro dela, a terceira parte em que, sob o fio condutor da linguagem, a hermenêutica é proposta como uma ontologia.

Trata-se, pois, de estudarmos, com Gadamer, a hermenêutica assumida como "característica antropológica" ou como "tematização vivente dos fenômenos históricos" que determina o relacionamento dialógico, inter-pessoal, "eu-mundo", enquanto crescimento e desenvolvimento contínuo dos seus respectivos sujeitos. Longe, pois, de ser entendida com um significado técnico-operativo ou como arte de interpretar textos, a hermenêutica vem colocada como estrutura fundamental, ontológica, da existência humana.

E como a hermenêutica, assim entendida, se apresenta como estrutura constitutiva do "dever do homem", mediada na linguagem, ela é proposta como um problema universal no sentido

da afirmação de Heidegger, para quem o compreender não é uma das tantas formas possíveis de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da ex-sistência. É o próprio Gadamer que, no prefácio à segunda edição da obra *Método e Verdade*, afirma: "Mantive o conceito de hermenêutica adotado pelo jovem Heidegger, não no sentido de uma doutrina metodológica, mas no sentido de uma teoria da real experiência que é o pensamento"³.

Entretanto, se o problema "Linguagem e História" vem colocado à testa da reflexão - tanto heideggeriana, como gadameriana - Isso não significa a afirmação do seu primado sobre o SER, mas, a forma através da qual o SER pode ser compreendido. A afirmativa é do próprio Gadamer, no mesmo contexto da citação acima: "O ser que pode ser compreendido é linguagem". Deve-se entender, então, tal assertiva não como afirmação do domínio da compreensão sobre o SER, mas, ao contrário, que o SER não se encontra lá onde alguma coisa pode ser produzida por nós e, nessa medida, conceitualmente conhecido. Mas o SER se encontra onde aquilo que acontece pode ser somente "compreendido"⁴.

Essa problemática, é claro, só pode ser entendida - pelo seu próprio modo de ser - na medida em que se colocam os seus pressupostos de base que, como já dissemos, reportam-nos, ao menos, a Kant, passando por Schleiermacher, Hegel, os historicistas, Husser, Yorck, Heidegger, para em seguida, retomarmos o argumento central de que se ocupa Gadamer, a quem procuraremos seguir.

O nosso trabalho, então, constará de três passos. No primeiro, acompanharemos a evolução histórico-filosófica do problema hermenêutico: o homem conhece? O quê e como? O que é a verdade? Há limites e formas de serem impostos ao nosso conhecimento? Numa palavra: como conciliar realidade e racionalidade.

No segundo passo, examinaremos a solução proposta por Gadamer ao problema em questão: da hermenêutica à ontologia. Caminho percorrido pelo Autor através da análise da linguagem quer como meio de toda experiência hermenêutica, quer como horizonte de uma ontologia hermenêutica.

Nosso terceiro passo será uma conclusão, onde tentaremos uma breve síntese, procurando mostrar, no pensamento

de Gadamer, pontos para aprofundamento e algumas pistas para ulteriores investigações.

I. O Problema Histórico Filosófico

A partir da impostação Kantiana do problema crítico, onde a questão *quid juris* certamente não queria possuir valor normativo sobre as ciências, mas, ao contrário, queria acertar as condições transcendentais do próprio procedimento científico⁵ é que se pode entender, então, uma nova postura diante, não somente, das ciências do espírito, mas da totalidade da experiência e da ação humana num horizonte universal-hermenêutico. Tratava-se, então, de ajustarem-se as bases do conhecimento que se torna compreensão. Uma crítica radical à razão enquanto não mais vista à maneira de Kant - razão pura - mas concebida na temporalidade, na história.

É o próprio Gadamer que, nos seus escritos, aponta as etapas do caminho, então, percorrido. Se a Schleiermacher se deve o mérito de descortinar para a hermenêutica os horizontes da universalidade, fazendo-a "extrapolar os limites estruturais e pedagógicos"⁶, é em Hegel entretanto que se encontra o ponto de partida da reflexão atual que nos interessa. Um Hegel, diz Gadamer, em quem o conceito dominante não seja aquele da *Versöhnung*, da conciliação e, portanto, do sistema pronto, da auto-transparência do espírito absoluto, mas aquele Hegel do conceito de espírito objetivo. Baseado nesse conceito, pode-se afirmar que Hegel está acima de todos os críticos que - contra ele - quiseram valorizar o peso do conhecimento objetivo das ciências⁷.

Assim sendo, a partir de Hegel, refutada a noção de espírito absoluto, tem-se procurado outra forma de equacionar a relação entre consciência subjetiva e consciência objetiva. Uma forma, pois, que não realize a síntese dessas realidades do ponto de vista da subjetividade⁸.

E Gadamer insiste em dizer que "o problema da filosofia contemporânea se define, então, como o problema de levar a sério o conceito hegeliano de espírito objetivo. Que se tenha em conta o montante das soluções que se podem chamar de existencialisti-

cas - no sentido mais amplo e genérico - da não-definitividade da instância da consciência, ou seja, da finitude do homem"⁹.

Nessa via trabalharam os historicistas - especialmente Ranke e Droysen - que tentaram, também, ampliar o horizonte da compreensão, na dinâmica hermenêutica, do texto singular à história tomada como universal. A história, pois, é o fundamento-objetivante-do-pensamento. A consciência é história. Daí a realidade hermenêutica em que só se podem compreender as partes no contexto do todo. Esse todo, porém, constituindo-se em tradição e cultura de épocas estanques, com seus próprios ideais e valores. Os historicistas, assim, reduziram os limites da história e da própria compreensão - dinamicamente já entendidas - a uma visão "universal" fechada cíclico-estaticamente. É que aqui está presente, ainda, a estrutura puramente estética da hermenêutica, apesar de já desvinculada da marcante subjetividade schleiermacheriana. Entende-se, pois, porque a escola histórica não podia tomar por base os conteúdos dessa doutrina. Não será mais cada texto o objeto da ação hermenêutica, mas a história. Em outras palavras: cada texto, em particular, não terá mais um valor autônomo (contra a subjetividade sublinhada por Schleiermacher), mas serve somente como fonte, como material instrumental para o conhecimento do contexto histórico de uma época com seus conteúdos e experiências¹⁰.

Não será com Dilthey, ainda, que o problema vai encontrar solução adequada. Ele retoma explicitamente a hermenêutica romântica e a desenvolve até fazer dela uma metodologia da história, ou melhor: uma gnoseologia das ciências do espírito. Dilthey tentara fazer, com as ciências históricas, um trabalho semelhante ao que Kant fizera com relação às ciências da natureza, ou seja: "destruir as construções racionais dogmáticas da história, mostrando a sua falta de fundamento, pondo em relevo a possibilidade de um efetivo conhecimento histórico"¹¹. Para tanto, serve-se do conceito de vida que no exprimir-se possui uma estrutura radical-hermenêutica que fundamenta as ciências do espírito. É o próprio Gadamer quem demonstra que tal perspectiva é o cume a que chegou o iluminismo histórico, enquanto "a história aparece como um texto proposto à consciência histórica"¹²,

acentuada a idéia do saber, de auto-reflexão, numa dimensão altamente gnoseológica tanto da história como do processo hermenêutico.

É preciso, entretanto, valorizar o trabalho de Dilthey, especialmente no que diz respeito às ciências do espírito, pois coloca a importância do problema de se definir adequadamente a experiência que acontece nas ciências do espírito e o tipo de objetividade ao qual estas ciências tendem¹³. Com Dilthey, então, podemos afirmar que a hermenêutica assume um caráter de universalidade com relação a todas as ciências do espírito. Nem todo saber é um saber hermenêutico, mas todo saber concernente às ciências do espírito é um saber-interpretação, compreensivo.

Na verdade, essa etapa do historicismo será superada pela fenomenologia desde que não se lembre apenas de Husserl. Este, como Dilthey, assume, diante do conceito de vida uma posição que realmente ultrapassa a pura radicalização do idealismo transcendental. Sob o título de vida - que não é apenas o estar-no-mundo de maneira irreflexa - está tudo aquilo que Husserl apresenta como a sua "descoberta"¹⁴ na crítica ao realismo ingênuo de toda filosofia precedente. Tal "descoberta" consiste, como diz Gadamer, no fato de Husserl ter entendido a real inconsistência da habitual controvérsia gnoseológica entre realismo e idealismo e de haver, pois, tematizado a íntima relação (tensão existente) entre subjetividade e objetividade¹⁵. Na verdade, segundo Husserl, em definitivo não se pode pensar a subjetividade como conceito oposto à objetividade, porque um tal conceito de subjetividade seria ele mesmo pensado objetivamente¹⁶ e vice-versa, já que toda reflexão, todo conhecimento, se faz na base da vida, da vivência, do "vivido".

Mesmo tendo dado um passo adiante na crítica ao transcendentalismo neokantiano, tanto Dilthey como Husserl se serviram do conceito de vida que, em ambos, permaneceu não desenvolvido. O primeiro usa tal conceito, polemicamente, numa investida contra a metafísica, enquanto o segundo não se apercebe de toda ligação que o conceito de vida possui com uma tradição metafísica, em particular com o idealismo especulativo.

Esse aprofundamento do conceito de vida se dá, verdadeiramente, como diz Gadamer, com o Conde de Yorck de Wartenburg. Ao publicar o seu *Nachlass*, o conde de Yorck apresenta um conceito de vida que nem Dilthey nem Husserl conseguiram atingir, e que consiste no entender a vida como "auto-divisão-originária" (*Ur-teilung*) no ato mesmo em que acontece a auto-afirmação e, vice-versa, no colher essa estrutura no interior da mesma consciência como forma de vida. Em outras palavras, "a vida é afirmação de si. Isto constitui a base. A estrutura da vida consiste em ser ela discriminação originária, divisão, isto é, divisão e direção em que a própria vida mantém sua unidade"¹⁷. Isso quer dizer: a discriminação opera a assimilação entre subjetividade-alteridade, e é apresentada como a essência da autoconsciência. Sou sempre, ao mesmo tempo, consciência de mim e do outro (subjetivo e objetivo), entretanto, sou (vida) sempre eu mesmo no "jogo alternativo" desses fatores. A consciência é concebida, por Yorck, como um comportamento vital. Aliás é o que ele mesmo propõe como exigência radical metodológica à filosofia. É a essa razão "escondida" que o pensamento precisa atender como esforço filosófico. Desse ponto de vista, a filosofia terá como papel fundamental aquele "levar a termo, num processo inverso, isto é, do fim para o início, a experiência da vida", ou seja: de conduzir à reunificação os resultados do processo de pensamento que se realizam, exatamente, graças a uma cisão e a uma separação originárias¹⁸ que se identificam com a própria vida.

E, por aqui, se chega de novo ao verdadeiro ponto de partida em que Gadamer assume sua caminhada filosófica: a concepção yorckiana da relação entre vida e autoconsciência retoma a mesma problemática hegeliana: o modo de ser do "vivente", enquanto consciência, corresponde ao modo de ser do saber que compreende o "vivente"¹⁹. Isto significa afirmar que a reflexão filosófica será legítima somente na medida em que compreender, interpretar os resultados da consciência como projeção da sua originária vitalidade. A consciência é forma de vida²⁰.

Gadamer, aqui, apresenta que - exatamente nesse aspecto - a filosofia de Yorck deve ser considerada como a ponte,

o elo de união que faltava entre a fenomenologia do espírito, de Hegel, e a fenomenologia transcendental da subjetividade, de Husserl²¹.

"A tendência, comum a Dilthey e a Yorck, que se definiu como **um compreender a partir da vida**, e que encontrou a sua expressão na forma de Husserl atingir o mundo da vida além da objetividade científica, foi também determinante para a primeira colocação da problemática da parte de Heidegger"²².

A toda essa problemática, entretanto, Heidegger impôs um tratamento muito novo e muito mais radical, retomando o problema do SER que, segundo ele, havia sido esquecido desde Platão até então. Constrói uma "hermenêutica da efetividade": não mais o puro cógito - como estrutura essencial da universalidade - deveria constituir a base da problematização fenomenológica, mas a base seria a EXISTÊNCIA. A temporalidade é colocada como horizonte do SER conhecido; temporalidade, faticidade universal, na qual todos estamos envolvidos. Sem dúvida, como afirma Gadamer, uma idéia tão audaz quanto difícil de ser desenvolvida, principalmente nas suas conseqüências.

Heidegger, então, aceita - com Husserl - a tese que o ser histórico não se contrapõe (como em Dilthey) ao ser natural, com a finalidade de justificar, sob o aspecto gnoseológico, o método próprio das ciências do espírito. Aceita, ainda, que o modo de conhecer das ciências naturais revela-se como **uma forma derivada do compreender** "a qual se extraviou com a finalidade - em si legítima - do conhecimento da simples presença na sua incompreensividade essencial"²³.

O compreender, portanto, não é um ideal de resignação que nasce da experiência da vida na idade da velhice, como pensava Dilthey: nem, como queria Husserl, um ideal fundamental metódico da filosofia diante da ingenuidade do viver cotidiano e imediato. Compreender é, ao contrário, o modo **originário** de atuar se o Dasein, que é o ser-no-mundo. Antes, pois, de qualquer diferenciação nas diversas direções do interesse prático ou teórico, o compreender é o modo de ser da ex-sistência enquanto "poder-ser" e "possibilidade"²⁴.

Nessa perspectiva, abrem-se novos horizontes para a hermenêutica através de uma reflexão filosófica que não se preocupa mais em oferecer a teoria ou a metodologia das ciências do espírito, nem se preocupa em superar as aporias do historicismo. Heidegger se coloca na posição de quem procura estabelecer, fundamentalmente, o caráter da existência que é o compreender, dinâmica e intrinsecamente, temporal e hermenêutico. Verdade entendida não mais como "simples autenticidade de expressão", mas verdade imersa no tempo, na historicidade, e aberta sempre à "possibilidade de ser", de futuro. Não mais a ingênua verdade do "ente", mas o SER (evento) na dinâmica do tempo²⁵.

Está posta, assim, a base da historicidade da compreensão, entendida como princípio hermenêutico que precisa ser recuperado e redimensionado a partir de uma análise da consciência da determinação histórica.

Entende-se, agora, como toda problemática gadameriana, da qual apenas um aspecto pretendemos focalizar - o da linguagem - gira em torno dos dados colocados por Hegel na **Fenomenologia do Espírito**. Gira em torno da preocupação e do esforço em conciliar realidade e racionalidade²⁶ sem reduzi-las ao espírito absoluto, à subjetividade absolutizada. Numa palavra: é a problemática do conhecer que, ontologicamente - na linguagem - se faz compreender, se faz hermenêutica.

E "se devemos procurar uma unidade entre EU e MUNDO que não seja nem a redução do EU ao SER (como metafísica tradicional) nem a redução do SER à subjetividade absolutizada (como em Hegel), é na linguagem que devemos procurá-la. Sobre essa base é que a ontologia da linguagem pode reivindicar uma autêntica originalidade com relação às posturas da filosofia precedente"²⁷.

II. Da Hermenêutica a Ontologia

Tendo presente o ponto de partida do longo itinerário percorrido por Gadamer - ao qual já nos referimos na primeira parte do nosso trabalho - seria preciso, agora, analisar alguns pontos

fundamentais que nos conduzem à compreensão do problema que nos interessa: o da Linguagem como horizonte de uma Ontologia Hermenêutica.

É preciso, ainda, deixar bem claro que a nossa iniciativa se fundamenta, sobretudo, nas premissas que Gadamer coloca a respeito do relacionamento dialógico entre autor-tradutor, entre tradutor-leitor. Encontramo-nos, quase sempre, em nossa pesquisa, nessa última posição, pois afrontamos o contato com o Autor através de uma, de várias traduções. Mais ainda: acreditamos que nesse tipo de "diálogo" com Gadamer a que nos propusemos não aconteça simplesmente uma "simples adaptação recíproca"¹. Nós nos propusemos a entender o próprio texto traduzido, significando com isso que o "horizonte" do intérprete se revela, aqui, determinante, não como um ponto de vista rígido que se queira impor, mas muito "mais como uma opinião e uma possibilidade que se põem em jogo e que, assim, contribuem verdadeiramente para a apropriação daquilo que é dito no texto"². Trata-se, pois, da verdadeira fusão de horizontes, muito mais afirmada ainda, se levarmos em conta os que poderão ler o nosso trabalho.

Tentaremos colocar em comum o "objeto" que não é do Autor nem nosso, mas qualquer coisa comum que nos une³. Firmados nisto, acreditamos, desde já, evitar a suposta posição relativista-nominalista, certos de que, na realidade, ninguém é dono da verdade e que não somos nós nem a realidade, pura e simplesmente, medidas da verdade que se re-vela e se oculta na proporção em que nos abrimos ou fechamos - historicamente - à sua ação libertadora.

No equilíbrio desse fluxo e re-fluxo entre sujeito-objeto, um-outro, eu-tu, num verdadeiro processo vital dialógico, é que a verdade se dará na linguagem, sabedores de que "toda compreensão é interpretação"⁴, ou, conscientes de que a verdade se dará no próprio acontecer deste processo hermenêutico, já que "na base da verdade como conformidade está uma verdade mais originária que é o evento no qual se estabelecem as estruturas de base nas quais "sujeito" e "objeto" tornam-se acessíveis um ao outro. A verdade fundamental, então, não é mais a que diz como estão as coisas, mas o acontecer no qual se anunciam essas estruturas-base que tornam

possível toda verdade (secundária) como adequação da proposição com a coisa”⁵.

A. A linguagem como meio da experiência hermenêutica

Compreender aquilo que alguém diz significa harmonizar-se com a coisa dita e não transferir-se para esse alguém e repetir in se as suas vivências⁶.

Ainda que na experiência do sentido de algo dito ou escrito por outrem se possa admitir uma “aplicação”, tal processo dialógico é sempre um fato de linguagem⁷, meio pelo qual os interlocutores se compreendem e no qual se verifica o entendimento sobre a coisa a respeito da qual se fala. Por isso, podemos entender que tudo o que é objeto de compreensão⁸ é sempre linguagem e que todo encontro com o “mundo”, mesmo com as coisas, na sua imediatidade, se revela como um encontro lingüístico. Como diz Gadamer: “o ser que pode ser compreendido é linguagem”⁹.

De fato, constatamos que jamais acontece o “dar-se” das pessoas, das coisas, enfim do “mundo”, fora da linguagem. Não existe forma mais radical de experiência dialógica do que a de natureza lingüística. Constatamos, pois, que não se trata de experienciarmos algo ou vivenciarmos a experiência do outro e ajuntarmos a isso uma palavra como meio de conservação ou comunicação de uma experiência pré-lingüística. Esta não se dá, jamais, pois no instante em que tentássemos realizá-la ela só aconteceria expressa em linguagem¹⁰.

É por isso que em qualquer processo dialógico - e mesmo na tentativa de uma redução solipsista da subjetividade - não pode existir um polo, “sujeito” ou “objeto”, nem mesmo a própria consciência, nem o espírito absoluto que se pretenda colocar em uma esfera meta-histórica ou a-histórica. As situações humanas vivenciais são sempre realizadas como dialogais, onde sujeito compreendente e objeto compreendido não se encontram jamais fora da história à qual pertencem. O diálogo, a experiência lingüística, é história. E a partir da mais simples e cotidiana efetivação da linguagem revela-se um conteúdo de “mundo”, de

história, e se constata a impossibilidade de desvincular-se, do “ser conhecido”, a linguagem. Aliás, a palavra dá à coisa falada uma certa conclusividade e finitude: é a “forma-imagem” da realidade, à maneira do que Heidegger afirma na Carta sobre o Humanismo: “a linguagem é a casa do ser”. Nela se re-vela ou se oculta a verdade.

Gadamer, a partir da experiência extra - metódica da verdade - que acontece, sobretudo, com a obra de arte - conclui que o método científico moderno, feito o único modelo de procura da verdade, reduz a noção de verdade e a noção do sentido da experiência do verdadeiro que acontece no plano extra-metódico, extra-científico da linguagem ou do diálogo que somos todos nós¹¹. Na linguagem, portanto, a verdade, o “mundo”, se revelam e deles se pode usufruir. E a partir da experiência lingüística, dialógica, é que brota, então, a dimensão universal do fenômeno da compreensão, da hermenêutica.

Parece-nos claro que compreender - para Gadamer, a partir já da experiência cotidiana da linguagem - não significa uma simples recuperação daquilo que o outro “fala” ou pensa. A mente do nosso interlocutor não delimita o nosso horizonte de compreensão, pois não se trata jamais de repetir o pensamento do outro, mas de compreendê-lo¹². Mesmo na linguagem comum, como em qualquer situação a que chamaríamos de dialogal, é preciso deixar-se, de uma vez para sempre, “a idéia que a melhor condição para a compreensão histórica seja uma ‘ascese’ total, um completo distanciamento, uma pura subjetividade impessoal que permanece intacta e intangível no processo da compreensão, e reconhecer, ao contrário, que tal processo põe em questão tanto quem compreende quanto o interrogado, numa relação circular e dialética ao mesmo tempo”¹³.

E Gadamer insiste em dizer que a situação de compreensão que existe no diálogo atinge uma acepção hermenêutica verdadeira e própria precisamente na compreensão de textos.

Pensemos, em primeiro lugar, em toda situação “ritualística” do processo originário da produção de uma obra escrita. Trata-se não apenas de um aparato técnico, mas de um “mundo” todo que se coloca em ebulição e que se torna, ao mesmo

tempo, uma forma de compreensão e um objeto de compreensão quando chegada a termo. Por isso, torna-se impossível ao tradutor ou ao intérprete do texto - no caso, o leitor - por mais que este esteja penetrado pelo ânimo e pela mentalidade do autor, reviver a mesma experiência, originária da produção da obra. Mais impossível se torna ainda tal processo, se levarmos em conta que a obra é irrepitível até mesmo para o próprio autor-produtor. Do nosso próprio pensamento e das nossas próprias idéias somos intérpretes, uma vez elaboradas e concluídas.

O significado de um texto, então, no contexto do diálogo hermenêutico, jamais será comparado a um ponto de vista fixado uma vez por todas e que coloque em questão um único problema, fazendo disso o sentido previamente estabelecido, impossível de ser desenvolvido e a cuja gênese todos devem retornar. Afirmar tal coisa seria o mesmo que negar a contínua e sempre aberta possibilidade de novos conhecimentos, de revisão de posições, de correção de horizonte, de desenvolvimento de uma idéia. Seria, em outras palavras, negar o progresso, a própria evolução das ciências, a "história" do pensamento e a própria "história" da verdade.

É preciso que se leve em conta, diz Gadamer, que, ao interpretarmos um texto, seja colocado - em primeiro plano - o dado dialógico que aí se faz presente. E, como em todo diálogo - em vista da compreensão - se atua a dimensão hermenêutica, através de uma linguagem comum, segue-se que esta será muito mais que uma simples "adaptação recíproca" entre os interlocutores. Mais: tal linguagem comum não será apenas um instrumento afinado ou ajustado para que os interlocutores se compreendam, mas se identificará com o próprio processo da compreensão¹⁴. Todo texto leva consigo, sem dúvida, um certo conteúdo a ser expresso. Para que isto aconteça, entretanto, depende, em definitivo, da linguagem-horizonte do intérprete que, se de um lado é própria, de outro, como *medium*, deve deixar que se exprima o conteúdo buscado no texto.

Autor e intérprete são, pois, participantes desse processo de compreensão, desse processo hermenêutico.

E se o significado do texto - como já foi dito - jamais será um ponto de vista fixado de uma vez por todas, assim o horizonte

do intérprete, que se revela determinante na compreensão de um texto, não será uma aporia que se queira impor, mas deverá ser considerado, muito mais, como uma "opinião" e uma possibilidade que se põem em jogo para o indivíduo inteirar-se daquilo que é dito no texto.

Gadamer pretende, sem dúvida, mostrar o fato da "fusão dos horizontes" que seria a forma própria do diálogo em cujo centro se expressa um "objeto" que não é propriedade nem do que fala, nem do que ouve (para depois falar ou não falar), nem do autor (de um texto), nem do intérprete, mas é qualquer coisa de comum que os une¹⁵.

Pode-se concluir, portanto, que os conceitos de que nos servimos para qualquer compreensão jamais se juntam a ela como resíduos do "depósito da linguagem" - onde estariam já "belos e prontos"¹⁶ - e que os usamos segundo a necessidade, sobretudo na falta de uma compreensão imediata. Na verdade, "a linguagem é um meio universal no qual se atua a compreensão mesma. E o modo de atuar-se da compreensão é a interpretação"¹⁷.

Com isso, não se quer passar por cima dos vários problemas que surgem no campo da linguagem assim considerada. Lembramos, com Gadamer, as dificuldades surgidas na problemática da diferença entre a linguagem do autor e a do intérprete, a questão da distância - no tempo - que separa a obra original e o leitor (ou tradutor), a manipulação da linguagem, os "níveis de compreensão", entre os que dialogam de qualquer forma, os "pré-juízos" interpostos entre quaisquer interlocutores. Mas, com tudo isso, esses mesmos problemas da expressão lingüística são todos redutíveis ao problema mesmo da compreensão. E o fenômeno hermenêutico, assim, surge como um caso particular do problema mais geral que é a relação entre pensamento e linguagem, ou seja, a linguagem que se esconde no pensamento, fazendo de qualquer tipo de relação dialógica uma autêntica "relação histórica" que se atualiza na linguagem. E quando o compreender se torna linguagem faz-se concreta a consciência da própria determinação histórica. Assim, pode-se afirmar que toda compreensão se realiza na linguagem e que o próprio horizonte da compreensão é interpretado na linguagem. Isso significa dizer também que o acontecer do "histórico-efetivo", segundo Gadamer, é um acontecer da linguagem¹⁸.

Chegamos ao ponto de reduzir tudo o que foi dito a uma fórmula mais simples: a linguagem é o único meio da experiência hermenêutica. Em outras palavras: conhecer é compreender; compreender é interpretar e o interpretar só acontece na linguagem que é própria de quem "fala" (sujeito), mas é também a única forma pela qual o "objeto" - e por ele o "sujeito" - se deixa ser conhecido e expresso¹⁹.

Caminhamos, assim, da hermenêutica para a ontologia, enquanto o pensamento é sempre condicionado pelos "efeitos" históricos e, por isso, não se concretiza jamais a não ser no compreender e no interpretar que não se reduzem a uma das tantas formas possíveis de comportamento do sujeito, mas reduzem-se ao modo de ser da própria ex-sistência. O processo hermenêutico, é, enquanto tal, constitutivo e fundamental na vida do homem.

Gadamer, como se vê, ao lado de uma preocupação em demonstrar que para uma adequada compreensão do processo hermenêutico se devam colocar em evidência os caracteres da historicidade do compreender, possui, como Heidegger, a preocupação de demonstrar também a natureza ontológica desse mesmo processo.

É claro que precisaríamos, aqui, abordar os temas dos "pré-juízos" e do "círculo hermenêutico", tão importantes para a melhor compreensão da teoria gadameriana.

Bastaria lembrar com Gadamer, apenas, que, na realidade, os "pré-juízos" constituem - mais que os juízos explícitos e tematizados - a realidade histórica do homem. Eles possuem uma função insubstituível e fecunda no desenvolvimento da compreensão histórica. De novo, lembramos que a melhor condição para a compreensão histórica não é a "pura subjetividade impessoal", mas que, no processo hermenêutico, "sujeito" e "objeto", interrogante e interrogado, se encontram numa relação ao mesmo tempo circular e dialética.

De tal forma, o processo dialógico-hermenêutico só terá sentido enquanto subsiste uma reciprocidade funcional e insubstituível entre o "sentido total" que vem antecipado no compreender e para compreender e a determinação desse "sentido", que é conseguida e aprofundada dinamicamente no compreender, "acontecer" sempre histórico.

Mas tanto os "pré-juízos" como a "circularidade", no processo hermenêutico, são mediados no acontecer da linguagem que se faz o "fio condutor" da hermenêutica para a ontologia.

Gadamer, após analisar o fato da experiência hermenêutica cujo único pressuposto (medium) é a linguagem, passa à análise da essência da transmissão histórica que se caracteriza como uma realidade lingüística. Tal evento lingüístico acontece principalmente através da palavra falada e da palavra escrita. Isso resulta importante no plano hermenêutico, porque só a partir daí que as pessoas se podem fazer verdadeiramente compreendidas, já que a suprema perfeição do pensar é atingida no dizer²¹.

Nessa problemática, dialeticamente, se colocam dois aspectos que, aqui, também deveriam ser aprofundados, mas aos quais apenas acenamos de passagem: o diálogo e a palavra.

A experiência verdadeiramente lingüística é sempre dialogal, dialógica. Na estrutura formal do diálogo acontece o processo dialético, não como algo que lhe seja extrínseco, mas como seu constitutivo radical.

Dialogar é um interrogar-se sobre a "coisa" para trazer à luz seus fundamentos verdadeiramente racionais - não-arentes - sobre os quais tanto a ciência como a *téchne* podem desenvolver-se. E o diálogo é sempre convertido em palavra que, por sua vez, se faz a expressão máxima do pensamento. A palavra, de fato, é o verificar-se da expressão externa, como uma irreversível entrega do próprio pensamento aos outros. Entretanto, a sua essência é "acontecer", é ser pronunciada. A palavra interna, como diz Santo Tomás, está sempre ligada à possibilidade de ressoar, externamente. Daí, de novo, repete Gadamer - ressaltando a idéia da transmutação em forma - que a verdadeira perfeição do pensar se realiza no dizer.

Como já vimos anteriormente, é a linguagem o horizonte de uma ontologia hermenêutica e a experiência do "mundo"²². Na experiência hermenêutica, pois, não se podem separar a forma lingüística e o conteúdo transmitido: por trás da perspectiva lingüística está a perspectiva de mundo. Por isso mesmo, podemos concluir que para o acontecer do diálogo a linguagem é pressuposto

fundamental. E a dialética de pergunta e resposta, que integra o acontecer da compreensão, precede sempre a dialética da interpretação. A situação-experiência dialógica, pois, é um fato lingüístico. E no "lingüístico" da compreensão se revela a concretidade da consciência histórico-efetiva, pois é a lingüisticidade que determina, como diz Gadamer, tanto o objeto hermenêutico como a própria ação hermenêutica. Vejamos.

a. A lingüisticidade determina o objeto hermenêutico

Vários são os meios através dos quais uma transmissão histórica pode se realizar. Pensemos, por exemplo, nas artes figurativas.

A compreensão, porém, daquilo que é transmitido na linguagem (falada ou escrita)²³ assume uma importância capital, pois - por tudo que se disse anteriormente - pode-se compreender que a transmissão em palavras é a tradição no sentido mais autêntico. E, supondo que a essência da tradição seja caracterizada por ser um fato lingüístico²⁴, conclui-se que quando essa tradição se torna tradição escrita, então, aí se dá o seu pleno significado hermenêutico. Na forma lingüística escrita, "tudo que é transmitido é contemporâneo de todo e qualquer presente". Tudo que é ou foi escrito está escrito e se torna con-temporâneo do ontem, do hoje e do amanhã. Isso é que possibilita a peculiar e histórica "coexistência do passado e do presente" - na dimensão dinâmica de possibilidades futuras - e dá condição à "consciência-presente" do livre acesso a toda tradição escrita. E, sem precisar recorrer à tradição oral - que mistura as "notícias" do passado e do presente - na tradição escrita a "consciência compreendente" adquire uma autêntica possibilidade de desenvolver, alargar e até mudar o próprio horizonte, enriquecendo, assim, o próprio "mundo" de uma dimensão nova.

Sem querermos nos adiantar, aqui já se abrem caminhos para uma afirmação universal do processo hermenêutico, dentro da "fusão" dos horizontes. Parece mesmo que Gadamer quer demonstrar que no acontecer lingüístico, principalmente na palavra escrita - ordenada metodicamente ou não - a compreensão reafirma a universalidade do objeto e da ação hermenêutica e se constitui na forma em que se atualiza a vida social do homem que, formalizada em termos extremos, "é uma comunidade dialógica"²⁵. Nada pode

ser excluído dessa comunidade dialógica, nenhuma experiência de mundo que será sempre um acontecer lingüístico principalmente se feito "escrita".

Daqui se pode concluir que a verdadeira tarefa hermenêutica se realiza sobretudo através dos textos escritos²⁶. A lingüisticidade, então, tornada "escrito", vai determinar o objeto hermenêutico. Ou seja: o sentido que se transmite (objeto hermenêutico), através de um texto, desencadeia todo um processo de compreensão.

Não serão as "letras", o dado gráfico (mesmo compreendido com exatidão) que irão determinar a situação dialogal, mas o texto enquanto transformado em linguagem viva, em "história" E é por isso que aquele que se reporta a um texto, assim considerado, torna-se necessariamente uma consciência histórica, livre para se comunicar com uma ou com a tradição feita história na linguagem²⁷.

A compreensão de cada um traz já a marca da "tradição", ou o que Gadamer chama de antecipação do sentido. Entretanto, é importante notar, tal antecipação não é uma ação da pura subjetividade - nem é mesmo subjetivismo - mas vem da comunidade dialógica que une cada homem com a tradição. O verdadeiro lugar da hermenêutica, pois, é a posição entre o "desconhecido" e o "familiar" na tradição²⁸.

Será preciso lembrar - de novo - que o que se disse acontecer entre o texto escrito e o seu leitor não é uma relação entre pessoas, no sentido próprio²⁹, mas, uma busca de se participar daquilo que o texto pretende comunicar (objeto hermenêutico), sem se perder jamais a dimensão dialógica e, ao mesmo tempo, interpessoal desse processo.

Como no diálogo pessoal e cotidiano, também aqui o compreender deve procurar fazer "mais forte" o sentido do que é dito. A lingüisticidade do texto, a linguagem, e não as "letras", é que determina, dirige e possibilita a consecução do objeto da compreensão ou do objeto hermenêutico.

Aquilo que o texto "diz" deve ser liberado de toda contingência que lhe seja conexas e tomado na sua plena "idealidade":

é a palavra dita, como "irreversível entrega" do pensamento posto à disposição dos outros. Só assim um texto possui validade; enquanto é dom, enquanto doado para ser conhecido, compreendido, interpretado.

O que se escreve, exatamente porque separa o sentido do enunciado da pessoa que concretamente o faz, é que transforma quem lê em "advogado" da própria pretensão de verdade. Daí que o que se compreende, como leitor de um texto escrito, é sempre mais do que a simples "opinião do outro". É, muito mais, o revelar-se, o acontecer da verdade que até certo ponto se oculta ou não na linguagem, no "dizer" que determina o objeto-verdade hermenêutico.

b. A lingüisticidade determina a ação hermenêutica

Vejamos, agora, que além de a tradição - principalmente a escrita - ser de natureza lingüística, o próprio compreender possui uma relação fundamental com a lingüisticidade. Esta é que determina a própria ação hermenêutica.

De novo voltamos à temática da linguagem como mediação total que não pode, jamais, ser reduzida a uma apropriação de sentido por parte do intérprete aos moldes de uma autotransparência do espírito absoluto - como em Hegel -, nem reduzida à subordinação finalística ou teleológica da consciência subjetiva a uma ordem pré-estabelecida pelo SER - como na metafísica tradicional. Trata-se de conceber tal mediação da linguagem como uma experiência radical, aberta e finita, destinada sempre a ulteriores possibilidades. Mais: a finitude de tal experiência se encontra justamente em ser a mesma lingüisticidade; "o ser que pode ser compreendido é linguagem" que, por sua vez, vai determinar o próprio processo de "desvelamento" ou "ocultamento" do ser e do sentido de um "escrito".

Dado que a compreensão é interpretação, não se pode esquecer que ao interpretarmos um texto - ou em qualquer situação de diálogo - precisamos passar tal conteúdo compreendido para uma linguagem nossa, pessoal. Mas, como já dissemos a respeito da tradição - que nos faz membros de uma "comunidade dialógica"

- a nossa linguagem não existe isolada³⁰. Ela se move dentro de relações constantes com outras formas de linguagem do mundo em que estamos. São os horizontes que se fundem e se evidenciam na totalidade de sentido que não será jamais o sentido total, mas a interdependência de ação e significado, como uma "totalidade" atematicamente co-apreendida e pré-entendida. Torna-se, por isso, fundamental a relação do indivíduo com o todo.

O horizonte total que abarca todos os horizontes parciais e que se encontra sempre aberto e finito na linguagem, com infinitas possibilidades, é o caminho para o que se chama de objetividade ou compreensão do SER. É ele a condição primeira, segundo Heidegger, para a efetivação da ação hermenêutica que, em outros termos, se realiza, mas condicionada pela linguagem.

Emerge, desta colocação gadameriana - conforme veremos mais adiante - a temática da objetividade e subjetividade na linguagem. Dentro do horizonte do mundo, do próprio mundo que traduz a experiência lingüística, o homem não se acha só, isolado historicamente, e, muito menos, reduzido à subjetividade absolutizada. É a sua linguagem - horizonte do "mundo" como totalidade de sentido - que lhe possibilita o interpretar, isto é, realizar a ação hermenêutica. Possuir linguagem é possuir o "mundo"; possuir linguagem não é só estar-na história, mas ser histórico a quem a verdade se oculta ou se des-vela.

Se a verdade é histórica, é tanto mais seguro que, conseqüentemente, o pensar também o é. E pensar historicamente significa, na realidade, conduzir à realização a transposição sofrida pelos conceitos do passado, quando se procura pensar baseando-se neles. O pensar historicamente comporta sempre, constitutivamente - como diz Gadamer - uma mediação (que é também linguagem entre aqueles conceitos e o próprio pensamento. E querer excluir os próprios conceitos - já feitos linguagem - do processo interpretativo não é só impossível, mas um contra-senso³¹.

Outra vez, assume-se - na análise da lingüisticidade como determinante da ação hermenêutica - a idéia da fusão dos horizontes em cujo processo dialogal o que se dá a conhecer - na linguagem,

principalmente escrita - não é nem propriedade exclusiva do autor nem do "leitor", mas algo comum que os une³². Para que isso se efetue será necessário que o texto seja uma linguagem que atinja o interlocutor, determinando a própria dinâmica hermenêutica.

Assim como não se entende um diálogo em que não se relacionem os interlocutores, da mesma forma no processo hermenêutico não tem sentido uma linguagem que não se faça entender e não faça que seja superada a oposição entre "um" e "outro", que não são simplesmente sujeito (autor) e objeto (leitor), mas são dois horizontes de compreensão que se fundem dialeticamente.

Compreender, pois, que se torna interpretar através do *médium* linguagem traz à luz a estrutura permanente da compreensão, que é a de ser uma apropriação daquilo que é "dito", de tal modo que isso (o que é dito), ao término do processo, nos pertença total e inteiramente. Aqui, então, se pode falar de uma "transmutação em forma", enquanto, a exemplo da obra de arte, a compreensão se torna "uma forma de liberação e re-encontro do verdadeiro ser", na linguagem³³. É a compreensão elevada a um "ser" mais inteligível, enquanto livre da casualidade e da indefinição que caracteriza algumas experiências comuns. Trata-se de uma transmutação do ato de compreender em **transmutação na verdade**. Isto é: na compreensão assim entendida torna-se mais luz aquilo que é. É o incremento do ser.

Finalmente, poderíamos dizer que todos os caracteres da experiência hermenêutica - para Gadamer - só acontecem dentro da linguagem e nela se fazem mais explícitos, alargando os horizontes da própria compreensão. O "meio" (nunca instrumento) como elemento regente, em que se dá a experiência hermenêutica, é a linguagem.

"É verdade que toda integração hermenêutica particular, todo reconhecimento de sentido de um texto ou de um acontecimento implicam sua própria inserção na perspectiva de um sentido geral da história"³⁴. Com isso, pretende-se dizer que tanto a mediação total (história), como a mediação particular da compreensão (história particular), ambas possuem um referencial comum: a

linguagem como história, como "meio", como elemento determinante do processo hermenêutico.

B. A linguagem como horizonte de uma ontologia hermenêutica

Depois de termos examinado, com Gadamer, o problema da linguagem como meio radical da experiência hermenêutica sob a dimensão ontológica, onde o objeto hermenêutico é determinado pelo dado da linguisticidade que determina também a própria ação hermenêutica, chegamos a uma pergunta fundamental: o que significa o processo hermenêutico em si mesmo? Seria apenas um complexo de regras, deste ou daquele tipo, fixado para a interpretação dos diversos tipos de experiência lingüística ou, apenas, uma tentativa de distinguir posturas diversas, quer nas ciências naturais, quer nas ciências do espírito?

Reportemo-nos, inicialmente, ao prefácio à segunda edição de *Método e Verdade*, onde encontramos elementos importantes, oferecidos por Gadamer, para o esclarecimento da questão que tentaremos aprofundar com o Autor.

A partir da sua consagrada expressão "o ser que pode ser compreendido é linguagem", Gadamer insiste em dizer que tal assertiva não quer afirmar o primado da compreensão sobre o ser³⁵, nem que o ser se encontre lá onde algo é produzido por nós - reduzindo-se a isso - e, nessa medida, possa ser conceitualmente conhecido. Mas, tal expressão pretende significar que não acontece um dar-se do SER fora da linguagem ou, em outros termos, tudo que acontece só pode ser compreendido na medida em que é dito. em que é linguagem. "A linguagem é a casa do SER".

Assim, Gadamer recoloca a questão metodológica da sua pesquisa: um problema de "imanência fenomenológica"³⁶, mantendo o conceito heideggeriano de hermenêutica, não no sentido de princípios metodológicos, repetimos, mas, no sentido de uma "teoria da experiência real que é o pensamento"³⁷.

Tudo isso quer significar - conforme já foi dito - que o processo hermenêutico é constitutivo e fundamental da vida do

homem: **"o compreender não é uma das tantas formas possíveis de comportamento do sujeito, mas é o modo de ser da própria existência"**. Trata-se, pois, de afrontar o problema do compreender como um problema ontológico, ou, justificar que a linguagem é o horizonte da ontologia hermenêutica³⁸.

Gadamer, então, após analisar todo processo hermenêutico como uma teoria da experiência real que se torna compreender na linguagem, não se fixa apenas nesse ponto, mas procura demonstrar, ainda, como todos os caracteres desse processo - principalmente o dado da finitude³⁹ - são fatos de linguagem, fenômeno que possui a vantagem, adequada à nossa finitude, de ser infinito como o espírito, mas, finito como todo acontecer".

É, então, nesse sentido que Gadamer analisa - fenomenologicamente - a ontologia hermenêutica, tendo a linguagem como horizonte. Linguagem que constitui a **absoluta mediação** entre consciência subjetiva e espírito objetivo, no sentido de que tal absolutidade não contradiz, mas está indivisivelmente ligada à finitude e historicidade da própria experiência humana⁴⁰.

É na linguagem que o "mundo" se revela. A linguagem é portadora do "mundo" que nela se des-oculta. A experiência lingüística do "mundo" é, no sentido exposto, absoluta, porque ultrapassa a relatividade de toda maneira de ser, pois abarca todo in se, quaisquer que sejam as relações em que esse se mostre. A linguisticidade da nossa experiência de mundo precede tudo o mais que é reconhecido ou enunciado como ente. Nela é que reconhecemos o ente; nela, o enunciamos. É tal experiência a luz sob a qual tudo conhecemos e compreendemos.

Isso quer dizer que o "mundo" não se torna objeto da linguagem - no sentido pretendido pelas ciências naturais. O "mundo" é linguagem, pois tudo que se diz "objeto" de conhecimento e de discurso está sempre compreendido no horizonte da linguagem que coincide com o mundo.⁴¹ É preciso ter-se sempre em mente que, no processo dialógico hermenêutico, "sujeito" e "objeto" não se opõem nem se reduzem ao Ser ou à subjetividade absolutizada, mas se encontram, assimilam-se num horizonte comum: a linguagem.

Nessa perspectiva, pode-se entender claramente que a linguisticidade da experiência humana do mundo não implica na objetivação do mundo no sentido requerido pelas ciências naturais. O que existe é um "mundo-linguagem".

Assim, é claramente reconhecida a diferença entre a "objetividade" conseguida no diálogo, na linguagem, e a "objetividade" pretendida pelas ciências naturais. O domínio da experiência lingüística é diverso daquele da elaboração científica, já que no primeiro o dar-se do mundo se faz de maneira muito mais rica e multiforme, não delimitada por normas e regras metódicas; coloca o homem mais próximo de uma experiência vital, mesmo que com todos os seus "pré-juízos".

No domínio científico, porém, em que se procuram eliminar todos os supostos elementos "subjetivistas" do conhecimento humano, o mundo se faz objeto do conhecer e é submetido a uma forma construtivista de saber onde o homem - numa postura muito mais conceitual que realista e vivenciada - faz as coisas calculáveis, mensuráveis (hipóteses, experimentos, leis) e disponíveis para os mais variados fins⁴².

Mas - é importante notar - mesmo assim não se pode nunca esquecer que o mundo das "ciências" está sempre limitado, circunscrito e, até, condicionado pelo "mundo" multiforme e muito mais abrangente da linguagem, no qual acontece a totalidade de sentido que não deve ser entendida, jamais, como o sentido total. Todas as hipóteses experimentos, juízos e leis da ciência se encontram - sempre - envolvidos pelo "todo" das experiências vitais que se traduzem na linguagem.

As próprias "teorias científicas" se encontram sempre num constante "vir-a-ser" - diversamente da teoria grega⁴³ - exatamente porque encontram sua raiz no confronto com a experiência do mundo que, por sua vez, radicalmente acontece na linguagem. Aliás, a capacidade do homem para fazer ciência nasce, originariamente, da sua "positiva relação com a "objetividade" da linguagem⁴⁴ que traz sempre, consigo, o "mundo".

E Gadamer faz notar que é preciso estar, sempre, muito atento ao fato fundamental - na relação entre linguagem e

conhecimento científico - de que o homem, como ente **significante**, se exprime sempre na "palavra", na linguagem. E é exatamente aqui - e não no ideal metódico da construção racional do saber que domina as modernas "ciências matemáticas" da natureza - que o compreender, o interpretar, que se verifica nas "ciências do espírito", pode ser e é de fato reconhecido.

Ao fazer-se tal afirmação não se pode concluir que o processo hermenêutico acontece apenas nas ciências do espírito, mas que, a partir do afirmado, se deve repensar a radicalidade desse mesmo processo - que é o modo-de-ser-da-existência - envolvendo todo tipo de "saber", mesmo o das "ciências naturais".

Disso tudo conclui-se que o modo de atuar-se da consciência da determinação histórica caracteriza-se como um fato da linguagem, exatamente porque na linguagem acontece toda a "humana" experiência do mundo. E como na experiência lingüística do "mundo" o "mundo" não se torna jamais seu **objeto**, assim também a determinação histórica não será jamais **objeto** da consciência hermenêutica⁴⁵.

Se assim não fosse, toda ontologia hermenêutica estaria destruída e nem poderia ser pensada, pois não será nem a subjetividade absolutizada o critério da verdade, da história ou da linguagem, nem tão pouco a pura consciência histórica o critério de determinação do objeto do processo hermenêutico. Este será, pois, em si mesmo e no seu objeto, determinado pela linguagem.

Diante, pois, da temática da "objetividade" pretendida pelas ciências naturais e conseguida "metodicamente" e a "objetividade" da linguagem que se consegue extra-metodicamente, vem ressaltado o fato de que, "antes de qualquer individualização de relações bem definidas entre "eu" e "mundo" (sujeito-objeto), está a unidade de base que é o mundo-linguagem"; a linguagem como horizonte do "mundo"⁴⁶. O "mundo" é linguagem.

É importante, ainda, notar que aquela "objetividade" preconizada pelas ciências e sobre a qual a própria ciência se funda também faz parte daquela finitude da linguagem adequada à nossa finitude, isto é, de ser infinita como o espírito, mas finita como todo acontecer.

As coisas, então, podem ser “consideradas” absolutamente *in se* (“objetividade”); elas independem, na sua existência, do nosso querer e da nossa imaginação. Entretanto, quando as coisas são conhecidas no seu “*ser in se*” - segundo as ciências - assumem um caráter de determinação disponível do nosso saber e do nosso querer⁴⁷. Nessa perspectiva, o mundo se torna objeto do conhecimento, pois o apresentar-se das coisas *in se* não quer significar a não ser a posição especial ou particular na qual o homem decide colocar essas mesmas coisas, ou decide colocar-se diante delas. Isso só se torna possível através da mediação da linguagem, já que qualquer mediação entre consciência e mundo, sujeito e objeto, só é possível através da linguagem. Mais: qualquer enunciado resultante dessa mediação pressupõe sempre a linguagem como elemento regente, determinante, tanto daquilo que se compreende, como do próprio compreender.

A partir tanto do diálogo cotidiano ou extra-metódico como no discurso (sempre dialógico também) científico pode-se afirmar que a linguagem é um “fenômeno humano originário”⁴⁸.

Outro ponto importante que precisa ser destacado é que a linguagem atinge a perfeição da sua forma (incremento do *ser*) precisamente no diálogo, ou seja, no exercício do “entender-se” - entre pessoas - como fato vital em que o mundo se manifesta⁴⁹. E na própria situação dialógica, o homem jamais pode pensar em distanciar-se do mundo da linguagem para “considerá-la” como um puro *in se*. A sua atitude “analítica” desse mundo seria sempre feita na linguagem, porquanto não existe um ponto de vista, externo à experiência lingüística do mundo, do qual essa mesma experiência possa ser considerada “objetivamente”. Uma possível experiência “pré-lingüística”, a-histórica, é um absurdo e um contra-senso. Qualquer experiência de “mundo” é linguagem⁵⁰.

A análise, pois, da relação dialética entre mundo e linguagem, ou seja, do fenômeno hermenêutico, se funda exatamente no fato seguinte: assim como as coisas se exprimem por palavras - mediante a qualificação e atribuição de sentido exercidas pelo homem - também o dado histórico que, nesse processo, nos vem transmitido é por sua vez expresso enquanto - numa perspectiva

dialógica - o compreendemos e interpretamos⁵¹. Compreender o mundo é sempre interpretá-lo, não porque se queira ou se escolha, mas porque é o "deve ser" próprio exclusivamente do conhecimento humano.

Analisemos agora a estrutura especulativa própria da linguagem como "meio" de se dizer o mundo. Se é dialética a relação entre "sujeito" e "objeto", entre o "eu" e o "mundo", que terminam, na linguisticidade, não como oposições, mas assimilados dialogicamente, isso acontece - exatamente - porque a estrutura radical da linguagem é de natureza especulativa: ela é uma e múltipla, ao mesmo tempo.

O fenômeno hermenêutico que, radicalmente, coloca a linguagem como horizonte de compreensão do "mundo", tem, como pressuposto primeiro, a finitude de nossa experiência histórica que revela não só a estrutura temporal do SER, como também a correspondente estrutura da nossa experiência de "mundo" à qual o próprio SER se revela e se esconde⁵².

Entretanto, se essa experiência humana, vital, é finita enquanto alcance e compreensão do SER ou do mundo, é nela, expressa em linguagem, porém, que se encontra a solução do "enigma dialético" da multiplicidade na unidade: "a palavra da linguagem é uma e múltipla", diz Gadamer⁵³. Cada palavra faz ressoar a totalidade da língua a que pertence e faz aparecer, também, a totalidade da "visão de mundo" que é a base dessa mesma língua. Cada palavra - no instante do seu acontecer - torna presente, consigo, o não-dito ao qual ela se refere, tanto como resposta assim como exigência⁵⁴, sempre abertas a possibilidades "infinitas".

De novo, volta-se à clássica citação gadameriana: "o fenômeno da linguagem possui a vantagem - adequada à nossa finitude - de ser infinita como o espírito, mas finita como todo acontecer".⁵⁵

A própria linguagem que revela a finitude da nossa experiência, do "nosso mundo" como um "mundo" limitado, histórico, conserva, entretanto, sua estrutura dialógica que nos conduz - sempre - a uma totalidade maior que, tematizada ou não, nos impulsiona a novos conhecimentos. Nisso está a razão

fundamental da possibilidade de uma abertura em constante "vir-a-ser" do horizonte de compreensão. A palavra, jamais, é apenas dita; no ser dita, o que não se disse e o que se pode dizer estão sempre presentes.

E será na medida das novas "experiências do mundo" que a linguagem se desenvolverá, sem se esgotarem jamais as possibilidades infinitas de outras experiências, na finitude do acontecer da linguagem condicionada pela nossa própria história e pela própria história do SER. Todo "falar" humano é finito no sentido de que nele há sempre uma infinidade de sentido a ser desenvolvido e interpretado. Por isso também o fenômeno hermenêutico só pode ser compreendido, levando-se em consideração a finitude fundamental do SER, que é estruturalmente ligada à linguagem⁵⁶.

Pode-se compreender, então, que, a partir da linguagem assim entendida, evidencia-se a sua especulatividade. Não apenas no sentido hegeliano em que é entendida como "uma pré-formação instrutiva de relações lógicas de reflexão", mas além disso: a linguagem é um atuar-se de sentido, como acontecer - ao mesmo tempo - do discurso e da compreensão, dialéticamente⁵⁷. Em outras palavras: a natureza da linguagem é especulativa na medida em que as possibilidades finitas da palavra estão sempre abertas aos infinitos sentidos já manifestos ou não.

Todo falar humano é finito no sentido em que nele há, sempre, uma infinidade de sentidos a serem revelados e interpretados simultaneamente.

Falar, não em assertivas, mas segundo o que se tem em mente, é assumir a postura especulativa, enquanto as palavras não espelhem simplesmente o ente, mas expressem sua relação com a totalidade do SER e da compreensão. Isto quer significar a impossibilidade total, na situação dialógica, da pura e fiel repetição de sentido: conhecer será interpretar com infinitas possibilidades. Isso será garantido pela especulatividade própria da linguagem⁵⁸.

A dialética de pergunta e resposta, em que originariamente se dá o acontecer da linguagem - principalmente falada ou escri-

ta - precede sempre a dialética da interpretação. É esta, entretanto, que determina o caráter de "evento" de toda compreensão. Desta forma, pois, se pode compreender o caráter universal do processo hermenêutico que vai significar, sempre, o ser compreendido na linguagem - que no seu modo de ser especulativo - revela o seu significado universal-ontológico. A hermenêutica é, nesse sentido, 'um aspecto universal da filosofia', e não só a base metodológica das ciências do espírito⁵⁹. Pode-se então dizer: conhecer é compreender; compreender é interpretar, na linguagem, "universalmente", como modo-de-ser da existência.

Indo além, no pensamento gadameriano⁶⁰ reivindicam-se, para a universalidade do processo hermenêutico, três níveis bem distintos.

Primeiro, a hermenêutica é universal, não só porque possui a mesma amplitude da ciência, mas porque a engloba em si mesma, enquanto a experiência do mundo - objeto da hermenêutica - precede e contém todo saber e "poder" científico.

Mas não é só. A hermenêutica também é universal, enquanto descobre uma experiência de verdade extra-metódica em experiências "regionais", de tendência universalizante, tais como a experiência estética, a histórica e a lingüística. A hermenêutica parte - e nem poderia deixar de ser - da análise daquelas experiências "regionais" que trazem à luz a dimensão universal, própria do processo hermenêutico enquanto experiência de verdade. Dessa forma se precisa, exatamente, a tarefa hermenêutica que não é a de evitar a incompreensão (Schleiermacher), nem a de um simples hábito metódico, mas a de reconhecer o acontecer do "acordo" que precede qualquer incompreensão.

Enfim, a hermenêutica é universal enquanto - articulando-se na dialética do "diálogo" que é o próprio homem, diálogo que se torna possível pelo "acordo sobre a coisa" - desemboca na lingüisticidade da experiência do "mundo", na qual está articulada a relação que salva ao mesmo tempo a finitude da experiência e a sua abertura infinita.

Com o exposto, pode-se dizer: a ontologia hermenêutica nos oferece a verdade, conhecida, compreendida, interpretada.

Não porque seja instrumento metódico, mas porque se coloca como um constante perguntar e pesquisar - coincidente com a própria ex-sistência do homem - que, sempre, tem garantido o encontro com a VERDADE.

CONCLUSÃO E PERSPECTIVAS

Retomando o início da introdução deste trabalho, é preciso reafirmar que, sem dúvida, a tomada de consciência histórica é uma das mais importantes revoluções sofridas pelo homem moderno.

Ainda que o "progresso" trazido pelas ciências naturais, tenha sido revolucionário para a atualidade ele não possui em si a força, o peso, o valor e a dinamicidade da consciência que o homem tem da sua finitude e da sua total, quase infinita, capacidade de compreender que **está na história**, e que - sobretudo - faz história, preparado sempre para captar a possibilidade, a relatividade de todo saber e de toda realização.

Conforme já se disse, nenhuma geração anterior sofreu o fardo - ou o privilégio - de possuir a consciência histórica de maneira tão aguda quanto o homem moderno. Este pode, hoje, questionar as aporias que qualquer "saber" lhe pretenda impor e estar preparado para conviver com as tantas divergências que lhe são impostas pelo fato mesmo de ser histórico.

Mais: na medida em que a consciência histórica se aprofunda - fazendo-se descobrir uma postura hermenêutica do saber, que se torna compreensão histórica da verdade-é lícito colocar-se o problema acerca de uma "filosofia perene" ou do conhecer metódico "cientificamente" absolutizado. Onde se encontra a verdade? Só existe uma "fórmula" para se chegar até ela? Ou há caminho para todo caminhante?

A atitude crítica talvez seja a grande norma que deva direcionar toda pesquisa para onde quer que o homem caminhe. Não se trata de criar oposições, mas buscar - numa atividade dialógica - o revelar-se do SER e da verdade.

Tudo isto, em última análise, é a vida do homem que conhece - único, aliás - e que se reconhece "lançado" no tempo, no seu tempo, na história. É o que se tentou aprofundar um pouco, até aqui, neste ensaio: como superar a "oposição" entre história e saber. Daí perguntar-se sobre uma experiência vital: "que sentido é preciso atribuir-se ao fato que uma única e mesma mensagem - transmitida hoje, ou, principalmente, pela tradição - será sempre acolhida *ex novo*, de modo diferente, em relação à situação histórica concreta de quem a acolhe?"

Poder-se-ia responder, rapidamente, que o problema do compreender, no plano lógico, se apresenta como o de um caso especial de aplicação de qualquer coisa de geral - a idêntica mensagem - a uma situação concreta e particular¹. Tal resposta seria pouco demais para a profundidade do problema que caracterizamos como o modo de ser do homem, da *ex-sistência*. Por isso mesmo tudo o que se disse, até aqui, foi apenas um repensar desprezioso sobre toda uma tradição filosófica que precisa ser compreendida, enriquecida, alargada pelo filosofar que, segundo Aristóteles "é um saber inacabado". Por isso diz Gadamer² que o filósofo tem por missão a de "tentar encontrar o terreno comum, sobre o qual nós todos - crianças de nosso tempo - nos encontramos".

Assim sendo, muito ainda se tem que fazer. A conclusão, aqui proposta, não pretende outra coisa senão ressaltar alguns pontos mais importantes da ontologia hermenêutica de Gadamer e considerar algumas perspectivas em que seu pensamento pode ser fecundamente desenvolvido.

Toda situação dialógica conduz-nos - na linguagem - ao saber como compreensão e interpretação, na perspectiva da própria consciência histórica, tornando impossível a pura e simples repetição de sentido entre o "eu" e "tu", entre "sujeito" e "objeto".

Esse ponto fundamental, dialético, da ontologia hermenêutica, como já se disse, é a superação do problema kantiano do saber, ou seja, da tentativa de conciliação entre realidade e racionalidade. Conforme já vimos, os embaraços do metodologismo neokantiano para tentar a solução desse problema foram rompidos, definitivamente, com a postura fenomenológica

de Husserl que fez do retorno à dimensão da vida um tema de pesquisa absolutamente universal, superando, assim, o ponto de vista que se limitava à problemática puramente metodológica das ciências do espírito. E a análise husserliana do "mundo da vida" e sobre a constituição anônima de qualquer sentido e de qualquer significado que constitui o terreno e a tessitura de toda experiência vital, questionou de forma definitiva o conceito de objetividade, proposto pelas ciências "exatas".

A fenomenologia de Husserl colocou em questão também a famosa oposição entre espírito e natureza, fazendo da intencionalidade da vida - como fenômeno universal - o horizonte em que devam ser compreendidas as ciências do espírito e as ciências naturais. Na estrada de Husserl, Heidegger continuou o seu próprio caminho, radicalizando, ainda mais, as proposições husserlianas: o compreender é a forma original do realizar-se do homem, enquanto ser-no-mundo. E, antes de qualquer diferenciação do compreender - em teórico e prático - o compreender será sempre o modo de ser do Dasein e o que o constitui em "saber-ser" e em "possibilidade". Assim, para Heidegger, o compreender possui dimensão ontológica. Toda compreensão, radicalmente, é "pró-jeto" e transcendência.

Dessa forma, estava já superada toda posição hermenêutica tradicional e se inaugura, então, um novo tempo para a filosofia da linguagem como história e como possessão do mundo e se abre uma nova visão do problema da verdade, não mais isolada da finitude, isto é, da historicidade.

Gadamer vem sublinhar, então, que o discurso sobre a verdade, assim entendida, não deve se restringir ao campo da verdade "objetiva" própria dos procedimentos "científicos". Foi, aliás, esse pressuposto que sufocou, longamente, as interpretações da hermenêutica e do saber histórico.

Nesse caminho é que se encontram e se distinguem Heidegger e Gadamer: ainda que compartilhando as linhas fundamentais na posição do problema da verdade e da compreensão, ou seja, do problema hermenêutico, o primeiro considera a hermenêutica sublinhando seu aspecto ontológico, enquanto o segundo se

preocupa mais em demonstrar como uma adequada compreensão do processo hermenêutico pode evidenciar todos os caracteres da historicidade do compreender.

Toda a obra de Gadamer, a que tivemos acesso por questão da língua, e particularmente **Método e Verdade**, é um esforço para demonstrar que a solução dialética, proposta por Hegel, diante da oposição entre espírito subjetivo e espírito objetivo não está na redução à pura e transcendental subjetividade, no saber absoluto, mas na compreensão dimensionada pela história e, enquanto se faz hermenêutica, na linguagem. Supera, ainda, as aporias do historicismo, na colocação do problema da universalidade do fenômeno hermenêutico.

E a partir da análise da obra de arte - que traz em si a verdade do seu mundo - e a partir também de todas as experiências dialógicas em que o homem, naturalmente, se encontra, Gadamer quer chegar ao que chamaríamos de "categorias" de compreensão da verdade. Entramos, assim, no domínio da hermenêutica - não mais como um método interpretativo ou pura questão metodológica - mas como o modo de ser de toda compreensão.

Não se esquivava o Autor de considerar a velha questão do relativismo ou subjetivismo nominalista do saber. É a historicidade que confere ao homem uma compreensão não puramente subjetivista³, mas como consciência histórica, fruto dos "efeitos" históricos (história dos efeitos) pelos quais a continuidade histórica (comunidade dialógica) faz chegar até nós - no presente - o passado, através de sucessivas interpretações desse mesmo passado.

Isso quer dizer que não é a pura subjetividade impessoal - intacta e intangível - a condição da melhor compreensão histórica. Mas o que está em evidência, no processo da compreensão, é a relação ao mesmo tempo circular e dialética entre quem compreende e o que é compreendido, entre o interrogante e o que é interrogado, e na reciprocidade insubstituível entre o "sentido total" (do todo), que vem antecipado no compreender e para compreender, e a determinação (ou mudança) desse mesmo sentido que é conseguida, pouco a pouco, através das "partes". A compreensão, pois, pela fusão dos horizontes e do círculo hermenêutico, se vai fazendo total

e totalizante. Total num sentido dinâmico e relativo, já que a totalidade de sentido que se deve compreender na história e na tradição não se entende jamais como sentido total da história.

Esta totalidade de sentido da história não deverá ser entendida, ainda, como algo "hipostasiado" ou absolutizado, pois é uma realidade dinâmica que se manifesta somente através da contínua fusão dos horizontes na qual consistem a interpretação e a tradição e cuja função não é apenas psicológica, mas possui um valor de verdade.

Assim, se caminha da hermenêutica para a ontologia, no "fio condutor" da linguagem que determina o que se compreende e o próprio ato de compreender.

Como se viu, mais detalhado, a linguagem na sua estrutura especulativa se faz horizonte do mundo, numa dimensão hermenêutica universal.

Toda problemática da linguagem e da universalidade da hermenêutica é que, comumente, são colocadas em questão como uma forma crítica que possibilitaria mascarar - como pretende Habermas - por trás da comunicação distorcida, o exercício do poder e da violência. Ressaltam-se os perigos da manipulação que se pode fazer da linguagem no domínio das ideologias. Isso determinaria não só os limites da ação hermenêutica que poderia ser posta a serviço de interesses - sejam eles quais forem - como poderia fazer da dimensão lingüística um "instrumento" subordinado a qualquer fim.

Outros autores propõem, ao invés de uma hermenêutica universal, uma sua limitação à verdade fundada cientificamente - como o próprio Habermas e E. Betti. Outros, ainda, atribuem à universalidade hermenêutica apenas o domínio das verdades sobrenaturais, metafísicas ou reveladas (Becker, J. Moller e W. Pannenberg)⁴.

A todos os seus críticos, aos aqui citados como a outros que julgam ambígua a sua posição filosófica Gadamer procura responder, reafirmando - mesmo deixando algumas perguntas sem satisfatórias respostas - a originária radicalidade da experiência

lingüística como horizonte histórico de compreensão do "mundo". O dado da historicidade da verdade - que não pode ser negado simplesmente - é a sólida base em que se firma para construir e explicar sua ontologia.

Comprometido com a fenomenologia, Gadamer recolhe as colocações heideggerianas, leva-as adiante e as faz frutíferas para o problema da compreensão histórica. Nesse colocar-se em sua perspectiva, livra-se das impositões românticas e historicistas. Por aí se pode ver, no entanto, que Gadamer quer reafirmar uma hermenêutica universal fenomenológica⁵ onde pretende mostrar o que "realmente acontece" na compreensão histórica, sem se interessar pela hermenêutica normativa que apontasse regras e normas para "o que há de acontecer" na interpretação.

Na verdade, Gadamer faz questão de mostrar que o seu intento, o seu esforço se dirige sempre no sentido de aclarar e resolver o problema fundamental de toda sua reflexão filosófica, que outro não é senão o seu ponto de partida: a crítica da solução hegeliana dada ao problema da fundamental relação entre realidade e racionalidade.

E chega às conclusões que já foram, aqui, sumariamente expostas e que merecem um maior e mais profundo tratamento.

Em jogo estarão sempre os problemas do homem e do homem concreto, do homem histórico, que é quem na verdade pode conhecer e de fato conhece, em si mesmo, no tempo, o ser e a si próprio. As perguntas sempre foram postas. As dúvidas sempre virão, porque a linguagem que revela o "mundo" não o revela na sua totalidade absoluta. O homem é "pró-jeto" e possibilidade futuros. E se deixar de sê-los não ex-sistirá e, muito menos, acontecerá o seu filosofar. Jamais a totalidade de sentido que, na linguagem, o homem diz será dita de uma vez por todas.

Sem dúvida, é por essa razão que a filosofia - hoje - é muito mais pelas perguntas e indagações que pelas respostas prontas e sistemas definitivos. O caminho se faz mais importante que a chegada, considerada como a resolução acabada dos problemas do homem e do mundo. Busca-se sempre e mais,

exatamente para se pôr em evidência a finitude do saber humano que, por ser finito, é ao mesmo tempo infinita possibilidade de futuro. E neste sentido, a ontologia hermenêutica é, sem dúvida, uma das propostas mais concretas da filosofia contemporânea, exatamente enquanto coloca o homem não apenas numa atitude de contemplação do ser ou atrelado a interesses imediatos. Ela abre sempre os horizontes do homem, de cada homem, responsabilizando a cada um e a todos na procura, no des-velamento do ser e da VERDADE que se dão a conhecer, e que, por isso, podem ser conhecidos. Trata-se de um saber inacabado, mas a cada passo oferecendo ao homem, na linguagem, a possibilidade da totalidade de sentido que não se esgota jamais. É nessa perspectiva dialética entre sentido total e todo sentido que o homem se encontra no seu modo-de-ser que se faz uma ontologia hermenêutica. Assim também é que se aguça a visão crítico-analítica que o homem tem de si mesmo e das "coisas", dimensionado pelo sentido universal: tradição-hermenêutica.

E como conseqüência de tudo isso, por que não reconhecer que a hermenêutica universal é mais interrogante, mais abrangente com relação à ex-sistência e é, também, uma postura de esperança. Enquanto revela a extra-metodicidade em que a verdade pode ser conseguida, questiona - fortemente - a posição cientificista da "objetividade", descobrindo - como pró-jeto e possibilidade - novos caminhos para a reflexão filosófica.

Conforme afirma Vattimo, tanto na linha heideggeriana como numa retomada do pensamento hegeliano é que a ontologia de Gadamer se qualifica como uma prospectiva original e "susceptível de fecundo desenvolvimento"⁶.

Muitos outros pontos poderiam ser abordados no corpo deste trabalho, como nesta conclusão. Entretanto, por decisão nossa, nos ativemos ao tema central da obra de Gadamer, **Método e Verdade: a linguagem como meio para se caminhar da hermenêutica à ontologia**.

Talvez não tenhamos conseguido ir, em nada, além do proposto pelo Autor. Mas, como não se dá "a repetição fiel do sentido", talvez o que pudemos ter feito tenha sido um ocultamento

do seu fecundo pensamento. O importante, porém, foi o diálogo. Ele se deu a conhecer na sua linhagem, e o processo hermenêutico entre o "eu" e "tu" sem dúvida aconteceu. Fica, agora, aberta nova condição de diálogo entre nós e aqueles que por acaso nos lerem. Isso realmente é que possibilita maiores interrogações e possíveis respostas. O encontro - no tempo - de "sujeitos" que se dispõem a viver seu modo-de-ser é o que pode provocar o incremento do próprio ser.

Somente a partir daí se está livre do horizontalismo historicista e, numa nova forma de pensar o SER, se retorna - sem romantismo - à verticalidade ontológica. Descobre-se sempre mais, assim, não só em que medida é intrinsecamente histórica a compreensão que o homem tem de si mesmo e do "mundo", mas também em que medida, no próprio compreender, o homem transforma contínua e inevitavelmente a própria compreensão da história.

Nessa dialética-circular-hermenêutica, em que sempre se encontra envolvido, o homem procura aproximar-se do verdadeiro, não perdido em abstrações iluminísticas, mas explorando à luz de fecundas "pré-compreensões" que o guiam no verdadeiro e vivido diálogo consigo, com os outros e com o mundo. (A.A.V.V.. *Ermeneutica e crítica dell'ideologia*. Brescia, Oueriniana, 1979, p. 314).

E tal diálogo, a nível existencial, torna-se - na linguagem-umsaber que é compreensão. Tal "evento" modifica profundamente interrogante e interrogado, enriquecendo-os na compreensão do "mundo", que não é mais abordado como "objeto-disponível", como nas ciências, mas como "processo humano" a ser interpretado.

O "mundo", pois, se faz história⁷ e a história caminha como processo hermenêutico onde a verdade se manifesta: onde o ser se re-vela e se oculta dimensionado à própria finitude estrutural do homem revelada na linguagem. Voltamos a dizer: isso não conduz o homem ao "nada" ou à "angústia" de ex-sistir, mas o faz consciente de que, no processo hermenêutico, no seu modo-de-ser, a linguagem é finita como todo acontecer, mas infinita como o espírito.

Nessa linha, a hermenêutica universal pode oferecer subsídios valiosos a todas as ciências para repensarem certas aporias, tantas vezes impostas como regra única e definitiva de

saber. Abrem-se novas perspectivas de reflexão no campo principalmente das ciências da educação, das ciências sociais e políticas, sem falar das ciências naturais em geral, da teologia e, principalmente, da antropologia metafísica e da filosofia da história⁸.

Num horizonte hermenêutico, todas as conquistas "científicas", sejam elas no campo das ciências "exatas", sejam no domínio das ciências do espírito, devem ser repensadas e aprofundadas tendo sempre presente a radical e dialética forma-de-ser do próprio homem que é pró-jeto e poder-ser-mais, sempre mais.

E aqui, sem dúvida, se encontra uma saída para o homem na história, não através dum "pan-logismo" hegeliano, nem no reducionismo materialista, mas reconhecendo-se sua condição de ex-sistência e de homo viátor, a caminho do Único Transcendente, Infinito e Absoluto.

NOTAS À INTRODUÇÃO E À PRIMEIRA PARTE

(1) Gadamer, H. G., *Il problema della coscienza storica*, Napoli, Guida Ed., 1974, 2ª ed. Tradução do original francês de G. Bartolomei e introdução de V. Verra, p. 27. (Ao citarmos esta obra daqui em diante apenas colocaremos: Gadamer, H. G., C. S.)

(*) (Ao citarmos esta obra daqui em diante apenas colocaremos: Gadamer, H. G., C. S.)

(2) Gadamer, H. G., *Verità e Metodo*, Milano, Fratelli Fabbri Ed., 1972, 1ª ed. Tradução do original alemão e introdução feitas por Gianni Vattimo. (**)

(**) (Quando fizermos as citações seguintes desta obra, colocaremos somente: Gadamer, H. G., V. M.)

(3) *Idem*, p. 15.

(4) *Idem*, p. 14.

(5) *Idem*, p. 7. Apesar de Gadamer não aceitar a divisão na problemática kantiana, entre *quaestio juris* e *quaestio facti*, servimo-nos, aqui, apenas da nomenclatura *quid juris* para lembrar a mesma questão, que geralmente vem assim colocada.

(6) *Idem*, pp. 216, 217 e 233. O conceito schleiermacheriano de individualidade que correspondia bem às exigências da teologia, da estética e da filosofia, não era só uma instância crítica contra as construções apriorísticas da filosofia da história, mas oferecia também às ciências históricas uma orientação metódica que lhes indicava, por analogia com as ciências naturais, o caminho da pesquisa, ou seja, as orientações fundadas sobre a base de uma experiência mais acurada. A compreensão do curso complexo da história universal pode-se conseguir somente através da mesma tradição histórica.

- (7) Gadamer, H. G., *Kleine Schriften*. Tübingen, Mohr, vol. I, p. 37.
- (8) *Idem*, p. 139. Gadamer, aqui, mostra sinteticamente as tentativas de solução - de natureza subjetiva - ao problema crítico-hegeliano (Marx, Nietzsche, Freud).
- (9) Gadamer, H. G., V. M., introdução de G. Vattimo, p. III, de onde recolhemos a tradução de um texto clássico de Gadamer ao qual nos reportamos inúmeras vezes. Texto tirado de *Kleine Schriften*, Tübingen, 1967, vol. I, p. 148: "Il concetto di spirito che Hegel ha preso dalla tradizione cristiana dello spiritualismo e destato a nuova vita sta ancora sempre alla base di ogni critica dello spirito soggettivo che l'esperienza dell'epoca posthegeliana ci ha posto come compito. Questo concetto di spirito che trascende la soggettività dell'lo trova il suo vero corrispondente nel fenomeno del linguaggio quale oggi è venuto a trovarsi sempre più al centro della filosofia contemporanea, e questo perchè, rispetto a quel concetto di spirito che Hegel ha attinto dalla tradizione cristiana, il fenomeno del linguaggio possiede il vantaggio, adeguato alla nostra finitezza, di essere infinito come lo spirito e tuttavia finito come ogni accadere".
- (10) *Idem*, p. 238.
- (11) Gadamer, H. G., C. S., p. 14. Os grifos são nossos.
- (12) Gadamer, H. G., V. M., p. 260 e ss.
- (13) *Idem*, p. 287.
- (14) *Husserliana*, Vol. VI, B 34, p. 265 e ss., citado por Gadamer, H. G., V. M., p. 294.
- (15) Gadamer, H. G., V. M., p. 294.
- (16) *Husserliana*, vol. VI, B 34, p. 265 e ss., citado por Gadamer, H. G., V. M., p. 294 .
- (17) Gadamer, H. G., V. M., p. 297.
- (18) Gadamer, H. G. C. S., p. 15.
- (19) Um retorno à concepção realista hegeliana de vida como "assimilação" de sujeito e objeto.
- (20) Tal estrutura do "vidente", como demonstrara Hegel e, depois, Yorck, possui um paralelo com o modo-de-ser da autoconsciência. Cfr. Gadamer, H. G., V. M., pp. 298-299 e também a nota anterior.
- (21) Gadamer, H. G., V. M., p. 300.
- (22) *Ibidem*.
- (23) Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, -960, 9ª ed., p. 153.
- (24) Gadamer, H. G., V. M., p. 306.
- (25) Sobre o assunto, cfr. Vattimo, G., *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari, Ed. Laterza, 1980. Um ótimo trabalho sobre o pensamento heideggeriano com uma atual e abundante bibliografia.
- (26) Lowith, K., *Significato e fine della storia*, Milano, Ed. Comunità, 1979, 4ª ed., p. 73 e ss.
- (27) Gadamer, H. G., V. M., na introdução, p. XXVII.

NOTAS À SEGUNDA PARTE

- (1) Gadamer, H. G., V. M., p. 446.
- (2) *Idem*, pp. 446 e 447. O grifo é nosso.

- (3) *Idem*, p. 447,
 (4) *Ibidem*.
 (5) "Alla base della verità come conformità sta una verità più originaria, che è l'evento nel quale si istituiscono le strutture di base entro cui "soggetto" e "oggetto" diventano accessibili l'uno per l'altro. La verità primaria, allora, non è più quella che dice come stanno le cose, ma l'evento in cui si annunciano queste strutture base, che rendono possibile ogni verità (secondaria) come conformità della proposizione alla cosa. (*Idem*, introdução, p. XIII).
 (6) *Cfr.* a introdução do nosso trabalho, pp. 13-14 e a nota 29 à segunda parte.
 (7) Gadamer, H. G., V. M., p. 11, e especialmente pp. 358-363.
 (8) Documentos escritos, ditos, obras de arte.
 (9) Gadamer, H. G., V. M., p. 542. Sobre o significado de "mundo", que vamos usar com freqüência, podem-se consultar, entre outros: Coreth, E., *Cuestiones Fundamentales de Hermenéutica*, Barcelona. Ed. Herder, 1972, *pássim*. e Grabner-Haider, A., *Semiotica y Teología*, Estella, Ed. Verbo Divino, 1976, *pássim*.
 (10) *Cfr.* nota 16 à primeira parte.
 (11) Linguagem aqui é entendida como qualquer forma de comunicação do mundo.
 (12) Gadamer, H. G., *Ermeneutica e Metodica Universale*, Torino, Marietti, 1973, p. 255 e ss.
 (13) Gadamer, H. G., C. S., p. 17.
 (14) Gadamer, H. G., V. M., p. 446.
 (15) *Idem*, p. 447
 (16) *Ibidem*.
 (17) *Ibidem*.
 (18) *Idem*, pp. 300, 301, 311, 360. *Cfr.* também Coreth, E., *op. cit.*, p. 40. Sobre o problema da "distância temporal" entre o passado e presente na linguagem veja, por exemplo: Trebelle, J., *El problema ermenteutico de la distancia temporal*. Dilthey, Heidegger, Gadamer, in "Augustinianum", 1973, pp. 93-129. Gadamer demonstra uma ligação com toda a teoria da "efetividade" de Heidegger. Enquanto para este a perspectiva é, em primeiro lugar, ontológica, Gadamer desenvolve toda sua ontologia hermenêutica sob a óptica da historicidade.
 (19) Gadamer, H. G., C. S., introdução, p. 14.
 (20) Sobre o assunto, *cfr.* as obras de Gadamer, especialmente as aqui citadas e Vattimo, G., *op. cit.*, onde há uma riquíssima e atualizada bibliografia sobre o assunto em Heidegger e outros autores. Nós citaremos, agora, para uma ilustração mais rápida, as obras de: Coreth, E., *op. cit.*, p. 107 e ss., 215 e ss. e *passim*; Grabner-Haider, A., *op. cit.*, p. 105 e ss.; Martins, D., *Santo Tomás e Heidegger*, in "Revista portuguesa de filosofia", 1953, pp. 21-44; Pegoraro, O., *Notes sur la vérité chez S. Thomas et Martin Heidegger*, in "Revue Philosophique de Louvain", 1976, pp. 45-55; Vattimo, G., *Oltre la malattia storica. Ragione ermeneutica e ragione dialettica*, in volume miscelaneo "La filosofia della storia della filosofia. I suoi novi aspetti", Padova, 1974, pp. 205-248.
 (21) Trata-se da "transmutação em forma" ou "incremento do ser". - Quanto à evolução do conceito de linguagem na história do pensamento ocidental, *cfr.* Gadamer, H. G., V. M., pp. 465-502.

- (22) Cfr. nesta secção de notas, a de nº 9.
- (23) Lembramos, de novo, o caráter dialógico da linguagem.
- (24) Grabner-Haider, A., op. cit., p. 113.
- (25) A.A.V.V., *Ermeneutica e crítica dell'ideologia*, Brescia. Ed. Queriniana. 1979, p. 289.
- (26) Sobre a palavra falada ou escrita, cfr. Gadamer, H. G., V. M., p. 451: "È vero che, rispetto al discorso parlato, lo scritto appare come un fenomeno secondario. I segni della scrittura si riferiscono al linguaggio parlato. Ma che il linguaggio si presti ad essere scritto non è un fatto secondario per la sua essenza. Questa disponibilità a divenire scrittura si fonda invece sul fatto che il parlare stesso partecipa della pura idealità del senso che attraverso di esso si comunica. Nello scritto, questo senso del discorso è presente in modo puro, in completa indipendenza da ogni aspetto emozionale dell'espressione e della comunicazione diretta. Un testo non vuol essere inteso come un'espressione di vita, ma solo in ciò che dice. Lo scritto è l'idealità astratta del linguaggio".
- (27) Gadamer lembra - referindo-se a Hegel, que afirma que só a vontade de fazer perdurar a recordação é que dá início a história - a possibilidade de se querer "perpetuar" sem se ter escrito nada. Ressalva, entretanto, o valor maior da escritura, sobretudo para a história.
- (28) Grabner-Haider, A., op. cit., p. 113.
- (29) Cfr. nota, secção anterior, nº 6.
- (30) Isso seria o puro "subjetivismo". De fato, a linguagem não existe isolada. Formamos uma comunidade dialógica. Cfr. Grabner-Haider, A., op. cit., p. 113.
- (31) Gadamer, H. G., V. M., p. 456.
- (32) *Idem*, p. 447.
- (33) *Idem*, p. 144.
- (34) *Idem*, introdução, p. XXIV.
- (35) Cfr. nosso trabalho, p. 2. Isso quer dizer: O ser - que possui o primado sobre a compreensão - se encontra onde o que acontece pode ser somente "compreendido".
- (36) Gadamer, H. G., V. M., p. 14.
- (37) *Idem*, p. 15. Os grifos são nossos.
- (38) *Idem*, C. S., p. 53-54: "Per Heidegger, il comprendere, la comprensione, non è più - com'era per Dilthey - un ideale di conoscenza al quale doveva rassegnarsi lo spirito invecchiato, ma non è nemmeno più, semplicemente, il metodo ideale della filosofia - com'era in Husserl. Il comprendere è, invece, la forma originale del compimento dell'esser-ci umano, in quanto essere-al-mondo. E prima di ogni differenziazione del comprendere nelle due direzioni dell'interesse pragmatico e dell'interesse teoretico, il comprendere è quel modo di essere dell'esser-ci che costituisce quest'ultimo in "saper-essere" e in "possibilità".
- (39) "O fenômeno da linguagem, conforme já foi dito, possui a vantagem - adequada à nossa finitude - de ser infinita como o espírito, mas, finita como todo acontecer". Cfr. nota nº 9 à primeira parte.
- (40) Gadamer, H. G., V. M., introdução, p. XXIV; C. S., p. 57.
- (41) *Idem*, C. S., p. 56.

- (42) Fins que nem sempre são científicos!
- (43) Gadamer, H. G., V. M., p. 519 e ss.
- (44) *Ibidem*. Note-se: Quanto à relação entre o problema heideggeriano da "simples presença" e o problema moderno da "subjetividade", Gadamer insiste em dizer que "devemos estar atentos para não deixar que a objetividade da linguagem e a dignidade da coisa sejam ameaçadas pelo preconceito contra a ontologia da "simples presença" e, ao mesmo tempo, pelo conceito de objetividade, até certo ponto hiposasiado pela ciência moderna. Cfr. também: Gadamer, H. G., C. S., pp. 53-60.
- (45) Gadamer, H. G., V. M., p. 521.
- (46) *Idem*, p. 515 e pássim.
- (47) Seria importante um estudo mais profundo e comparativo entre a objetividade na linguagem (e nas ciências do espírito) e a objetividade nas ciências naturais. Sobre o assunto vale a pena recorrer a algumas obras de Popper, K. R., "La miseria del historicismo, Madrid, Alianza Ed., 1973; *Idem*, *Falsche Propheten, Hegel, Marx und die Folgen* Bern, 1958; *Idem*, *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge*, London, 1963; *Idem*, *Logik der Forschung*, Tübingen, 1966, 2ª ed.
- (48) W. von Humboldt, citado por Gadamer, H. G., V. M., p. 506.
- (49) Diferença entre "comunicação" animal e comunicação humana. Cfr. *Idem* pp. 510, 514
- (50) *Idem* p. 518.
- (51) Seria longo demais fazê-lo aqui, mas muito interessante um estudo sobre o tema da "mediação na imediatidade" na hermenêutica, em Hegel, Heidegger e no próprio pensamento de Gadamer. Cfr., por exemplo, Coreth, 7., *op. cit.*, p. 49 e ss e p. 227.
- (52) Coreth, E., *op. cit.*, pp. 193, 212.
- (53) Gadamer, H. G., V. M., p. 523.
- (54) *Ibidem*.
- (55) *Idem*, introdução, p. IV.
- (56) *Idem*, p. 524.
- (57) "O modo de ser especulativo da linguagem revela o seu universal significado ontológico". *Ibidem*, p. 542.
- (58) Gadamer demonstra-o, sobretudo, com revelação à palavra poética. Cfr. *Ibidem*, pp. 536-537.
- (59) *Idem*, p. 543.
- (60) A. A. V.V., *op. cit.*, p. 13.

NOTAS À CONCLUSÃO

- (1) Gadamer, H. G., C. S., p. 63.
- (2) Gadamer, H. G., *Ermeneutica e Metodica Universale*, Torino, Marietti, 1973, p. 9.
- (3) Heidegger, ao menos em *Ser e Tempo* parece ter proposto a subjetividade, neste contexto, como algo particular. Retoma nas últimas obras o conceito já reformulado como "pré-compreensão" coletiva.
- (4) A. A. V.V., *op. cit.* A obra toda recolhe trabalho de vários autores e suas críticas à hermenêutica universal. Gadamer, aí, apresenta respostas às críticas que são dirigidas à sua teoria.

(5) Coreth, E., *op. cit.*, p. 39.

(6) Gadamer, H. G., V. M., introdução, p. XXIV.

(7) Miccoli, P., *Introduzione alla filosofia della Storia*, Brescia, Paideia Ed., 1980, p. 37 e ss. Cfr. também Grabner-Haider, A., *op. cit.*, p. 116.

(8) Impossível enumerar aqui todos os temas e obras orientados na linha da ontologia hermenêutica de Gadamer.

A Bibliografia geral oferece algum subsídio nesse sentido.

BIBLIOGRAFIA

A.A. V.V., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*. Brescia, Queriniana, 2ª ed., 1979.

ALBERT, H., *Traktat über Kritische Vernunft*, Tübingen, 1968.

AMOROSO, L., *Il discorso come struttura esistenziale e la dimensione pragmatica della comunicazione*. Glosse al paragrafo 36 di *Sein und Zeit*, in "Annali della Sc. norm, Sup. di Pisa", 1976, pp. 1263-1275.

AYER, A. J., *Language, truth and logic*, London, 1967, 2ª ed.

BARTHES, R., *Mythologies*, Paris, 1957. - *Critique et vérité*, Paris, 1966.

BELLUSSI, G., Recensione di *Le problème de la conscience historique*, in "Filosofia", 1965, pp. 693-695.

BENNINCASA, C., *La struttura dell'ermeneutica* In H. G. Gadamer, in "La scuola cattolica", 1970, pp. 312-326.

BETTI, E., *Teoria Generale dell'interpretazione*, 2 vol., Milano, 1955.

_____ *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik Geisteswissenschaft*, Tübingen, 1967.

_____ *L'ermeneutica storica e la storicità dell'interpretazione*, in "Annali della Facoltà di giurisprudenza dell'Univ. di Bari", 1961.

BRAUN, J. *Language and society*, New York, 1955.

CAPELL, A., *Studies in sociolinguistics*, Haya, 1966.

CARNAP, R., *Introduction to semantics*, Cambridge/Mass, 1942.

CASSIRER, E., *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vol., Berlim, 1923, 1925, 1928.

- CORETH, E., **Cuestiones Fundamentales de Hermenéutica**, Barcelona. Herder, 1972.
- _____ **Antropologia Filosofica**, Brescia, Morcelliana, 1972.
- CRUZ, H. M., **Filosofía y estética del lenguaje en M. Heidegger**, in "Revista de Filosofía" (Madrid), 1949, pp. 253-277.
- DE CAROLIS, M., **Il linguaggio originario in Heidegger**, Torino, 1978.
- DE GELLEY, A., **Staiger, Heidegger and the Task of Criticism**, in "Modern Language Quarterly", 1962, pp. 195-216.
- DILTHEY, W., **Introducción a las ciencias del espíritu**, Madrid, Revista de Occidente, 1966.
- DOGNIN, P. D., **Introduzione a Karl Marx**, Roma, Città Nuova Ed., 1977.
- EVANS, D., **The logic of self-involvement**, London, 1963.
- FORNI, G. Recensione de **Il problema della coscienza storica**, in "Giornale critico della filosofia italiana, 1970, pp. 138-142.
- FRUCHON, P., **Comprehension et vérité dans les sciences de l'esprit**, in "Archives de philosophie, 1966, pp. 281-302.
- FUCHS, E., **Hermeneutik**, Bad Consstad, 1963, 3ª ed.
- _____ **Das hermeneutische Problem**, in **Zeit und Geschichte**, Tübingen Ed. E. Dinkler, 1964, pp. 357-366.
- GADAMER, H. G., **Verità e Metodo**, Milano, Fratelli Fabbri, 1972.
- _____ **Il problema della coscienza storica** Napoli Guida 1969.
- _____ **Ermeneutica e metodica universale**, Torino, Marietti, 1973.
- _____ **Studien zur Platonischen Philosophie**, Hamburg, Meiner, 1968.
- _____ **Volk und Geschichte im Denken Herders**, Frankfurt, Klostermann, 1942.
- _____ **Kleine Schriften**, 3 vol., Tübingen, Mohr, 1967-1971.

- _____ **Hegel und der geschichtliche Geist**, in "Zeitschr. f. die gesamte Staatswissenschaft", 1939.
- _____ **Zu Kants Begründung der Aesthetik**, in "Festschrift R. Harmann", 1939, pp. 31-39.
- _____ **Ueber die Ursprünglichkeit der Wissenschaft**, discurso reitoral, Leipzig, Barth, 1947.
- _____ **Ueber die Ursprünglichkeit der Philosophie**, Berlin, Chronos Verlag, 1948 (incluído nos *Kleine Schriften*, I, pp. 11-38).
- _____ **Die Grenzen der historischen Vernunft**, in "Actas del I Congreso Nacional de Filosofia" (1949), Mendoza, 1952, vol. II, pp. 1025-1033.
- _____ **Mythos und Vernunft**, in "Festschrift R. Benz", Hamburg, 1954, pp. 64-71.
- _____ **Che cosa è la verità?** in "Rivista di Filosofia", 1956, pp. 251-266.
- _____ **Symbol und Allegorie**, in *Umanesimo e simbolismo*, Atas do IV Congresso internacional de estudos humanísticos, in "Archivio di Filosofia", 1958, fasc. 2-3, pp. 23-28.
- _____ **Vom Zirkel des Verstehens**, no volume "M. Heidegger zum 70 Geburtstag", Plufingen, 1959, pp. 24-35.
- _____ **Hegel und die antike Dialektik**, in "Hegel Studien", vol. I, 1961, pp. 173-199.
- _____ **Hermeneutik und Historicismus**, in "Philosophische Rundschau", 1961, pp. 241-276; atualmente está como apêndice à 2ª ed. de *Wahrheit und Methode*.
- _____ **Intendimento e rischio**, in "Il problema della demitizzazione", "Archivio di filosofia", 1961, pp. 75-82.
- _____ **Die phänomenologische Bewegung**, in "Philosophische Rundschau", 1963, pp. 1-45.

- _____ **La théorie de l'argumentation**, in "Logique et analyse", 1964.
- _____ **La philosophie dans la société moderne**, in "Archives de philosophie", 1968, pp. 5-16.
- _____ **Ueber die Macht der Vernunft** (discurso inaugural do Congresso internacional de Filosofia, Viena-1968) in "Wissenschaft und Weltbild", pp. 1-8.
- _____ **Hermeneutik 1955-1965**, no vol. de A.A. V. V., **Contemporary Philosophy**, a cura di R. Klibansky, Firenze, 1969, pp. 360-372.
- _____ **A propos de l'herméneutique**, in "Archives de philosophie", 1970, pp. 19-27.
- _____ **Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie**, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1971.
- _____ **Heidegger et le langage de la métaphysique**, in "Arch. Philosophique", 1973, pp. 3-13.
- GARDINER, A., **The theory of speech and language**, Oxford, 1951.
- GEVAERT, J., **Il problema dell'uomo**, Torino-Leumann, Elle Di Ci, 1973.
- GOLDMANN, L., **Introduzione a Kant**, Milano, A. Mondadori, 1975.
- GRABNER-HAIDER, A., **Semiotica y Teología**, Estella. Ed. Verbo Divino, 1976.
- HABERMAS, J., **Logica delle scienze sociali**, Bologna, 1970.
- _____ **Der Universalitätsauspruch der Hermeneutik**, in "Hermeneutik und Dialektik", I, Tübingen, 1970, pp. 73-104.
- HEIDEGGER, M., **Che cos'è la metafisica?** Firenze, Sansoni, 1936.
- _____ **Dell'essenza del fondamento**, Milano, Bocca, 1952.
- _____ **Dell'essenza della verità**, Milano, Bocca, 1952.
- _____ **Il sentiero di campagna**, in "Teoresi", 1961, pp. 3-27.
- _____ **Kant e il problema della metafisica**, Milano, Silva, 1962.
- _____ **Essere e tempo**, Milano, Bocca, 1952.
- _____ **Che cosa significa pensare?** Milano, Sugar, 2 vol., 1978-1979.

- HUSSERL, E., *Husserliana*, 6 vol., La Haya, 1950.
- JAEGER, H., *Heidegger und die Sprache*. Bern-München, 1971.
- JANOSKA, G., *Popper und das Problem der Metaphysik: Kant-Studien*, 58, 1957.
- KATZ, J. J., *Philosophie der Sprache*, Frankfurt, 1969.
- KRAFT, V., *El círculo de Viena*, Madrid, Taurus, 1974.
- KUNZ, H., *Recensione alla II edizione di Wahrheit und Methode*, in "Studia Philosophica", 1965.
- LEFÈBVRE, H., *Le language et la société*, Paris, 1966.
- LOWITH, K., *Significato e fine della storia*: Milano, Ed. Comunità, 1979.
- MARALD, J. V., *Der hermeneutische Zirkel: Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Freiburg-München, 1974.
- MORETTO, G., *L'esperienza religiosa del linguaggio in M. Heidegger*, Firenze, 1973.
- MUNSON, T. N., *Heidegger's Recent Thought on Language*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 1960-1961, pp. 361-372.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés, *Mundo, hombre y lenguaje crítico*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1976.
- PALMER, R. E., *Hermeneutics*, Evanston, 1969.
- PANNENBERG, W., *Hermeneutik und Universalgeschichte*, in "Zeitschrift für Theol. und Kirche" 60, 1963, pp. 90-121.
- PIEPER, J., *Speranza e storia*, Brescia, Morcelliana, 1969.
- POPPER, K. R., *Logik der Forschung*, Wien, 1935.
- _____ *The poverty of historicism*, London, 1957.
- _____ *Conjectures and refutations, The growth of scientific knowledge*. London, 1963.
- _____ *Falsche Propheten, Hegel, Marx und die Folgen*, Bern, 1958.
- QUELQUEJEU, B., *Herméneutique bultimanienne et analytique existentielle heideggerienne*, in "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 1965, pp. 577-596.
- RAHNER, K., *Oyente de la palabra*, Barcelona, Herder, 1967.
- RICOEUR, P., *Philosophie de la volonté*, Paris, Aubier, 1949.
- _____ *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier Montaigne, 1967.

- _____ **Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique**, Paris, Ed. Seuil, 1969.
- _____ **De l'interprétation. Essai sur Freud**, Paris, Ed. Seuil, 1965.
- _____ **La sfida semiologica**, Roma, Armando Armando, 1974.
- _____ **Dire Dio. Per una ermeneutica del linguaggio religioso (e por Jünger, E.)**, Brescia, Queriniana, 1978.
- _____ **Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica**, Brescia, Paideia, 1977.
- _____ **Finite et culpabilité**, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.
- _____ **Histoire et vérité**, Paris, Ed. Seuil, 1965.
- _____ **La métaphore vive**, Paris, Ed. Seuil, 1975.
- _____ **Événement et discours**, no vol. II de "Herméneutique et eschatologie", Paris, Aubier, 1971.
- STAIGER, E., **Die Kunst der Interpretation**, Zürich, 1955.
- SKJERVHEIM, H., **Objectivism and the study of man**, Oslo 1959.
- THEVENAZ, P., **La fenomenologia, da Husserl a Merleau-Ponty**, Roma, Città Nuova, 1969.
- TILLICH, P., **Symbol und Wirklichkeit**, Gottingen, 1962.
- TREBOLLE, J., **El problema hermenéutico de la distancia temporal. Dilthey, eidegger, Gadamer**, in "Augustinianum", 1973, pp. 93-129.
- VATTIMO, G., **Introduzione a Heidegger**, Roma-Bari, Ed. Laterza, 1980.
- _____ **Oltre la malattia storica. Ragione ermeneutica e ragione dialettica**, no vol. "La filosofia della filosofia della storia. I suoi nuovi aspetti", Padova, 1974, pp. 205-248.
- _____ **Estética ed ermeneutica in H. G. Gadamer**, in "Rivista di Estetica", 1963.
- VERRA, V., **Introduzione al problema della coscienza storica**, Napoli, Guida Ed., 1969.
- WAELEHENS, A., **La Philosophie de M. Heidegger**, Louvain, Ed. de l'Inst. Sup. de Philosophie, 3eme. éd., 1948.
- WITTGENSTEIN, L., **Tractatus logico-philosophicus**, Madrid, Alianza Universidad, 1973.
- _____ **Philosophische Untersuchungen**, Oxford, 1953.
- WOHLGENANT, F., **Was ist Wissenschaft?** Braunschweig, 1969.

LA RAZON DEL OTRO. LA "INTERPELACIÓN" COMO ACTO-DE-HABLA

Enrique DUSSEL
México, febrero 1991

RESUMO

O autor descobre no pensamento de Karl-Otto Apel pontes extremamente interessantes para a análise da realidade latino-americana. Pretende, porém, recordar aqui a mais importante delas: a crítica de Apel à filosofia analítica da linguagem. Expõe, em seguida, o itinerário resumido do pensamento de Apel até certo contacto com a "Filosofia da Libertação". Passa a expor o sentido dessa filosofia como "Filosofia da Libertação" do Outro mediante a análise do "ato-de-fala" realizada a partir dos pressupostos de uma "Filosofia da Libertação" do Outro considerado levinasianamente como fonte de todo discurso possível essencialmente ético. Termina dizendo que a "interpelação" constitui o "ato-de-fala" originário do pobre e do marginalizado das comunidades periféricas que pede, fundamentado no direito transcendental decorrente do fato de ser pessoa, participar da comunidade real.

RÉSUMÉ

L'auteur découvre dans la pensée de Karl-Otto Apel des points très intéressants pour l'analyse de la réalité latino-américaine. Il prétend, toutefois, rappeler ici le plus important: la critique de Apel à la philosophie analytique du langage. Il expose, ensuite, l'itinéraire résumé de la pensée de Apel jusqu'à la réalisation de quelque contact avec la "Philosophie de la Libération". Il commence alors par faire l'exposition du sens de cette philosophie comme la "Philosophie de la Libération" de l'Autre

au moyen de l'analyse de l' "acte-de-parler" réalisé à partir des présuppositions d'une "Philosophie de la Libération" de l'Autre considéré celui-ci, à la manière levinasienne, comme source de tout discours possible essentiellement étique. L'auteur termine son exposition en disant que l' "interpellation" constitue l' "acte-de-parler" originaire du pauvre et de celui qui vive dans les communautés périphériques qui demandent, fondés dans le drois transcendental provenant du fait d'être personnes, de participer de la communauté réelle.

El pensamiento de Karl-Otto Apel es sumamente sugerente y saludable en America Latina por muchos motivos, pero deseamos recordar el más importante entre ellos: por su crítica subsuntiva de la filosofía analítica del lenguaje. Dialogar con dicho pensamiento es una experiencia exigente, que debe emprenderse con sentido creador.

1. PUNTO DE PARTIDA

1.1. El recorrido del pensamiento de K. - O. Apel

Desde su tesis de habilitación¹ la filosofía del lenguaje es su tema. En **Transformación de la Filosofía**² Apel reúne artículos donde puede observarse su nuevo itinerario. Desde una posición hermeneutica, en esa poca fenomenológica, y aún heideggeriano-gadameriana, pasando por Ch. Morris, se concilia la crítica de Wittgenstein con Heidegger³, donde se subsume el "análisis del lenguaje". Desde 1970 aproximadamente, con la crítica del solipsismo de Kant desde Peirce⁴, y desde allí el descubrimiento de la "comunidad de comunicación" como presupuesto transcendental⁵ y ético⁶ de todo lenguaje posible, surge el "último Apel". Poco a poco, en discusión con la filosofía de la ciencia, abre toda la problemática de los tipos de racionalidad, y define la temática de la posibilidad de una "fundamentación última de la ética"⁷ -en creciente confrontación con Habermas-.

Un nuevo momento, a partir de la **pragmatic turn**⁸ -desde donde se había originado la temática de la "pragmática

trascendental"-, es toda la problemática de una "semántica trascendental", en polemica con el intencionalismo semánticista, es decir, en referencia a la posición sobre el *Intentional state* del segundo Searle⁹. Al mismo tiempo va surgiendo la necesidad de una mediación entre la norma básica de la *Etica del discurso* y el problema de su aplicación (*Anwendungsproblem*) a una *Etica de la responsabilidad*¹⁰, para poder ser responsables a posteriori de las consecuencias en los "afectados" de los "acuerdos" a los que discursivamente se llegan. Por último, Apel se ha ocupado también de la "posibilidad de una macrotica de la humanidad"¹¹.

Si en las décadas del 60 y 70 sus oponentes se situaban en una epistemología reductivista popperiana o en una filosofía del lenguaje a la manera del primer o último Wittgenstein, que sólo habían llegado a la *linguistic turn*, posteriormente llegará a polemizar contra los que habiendo descubierto la pragmática, vuelven después a una posición pre-comunicativa; y también, desde mediados del 80, su discurso se encamina más y más en la confrontación con el pensar posmoderno -Derrida, Lyotard y especialmente Rorty-, que se le presentan como opuestos radicales a la racionalidad. La misma *Filosofía de la Liberación*, que se inspira en Levinas por ejemplo, podría presentarse como un exponente en la Periferia de dicha posmodernidad. Deseamos aclarar este punto desde el comienzo.

1.2. Una "Filosofía de la Liberación" latinoamericana

Sin arrogarme la representación de un movimiento amplio, la *Filosofía de la Liberación* que yo practico desde el 1969, parte de una realidad regional propia: la pobreza creciente de la población mayoritaria latinoamericana¹²; la vigencia de un capitalismo dependiente que transfiere valor al capitalismo central¹³; la toma de conciencia de la imposibilidad de una filosofía autónoma en esas circunstancias¹⁴; la existencia de tipos de opresión que exigen no sólo una filosofía de la "libertad", sino una filosofía de la "liberación" (como acción, como praxis cuyo punto de partida es la opresión, y el punto de llegada la indicada libertad) tal como el machismo ancestral como opresión de la mujer, etcetera¹⁵.

Filosóficamente, a partir de la fenomenología, heideggeriana, y de la Escuela de Frankfurt a finales de la década

del 60, la Filosofía de la Liberación se inspiró en el pensamiento de Emmanuel Levinas, porque nos permitía definir claramente la posición de "exterioridad" (como filosofía, cultura popular, economía latinoamericanas con respecto a Estados Unidos o Europa) en cuanto "pobres" (es decir, desde una economicidad antropológica y ética)¹⁶, y en referencia a las "totalidad" hegemónica¹⁷ (política-autoritaria, económico-capitalista, erótico-machista, pedagógico-ilustrada, cultura-imperial-publicitaria, religión fetichista, etcetera). Teníamos conciencia de ser la "otra-cara" de la Modernidad. En efecto, la Modernidad nace en realidad en 1492 con la "centralidad" de Europa (el "eurocentrismo" se origina al poder Europa envolver al mundo árabe que había sido el centro del orbe conocido hasta el siglo XV). El "Yo", que se inicia como el "Yo conquisto" de Cortez o Pizarro, que anteceden prácticamente al ego cogito cartesiano por un siglo, produce el genocidio del indio, la esclavitud del africano, las guerras coloniales del Asia. La mayoría de la humanidad presente (el "Sur"), es la "otra-cara" de la Modernidad (ni es pre-, ni anti-, ni posmodernidad, ni puede realizarla como pretende Habermas). En 1976, cuando escribimos nuestra Filosofía de la Liberación, antes entonces del movimiento llamado "posmoderno" europeo¹⁸, criticábamos a la Modernidad, habiendonos inspirado en el uso de este concepto en el último Heidegger¹⁹). En realidad no somos "lo otro que la razón"²⁰, sino que pretendemos expresar válidamente "la razón del Otro", del indio genocidamente asesinado, del esclavo africano reducido a mercancía, de la mujer objeto sexual, del niño dominado pedagógicamente (sujeto "bancario", como lo define Paulo Freire). Pretendemos ser la expresión de la "Razón" del que se sitúa más allá de la "Razón" eurocentrica, machista, pedagógicamente dominadora, culturalmente manipuladora, religiosamente fetichista. Intentamos una Filosofía de la Liberación del Otro²¹, del que está más allá del horizonte del mundo hegemónico económico-político (del fratricidio), de la comunidad de comunicación real eurocentrica (del filicidio), de la eroticidad fálica y castrante de la mujer (del uxoricidio), y, no por último, del sujeto que tiene a la naturaleza como mediación explotable en la valorización del valor del capital (del ecocidio).

2. LA "INTERPELACION"

Nuestra estrategia argumentativa partirá de lo más relevante del pensamiento apeliano. Creemos que esto se sitúa en el horizonte de una filosofía trascendental del lenguaje.

En efecto, Apel muestra claramente cómo la mera "oración" (p), objeto de la filosofía del *linguistic turn*, desde Frege o el primer Wittgenstein, queda subsumida en el "acto-de-habla" (F p), el *pragmatic turn*. Valga el siguiente esquema para visualizar el problema.

Esquema 1

ORACION Y ACTO-DE-HABLA

Componente performativo o constativo (Pragmática). Competencia comunicativa: Fuerza ilocucionaria, efecto perlocucionario, intencionalidad y semántica pragmática	Sujeto + predicado, referente (Fonética, sintaxis) Semántica y competencia lingüística: Contenido proposicional	1. Inteligibilidad ("Significado" público). 2. Verdad. 3. Veracidad. 4. Rectitud.
	ORACION (Sentence, Satz)	
	Pretensiones de validez	

ACTO-DE-HABLA (Speech act, Statement)

Por nuestra parte, elegiremos un "acto-de-habla" que nos permita situar el tema que pretendemos exponer desde una *Filosofía de la Liberación*. El discurso parte, al menos pedagógicamente y de manera abstracta, desde la "intuición" levinasiana de que "el Otro (Autrui)" es la fuente originaria de todo discurso posible, esencialmente tico, y desde la "exterioridad". Se trata de la irrupción del Otro, del pobre (de la mujer dominada, etc.) que "aparece" en la "comunidad" de la institucionalidad vigente, de la "totalidad", y que clama justicia²².

La "oración" inicial, con su "contenido proposicional", podría enunciarse aproximadamente así:

1. Esto es un acto de justicia (= p)

Varios "actos-de-habla" pueden expresarse desde esta "oración". Uno de ellos podría ser desarrollado de la siguiente manera:

2. Tú debes cumplir el acto de justicia conmigo²³

Más desarrollado aún, y por el incumplimiento de 2., podría formularse:

3. Te recrimino por el acto de justicia que debiste cumplir conmigo²⁴

El acto-de-habla del que nos ocuparemos, que por ahora puede aparecer como incomprensible, puede enunciarse:

4. Te "interpelo"²⁵ por el acto de justicia que debiste cumplir conmigo

Estamos situados, por tratarse de un "acto-de-habla", además intencionalmente muy peculiar, y no de una mera "oración" (objeto del entendimiento teórico o analítico), en un nivel tico o de la razón práctica, donde, "cara-a-cara" (diría Levinas), dos personas se enfrentan sin mediación externa, excepto la lingüística, a sus personas mismas; se trata de un encuentro en la corporalidad inmediata de ambos: proximidad²⁶.

2.1. "Exterioridad" e "interpelación"

Deseamos distinguir el "interpelar" de otros "actos-de-habla", tales como el de "mandar":

5. Te mando que cumplas el acto de justicia conmigo

Cuyo seguimiento sería una sanción si no cumpliera el mandato. O el de "pedir" o "rogar":

6. Te pido que cumplas el acto de justicia conmigo

Cuyo seguimiento sería, de no aceptarse el ruego o pedido, el remordimiento por un acto de misericordia no cumplido. O el de "exigir":

7. Te exijo que cumplas el acto de justicia conmigo

O aún, y repitiendo 2. de otra manera:

8. Es tu deber el cumplir el acto de justicia conmigo

Cuyo seguimiento tiene varias posibilidades. Una de ellas es la que analizamos a continuación. De todas maneras, en

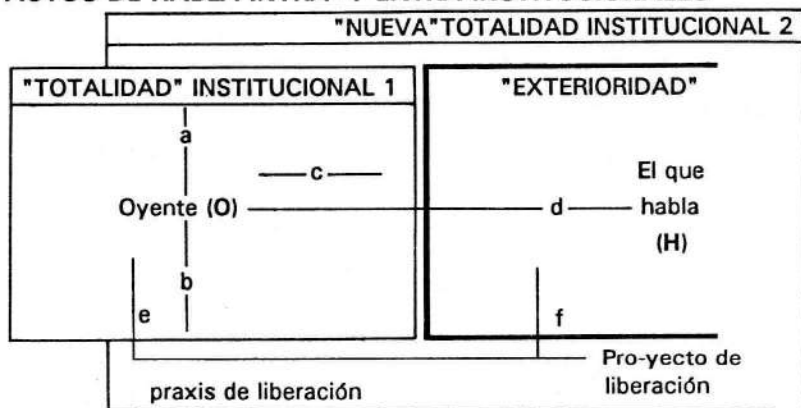
cada uno de estos casos, el que habla (H) se sitúa de manera diferente con respecto al oyente (O). En el mandato (5.) H es autoridad (de arriba hacia abajo) y O debe obedecer (es la flecha a del esquema 2). En el ruego, H esta en situación de dependencia; mientras que O tiene ahora el poder de decisión (6.; flecha b). En la exigencia, H, desde la institucionalidad vigente, tiene derecho a esperar A (el efecto perlocucionario) de O (es decir, el cumplimiento del acto de justicia) (flecha c). En un plano del "deber" (8.), H asume el lugar del derecho (otra manera de la flecha a). Todavía podríamos proponer un último caso, la interpelación en su sentido habitual:

9. Te interpele por el acto de justicia que debiste [te mand, te pedí, te exigí] cumplir conmigo

En este caso, H puede pedir cuenta a O desde las normas vigentes (en la "totalidad" del mundo-de-la-vida [Lebenswelt] o aún de los "sistemas" económico, político, etcetera) (flecha c).

Esquema 2

ACTOS DE HABLA INTRA- Y EXTRA-INSTITUCIONALES



Aclaraciones al esquema: a: acto de habla de "mandar"; b: de "pedir"; c: de "exigir", "recriminar" o "interpelar"; d: de "inter-apelar". Las flechas e (de O) y f (de H) son las praxis que se reúnen solidariamente en la construcción de un "pro-yecto de liberación" ("nueva" institucionalidad: 2)

El acto-de-habla que denominamos "interpelación", y que he ya formulado en 4., es el que privilegia Emmanuel Levinas, pero por el situado antes de su explicitación lingüística (en el silencio previo a que se despliegue el "principio de expresabilidad"²⁷ de Searle).

Por "interpelación", entonces, entenderemos un enunciado performativo *sui generis* que lo emite alguien (H) que se encuentra, con respecto a un oyente (O), "fuera" o "más allá" (trascendental en este sentido) al horizonte o marco institucional, normativo del "sistema", de la *Lebenswelt* husserliana-habermasiana o de la *Sittlichkeit* hegeliana, que fungen como la "totalidad"²⁸ de un Levinas. Searle se está refiriendo a este tema cuando escribe:

"Proudhon dijo: La propiedad es un robo. Si se intenta considerar esto como una observación interna, entonces carece de sentido. Intenta ser una observación externa que ataca o rechaza la institución de la propiedad privada"²⁹.

Por ahora, no necesito sino esta simple descripción de lo que está "afuera" de la institución. Marx se refiere a este tipo de situaciones en el siguiente ejemplo:

"No tiene sentido hablar aquí, como hace Gilbert, de justicia natural [...] Podemos decir que este contenido es justo en cuanto corresponde al modo de producción, en cuanto es adecuado con él. Es injusto cuando se halla en contradicción con él. La esclavitud, dentro del modo de producción capitalista, es injusto, como lo es también el fraude en cuanto a la calidad de la mercancía"³⁰.

Para Marx, la "moral" o el "derecho" burgués justifica, "desde dentro", aquello a lo que se le aplica sus propios principios. La esclavitud es injusta para el orden burgués o socialista; es justa para el orden esclavista. El trabajo asalariado es injusto para Marx, o en el régimen socialista, en cuanto es una institucionalidad que roba al trabajador parte del fruto de su trabajo (el plusvalor). En este caso el criterio ético es la persona del trabajador *ante festum*. Este es el criterio "tico", ámbito del cual parte la "interpelación" -y en la cual se sitúa Levinas en aquello de la "exterioridad" del Otro, en

cuanto otro que la "Totalidad" (totalidad que es tanto el "sistema" como la "Lebenswelt" vigente, como hemos dicho).

O de otra manera, aún más claramente:

"En consecuencia la Economía Política no conoce al trabajador que no trabaja, al hombre de trabajo, en la medida en que se encuentra fuera (ausser) de esta relación laboral. El pícaro, el sinvergüenza, el limosnero (!), el sin trabajo, el hombre de trabajo hambriento (!), miserable (!) y delincuente son figuras (Gestalten) que no existen para ella, sino solamente para otros ojos (!); para los ojos del médico, del juez, del sepulturero, del alguacil de pobres, etcétera, son fantasmas (Gespenster) que quedan fuera (ausserhalb) de su reino"³¹. "La existencia abstracta del hombre como puro hombre de trabajo, quien por eso puede diariamente precipitarse desde su plena nada (Nichts) en la nada absoluta (absolute Nichts)"³².

La "interpelación" sería como el acto-de-habla de lo que metafóricamente Marx llama "fantasmas que quedan fuera de su reino". Todo esto queda bellamente expreso en el testimonio que presenta Tupac Amaru, inca y rebelde del Perú en 1781, que al ser juzgado a muerte dice al juez:

"Nosotros somos los únicos conspiradores. Vuestra Merced por haber agobiado al país con exacciones insoportables, y yo, por haber querido libertar al pueblo de semejante tiranía"³³.

El liberador, que toma como propia la "interpelación" del pobre, al final, es declarado igualmente culpable por la "moral" vigente. Son "fantasmas" de otro reino.

2.2. "Interpelación" y las pretensiones de validez

a. En primer lugar, la condición de toda comunicación: la inteligibilidad. El acto-de-habla que he denominado "interpelación" tiene un "contenido proposicional" (al intentar cumplir con la primera condición, la de "inteligibilidad", es decir, al enunciar un

"significado" interpretable) que el hablante (H), por ser un "pobre" excluido en la exterioridad, dificultosamente llega a formular correctamente por una cierta incompetencia³⁴ lingüística -desde el punto de vista del oyente (O)-. La pronunciación fonéticamente defectuosa, el no conocimiento de la lengua de O por parte de H³⁵, y, esencialmente, el "significado", en su pleno sentido pragmático³⁶ (y no reductivamente desde un "semanticismo" pre-comunicativo³⁷) que H otorga a 1. en 2. y a ambos en 4.. De allí que se de sólo una "cuasi-inteligibilidad", cuasi-comunicación, cuasi-interpretación del significado, lo que nos pone en guardia sobre la dificultad real de toda comunicación, y de sus necesarias patologías³⁸. La plena inteligibilidad se va dando en el caminar solidario (en la praxis de liberación, representada por las flechas e y f del esquema 2). Aquí habría al menos que prestar atención a la intención crítica de los posmodernos -de un Richard Rorty, por ejemplo - en aquello de que la comunicación frecuentemente sólo es una "conversación", pero con dificultad una comunicación plena. Sin dar razón a los posmodernos, deseamos sin embargo prestar oídos a las dificultades que sufrimos -como personas, culturas o comunidades filosofías periféricas, no-hegemónicas, dominadas, explotadas, excluidas- en la comunicación. Avancemos un paso más.

b. Con respecto, ahora, a la primera pretensión de validez: la **verdad**. Como aquí se trata de un enunciado performativo (**performative utterance**), y no constatativo (**constative, assertive**), no tiene primeramente pretensión de ser un acto-de-habla verdadero. Sin embargo, el contenido proposicional y pragmático pleno del acto-de-habla "interpelativo" nos permite desarrollarlo como acto-de-habla constatativo (que subsume al performativo en este caso). Subsumiendo a 1., tenemos:

10. Afirmo que esto es un acto de justicia

O emitido como un acto-de-habla, que subsume a 2.:

11. Afirmo que tú debes cumplir el acto de justicia conmigo

O subsumiendo a 4.:

12. Afirmo que yo te "interpelo" por el acto de justicia que debiste cumplir conmigo

En este caso sí puede haber una pretensión de validez de verdad, en cuanto H (el indígena, el turco, el pobre, la mujer) puede intentar justificar intersubjetivamente, si fuera problematizado, gracias a un posible discurso argumentativo, cuán justa es su pretensión de llegar a un "acuerdo" sobre 1. y 2. - "acuerdo" que no puede fundarse en los deberes o responsabilidades³⁹ del derecho vigente, sino de exigencias ticas trascendentales al mismo, acerca de la dignidad de la persona del pobre⁴⁰. Debe tenerse en cuenta que el "interpelante", y en esto estriba la diferencia con el mero exigir o el interpelar intra-sistémico (desde el derecho vigente y como miembro de la "comunidad de comunicación real") y el "interpelar" (como el que exige desde "fuera", como el "excluido" del derecho vigente, el sin-derecho [rechtslos]), se "opone" por principio al consenso vigente, al "acuerdo" conseguido intersubjetivamente en el pasado que lo excluye. Su argumentación será radical y difícilmente aceptada de hecho.

c. En cuanto a la segunda pretensión de validez: la veracidad. Se trata del momento esencial del acto-de-habla "interpelativo". La única validación comunicativa de este acto de habla, para que sea "aceptado" con fuerza ilocucionaria por el oyente (O), no es ni la plena inteligibilidad (porque, al inicio al menos, es cuasi-inteligible, ya que es muy dificultosa la plena interpretación del "significado"), ni la verdad (porque no es propiamente un acto de habla constatativo⁴¹), ni siquiera la referencia a las normas, la rectitud (porque la "interpelación" pone en cuestión la normas vigentes de la institucionalidad hegemónica), sino, y en definitiva, la plena "veracidad". El oyente (O) no tiene otra posibilidad genuina de comunicarse "seriamente" con H, sino por el "creer" o "aceptar" racionalmente⁴² la sinceridad de la "interpelación" del pobre (H). Este, por su parte, debe expresarse de tal manera que su "intención"⁴³ sea claramente interpretada; que su sinceridad, veracidad, quede al descubierto porque es la garantía fundamental de la pretensión de validez comunicativa de su acto-de-habla. Lo dicho es válido intersubjetivamente, porque es un enunciado fruto de un acto sincero; en su intención y ejecución es veraz. El "interpelado" (O) cree que 1., se convence en 4. ante F2, y se decide a actuar ante F1, a causa de la veracidad del que

lo "interpela". La "aceptación" de esa sinceridad es el fruto de la fuerza ilocucionaria, es el efecto perlocucionario (efecto que es el cambio práctico de O, que se tornará sujeto re-sponsable de una "praxis liberadora", flecha e del esquema 2, en acción solidaria con H, y por ello la flecha f converge en un mutuo trabajo dirigido al "pro-yecto de liberación"⁴⁴). Ese "creer", "convencerse", "decidirse" son racionales, porque se ha llegado discursivamente o se está dispuesto a llegar a un "acuerdo" mediante argumentación (aunque todo esto, nuevamente, tiene dificultades por la asimetría existente entre H y O).

d. En cuanto a la tercera pretensión de validez: la rectitud. Como ya he indicado, el "interpelante" no puede cumplir con las normas vigentes, por definición. Son dichas normas (la institucionalidad dominante) la causa de su miseria. De todas maneras, por cuanto la dignidad de la persona es estimada en toda comunicación racional como la norma suprema, ticamente, puede no afirmar las normas vigentes, ponindolas en cuestión desde su fundamento mismo: desde la dignidad negada en la persona del pobre que "interpela". La no-normatividad de la "interpelación" es exigida por encontrarse en un momento fundacional u originario de nueva normatividad -la institucionalidad futura donde el "interpelante" tendrá derechos vigentes que ahora no tiene⁴⁵.

Podríamos seguir a Searle en su análisis de las reglas para el uso del dispositivo indicador de la fuerza ilocucionaria⁴⁶, en la cuestión de la "referencia" y la "predicación" (aplicando lo que el expone sobre la "promesa" a la "interapelación"), pero nos alargaríamos excesivamente.

3. LA RAZON DELOTRO, LA "EXTERIORIDAD" Y LS COMUNIDAD DE COMUNICACION

Lo dicho debe tomarse sólo como "indicación", no como descripción del acto-de-habla "interpelativo", pero es suficiente para situar la estrategia argumentativa que deseamos desarrollar.

Por nuestra parte, como latinoamericanos, participantes de una comunidad de comunicación periférica, donde la experiencia

de la "exclusión" es un punto de partida cotidiano -y no de llegada-, es decir, un *apriori* y no un *aposteriori*, debemos encontrar el "lugar" filosófico de nuestra experiencia de miseria, de pobreza, de dificultad en el argumentar (por falta de recursos), de incomunicación o meramente de no-ser-partes de comunidad de comunicación hegemónica.

3.1. "Exterioridad" y comunidad de comunicación "ideal"

La "parte A"⁴⁷ o trascendental de la ética, en la terminología de Apel, el de la comunidad de comunicación ideal⁴⁸ (o la "situación ideal del habla", que es la "herrschaftsfreie Kommunikation [comunicación libre de dominación]" de Habermas⁴⁹), debe distinguírsela de la mera comunidad de comunicación real o empírica, la "parte B" de la ética, donde pueden presentarse casos de irracionalidad e injusticia. Nos situaremos, primeramente, en dicha "parte A" o de una pragmática trascendental (Apel) o universal (Habermas) para completar la descripción mínima requerida para el ejercicio de la racionalidad argumentativa.

En efecto, la comunidad de comunicación ilimitada, como la definía Peirce, sin coacción, en igualdad y respeto de las personas de todos los posibles participantes, define lo que podríamos denominar el momento positivo, pero no es explícito en referencia al momento negativo. Habría una cierta ceguera en descubrir los momentos posibles negativos o aquellos presupuestos que ya siempre permiten la irrupción del des-acuerdo (el no-acuerdo, el "disenso" de Lyotard) como punto de partida creador de toda argumentación nueva. Es decir, en la racionalidad, aun en el nivel trascendental o universal, sería necesario incluir como momento de su definición, como razón crítica, la "exterioridad" (de diverso grado) virtual de cada persona, de cada participante de la comunidad como un otro potencial. El Otro, no como "lo otro" que la razón, sino como la "razón" del Otro; la otra razón que "interpela", y desde dónde un principio o enunciado falseable puede ser falseado.

La descripción ampliada de algunas determinaciones de la comunidad de comunicación ideal, podría enunciarse así: Toda argumentación presupone ya siempre a una comunidad de

comunicación ideal, libre de dominación, en el respeto a la igualdad de las personas de todos los posibles participantes (positivamente), y donde cada uno de los miembros actuales o posibles, presupuestos ya a priori, pragmática y trascendentalmente, tiene el derecho de poder situarse siempre virtualmente como Otro que la misma comunidad (negativamente)⁵⁰.

Es entonces una comunidad, y sólo por ello es comunidad humana (lo cual es una redundancia), en la que cada miembro tiene el derecho de situarse en una cierta "exterioridad" de la misma comunidad. Evidentemente hay grados de "exterioridad", que van desde la situación absoluta (como la muerte y la locura), hasta el derecho al disenso que todavía no encuentra razones suficientes para probar la validez de lo nuevo descubierto -y quizá nunca las encuentre, pero no por ello no tiene derecho al disenso razonable-

"Exterioridad" virtual que no niega la comunidad, sino que la descubre como "re-uni6n" o "con-vergencia" de personas libres⁵¹, unas con respecto a las otras y siempre. Ningún "acuerdo" (sería el "acuerdo absoluto", a la manera del "saber absoluto" de Hegel; sería el final de toda argumentación posible) puede otorgarse la pretensi6n de negar la posibilidad, de cada miembro actual o posible, de situarse ante la comunidad como Otro. Una raz6n que lleve tal nombre siempre esta abierta a la "raz6n del Otro", a otra raz6n, y solo sta es una raz6n crítica e histórica; mucho más, es una raz6n ética.

Si se admite esta determinaci6n explícita en la descripci6n de la comunidad de comunicaci6n "ideal", explicitando el momento negativo, tenemos entonces una como brecha por donde podremos ahora transitar a niveles de menor abstracci6n, teniendo garantizada la fundamentaci6n de su "aplicaci6n (Anwendung)" (en la "parte B").

3.2. "Exterioridad" y comunidad de los científicos

Por lo general, y con raz6n, se ha dado mayor importancia en epistemología a las cuestiones de la raz6n científica referidas a la explicaci6n (Erklaren, explanation). Apel mostr6 que sta ya siempre presupone trascendentalmente una raz6n hermenéutico-comprensora (Verstehen, comprehension), que desde una

comunidad de comunicación, se abre intersubjetivamente a un mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*), en el que se emite todo enunciado pragmático⁵².

Todo ello presupone, evidentemente, el "ser-parte" de la comunidad, el participar en el juego del lenguaje, en el "acuerdo". Nuestro problema se sitúa cuando se intenta problematizar explícitamente el "no-acuerdo", el "des-acuerdo" de aquel participante (o no, sea excluido o simplemente ignorado), que ha dejado de "estar-de-acuerdo" por un "des-cubrimiento" que se le presenta con la evidencia de algo con pretensión de verdad, todavía no válido para la comunidad, porque no ha sido falseado, hasta ese momento, el acuerdo vigente. Me interesa aquí el momento del "inventor" o del "descubridor" (y la lógica del descubrimiento, que puede parecer caótica como la de Paul Feyerabend⁵³), más que el momento "comprensor-explicador" (de la lógica de la explicación).

Desde el momento en que un miembro de la comunidad deja de estar de acuerdo con el "acuerdo vigente", a partir de un descubrimiento que se le impone "como cierto" (certeza no validada todavía; es decir, no argumentada públicamente y aceptada como justificada, y por ello como verdadera o válida), la subjetividad del descubridor se sitúa con respecto a la comunidad de comunicación científica como Otro⁵⁴. No es alguien absolutamente otro (porque frecuentemente parte del mismo "juego de lenguaje"), pero comienza a "extrañarse", alejarse, otrificarse. Y llegan los casos en que la comunidad los expulsa, los excluye (como en el citado caso de Galileo, condenado por la Inquisición bajo el poder de Bellarmino), los persigue y hasta los mata: las "víctimas". La comunidad, negativa e irracionalmente, por un principio de "inercia institucional", se defiende ante la novedad, reafirma el "acuerdo" vigente (y aunque los propone como falseable, impide, teme, intenta su no-falseación). Una Filosofía de la Liberación le interesa la novedad y el descubrimiento científico en primer lugar⁵⁵, pero no como fin, sino como un momento del proceso de la realización de la dignidad de la persona.

Analógicamente, la "interpelación" del pobre se juega en el nivel de la comunidad científica por una "acto-de-habla" que pudiera denominarse la "propuesta" del científico (igualmente como flecha d del esquema 2)⁵⁶:

13. "Propongo"⁵⁷ esta nueva explicación [o comprensión] x al estado de cosa z hasta ahora no explicado [o comprendido, o aún no observado].

La "propuesta" supone un nuevo paradigma (para hablar como Kuhn), o un grado de novedad mayor al standard, por lo que el descubridor es frecuentemente, o durante un cierto tiempo, incomprendido, excluído, no tomado en cuenta. Es el momento de la experiencia de una cierta "exterioridad", de un "ser-Otro" de alguna manera que esa comunidad científica que comienza a aparecerle como "antigua", "superada", "cerrada" -que defiende sus intereses con egoísmo creciente⁵⁸-. Lo ha retener es que toda nueva argumentación (y en esta novedad estriba la realización de la racionalidad ilimitada en el tiempo, *in the long run*) supone el "ponerse" como "Otro" ante los que siguen sosteniendo lo válido hasta ese momento. Los científicos que la historia de la ciencia incluye en sus anales son los "innovadores", y sus biografías relatan sus sufrimientos, aislamientos, silencios y hasta muertes desconocidas, que despues fueron veneradas.

Valgan estas líneas sólo para "situar" la problemática.

3.3. Tipos concretos de "interpelación". Desde los "excluídos" de las respectivas comunidades de comunicación "hegemónicas"

Siempre en la "parte B", podemos ahora retornar a la "interperlación" en la comunidad de comunicación real cotidiana (en el "mundo de la vida [Lebenswelt], la de toda persona que puede argumentar por ser racional (y no por tener o no una pericia o dominar una ciencia). Es de nuevo la cuestión de la "exterioridad", pero ahora en diversos niveles posibles.

Por ejemplo, Apel nos habla en *Diskurs und Verantwortung* de "conflictos sociales de clase"⁵⁹, o "conflictos Norte-Sur"⁶⁰.

En realidad el eufemismo de "conflicto" no indica claramente que son estructuras de dominación, explotación, alienación del Otro. En la temática que estamos exponiendo se manifiesta como "exclusión" del Otro de la respectiva comunidad de comunicación.

Valga al comienzo una aclaración, ya indicada antes. Habermas ha propuesto la distinción entre "mundo de la vida (Lebenswelt)"⁶¹ y "sistema"⁶². En un "sistema" económico como el capitalista, o político como el de la democracia liberal (ambos en las sociedad norteamericana o centroeuropeas), el "mundo de la vida" guarda con ellas una doble relación: por una parte, tener como una cierta exterioridad donde la subjetividad puede asegurarse un espacio de cotidianidad genuina; por otra, ser un ámbito de colonización. Sin embargo, el "mundo de la vida" del Norte (europeo-norteamericana) coloca al "mundo de la vida" del Sur, la Periferia, por ejemplo, como lo excluido, lo "desconectado" (como diría Samir Amin), lo subdesarrollado, lo bárbaro, etcetera. Es decir, un "mundo de la vida", por ser el hegemónico, dominador, puede ejercer con respecto a otros mundos una función muy parecida a la de los "sistemas" colonizadores.

a. Podemos comenzar, entonces, por la "interpelación" que parte desde la "exclusión" de las personas de otras razas, por el racismo del "apartheid" en Sudáfrica, la discriminación de negros en Estados Unidos, de turcos en Alemania, de palestinos en Israel, o de afro-americanos⁶³ e indígenas en América Latina en general. El "racionalmente excluido" lanza a la comunidad de comunicación real de los "blancos", por ejemplo, una "interpelación". Pide cuenta por los derechos que como persona, en justicia, no le han sido otorgados e cumplidos. Todo lo expuesto en el parágrafo 2. debería ahora ser especificado en el caso de la "interpelación" antiracista. La lucha por la defensa de iguales derechos raciales es un tema de la **Filosofía de la Liberación**.

b. De la misma manera, en el "mundo de la vida (Lebenswelt)" machista (y esto con mayores o menores diferencia en toda la humanidad, clases, culturas, etcetera), la mujer es la dominada, alienada, colocada como "objeto sexual" -al decir de Freud⁶⁴- que "interpela". La liberación femenina es también un tema central de una **Filosofía de la Liberación**.

c. De la misma manera, en la sociedad capitalista, la dominación del trabajador asalariado, que debe vender su trabajo vivo por dinero⁶⁵, por parte del propietario del capital, establece un

nuevo tipo de "excluído" de la comunidad de comunicación de los empresarios, capitalistas, miembros hegemónicos aún en el "mundo de la vida" de la sociedad colonizada por el "sistema" que ellos controlan. En esto consiste la lucha de clase (siempre virtual por la esencia antitica del capital⁶⁶ y frecuentemente efectiva), cuestión que Habermas y Apel no toman ya en cuenta, por no parecerles pertinente.

d. No menos esencial es la cuestión ecológica -que Apel toca frecuentemente-, ya que "excluye" virtualmente a las futuras generaciones de bienes que estamos destruyendo en el presente. En este caso la "interpelación" re-sponsable, y en su lugar, la lanzan los ecologistas, con conciencia tica aguda y justa. Aunque aquí, nuevamente, no se toma suficiente en cuenta que la destrucción ecológica en gran parte corre por cuenta de las potencias industriales (Norteamérica, Europa y Japón), mientras que se pide cuenta a toda la humanidad. Se tiene conciencia por la destrucción de las selvas amazónicas, pero no por la muerte de sus indios y de los cincuenta millones de nordestinos que el capitalismo periférico brasileño ha empobrecido hasta la más extrema e inhumana miseria, que para comer destruyen la selva.

e. También hay que recordar el eurocentrismo cultural (que incluye la cultura anglo-norteamericana), que juega el papel de la cultura del "mundo de la vida" civilizada, humana, ejemplar para toda las otras culturas. Aquí, nuevamente, la posición de un R. Rorty acerca de la "incomensurabilidad" de un diálogo intercultural no deja de ser saludable, ante la irresponsabilidad de los que creen que esa tarea del diálogo no exige también una teoría que tome en cuenta las dificultades. El miembro de otra cultura, el Otro cultural, "interpela" por los derechos culturales populares propios (africanos, asiáticos indígenas latinoamericanos, negros norteamericanos, etc.). Es lucha de vida o muerte.

f. Y, por último, el quizá más grave problema de finales del siglo XX, que se inició en 1492 (al incorporarse a América Latina como la primer periferia europea⁶⁷, ya que África y Asia hasta el siglo XIX sólo fueron una arena exterior), es la distancia que aumenta entre la riqueza del capitalismo central del Norte, y la miseria creciente del capitalismo periférico del Sur. Entíndase bien:

Africa, Asia y América Latina (con excepción de China, Vietnam, Cuba y algún otro país) son regiones de "capitalismo dependiente"⁶⁸. Este es el tema que debemos entonces plantear en nuestro diálogo: la "interpelación" que la mayoría de la humanidad (un 75% de ella se encuentra en el Sur) lanza pidiendo cuenta por sus derechos a la vida, el desarrollo de su propia cultura, economía, política, etcétera.

Este tema (ya que el hambre, la miseria, la pobreza es el fruto de un capitalismo que se muestra como triunfante ante el socialismo de la Europa oriental, pero que empobrece y fracasa rotundamente en el Sur), exige que la Filosofía de la Liberación transite (e integre adecuadamente) de la racionalidad pragmática a otros tipos de racionalidad, que la filosofía del Norte, del capitalismo desarrollado, pretende abandonar: la racionalidad de una económica en su sentido práctico, tico, de relación comunitaria interpersonal -y no sólo como un "sistema", como lo hace Habermas y lo acepta Apel.

De todas maneras, estamos de acuerdo con Apel que toda "interpelación" en la "parte B" habrá de proceder siempre racionalmente, a partir de una norma básica que se presuponen en el discurso argumentativo⁶⁹ (procesualmente democrático), pero, en nuestro caso y por la realidad en la que vivimos, prestando mayor atención a los aspectos negativos de la dominación y a las exigencias de una lucha de liberación, en cada uno de estos niveles (el racial, erótico, social, cultural, económico, Norte-Sur, etcétera).

Sería largo aquí mostrar las diferencias en el planteo de problemas tales como el de la re-sponsabilidad *a priori*, y no *a posteriori* como lo hace Apel y Hans Jonas, o de una conciencia "ética", que no aplica principios como la conciencia "moral" - temas posibles para diálogos futuros-.

4. DE LA "PRAGMATICA" A LA "ECONOMICA"

La "interpelación" originaria es, ante todo, un acto comunicativo; es decir, pone en contacto explícitamente en tanto personas (lo que hemos denominado el cara-a-cara) a personas; es

un "encuentro" fruto del componente ilocucionario del acto-de-habla en cuanto tal. Al emitir el enunciado performativo (desde 2.), en primer lugar, **H** entra en una relación, entra en contacto comunicativo, se encuentra con **O**. Luego, puede o no realizarse el efecto **A** en **O** -aunque, debe indicarse que el mismo "encuentro" podría no realizarse, si **O** no permite a **H** expresarse o, simplemente, no presta atención alguna a su emisión-. Por ello es necesario analizar a la misma "relación práctica" (o "ética", le llama Levinas) entre personas, que no puede identificarse con la "acción comunicativa" de Habermas.

Toda relación entre personas, en cuanto tales, puede denominarse *praxis* (y no *poiesis*)⁷⁰. Pero dicha relación práctica es más que una mera "acción comunicativa". En cambio, toda "acción comunicativa" es siempre una relación práctica. Queremos con esto indicar que hay en la relación práctica otras dimensiones que no son exclusivamente comunicativas, aunque siempre (aunque sea virtual o potencialmente) toda relación práctica debe poder llegar a ser una relación donde la acción comunicativa lingüística o pragmática se ejerza -por el "principio de expresibilidad" de Searle: es decir, la acción comunicativa, lingüística, pragmática, argumentativa, siempre puede explicitarse en toda relación práctica interpersonal. Cuando alguien da la mano a otra persona, puede no decir nada, o puede desarrollarse la "relación práctica" con una expresión lingüística, tal como:

14. Buenos días!

Pero hay dimensiones de la "relación práctica" que no son sólo "comunicativas", como por ejemplo, la "relación erótica" -que, dicho sea de paso, tenida en cuenta por Levinas para superar el momento eidético, intelectual o mundano de la fenomenología-. Consideremos las siguientes expresiones de Levinas de una erótica trans- o pre-comunicativa:

"En la caricia, relación sensible, por una parte, el cuerpo ya desnudo de su misma forma, se ofrece en la desnudez erótica. En lo carnal de la ternura, el cuerpo pierde el estado de ente"⁷¹. "En la voluptuosidad profanada no se ve nada. Intencionalidad sin visión, el descubrirse no se

hace en la luz; lo que se descubre no se ofrece como significación y no se ilumina como horizonte [...] La profanación -revelación de lo oculto, en tanto que oculto-constituye el modelo de ser irreductible a la intencionalidad [...] El no capta nada, no llega a ningún concepto, no tiene ni la estructura sujeto-objeto, ni la estructura yo-tú [...] Ser-para-Otro no debe sugerir ninguna finalidad⁷² y no implica la posición anterior o la valorización de un cierto valor. Ser-para-Otro, es ser bueno. El hecho de que, existiendo para Otro existe de otra manera que existiendo para Mi, es la moralidad misma⁷³. "La referencia que, que se opone a la universalización, es todo lo contrario a la relación social. Ella excluye el tercero, ella permanece como intimidad, soledad de dos, sociedad clausa, lo no-público por excelencia [...] El Otro, opuesto a la sociedad, miembro de una sociedad de dos, de una sociedad íntima, es una sociedad sin lenguaje⁷⁴. "La palabra se opone a la visión, porque el hablante no expresa desde sí sólo imágenes, sino que está personalmente presente en su palabra, absolutamente exterior a toda imagen que l pudiera expresar. En la lengua, la exterioridad se ejerce, se despliega, emerge [...] La lengua es la superación incesante de la *Sinngbung* por lo significación⁷⁵. "La etica, más allá de la visión y de la certeza, designa la estructura de la exterioridad como tal. La etica no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera⁷⁶.

Queremos entonces sugerir que el efecto del componente ilocucionario, la relación práctico-comunicativa misma con el Otro (el cara-a-cara) en la "proximidad", no puede reducirse sólo a un acto comunicativo-lingüístico. La lingüisticidad, como la eroticidad o la economicidad de la "relación práctica" son momentos de dicha "relación"⁷⁷. Y así como el momento performativo podría constituir la relación bajo el

imperio de la razón instrumental (emito un "acto-de-habla" para alcanzar un "fin" A, pero no para establecer el cara-a-cara en el respeto por el Otro), de la misma manera todas las restantes dimensiones (eroticidad, economicidad, etcetera), pueden igualmente constituirse en "fines" de una razón instrumental⁷⁸. Pero no necesariamente.

Gadamer mostró cómo el "encontrarse en el mundo (Befindlichkeit)" heideggeriano, era ya siempre un "encontrarse lingüísticamente"⁷⁹. De la misma manera⁸⁰, por ser vivientes en una cultura (como totalidad instrumental material-simbólica), podemos decir que ya siempre *a priori* vivimos en una comunidad y mundo donde nos "encontramos-siendo-instrumentadamente". El instrumento material (el martillo de Heidegger, el zapato de Platón o Aristóteles, etcetera), fruto del trabajo manual-humano, juega en la "económica" analógicamente la función del signo en la "pragmática". Obsrvense los diversos grados de relación interpersonal e instrumental en estos tres enunciados:

15. Yo te pido que aceptes esta flor como regalo
16. Yo necesito que me trueques esta flor por esta fruta
17. Yo necesito que me compres esta flor por x dinero

En el primer caso, 15., se trata de un regalo. La flor (producto del "acto-de-trabajo" del jardinero) es sólo una pura mediación gratuita de la relación práctica interpersonal, cara-a-cara (que juega la función de la realización del componente ilocucionario). En el segundo caso, 16., nos encontramos en una sociedad pre-moneteria, de trueque. En el tercero, 17., estamos en una relación monetaria de intercambio (compra-venta). Lo importante es no olvidar que en 17, no deja de estar siempre presente, como la situación tica constitutiva y genuina, la relación práctica interpersonal (en aquello de los medievales que "justitiam ad alterum est"). Veamos estos aspectos en un esquema comparativo.

Esquema 3

MOMENTOS DE LA "PRAGMATICA" Y LA "ECONOMICA"

Sujeto eficiente	Efecto material	Relación práctica		Sujeto receptor
		Relación genuina Razón práctica	Razón instrumental	
Emite el acto-de-habla	Signo	Comunicación	Efecto ⁸¹	Intrprete
Realiza el acto-de-trabajo	Producto u objeto (flor)	Relación comunitaria ⁸² "económica"	Relación "social" ⁸³ capitalista	Consumidor ⁸⁴

Así como el "acto-de-habla" presupone ya siempre a priori una "comunidad de comunicación" (ideal en último término, y real fácticamente), de la misma manera todo "acto-de-trabajo" (que produce por ejemplo "algo" para comer: pan o vino) presupone ya siempre a priori una "comunidad de productores", en vista del cumplimiento de "necesidades de la vida humanas"⁸⁵. Si Apel habla de una "pragmática trascendental" (en el nivel de la comunicación lingüística), con el mismo derecho podría hablarse de una "económica trascendental" (en el plano de la relación práctica productiva). Lo que para un acto-de-habla es el componente ilocucionario, en el acto-de-trabajo es la relación práctica con el Otro, que se deja ver transparente en el caso del "regalo" (ejemplo 15.), que determina intencionalmente a priori todo el proceso productivo (produzco la flor "para" él/ella). El momento de la relación inter-personal (negada en la relación "social" del capital) es lo que Marx indicaba al hablar de la "comunidad", del "Reino de la Libertad" o del "comunismo" (donde cada uno habría de trabajar "según su capacidad" y consumir "según su necesidad"⁸⁶), la comunidad presupuesta ya siempre a priori idealmente, y negada fácticamente en el "capital" (como "relación social")⁸⁷.

Es sólo aquí que puede ahora echarse mano del segundo ejemplo, especificando "económicamente" la "interpelación" abstracta formulada en 4. al comienzo de este trabajo:

18. Yo te "interpelo por el alimento"⁸⁸ que debiste darme. El dar de comer "algo" supone su previa producción; supone el "acto-de-trabajo" de la transformación material de la naturaleza. No es un signo, una palabra material como en el acto-de-habla. Es un producto, un objeto material: flor, pan, vino, aceite, alimento (producto) para comer (necesidad-consumo) o instrumento (máquina, computadora). Pero en este ámbito, la "económica" no es meramente un "sistema" (en el sentido habermasiano)⁸⁹ que coloniza el "mundo de la vida" cotidiana (como también puede colonizarla la comunicación propagandística o manipuladora de la razón instrumental en la media), sino que es igualmente lo apriori ya siempre presupuesto en todo acto-de-trabajo o de consumo: la comunidad de productores/consumidores (sea ideal o real, en este último caso colonizada hoy por el capitalismo como modo defectivo del dominio de la razón instrumental). Pero la "comunidad de productores/consumidores", trascendentalmente presupuesta en todo "acto-de-trabajo/consumo" económico, tiene como momento constitutivo el establecimiento de una "relación práctica" interpersonal (tanto como, aunque en otra dimensión, el efecto del componente ilocucionario de un acto-de-habla). La "acción comunicativa" o la "acción económica" son dos dimensiones de la "relación práctica" entre personas.

El que "interpela" desde fuera de la "comunidad de productores/consumidores" real (cuyos objetos materiales siempre son culturales y simbólicos también), el "pobre", pone como contenido, referente o significado de su "acto-de-habla" (en el enunciado 4., o en el 18.) su corporalidad sufriente (lo que estaba implícito, supuesto en la "interpelación" lanzada ante el que no había asumido su re-sponsabilidad ante el Otro. En realidad, el oyente (O) nunca había oído un acto-de-habla que se torna estruendoso en nuestros finales de siglo XX:

19. Tengo hambre, por ello 4. y 18.!

Esta "corporalidad sufriente" es tema de una "económica" en el sentido crítico (y aún trascendental) de Marx. La "misericordia (Elend)" del trabajador es el tema, pero no tiene "lugar" en la "moral" burguesa (porque es sólo un momento intra-institucional,

en el sentido de Rawls⁹⁰). Es desde ese "no-lugar" (*ouk-tópos*: utopía) de donde parte la "interpelación".

En todo "acto-de-trabajo" (económico, no sólo tecnológico) se presupone a priori y siempre trascendentalmente una "comunidad de productores", para reproducir la vida (humana), que igual y radicalmente presupone una ética⁹¹ de la misma manera que en todo "acto-de-habla" se presupone analógicamente una "comunidad de comunicación". Pero en ambas comunidades (que en realidad son dos aspectos de la "comunidad humana" en general), en cuanto reales (no en tanto ideales), siempre igualmente hay "excluidos", los Otros (pero de distinta manera: unos como hablantes, otros como productores). Estos "Otros", sin embargo, no son los otros "que la razón", sino que son Otros que tienen sus "razones" para "proponer", "interpelar" contra la exclusión y en favor de su inclusión en la comunidad en justicia.

El Otro, excluido de la "comunidad" de comunicación y de los productores, es el pobre. La "interpelación" es el "acto-de-habla" originario por el que irrumpe en la comunidad real de comunicación y de productores (en nombre de la ideal), y pide cuenta, exige, desde un derecho trascendental por ser persona, "ser-parte" de dicha comunidad; y, además, pretende transformarla, por medio de una praxis de liberación (que frecuentemente es también lucha), en una sociedad histórico-posible más justa. Es el "excluido" que aparece desde una cierta nada para crear un nuevo momento de la historia de la "comunidad". Irrumpe, entonces, no sólo como el excluido de la argumentación, afectado sin ser-parte, sino como el excluido de la vida, de la producción y del consumo, en la miseria, la pobreza, el hambre, la muerte inminente. Este es el tema que hiere con la angustia diaria de la muerte cercana y posible a la mayoría de la humanidad presente, a América Latina, África y Asia. Este es el tema de la filosofía en el mundo periférico, el "Sur"; es el tema de la Filosofía de la Liberación, liberación de la exclusión, de la miseria, de la opresión: este es el fundamento (Grund) de "la razón (Vernunft) del Otro" que tiene el derecho de

dar sus razones. No hay liberación sin racionalidad; pero no hay racionalidad crítica sin acoger la "interpelación" del excluído, o sería sólo racionalidad de dominación, inadvertidamente.

Al final nos viene a la memoria aquella reflexión ética de la tradición de los beduinos de los desiertos del Medio Oriente:

"Habla el rico y muchos lo aprueban y encuentran elocuente su hablar sin sentido;

[...] habla el pobre con acierto y no le hacen caso; habla el rico y lo escuchan en silencio, y ponen por las nubes su talento;

habla el pobre y dicen: quién es éste?, y si cae encima lo empujan" (Ben Sira 13, 22-23).

NOTAS

(1) Vase *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (1963), Bouvier, Bonn, 1980. Apel, desde el descubrimiento de la cuestión de la "lengua materna" en Dante, hasta la "institución de las instituciones" (la lengua) de Vico, ya comienza a tratar el tema de la construcción de lo intersubjetivamente válido desde el lenguaje. En su tesis doctoral (*Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn, 1950), había ya iniciado el camino.

(2) En alemán: *Transformation der Philosophie* (Suhrkamp, Frankfurt, 1973, t. I-II; trad. cast. en Taurus, Madrid, 1985, t. I-II).

(3) *Ibid.*, pp. 223; pp. 217ss..

(4) *Ibid.*, pp. 157ss.; pp. 149ss..

(5) Y esto especialmente desde el trabajo titulado "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik" (traducido bajo el título: "El apriori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la tica"), en *Ibid.*, pp. 358ss.; pp.341ss.; este es un artículo elaborado desde 1967 hasta 1972 (pero es esta última fecha la determinante).

(6) Inmediatamente Apel descarta el proyecto de una "antropología" y descubre la "tica ya siempre presupuesta" en la misma comunidad de comunicación, aún científica, cuestión ya planteada inicialmente en el artículo antes citado.

(7) Esta cuestión absorbe la reflexión apeliana hasta el presente. Por ejemplo, desde "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Molickeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", 1980 (trad. cast. en *Estudios Éticos*, Alfa, Barcelona, 1986, pp. 105-174), hasta el reciente artículo "Normative Begründung der Kritische Theorie durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein

transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", en *Zwischenbetrachtungen*, Ed. A. Honneth-Th. McCarthy-C. Offe, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, pp.15-65.

(8) Pienso que el trabajo de J. Habermas "Was heisst Universalpragmatik?" (1976), en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, pp. 353-440 (trad. cast. en *Cátedra*, Madrid, 1989, pp. 299-368), y posteriormente *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, t. I-II (trad. cast. en Taurus, Madrid, 1987, t. I-II), dieron a Apel mucho material para la reflexión. De todas maneras, las obras de John Austin, *How to do Things with Words*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1962 (trad. cast. en Paidós, Barcelona, 1981), y la de John Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge Univ. Press, 1969 (trad. cast. en *Cátedra*, Madrid, 1990), serán determinantes en la obra de Apel.

(9) En efecto, J. Searle publica una nueva obra *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1983, en la que llega a escribir: "Language is derived from Intentionality and not conversely" (p.5), o: "We define speakers' meaning in terms of forms of Intentionality that are not intrinsically linguistic" (p. 160). Esto mueve a Apel a criticar al Searle II desde el Searle I del *Speech Acts*, en sus trabajos: "Linguistic meaning und intentionality: The compatibility of the linguistic turn and the pragmatic turn of meaning-theory within the framework of a transcendental semiotics", en *Foundations of Semiotics*, Ed. A. Eschbach, J. Benjamin Pub. Comp., Amsterdam, 1989; y vertida en alemán con variantes en: "Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung? Transzendental-pragmatische Argumente gegen die Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der Bewusstseinsphilosophie", en *Intentionalität und Verstehen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, pp. 13-54. El pequeño trabajo de J. Habermas, "Intentionalistische Semantik" (1975-1976), en *Vorstudien und Ergänzungen cit.*, pp. 332-351, es una anticipación a la problemática.

(10) En *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Uebergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, puede observarse este intento, a partir de la posición de Max Weber, y en especial de Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt, 1979.

(11) Vase su ponencia en Hawai en julio de 1989 sobre "The Need for the Apparent Difficulty, and the Eventual Possibility of a Planetary Macroethics of (for) Human-kind", mecanografiada, 23 págs.

(12) De allí la importancia de una "filosofía de la miseria". Marx critica a Proudhon con su *La miseria de la filosofía*, pero, en realidad, el tema importante lo apunta el mismo Proudhon: la "miseria". Si en la marginalidad europea del siglo XIX había "pobres"; ni en cifras absolutas ni relativas puede compararse con la "pobreza" del siglo XX (en el capitalismo periférico; como por ejemplo en la India, Nigeria o Brasil). Hoy hay cientos de veces más "pobres" que en 1847.

(13) Sobre la "teoría de la dependencia" repensada en el presente, vase mi trabajo "Los Manuscritos del 61-63 y el concepto de dependencia", en mi obra *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63, Siglo XXI, México, 1988*, pp. 312-363.

(14) En especial por la obra de Augusto Salazar Bondy, **Es posible una filosofía en América Latina?**, Siglo XXI, México, 1969.

(15) De allí que no debemos ocuparnos sólo de una liberación político-económica, sino igualmente erótica (vase mi obra **Filosofía tica de la liberación**, t. III, Edicol, México, 1977, cuyo capítulo VII se denomina: "La erótica latinoamericana", pp. 50-122). En la misma obra (**Filosofía tica de la liberación**) y tomo, nos ocupamos de "La pedagógica latinoamericana", pp. 123-226, sobre la liberación pedagógica del niño, la juventud (desde la experiencia de la "Reforma de Córdoba en 1918" y la del 1968), la cultura popular, etcetera. El tomo IV trata de la liberación política: "La política latinoamericana" (USTA, Bogotá, 1979, pp. 15-124). El tomo V se ocupa de "La Arqueológica latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista" (USTA, Bogotá, 1980). Esta obra se continuará en 1991 con **Lateología "metafórica" de Marx**. Así hemos recorrido diversas "regiones" de opresión-liberación, desde una política latinoamericana (tomando como lema aquella consigna de Paul Ricoeur de que "el símbolo da que pensar").

(16) Hipótesis que aplicada a una relectura de Marx desde 1976 puede dar como resultado una nueva interpretación trascendental de la crítica tica de la economía política que practicó aquel gran filósofo-economista (Vase mi reciente obra **El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El capital"**, Siglo XXI, México, 1990, en especial los capítulos 8 al 10, pp. 295-450).

(17) Como veremos más adelante, esta "totalidad" puede ser también la "Lebenswelt" habermasiana, y aún, por supuesto, los "sistemas" (económicos o políticos). El mismo "mundo-de-la-vida" puede jugar la función de una "totalidad" vigente y dominante (en el pensamiento de Levinas). Vase el esquema 2.

(18) En esa obra escribí en el prólogo: "Filosofía de la liberación, filosofía posmoderna, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia" (en traducción alemana **Philosophie der Befreiung**, Argument, Hamburg, 1989, p. 13; ed. inglesa **Philosophy of Liberation**, Orbis, New York, 1985, p. viii).

(19) Vase el t. I de mi **Para una tica de la liberación latinoamericana**, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, cap. 3, pp. 108 ss., donde en primer lugar critico la totalización solipsista del pensar moderno hasta Husserl ("Lo otro como diferencia interna de la mismidad moderna", pp. 108ss.; donde se muestra que en las **Meditaciones cartesianas** Husserl no supera el solipsismo), el mismo Heidegger y la "Escuela de Frankfurt". En ese tiempo criticábamos a Adorno, Marcuse, etcetera, por quedar "totalizados" en una dialctica "puramente negativa" sin exterioridad (Vase mi obra **Mtodo para una filosofía de la liberación**, Sígueme, Salamanca, 1974, donde intentábamos desde Schelling hasta Levinas descubrir un "punto de apoyo" exterior al solipsismo totalizado del pensar europeo, incluyendo, como hemos indicado a la misma Escuela de Frankfurt). La confrontación con el último Heidegger, sin embargo, la efectuamos en el tomo II, párrafos 34 y 35: "La hermenutica existencial" (pp. 141ss.), y "Es la tematización dialctica el límite del pensar?" (pp. 146ss.).

(20) Vase J. Habermas en la lección 11: "Ein anderer Ausweg aus der Subjektphilosophie -Kommunikative vs. subjektzentrierte Vernunft", en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 344ss., en la expresión "das Andere der Vernunft" (p. 355) tomada de la obra de los hermanos H. y G. Bhme, *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt, 1983 (posición que no comparto). Habermas no ha tomado hasta ahora seriamente en consideración la obra de Levinas, pero concordaría con su crítica a Derrida, en cuanto que ste ha absolutizado la escritura (bajo influencia del comunitarista talmúdico que es Levinas) (op. cit., nota 46, pp. 217-218). Debo además aclarar que Levinas nos sirvió al final de la dcada del 60 para construir una **Filosofía de la Liberación**, como Feuerbach pudo servir a Marx (entre 1842 a 1844): nos despertó del sueño ontológico "cerrado". Pero hubimos de "ir más allá" rápidamente, por su incapacidad de construir una política de liberación (Vase la tesis doctoral de Enrique Guillot, *La política de Emmanuel Levinas*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1975, 410 págs.) -el autor es el traductor de *Totalidad e Infinito* al castellano-. Vase mi obra *Emmanuel Levinas y la Filosofía de la Liberación*, Bonum, Buenos Aires, 1974, donde mostrabamos los puntos en que debíamos trascender la filosofía levinasiana. De todas maneras para Levinas "el Otro" es antropológicamente el pobre (y no la escritura como para Derrida). Por supuesto, una **Filosofía de la Liberación** tomó la "exterioridad" como el "pobre", y sólo años despues pudo construir esa "categoría analítica" (de una economía política crítica) a partir de Marx (esta es la intención fundamental de los cuatro tomos que he escrito rigurosamente sobre la cuatro redacciones de *El capital* y sobe el fetichismo).

(21) Desde Schelling (vase mi obra *Mtodo para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 116ss.) pudimos advertir el tema. Vase la tesis doctoral de Johann Schelkshom, *Dialogisches Denken und politische Ethik. Untersuchungen zur Relevanz personal-dialogischen Denkens fr eine Gesellschaftsethik bei Friedrich Gogarten*, Emil Brunner und Enrique Dussel, 232 p., Universidad de Viena (Austria). Sobre el tema del Otro consúltese Michael Theunissen, *Der Andere*, Gruyter, Berlin, 1965, que sin embargo no estudia a Levinas; y del Berhard Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Nijhoff, El Haya, 1971.

(22) Vase mi *Philosophie der Befreiung*, 2.4.4, pp. 57ss. Para una tica de la liberación latinoamericana, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t. I, parágrafos 16ss., pp. 118ss.

(23) "Tú debes cumplir" es el momento performativo F. La formulación sería, y tal como ya hemos indicado más arriba: F - p.

(24) La formulación sería entonces así: F1 - (F2 - p). De paso, en la recriminación sólo se culpabiliza al responsable por un acto indebido. Pero ambos sujetos (el que habla, H, y el oyente, O) son pasivos.

(25) Estamos escribiendo la palabra "interpelar" (enfrentar a alguien pidindole cuenta por el cumplimiento de una responsabilidad o deber contraído) entre comillas, a fin de indicar que tiene un significado distinto del habitual. Del latín "interpellare": es un "llamar" (apellare) o "enfrentar" a alguien, con el que se establece una relación

(inter-"); se interpela al juez mismo del tribunal (al responsable). A diferencia del recriminar, el "interpelar" es "activo"; exige reparación, cambio.

(26) En *Philosophie der Befreiung* hemos distinguido entre "proxemia" (relación entre "cosas" o con cosas) y "proximidad": relación práctica de personas (parágrafo 2.1, pp. 29ss.).

(27) *Speech Acts*. 1,5 (pp. 19ss.; trad. cast. pp.28ss.). Que pueda "expresarse" un "acto-de-habla" no quiere decir que "lo dicho" (le dit) sea lo mismo que "el decir" (le Dire) del "cara-a-cara" que está siempre presupuesto. El "momento ilocucionario" (y aún el "acto ilocucionario" como "acto comunicativo") es justamente lo que E. Levinas llama el "face-à-face". "Le fait que le visage entretient par le discours une relation avec moi, ne le range pas dans le Même. Il reste absolu dans la relation [...] La relation éthique qui sous-tend le discours, n'est pas, en effet, une variété de la conscience dont le rayon part du Moi. Elle met en question le moi. Cette mise en question part de l'autre" (*Totalité et Infini*, Nijhoff, La Haya, 1968, p.169). "Ce n'est pas la médiation du signe qui fait la signification, mais c'est la signification (dont l'événement original est la face-à-face) qui rend la fonction du signe possible" (Ibid., p.181). "Si par contre, la raison vit dans le langage, si, dans l'opposition du face-à-face, luit la rationalité première, si le premier intelligible, la première signification, est l'infini de l'intelligence qui se présente (c'est-à-dire qui me parle) dans le visage" (Ibid., p. 183). "La chose devient thème. Thématiser, c'est offrir le monde à Autrui par la parole" (Ibid., p. 184). Toda nuestra obra *Philosophie der Befreiung* se funda en esta categorías fundamental de "proximidad" (que Habermas llamaría "momento ilocucionario" del acto-de-habla performativo).

(28) Véase Martin Jay, *Marxism and Totality*, University of California Press, Berkeley, 1984.

(29) Ibid., p.186; ed.cast., p.189, n.9. En el parágrafo 59 de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls (ed.cast., FCE, México, 1979, pp. 424ss.) sobre "El papel de la desobediencia civil", el autor contempla el "recurso ilegal" (p.425) de un acto justo que tiene su respaldo en la constitución: "un último recurso para mantener la estabilidad de la constitución justa" (p.426). Y si la constitución fuera injusta o ya no tuviera vigencia (como la ley inglesa no tenía vigencia para Washington el libertador)? Rawls sitúa la "desobediencia civil" entre la constitución y la ley promulgada. Cómo situarse entre la norma ética básica y la constitución? Este es el caso que deseamos definir como "trans-institucional", como "fuera" de la institucionalidad. Es el lugar donde se sitúa la *Filosofía de la Liberación*, Levinas o Marx, y no ciertamente Rawls o Habermas.

(30) Manuscrito principal del libro III de *El capital*, cap. 5, parágrafo 1, folio 290 (Siglo XXI, III/6, p.435; MEW 25, pp.351-352).

(31) Karl Marx, *Manuscritos del 44*, II (Alianza, Madrid, 1968, p.124; MEW, EB 1, p.523).

(32) Ibid., p.125; pp.124-125. Vase el sentido de estas expresiones en mis obras *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985, pp.140 ss.; *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988, pp.61ss; y el capítulo 10 de *El último Marx (1863-1882)*, Siglo XXI, México, 1990.

- (33) B. Lewis, *La rebelión de Túpac Amaru*, Buenos Aires, 1967, p.392.
- (34) "Incompetencia" no por irracionalidad, sino porque el mundo institucional de **O** es desconocido, no es el "propio" de H.
- (35) Nos queremos referir, p.e., a un indígena que emitiera 4. a un conquistador hispano en el siglo XVI en México o el Perú; o a un turco que se expresara 4. en incorrecto alemán a su empresario en Alemania, en el presente. Pensamos dedicar una obra íntegra (y por tener que dictar diez conferencias en Frankfurt en 1992) sobre el enfrentamiento histórico, "cara-a-cara", entre el europeo (español como avanzada) y el indio americano. Hay pocos casos tan claros en la historia universal de la "aparición" de el Otro en el "mundo de la vida (*Lebenswelt*)", en este caso europeo moderno, como el del "descubrimiento" (para Colón) o la "invasión" (para los amerindios) del continente llamado "América" (que como grandes culturas conquistadas y destruidas genocidamente corresponde hoy sólo a América Latina, ya que en el actual Estados Unidos no hubo civilizaciones urbanas antes de la "invasión" o el "descubrimiento").
- (36) El "significado pragmático pleno", supone, no solo el "contenido conceptual (conceptual content)" del "contenido proposicional" de la oración (p), sino una "intención mental (mental intention)" (con su "contenido intencional [intentional content])" que tiene la "intención de significar (meaning intention)". Todo este nivel de la "intencionalidad (intentionality)", se da simultáneamente al nivel del "signo (sign)", nombre o término, que se dirige a un "designatum" que no puede identificarse con el "denotatum" real (el objeto de la "dimensión referencial [reference dimension]"). El "significado", en su sentido pragmático, debe además tener en cuenta, que el "denotatum" (el referente) está situado dentro del ámbito intersubjetivo de "validez pública (public validity)", o lo "acordado" en la "comunidad ilimitada de comunicación" (supuesta siempre a cualquier "intención de significar" o "contenido significativo"). Por ello, como en el caso del "pobre" que "interpela", la "búsqueda de una pretensión de significar públicamente (publicly sharable meaning-claim)" ("Linguistic meaning and intentionality" [o el semejante sobre "Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung?"], p.56, artículo de Apel ya citado anteriormente) se torna casi una tarea imposible, ya que la "intersubjetividad pública" es la de una comunidad de comunicación real, un "mundo de la vida (*Lebenswelt*)" hegemónica por otra cultura, otro sistema de valores, otra lengua, etcetera, en donde no alcanza el "pobre-excluido" significar lo que su "intención comunicativa" pretende.
- (37) El artículo de Apel nombrado en la nota anterior, nos daría aquí oportunidad de clarificar muchas cosas. El "pobre" tiene ciertamente "intención de significar (meaning intention)", tanto en el "interpelar" (F1), como en el exigir el cumplimiento de un deber del oyente (O), desde su derecho de persona trascendental con respecto (es toda la cuestión de la referencia) al orden establecido (intencionalidad 1, del esquema 2) (F2), así como en la oración 1. ("un acto de justicia", p). Su "intencionalidad referencial (referential intentionality)" se dirige a un denotatum histórico-posible (vase en mi artículo del diálogo de Freiburg, "Die Lebensgemeinschaft auf die Interpellation des Armen. Die Praxis des Volkes", 2; en *Ethik und Befreiung*,

Augustinus-Buchhandlung, Aachen, 1990, pp.74-77). Es obvio que la "validez pública (public validity)" de dicho denotatum (un "proyecto de liberación" que se bosqueja como finalidad intentada en la "Esperanza" -en el sentido del Hoffnungsprinzip de E. Bloch-) no puede ser "comprendido" o "correctamente interpretado" por O (ya que se encuentra en una "totalidad institucional 1" o vigente, hegemónica). Habría aquí que usar todo el aparato magníficamente analizado por Apel -contra el segundo Searle-, para ir mostrando de qué estamos en realidad hablando.

(38) J. Habermas en "Consideraciones sobre patologías de la comunicación", en *Vorstudien und Ergänzungen*, pp.226-271 (trad.cast., pp.193-231), trata la cuestión de lo que pudieramos llamar las "patologías intra-sistémicas". Yo me estoy refiriendo a la "cuasi-patología" (o que aparece como patología a O) en el caso que H se encuentra "fuera" de la normatividad y el "mundo-de-la-vida" de O. De allí la dificultad de las cuatro pretensiones de validez exigidas para la comunicación: "La de estarse expresando inteligiblemente; la de estar dando a entender algo; la de estar dándose a entender a sí mismo; la de estarse entendiendo con los otros" (Op. cit., trad.cast., p.199).

(39) En su sentido cotidiano responsabilidad es tomar alguien a cargo (viene del verbo latino *spondere*: tomar alguien a cargo). En un sentido levinasiano, "re-sponsabilidad" es tomar a cargo al Otro, al pobre, al que se encuentra sin protección ni seguridad de la institucionalidad vigente. Vase mi *Philosophie der Befreiung*, 2.1.2.2. y 2.6.3; y en especial mi obra *Religión*, Edicol, México, 1980.

(40) Es aquí donde toda la cuestión de una "fundamentación última de la tica" cobra todo su sentido, ya que el "mundo de la vida" o la "Sittlichkeit" de un conquistador no puede ser la última referencia de una argumentación o "discurso" (aunque de hecho siempre lo fue y nunca hubo en realidad una comunidad de comunicación argumentativa en la que el indígena pudiera dar sus "razones"). La violencia de la conquista fue el modo como la Modernidad se abrió camino desde el 1492 hasta hoy. No fue gracias a la "argumentación" como lo pretendía Bartolomé de las Casas en su obra *De unico modo*. Estado Unidos ocupa Panamá por la fuerza, y todas las conciencias morales de occidente aplauden. Hussein ocupa Kuwait, y todos, escandalizados, protestan. El "dictador" Hussein no debiera compararse a Bush? Necesitamos una "tica planetaria" donde el Sur sea considerado humano, personas con iguales derechos.

(41) Además, le resultaría muy difícil -por su propia cultura, etc.- justificar la validez de la verdad de su enunciado, que se opone contradictoriamente a todo aquello tenido por verdadero o "justificado" dentro de la normatividad del mundo-de-la-vida o el sistema hegemónico.

(42) Esto ha sido la fuente del malentendido de que se acusara a la *Filosofía de la Liberación* de fideísmo. El acto de "fe" racional tiene justamente que ver con la "evaluación" racional que antecede a "aceptar" la veracidad del Otro (*Philosophie der Befreiung*, 2.4.7, pp.60-62).

(43) La "intención" aquí es compleja. Hay intención de significar (y por ello se expresa) un "contenido proposicional" (p); además, una intención de manifestar un "derecho" (F1), y otra intención de exigir dichos derechos "inter-apelando" a O como

responsable de la suerte de H (F2). El análisis completo de esta intención lingüístico-pragmática, nos llevaría nuevamente a recorrer el artículo de Apel sobre "Linguistic meaning and intentionality". Lo importante es no separar, aunque sabiendo distinguirlos, el momento "intencional" del momento "lingüístico", dentro del marco de una comunidad pragmática siempre presupuesta. Pero, nuevamente, en el caso de H todo esto se torna problemático por su "exterioridad" actual, empírica.

(44) Sobre este tema he escrito un párrafo en *Para una tica de la liberación latinoamericana*, cap.2: "El Otro, el bien común y el Infinito" (t.II, 1973, pp.59ss.). En 1971, al escribir estas líneas me alejaba de Levinas, al descubrir la necesidad de "la nueva Totalidad política" (p.62), el orden futuro histórico-posible, que no es ni la "comunidad real" actual ni la ideal (es un *tertium quid* que Apel no considera, porque para l sólo hay "sociedad abierta" e "ideal"; para nosotros hay: 1. "sociedad cerrada", 2. "sociedad histórico-posible de liberación" y 3. "comunidad ideal"; esta es la diferencia del estar en el Norte-rico o en el Sur-pobre. El Norte no necesita cambiar radicalmente la sociedad en que se encuentra; el Sur en cambio lo necesita y urgentemente).

(45) Llama la atención de que toda la *Teoría de la Justicia* de Rawls parta siempre de la institucionalidad dada (en realidad norteamericana). Vase por ejemplo el texto siguiente: "Por instituciones más importantes entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. Así, la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monogámica son ejemplos de las instituciones más importantes" (p.23). Se habla siempre de los "menos favorecidos" (p.e, en p.97), pero nunca se pregunta "de dónde" es que esas diferencias históricas han aparecido: "La distribución natural (!) no es ni justa, ni injusta, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Estos son hechos meramente naturales (!)" (pp. 124-125). Se hadeshistorificado (naturalizado) la estructura de la dominación (mejor dicho, en Rawls no hay conciencia de dominación alguna). Nuestra "interapelación" se sitúa, entonces, por debajo y antes de la "posición original" de Rawls.

(46) *Speech Acts*, III, 3.3 (p.62ss.; trad.cast., pp.70ss.). Valdría la pena seguir paso a paso a Searle para clarificar acabadamente este acto-de-habla "inter-apelativo".

(47) Vpase, sobre la "parte A" de la tica, en "Diskursethik als Verantwortungsethik -eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants", en K.O.Apel-E.Dussel, *Ethik und Befreiung*, Argument, Hamburg, 1990, pp.32ss..

(48) Por el 1969 habla Apel de una "comunidad ilimitada de los críticos", o de "la comunidad crítica de comunicación" ("Wissenschaft als Emanzipation?", en *Transformation der Philosophie*, II, ed.cit., pp.153-154; trad.cast. II, pp.143-144). De allí en adelante los textos se hacen frecuentes. Apel reconoce a esta comunidad algunas determinaciones esenciales: se trata de una "ilimitada comunidad de comunicación de personas que se reconocen recíprocamente como iguales" ("Notwendigkeit, Schwierigkeit und Mglichkeit einer philosophischen Begrndung der Ethik [...]", IV; trad.cast. en *Estudios Eticos*, ed.cit., p.161).

(49) El tema de la "comunidad de comunicación ideal" de Apel recibe otra conceptualización de Habermas. Como por ejemplo en "Wahrheitstheorien", V

(Vorstudien und Ergnzenen, trad.cast. p.150ss.): "Llamo ideal a una situación de habla en que las comunicaciones no solamente no vienen impedidas por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación" (trad.cast., p.153).

(50) Alguien podría objetar que esta posibilidad no puede darse, porque una persona "otra" que la comunidad deja de ser persona. Se trata entonces de definir **grados** de "exterioridad" que la razón sabe perfectamente manejar práctica y cotidianamente. La cuestión estriba en considerar explícitamente los "derechos de otra razón": "la razón del Otro". Esto no ha sido negado por Apel, simplemente no ha sido explicitado, y lo necesitamos para continuar nuestra argumentación.

(51) Y "libres" de "dominación" (*herrschaftsfrei*) significa, exáctamente, el poder situarse en la "exterioridad" a la comunidad misma; ya que sujeto libre es aquel que puede desde su "alteridad" constituir a la comunidad (como "vosotros") como ajena. Una comunidad sin exterioridad virtual sería la de una razón hegemónica, dominadora, unidimensional (la que criticaba Marcuse en su famoso libro).

(52) Vase de Apel, *Die Erklren-Verstehen-Kontraverse in Transzendental-Pragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979 (trad.inglesa en MIT Press Cambridge, 1984), donde nuestro filósofo da cuenta con excepcional profundidad la temática que todavía era central a mediados de la dcada del 80 -hoy en crisis por el abandono de la posición *hempeliana*-.

(53) Apel critica el irracionalismo de este epistemólogo, y la posición de Lyotard (vase *Diskurs und Verantwortung*, pp.156ss.). Apel copia: "Und Erfindung (invention) entsteht immer aus dem Dissens. Postmodernes Wissen ist nicht einfach ein Werkzeug der Autoritten, es verfeinert unsere Sensibilitit fr Differenzen un verstt unsere Fhigkeit, das Inkommensurable zu tolerieren. Sein Prinzip ist nicht die Homologie der Experten, sondern die Paralogie der Erfinder" (p.158). Paul Feyerabend aparecería como lo irracional, antimetódico, Y si justamente indicara la dificultad de una lógica del "descubrimiento"? Y, no es acaso el "descubrimiento" el momento creador por excelencia de toda ciencia? No son los grandes "descubridores" (Newton, Einstein) los que la ciencia recuerda como sus fundadores? Lo esencial de la ciencia es la "explicación", pero toda explicación fue "descubrimiento" en su origen.

(54) Luis Villoro en *Creer, saber, conocer* (Siglo XXI, Mxico, 1982), pp.145ss., ha planteado este problema ("Comunidades epistmicas"): "Si en pocas de normalidad científica el consenso de las comunidades científicas se aproxima a la intersubjetividad, esa situación se rompe al plantearse problemas que no pueden resolver la ciencia normal. Cuando aparecen nuevas razones [...] el progreso del conocimiento no es posible si no se admite esa discrepancia [...] Una persona puede estar justificada en afirmar que sabe aunque el consenso general lo niegue" (pp.151-152). Esta obra, de la mayor importancia en filosofía del lenguaje latinoamericano, se sitúa todavía en un momento pre-pragmático o pre-comunicativo; es decir, habría que desplegar lo dicho desde un horizonte comunicativo o pragmático para alcanzar nuevas posibilidades de descripción. Por su parte, Thomas Kuhn llama a esto "emergencia de un descubrimiento o una teoría nuevos" (*La estructura de las revoluciones científicas*, trad.cast., FCE, Mxico, 1975, p.12-13). Y continúa: "Las revoluciones

científicas se inician con un sentimiento creciente, restringido a una estrecha subdivisión de la comunidad científica (¡he aquí el problema de la exterioridad!), de que un paradigma existente ha dejado de funcionar adecuadamente" (Ibid., p. 149). Galileo pudo descubrir lo que descubrió "debido a un cambio del paradigma medieval" (p.188) -lo que no impidió que la comunidad de comunicación real, hasta "científica" en Roma, y hegemónica, lo expulsara de su seno: le negaba el derecho de tener "otra razón". Galileo era una "víctima" de la no aceptación de la "razón del Otro". La "conducta de una comunidad científica" (p.269) frecuentemente niega ese derecho a "ser-Otro". Esto sería lo rescatable de la "intención" de un pensamiento como el de Jean-Francois Lyotard cuando escribe: "El reconocimiento de la heteromorfía de los juegos lingüísticos es el primer paso en esta dirección. Esto implica evidentemente al terror que supone y se esfuerza en realizar su isomorfía" (trad.ital. La condizione postmoderna. 14; Feltrinelli, Milano, 1981, p.120). El mismo Richard Rorty explora esta cuestión cuando escribe: "So bad arguments for brilliant hunches must necessarily precede the normalization of a new vocabulary which incorporates the hunch. Given that new vocabulary, better arguments become possible, although these will always be found question-begging by the revolution's victims" (Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton Univ.Press, Princeton, 1979, p.58, n.28). Una Filosofía de la Liberación latinoamericana se encuentra en esta situación.

(55) Vase mi trabajo "Histoire et praxis (orthopraxie et objectivité)", en *A la recherche du sens/In search of meaning*, Revue de l'Universit d'Ottawa (Ottawa) 4, Vol.55 (Octubre-Diciembre 1985), pp. 147-161, en el Festschrift en honor de Paul Ricouer, como reacción a una ponencia de Carlos Pereyra (Oaxtepec, 1984).

(56) Ahora la "totalidad institucional 1" es la comunidad científica con su paradigma ya "superado" para la subjetividad del descubridor (H). La praxis de liberación es ahora la acción constructiva de una nueva comunidad científica ("nueva totalidad institucional 2"), a partir de otro paradigma, teoría, explicación o acuerdo.

(57) Un "poner"- "ante" o "a la consideración de" (pro-poner), puesto entre comillas para indicar este sentido fuerte.

(58) Con respecto a otro tipo de egoísmo, se refiere R. Rorty cuando escribe, no sin cierta tristeza: "Mi historia es la de lucha entre profesores, profesores con actitudes diversas y consecuentemente con paradigmas e intereses diversos. Una historia de política académica, no mucho más, en definitiva, que una cuestión concerniente al tipo de profesor que obtendrá los financiamientos de un determinado departamento" (Consequences of Pragmatism, cap. 12.5; University of Minnesota, 1982, al final). Es en este nivel de la comunidad científica real donde el tema de la "exterioridad" juega todo su papel: la tolerancia de la que habla Rorty sólo puede fundarse en la dignidad igual de "la razón del Otro"; lo que no niega que haya una razón: pero razón crítica, histórica, abierta a otras razones (en doble sentido: a otros argumentos y otras personas con su razón otra).

(59) Op.cit., pp.20ss..

(60) Ibid.. En su ponencia en Hawai (1989): "The Need form the Apparent Difficulty and the Eventual Possibility of a Planetary Macroethics of (for) Humankind", Apel

propone al final un "universally valid principle of corresponsability" (original, p.23). Pero, refiriendonos a Rawls, ¿qué tipo de legalidad mundial puede haber en un Organización de las Naciones Unidas donde las grandes potencias tienen veto (principio antirracional, antidemocrático y no-herrschaftsfrei)? En realidad, en el nivel Norte/Sur existe, impuesto por Estados Unidos y Europa, la irracionalidad de la violencia. ¿Cómo puede desde ese hecho jurídico pensarse en una "co-responsabilidad"?

(61) De origen heideggeriano, en cuanto facticidad del ser-en-el-mundo, de donde Husserl (el último) plasmó la noción de *Lebenswelt*, y de donde posteriormente se inspiraron científicos sociales que desarrollaron una fenomenología social, como A.Schütz, en sus diversas obras (p.e. con Th.Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt, 1979).

(62) Vase en *Theorie des kommunikativen Handelns*, VI, 1 y 2 (Suhrkamp, Frankfurt, 1981, t.II, pp.182ss.; trad.cast.Taurus, Madrid, 1987, pp.170ss.).

(63) Mi artículo "Racismo y América latina negra", en *Servir* (México) 86 (1980), pp.163-210.

(64) Vase mi *Filosofía tica de la liberación*, t.III, "La erótica latinoamericana", ya citada.

(65) Este es el tema de la "económica" - aún en su sentido universal o trascendental, virtualmente- tal como lo expuso Marx. Se trata de una "crítica" (desde la "exterioridad" del trabajo vivo) del "sistema" del capital como perversión antitica de la "relación práctica" comunitaria. Veremos esto en el párrafo 4.

(66) Vase mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed.cit., cap. 10.4: "El capital es una tica" (pp.429ss.).

(67) Tesis correcta de Emmanuel Wallerstein en su obra *The modern World System. Capitalist agriculture and the origins of the european world economy in the sixteenth century*, trad.cast. Siglo XXI, México, 1974.

(68) Vase mi artículo sobre el concepto de dependencia, es decir, de transferencia de valor del Sur hacia el Norte: "Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and the 'Concept' of Dependency", en: *Latin American Perspectives*, 17, 2 (1990), pp.61-101.

(69) Apel describe así este problema: "Quien argumenta -y esto significa: quien, por ejemplo, seriamente plantea la cuestión de la norma tica básica en un diálogo o también en una autocomprensión solitaria qua diálogo internalizado- puede ser conducido a reconocer o convencido a través de la autorreflexión, de que necesariamente en tanto argumentador, ya ha reconocido una norma tica básica. Esta norma básica puede ser explicitada de la siguiente manera: El argumentante ya ha testimoniado in actu, y con ello reconocido, que la razón práctica es responsable del actuar humano; es decir, que las pretensiones de verdad, pueden y deben ser satisfechas a través de argumentos; o sea que las reglas ideales de la argumentación en una, en principio ilimitada, comunidad de comunicación, de personas que se reconocen recíprocamente como iguales, representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez tica a través de la formación del consenso y que por ello, con respecto a todas las cuestiones ticamente relevantes de la vida práctica, es posible, en un discurso que respete las reglas de argumentación de la

comunidad ideal de comunicación, llegar, en principio, a un consenso y que, en la praxis habría que aspirar a este consenso" ("Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik [...]"; IV; trad.cast. en **Estudios Éticos**, ed.cit., p.161).

(70) Vase mi obra **Filosofía de la producción**, Nueva América, Bogotá, 1984. La relación de praxis es "práctica" (en última instancia tica); la relación de poiesis es "tecnológica". La relación económica es "tico-tecnológica" (practico-poética) y no sólo productiva (como reductivamente la interpreta Habermas en su anexo sobre "Absolescencia del paradigma de la producción", contra Marx, en su **Der philosophische Diskurs der Moderne**, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp.95-103; Habermas no llega a descubrir el momento de la "relación práctica" [tica o interpersonal] que la económica incluye).

(71) **Totalit et Infinit**, Nijhoff, La Haya, 1968, pp.235-236, en el parágrafo sobre "Phnomnologie de l'Eros".

(72) Obsrvase el concepto de "razón instrumental" o "estratégica".

(73) *Ibid.*, pp.238-239.

(74) *Ibid.*, p.242. Esto podría entenderse a la manera del segundo Searle y aún más radicalmente. Sin embargo, por el "principio de expresibilidad", podríamos decir que es "una sociedad sin lenguaje" todavía, en el "origen" del lenguaje y en tanto lenguaje "ya supuesto pero no expresado". El texto siguiente expresa este sentido.

(75) *Ibid.*, p.273. Ahora el lenguaje se "explicita", se "expresa".

(76) *Ibid.*, p.281. Lo que aquí se denomina "moral", tiene paralelismo con la "acción comunicativa" de Habermas, pero es más radical aún.

(77) De nuevo, damos razón a Apel, como en el tema de la "intención" del segundo Searle, que intención, lingüisticidad o significatividad (tanto el signo como el significado) se dan orgánicamente unidos, co-implicados, simultáneamente. Tener una intención es constituirla lingüísticamente. Pero lo mismo con las otras dimensiones. Es decir, la economicidad (relación entre personas desde la cultura-instrumentada, aunque sea la mano misma, como expresaba Aristóteles, "el instrumento de todos los instrumentos"; es decir, como corporalidad) es también simultánea, co-implicada y orgánicamente relacionada a la intencionalidad, lingüisticidad, etcétera.

(78) Y en este caso sería, por ejemplo, un "sistema" colonizador económico del "mundo de la vida".

(79) Vase **Wahrheit und Methode**, III, 12; Mohr, Tbingen, 1975.

(80) Y es interesante que en **Sein und Zeit**, parágrafo 15, el análisis comience por el "Werkzeug", que es justamente el "encontrarse instrumentadamente" (en su sentido cultural y técnico, material y simbólico) ya siempre.

(81) Si el efecto perlocucionario se transforma en la intención fundamental del acto-de-habla, se trata de un acto de la razón instrumental y no de la comunicativa.

(82) Veremos el significado de esta "relación comunitaria (*gemeinschaftliche Verhltnis*)" en Marx.

(83) Para Marx la "relación social (*gesellschaftliche*)" tiene un sentido instrumental, como veremos. El capitalista constituye la persona, al trabajo vivo, como medio (un

instrumento de la valorización del valor: cosa) y no como fin (la persona). La mercancía (o el aumento de la tasa de ganancia) el fin del acto productivo del capital, y por ello es un acto de la razón instrumental. Es extraño que Habermas (o Apel) no hayan podido razonar de esta manera tan evidente. No será que por encontrarse "atrapados dentro del horizonte burgués" (como amaba escribir Marx) no puedan dar cuenta de su propio "mundo de la vida" proyectado indebidamente como el universal-humano-actual (el "Spatkapitalismus")? En el ejemplo dado la "flor" ha sido producto de un trabajo del que se obtuvo plus-valor (es decir, éticamente, desde el derecho trans-institucional de la persona del trabajador -no "moralmente" desde el sistema capitalista-, como robo), y que se vende en una "relación práctica" instrumental (en el acto-de-habla es lo performativo).

(84) Receptor del regalo, la otra parte del trueque o el comprador, al final, son momentos que se cumplen *in actu* en el uso, en el consumo.

(85) Apel llega a escribir: "Los miembros de la comunidad de comunicación (y esto significa implícitamente todos los seres pensantes) están obligados, a mi juicio, a tener en cuenta todas las exigencias virtuales de todos los miembros virtuales; es decir, todas las **necesidades** humanas, en la medida en que podrían plantear **exigencias** a los demás hombres. Las necesidades humanas, en tanto que **exigencias** comunicables interpersonalmente, son éticamente relevantes [...]" ("Das Apriori der Kommunikations-gemeinschaft und die Grundlage der Ethik", 2.3.5; en *Die Transformation [...]*, II, p. 425; ed.cast., p.403). Hablar de "necesidades", evidentemente, es referirse a la corporalidad necesitante-productiva-consumidora. Es pasar al nivel de la "económica".

(86) Se trata, exactamente, de un "ideal" (trascendental?) ya siempre *a priori* a todo acto productivo y de consumo. La "comunidad (Gemeinschaft)" es el horizonte último de constitución de todas las categorías filosófico-económicas de Marx (Véase mi obra *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985, pp.87ss., 265ss., 291 ss., 355ss.; es el horizonte desde donde se plantea la cuestión del "fetichismo", véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, pp.226ss.; es la formulación trascendental del "Reino de la Libertad" (que expondremos en nuestra próxima obra *La teología "metafórica" de Marx*). En efecto, el "Reino de la Libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad [...], está más allá (jenseits) de la esfera de la producción material [...y de] todos los modos de producción posibles (möglichen) [...] <Hasta aquí estaríamos en la "parte B" de Apel>. La Libertad puede consistir [...] en que los productores asociados, regulen racionalmente (rationell) ese intercambio material con la naturaleza poniéndolo bajo el control comunitario (gemeinschaftliche), en vez de ser dominado por él como por un poder ciego <es decir: irracional>; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerza y bajo las condiciones mas dignas (würdigen) y adecuadas a su naturaleza humana" <"parte A" de Apel> (Manuscrito Principal del libro III de *El capital*, 1865; ed. de Engels, cap.48; ed.Siglo XXI, III/8, p.1004; MEW 25, p.828). Lo que para Marx era un "más allá" como "después" trascendental, es para Apel un "más allá" como un "pre-sub-puesto (Vor-aus-setzung)" trascendental. No es difícil ver la presencia hegeliano-kantiana en ambos. Volveremos sobre este

tema en una obra en publicación. En la *Crítica del programa de Gotha*, Marx se propone una norma ética que no es posible "institucionalizar": "¡De cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!" (Ed.Lenguas extranjeras, Pekín, 1979, p.19; MEW 19, p.21). Opinamos que Marx toca el problema trascendental o la "idea regulativa" de una "comunidad de productores" utópico-trascendental. Esta sería la "económica" en su "parte A".

(87) De esto se trata en mis tres tomos de comentarios a las cuatro redacciones de *El capital* ya nombrados. Pienso que, como toda producción de la periferia (y en lengua española) está, de hecho y hasta ahora, "excluida" de la comunidad de comunicación filosófica europeo-norteamericana, se trata, entonces, en realidad de un "inédito" publicado para la "crítica de los roedores". Sobre la diferencia entre relación "social" (defectiva) y "comunitaria" (genuina), véase mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, cap.10.4, notas 131 a 148.

(88) El "alimento", "vestido", "casa" son las tres necesidades humano-materiales fundamentales (Véase F.Engels, *El origen de la familia*, prólogo; MEW 21, pp.27-28: "Nahrung, Kleidung, Wohnung"), donde hay coincidencia con el fundador del cristianismo, cuyo criterio ético absoluto se formula: "Tuve hambre y me distes de comer, [...] me diste hospedaje, [...] me diste de vestir" (Mateo 25). Se "interpela" al Norte desde el Sur en 18. por "alimento" simbólicamente; objetivamente: por el sistema económico, político que se tiene derecho a construir y que se ha impedido por el poder colonial desde el siglo XV, neocolonial con el mercantilismo, imperialista en el siglo XIX, y transnacional-financiero en el siglo XX.

(89) Apel se refiere a la ciencia económica (p. e. *Diskurs und Verantwortung*, pp.270ss.: "Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität"), pero trata a la "economía" como una ciencia empírica, no en el sentido "trascendental" que le hemos dados en la re-lectura de Marx.

(90) Ya hemos hecho referencia a la Teoría de la Justicia, en toda la Segunda Parte: "Instituciones" (trad.cast., pp.227ss.). Marx se refiere al cómo teóricamente, también, la intra-institucionalidad impide llegar a una interpretación crítica (que es lo que le acontece a Rawls, y quizá también a Habermas): "desde el punto de vista burgués, dentro de los límites de la comprensión capitalista (*der Grenzen des kapitalistischen Verstandes*)" (El capital III, cap.15, III (ed.cast. III'6, p.333; MEW 25, p.270). Aquí podríamos copiar, aplicándolo analógicamente, el texto de Apel de la nota 69: "Quien trabaja [...] ya ha reconocido una norma básica [...]. El que trabaja ya ha testimoniado in actu que la razón práctica, que regula el acto-de-trabajo, es responsable de una pretensión de justicia en la comunidad y con respecto al Otro (no aquí de mera validez, porque estamos en la económica y no en la pragmática), y dicha pretensión debe ser satisfecha a través de actos-de-trabajo técnicamente adecuados (analógicamente en la competencia lingüística) y éticamente justos". Todo esto habría que ir desarrollándolo en el futuro.

(91) En el nombrado parágrafo "El capital es una ética". cap.10.4 de mi obra *El último Marx*, pp.429-449, justifiqué esta afirmación. Debo indicar que la "ética" presupuesta es la misma para una "comunidad de productores" que para una "comunidad de comunicación" -aunque pueden especificar algunos principios-.

LINGUAGEM E HERMENÊUTICA

Cássio Donizeti MARQUES

Maria Lúcia DARIO

Mestrandos em Filosofia
PUCCAMP

RESUMO

"O presente texto visa apresentar uma clarificação do conceito de hermenêutica bem como sua compreensão em M. Heidegger e H.G. Gadamer."

ABSTRACT

"This work presents an attempt to put forward the meaning of "Hermeneutics" in M. Heidegger and H. G. Gadamer."

A linguagem vem assumindo - na discussão filosófica atual - um lugar do destaque passando a ser objeto de pesquisa de grandes estudiosos.

A compreensão da linguagem em todas as suas dimensões é uma condição indispensável para que se possa conhecer o homem, uma vez que ele é um ser de linguagem.

Diversas vertentes da filosofia vêm, ao longo dos tempos, se dedicando a tão importante tarefa, entre elas, a hermenêutica, que assume dimensões cada vez mais amplas nas discussões do momento.

A palavra hermenêutica remonta a diversos textos da antigüidade, como o Organon de Aristóteles. Etimologicamente a palavra deriva do verbo grego "hermeneuein" que significa "interpretar" e do substantivo "hermeneia", "interpretação".

Foi com o sentido de interpretação que a hermenêutica assumiu, na Teologia, um lugar de destaque, lá permanecendo durante longos anos ligada à exegese bíblica. procurava-se um princípio hermenêutico que desvelasse o significado oculto de textos; neste sentido pôde-se entrever a hermenêutica como diacrônica, muito mais do que sincrônica.

Com o passar do tempo a hermenêutica começou a ser utilizada no âmbito jurídico, mais precisamente na interpretação das leis, e no âmbito literário.

Com o advento do Iluminismo e do Racionalismo, a prática hermenêutica passou a ser encarada como uma metodologia filológica. Neste sentido tem-se a notável contribuição de Friedrich Ast e Friedrich August Wolf, apresentando-nos a necessidade da compreensão histórica e da apreensão do "geist" de cada época.

A partir de F.D.E. Schleiermacher (hermenêutica como arte da compreensão), W. Dilthey (hermenêutica como fundamento das ciências do espírito), M. Heidegger e H. G. Gadamer, a discussão hermenêutica foi sensivelmente ampliada e aprofundada.

No presente trabalho limitar-nos-emos a clarificar as hermenêuticas de Heidegger e Gadamer dadas as suas similaridades conceituais e se acharem na linha da hermenêutica existencial.

A HERMENÊUTICA EM M. HEIDEGGER

A hermenêutica heideggeriana caracteriza-se como ontológica, histórica e anti-científica.

Heidegger põe fim a uma hermenêutica tradicional e filológica, ou seja, baseada no conhecimento geral dos textos. Para ele a hermenêutica ultrapassa a função de análise e explicação para se constituir na de desvelamento do ser. Portanto, trata-se de uma hermenêutica que visa a revelação do Ser; ou seja, trata-se da hermenêutica do Dasein, do Ser-af. Sugere-se, desta forma, que o texto é sempre uma revelação e é esta revelação que tem de ser apreendida.

A filosofia para Heidegger é histórica; é uma reconstrução criativa do passado na forma de interpretação.

Em oposição a Husserl, cuja hermenêutica esteve baseada na revelação da Consciência, Heidegger propõe uma recuperação da Metafísica voltada para o ser, entendido como algo que se revela e não que se constitui simplesmente em objeto. Heidegger prova que a compreensão é mais do que um processo mental que coloca uma realidade. Ela é a apreensão de uma revelação e o modo de ser do próprio homem - a *ek-sistencia* - que é o ser-no-mundo.

A revelação do ser é apreendida através da linguagem e da compreensão ontológica; a primeira permite à pessoa manifestar-se - é um instrumento da Revelação do Ser, é a casa do ser, e não simplesmente um instrumento de comunicação. A linguagem chama uma coisa a mostrar-se, a desvelar sua essência. A segunda, a compreensão ontológica, é uma apreensão de uma revelação que se efetiva no diálogo texto-leitor. A compreensão ontológica não é algo metafísico, no sentido de estar acima da existência humana, mas é algo inseparável dela; ela é dita ontológica porque é a compreensão do Ser. Portanto, a compreensão em Heidegger torna-se a base da interpretação: esta é a compreensão daquilo que se nos apresenta (ser).

A Revelação do Ser dá-se no mundo, que é a totalidade em que o ser humano está mergulhado; mundo e pessoa, sujeito e objeto, ambos estão em relação intencional e se encontram na linguagem.

Temporalidade e Historicidade constituem as duas categorias a partir das quais ocorre a Revelação do Ser. O mundo, torna-se, assim, o lugar em que o ser se traduz em significação, em compreensão e em interpretação.

A HERMENÊUTICA EM H. G. GADAMER

Caracteriza-se a hermenêutica gadameriana por abordar aspectos interligados: o histórico, lingüístico e o dialético.

A dimensão histórica compreende o espaço onde se dá a experiência hermenêutica. Segundo Gadamer não há interpretação da eternidade, mas sim do que passou, do que foi escrito, sempre aplicada ao momento presente. A temporalidade é colocada como horizonte do ser. A verdade não é simples autenticidade de expressão, ela se encontra imersa no tempo, na própria historicidade e, portanto, caracteriza-se como um "poder-ser", uma possibilidade de ser; melhor dizendo, trata-se não de uma verdade do "ente" mas do "ser" imerso no tempo.

A interpretação em Gadamer dá-se como forma do compreender, explicar e aplicar; dado isso, somente na história há lugar para o intérprete.

A compreensão histórica requer a presença de um novo elemento, os chamados "juízos prévios". Eles são, para Gadamer, a base de toda a compreensão histórica. Tanto na ciência como fora dela não há compreensão histórica. Tanto na ciência como fora dela não há compreensão sem pressupostos. A razão se move no interior da tradição.

A tensão entre passado e presente é, para a hermenêutica, muito frutífera, uma vez que o tempo se encarrega de eliminar aquilo que não é essencial, mostrando, revelando, o significado oculto das coisas. Neste sentido a compreensão dá-se na corrente da tradição, onde se tem a união do passado e do presente, e não propriamente a revelação da subjetividade do autor ou a capacidade de interpretação do próprio intérprete. A função hermenêutica é de integração e não simplesmente de reconstituição. Por isso efetua-se a relação de um texto com o momento presente.

Segundo Gadamer, é através da linguagem que se dá a experiência hermenêutica. O ser torna-se compreensível somente pela linguagem; nela encontramos a unidade entre o EU e o MUNDO. A linguagem é como um fio condutor da hermenêutica para a ontologia, na obra desse autor.

Gadamer refere-se à lingüística principalmente por considerar que a experiência, a compreensão e o pensamento são também lingüísticos, expressam-se através da linguagem.

A lingüística acha-se intimamente ligada à historicidade; é na linguagem que a tradição se enraíza e se transmite, é através dela que temos o que Gadamer chama "fusão de horizontes".

A dialética na hermenêutica gadameriana caracteriza-se pela orientação do intérprete pelo texto; o intérprete, ao se defrontar com um texto realiza não um conhecimento propriamente mas sim uma experiência - amplia-se com ele através de sua auto-revelação. O intérprete passa a compreender, a apreender e a aplicar o sentido do texto ao seu contexto atual, retirando-o, portanto, de sua alheação histórica.

BIBLIOGRAFIA

- GADAMER, Hans-Georg. *Truth and Method*. New York, Crossroad, 1988.
- GILES, Thomas Ransom. *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo, EPU, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis, Vozes, 1988.
- MACIEIRAS, Manuel. TREBOLLE, Julio. *La Hermenêutica Contemporânea*. Madrid, Cincel, 1990.
- PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa, Edições 70, 1989.
- RICOEUR, Paul. *O conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro, Imago, 1978.
- STEGMULLER, Wolfgang. *A Filosofia Contemporânea: Introdução Crítica*. São Paulo, EPU, 1977.
- WEINSHEIMER, Joel. *Gadamer's Hermenêuticas: A Reading of Truth and Method*. New York, Veil-Ballou Press, 1986.

"A ARTE COMO INTERPRETAÇÃO DE UM MISTÉRIO"*

Maria do Carmo T. de MIRANDA
(Instituto Joaquim Nabuco - Recife)

RESUMO

Neste artigo o autor discute o significado da obra arquitetônica de O. Niemeyer chamado "Memorial da América Latina". A partir de certas categorias como o obscuro, o oculto, o secreto, o desconhecido, o autor apresenta uma interpretação hermenêutica da obra de arte.

ABSTRACT

In this article the author presents an interpretation of O. Niemeyer's work called "Memorial da América Latina". From categories such as obscure, secret, unknown, the author argues for an hermeneutic point of view concerning the meaning of work of art.

A última obra arquitetônica de Niemeyer acaba de ser inaugurada em São Paulo. O artista brasileiro que planejou Brasília, sua catedral, seus grandes edifícios e monumentos, colocou no centro de São Paulo seu trabalho criador. Pode-se ver as formas arquitetônicas que falam do artista e ao mesmo tempo fazem transparecer a idéia central que tratou de exprimir. É o "Memorial da América Latina", que fala da união dos povos da América, de sua situação, seus problemas, sua integração, segundo Niemeyer.

(*) Tradução de Constança Marcondes César.

O conjunto dos edifícios do Memorial, no centro da cidade mais industrializada do Brasil oferece a imagem da dança do mundo tropical, suavizada por curvas, arcos, círculos e semi-círculos e por uma passagem sinuosa acima da rua para estabelecer uma união entre a "Biblioteca" e o "Pavilhão da Criatividade". São ritmos diversos que estabelecem modulações de obra em obra. Esta remete para além de si mesma, em direção a uma questão mais importante: a integração e a liberdade dos povos da América Latina.

E esta obra, estabelecida como novo modo de existência, comporta um jogo de múltiplas possibilidades e fala de dentro de si mesma de transfiguração e apelo. Movimento e repouso, visível e invisível se apossam do homem todo e o impulsionam aos questionamentos.

Uma obra tão real e tão cheia de possibilidades. O que ela é, o é movendo-se indefinidamente em suas formas. Estas, como gestos abrem um novo espaço que continuamente diz passagem em direção a outro. E cada vez mais as formas se metamorfoseiam.

É a obra de arte que estabelece diálogos entre o criador e a realidade entrevista por ele e sua interpretação por aqueles que terão perante os olhos as figuras da obra estabelecida, da obra sempre em obra por si mesma. Há, pois, na obra de arte uma abertura, um horizonte de possibilidades que são tão reais como o real é possível e imaginário, capaz de transfigurações.

Este ponto de partida, a obra arquitetônica de Oscar Niemeyer, seja em Belo Horizonte com a pequena capela de Pampulha, feita por ele, seja em Brasília, seja em São Paulo, pode ser útil para recriar a ambiência criativa das interpretações sobre a arte. Estas, sem deixar de lado o ato criador do artista, mergulham o intérprete nos sentidos que aí se encontram e que eles podem compreender diversamente, em virtude daquilo que permanece o mesmo e torna-se outro, através do tempo.

Há sempre uma hermenêutica das formas, das figuras. Falar de um novo modo da existência cheia de possibilidades, é o modo de estabelecer uma relação entre o que a obra de arte e o que

ela mostra e põe como apêlo, entre sua profundidade interior e suas cintilações. É preciso ouvir as ressonâncias destas relações e ver como se deixam figurar.

Na obra escolhida como ponto de partida das reflexões, são as curvas e os arcos, linhas retas e linhas recurvas que partem de pontos diversos para se encontrarem no meio, em vertical, e depois se abrirem no alto, na amplidão, como gestos de mãos que se elevam e que abraçam o ar em acolhimento, ou como caminhos que vêm de obscuridade à luz, passando pela sombra das proteções solares.

A obra está sempre em obra. É sempre uma exigência de transcendência e de transfiguração. Fala mais de duração que de presença, de contemporaneidade de todos os presentes comemorados no passado, no presente, no futuro, porque é celebração. Portadora de uma força original, é em si mesma a possibilidade de que a interpretação possa exteriorizar sua interioridade que a impulsiona a se desvelar e a se velar a partir da unidade de seu ser e de sua verdade sempre em marcha.

Especialização do tempo, temporalização do espaço, transfiguração das expressões ou figuras, temporalização do possível, esforço para transpassar o visível em direção ao invisível, é o que exige, para ser interpretada. Sua existência tornar-se-á, ao mesmo tempo, sempre velada e desvelada na sua verdade e exige um pensar mais, isto é, um significar mais. Isto nada mais é que buscar o real naquilo que ele pode ser.

A obra de arte como obra em obra é só um jogo de possível. Diz sua existência possibilitando-se em evoluções, na sua beleza, porque o desvelamento de seu ser particular está sempre em criação, entre aquilo que ele é e o que pode ser, superando-se inventando-se.

É um jogo que "ordena o mundo", como diz Heidegger, pela quaternidade englobante das raízes do ser real - o que ela é - e de sua verdade - o que ela quer, o que ela pode ser -, como uma invenção em obra que jorra uma imagem inteiramente nova, como a criação portadora de uma duração interior.

A experiência de obra de arte exige a transcendência em direção a um sentido a partir de um sentimento - o sentimento em relação ao seu mundo - em que convivem contemplação e gosto. É a magnificência do ser do ente, esta obra de arte, não somente por sua realidade, mas por sua verdade, seu fundo significativo, sua profundidade. As interpretações da verdade da obra são só testemunhos devolvidos a seu mistério de ser que se desvela e vela.

É o mistério do ser através dos segredos dos entes que executam seu acabamento sempre em movimento, em direção a algo mais misterioso. É a marcha em direção à unidade ou a intimidade interior última da obra com os testemunhos de seu sentido, sua verdade, e perfeita no conjunto graças à expressividade convergente que é a glória do ser dado na percepção sensível. Esta manifestação é uma exigência do ser em direção a seu fundo por sua forma que se magnifica e pelo sensível, por seu modo de ser uma obra plena de inteireza, de esplendor.

No que se refere a uma obra de arte é preciso anotar o que ela é e tal como é, como unidade perceptiva em relação a si mesma e seu sentido e primordialidade significativa, sua imanência e profundidade, sua verdade. Ao mesmo tempo, a obra de arte revela a totalidade do ser, como expressividade das impressões recolhidas em sua intimidade. Clarifica e exterioriza os projetos do ser sensível e como uma obra em obra libera um caminho para seu segredo transcendente.

A atração por alguma coisa e o apêlo de algo são momentos que dizem da duração da obra de arte. A atração em direção a uma profundidade, como o esplendor de um mistério, o apêlo a um saber mais.

"Em todo ser e em toda coisa (o artista com) seu olhar penetrante descobre o caráter, isto é a verdade interior que transparece sob a forma" (Auguste RODIN, *L'Art* (Entretiens rémis par Paul Gsell), Paris, Mermod, 1953, p. 12) ao mesmo tempo que "o mistério é aliás como a atmosfera em que se banham as belíssimas obras de arte... Porque enfim só sentimos e só concebemos, no mundo, esta extremidade das coisas pela qual se apresentam a nós e podem impressionar nossos sentidos e nossa alma. Mas todo o resto mergulha

numa obscuridade infinita" (p. 266, 267). E fala de um "Desconhecido, que envolve por todos os lados a pequena esfera do conhecido"..., como "toda obra-prima, com este caráter misterioso. Encontramos aí sempre um pouco de vertigem" (267, 268).

E tudo isto diz que a obra pede um incessante questionar e um sentimento ou uma emoção da inteligência, diante da infinitude do mundo que a obra estabelece.

A obra de arte é sempre idêntica a si mesma e sempre outra. É portadora de inteligibilidade e de velamentos, de obscuridades e figurações. Porta em si um mistério que faz resplandecer sua magnificência de fundo e de forma. Quando as palavras faltam, um sentimento transborda em canto, ou em gesto, em dança. O mundo criado por ela produz uma emoção que se apossa do homem e que pode conduzi-lo aos questionamentos.

Diante do mistério da obra de arte, mistério da obscuridade infinita, um não-sei-que e algo de inefável surpreende o homem e pedem uma recriação, uma imersão no fundo da totalidade de seu ser, para captar os reflexos da inefabilidade de sua unidade e de sua verdade.

Este "Desconhecido" e este "Invisível" transcendem as coisas e sustentam suas possibilidades. É um desconhecido para nós, mas inteligível em si e fala de movimento de transcendência e de transfiguração das formas em direção à sua interioridade. O jogo da arte fala algo de totalmente diverso.

A obra de arte fala deste obscuro, oculto, secreto, claro - obscuro em parte, conteúdo que faz apêlo à totalidade. Este claro - escuro é mais substancial e mais profundo. É o inteligível que permite a busca do invisível, do "caráter", no seu esplendor de ser através da forma, de multiplicidade infinita de manifestações. Estas são resplendores de verdade do ser, porque a obra de arte, como jogo, faz advir a verdade do ser. E "o artista vê: "segundo Rodin", isto é, seu olho voltado a seu coração lê, profundamente, no seio da natureza" (p. 53).

Este algo misterioso é a fonte de uma experiência seletional, cheia da emoção da inteligência.

É uma experiência e uma viagem, como a aventura do ser. Experiência sensível que faz gozar o ser, sua verdade. Viagem que se faz num espaço no tempo, transcendendo-os por uma duração que é celebração e contemporaneidade. Por causa disto, pode-se falar de "vertigem" como deslumbramento. Aventura que escuta os movimentos do ser no seu poder-ser, suas possibilidades que fazem advir sua verdade.

A plenitude de sentido da obra de arte anuncia o mistério de seu ser: o que ela é e o que permanece e sempre se torna algo diverso. As tentativas de interpretação da obra de arte se realizam através de figuras e do sentido alcançado. E cada vez descobrimos a obra de modo diverso do que a abordáramos.

A obra de arte é ontologicamente a manifestação da verdade, que faz resplandecer o mistério do ser do ente, a alma que vive nas coisas. Voltando ao ponto de partida, pode-se ver que o "Memorial da América Latina", como obra de arte, diz o que é e o que aparece na eclosão de seu ser. "Abre um mundo e estabelece a terra". Este ente criado fala da verdade que advém, sempre em obra.

A "ÁRVORE DA VIDA" NO GÊNESIS OU AS REVIRA-VOLTAS DA HERMENÊUTICA

Hubert LEPARGNEUR

RESUMO

Neste artigo o autor apresenta algumas considerações que permitiriam uma interpretação hermenêutica do mito bíblico da "árvore da vida". O texto versa basicamente sobre três questões: Qual a contribuição desse mito para a moderna bioética da procriação humana? Qual a proibição que ele contém? Será essa proibição ainda válida? O autor conclui apontando três pontos: 1. A confusão do texto bíblico; 2. A interpretação hermenêutica do mito; 3. A crise do interpretação do "pecado original".

ABSTRACT

In this article the author considers de Biblical mith of the "Tree of life" in hermeneutic terms. The text is basically concerned with three questions: What is the contribution of this mith to the modern bioethics of human procriation? What prohibition does it contain? Is this prohibition still valid? The author concludes pointing out three problems: 1. The confusion of the Biblical Text; 2. The hermeneutics of mith; 3. The crisis of interpretation of the "original sin".

Nosso ponto de partida foi o seguinte: tem o mito bíblico da "árvore da vida" algo a nos dizer a respeito da moderna bioética da procriação da vida humana? Proibição camuflada, de que? Ainda válida? Como se trata de um mito primitivo que suscita interpretações há séculos, o tema é provocante para a reflexão hermenêutica. Sem pretender comentar o primeiro pecado por si mesmo, não podemos prescindir da "árvore do conhecimento do bem e do mal". Limitar-nos-emos a esclarecimentos sobre três pontos apenas. 1) A confusão do texto sagrado favoreceu o conflito das interpretações de Gên. II e III. 2) Da exegese simbólica à hermenêutica psicanalítica. 3) A presente crise da interpretação do "pecado original" ilustra a vulnerabilidade teológica frente à hermenêutica.

I - A CONFUSÃO DO TEXTO FAVORECEU O CONFLITO DAS INTERPRETAÇÕES

"E o Senhor Deus tinha produzido da terra toda sorte de árvores agradáveis à vista e boas para alimento; e também a **árvore da vida no meio do jardim**, e a árvore do conhecimento do bem e do mal" Gên. 2, 9. "Tomou, pois, o Senhor Deus o homem e o colocou no jardim do Éden para o cultivar e o guardar. E lhe deu esta ordem: De toda árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dele comeres, certamente morrerás" Gên. 2, 15-17. Esta proibição, que aponta apenas a árvore do bem e do mal, foi dirigida a Adão ainda solteiro: os dois trechos citados precedem o relato da formação de Eva (em 2, 21-25). Seja como for, a atual narrativa do Gênesis provém da compilação de vários mitos anteriores, convergentes ou divergentes, sem homogeneização do texto final, o que não facilita mas enriquece o trabalho hermenêutico.

Defrontamo-nos primeiro com a questão de saber se havia uma ou duas árvores proibidas no Éden. A conjunção "e" que traduz a partícula unindo "árvore da vida no meio do jardim" e "árvore da

ciência do bem e do mal" (em Gên 2,9) é ambígua, permitindo ora "e" ora "ou seja". Lavé tem falado em "árvore da vida no meio do jardim", enquanto mais adiante lemos para o mesmo local a "árvore da ciência" (em 3,3). Como discordar então do exegeta Herbert Haag quando declara que "o próprio lavista não soube como arranjar exatamente o papel das duas árvores". A confusão é tal que vários exegetas¹ prescindem da menção da árvore da vida, como sendo uma glosa tardia e errada. C. Westerman² pensa que se trata da mesma planta duas vezes descrita pela fusão de versões anteriores ("a árvore da vida, isto, é, a árvore da ciência ética"). Em seu favor, invoca a resposta de Eva à serpente: "Comemos do fruto das árvores do jardim, mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, disse Deus: dele não comereis, nem tocareis nele, para que não morrais" (Gên3, 2-3). Gên 3,5 indica que se trata ainda da árvore da ciência do bem e do mal. No século passado Mgr Darboy tece assim sua catequese: "O Éden tinha duas árvores notáveis entre todas: a árvore da vida, que devia comunicar ao homem a imortalidade, porque Deus vincula seus favores como quer, e a árvore da ciência do bem e do mal, talvez assim chamada porque, tocada apesar da proibição divina, o homem devia conhecer **a posteriori** todo o bem que tinha acabado de perder, todo o mal que tinha despencado sobre sua cabeça (...). Senhor absoluto, Deus fez um mandamento infinitamente sábio: tomou por objeto da prescrição um objeto sensível por causa de nossa natureza complexa; em sua bondade, deu uma ordem fácil, a existência devendo continuar cômoda com a condição de ser inocente."³ O arcebispo de Paris não deixa de salientar que Deus é soberano nas suas prescrições. O que seguiu é conhecido. "Tal foi o primeiro crime que sujou a terra; nele todos os crimes posteriores têm sua causa original e seu modelo."

Segundo o orientalista Edouard Dhorme (Bíblia da Pléiade), "ambas as árvores têm um papel a desempenhar na história da tentação, a da ciência do bem e do mal (2, 17 s.) e a da vida (3, 22-24)." "Ordem divina. A ciência do bem e do mal é reservada a Deus (3, 4-5)." Comentário pouco convincente por parte do ex-dominicano;

a expressão divina "Eis que o homem tornou-se como um de nós, conhecedor do bem e do mal" (3, 22) é irônica para Dhorme, mas não para a biblista Pe de Vaux. Esperamos que Adão tenha entendido melhor que nós a proibição porque uma ordem confusa é pouco eficaz, além de criar inútil perplexidade e angústia. Os comentários modernos nem sempre são mais elucidativos, como o evidência este de uma exegeta descrente mas competente: "O fruto proibido é do domínio do espírito. Se Deus precave o homem contra o fruto da árvore da onisciência, não é para privá-lo de alguma coisa; pelo contrário. É para impedi-lo de se perder numa pseudorealidade. É esta consciência de existir, de que é provido e que o isola de alguma maneira na criação (...). Não é para provar o homem que Deus plantou esta árvore perigosa entre tantas árvores deliciosas do jardim, é para dar ao homem a liberdade de espírito (sem a qual não há amor nem adoração), indicando-lhe claramente desde o início, que esta liberdade implicava na criatura limites a não superar. A ciência, sim, mas não a onisciência. A racionalidade, sim, mas não o racionalismo. A lógica, mas não a lógica totalitária."⁴ Glosa de um moralismo insípido mais freqüente que convincente. Segundo O. Loretz, a proibição do Gên 2, 16-17 reflete um mito que, inserido no quadro geral do Gên 2 e 3, deve ser entendido à luz da interpretação javista";⁵ sem dúvida, mas o que se quer dizer exatamente com isto? Será o pecado original de soberba? "Poder-se-ia dizer que a soberba do homem tenha-se expresso na sua aspiração ao conhecimento do bem e do mal!" Estranha ou compreensível "soberba"?

Vários mitos evocam de fato uma planta de vida guardada por uma serpente.⁶ O que foi esta árvore da vida? C. G. Jung citou palmeiras e ciprestes como "árvores de vida" e símbolos femininos.⁷ Ainda que a Bíblia de Jerusalém opina que o primeiro pecado foi de orgulho, vários comentaristas interpretam a ciência do bem e do mal do Gênesis como referindo-se ao conhecimento sexual; a árvore da vida poderia então ter o mesmo significado, sobretudo se se repara que a reprodução sexual da vida é o meio para entreter uma vida sem limite, à nível da espécie. Mas não se entende tal proibição neste

contexto de sadia normalidade. Oosten e Moyer pensam que o conceito de vida e sexualidade é primitivo,⁸ e a conotação de "bem e mal" um acréscimo posterior; mas por que? Não basta observar com o competente prehistoriador André Leroi-Gourhan que as primeiras expressões artísticas da humanidade - de que se tem conhecimento - misturavam a temática sacral com a temática sexual. A vida humana enraíza-se com efeito num inconsciente religioso, subsolo misterioso e transcendente; de que infinito provém? para que infinito se dirige?

lavé criou livremente o homem à sua imagem. Por outro lado, proíbe-lhe ora a ciência da vida, certo discernimento ético, ora ambos, sob pena, ao dizer da serpente, de se parecer mais com ele, lavé (Gên 3, 5). A Serpente aproxima explicitamente a semelhança com os deuses e o conhecimento do bem e do mal. Isto nos deixa ainda hoje profundamente perplexos porque a mensagem está longe de ser clara, apesar de milênios de comentários. Em Gên 3, 6 Eva desejou o fruto, inclusive "para se tornar inteligente"; quando o casal comeu" seus olhos se abriram" (3,7): referência à ciência do bem e do mal, mas, juntamente à sexualidade, por causa da consciência da nudez (mesmo versículo). Ciência ética, consciência culposa, sexualidade, processo de hominização.

No diálogo entre a mulher⁹ e a serpente, o que está em questão é a ciência (moral) e a divindade (imagem de Deus), não a vida. De qualquer maneira, entre o exercício natural da sexualidade e a fecundação artificial de nossos dias não haveria nenhuma diferença face ao efeito de "imortalização" (relativa) da espécie. O ser humano se tornando mais profundamente co-criador de sua descendência, feita à sua imagem, apenas estreitaria sua semelhança com o Ser autosuficiente, à cuja imagem somos feitos.

Fica incerta a hipótese de duas árvores proibidas, uma que levaria à imortalidade, outra à ciência ética. De um lado como do outro, não faltaria a graça. Por um lado, sabemos que a Igreja defendeu durante séculos a teoria dos "dons preter-naturais", incluído

a imortalidade, outorgados desde o começo ao primeiro casal: então, por que tentar com a promessa daquilo que já se tem? Por outro lado, Tomás de Aquino nunca foi criticado por ter defendido que a distinção fundamental entre o ser humano e os outros animais reside precisamente nesta "ciência do bem e do mal", outorgada portanto desde os primórdios do primeiro casal; novamente perguntamos: por que tentar com a promessa daquilo que já se tem? Como de costume diante de perguntas embaraçosas sobre o fundo, os exegetas fogem com eruditas observações filológicas e semânticas que em nada esclarecem a questão mais obviamente pendente.

Que haja conexão entre o conhecimento humano, a sexualidade e o fenômeno vital, a língua hebraica nunca o escondeu, desde que o verbo **jada (yâdà)** serve na bíblia (como em todas as línguas semitas) tanto para "conhecer", saber, quanto para "ter relações sexuais". Não poderia o cientista moderno argumentar desta equivalência para defender o Fivet (fecundação artificial): a fim de conseguir a imortalidade da raça, tanto faz a relação sexual de nossos avós quanto a mais moderna técnica de fecundação? Assim seria enfim concedido à nossa geração entender porque a árvore da vida é a mesma que a árvore do saber (mas outras razões nos impedem de defender esta tese). Phyllis Tribe¹⁰ imagina até três descrições da mesma árvore (Gên 2,17; 3,3; 3,11), mas sem ressaltar distinções relevantes. Por seu lado Mieke Bal¹¹ acredita discernir uma progressão nestas três alusões: 2,17 refere-se ao conhecimento sexual, transmissor da vida; 3,3 vincularia este poder gerador à morte (individual) e 3,11 significaria a desobediência humana que fez passar da submissão cega de 2,17 para o contexto da libertação sexual de 3,11. Enquanto isso, outros exegetas descartam qualquer conotação sexual no "pecado original", o que tampouco projeta luz alguma sobre o contexto atual da bioética.

Eva "**viu** que o fruto da árvore era gostoso para comer, formoso para considerar e de aspecto agradável... e os olhos de ambos se abriram" (Gên 3, 6-7). O verbo hebraico **ver** possui também

uma forte conotação de **verdade** (como nas línguas modernas): vejo, isto é, entendo a realidade, conquisto nova penetração daquilo que é. Teria Eva entrevistado e aceito as implicações da sexualidade e os mecanismos biológicos da geração, inclusive aqueles que deviam vir à tona apenas em nossos dias? Mesmo nesta hipótese, o que se deduziria para nós de certo e concreto?

Evelyn Reed¹² não é a única antropóloga que chamou a atenção sobre o bloqueio pelo qual eram confundidos antigos tabus sexuais e alimentares dos tempos do totemismo. A prolongação da vida, tanto individual quanto da espécie, constitui seguramente e a longo prazo uma meta fundamental de qualquer cultura, mas isto nos proporciona pouca luz para entender o Gênesis, senão ao nos lembrar que as zonas de vital interesse são as zonas de predileção para proibições e tabus. O conteúdo exato do tabu é que menos se destaca; por isso não guia a moderna bioética. E. Reed sugere que o proibido velado do Gênesis era o canibalismo.¹³ Canibalismo e incesto são realmente os objetos dos tabus fundamentais, com vistas à preservação da vida da espécie humana. Mas estas defesas não eram prematuras no ambiente do primeiro casal?

M. Bal acrescenta a idéia que tanto lavé quanto a serpente soltam ao primeiro casal meias verdades. "Ambos são espertos, escondendo parte da informação, sem ir até a mentira. lavé acentua a condição mortal, a serpente salienta o conhecimento (que adviria do comer a maçã). Juntos, em colaboração, seduzem o primeiro casal para levá-lo a aceitar o inevitável, isto é, a renunciar ao fantasma infantil na imortalidade individual."¹⁴ O primeiro casal assumiu, com o risco de ser expulso do Éden onde jamais entraram. Talvez não haja muito mais a tirar por enquanto do simbolismo da árvore proibida "do meio do Éden", mas a história atual da bioética situa-se fora deste Jardim, no centro do qual brotou a planta enigmática.

II - DA EXEGESE SIMBÓLICA À HERMENÊUTICA PSICANALÍTICA

Um dos grandes desafios de toda exegese é de inserir o sentido do texto antigo num quadro aceito ou pelo menos aceitável

dos conhecimentos presentes. O simbolismo das duas árvores do Éden relaciona-se com um acréscimo da consciência humana e um acréscimo da vida humana: ampliações que parecem vetadas, quando suporíamos no criador (que nos criou à sua imagem) o desejo de ver, no ser a quem outorgou a razão, um dinamismo conquistador. O mistério da lei não embaraçou o próprio Paulo de Tarso? "Como um evento tão desprovido de importância aparente pode ter causado o imenso sofrimento do mundo? Será para castigar uma tão leve transgressão que a história do mundo recebeu a sentença de condenação a tanto derramamento de sangue e de lágrimas?" pergunta um eminente exegeta.¹⁵ Mito fundamental, mas "escrito em linguagem sibilina" (id.). Contudo a exegese cultiva, amiúde com elegância, a arte de esquivar problemas de fundo mediante a prestação erudita que chama a atenção sobre questões de formas verbais. Ou ainda enveredam por soluções ora evidentes ora duvidosas, como quando o Pe. de Vaux declara na Bíblia de Jerusalém que a "árvore da vida, no meio do jardim" (2,9) "simboliza a imortalidade de que teria gozado o homem se ele tivesse permanecido inocente": infelizmente, hoje poucos acreditam neste favor da imortalidade primitiva. Em que consiste também este "conhecimento do bem e do mal" (proibido em 2,17), que não é a onisciência divina, inalcançável à criatura, nem o discernimento moral "que Deus não pode recusar à sua criatura razoável" (P. de Vaux). Seria, para o antigo diretor da Escola Bíblica de Jerusalém, uma reivindicação abusiva de autonomia moral, culpa de orgulho que se rebela contra uma clara ordem divina. Talvez a ordem era clara para Adão, mas seu conteúdo de ser claro para nós. Gên 3,16 s. fala em "penas hereditárias", segundo Pe. de Vaux, que concede que o conceito de "culpa hereditária" só aparecerá com S. Paulo (Rm 5); entretanto veremos que todo este quadro simbólico parece superado na visão moderna expressa notadamente pelo Pe. Martelet, s. j..

Se o sagrado envolve a camada mais profunda da psique humana, entende-se que a bíblia fale do divino em termos mais próximos do vocabulário da psicanálise do que da língua da escolástica.

A psicanálise situa fundamentalmente os seres humanos através de seu sexo e lugar na seqüência das gerações; e também a bíblia. Deus criou o ser humano à sua imagem, ele o criou homem e mulher, em hebraico **Ish** e **Isha**: duas letras comuns e uma terceira que traz a diferenciação, a saber **yod** como um punhal e **hé** com abertura para baixo. As duas letras comuns significam fogo.

A árvore do conhecimento não teria relação com a sabedoria, a **sophia** que, na esfera do gnosticismo e da magia, é concedida ao ser humano para que acelere artificialmente a obra da natureza? Na perspectiva jungiana, todos os mitos da criação simbolizam o processo da passagem à consciência, a partir de arquétipos comuns à psique humana. A alquimia projetou os processos psíquicos no processamento da matéria, como as religiões os projetaram nos seus mitos. A Sabedoria seria ao mesmo tempo a companheirada divindade e uma virtualidade da criação que aspira à conscientização no ser humano. Segundo G. von Rad, o conhecimento do bem e do mal possui "um alcance bem mais amplo do que o simples saber intelectual, de acordo, aliás, com o uso da língua hebraica. A palavra **yâdâ** comporta a experiência e o domínio de todas as coisas, inclusive dos mistérios, pois o bem e o mal não devem ser entendidos unilateralmente, num sentido moralizador, mas enquanto exprimem uma universalidade e aludem à capacidade de compreender tudo."¹⁷ Mas que capacidade tinha Adão de usurpar o saber divino? seu know-how criador? O erro de pretender "abraçar demais", para von Rad, se transforma em Erich Fromm no erro de "se separar da totalidade" ao assumir sua diferença. Para este analista a árvore do conhecimento levou à angústia gerada pela separação. A desobediência levou o primeiro casal à consciência da própria identidade, isto é, da própria diferença.¹⁸ Teríamos a seqüência: consciência, liberdade, pecado, culpa-ansiedade, dilaceração interior e separação social, status humano; a salvação etária na recuperação do amor que reúne e apazigua.

Outra psicanalista contemporânea, M. Balmory, distingue as duas árvores. A árvore proibida, a da escolha, está ao lado da árvore plantada no centro do jardim, a árvore da vida.¹⁹ Mas o que lavé vetou pela árvore proibida? Na interpretação desta hermeneuta cristã, não foi vetado o conhecimento mítico do bem e do mal, mas a fusão que pretenderia "comer" o parceiro, isto é, fazê-lo desaparecer para satisfazer o eu (a coisa comida transforma-se na carne de quem come). "Esta árvore torna-se árvore da lei, da relação, da palavra"; acrescentamos, da tolerância. O problema primordial, anterior ao amor natural, é com efeito de deixar ao outro o espaço que lhe permite ser ele mesmo, de viver, respirar, desabrochar, espaço impenetrável, de incompreensibilidade. A oposição é absoluta entre "comer" e "respeitar a diferença do outro". Comer é suprimir a diferenciação, reduzir o outro a coisa comestível, satisfazendo os desejos do eu. "Para conhecer aquilo (ou quem) é diferente de mim, é preciso que eu me abstenha de comê-lo." Não sabemos como Eva desobedeceu a esta ordem de respeitar a alteridade de Adão; nem como Adão, conseqüentemente, desrespeitou a mesma ordem, que lhe era imediatamente dirigida. mas confessamos que esta interpretação atrai mais que a "ortodoxia" que tenta explicar como Deus teria proibido que o primeiro casal acedesse ao discernimento ético. Pecado sexual não parece, por falta de sentido no contexto; seria uma culpa coletiva. O símbolo relativiza a imagem concreta, mas normalmente tende a exprimir uma estrutura. Em resumo, a última interpretação apresentada focaliza o centro nevralgico do pecado das origens²⁰ como algo que diz respeito às relações do casal, do eu e do tu, de maneira mais geral, portanto interessa à identidade e à diferença, à palavra no final. O sexo entra como sinal da diferença primária entre os seres humanos. É também no casal que a tentação seja, senão mais forte pelo menos mais sutil, de se subordinar totalmente o outro num egoísmo narcíseo. O outro não passaria de pálido reflexo do ego, subordinado às suas necessidades ou desejos.

Adão podia sentir esta tentação de dominação com Eva que foi formada a partir dum pedaço do próprio corpo. Mas como explicar então que esta dominação passe, depois, de tentação a castigo da mulher? "O teu desejo será para o teu marido e ele te governará" Gên 3, 16. Deus sabe se o feminismo tenta superar a magia deste pedaço de frase. Por sua vez Eva podia experimentar esta tentação no tocante ao próprio filho, carne de sua carne (reencontraremos o tema com o arquétipo da grande mãe: quem pode afirmar que o desafio não mais existe?). Estranho é que o texto bíblico parece relacionar o princípio da perturbação entre os seres humanos com a convivência de Eva com Adão. Teria a mulher negado, senão uma subordinação hoje muito discutida, contestada (lavé disse: "não é bom que o homem esteja só: far-lhe-ei uma auxiliadora que lhe seja idônea" 2, 18, não uma serva), pelo menos sua diferença? M. Balmory sugere aqui a inveja freudiana do falo, que ela aproxima da serpente, sem preocupação de estreita fidelidade a Freud. Recusa da própria diferença, da identidade? Por vir de Adão, Eva teria pensado algo como: "Aquele homem, eu o conheço." Conheceu nada; a pessoa do outro é sempre indecifrável, impenetrável. Só depois, Adão teria pensado em algo como: "Aquele companheira, eu a conheço, vem de mim." A distância de pessoa para pessoa encontra-se tanto entre gerações quanto no casal: vínculo biológico não deve vetar a palavra que é ponte de correlação entre os seres humanos. A palavra é a raiz da cultura que permite a humanização. A arqueoantropologia chega também a situar o acesso à palavra articulada entre os dados absolutamente primordiais da hominização, ainda que requerendo uma evolução biofisiológica, tanto em relação ao cérebro quanto em relação ao órgão de fonetização no laringe. Aqui se situa a hipótese que a mulher teria sido o primeiro ser a falar há apenas 200.000 anos, o que é pouco verossímil.²¹

Sem esperar as glosas de Emmanuel Lévinas detemos com a descoberta da diferença e o respeito pelo outro as raízes da cultura e não apenas da ética. Identidade e diferença são tão inseparáveis quanto pessoa e pessoa, quanto antropologia individual

e organização social, quanto a paz e a tolerância. "O interdito da árvore do conhecimento instituiu a alteridade"²²; pode ser.

III - A PRESENTE CRISE DA INTERPRETAÇÃO DO PECADO ORIGINAL ILUSTRA A VULNERABILIDADE TEOLÓGICA FRENTE À HERMENÊUTICA

Não escolhemos por acaso a exegese do relato místico do pecado na sombra da árvore central do Éden: hoje em dia este fundamenta o capítulo da teologia cristã mais subvertido pela hermenêutica.²³

Segundo uma opinião comum, professada ainda por descrentes, "quanto mais se remonta à raiz da vida, mais se aproxima do transcendente".²⁴ O mito do Éden possui portanto os ingredientes aptos a aguçar nossas capacidades de interpretação. Contudo a fase atual deste debate ultrapassa o quadro dum pluralismo homogêneo e estimulante na mesma problemática ou ainda na perspectiva irônica de suave desenvolvimento ao qual gostavam sonhar os antigos teólogos. Como testemunha da última e atual fase desta evolução, evocamos o livro do Pe Martelet sobre o pecado original, ainda que discordemos de sua tentativa de minimizar as discrepâncias nas interpretações recebidas na própria Igreja de Roma.

"Seguramente nem Paulo nem o autor do Gênesis sabia mais do que nós, do ponto de vista estritamente histórico, sobre o primeiro homem e seu primeiro pecado."²⁵ Não é exatamente isto que a Igreja ensinou durante mais de mil anos. O que surpreende no livro do Pe Martelet é que ele acha "incrível" o que a Igreja ensinou durante séculos. Vejamos: "Como Paulo pode fazer pesar sobre um único indivíduo, de identidade hipotética e perdido nas brumas da história, uma tal carga de responsabilidade: a de ter introduzido, ele mesmo, e ele sozinho para todos, o pecado e a morte que, sem ele, não teriam entrado? Pretender, como alguns fazem hoje, que a morte de que se trata não é a morte biológica, mas a morte espiritual ou escatológica,

só pode piorar o problema. Como investir um só indivíduo (ou casal) e sob forma nascente, uma tal responsabilidade quanto à história espiritual do mundo?"²⁶ Então a questão das árvores passa a segundo ou terceiro plano, sem desaparecer do campo de investigação dos mitólogos. "Ao apontar Adão como o sujeito empiricamente responsável pela entrada do pecado no mundo, no sentido causal, o locutor torna-se odioso ou ridículo" (id.). Concordamos para admitir que o (eventual) primeiro casal não foi mais pecador do que outros, "e provavelmente muito menos" (id.). Demoramos quase dois milênios após Cristo, porém, para ouvir isto sem escândalo dentro da Igreja: expulsa pela janela no começo deste século, a hermenêutica reentrou calmamente no edifício do saber, pela porta principal.

Após a Igreja ter insistido durante quase dois milênios sobre o caráter histórico duma remota desobediência que envolvia serpente, árvore e maçã, numa ocorrência que desencadeou trombas d'água e de sofrimentos sobre a cabeça da humanidade toda, nosso jesuíta escreve tranqüilamente que "a culpa original, o primeiro pecado, afinal, para o Gênesis, é o pecado atual, metaforicamente projetado no começo da história". "Não é (mais) preciso procurar em Adão o responsável universal pelo pecado do mundo." Passar em teologia do pecado original, da mediação da hereditariedade genética para a mediação da cultura ambiental não constitui um salto pequeno: "Esse é o primeiro sentido do pecado original, ser anterior à liberdade de cada indivíduo, objetivamente marcado por ele, pelo fato de entrar num mundo historicamente pecador." Se o mal é natural, será ainda pecado? Precisamos ainda da fé para chamar ato de liberdade o começo da perturbação, e não necessidade ou destino.

Não queremos insistir em demasia, mas o círculo hermenêutico parece completo, do sentido literal à quase evaporação da ocorrência. Mito é muito e sempre subsiste nele uma mensagem escondida. Em cada época a Esfinge é declarada vencida pela agudeza de nossa capacidade de entendimento, mas pouco depois ela lança sua pergunta com renovada pujança e uma resposta bastante diferente pretende lhe responder. Ao final de seu livro

sintomático, o Pe Martelet resume sua avaliação: "A figura bíblica de Adão é o símbolo totalizador das influências perversas inevitáveis exercendo-se sobre os indivíduos. O primeiro pecado cronologicamente não oferece particular importância. O pecado original contrários por cada um não tem consequência eterna. A justiça divina julga cada um segundo suas obras conforme um discernimento delicado, levando em conta os dons recebidos." É só conferir com antigos catecismos para presenciar a operatividade da hermenêutica.

O desafio, porém, nunca cessa. Afinal até onde vai o domínio da raça adâmica sobre a criação e a natureza, inclusive a sua? Sobre isso, vamos refletir na sombra da árvore da vida ou na sombra da árvore do conhecimento? "Árvore da vida" ainda hoje é a sabedoria, conforme **Provérbios 3, 18 e 11, 30**. "Árvore da vida" é também a vida eterna, se bem entendemos **Apocalipse 2,7 e 22,2**.

Por enquanto, a moral é o confronto do ser histórico com um absoluto que se apresenta na forma de um interdito. Os desejos se chocam com a razão que impõe suas limitações e proibições. A razão é a lei do pai. Tudo isto é hoje assimilado. Mas por que a Lei do Pai, por que o Ordenamento da Razão, tomou, no mito do Éden, a forma duma proibição que disse respeito ao saber e/ou à vida? Na gênese da moral segundo o psicólogo Antoine Vergote, o bem procede duma exigência da razão que contesta uma desordem anterior à constituição do bem.²⁷ O relato do Gênesis inverte os dados: em primeiro existe o bem e depois vem a lei que provoca a desordem. "A culpabilidade é inelutável no devir da consciência. A boa consciência é sempre a má consciência superada, ou melhor, em via de superação".²⁸ Portanto era preciso uma árvore proibida. "A consciência moral não existe, ela se contrõe. Surge como resposta ao absoluto da palavra de um outro, que contesta o desejo originário e o chama ao reconhecimento."²⁹ Sim, mas por que ter desafiado o objeto que parece o mais legítimo da liberdade, o saber e/ou a vida? Por respeito pelas futuras gerações de hermenutas, temos que deixar algumas questões em aberto. "O caminho da humanidade não é por acaso reconstituível como uma contínua superação do limite?"³⁰

NOTAS

- (1) H. Budde, A. Kittel, P. Humbert. B. Jacob julga questão duas árvores, mais ou menos **no** (preposição **betôk**) centro do jardim. Maiores informações em A. Schultz, **La Sacra Biblia**, Torino-Roma, Marietti, vol. Genesi I, por P. E. Testa, 1969, p. 281 s.
- (2) C. Westerman, **Genesis I-II**, Neukirchen, 1966.
- (3) Mgr. G. Darboy, **Les femmes dans la Bible**, Paris, Garnier, s. d., p. 10-13; o autor foi executado pela Comuna de Paris em 1871.
- (4) Paul Nothomb, **L'homme immortel. Nouveau regard sur l'Éden**, Paris, Albin Michel, Bibliothèque de 1° Hermétisme, 1984, p. 104; do mesmo, **L'image de Dieu ou la vanité de la mort**, Paris-Bruxelas, La longuevue, 1985.
- (5) O. Loretz, **Criação e mito**, S. Paulo, Ed. Paulinas, 1979, p. 124. A fim de lembrar a origem mitológica dos dois conceitos de árvore, da serpente (símbolo do culto cananeu da fertilidade) etc., mencionamos a epopéia de Gilgamesh, do século XII antes de nossa era: Utnapishtim, o homem imortal que vive sozinho num paraíso, quer dar um presente a Gilgamesh, que se despede. "Vou te revelar, Gilgamesh, uma coisa secreta. É uma planta semelhante ao espinho albará... se tuas mãos tocarem esta planta, encontrarás a vida" (Schockel, **Das Gilgamesh-Epos**, Stuttgart, 1966, p. 109). As narrações bíblicas sobre o paraíso são da fonte iavista, originária de Judá.
- (6) Mircea Eliade, **Tratado de história das religiões (Traité d'histoire des religions)**, Payot, 1964, 310-324).
- (7) C. G. Jung, **Psychologie et alchimie**, Buchet-Chatel, p. 98.
- (8) Jarich Oosten e David Moyer, **De mythische omkering; een analyse van de sociale code van de scheppingsmythen von Genesis 2.46 - II, Antropologische verkenningen I, 1, 1982, p. 72.**
- (9) 'icha é a mulher, Eva, como ich a designação do homem, ha-'adam referindo-se ao ser humano em geral.
- (10) P. Tribe, **God and the Rhetoric of Sexuality**, Philadelphia, Fortress Press, 1978, p. 199.
- (11) M. Bal, **Femmes imaginaires**, L'Ancien Testament au risque d'une narratologie critique, Québec, Ed. Hurtubise, 1985, p. 232.
- (12) E. Reed, **Women's Evolution. From matriarchal clan to patriarchal family**, Nova York, Pathfinder Press, 1975.
- (13) *Op. cit.*, p. 279.
- (14) *Op. cit.*, p. 235.
- (15) Alfred Lápplé, **The Bible in the changing world. The problem of Genesis**, Mercier Press, s. l., 1967.

- (16) Ruska, **Das Buch der Alaune und Salze**, p. 62. M. -L. von Franz, **Aurora consurgens**, em Jung e Franz, **Mysterium coniunctionis**, Zurich, vol. 3, 1956, p. 199.
- (17) G. von Rad, **Teologia do Antigo Testamento**, São Paulo, trad. Aste, 1973, t. 1, p. 162.
- (18) Erich Fromm, **A arte de amar**, Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1971, p. 29.
- (19) Marie Balmory, **Le sacrifice interdit. Freud et al Bible**, Paris, Grasset, 1986, p. 254 s.
- (20) Escrito em estilo psicanalítico, o texto de M. Balmory é mais sugestivo que claro; por isso interpretamos livremente sua intuição.
- (21) Num congresso realizado em San Francisco no começo do ano 1989, o bioquímico Allan C. Wilson apresentou a tese heterodoxa segundo a qual a linguagem teria principiado há apenas 200.000 anos, na boca da mulher (uma mulher subsaariana, teatro duma mutação genética). Esta seria uma indução feita a partir da análise do material genético do mitocôndrio, sem comprovação por enquanto.
- (22) M. Balmory, p. 256.
- (23) Lastimamos apenas que, para não alongar exageradamente este artigo, deixamos de lado outros desenvolvimentos relacionados com o tema do primeiro pecado.
- (24) Convicção do Lou Andreas-Salomé, célebre amiga de Nietzsche, Rilke, Freud, Adler..., segundo seu biógrafo H. F. Peters, **My sister, my spouse**, N. Y., 1962, p. 426 (existe uma trad. br.).
- (25) G. Martelet, s. j., **Libre réponse à un scandale**, Paris, Cerf, 1984, p. 63; em nota 19 da página seguinte o autor julga errônea a tradução latina *in quo* em Rm 5, 12 (que podemos traduzir: "como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte..."); mas esta não foi a tradução oficial da Igreja?
- (26) *Id.*, p. 65 s. Citamos G. Martelet, mas ele não se aventuraria sozinho; ver por exemplo: M. J. Labourdette, **Le péché originel et les origines de l'homme**, Paris, Alsatia, 1953; L. Ligier, **Péché d'Adam, péché du monde**, Aubier, 1961; H. Rondet, **Le péché originel dans la tradition patristique et théologique**, Fayard, 1962; H. Renckens, **La bible et les origines du monde**, Desclée, 1964; A. M. Dubarle, **Le péché originel, perspectives théologiques**, Cerf, 1983; F. Castel, **Commencements, Gén. I-XI**, Centurion, 1985; em português a literatura correspondente é de fácil acesso nas Editoras Paulinas e Vozes.

- (27) A. Vergote, la loi morale et le péché originel à la lumière de la psychanalyse, em **Démythisation et morale**, Paris, Aubier-Montaigne (Actes du Colloque de Rome, 1965), 1965, p. 189-204.
- (28) **Id.**, p. 202.
- (29) **Id.**, p. 204.
- (30) L. Lorenzetti, Bioetica: quale apporto della teologia?, em **Il Regno-Attualità**, Bologna, 33-589 (15-02-1988) 68.

PROPOSICIONES UNIVERSALES: SU CONTENIDO EXISTENCIAL EN ALBERTO DE SAJONIA

Angel Munoz GARCIA
Maracaibo (Venezuela)

RESUMO

O autor inicia seu estudo com a colocação do postulado da Lógica Moderna segundo o qual apenas as proposições particulares apresentam conteúdo existencial. Essa posição indica, segundo o autor, confusão entre conclusões demonstradas e postulados. Os medievais também partiram de posição semelhante e constroem a Lógica partindo do postulado de que somente as proposições afirmativas apresentam conteúdo existencial e não as negativas. Pretende o autor demonstrar a congruência do postulado da Lógica medieval, estudando especialmente Alberto de Saxônia, sem a pretensão de refutar a Lógica Moderna, mas recusando a exigência moderna da cláusula existencial já prevista no postulado medieval.

RÉSUMÉ

L'auteur commence son étude avec la position du postulat de la Logique Moderne selon le quel seulement les propositions particulares présentent de contenu existentiel. Cette position, selon l'auteur, indique quelque confusion entre conclusions démontrées et postulats. Les auteurs médiévaux sont-ils partis aussi de positions semblables et ont construit la Logique en partant du postulat selon le quel seulement les propositions affirmatives présentent contenu existentiel et non les propositions négatives. L'auteur prétend démontrer la congruence du

postulat de la Logique médiévale en étudiant particulièrement Albert de Saxonie, sans la prétention de réfuter la Logique Moderne, mais récusant l'exigence moderne de la clause existentielle déjà prévue dans le postulat médiéval.

Desde el punto de vista de la Lógica Moderna, sólo las proposiciones particulares tienen contenido existencial, careciendo de él, en absoluto, las universales. Esta posición, que parte de Brentano¹, es por otra parte una de las clásicas críticas, quizá la más llamativa si no es que la más fuerte, que se hacen a la Lógica del Medioevo; y considerada frecuentemente irrefutable, y demostrativa de las supuestas inconsecuencias en las que se enfrascaron los lógicos medievales. Un caso más de cuán a menudo se confunden conclusiones demostradas con postulados; pues la afirmación con la empezábamos estas líneas no es otra cosa sino un postulado, en base al cual se construirá todo un sistema de Lógica; pero nunca una conclusión demostrada. Lo mismo que sucede con los medievales, quienes construyeron su Lógica partiendo también de otro postulado: sólo las proposiciones afirmativas tienen contenido existencial, no las negativas. Postulado que, como tal, no demostraron, pero cuya congruencia con todo su sistema de Lógica nos dejaron bien sentado.

Es obvio que, partiendo ambas Lógicas de principios tan dispares, habrán de resultar en más de una ocasión absolutamente irreconciliables. A pesar de la buena voluntad de Strawson y sus compañeros de Oxford, sosteniendo que las universales ciertamente no afirman la existencia, pero la presuponen, y que resulta por tanto innecesaria la introducción de cláusulas existenciales al momento de querer justificar las inferencias del cuadrado aristotélico. Más que postura intermedia, en el fondo la de Strawson está más cerca de los medievales que de los actuales².

Pretendo en estas páginas hacer un recorrido por algunos puntos de la Lógica Medieval en los que se manifiesta la congruencia de su postulado; y, en lo posible, desde la perspectiva de Alberto de Sajonia. No se trata de refutación de la Lógica actual: son dos sistemas distintos y, en el tema que nos atane, sin puntos en común, por lo que ninguno de ellos podrá refutarse desde el otro.

Solamente, pues, eso: exponer el punto de vista medieval, y -en todo caso- las observaciones que desde su postura podrían hacerse al sistema -no al postulado- de la Moderna. El único ataque que podría hacerse en nombre de los medievales es el rechazo de la exigencia moderna de una cláusula existencial, por cuanto que -como se dijo- tal cláusula estaba ya prevista en el postulado medieval.

Recogiendo una tradición que se remontaba a Abelardo³, Albertucio distingue la proposición de *est* en segundo y en tercer adyacente: la primera refiere solamente a existentes, como abreviatura de *est ens vel entia*, de modo que claramente significa la existencia de lo significado por el sujeto⁴; mientras que en tercer adyacente significa composición entre sujeto y predicado, esto es, que aquello en lugar de lo cual suponen ambos es lo mismo⁵, de modo que resultan los dos como nombres de una misma cosa. Así, nuestro problema nos queda circunscrito a las proposiciones con predicado explícito o de tercer adyacente.

Pero dicha tradición había pasado por Shyreswood quien, además de entender la proposición de *est* en segundo adyacente al modo dicho (se predica en ella, dice él, un *esse* actual), distingue además otros dos usos del *est*: o teniendo el sentido de un condicional, en las proposiciones necesarias⁶,

...quia cum dicitur "omne animal est", praedicatur hic esse actuale, quod est exsistere; cum autem dico "omnis homo est animal", praedicatur esse habituale. Et secundum quod necessaria est, habet virtutem huius conditionalis "si homo est, animal est"

o en cuanto dicit *habitudinem mediam inter duo*⁷, que sucedería cuando la proposición no es necesaria. Y nos aclara cómo él entiende esa *habitudinem media*: refiriéndose a la proposición *homo currit*, dice que el término *homo*⁸

significat formam in comparatione ad suas res. Haec autem comparatio tantum salvatur in exsistentibus. Solum enim est suum significatum forma exsistentium, et proprie pro his supponit de se.

Es lo que, muy acertadamente Swiniarski interpreta como proposición que enuncia una generalización empírica, y tanto con contenido existencial⁹. Son los casos, respectivamente, que Alberto señala como *da* proposiciones (afirmativas) en materia natural y en materia contingente.

De paso, anotemos su insistencia en que no se debe identificar proposición en materia natural con proposición necesaria (*nullus homo est asinus* es una proposición necesaria, pero en materia remota), ni proposición en materia remota con la imposible (*nullus homo est animal* es una imposible en materia natural)¹⁰. (Evidentemente la negación está ahí jugando su papel). Las proposiciones en materia natural (p. ej. *omnis homo est animal*) son las que *sic se habent quod praedicatum... non pot-est vere negative de ipso subiecto praedicari*¹¹; (es la concepción moderna de las proposiciones universales: sujeto y predicado gramaticales unidos en implicación); tales serían las afirmativas necesarias y las negativas imposibles¹², esto es, en las que sucede -para decirlo con términos modernos- que

$$(x) \sim (Fx \cdot \sim Gx) \text{ y } (x) \sim (Fx \cdot Gx)$$

que es tanto como decir

$$(x) (Fx \supset Gx) \text{ y } (x) (Fx \supset \sim Gx)$$

o entender, pues, dichas proposiciones como condicionales. Lo mismo sucedería con las afirmativas imposibles y negativas necesarias, que están en materia remota¹³;

omnis homo est asinus

$$(x) \sim (Fx \cdot \sim Gx) \text{ (x) } (Fx \supset Gx)$$

Con lo que el entender las universales como condicionales no resulta tan novedoso como a primera vista parecía. Anotemos, no obstante, que para los medievales esto no quiere decir que dichas proposiciones no tengan contenido existencial, que viene garantizado por su postulado (en las afirmativas), sino que en ellas dicho contenido no viene dado por el verbo *est*, como sucedía en las de segundo adyacente, (sino por su carácter de afirmativas). Y sí además las entienden como implicativas,

ello no es porque no impliquen existencia, sino por su carácter de necesidad o analiticidad.

Por eso, no sólo puede Alberto sostener que si una proposición universal de las tales es verdadera, lo será también su correspondiente particular, sino incluso que si ésta es verdadera, -al ser necesaria afirmativa- lo será también su universal¹⁴. En rigor, esto último también lo aceptaría la Lógica Moderna pues, dada la materia de dichas proposiciones, se trata de un caso de universalización:

$$(\exists x) Fx$$

$$(x) Fx$$

En definitiva, si la particular implica existencia, no es -en la Lógica Moderna- sino por un criterio empírico: la comprobación de que existe al menos uno. Y por criterio empírico también (la existencia del sujeto) la implica para los medievales. Y si la particular implica existencia, la universal no es sino un caso de generalización, por lo que implicaría asimismo existencia. Es obvio que la Lógica Moderna no puede hacer demasiadas objeciones a esto. Sucede con las proposiciones necesarias de las ciencias. No sólo tienen carácter existencial proposiciones como **algún triángulo tiene tres lados**, sino también **todo triángulo tiene tres lados**; con un carácter existencial que en ocasiones, al decir de los medievales, dependerá también de la ampliación del verbo: existencia presente, pasada, futura, o posible. Y en las proposiciones exclusivamente referidas al presente, recordemos que la diferencia entre afirmativas y negativas radica precisamente en ello: las primeras se refieren sólo a existentes; las negativas, por aquello de que *negatio nihil exigit esse... ab eo quod est esse disiungit*¹⁵ y de que, por tanto, niega simple, absolutamente y para todo tiempo¹⁶, no requieren tal existencia.

Asimismo, una proposición particular en material natural, en la que se predica un superior de su inferior (*quidam homo est animal*), es equivalente a su universal¹⁷. (No olvidemos que la Medieval es una Lógica no sólo formal, sino también material; "delito" éste que tiene como secuela el poder dar razón de un ti-po

de consecuencias, a cuya justificación la Lógica Moderna ha tenido que entregarse últimamente, abriéndose al campo de la semántica).

Todo ello porque, en tales casos, y en expresión de Shyreswood, est expresa de una manera necesaria el *esse habituale* del predicado al sujeto gramaticales¹⁸.

Lo que nos trae a la mente la misteriosa *suppositio habitualis* del mismo Guillermo. En otro trabajo nos hemos ocupado ya del tema¹⁹, demostrando -según creemos- en contra de la opinión de De Rijk, que se trata de una suposición que tiene lugar en la proposición; (cuando más, si se quiere sostener que la tiene fuera de ella, estaríamos dispuestos a conceder, si acaso, que la tiene también fuera de la proposición). En lugar típico de suposición habitual sería precisamente el de las proposiciones en materia natural, en donde se establece la *habitus* o relación entre Sujeto y Predicado; en donde, y no más, se predica el *esse habituale* del Predicado, respecto del Sujeto.

Por lo que sea, los lógicos del S. XIV prescindieron en sus consideraciones de la suposición habitual, sustituyéndola por la simple. Nótese el hecho de que quien resucita entre éstos la suposición habitual es precisamente Buridano; precisamente, pues él no trata de la suposición simple. (No habiendo en la simple relación a los *supposita*, la reduce a la material). Quizá por el deseo de establecer una distinción más clara entre significación y suposición (habitual); quizá-consecuentemente- porque suponiendo el término en ambos casos por lo mismo -por la naturaleza común o *intentio*-, optaron por eliminar uno de ellos; quizá por una más clara división dicotómica de la suposición formal -en el caso de los realistas- según el término supone en lugar de una naturaleza común (*significatum termini*), o en lugar de los individuos contenidos bajo ella (*supposita*); y, en el caso de los nominalistas, para establecer la escala entre suposición material -en que el término no significa-, la simple -en la que el término supone en lugar de la intención mental, a la que no puede significar porque es nada- y la personal, en la que el término significa y supone en lugar de individuos; quizá por acomodarse al tratamiento de Aristóteles, quien para la ciencia exigía proposiciones universales, mientras para el lenguaje ordinario

prefería las de otra cantidad. Quizá, incluso, para establecer la división dicotómica entre proposiciones (afirmativas) que implican o no existencia: toda división, siguiendo a Boecio, debía ser dimembre²⁰.

Para ello debieron modificar también su concepción del signo, incluyendo bajo la noción de significación la de suposición habitual. Esto parece claro, sobre todo en Ockham y Alberto de Sajonia. Cuando definen el signo²¹, hacen una primera distinción entre el signo en general -*quod apprehensum facit aliquid in cognitionem venire*-, y el signo lingüístico que, a lo anterior, anade la capacidad de suponer en una proposición: *facit venire aliquid in cognitionem, et cum hoc aptum natum est pro illo supponere in propositone*. Convierten así a la suposición habitual en una significación lingüística, contraponiéndola a la signofocación en general, como la del círculo ante la taberna, acentuando así el carácter proposicional de todo signo lingüístico. (La inclusión que hacen en la definición del signo, de la expresión *aptum natum supponere*, parece indicar su intención de eliminar la hasta entonces llamada suposición habitual).

Por una parte, esta antigua suposición habitual o natural, en la que el término común estaba *pro omnibus*, quedará reflejada ahora, dentro de un contexto, en las proposiciones en materia natural, en las que el est tiene el sentido de un condicional: *si es A, es B*; el término predicado (los dos, si se quiere) *dicit habitudinem* -diría Shyreswood- al otro; y la cópula establece la relación de tal hábitud de los dos términos. Hábitud que, en el pensamiento de Shyreswood, adquiere la forma de una *ordinatio* de un concepto *sub alio*.

Y por otra parte, quedará reflejada asimismo en los casos de suposición simple. Siguiendo a Ockham, Alberto es explícito cuanto a ella. Para el *Venerabilis Inceptor*, en la suposición simple *terminus supponit pro intentione animae, sed non tenetur significative*. Así, en la proposición *homo est species* el sujeto supone (simplemente) en lugar de la intención mental, *quia illa intentio non est species...; sed non significat intentionem*. Ello debido a que la intención mental *proprie non est significatum termini, quia terminus talis significat veras res, et non intentiones animae*²².

Y Alberto: suposición simple es²³

acceptio termini vocalie vel scripti in propositione, qui accipitur pro intentione mentis, cui non imponitur ad significandum.

Nos interesa destacar aquí no sólo el que, como en Ockham, el término que así supone no está tomado significativamente, sino que ello sucede porque, en la posición nominalista, refiere a una intención mental (que es nada); y porque -precisamente- el término no ha sido impuesto para significar tal intención mental. (Recordemos que, en efecto, hay términos que también se refieren a inexistentes -quimera, vacío- pero fueron impuestos para significarlos). En la proposición *homo est species* el sujeto es un término que refiere a la intención mental, pero se "inventó" para significar a Pedro y a Juan, y no a la intención mental. Nos encontramos así con un caso en que el término tiene suposición, pero no significa. (El término en cuanto tal sí significa, es significativo; pero no está ejerciendo su significación en la proposición); al menos no a plenitud, pues si *homo* no significara de algún modo, siendo la proposición afirmativa esta sería falsa.

Pero ya que hay autores, como Shyreswood, que hablan de la suposición habitual y de la simple, podríamos preguntarnos si la habitual no estaría sustituida en los lógicos del S. XIV por el caso de las proposiciones en materia natural. Quizá esa ordenación de la suposición habitual a un contexto, se refiriera al principio solamente a un contexto atributivo, y cuando posteriormente se prescinde de esta suposición, hay interés en subrayar el contexto estrictamente proposicional de toda suposición. De hecho, hay indicios de que tal contexto atributivo era visto, en cierto sentido, como contexto proposicional:

El Pseudo Hispano, por ejemplo, al hablar de la composición compleja²⁴, se refiere a ella como proposición; y ésta podía ser perfecta (la usualmente llamada proposición), o imperfecta, formada ésta por sustantivo y adjetivo, por un infinitivo con acusativo, nombre con demostrativo, nominativo con oblicuo, etc. Esta concepción de la proposición imperfecta se abandonará después, para hablar sólo de proposición como referida a la

perfecta; la imperfecta será tratada, sin más, como compleción de determinación y determinable²⁵.

Um texto de Boecio²⁶ parece sugerir esta interpretación de la ordenación de la suposición habitual a un contexto atributivo: *Cum vero dicimus "homo rationalis", subaudiatur hic verbum "est", ut totus intellectus sit "homo rationalis est"*. Y poco más adelante, aclara el sentido de tales oraciones²⁷: *Socrates philosophus est* no ha de entenderse en el sentido de *Socrates philosophus vivit*; pues, en la intención boeciana, ello implicaría dos sujetos -*Socrates* y *philosophus*-, de los que se predicaría el vivir. Boecio lo entiende como que el sujeto es *Socrates*, el predicado *philosophus*, y el *est* -como tercero de a bordo (*tertium adiacens*)-, adiace al nombre *philosophus*. Ciertamente admite que en tal proposición el *est* se predica, pero *non simpliciter praedicatur; sed adiacet*; esto es, no se predica vida o existencia, sino que indica sólo adyacencia; digamos que composición entre *Socrates* y *philosophus*.

Así, la suposición habitual ni sería una mera significación, de la que se distinguiría por su ordenación a un contexto; ni sería todavía un ejercicio actual y pleno de su función supositiva, por cuanto que no se la concebía actuándose en una auténtica proposición, o proposición perfecta. Pero sí era una capacidad, tendencia o "predisposición" a la suposición proposicional, en cuanto entendida no sólo como mero signo, sino como signo lingüístico -*homo*-; e incluso como parte de un contexto atributivo, proposición imperfecta, en cierto sentido equivalente ya a una verdadera proposición -al estilo boeciano-, aunque no expresa o actualmente tal. Me permitiría recordar aquí el trabajo de J. Biard, cuando llama la atención sobre la concepción ockhamista del signo, como desplazando el centro de interés de la suposición, para trasladarlo a la significación²⁸.

Evidentemente, nos encontramos con un caso en que la proposición no tendría contenido existencial, al menos en esta posición nominalista. Tanto en las proposiciones en materia natural como en los casos de suposición simple, se estaría incluyendo a la antigua suposición habitual, el *est* tendría sentido de implicación, y no habría por ello contenido existencial. Este, en todo caso, vendría exigido por el hecho de ser la proposición afirmativa.

De todos modos, las precisiones, que apuntábamos antes, de Alberto de Sajonia a propósito de las proposiciones en materia natural, servirán tanto para realistas como para nominalistas, (y harán innecesario el hablar de la suposición habitual). Y servirán también tanto para las proposiciones universales, como para las particulares.

Esto por lo que hace a las proposiciones con sentido de condicionales. Nos queda por vez ahora aquellas otras que expresan el producto de una generalización empírica, en palabras de Swiniarski. No serán otras sino de las que Shyreswood dice que su cópula dicit *habitudinem mediam inter duo*, al explicitar la composición que significa²⁹, y que Alberto designará como proposiciones en materia contingente: aquellas cuyo predicado puede predicarse contingentemente, afirmativa o negativamente, de su sujeto³⁰. Aquí es, sobre todo, donde tendrá aplicación el postulado inicial medieval de que las afirmativas implican existencia de lo significado por su sujeto.

El concebirlas como tal generalización empírica no parece algo gratuito; sobre todo visto en el marco shyreswoodiano en que se hizo. (Y cuanto sigue puede constituir no ya una prueba del postulado medieval, pero sí una explicitación de su congruencia). Shyreswood ya había concebido la suposición como *ordinatio alicuius intellectus sub alio*; y poco más adelante anade que es *significatio alicuius ut subsistentis*³¹: en lo que hay una clara alusión a que lo supuesto por el término es una substancia. Esto es, en la suposición propiamente tal, el término está en lugar de una sustancia, pero de una sustancia propiamente tal, sustancia primera, *hoc aliquid*. Más explícitamente nos lo decía la *Lógica Ut dicit: Est suppositio substantiva rei designatio, hoc est quaedam proprietates termini substantivi*; y las *Introducciones Parisienses: Suppositio est quaedam proprietates quae inest dictioni, ex eo quod substantiva sive existenter significat*³². Si se quiere, la raíz de esto hay que buscar-la en la Gramática Especulativa: en un comentario a Prisciano recogido por De Rijk³³ leemos:

Proprium est nominis significare substantiam et qualitatem, id est... id de quo loquimur vel de quo agitur, vel de quo sermo habetur, et significat qualitatem, id est communiter vel proprie.

Comentando la definición de nombre del mismo Prisciano, las *Quaestiones Victorinae* nos dicen que el nombre *significat substantiam cum qualitate, id est supponit cum statu rei*³⁴. Lo que estaba ya explícito en la *Ingredientibus* de Abelardo³⁵:

...sed nulla substantia universalis, nisi particularis, quia scilicet nullam videtur nem subiectam significare nisi ut hoc aliquid, idest personaliter discretam ab omnibus aliis rebus...

Así que si la significación es la presentación de un concepto al entendimiento (humanistas), la suposición es la presentación del mismo pero de un modo sustantivo (homo), quedando su presentación como adyacente (como cualidad) para la copulación. Y tal presentación de modo sustantivo ha de entenderse en el sentido de significación como existente. El *Ars Mediluna* insiste: *nomen... semper exigit rei existentiam*³⁶. Es claro, pues, que los términos para los medievales representaban no tanto formas sustanciales, estructuras del ser, sino simplemente objetos de experiencia.

Nos falta un paso: ver que el sujeto proposicional no sólo representa al objeto como existente, sino como actualmente existente. Tal actualidad o presencialidad no estará interferida por la apelación del predicado proposicional, ya que siempre -en el supuesto de que siga a la cópula *est* en presente- apela en presente. Con lo que tenemos que el que la proposición sea verdadera o falsa dependerá de que, en efecto, lo significado por el sujeto exista o no actualmente; (y evitamos aquí, por no juzgarlo oportuno ni necesario, el referirnos a los casos de ampliación, que no varían en nada cuanto vamos diciendo).

Y, al respecto, parece suficientemente claro y expedito el siguiente texto de Pedro Helias comentando a Prisciano³⁷:

...cum sint decem prima rerum genera, scilicet substantia et qualitas et huiusmodi caetera, omnia tamen idem actu sunt cum substantia. Socrates enim et albedo Socratis idem actu sunt. Non dico quod sunt idem, sed illud dico quod idem sunt actu, quoniam quantum ad esse actu non differunt. Quid enim aliud est albedinem Socratis

esse actu quam Socratem esse album? Omnia namque accidentia in se recipit et sibi copulat et unit.

En el fondo, esto debió influir en que los lógicos posteriores a Shyreswood adoptaran la concepción de la suposición como acepción del término *pro alio* en lugar de *sub alio*. No ya tanto (que sí lo es) subordinación del sujeto -inferior lógico- respecto a su predicado, y concepción ciertamente muy adecuada para las proposiciones necesarias; sino *pro alio*: en lugar del o de los singulares significados (concepción más apta para referirse a la suposición actual que a la habitual). Y lo que no es, en definitiva, sino preferir entender la proposición como identidad, más que como inherencia; volver, en parte, a la concepción abelardiana³⁸:

Oportet autem praedicatum subiecto intransitive copulari, ut videlicet in eadem re ipsius impositio in subiecto inveniatur; veluti cum dicitur "homo est animal"... et "homo" et "animal" eiusdem nomina esse oportet.

Bien es verdad que también aquí habrá que senalar la diferencia entre realistas y nominalistas, ya que los primeros, debido a lo expuesto, concedieron la primacía entre las suposiciones a la simple, por cuanto lo principalmente significado por los términos, según ellos, era el concepto; mientras que para los nominalistas tal primacía la tuvo la suposición personal, por cuanto en ella el término supone en lugar de lo real: *termini imponuntur, ut plurimum, ad supponendum personaliter*³⁹.

Pero incluso, pienso que esta nueva concepción dejaba más clara la función de los términos sujeto y predicado, y la aplicabilidad del postulado del contenido existencial de las proposiciones afirmativas.

Veamos al respecto la definición de suposición de Alberto: *acceptio seu usus termini cathegorematici qui accipitur pro aliquo vel pro aliquibus in propositione. Y nos aclara*⁴⁰:

Terminum alicuius propositionis dico accipi pro illo de cuius pronomine demonstrante illum, praedicatum in illa propositione verificatur affirmative vel negative.

Prescindiendo del aspecto existencial con el que pudiéramos entender ya la misma expresión *verificatur*, está claro que Alberto -como Ockham y Buridano- concibe la proposición

la misma es marrón

como diciendo

esto es marrón

en donde el demostrativo *esto* apunta hacia el mueble el que escribo. Pero tal demostrativo parece no entenderse si no se da una existencia presente y actual de dicho objeto (y repito que prescindiremos ahora del aspecto de la ampliación, por no modificar demasiado lo que vamos diciendo). (Y permítaseme otro paréntesis, para sugerir la idea de que pareciera que Russell hubiera leído a Albertuccio, cuando estableció su concepto de nombres propios).

Por todo ello, la composición que entre sujeto y predicado realiza la cópula, Alberto la entiende como que ambos suponen en lugar de lo mismo⁴¹. Por igual razón, para que la categórica (afirmativa) sea verdadera, se requerirá que los dos términos en efecto supongan en lugar de lo mismo⁴². De donde, la afirmativa cuyo sujeto supone en lugar de ninguno, es falsa; y en el mismo caso la negativa será verdadera⁴³. Esto, tanto tratándose de un sujeto que significa objetos reales -pero supuestamente no existentes- como en *equus est animal* suponiendo que actualmente no exista callo alguno⁴⁴, como -con mayor razón- si significa objetos irreales, como en *la quimera es animal*. Incluso cuando se trate de proposiciones aparentemente, desde el punto de vista de la Lógica Moderna, tautológicas, como *rosa est rosa* (en el supuesto de que no exista rosa alguna)⁴⁵; pues *non oportet terminum pro omni illo supponere quod significat*⁴⁶.

Podría preguntarse a este respecto, qué sucede con aquellas proposiciones cuyo sujeto -p. ej. *quimera, vacío*- parece no tener siquiera significado; pues de ellas Alberto tiene expresiones aparentemente tan contradictorias como decir que tal sujeto *pro nullo supponit*⁴⁷ y que *supponit personaliter*⁴⁸. Resumiré por no extenderme⁴⁹: tales términos

. son términos categoremáticos, significativos, aptos para suponer⁵⁰

. significan algo que existe⁵¹

. su significado es su definición nominal (que corresponde a términos que suponen tanto en lugar de algo, como en lugar de nada)⁵²

. por lo que significan algo taliter qualiter impossibile est se habere ad invicem⁵³

. y por tanto suponen en lugar de nada⁵⁴

. y no pueden suponer en lugar de algo⁵⁵

. pues un término no supone en lugar de todo lo que significa⁵⁶

. por lo que la proposición afirmativa en que aparezcan será, sin más, falsa

. a no ser que, por ampliación, se entienda que suponen en lugar de lo que puede imaginarse que es la quimera⁵⁷

. en cuyo caso, y referido a tal imaginado, supone personalmente⁵⁸.

Otro caso, pues, de sustitución de la antigua suposición habitual?

Decía que el postulado medieval en ocasiones parece más aceptable que el moderno. Al menos para el hablante común (no olvidemos que la Medieval pretendía ser una Lógica del lenguaje natural). Volvamos un momento sobre las interpretaciones russellianas y sobre su monárquica proposición que, para aclarar nuestro asunto, complicaremos un tanto. Sean pues las proposiciones

A El actual Rey de Francia es calvo

B El actual Rey de Francia no es calvo

Tanto para Russell como para los medievales, la proposición A es falsa, y en definitiva para ambos por la misma razón: no existe actualmente un Rey de Francia. Pero Russell y los medievales sabían Lógica. Si acudiéramos al hablante común, provisto solamente de su "lógica natural" y le preguntáramos si tales proposiciones las

considera verdaderas o falsas, quizá quedara un tanto perplejo; pero seguramente nos diría que entiende como "más verdadera" o con más visos de verdad a la proposición B; y precisamente porque no hay un actual Rey de Francia.

Propongamos ahora las proposiciones

C De Gaulle no es enano

D De Gaulle es no enano

(y prescindamos -por no hacer demasiado al caso- de si en realidad hay o no propiedades negativas, suponiendo incluso que sí las hay). A la pregunta de cuál de las proposiciones parece más falsa, seguramente el hablante común nos respondería que la D, ya que pretende atribuir una propiedad (o supuesta propiedad) a algo que no puede tenerla porque no existe; si ya es falso que es, mucho más lo será el pretender atribuirle una propiedad, por lo que dudaríamos incluso de si en realidad hay auténtica predicación. C parece más verdadera, pues al menos dice que no es (y así es la realidad, añadiría Alberto de Sajonia⁵⁹).

Respecto a la proposición

E El centauro es cuardúpedo

aunque pudiéramos pensar que, por estar en materia necesaria y tener el sentido de implicación, los medievales la consideraran verdadera, no es así embargo, prevaleciendo su postulado de existencia. (El hablante no tan rústico quizá dudara de E: como verdadera por estar en materia natural, y como falsa por ser afirmativa con un sujeto que supone en luagr de un inexistente). Proposiciones que la Lógica Moderna consideraría tautológicas son para los medievales, en virtud de su postulado, falsas⁶⁰.

El postulado de existencia en la afirmativas viene comprobado también en la teoría medieval del descenso a los inferiores. Este consiste en una consecuencia formal a partir de un término con suposición común, a sus inferiores; en la conclusión de mantiene la misma forma de la proposición en lo que se refiere a cualidad, cópula y situación de los términos. Tal descenso se basa pues, no en la significación, sino en la suposición del término; por

lo que nunca se hace a un nombre próprio -lo cual no sería una consecuencia formal-, sino al mismo término común con un demostrativo:

todo hombre es mortal

este h. es m. y ese h. es m. y aquel h. es m. y...

Lo que no se entiende es cómo, si esto es algo en definitiva aceptado por la Lógica Moderna en la regla de especificación, y por otra parte para que la conclusión sea verdadera deben serlo todas y cada una de las copuladas, que son singulares y con contenido existencial por tanto, no acepta la misma Lógica Moderna la inferencia a la subalternada. A fin de cuentas, si la conclusión del descenso anterior es verdadera, a fortiori lo será la proposición

este h. es m. o ese h. es m, o aquel h. es m. o...

proposición ésta equivalente a

algún hombre es mortal

ERGO, de primo ad ultimum (resulta casi imposible escapar aquí del argot medieval),

todo hombre es mortal

algún hombre es mortal

Hay un pasaje en Alberto⁶¹ que parecería rechazar esta argumentación que vamos haciendo. Sostiene que, aunque

A Omnis homo est animal

es antecedente de

B Aliquis homo est animal

A puede ser verdadera secunda non existente vera, quia prima potest esse, secunda non existente vera. Pero notemos que si Alberto negara ahí la consecuencia

A > B

sería precisamente en el caso en la proposición B no existiera, único caso en que A sería verdadera, pero no B (que -al no formularse- no es ni verdadera ni falsa: no dice que A puede ser verdadera B existente falsa, sino B non existente vera).

No pensemos, sin embargo, que con esto los medievales cayeron ingenuamente en el argumento ontológico; desde su postulado de existencia tal argumento no se da en la subalternación. Se daría -y por eso tuvieron buen cuidado en rechazarlas como falacias- en inferencias como

Omnis homo est animal

Omnis homo est hoc animal

o como

Semper homo fuit

Homo fuit semper

precisamente por cuanto animal (en el primer ejemplo) y homo (en el segundo) suponen sólo confusamente en la premisa - esto es, significan quale quid-, y en la conclusión significan hoc aliquid⁶².

Volviendo al descenso, podríamos representarlo en notación moderna como

(x) Ax \equiv Aa. Ab. Ac . . .

en donde habría que preguntarse hasta qué punto escapa a las críticas que hace a la Medieval respecto a la inferencia de la subalternante a la subalternada, y si no se lo podría calificar también de argumento ontológico. Pero incluso la especificación moderna

(x) Ax

Ax

no siempre es una equivalencia; por lo que resultan más precisos los medievales, quienes requerían que dicho descenso fuera suficiente, esto es, con una enumeración completa de los singulares (et sic de singulis)⁶³.

Notemos, por otro lado, que el descenso viene determinado por el tipo de suposición del término común, la cual a su vez viene determinada por el sincategorema cuantificador que le acompaña. Y es precisamente Alberto de Sajonia quien nos da una definición de los cuantificadores que en nada envidia a la de Peirce⁶⁴:

Signum universale est per quod denotatur terteminum communem cui adiungitur stare pro quolibet suo supposito per modum copulationis... Signum particulare est per quod denotatur terminum communem stare pro quolibet suo supposito per modum disiunctionis.

Y notemos asimismo, que el descenso es válido **cum constantia subiecti**, esto es, cuando existe lo significado por el término común.

Si, pues, la única diferencia semántica entre la proposición universal y la particular es el modo de suponer de los términos, y éste depende de los cuantificadores (**syncategorema denotans expresse modum supponendi termini sequentis**)⁶⁵ -que es una diferencia sintáctica-, y lo que a la postre hace éstos es que en una la suposición sea del tipo

A . B . C

y en la otra lo sea del tipo

A v B v C

parece que una mera diferencia de signos conectivos no tenga que ver demasiado con la existencia de los conectados. A fin de cuentas, el cuantificador universal no es sino una abreviatura de conjunción, y el existencial de disyunción. Mientras que la influencia de la negación puede ser más decisiva al respecto. En tal sentido, siendo ambos postulados -el medieval y el moderno- como tales postulados aceptables ambos, el medieval parece serlo más que el moderno. No podemos dejar de lado que los dichos sincategoremas, por realizar funciones sintácticas, establecen el modo de la relación entre los dos términos, sujeto y predicado; pero éste, por la apelación, se refiere siempre a lo presente. Excepto cuando le antecede la negación que -siendo malignantis naturae al decir de los medievales- **quidquid proponit, ab eo quod est esse disiungit**⁶⁶, como en **A no es B**. (Pero sobre la negación volveré más adelante).

Por otro lado, Alberto cita la inferencia

omne A est B

omne quod est A, est B

que aparentemente, y sobre todo desde el punto de vista moderno, sí parecería válida, ya que interviene la *constantia terminorum*; pero nos advierte que precisamente ésta (y su inversa) NO lo son; y la razón es que en la primera se da ampliación, que no se da en la segunda; no teniendo que ver nada un pretendido carácter existencial en ésta debido al *omne quod est*, sino al hecho de ser afirmativa⁶⁷; la misma razón por la que la primera tenía también dicho carácter.

Hay un punto que, si bien de no mayor trascendencia, puede abundar en cuanto se ha dicho. Ya se vio que el descenso a los singulares debía ser suficiente, esto es, a todos los supuestos. En razón de ello, algunos autores sostenían que el distributivo *omnis* exigía, al menos, tres apelados, tres al menos en los que realizar el descenso. El autor más citado al respecto suele ser Shyreswood⁶⁸, si bien no fue ni el primero ni el único⁶⁹. Alberto de Sajonia parece compartir esta opinión, aunque parece también no darle excesiva importancia⁷⁰. De todos modos, en nuestro caso, parece corroborar cuanto vamos diciendo. Y nos interesa al respecto la razón con la que justificaban tal requisito: decir *omnis sol est* sería falsa -si se acepta que *omnis* exige tres apelados-, por cuanto que, al no existir sino un solo sol, la proposición resultante en el descenso,

A . B . C

resultaría falsa por no ser verdaderas sus tres copuladas; y para la verdad de la proposición, el *omnis* exigía que todos existieran -o cada uno, como prefiere decir Alberto⁷¹-, Sean uno, tres o trescientos, está claro que la universal la entendían como hablando de existentes.

Todo lo dicho hasta aquí se confirma cuando nos hablan de las proposiciones negativas. Lo que podría resumirse con Albertucio así: *Dico propositionem negativam cuius subiectum pro nullo supponit esse veram*⁷².

Anteriormente he aludido a la negación. Son frecuentes las observaciones que los medievales suelen hacer respecto a ella, para no caer en los lazos de su *malignantis naturae*. Ya me he referido el alguna ocasión anterior a alguna incongruencia en que la Lógica Moderna cae debido a este carácter pernicioso⁷³.

Continuando el tema, quiero senalar algo más que me parece igualmente incongruente, a propósito del postulado de la actual Lógica: hay al menos un caso en que las proposiciones universales nos hablan al menos de un existente.

La proposición

Todos mis hermanos son solteros

en notación moderna

$(x) (Hx \supset Sx)$

tanto desde el punto de vista medieval como actual sería una abreviatura de

$(Ha \supset Sa) \cdot (Hb \supset Sb) \cdot (Hc \supset Sc)$

suponiendo que tengo tres hermanos; supongamos también que uno de ellos está casado, en cuyo caso una de estas tres copuladas resulta falsa; que es tanto como decir que su antecedente es verdadero y su consecuente falso; o sea, que **existe** uno de mis hermanos que no es soltero:

$(\exists x) (Hx \cdot \sim Sx)$

lo que no debe extranarnos demasiado, pues ya la misma Lógica Moderna había establecido que

$\sim (x) (Hx \supset Sx) \equiv (\exists x) \sim (Hx \supset Sx)$

o, lo que es lo mismo,

$\sim (x) (Hx \supset Sx) \equiv (\exists x) (Hx \cdot \sim Sx)$

que nos dice claramente que, en el caso al menos en que una universal afirmativa es falsa, **existe al menos uno** de los significados por el sujeto (que no tiene la propiedad-predicado). Incluso podríamos decir, por la misma razón, que una universal negativa verdadera nos habla también en términos de existencia, puesto que

$(x) (Hx \supset \sim Sx) \equiv \sim (\exists x) (Hx \cdot Sx)$

aunque ahora precisamente nos está negando tales existentes (precisamente porque la universal era **negativa** verdadera!), pero nos habla de **existentes**. Cómo queda entonces aquí la aplicación del postulado moderno de existencia? Nótese que expresamente se

comenzó con un ejemplo de proposiciones negativas, en razón de las cuales, presisamente, los medievales exigían que en las relaciones de equipolencia, para que fueran válidas, debía darse la constancia terminorum⁷⁴. Así que

$$(x) (Hx > Sx)$$

implica sin más existencia, según ellos, por tratarse de una proposición afirmativa; mientras que

$$\sim(x) (Hx > Sx)$$

por ser negativa, en virtud de su postulado no implicaría existencia, por lo que es necesaria la cláusula de *supposita constantia terminorum*.

Como sea, en términos modernos la universal implica existencia de al menos uno; tanto la afirmativa falsa

$$\sim(x) (Hx > Sx) \equiv (\exists x) (Hx \cdot \sim Sx)$$

como la negativa verdadera, (que, si bien no habla de existentes presentes, se refiere al menos a existentes, siquiera sea para negarlos), ya se entienda la negativa como

$$(x) (Hx > \sim Sx) \equiv (\exists x) (Hx \cdot Sx)$$

(que verdaderamente estaría negando la existencia de individuos), ya se entienda como (de nuevo)

$$\sim(x) (Hx > Sx) \equiv (\exists x) (Hx \cdot \sim Sx)$$

en cuyo segundo miembro de equivalencia, la negación sólo afecta al predicado S, no al indicador de existencia.

Lo que deja claro, una vez más, que la Lógica Moderna no puede concebir

$$(x) (Hx > \sim Hx)$$

como lo hace, como una proposición negativa, puesto que su signo principal, su cópula dirían los medievales, no está negada, por lo que su forma es de proposición afirmativa.

Tal concepción le hace aceptar que

$$\sim(\exists x) (Hx \cdot Sx) \equiv (x) (Hx > \sim Sx)$$

Esto es: de negar la existencia de siquiera uno con la propiedad S, pasa a afirmar la incompatibilidad de H y S; lo cual no es aceptable si no se entiende la universal con implicación existencial, o como generalización empírica.

Por otro lado, si se afirma que las proposiciones universales sólo establecen relaciones entre conceptos, sin relación a existencia, y que desde el momento en que Hx es falso (por significar inexistentes) toda la implicación es verdadera, tan verdadera sería la implicación con el concepto-predicado afirmado como negado (verdadero o falso); tan verdadero sería decir todos los centauros son cuadrúpedos, como todos los centauros son no cuadrúpedos: dónde queda, entonces, la compatibilidad o incompatibilidad de ambos conceptos?

$$(x) (Hx \supset _)$$

F ?

V

En todo caso, si quisiéramos simbolizar las categóricas típicas dentro de la concepción medieval, habría de emplearse una simbolización que de algún modo reflejase la materia de las proposiciones. Y se podría sugerir la siguiente línea de simbolización, tratando de aprovechar al máximo la que utiliza la Lógica Moderna, y cinendonos a las proposiciones estudiadas en lo que precede:

Tratándose de proposiciones en materia natural, la universal afirmativa coincidiría con la Lógica Moderna:

$$A) (x) (Sx \supset Px)$$

en donde, -y dando por supuesto el postulado medieval- la implicación estaría estableciendo la relación de compatibilidad entre sujeto y predicado gramaticales. En tal materia natural, su correspondiente proposición particular, por ser necesaria, aseveraría lo mismo, sólo que a nivel particular; diferenciándose por tanto de la universal solamente en el cuantificador:

$$B) (\exists x) (Sx \supset Px)$$

En el caso de materia contingente las universales quedarían simbolizadas como

$$C) (x) (Sx \cdot Px)$$

en donde no se establecen ya relaciones de compatibilidad entre sujeto y predicado gramaticales. Estas proposiciones serían producto de una generalización empírica, por lo que sus particulares diferirían de ellas solamente en su cuantificador:

$$D) (\exists x) (Sx \cdot Px)$$

Cuanto a las proposiciones negativas, la particular en materia contingente

$$E) (\exists x) (Sx \cdot \sim Px)$$

nos dice que existe uno que es **S** y no es **P**. Y generalizando, para obtener la universal, obtendríamos con sólo cambiar el cuantificador

$$F) (x) (Sx \cdot \sim Px)$$

es decir,

$$G) (x) \sim (Sx > Px)$$

En el caso de las incompatibilidades que expresarían las proposiciones en materia natural, la particular nos diría que existe uno en el que no se cumple que sea **S** y **P**:

$$H) (\exists x) \sim (Sx \cdot Px)$$

es decir

$$I) (\exists x) (Sx > \sim Px)$$

y la universal

$$J) (x) (Sx > \sim Px)$$

Esta simbolización pone de manifiesto el carácter de generalización empírica de las universales en materia contingente. Establece la diferencia de la simbolización de la universal negativa **Ningún S es P** como

$$(x) (Sx > \sim Px) \text{ en materia natural}$$

o como

$$(x) \sim (Sx > Px) \text{ en materia contingente}$$

Y diferencia asimismo las dos materias, en base al conectivo entre sujeto y predicado gramaticales.

Pero, habiéndose tomado prestada de la Lógica Moderna que es solamente extensional y que por consiguiente no necesita diferenciar entre **S no es P** y **S es no-P**, sigue presentando la incongruencia de que las fórmulas E), F), H) e I), siendo negativas, no tienen a "~~" como signo principal.

En resumen: **ni recedant vetera, nova sint omnia, ni nihil novum sub sole**, Sí una continuidad de conocimiento, cuyos nexos conviene ir poniendo de manifiesto.

NOTAS

- (1) *Psychologie vom empirischen standpunkte*, 1874, III, c. VIII.
- (2) Cfr. su *Introduction to Logical Theory*, Londres, 1952.
- (3) *Dialectica*, ed. L. Rijk, Assen, 1956, pp. 135ss.
- (4) Alberti de Saxonia "*Quaestiones in Artem Veterem*", ed. A. Munoz, Maracaibo, 1988, n. 876, (en adelante se citará como Qq.); *Perutilis Logica*, ed. A. Munoz, México, 1988, n. 89, (en adelante se citará como P. L.).
- (5) Qq., nn. 865ss.; P. L., n. 90.
- (6) *Introductiones in Logicam*, ed. M. Grabmann, "Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften", Munich, 1937, p. 83.
- (7) Compárese con sus *Syntheticogremata*, ed. J. O'Donnell, "Medieval Studies" III, 1941, p. 70s.
- (8) *Introductiones in Logicam*, cit., p. 85.
- (9) SWINIARSKI, J., *Theories of supposition in medieval logic: their origin and their development from Abelard to Ockham*, tesis inédita, Univ. de New York, Buffalo, 1970, p. 147.
- (10) Qq. n. 996; P. L. nn. 941s.
- (11) P. L. n. 932; cfr. también n. 933, y Qq. nn. 991s.
- (12) P. L. nn. 935s.
- (13) P. L. nn. 933, 937.
- (14) P. L. n. 950.
- (15) BOECIO, *De divisione*, PL 64, 882 B.
- (16) *Commentarium in Tr. "De consequentiis"*, edición crítica que actualmente preparo, n. 2.1.13.5.
- (17) Qq. n. 1000; BURLEIGH, *Tractatus "De consequentiis"*, ed. N. Green-Pedersen en MOODY, E., *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic*, Berkeley, 1975, pp. 102-163, n. 102.
- (18) Cfr. nota 5.
- (19) A propósito de la suposición habitual: Ponencia en el Coloquio Internacional Paris-Vienne au XIVe. siècle. *Itinéraires d'Albert de Saxe*, Paris, junio, 1990.
- (20) BOECIO, cit., 883 B y C.

- (21) *Summa Logicae* I, c. 1, ed. Boehner-Gal-Brown, New York, 1974, p. 9; P. L. n. 16.
- (22) *Summa Logicae* I, c. 64, ed. cit. p. 196.
- (23) P. L. n. 399.
- (24) Peter of Spain "*Tractatus Syncategorematum*", ed. J. Mullally, Milwaukee, 1964, p. 20. Las ediciones originales son las de Colonia, 1489 (Hain 8702) y Colonia 1494 (Hain 8705); Kretzmann en *Syncategoremata, Exponibilia, Sophismata*, en "The Cambridge History of Later Medieval Philosophy", Cambridge, 1982, p. 216, nota 20, dice -citando a H. Braakhuis, *The views of William of Sherwood on Some Semantical Topics and their Relation to those of Roger Bacon*, "Vivarium", 15, p. 122, n. 33-, que dicho texto, tal como aparece en las ediciones incunables de Colonia, es totalmente diferente al texto de Pedro Hispano contenido en los manuscritos de dicha obra. Por esa razón lo llamo **Pseudo Pedro Hispano**.
- (25) P. ej., P. L. n. 633.
- (26) BOECIO, *In Librum "De Interpretatione" Editio Secunda*, PL. 64, 520 D.
- (27) IDEM, 526 A-B
- (28) J. BIARD, *La redéfinition ockhamiste de la signification*, en "Miscellanea Mediaevalia", 13/1, 1981, pp. 451-458.
- (29) Cfr. nota 5.
- (30) P. L. n. 933.
- (31) *Introductiones in Logicam*, ed. cit., p. 74.
- (32) RIJK, L., *Logica Modernorum II-2*, Assen, 1967, pp. 371 y 408.
- (33) Ms. VIENA, NB 2486, f. 24va: en *Logica Modernorum II-1*, Assen, 1967, p. 523.
- (34) Ms. VIENA, NB 2499, f. 24va, en *Id.*, p. 524.
- (35) Ed. cit., p. 157.
- (36) Ed. L. Rijk, *Logica Modernorum II-1*, cit., p. 560.
- (37) *Summa super Priscianum I*, ed. L. Reilly, Tesis inédita, Univ. Toronto, 1975, p. 125s.
- (38) *Dialectica*, cit., p. 166.
- (39) Qq. n. 245; P. L. n. 197.
- (40) P. L. n. 393.
- (41) Qq. nn. 867, 869; P. L. nn. 90, 93, etc.
- (42) Qq. nn. 787, 869; P. L. n. 90, entre otros.
- (43) Qq. nn. 870s.
- (44) Qq. n. 888.
- (45) Qq. n. 887.
- (46) Qq. nn. 785, 787, 798.
- (47) Qq. nn. 777, 785, 787.
- (48) P. L. n. 468.
- (49) Más detallado este asunto en Qq., "Introducción", pp. 83ss.
- (50) Qq. n. 776.
- (51) Qq. nn. 783, 785ss, 796, 799; P. L. n. 171.
- (52) Qq. nn. 123, 783, 785, 796, 799; P. L. n. 171; cfr. ARISTOTELES, *Phys. IV*, c. 7, 214a 16-19.
- (53) Qq. n. 796.
- (54) Qq. nn. 123, 777, 785, 787.

- (55) P. L. n. 171; Qq. nn. 777, 785.
(56) Qq. nn. 785, 787, 798.
(57) P. L. nn. 486s., 471s., 577, 585, 587.
(58) P. L. n. 468; cfr. Qq., "Introducción", pp.83-89.
(59) P. L. n. 686.
(60) P. ej., Qq. n. 870.
(61) P. L. n. 979.
(62) P. ej., P. L. n. 1584, (cfr. n. 504); BURLEIGH, *De Puritate Artis Logicae*, ed. Ph. Boehner, New York, 1955, p. 21.
(63) P. ej., P. L. n. 442.
(64) P.L. nn. 672s.; cfr. PEIRCE, Ch., *On the Algebra of Logic. A Contribution to the Philosophy of Notation*, "Collected Papers" III, ed. C. Hartshorne y P. Weiss, Cambridge (Mass.). 1933s, p. 228.
(65) P. L. n. 670.
(66) BOECIO, *De divisione*, PL 64, 882 B.
(67) P. L. n. 1020.
(68) *Introducciones*, cit., p. 82: *terminus communis habens sufficientiam appellatorum et supponens verbo de praesenti non habenti vim ampliandi, supponit tantum pro his quae sunt.*
(69) Véase al respecto la *Introducción a las Qq.*, pp. 76-79.
(70) Qq. n. 668, 688.
(71) P. L. n. 433.
(72) P. L. n. 97; cfr. ARISTOTELES, *Cat.*, c. 10, 13b 30-35.
(73) *Las proposiciones negativas por negación del predicado*, en "Actas del II Congreso Venezolano de Filosofía", Caracas, Noviembre, 1988.
(74) Qq. n. 796.

LES SOUS-ENTENDUS ANTI-CHRÉTIENS DE LA VITA PLOTINI OU L'EVANGILE DE PLOTIN SELON PORPHYRE*

Lucien JERPHAGNON
Paris

RÉSUMÉ

Porphyre entreprit, en 301, de mettre en forme pour les publier, les écrits de Plotin, son maître. Il lui avait paru naturel d'ouvrir cette édition de Plotin par une courte biographie du maître.

L'auteur de l'article, L. Jerphagnon, essaie de replacer ce texte dans le contexte des préoccupations religieuses de Porphyre, et en particulier de son combat incessant contre le christianisme en expansion. Il essaie de rapprocher la Vita Plotini des Evangiles, et de montrer comme, dans son texte, Porphyre a essayé de présenter Plotin comme un contre-Christ, un héros, une épiphanie de l'Esprit. L'Esprit existait; Porphyre l'avait rencontré en la personne de Plotin, et de cela, il allait témoigner dans ces quelques pages précédant les *Ennéades*.

RESUMO

Porfírio procurou, em 301, ordenar, para publicação, os escritos de Plotino, seu mestre. Pareceu-lhe natural abrir esta edição das *Enéades* com uma curta biografia de seu mestre.

O autor do artigo, L. Jerphagnon, trata de contextualizar o texto de Porfírio no âmbito das preocupações religiosas e do combate contra o cristianismo que este empreendeu. Aproxima, para tanto, o *Vita*

(*) Le texte qu'on va lire est celui d'une conférence donnée à l'occasion de la séance d'automne du Groupe romand des Etudes grecques et latines, le 18 novembre 1989, à Berne. - Notice bibliographique: Le plus sûr état du texte de la *Vita Plotini* est désormais celui de P. Henry et H.-R. Schwyzler, dans *Plotini Opera* (ed. maior), 3 vol. (Paris/Bruxelles/Leyde 1951. 1959. 1973), tome I, pp. 1-41. Je signale comme le meilleur instrument de travail l'ouvrage collectif issu de l'Equipe de recherche 76 du C.N.R.S., *Porphyre. La vie de Plotin, I. Travaux préliminaires et Index grec complet*, par L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O'Brien. Préface de Jean Pépin (Paris 1982). En langue espagnole, on verra: J. Igal, *La cronología de la Vida de Plotino de Porfirio* (Bilbao/Madrid 1972).

Plotini dos Evangelhos, mostrando como, nesse texto, Porfírio tentou apresentar Plotino como um anti-Cristo, um herói, uma epifania do Espírito. O Espírito existia; Porfírio o encontrara na pessoa de Plotino e o testemunhou nas páginas que precederam ao *Enéadas*.

Porphyre était déjà sur le retour - soixante-huit ans -, lorsqu'il entreprit, en 301, de mettre en forme pour les publier, les écrits de Plotin, le maître tant aimé de ses trente ans. Et c'était toute une époque qui lui revenait au coeur en même temps qu'à l'esprit: le temps béni de sa jeunesse. Trente-trois ans déjà qu'il avait quitté le philosophe, mort peu après, en 270. Quel long chemin! Et cette publication, Porphyre la voyait comme un devoir de justice: Plotin ne l'avait-il pas institué, en quelque sorte, son légataire intellectuel? Mais c'était plus encore, peut-être, un devoir de piété envers le maître disparu. Il faut dire qu'il lui devait tout. Au cours des cinq années passées à Rome auprès de lui, de 263 à 268, il avait tout appris de Plotin. A son contact, il s'était dépris des superstitions orientales dont, comme tout Phénicien, il raffolait, et il s'était initié à la religion en esprit et en vérité, qui est la divine φιλοσοφία. Auprès de Plotin, Porphyre avait rencontré Dieu - et il avait compris que les cultes ne s'adressaient qu'à des divinités de seconde zone. Il devait même à Plotin d'être toujours en vie: déstabilisé par ce recyclage spirituel intensif, Porphyre était devenu passablement dépressif, et ruminait des idées de suicide. Mais Plotin l'avait vite percé à jour, et lui avait conseillé un petit voyage, pour se changer les idées. Et c'est ainsi qu'il s'était retrouvé à Lilybée, l'actuelle Marsala, en Sicile. Tout cela était si loin, déjà, et pour Porphyre, c'était pourtant comme hier.

Il lui avait paru naturel d'ouvrir cette édition de Plotin - les "Ennéades", autrement dit six groupes de neuf traités -, par une courte biographie du maître: trente pages de l'édition Bréhier, qui ont été tournées et retournées au cours des âges, et dont je souhaiterai exposer ici une dimension jusque là négligée. En effet, si ce texte a été souvent étudié en relation, soit avec la philosophie de Plotin, soit avec celle de Porphyre lui-même, on ne l'a guère replacé dans le contexte des préoccupations religieuses de Porphyre, et en particulier de son combat incessant contre le christianisme en expansion. En tout cas, on n'a jamais, à ma connaissance, rapproché la Vita Plotini des Evangelhes, et c'est précisément ce que je me propose de faire ici.

Car, tandis que ces souvenirs reprenaient vie, après tant d'années, et qu'il les notait à mesure en vue de cette biographie,

une préoccupation tourmentait Porphyre: sa vieille hantise, la scandaleuse prolifération des chrétiens, en dépit de l'hostilité officielle. Né tout près de Tyr, Porphyre les connaissait bien. A vrai dire, s'il avait vécu sous Néron ou sous Domitien, au temps où les adorateurs de Christos pensaient encore au ras des Ecritures juives, il les eût probablement méprisés, sinon ignorés. Une secte juive plus ou moins dissidente, et recrutant dans les couches populaires sans culture, n'aurait pas retenu son attention. Mais Porphyre vivait au III^e siècle, et depuis une bonne centaine d'années déjà, les chrétiens avaient incorporé à leurs discours tant de philosophie grecque que cela en devenait préoccupant. Non seulement ces gens croissaient et multipliaient, se hissant même à de hautes situations, mais voilà bien qu'ils infiltraient maintenant l'intelligentsia! Ils s'intégraient à la noosphère, et si l'on n'y prenait garde, ils allaient y faire de fameux dégâts. Car, enfin, pour un esprit hellénisé, ces gens vivaient sur des histoires à dormir debout: ce fils du dieu juif soi-disant descendu dans la chair, puis crucifié - ce qui n'était pas un bon point -, puis censément ressuscité! Or, cette secte d'illuminés osaient confisquer sa chère philosophie grecque pour énoncer ce qu'il voyait comme des calembredaines, et cela au moment précis où, grâce à un Plotin, justement, la pensée grecque s'efforçait de purifier ses concepts pour tenter de suggérer l'indicible divinité, la pure déité au-delà de tous les dieux, au-delà même de l'Etre! Il avait fallu de toute urgence tenter quelque chose, et ç'avait été, dans les années 270, le fameux *Κατὰ Χριστιανῶν* aujourd'hui perdu¹, le traité en quinze livres *Contra christianos*, largement en avance sur son temps, auquel Porphyre s'était mis dès 268, alors qu'il venait tout juste de quitter Plotin.

A l'époque, l'effet sur les chrétiens avait été d'autant plus destructeur que Porphyre était, dirions-nous, incollable sur les Evangiles, dont il se faisait un plaisir de dénoncer les contradictions et les bizarreries aux yeux de tout Grec un peu instruit. Trois réfutations avaient paru coup sur coup: Méthodius d'Olympe, puis Eusèbe de Césarée, et enfin Apollinaire de Laodicée, en attendant le feu purificateur sous les empereurs chrétiens. Dans les milieux païens, en revanche, le livre de Porphyre n'avait guère eu d'écho, l'auteur y passant pour trop rationaliste, trop "laïc", si j'ose dire,

pour y être très écouté sur les questions de religion. Tant et si bien que trente ans plus tard, tandis qu'il mettait la dernière main à son édition de Plotin, les chrétiens, non seulement continuaient à sa grande fureur de jardiner dans les plates-bandes des philosophes, concoctant des textes mâtinés de platonisme et d'histoires juives, mais encore ils exerçaient une incompréhensible fascination sur de bons esprits, qu'ils détournaient de la voie droite par ce verbiage bâtard. C'était vraiment à désespérer. Et le Porphyre de 301 en venait à se dire qu'il ne suffisait plus d' "écraser l'infâme" à coups d'arguments, comme l' avait fait le Porphyre de 270. Pour arracher à ses prestiges les esprits doués, généreux, avides de perfection spirituelle, il fallait du positif: leur présenter quelque chose comme un contre-Christ; opposer à la figure irrationnelle du dieu incarné la figure rationnelle de l'homme désincarné, du philosophe venu en ce monde non point pour y incarner Dieu, mais pour l'y manifester par sa désincarnation même. Bref, à ceux que tentait le christianisme, il fallait présenter l'image inversée du dieu chrétien.

Ce héros, ce paradigme vivant, cette épiphanie de l'Esprit et de la source de tout esprit, ce serait - de fait, c'était - Plotin. L'Esprit existait; Porphyre l'avait rencontré en la personne de Plotin, et de cela, il allait témoigner dans ces quelques pages précédant les Ennéades. Il y dirait sa vie terrestre, sa mort et sa vie éternelle, par-delà la mort, dans la divine lumière. Porphyre, qui savait ses Evangiles sur le bout du doigt - et mieux, sans doute, que pas mal de baptisés -, Porphyre allait faire de cette "Vie de Plotin" autre chose et mieux qu'une simple notice. Ce serait quelque chose comme l'Evangile de Plotin selon saint Porphyre, le disciple que Plotin aimait, son saint Jean. Je soumetts à la sagacité et à la science du lecteur les quelques points, philologiques et philosophiques, qui m'ont conduit à avancer cette hypothèse.

*

A lire la Vita Plotini sous cet angle, on découvre que Porphyre joue d'un bout à l'autre, et sans jamais le dire, le jeu subtil de la ressemblance dans la différence et de la différence dans la ressemblance, et cela dès le départ. Le prologue de Jean disait: "Et le Logos s'est fait chair, et il a campé parmi nous."² Par effet de

contraste, la Vita s'ouvre sur la phrase fameuse: "Plotin, le philosophe qui vécut de nos jours, semblait avoir honte d'être dans un corps." Les penseurs chrétiens étaient d'autant plus portés à renchérir sur le physicisme de l'incarnation que tout un courant, chez eux, soutenait que Christ n'avait eu, en somme, qu'une apparence (δόκημα) de chair, qu'un vrai-faux corps, d'où le nom de "docètes" (δοκηταί) qu'on donna à ces hérétiques. De ce physicisme chrétien, Porphyre va prendre le contre-pied. L'enracinement de Jésus est attesté par les bibliques généalogies de Matthieu-Luc; Plotin, lui, "se refusait à dire quoi que ce soit de ses ancêtres, de ses parents ou de sa patrie"³. Pas de "Mère de Plotin", donc, ni d' "Enfant Plotin" - si ce n'est l'épisode scabreux de la nourrice, qu'il avait tétée jusqu'à l'âge de huit ans⁴. Mais c'est précisément parce que l'épisode marque la bienheureuse sortie de l'enfance (avec un an de retard, soit dit en passant, sur les estimations de Censorinus dans le *De die natali*⁵), l'exode de l'état purement charnel, matériel, degré zéro de l'intelligence.

Qu'en était-il du rapport de Jésus et de Plotin à la vie corporelle, à commencer par la nourriture? Il est écrit que Jésus observait le jeûne à l'occasion, mais que pour le reste du temps, il faisait comme tout le monde: il avait faim, dînait chez les uns et chez les autres, allait à la noce à l'occasion, et même, déjeunait comme si de rien n'était avec ses disciples après sa mort et sa résurrection. Bret, "le Fils de l'Homme est venu mangeant et buvant", assumant le risque de passer aux yeux des pharisiens "pour un goinfre et un ivrogne"⁶. Plotin, c'est l'inverse: il jeûne toute l'année - pas de viande, parfois même pas de pain⁷ -, mais deux fois l'an, il fait une entorse à son régime en invitant ses élèves à un déjeuner, pour célébrer les anniversaires de Socrate et de Platon, et les meilleurs de la classe y vont d'un discours. Et le moins qu'on puisse dire est que tout cela est moins gai qu'une noce. - Même opposition sur le chapitre du sommeil. Même la tempête n'empêchait pas Jésus de dormir à poings fermés sur le bateau⁸ - et Porphyre la connaît, cette tempête, qu'il avait ramenée dans le *Contra christianos* à de plus modestes proportions⁹. Inversement, Plotin, sous-alimenté, sur-concentré, ne fermait pour ainsi dire pas l'œil de la nuit¹⁰, ce que vient confirmer et sacraliser l'oracle final d'Apollon: la pensée du

philosophe ne sommeillait jamais¹¹. Bref, s'il dormait, ce n'était jamais que d'un ceil: pas de sieste pour l'Esprit. Voilà donc pour les rapports du charnel et du spirituel.

Second point: un envoyé d'En-haut, pour être reconnu comme tel, doit présenter ses lettres de créance, apparaître cautionné par le monde surnaturel. Dans les Evangiles, Jésus est servi par les anges, qui le consolent à l'occasion, et dont il aurait pu, sur un signe, mobiliser douze légions¹². Plotin, de son côté, bénéficie des services d'un δαίμων hors-classe: d'un dieu, en fait, et la chose est garantie par un prêtre égyptien consulté dans l'Iséion de Rome, et par l'oracle d'Apollon en personne¹³. Mais il y a aussi les théophanies. Jésus laisse une fois transparaître quelque chose de sa condition divine, sur le mont Thabor: "Son visage a se mit à resplendir comme le soleil, καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ"¹⁴. Qu'à cela ne tienne: Plotin aussi, mais dans un contexte rationnel, quand il enseignait la philosophie: "Dans sa parole se manifestait son νοῦς (son esprit), dont la lumière transparaisait sur son visage, η ενδειξις του νου αχρι του προσωπου αυτου το φως επιλαμποντος"¹⁵. La proximité du vocabulaire est à remarquer. - Jésus résiste aux assauts du Tentateur, et le congédie¹⁶; Plotin retourne à l'envoyeur les sortilèges d'un nommé Olympios, qui ne lui voulait pas de bien, et l'autre aussi, comme le Satan des Evangiles, abandonne la partie¹⁷.

On ne s'étonnera pas si Plotin, tout comme Jésus, se voit crédité d'une intuition exceptionnelle del l'humain. Jésus, dit Jean, "n'avait pas besoin qu'on le renseignât sur quiconque: de lui-même il savait ce qu'il y a dans l'homme"¹⁸, ce qui explique, par exemple, qu'il ait découvert la vie sentimentale agitée de cette femme de Samarie rencontrée par hasard au puits de Jacob¹⁹. Plotin n'est évidemment pas en reste: un jour, il démasque un voleur de bijoux; une autre fois, il prédit qu'un certain Polémon allait tomber amoureux, et qu'il ne ferait pas de vieux os, ce qui, assure Porphyre, se vérifia. Et Porphyre était bien placé pour savoir tout cela, puisque le maître avait su deviner ses pulsions suicidaires, ce qui lui valait d'être encore en vie²⁰.

Une différence notable, toutefois, où Jésus semble marquer un point: les miracles. Plotin ne marche pas sur les eaux, ni ne change l'eau en vin. A ce propos, encore une chance que

Porphyre n'ait pas su ce qu'allait dire Prudence un peu plus tard, dans le Cathémérinon 9, 28-30: le poète chrétien voit en Jésus un connaisseur en grands crus, puisqu'à tant faire de changer l'eau en vin aux noces de Cana, il en fait du Falerne, ainsi que s'est divertit à le rappeler François Paschoud²¹. Pas davantage Plotin ne multiplie les pains, lui qui n'en mange guère. Mais c'est précisément que Porphyre ne reconnaît là aucune marque de supériorité! Ce seront les néoplatoniciens postérieurs: Jamblique, Maximos d'Ephèse, l'Empereur Julien, et même le grand Proclus, qui feront leurs choux gras du bas merveilleux. De toute cette théurgie, Porphyre est trop heureux de s'être débarrassé au contact de Plotin. Dans le *Contra christianos* déjà, il trouvait les miracles de Jésus bien terre à terre, adaptés à sa clientèle rustique - et d'ailleurs, Apollonios de Tyane, le mage dont Philostrate venait de narrer la vie, n'en faisait-il pas autant? Les cures que Porphyre attribue à Plotin sont d'un autre ordre, plus relevé: c'est l'âme de Porphyre déprimé, pas son corps, que Plotin sauve d'un regard, d'une parole, et le voilà délivré de ses idées noires. Et si Rogatianus, le sénateur handicapé de Vita 7, s'est trouvé soulagé d'une goutte particulièrement invalidante, c'est que son esprit a changé au contact du maître, le poussant vers un style de vie plus écologique.

Enfin, les disciples de Christ le prétendent ressuscité et monté aux cieux en chair et en os sous leurs yeux éberlués, toutes choses que, trente ans plus tôt, Porphyre dénonçait déjà comme une farce, insultant à l'ordre de la nature²². Or, Plotin aussi est aux cieux - mais c'est comme on doit y être: en esprit, et l'oracle d'Apollon l'a reconnu comme résidant à jamais dans l'Au-delà²³. Il y restera, bien sûr, sans revenir sur terre, où il n'a plus rien à faire, ni non plus apparaître à ses disciples, à qui cela n'apporterait strictement rien de plus, puisqu'ils ont ses enseignements, que Porphyre est en train de mettre au net. Quant à l'ascension de Plotin, couronnement de toute une vie de contemplation, c'est évidemment en esprit qu'elle s'est accomplie, dans le secret de son âme purifiée de tout penchant vers la matière: "Je m'efforce, dit Plotin mourant, de faire remonter ce qu'il y a en moi de divin à ce qu'il y a de divin dans l'univers."²⁴ Seule concession à la loi du genre: le serpent symbolique, l'animal

psychopompe²⁵, glisse sous le lit et disparaît dans un trou du mur. Voilà pour la caution de l'au-delà.

Troisième point de comparaison: c'est au niveau des disciples de l'un et de l'autre que la différence saute aux yeux, et Porphyre, sournoisement, laisse au lecteur tenté par le christianisme le soin de l'apprécier. Car s'il n'est pas exclu que Porphyre ait reconnu à Jésus une certaine envergure spirituelle²⁶, en revanche, il observe sa clientèle sans sympathie²⁷. Jésus entraîne à sa suite un ramassis de gens peu décoratifs: des pêcheurs, des artisans, un collecteur d'impôts, une fille au passé chargé, et avec cela tous ignares. Plotin, certes, n'exclut personne de son enseignement, et Porphyre prend soin de préciser que chacun pouvait entrer à son cours²⁸. Mais en fait, c'est le public des beaux quartiers qu'il touche: plusieurs sénateurs, un orateur passé à la philosophie, un critique littéraire, trois médecins²⁹. Poussons jusqu'au détail. Jésus avait son disciple préféré: Jean - et c'est Jean qui le dit. Plotin aussi a le sien: Porphyre, bien sûr, et c'est lui aussi qui y insiste³⁰. Jusqu'aux saintes femmes, dont l'un comme l'autre sont entourés! Mais - nuance! -, il n'y a pas de Marie de Magdala pour parfumer les pieds de Plotin: rien que des dames de la meilleure société, et toutes averties de philosophie³¹. Et pas question qu'elles régissent sa vie, comme Porphyre l'avait reproché ironiquement aux chrétiennes trente ans plus tôt, les accusant de faire la pluie et le beau temps dans l'Eglise³². De même Jésus disait: "Laissez venir à moi les petits enfants!"³³ Plotin aussi les accueillait, à cela près qu'ils étaient tous de bonne famille. Les parents, sur le point de mourir, les lui confiaient pour qu'il veillât sur eux, et aussi sur leur fortune, qu'il gérait avec la minutie d'un notaire³⁴. Bref, si le jeune homme riche de l'Evangile s'en était allé tout triste car il avait de grands biens³⁵, chez Plotin au contraire jeunes gens et jeunes filles aisés affluaient, au point, note Porphyre, que sa maison en était pleine³⁶. Quelques détails encore. Avec ses disciples, il est dit que Jésus était "doux, πραύς, et humble de coeur"³⁷. En Vita 9, 13 et 23 - par trois fois, donc -, Porphyre insiste sur le fait que Plotin aussi était $\pi\rho\acute{\alpha}\nu\theta\acute{\iota}\varsigma$ ³⁸, ce qui est d'autant plus intéressant qu'à regarder de près l'imaginaire de Plotin tel qu'il ressort des Ennéades, cette qualité ne va pas de soi chez le philosophe, comme je l'ai montré

naguère³⁹. - A Jésus comme à Plotin il fallait de la patience pour se faire entendre de leurs disciples respectifs. Dans Marc notamment, on lit: "Ils ne comprenaient rien et redoutaient de l'interroger, καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι"⁴⁰, et "personne ne s'enhardissait à le questionner, καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι"⁴¹. Et dans la Vita, on lit: "C'est ce que nous ne pûmes comprendre, et nous n'osâmes pas l'interroger, οὐτ' αὐτὸν ἐρέσθαι ἐτολμήσαμεν"⁴²: autre rencontre de vocabulaire. - Il est écrit dans les Evangiles que les disciples de Jésus quittaient tout et le suivaient; Rogatianus en fait à peu près autant⁴³, à cela près qu'il y eut censément plus de mérite, puisqu'il n'était pas pêcheur en Galilée, mais sénateur à Rome, ce qui allait chercher le million de sesterces pour le moins. Voilà pour la clientèle.

Quatrième point: qu'en était-il de l'insertion des deux figures dans l'establishment d'une part, et d'autre part dans le milieu culturel? - Jésus n'avait pas de rapports, sinon sur sa fin - et alors ils furent tragiques -, avec les grands de ce monde Hérode, le Sanhédrin, Ponce Pilate. Plotin, en revanche, est bien introduit dans la meilleure société, la seule qui compte dans la mentalité de l'Empire. Non seulement on ne lui connaît pas d'ennemis dans la gent politicienne⁴⁴, ce qui n'est évidemment pas le cas de Jésus, mais encore on s'y honore de le fréquenter. Mieux: le couple impérial lui-même, Gallien et Salonine, tous deux férus d'hellénisme, recherchait sa compagnie⁴⁵. Il va sans dire que Plotin n'a jamais eu maille à partir avec la justice. A ce sujet, le contraste entre la fin de l'un et celle de l'autre en dit assez. Jésus, appréhendé, traduit devant les tribunaux, est voué au supplice infamant des esclaves, celui des séides de Spartacus en d'autres temps. Plotin, lui, s'éteint paisiblement dans la propriété d'un vieil ami, en Campanie, et l'élévation de ses novissima verba met la touche finale qui manquait à un tableau déjà bien édifiant⁴⁶.

Quant au niveau de culture, le contraste entre les deux figures ne pouvait être plus durement suggéré, pour qui avait en tête les testes chrétiens, et c'était bien le cas de Porphyre. Jésus n'est jamais sorti du monde clos de la mentalité juive - donc non-universelle: c'est de toute première importance! -, et il ne savait rien

de la pensée grecque. Plotin, lui, en savait tout; il en avait synthétisé les meilleurs apports avec génie, sans commune mesure avec ce qu'avaient laissé ses prédécesseurs⁴⁷. Et, à l'instar de ce que prétendaient les chrétiens de leurs Ecritures, "tout ce que Plotin a consigné dans ses écrits procède des dieux"⁴⁸, autrement dit est inspiré. C'est d'autant plus évident pour Porphyre que de Jésus lui-même on n'a pas une ligne, alors que Plotin a laissé cinquante quatre traités, dont Porphyre établit, en quelque sorte, le canon en *Vita*²⁴.

Abordons le cinquième et dernier point, à savoir le contenu du message religieux de Jésus et de Plotin. Passionné par tout ce qui touchait à la divinité, Porphyre n'avait pas pu ne pas reconnaître entre les deux enseignements des points de convergence, et là était bien le danger à ses yeux. Il fallait donc faire en sorte que Plotin soutînt avantageusement la comparaison. Bref, qu'iriezvous chercher du côté de Jésus, puisque le meilleur de Jésus, vous l'avez chez Plotin, avec en prime tout ce qui a été dit jusqu'à présent de son harmonie avec la sagesse universelle, qui est la philosophie grecque, de la qualité bien supérieure de ses disciples, etc.?

Certes, Jésus et Plotin nourrissent l'un et l'autre pour la divinité une ferveur analogue, à cela près qu'elle s'exprime par deux verbes différents, dont les connotations respectives nous sont familières depuis Nygren: *αγαπᾶν* en contexte chrétien (en provenance de la Septante), *ἐρᾶν* en contexte platonicien. Jésus rappelle aux Juifs le premier commandement: "Tu aimeras le Seigneur ton dieu de tout ton coeur, de toute ton âme, etc.; ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου"⁴⁹. Et dans la *Vita*, il est dit que Plotin "aimait le divin de toute son âme, οὐδὲ διὰ πάσης τῆς ψυχῆς ἦρα"⁵⁰. D'un côté, donc, l'attachement filial à un tribal, au dieu d'une ethnie: κύριον τὸν θεόν σου; de l'autre, l'élan qui soulève la nature entière, dont l'âme n'est qu'une partie, vers la déité, "πρὸς τὸ θεῖον"⁵¹, qui lui donne de se poser elle-même. Dans le néoplatonisme, en effet, toute hypostase procède d'elle-même en même temps que de son principe, alors que dans le contexte judéo-chrétien, la créature ne saurait s'auto-crée. Chacun apporte ici son langage, parce que chacun vient avec sa métaphysique implicite.

Cela étant précisé, Plotin et Jésus engagent leurs disciples respectifs à pratiquer un culte essentiellement intérieur, reléguant au second plan les pratiques liturgiques et autres. Aux Juifs, Jésus ne se gêne pas pour rappeler Esaïe 29, 13: "Ce peuple m'honore des lèvres, mais son coeur est loin de moi. Vain est le culte qu'ils me rendent."⁵² Lui-même, quand il priaît, se retirait à l'écart, seul et il invitait ses disciples à le faire "dans le secret"⁵³. Conseil que n'ont guère suivi, avait remarqué le Porphyre de 270, les bâtisseurs d'églises et les gens qui s'y entassent, comme si la divinité n'était pas capable de les entendre n'importe où⁵⁴. Plotin qui, dans cette vie, a entrevu plusieurs fois la déité⁵⁵, délivre à ses disciples un enseignement analogue L'un d'entre eux, Amélios, n'aurait pour rien au monde manqué un office, et il aurait tant voulu y entraîner le maître! Mais Plotin lui dit: "C'est aux dieux de venir à moi, et non pas à moi d'aller à eux."⁵⁶ On ne le voit sacrifier que deux fois l'an, aux "Socrateia" et aux "Platoneia" dont il a été question plus haut, et qui valaient à ses disciples une invitation à déjeuner⁵⁷. Ces mêmes dispositions se retrouvent dans la lettre de Porphyre à Marcella, sa femme, écrite, je le souligne, à la même époque que la Vita: "Que pour toi, je le redis, le temple de Dieu soit l'intellect qui est en toi; c'est lui qu'il faut disposer et orner pour le rendre digne d'accueillir Dieu"⁵⁸ Se ruiner en sacrifices et négliger la vertu serait se conduire en athée⁵⁹. Dernier trait authentifiant, dans l'esprit des uns et des autres, la sainteté de vie qu'on s'attend à trouver chez un maître de sagesse, et qui se déduit du seul silence des testes: ni à Jésus ni à Plotin on ne connaît de liaison ou d'attache: ni femme légitime ni maîtresse. Sur le plan de la chasteté, ils sont, en somme, à égalité.

*

Tels sont donc les rapprochements qui me paraissent s'imposer entre la Vita Plotini et les Evangiles. Tout cela pourrait, à la rigueur, n'être qu'une série de coïncidences - encore que cela en ferait beaucoup -, si l'on ne savait d'autre part Porphyre aussi érudit sur les textes chrétiens. Ces rapprochements prendraient un relief tragique s'il était avéré que la mystérieuse mission dont Porphyre se dit chargé, dans la lettre à Marcella, préparait la

persécution de Dioclétien et Galère, qui allait commencer en 303 et s'étendre sur près de dix ans. Bidez, et plus récemment le P. des Places, n'ont pas exclu cette éventualité⁶⁰, mais ici, on ne saurait être trop prudent. Quoi qu'il en soit de ce point d'histoire, toujours mal éclairci, ces rapprochements, joints à ce que Porphyre dit explicitement des chrétiens dans la Vita, montrent assez qu'ils n'ont jamais quitté sa pensée, et qu'il n'a aucunement désarmé au cours de ces trente ans. "Du temps de Plotin, écrit-il, il y avait parmi les chrétiens, outre le grand nombre, des sectes dont les membres, issus de l'ancienne philosophie, disciples d'Adelphios et d'Aquilinos (des inconnus pour nous), détenaient les très nombreux ouvrages d'Alexandre de Libye, de Philocome, de Démonstrate et de Lydus (id.), et mettaient en avant les Révélations de Zoroastre, etc (suit une enfilade de noms obscurs). Ils en trompaient plus d'un, fourvoyés qu'ils étaient eux-mêmes en se figurant que Platon n'avait pas pénétré la profondeur de l'essence intelligible"⁶¹ - sous-entendu: ce que Plotin, lui, a su faire mieux que personne en tant qu'exégète de Platon. Pour nous, aujourd'hui, il est bien clair que ce sont des sectes gnostiques qu'il s'agit ici. C'est pourtant toujours le christianisme que Porphyre croit atteindre, un christianisme grossièrement intellectualisé, qui aggrave encore, de ce fait, l'absurdité de ses convictions de fond. Pour Porphyre, c'était fatal: le christianisme étant une "ἄλογος πίστις, une croyance sans base rationnelle"⁶², il est exposé à toutes les errances, capable d'intégrer sans sourciller les pires élucubrations, bref, disposé par nature à gober tout et n'importe quoi. Alors que Plotin venant en ce monde a porté la Φιλοσοφία à son plus haut point de vérité, et sous la garantie d'En-haut, comme il a été dit.

Ainsi voyons-nous s'affronter une des dernières fois les deux visions du monde, la grecque et la chrétienne, Athènes et Jérusalem, pour le dire comme Tertullien soixante-quinze ans plus tôt - et les deux visions étaient irréductibles. Passe encore pour Jérusalem: Porphyre n'a trop rien contre la Juifs, dès lors qu'ils restent entre eux. Dans le De abstinentia, vers 271, il en parlait même comme d' "une race de philosophes, qui s'entretiennent des choses divines"⁶³, à leur manière, bien sûr, mais elle se tient. Porphyre possède bien ses textes bibliques, je l'ai dit, mais en fait,

qu'en sait-il au-delà de la lettre? Où donc en aurait-il acquis l'esprit? Pas plus que Jésus n'avait fait de stage aux écoles d'Athènes ou d'Alexandrie, Porphyre n'avait étudié auprès des rabbins ou des évêques, et cela même interdisait à l'autodidacte qu'il était en ce domaine de comprendre le christianisme de l'intérieur, de conspirer avec son intuition. Faute de s'être initié aux procédés bibliques de la relecture d'un texte à la lumière de tous les autres, faute d'avoir perçu le renouvellement existentiel de l'histoire d'Israël tout au long des temps et des livres saints, comment aurait-il compris que le Jésus des Evangiles y était donné comme la récapitulation en sa personne de toutes les figures de l'Ancien Testament - le nouvel Adam⁶⁴, le nouveau Moïse, le nouveau Jonas, etc. -, et comme l'accomplissement en plénitude des promesses du dieu des Juifs à son peuple? A tort, selon les uns; à bon droit selon les autres - mais là n'était pas la question. Un Juif pieux pouvait bien maudire l'épisode Jésus; du moins en comprenait-il le sens, ou discernait-il le pourquoi du contresens Porphyre, hellénisé jusqu'aux moëlles, ne pouvait voir là, comme il le disait déjà dans le *Contra christianos*, que "fable, radotage de vieux rigolade largement épanouie, Ω μύθος, ὃ γῆρος, ὃ γέλωος ὄντως πλατύς!"⁶⁵. Quelle mouche aurait piqué la déité ineffable, d'aleer s'alourdir d'un corps, véritable tombeau de l'Esprit dans la matière, dont la philosophie enseignait précisément qu'il fallait se dégager, le plus vite étant le mieux? C'était bien cela que Plotin avait réussi: cette désincarnation qui est la première des purifications, et Porphyre en témoignerait dans la *Vita*, son évangile à lui, sa bonne nouvelle, pour que les gens raisonnables, induits un moment en tentation par les prestiges du christianisme, soient délivrés de ce mal.

Telle était donc selon Porphyre la morale de l'histoire: celui que les chrétiens tenaient pour un dieu descendu des cieux n'était qu'un homme, bien sûr, même s'il était supérieur à beaucoup d'autres, et meilleur, en tout cas, que la clique de ses sectateurs. En revanche, celui qui, à vues humaines, apparaissait comme un homme, avec sa santé délabrée, ses tics et ses défauts de prononciation en grec - celui là était un dieu, mais un dieu de la seule espèce qu'il soit donné aux hommes de croiser ici-bas, c'est-à-dire un sage.

On peut, bien sûr, être choqué de cette hargne, de cette rage, de ce mépris aussi, qui exsudent des textes de Porphyre, et qui leur vaudront d'être réduits en cendres sous Constantin et

consorts. On peut déplorer l'acharnement qu'il mit sa vie entière à poursuivre ceux qui tant avaient souffert par le passé, et qui allaient souffrir encore la dernière des persécutions romaines, peut-être avec sa complicité active. Mais c'est que sa haine était à proportion de sa ferveur de converti. Un païen à gros grains s'en serait bien moqué, de toutes ces histoires de dieux, comme soixante ans plus tard le bon Praetextatus, préfet de Rome sous Valentinien, et que nous connaissons assez bien grâce à Macrobe. Il collectionnait les sacerdoces, les flaminats, les pontificats de toute sorte, faisant un peu figure de pape des derniers païens. Et, rapporte saint Jérôme, il disait en rigolant: "Qu'on me fasse évêque de Rome, et je me fais chrétien tout de suite!"⁶⁶ Porphyre, c'était autre chose. "Le sage", écrit-il à Marcella, "le sage n'a besoin que de Dieu."⁶⁷ Dieu, il l'avait trouvé auprès de Plotin - et ce n'étaient plus les dieux exubérants de sa jeunesse phénicienne, tour à tour familiers et terribles; et ce n'était pas non plus l'impensable dieu fait chair des chrétiens, mais la déité sans forme, dont l'approche congédiait toute sensation, toute image, tout concept même: "Ἄφελε πάντα, ôtez tout"⁶⁸, disait le maître. "Fuir seul vers le seul, vers le seul, φυγῆ μόνου πρὸς μόνον": c'est sur ces mots que s'achèvera le dernier chapitre de la dernière Ennéade⁶⁹. Tout cela lui tenait aux entrailles, lui laissant sûrement moins de liberté que n'en avait disposé Plotin lui-même: plus fragile était son psychisme, puisqu'il avait songé à mourir. Il avait dû attendre la fin de sa vie pour toucher au but⁷⁰, et il venait enfin, je ne dirai pas: de voir, mais d'entrevoir le foyer d'où tout rayonne et à quoi tout revient, et cet instant-là valait à lui seul toute une vie. Maintenant, il savait: c'était cela, la bonne nouvelle, l'annonce faite à l'âme embourbée dans la chair et dans le temps, l'annonce d'un salut qui la faisait se lever enfin de ce tombeau - σῶμα σῆμα -, se découvrant à elle-même telle qu'elle est, faite pour être dépassée vers l'éternel. Et cette révélation, qui était maintenant son bonheur, exigeait de lui qu'il annonçât à ceux qui en étaient dignes cet évangile de silence.

*

Cent ans plus tard, par un étrange retour des choses, les textes de Plotin et de Porphyre, traduits du grec en latin - les *libri platonicorum* -, allaient atteindre de plein fouet un jeune rhéteur milanais, ambitieux, brillant et passablement désorienté, et cette

rencontre aurait des conséquences auxquelles Porphyre n'aurait, certes, pas songé. Ce jeune universitaire s'appelait Aurélius Augustinus, plus connu sous le nom de saint Augustin⁷¹.

NOTES

(1) Nous désignerons ici les fragments du **C. christianos** par leurs numéros dans l'édition de A. von Harnack, **Porphyrius "Gegen die Christen 15 Bücher". Zeugnisse, Fragmente u. Referata**, Abhandlungen Akad. Berlin 1916.

(2) "ἐσκήνωσεν", Jn 1, 14. On notera le réalisme appuyé du verbe.

(3) **Vita Plotini** 1, 2-4. Nous citerons désormais les références par **Vita**, suivi du chapitre, avec l'indication des lignes.

(4) **Vita** 3, 2-6.

(5) Cette précision vient d'Hippocrate. Cf. Censorinus, **Le jour natal** 14, 3, traduction annotée par G. Rocca-Serra (Paris 1980) 18.

(6) Mt 11, 19.

(7) **Vita** 8, 22.

(8) Mt 8, 24; Mc 4, 38; Lc 8, 23.

(9) Harnack 55.

(10) **Vita** 8, 20-22 et 9, 17-18.

(11) **Vita** 22, 40 et 23, 3-4.

(12) Cf. Mt 26, 53; Mc 1, 13; Lc 22, 43; Jn 1, 51.

(13) **Vita** 10, 14-33; 22, 23-39.

(14) Mt 17, 2.

(15) **Vita** 13, 5-7.

(16) Mt 4, 1-11.

(17) **Vita** 10, 1-13.

(18) Jn 2, 25.

(19) Jn 4, 17-18.

(20) **Vita** 11.

(21) Cf. F. Paschoud, **Roma aeterna** (Institut Suisse de Rome 1967) 228.

(22) Harnack 64-65. 93-94.

(23) **Vita** 22, 23-60.

(24) **Vita** 2, 25-27.

(25) **Vita** 2, 27-28; cf. S. Eitrem, **Heros**, RE 8(1912) 1119, 17s.

(26) Voir à ce sujet les références proposées par P. de Labriolle, **La réaction païenne** (Paris 1934), 12 (1950) 233-239.

(27) Harnack 4-6. 23. 26.

(28) **Vita** 1, 13-14.

(29) **Vita** 7.

(30) **Vita** 7, 49-51; 13, 10-17; 15, 1-21; 24, 2-4.

(31) **Vita** 9, 1-5; 11, 3.

- (32) Harnack 97.
 (33) Mt 19, 14.
 (34) Vita 9, 5-16.
 (35) Mt 19, 16-23.
 (36) Vita 9, 9-10.
 (37) Mt 11, 29.
 (38) Vita 9, 18; 13, 8; 23, 2.
 (39) Cf. L. Jerphagnon, **Doux Plotin? - Essai sur les métaphores militaires dans les Ennéades**, Rev. Philos. 1982, 397-404.
 (40) Mc 9, 32.
 (41) Mc 12, 34.
 (42) Vita 10, 38.
 (43) Vita 7, 31-44.
 (44) Vita 9, 20-22.
 (45) Vita 12, 1-2.
 (46) Vita 2, 18-29.
 (47) Vita 21.
 (48) Vita 23, 18-21.
 (49) Mt 22, 37.
 (50) Vita 23, 5.
 (51) Vita 23, 4.
 (52) Mt 15, 7-9.
 (53) Mt 6, 3. 7.
 (54) Harnack 76-79.
 (55) Vita 22, 35-44 et 23, 7-18.
 (56) Vita 10, 35-36.
 (57) Vita 2, 38-42.
 (58) Porph. **Ad Marcell.** 19, 14-16 (éd. des Places).
 (59) **Ad Marcell.** 14,8-11 (éd. des Places).
 (60) Cf. J. Bidez, **Vie de Porphyre** (Gand 1913 = Hildesheim 1964) 116. et. E. des Places dans son éd. de Porphyre, **Vie de Pythagore et Lettre à Marcella** (Paris 1982) 157 et 110, note 2. En fait, un homme déplaçant un aussi fort tonnage que Porphyre dans la **gentry** du temps n'a pas été sans savoir ce qui se tramait en hault lieu contre les chrétiens.
 (61) Vita 16, 1-9.
 (62) Harnack 7x voir également 1.
 (63) Porph. **De abst.** 2. 26.
 (64) Voir sur ce point la savante étude de H. Tardif. **La victoire du nouvel Adam** (Paris 1953).
 (65) Harnack 49.
 (66) Hiéron. **C. Joh. Hieros.** 9, Migne 23, 361.
 (67) Porph. **Ad. Marcell.** 11, 6 (éd. des Places).
 (68) Plot. **Enn.** 5. 3. 17. 38.
 (69) **Enn.** 6, 9, 11, 51.

(70) "Ce dieu qui n'a ni forme ni essence parce qu'il se situe par-delà l'intelligence et l'intelligible, c'est ce dieu que moi, Porphyre, j'ai approché, et avec qui je me suis uni une seule fois, dans ma soixante-huitième année" (Vita 23, 10-14). Porphyre est donc sous le coup de cette expérience au moment où il rédige la Vita.

(71) Mieux encore qu'en Conf. 7, 9-13, écrit entre 397 et 401, la joie de la rencontre avec les libri platoniorum s'exteriorise dans le De beata vita, 1, 4 et 6, et surtout dans le C. Acad. 2, 5, tous deux de 386. Ce n'est qu'en 426-427, dans les Retract., qu'Augustin, âgé, se fera scrupule d'avoir un peu trop vanté ces textes "des impies", qui ont déterminé son itinéraire spirituel. A Porphyre lui-même, Augustin ne marchandera jamais l'admiration intellectuelle, déplorant seulement qu'un esprit de cette trempe soit passé à côté du christianisme (cf. Civ. Dei 10, 28).

COMENTÁRIO

“E NO PRINCÍPIO ERA O VERBO...” (UMA “DESLEITURA” DE CABALA E CRÍTICA, DE HAROLD BLOOM)

Nair Leme FOBÉ
Instituto de Letras
PUCCAMP

O mundo acadêmico acaba de ganhar uma nova biblioteca, fato bastante inusitado neste nosso país carente de coisas básicas e, entre essas coisas básicas, do saber. Essa nova biblioteca, dirigida por Arthur Nestrovski e que recebeu o nome de Biblioteca Pierre Menard (Editora Imago), vem ocupar um “vazio da leitura”, propondo-se “à publicação de trabalhos de interpretação literária de autores nacionais e estrangeiros”. A sua proposta é bem ambiciosa - corresponder ao interesse dos estudiosos de vários ramos do saber por questões de interpretação e leitura.

O lançamento de “Cabala e Crítica”, de Harold Bloom, traduzido por Monique Balbuena, vem trazer o pensamento desse professor da Universidade de Yale, autor de muitos livros e organizador geral de 800 volumes de crítica literária sobre como estabelecer teorias para a análise crítica da literatura. Há hoje uma tendência ao esotérico e, no meio dessas inclinações ao misticismo, à leitura das cartas do Tarô. Vemos como alguns estudos, como os de Gershom Scholem, vêm constituir uma fonte para sugestões

literárias e um embasamento para a crítica. É nesse veio que Harold Bloom vai buscar inspiração para casar Cabala e Crítica. Seu argumento é que, desde Milton, a quem ele classifica como poeta verdadeiramente subjetivo, os poetas têm consciência de sua "tardividade". Assim como as interpretações bíblicas estariam tardias para as anteriores, que exploraram as possíveis dobras de significado, os poetas têm a sensação de terem chegado tarde na história poética e que seus antecessores já usaram a inspiração disponível. Experimentam um sentimento Edipiano de ódio à figura do pai, um desejo desesperado de negar sua paternidade. A forma de agir a essa situação de tardividade é de agressão psíquica a fim de conquistar seu espaço imaginativo. O significado de um poema não está nele, não vem dele mas se encontra entre poemas, na relação com outros poemas. Isto implica numa "desleitura" dos escritores anteriores a fim de se conseguir uma nova interpretação. Essa "desapropriação poética" vai gerar aquele espaço necessário onde comunicam sua própria inspiração autêntica. Sem essa luta com o significado, a tradição sufocaria toda a forma de criatividade.

É aí que entra a Cabala judaica, como Bloom a lê, a partir dos escritos de Isaac Luria e sua descrição de uma cosmogonia negativa, ou uma construção desconstrutiva, em 3 fases: Tzimtzum, ou o esvaziamento, limitação, um "auto-ocultamento de Deus, ou ainda, de sua entrada em Si mesmo... onde Deus abre um espaço para a criação, para um não-Deus" (p.49); Sheviráh, ou a quebra dos vasos, a transformação, a substituição de uma forma por outra. "Paradoxalmente, o Nome de Deus era forte demais para suas Palavras, e a quebra dos vasos se tornou necessariamente um ato divino de substituição, onde um modelo original dava lugar a um mais caótico - mas, ainda assim, modelo" (p. 50). Assim, como afirma Freud, o homem precisa amar para não ficar doente, o Deus de Luria precisa criar para continuar saudável. A última fase é Tikún, representação, a libertação do significado, "o processo salvador de restauração e restituição" (p. 51).

Antes de Luria, toda a Cabala via a criação como um processo em progresso, movendo-se numa única direção, saindo

de Deus e alcançando o homem. Esse movimento era constituído de estágios ligados entre si e pelos quais o homem passava sem grandes saltos. Luria tem uma visão contrária; para ele, a criação é "um surpreendentemente regressivo, onde cada estágio pode ser separado do outro por um abismo e onde a catástrofe é sempre um evento central". (p. 49)

Para Bloom, quando um poeta "forte" escreve, ele passa pelas três fases, de forma dialética, e, na medida em que trava uma luta com os poetas fortes do passado, vai fazendo uma "desleitura" de seus textos e descobre como se dá o significado, através de tropos, de torções de linguagem, que substituem Deus. Daí o papel de uma tradição cabalística, ou tradição da tradição, já que cabala significa tradição ou, como nos dizem Monique Balbuena e Arthur Nestrovski, na sua apresentação ao livro traduzido, é falar "numa série sem origem e sem fim" (p. 14). O que fica é a idéia de distanciamento, de liberação de um texto com respeito a seu antecessor e o poeta "forte" vai ter que lidar com o que Bloom chama de "ansiedade de influência", adotando, separada ou sucessivamente, suas defesas psíquicas, que se metamorfosam, na poesia, em tropos que permitem ao poeta se esquivar dos poemas de seu antecessor.

"Cabala e Crítica" foi escrito em 1975 e somente agora chega ao Brasil, através da tradução de Monique Balbuena, mas, como nos dizem a tradutora e Arthur Nestrovski, "o bom esotérico deve passar, mas o Bloom esotérico fica, projetando sua sombra sobre nós, leitores tardios" (p. 16). É o terceiro volume da "tetralogia da influência", onde Bloom busca estabelecer parâmetros teóricos para uma crítica literária, sendo que seu principal interesse é a luta que travam os poetas tardios, ou efebos, com os textos precursores e as relações entre textos e como um texto influi em outro e como um poeta forte, um leitor vigoroso tem a ousadia de distorcer, de desviando texto supostamente original - pois a originalidade, como nos diz Valéry, só existe quando se ignoram as fontes.

O livro, na sua versão brasileira, contém uma apresentação que dá uma síntese do conteúdo do pensamento bloomiano e uma justificação para certos recursos tradutórios. Segue-se um prólogo,

com o subtítulo "Isso, Também, Devo ter Sabido". O primeiro capítulo é um estudo sobre a Cabala e a contribuição feita por Gershom Scholem. Segundo Bloom, é "tão retórica e figurada quanto histórica" (p. 27). Para Bloom, a Cabala é "essencialmente uma visão de tardividade", e afirma que qualquer exposição sobre a Cabala deve conter descrições do gnosticismo e do neoplatonismo. Comenta a contribuição de alguns estudiosos, como Codovelo (1522 - 70) e de seu discípulo Isaac Luria e como a Cabala prefigura, em muitos aspectos, a doutrina freudiana e como a Cabala prática se apresenta em duas áreas: a demonologia e a chamada **Guematria**, "a explicação de palavras conforme seus valores numéricos ou equivalentes, estabelecidos segundo rígidas regras" (p. 54). Termina esse capítulo, dizendo que a Cabala se distingue do "misticismo cristão e ocidental pelo fato de representar mais um modo de especulação intelectual do que uma via de união com Deus" (p. 56) e como, no seu aspecto negativo, buscou "um poder mágico sobre a natureza", mas que, no seu ponto mais positivo, descobriu "o poder da mente sobre o universo da morte". (p. 57)

No segundo capítulo, Bloom casa Cabala e crítica, apoiando-se nos fundamentos teóricos de vários estudiosos, como Charles Sanders Peirce, Thomas Kuhn, Cordovero e Isaac Luria e demonstra como a grande contribuição da Cabala para a crítica é a de que "o significado nos textos tardios é sempre errante, assim como os judeus tardios eram um povo errante", sendo que o significado vagueia de texto a texto e dentro do texto, como os judeus, para se proteger. É nessa "defesa" e luta entre os efebos e seus antecessores, nessa "violação" e "transgressão" que surge o novo poeta forte.

O terceiro capítulo inicia com várias indagações que convidam a participação de qualquer professor universitário a um processo de canonização, o que, para Bloom, "é a versão mais extrema daquilo a que Nietzsche chamou de interpretação, ou seja, o exercício da Vontade de Potência sobre textos" (p. 110) e pondera que, um bom ponto de partida para um arcabouço teórico para a crítica literária, é a libertação da idéia de que a boa crítica se apóia numa sólida capacidade descritiva, pois o poema, para ele,

“não tem nada, e não cria nada” (p. 132), já que “um poema é um substituto de uma primeira chance perdida” (p. 133).

O Epílogo, o nome pronunciado sobre a Água, é uma metáfora do que, para Bloom, é o início da poesia - “quando alguém que será poeta lê um poema”, pois “ser poeta é ser um interpoeta”.

Cabala e Crítica propõe a releitura das coisas e todos nós somos leitores efebos e buscamos, através de uma desleitura dos textos, voltar àquela unidade perdida, no momento em que Deus se contrai, entra para dentro de si mesmo e, encolhendo sua presença, cria o espaço ocupado pelo universo. O homem vai partir de substituições desse modelo original de Deus e torna-se sujeito de um ato criativo mais caótico mas que ainda contém fragmentos do modelo original daí ser todo ato criativo do homem um ato de amor e também resultado de uma necessidade catastrófica. É a busca da unidade perdida, da reorganização desse mundo estilhaçado após a “quebra dos vasos” e da palavra primeira que era livre de conotações e que dá sentido à jornada do homem no universo.

RESENHAS

BARRERA, J. Trabolle

FAFIAN, M. Maceiras

LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA

EDITORIAL CINCEL-MADRI

O problema da hermenêutica é um problema fundamental no pensamento filosófico do presente. Os conceituados autores acima procuram, em "La Hermenêutica Contemporânea" apresentar uma visão panorâmica e introdutória ao estudo da Hermenêutica. Constituído por 8 capítulos, o livro aborda, numa linguagem muito precisa, as direções que a Hermenêutica foi tomando com seus principais sistematizadores.

No capítulo 1 - Antecedentes Históricos - a Hermenêutica é focalizada em seu surgir. Schleirmacher se propõe a sistematizar uma hermenêutica geral que desse razão a todo ato de compreensão a partir daquelas encontradas em sua época: a hermenêutica jurídica, para a interpretação dos textos legais; a filosófica, para a interpretação literária greco-latina e a teológica, que ditava os caminhos de exegese das escrituras sagradas. Hans-Georg Gadamer recolhe os escritos da hermenêutica nascida de Schleirmacher e mais tarde Dilthey e Heidegger, vão desenhar uma nova teoria da experiência hermenêutica. Até Dilthey, a compreensão era entendida como imitação ou repetição pelo intérprete do processo de criação artística e daí para a equiparação ou identificação com o autor. Segundo o autor, a compreensão se realiza dentro do mundo de relacionamentos existentes dentro da vida, a relação das partes dá

vida ao todo, que está fundamentado na essência mesma da vida. Heidegger estabelece novas bases filosóficas para a legitimação da compreensão histórica: em lugar de uma psicologia ou metafísica da vida, o retorno à ontologia do Ser. A compreensão tem lugar necessariamente através do mundo. A tarefa hermenêutica consiste em trazer à luz o significado oculto, apoiando-se na radical historicidade do existente, até uma compreensão determinada pela 'coisa mesma'.

No capítulo 2 - Fundamentos de la teoría de la experiencia hermenéutica según Gadamer - é discutido como a hermenêutica pode dar razão da historicidade da compreensão e interpretação nas ciências humanas. É preciso proceder a uma reabilitação do conceito de prejuízo, e aos conceitos de autoridade e tradição para desvelar a 'outra coisa' mais além do escrito e levar em conta a distância temporal entre o intérprete e o texto a interpretar, e que é base do processo de compreensão. O processo hermenêutico apresenta, pois, uma estrutura circular de pergunta-resposta, de diálogo Eu-Tu a partir dos pré-júzos que vão desembocar na formação progressiva de um novo horizonte de compreensão que efetua a consciência operativa histórica.

No capítulo 3 - Recuperación del problema hermenéutico fundamental - Gadamer propõe recuperar o valor hermenêutico da "aplicação" que consiste em adaptar o sentido do texto à situação concreta na qual se fala. É preciso reconhecer a unidade filologia-história, pois realizam ambas uma mesma tarefa de aplicação, conduzindo à consciência operativa histórica, descobrindo a estrutura de "experiência".

No capítulo 4 - La Hermenéutica e las hermenéuticas - Gadamer, propondo elaborar uma teoria universal do compreender e dos modos todos de compreender, elabora uma filosofia que constitui o conjunto das correspondentes análises teóricas; a filosofia hermenêutica. A discussão dos problemas hermenêuticos dentro das ciências particulares cobre hoje um vasto campo. Não

se circunscreve unicamente às consciências humanísticas tradicionais, que desenvolvem uma hermenêutica e uma metodologia própria. A discussão e a atualização hermenêutica teve especial desenvolvimento nos campos da teologia, sobretudo protestante e da jurisprudência. Seguindo o modelo da filosofia aristotélica em sua crítica à idéia platônica do Bem, Gadamer propõe a interpretação jurídica e a interpretação teológica como exemplos daquilo que se sucede em toda compreensão: o ser aplicação, mediação entre uma mensagem de salvação e o ouvinte que a recebe.

A hermenêutica como disciplina universal estabeleceu relação com todos os campos de estudo da linguagem, com a filosofia geral das formas simbólicas de Cassirer, diversas formas de fenomenologia. Paul Ricoeur confrontou a hermenêutica com o estruturalismo, a psicanálise e a fenomenologia religiosa numa interpretação da simbólica do mal.

Do capítulo 5 ao 8, os autores fazem uma análise das obras de Paul Ricoeur. No 5º capítulo aparece a explícita pretensão de identificar, nos limites do possível, o ser de um eu autenticamente humano, um eu que tanto pensa quanto sente no seio de uma existência corpórea complexa, dotado de razão e liberdade. Sua filosofia tem a pretensão de explorar "a existência viva e suas significações". Seu itinerário vai do existencialismo à filosofia da linguagem sendo a linguagem o meio privilegiado de acesso à subjetividade.

No 6º capítulo - La Filosofia de la voluntad - a existência, para Ricoeur, deve passar pela aceitação do "corpo próprio", entendida como abertura e possibilidade frente à realidade objetiva do mundo, poder de decisão e afirmação originária com a subjetividade, a contingência e a negatividade. De tais pressupostos nasce a filosofia da vontade que programa em três partes: eidética, empírica e poética. Ricoeur recorre a Freud e à lingüística e em sua obra aparece o mal como realidade histórica e com repercussões concretas no mundo empírico, reclamando uma hermenêutica.

No capítulo 7 - La doble hermenéutica - Se o primeiro caminho que leva Ricoeur a Freud é a problemática do mal e da culpa, um segundo acesso se estabelece entre ambos: é o problema do simbolismo ou, os problemas específicos da linguagem. A psicanálise está implicada nos problemas lingüísticos derivados do uso das estruturas simbólicas. Além do símbolo onírico, entendido como linguagem indireta, a psicanálise amplia seu campo interpretativo até o âmbito universal dos símbolos culturais e mitos religiosos com a pretensão de converter-se em uma interpretação geral da cultura. Freud interpreta o símbolo através de uma redução, o que leva Ricoeur não a desejar o conceito freudiano de interpretação mas a contar com ele ao longo de toda sua obra posterior. É assim que se introduz um novo estilo hermenêutico.

No capítulo final - Hermenéutica e Estructuralismo - Ricoeur entra em discussão com o estruturalismo inspirado na lingüística de De Saussure, e com a extensão do modelo lingüístico-estrutural à filosofia antropológica por obra de Lévi-Strauss. Os pressupostos estruturalistas são discutidos com atenção e repropostos dentro do problema geral do ser e a significação, posto que são grandes suas conseqüências para uma hermenêutica que pretende chegar ao sujeito através de um esquema eminentemente fenomenológico cujo pólo noemático é a linguagem simbólica e os "signos" em geral (p. 142).

Toda obra de Ricoeur é um desenvolvimento complexo, mas coerente, dos pressupostos enunciados. Cada um de seus momentos reflexivos vem motivado pela teleologia única de uma ontologia militante, hermenêutica, de ser do eu. Mas cada obra, a medida que se aproxima de tal objetivo, supõe a introdução de novos elementos e renovados interlocutores. O problema da hermenêutica torna-se, assim, um problema fundamental do pensamento filosófico contemporâneo, problema este introduzido por Schleiermacher e Dilthey que se enraíza na hermenêutica existencial de Heidegger e vem receber mais desenvolvimento com a hermenêutica filosófica de Gadamer e, principalmente, a hermenêutica reflexiva de Paul Ricoeur.

O livro, com uma riquíssima bibliografia é recomendado aos estudantes de graduação em Filosofia, bem como àqueles que desejam ter conhecimento de Hermenêutica por trabalhar em áreas afins.

Danilson Spironello
bolsista CNPq

WEINSHEIMER, Joel C.

GADAMER'S HERMENÉUTICS - A READING OF TRUTH AND METHOD

New York - Vail-Ballou Press - 1985 - 278 pág.

O propósito central do livro de Joel Weinsheimer é apresentar uma leitura pormenorizada, contudo não pretendida como crítica, do "Verdade e Método" de Hans Georg Gadamer.

Segundo o autor, a questão do método em Gadamer está voltada à análise do conhecimento; trata-se de um trabalho rigoroso e extenso, sem, com isso, conseguir esgotar o que está para ser conhecido. Segundo Gadamer, o completo conhecimento e controle do mundo requer um total conhecimento e controle de nós mesmos; se o mundo tem de ser conhecido para ser entendido e dominado, o ser, por sua vez, tem de ser entendido e interpretado necessariamente.

Neste sentido, Gadamer propõe uma ontologia hermenêutica, o conhecimento do ser a partir da arte, da história e da linguagem. O conhecimento, por sua parte, torna-se a mediação da verdade, verdade esta, relativa, dado que o conhecimento não é absoluto, e nunca completa, haja vista algo sempre se manter escondido, não revelado.

A experiência da verdade dá-se na filosofia, na arte e na história. Linguagem, história e tradição constituem-se nas condições para a ocorrência da verdade; constituem-se no passado do homem que não morre e é retomado o tempo todo.

O processo de entendimento hermenêutico, de conhecimento do ser como mediador da verdade, ocorre através da

alienação do espírito em direção ao estranho e ao não-familiar. Este movimento propicia o sentir-se mais e diferente do espírito caracterizando o processo todo de interpretação. Interpretar é, portanto, estar no outro incorporando-o a nós mesmos, sedimentando-o para nos sentirmos potencialmente mais.

Arte, história e linguagem compõem a tríade do todo da tradição, onde, então, o homem se percebe, recupera e conhece. Para Gadamer, a arte e a experiência dela põem-no diante dele mesmo; a experiência, que não se esgota, constitui-se em memória e reflexão no tempo, o tempo mesmo da vida. A experiência da arte é exílio e reunião, é experiência de um todo infinito que se dá simbólica, imediata e inesgotavelmente reveladora.

O fenômeno da arte coloca-nos a tarefa de entendimento próprio, trata-se de uma tarefa voltada para a existência humana. O contato humano com o trabalho artístico é caracterizado como um jogo cujo significado está ligado à sucessão de interpretações que lhe ocorrem na infinita tarefa de identificação do homem com ele mesmo.

O acesso à verdade estende-se no contato com o passado, que, neste momento, localiza-se já no presente; o presente constitui-se na condição de entendimento do passado e sua verdade; o entendimento do passado é entendimento próprio uma vez que pertencemos a ele. Este entendimento é visto como projeção, projeção de expectativas e pré-juzos na direção de um significado, significado este entendido como possibilidade de ser. Segundo Gadamer a história é um caminho não só de conhecimento mas de ser.

A interpretação histórica, facilitada pelo entendimento gradativo, caracteriza-se pela fusão de mundos; o entendimento histórico é a atividade que envolve integração e assimilação, é transposição temporal, é a coincidência do encontro de duas tradições, o passado e o presente.

Segundo o autor, Gadamer propõe, no diálogo do homem com a tradição, uma linguagem: comum; a interpretação da tradição ocorre em termos de tradução, ou seja, ao intérprete cabe traduzir o passado na linguagem do presente tornando-o vivo.

Trata-se, pois, do entendimento da tradição feito linguagem atual, trata-se do próprio movimento da verdade rumo ao presente.

Para Gadamer, a linguagem excede a consciência hermenêutica que, por sua vez, realiza-se na consciência do intérprete, consciência historicamente condicionada. Segundo ele, a linguagem excede a consciência, ela torna o entendimento possível, ela é o meio e o foco da hermenêutica; a linguagem representa um todo, ela é o lugar onde sujeito e objeto, pensamento e mundo estão fundidos, ela é o caminho para a verdade.

A ontologia hermenêutica proposta por Gadamer é a interpretação do ser na tradição, tradição esta que clama pelo conhecimento mesmo do ser que nela está imerso, que nela está acessível e que espera por revelação.

Participar da verdade, segundo Gadamer, é participar da tradição que nos atinge, que compartilhamos e assumimos em múltiplas e sucessivas leituras.

Neste sentido, a obra do estudioso Joel Weinsheimer é um convite expresso na direção de conhecermos profundamente e mais de perto toda a riqueza do pensamento do grande expoente e fundador da hermenêutica contemporânea, Hans Georg Gadamer.

Maria Lúcia Dario

(Mestranda em Filosofia - PUCAMP)

MACEIRAS, Manuel. TREBOLLE, Julio
LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA
Madrid - Cincel - 1990 - 203 pág.

A atual obra dos estudiosos Manuel Maceiras e Julio Trebolle permite-nos uma importante visualização de toda a história da hermenêutica de Schleiermacher a Ricoeur, este último, expoente vivo da hermenêutica fenomenológica.

Trata-se de uma produção literário-filosófica de caráter rigoroso e substancial perpassando Dilthey, Heidegger, Gadamer,

Bultmann, Pannenberg e Betti, com um especial detalhamento dos trabalhos de Paul Ricoeur ao engendram-se fenomenologia, psicanálise e estruturalismo.

Sem dúvida, uma obra endereçada a todos aqueles interessados em conhecer panorâmica e radicalmente uma das duas grandes vertentes da filosofia contemporânea, a Hermenêutica, nas perspectivas universal, historicista, ontológica, teológica, jurídica e fenomenológica.

Maria Lúcia Dario

Mestranda - Pós-Graduação em Filosofia - PUCCAMP

RICOEUR, Paul

"INTERPRETAÇÃO E IDEOLOGIAS"

(Trad. Hilton Japiassu) RJ: F. Alves, 1977.

"Existe um lugar não ideológico, de onde seja possível falar cientificamente de ideologia?" (p.75).

Na presente obra o filósofo Paul Ricoeur faz uma análise do contexto hermenêutico bem como dos conceitos legados ao que se refere à ideologia. Em tal obra, "Interpretação e Ideologias", é marcante a preocupação do autor em torno do entendimento racional e do processo de interpretação do universo simbólico.

Dividida em quatro partes, esta obra, sob a ótica de "Sprit de finesse", tenta resgatar a qualidade humana. Contudo, faz a superação da crítica da consciência imediata.

Na primeira parte, "Funções da Hermenêutica", o filósofo francês inicia retomando o valor de todas as hermenêuticas regionais para que sejam incluídas em uma hermenêutica geral. Salientando Scheleiermacher como o fundador da hermenêutica moderna, relaciona-o ao kantismo. Para este, a hermenêutica está ligada às interpretações gramatical e técnica, o que acaba por dificultar um limite entre as duas. Já para Dilthey, a preocupação se dirige ao nível da história e a partir daí se pode fazer a

interpretação. No entanto, se para Scheleiermacher a hermenêutica é filologia, para Dilthey não é muito diferente, já que também considera que é preciso estabelecer teoricamente a validade da interpretação pois é neste sentido que se apóia a certeza da história.

Em Heidegger (*Sein und zeit*) já encontramos a hermenêutica relacionada com a linguagem, a identidade do ser. Já em Gadamer há o temor de se cair no romantismo (alusão ao *Aufklärung*). Para Gadamer também há a ligação direta e constante com a história. Nossa consciência é determinada pelo devir histórico.

Contudo, Ricoeur também expressa a condição do distanciamento para a condição de compreensão. Destarte, é notável a importância de todo e qualquer discurso (compreendido como significação).

Já na segunda parte, "Ciência e ideologia", o autor enfatiza as armadilhas que o tema "ideologia" pode ocasionar. Tais armadilhas podem ser enumeradas em dois tipos:

. Quando, envolvidos em paradoxos sócio-políticos, definimos ideologia por sua função de justificação.

. Quando, dentro desta perspectiva de classes, damos maior relevo apenas à dominação em si.

Porém como trabalhar com o fenômeno ideológico? Para o autor a dificuldade da questão também se evidencia. Analisando a ideologia torna-se claro que ela é um "motivo" para a práxis social. Motivo este que justifica e compromete. Sendo assim ela é "justificação e projeto". Ela tem um caráter dóxico e se aproxima da fórmula retórica. Existe um ato fundador inicial e é também ela que o perpetua na forma de "representação".

Mas por mais que se combata tal fenômeno, ele sempre existirá na vida social pois toda a realidade está presa a uma construção simbólica e tem as representações em seu cerne. Sob a ótica de Mannheim, Ricoeur analisa os aspectos da teoria marxista sobre a ideologia. Para Mannheim a análise marxista teve aspectos positivos pois detectou uma estrutura pensamento legada a um determinado grupo, porém, não estendeu suas dúvidas à sua própria teoria, o que seria negativo.

Como poderia um grupo social viver sem ideologia e sem utopia? Se isso ocorresse, acabaria acarretando um vazio de sentido pois se a ideologia está ligada à representação não haveria como um grupo ter representada a imagem de si mesmo.

Assumindo a tese de Habermas, sendo que nesta todo o saber está baseado no interesse de algo, Ricoeur questiona também as demais teorias que criticam a ideologia já que estas também estão fundadas no interesse pela emancipação. Toda a crítica tem função vital e necessária, tem sua discordância natural, porém, o terreno da ideologia é por demais impreciso e não se pode penetrar nele com o absolutismo de preconceito. Tudo depende das idéias e é preciso o distanciamento para a análise pois a fuga do contexto histórico trará novamente a alienação.

Na terceira parte, "Crítica das Ideologias", Ricoeur salienta o caráter que deve ter a hermenêutica. Ela deve ter o gesto humilde de reconhecimento das condições históricas, dos limites aos quais estamos submetidos. Sobre a Crítica das ideologias, esta deve estar intencionada contra as distorções da comunicação humana.

Seguindo a visão de Habermas, a ideologia de nosso tempo não é mais a que estava ligada à mais-valia e sim a que está inteirada com a ciência e com a tecnologia. Tudo agora gira em torno da sociedade industrial moderna. Agora a questão principal do sistema é a racionalidade que pode fazer com que o aparelho científico-técnico legitime as relações de dominação. Assim, a ideologia dos tempos modernos deixou de ter o mesmo sentido da descrita por Marx.

A diferença fundamental entre as consciências hermenêutica e crítica se dá no momento em que a primeira se volta para o consenso que nos antecede, com um método que auxilia-nos, de forma distinta das ciências positivistas, ao nosso próprio reconhecimento e a segunda antecipe o futuro de uma liberação e esteja relacionada com o ideal de comunicação.

Na última parte da obra, "Sinal de contradição e de unidade?", Ricoeur questiona as "motivações-anteparo" (ideologias). Neste contexto critica dois pontos: a "ideologia de conciliação a

todo preço", difundida pelo cristianismo e a "ideologia de conflito a todo preço" pregada pelos que não admitem a comunicação.

Prosseguindo nesta perspectiva, sugere que haja réplicas à ideologia que devem ser ao mesmo tempo empírica, teórica e prática. Destarte, é preciso retomar o bom uso das ações. Mas não das ações teatrais e sim de ações que levem à conscientização e que sejam para tanto inovadoras.

No tocante a esta análise feita detalhadamente pelo filósofo francês, ressalta-se a complexidade de um confronto entre hermenêutica e ideologia. A penetração em cada discurso, seja ele falado ou escrito, traz para a hermenêutica o trabalho incessante de decifrar o que está oculto por detrás das coisas. Quanto à ideologia, Ricoeur também pressupõe uma relação dialética entre ela e a ciência. Afinal a própria ciência sofre influências ideológicas. Não existe um local neutro onde possamos afirmar com segurança que estamos livres do fenômeno ideológico.

Entretanto, é preciso continuar com o trabalho de reflexão para que se possa desmistificar as consciências falsas, que é a tarefa da hermenêutica.

Maria Célia Scavassani Schultz
PROJETO CNPq/INSTITUTO DE FILOSOFIA

RICOEUR, Paul
DA INTERPRETAÇÃO
Ensaio sobre Freud - 1977
Imago Editora Ltda. Rio de Janeiro.
Tradução de Hilton Japiass

Segundo o autor, a obra em questão não pretende ser um estudo crítico da psicanálise. Por outro lado tem como primeiro objetivo, o de fazer uma interpretação filosófica da obra de Freud enquanto documento escrito.

Procura fazer uma elaboração de conjunto da nossa cultura contemporânea. Porém, relembra que tal interpretação pelo

fato de ter caído no domínio público, precisava ser justificada filosoficamente mediante a determinação de seu sentido, de sua legitimidade e de seus limites.

Em outra parte, afirma que somente uma MEDITAÇÃO sobre a linguagem pode fornecer uma estrutura de acolhida à exegese freudiana de nossos sonhos, de nossos mitos e, sobretudo, de nossos símbolos.

A leitura de Freud converte-se numa verdadeira ascese do "EU", doravante despojado das múltiplas ilusões da consciência imediata.

Ao estudar Freud em profundidade, Paul Ricoeur pretende dizer o sentido não-dito, contudo, dizível, de nossa existência humana. Ricoeur deseja interpretar um sentido pré-dado e explicar um sentido que é a sedimentação de uma vida e ao mesmo tempo o dom de uma tradição.

Paul Ricoeur ao procurar dizer o sentido não-dito e o sentido pré-dado de nossa existência humana o faz de um modo que não denuncia os erros e as mentiras da consciência mas procura denunciar suas inúmeras ilusões.

"DA INTERPRETAÇÃO" é uma obra ao mesmo tempo desmitificadora e inconoclasta. Procura demonstrar de um modo claro que o sentido da existência humana e da vida só pode ser restaurado através de uma "tomada de consciência". Isto porque o lugar da consciência se encontra tomado por uma falsa consciência, que é denominado por Freud de "narcisismo".

A dissolução do COGITO deve fazer-se acompanhar de uma explicação do VERDADEIRO; esta é a tarefa de uma filosofia do sentido da existência, que ao mesmo tempo em que se ocupa de outras abstrações, não pode ignorar a questão da linguagem.

Quando chegamos a tratar mais profundamente da questão da linguagem é que podemos observar a necessidade de uma "hermenêutica" que seja ao mesmo tempo "ONTOLÓGICA e METODOLÓGICA". Deve ser uma filosofia que esteja em constante

debate com a ciência lingüística, com a análise conceitual, com a psicanálise, com o estruturalismo, com o marxismo...etc., com o intuito de precisar o lugar da linguagem e a relação desta com o Ser.

A esperança escatológica que anima o esforço de Paul Ricoeur é o de saber que a ontologia é a terra prometida para uma filosofia que começa pela linguagem e pela reflexão.

Entretanto, nesta obra, podemos ver claramente que a vocação da filosofia está em esclarecer, mediante noções, a existência humana, que é o mesmo que revelar o sentido pensando segundo os símbolos. Mas só podemos chegar à significação fundamental do simbolismo humano com a dissolução das ilusões. É necessário que morram os ídolos para poder viverem os símbolos...

Paul Ricoeur, ao procurar dizer o sentido não-dito de nossa existência humana, o sentido pré-dado...fá-lo de um modo que não denuncia os erros e as mentiras da consciência, mas suas inúmeras ilusões.

O autor atinge o nível da interrogação dialética do conflito hermenêutico. O princípio da solução encontra-se na dialética da arqueologia e da teleologia. Resta encontrar o "misto" concreto que é o próprio símbolo. A sobre-determinação encontra aí o seu sentido. A hermenêutica geral nesta obra não fica muito clara. O autor apenas se aproxima da grande obra percorrendo um longo caminho:

A. Passa pelo estádio do desapossamento da consciência onde a psicanálise colabora na ascese da reflexão;

B. Atravessa uma antitética da reflexão através de figuras sucessivas, cujo sentido respectivo depende do sentido das figuras anteriores;

C. O autor toma Hegel como modelo invertido para formar uma dialética em cada um deles, ou seja, em Hegel e Freud. Quando cada interpretação parece estar contida na outra, a antitética já não é o choque dos opostos, mas a passagem de uma para outra. A reflexão está na arqueologia e a arqueologia na teleologia, ambas se transformam uma na outra.

O símbolo é com certeza o momento concreto desta dialética, o cúmulo da mediação... A partir daqui o autor propõe uma tese baseada na sobre-determinação do sentido; o que a psicanálise chama de sobre-determinação não se compreende fora de uma dialética entre duas funções, que são pensadas em oposição mas o símbolo coordena uma unidade concreta. Sua ambiguidade é a possibilidade de suportar interpretações adversas e coerentes. (Página 399)

Existe uma ordem hierárquica dos símbolos. Para entendê-la temos que seguir o fio condutor da fenomenologia do espírito que o autor propõe colocar à prova da reflexão um princípio de hierarquia, de que já o servia em outras obras.

Retoma a dialética do problema da sublimação e do objeto cultural, como sendo uma interpretação do conflito comovente do destino e da liberdade cuja natureza reconhecemos sem o conhecer...

Paul Ricoeur sente necessidade de abordar temas como fé e religião para falar da ambiguidade do sagrado. A interpretação do simbolismo religioso é o que ele toma como ponto de partida, ao afirmar ser um problema não resolvido nele e em muitos outros. É difícil provar a existência de uma problemática autêntica da fé, a partir de uma fenomenologia do espírito.

A teleologia, por sua vez conduzida num estilo Hegeliano não tem por finalidade o sagrado veiculado pelo mito, pelo rito e também pela crença. Por outro lado a reflexão não pode produzir o sentido que se anuncia nessa aproximação: de horizonte e saber absoluto, tomando como exemplo frase como tal: "O reino de Deus se aproximou de vós..." tem como contestação algo que vai além do discurso. Existe uma simbólica do mal articulada, nas figuras do mundo e da cultura que pede um reino escatológico. Mas a simbólica do mal felizmente pode ser interpretada como uma simbólica da reconciliação, aguardada profundamente: É como dizer na expressão popular: "Deus escreve certo por linhas tortas." (p. 405)

Paul Ricoeur, falando da fé e do sagrado, retoma o valor e limite de uma psicanálise da religião, abordando religião e pulsão

no caminho percorrido por Freud, que diz: "O medo cria os deuses." Este é o fundo pulsional religioso para Freud que acrescenta: "O medo e o desejo quando fala da analogia entre religião e neurose.

Freud vê na religião o refúgio dos desejos reprimidos no indivíduo. "Alguém se torna altamente religioso tentando fugir do fato de que possui um grau máximo de: ódio, inveja, vontade de perseguir e de destruir. A instituição eclesiástica o ajuda a transferir para os seus inimigos do grupo religioso.

Ele vê a necessidade de abordar religião paralela a fantasia. A fantasia do assassinato do pai é o retorno dos afetos de temor, amor, angústia e consolação que o indivíduo transfere para o substituto do pai: Deus. (Freud) A verdade porém está na lembrança. A imaginação ajunta distorção. Freud tenta restituir à interpretação a sua função mítico poeta, para tentar explicar a religião, falando de complexo de Édipo, neuroses, sonhos e fases do indivíduo.

Portanto, o que faz a força de um símbolo religioso é o fato dele ser a retomada de uma fantasia de cenas primitivas, que se converte em instrumento de descoberta, fazendo o homem interpretar, dar significados e criar símbolos.

Por último, o autor retoma fé e palavra. Porque a palavra segundo ele é o elemento no qual se desdobra essa promoção de sentido. A dialética do afeto e da fantasia está sustentada por uma dialética ascendente da linguagem na simbólica.

Apesar de ter ido longe nas características do ser humano, a filosofia Freudiana é insuficiente no que se trata de linguagem e este é o ponto fraco de Freud. Na sua teoria, na religião, onde ele acreditou fazer uma psicologia do super-ego, da crença e do crente, sem passar pela interpretação e pela compreensão das obras de cultura nas quais o objeto de crença se anuncia. Porque o homem "tornar-se consciente" está intimamente ligado com o seu "tornar-se religioso"; porém, o homem só pode ser argumento para qualquer afirmação na problemática religiosa quando tomado

juntamente com sua história, documentos e textos que identificam suas crenças. É nisso que Freud errou.

Manoel Pedro Rocha

INSTITUTO DE FILOSOFIA (MESTRADO) - PUCCAMP/CNPq

RICOEUR, Paul

"O SI-MESMO COMO UM OUTRO"

Campinas, Papyrus, 1991, 432p

Ricoeur apresenta esta obra como fruto de suas conferências pronunciadas em 1986 na Universidade de Edimburgo, em que, buscando a compreensão da identidade pessoal, dirige-se para uma hermenêutica do 'si', concluindo com um estudo da Ética.

No prefácio desta obra Paul Ricoeur apresenta um resumo dos temas a serem desenvolvidos. Inicia fazendo uma apresentação do "si", discutindo as mais diversas representações idiomáticas ao que o termo remete. Embora, inicialmente, o "si" seja discutido na sua vertente gramatical, propõe-nos questões filosóficas tão debatidas até nossos dias. Ricoeur busca apresentar uma hermenêutica do "si", discutindo questões como a mesmidade, a ipseidade e a alteridade.

Inicia este percurso revendo a posição do Cogito, o cogito tão apologisticamente colocado por Descartes, tanto nas Meditações, como no Discurso do Método substitui o "eu" pelo "eu penso". Analisando a posição do cogito na filosofia, revê a proposição de Nietzsche como o possível confronto com a noção cartesiana. Desta análise Ricoeur conclui: "Nietzsche não diz, (...), senão isto: eu duvido melhor que Descartes" (p.27).

Partindo, então, em direção a uma hermenêutica do "si", Ricoeur apresenta nos nove primeiros estudos "uma idéia sumária do modo pelo qual o discurso filosófico responde em termos conceituais aos três elementos evocados mais acima, a saber, o uso do "se" e do "si", nos casos oblíquos, o desdobramento do

"mesmo" segundo o regime o Idem e do Ipse, a correlação entre o "si" e o "diverso de si" (p.28).

Nos primeiros estudos (I e II) é realizada uma análise sobre o indivíduo e a individualização, partindo do conceito primitivo de pessoa, que se perde na generalização ou como um amontoado de conceitos. "Como passar de um indivíduo qualquer ao indivíduo que cada um é?" (p.43), busca através da filosofia da linguagem e da filosofia da ação, portanto, uma compreensão da identidade pessoal.

Com maior complexidade, a identidade narrativa é analisada nos estudos que se seguem.

Nos estudos sétimo, oitavo e nono, Ricoeur propõe "um último desvio para as determinações éticas e morais trazidas respectivamente às categorias do 'bom' e do 'obrigatório" (p.30).

No sétimo estudo Ricoeur apresenta o "Si e a Perspectiva Ética" propondo o tema "Visar a Vida Boa com e para o outro nas instituições justas". Fazendo uma análise, a partir de Aristóteles, conclui que a solicitude está para as relações interpessoais, assim como a justiça está para as instituições.

Nos estudos seguintes (oitavo e nono) propõe, numa estrutura analítico-reflexiva, o desenvolvimento filosófico da dialética do si-mesmo e do outro, analisando o "Si e a norma moral" e o "si e a sabedoria prática: a convicção".

A autonomia do si só poderá ser compreendida, intimamente ligada à solicitude com o próximo e à justiça para cada homem.

Conclui, ainda, que a hermenêutica do si se distancia das filosofias do cogito, estas últimas valorizando-se como filosofia primeira, remete-nos ou ao cogito exaltado de Descartes ou ao cogito humilhado em Nietzsche, propõe a noção de atestação, como recurso para a conjunção da análise e da reflexão "(...) ao reconhecimento da diferença entre ipseidade e mesmidade e ao desenvolvimento da dialética do si e do outro (...)" p.33.

Nilton Júlio de Faria

Mestrando em Filosofia - PUCAMP

DURAND, Gilbert

LA IMAGINACIÓN SIMBÓLICA

Amorrortu editores, Buenos Aires, 1971, 147p.

Na obra *La Imaginación Simbólica*, Durand procura abordar algumas das questões fundamentais relativas ao pensamento simbólico. Procura apresentar, de início, um vocabulário do simbolismo, com o objetivo de sanar uma grande confusão que reina no emprego de termos relativos ao imaginário. Faz a distinção entre signo, alegoria e símbolo. Detendo-se mais na elucidação deste último, o autor apresenta-o triplamente caracterizado: pensamento para sempre indireto; presença representada da transcendência; compreensão epifânica.

Durand salienta, em outro momento da obra, que o simbolismo enfrentará, ao longo da história, muitas oposições. Para ele, a iconoclastia, por excesso, por evaporação do sentido, foi o traço constitutivo da cultura ocidental. Ele apresenta três estágios sucessivos do triunfo da explicação positivista (o dogmatismo teológico, conceitualismo metafísico, com suas prolongações ockhamista, e a semiologia positivista) como os três estágios da extinção simbólica, da extinção do poder humano de relacionar-se com a transcendência.

Todavia, constata-se que o símbolo, apesar de tudo, se mantém. O pensamento ocidental deve, portanto, encarar metodicamente o fato simbólico. Nesse sentido, em capítulos seguintes, Durand analisa a realidade simbólica e os métodos da simbologia numa perspectiva histórico-crítica. Sustenta que a psicanálise e a antropologia social redescobrem a importância das imagens, rompendo com seis séculos de repúdio e coerção do imaginário. O autor faz um estudo detalhado da teoria de Freud, do funcionalismo de Dumézil e do estruturalismo de Lévi-Strauss, afirmando que tais doutrinas recuperam a imaginação simbólica apenas para integrá-la na sistemática intelectualista em voga, reduzindo a simbolização a um simbolizado sem mistério.

O capítulo três inicia-se com uma rápida análise do criticismo de Ernst Cassirer que teve o mérito de orientar a Filosofia para o interesse simbólico. Num segundo momento, percorre-se a arquetipologia de Jung, que recupera o símbolo em sua dignidade criadora, mas que, segundo Durand, confunde a consciência simbólica criadora da arte e da religião, com aquela que produz as aberrações mentais. Para o autor, será Bachelard quem vai demarcar o bom e o mau uso dos símbolos. Em Bachelard surge uma hermenêutica onde a fenomenologia se apresenta como o instrumental apropriado para a exploração do universo do imaginário; ela acentua a virtude originária das imagens, procurando captar o ser mesmo de sua originalidade, visando usufruir da produtividade psíquica própria da imaginação. Bachelard e sua fenomenologia dos símbolos poéticos, nos abre grandes perspectivas de uma verdadeira ontologia simbólica que conduz-nos aos grandes temas da ontologia tradicional: o eu o mundo, Deus.

No capítulo quatro, o autor faz uma exposição onde sintetiza os resultados de 15 anos de exame minucioso do pensamento simbólico. Primeiramente, apresenta uma teoria geral do imaginário, concebido como uma função geral de equilíbrio antropológico. No segundo momento, reflete sobre os níveis de formação do simbolismo: as imagens simbólicas se formam e informam em todos os setores e em todos os entornos da atividade humana. Elas se nos apresentam como portadoras de um pluralismo dinâmico, como um sistema de forças de coesão antagônicas, exigindo, portanto, uma hermenêutica não restrita a uma só dimensão do símbolo. Assim sendo, Durand termina esse denso capítulo examinando de perto a proposta de coerência das hermenêuticas apresentada por Ricoeur: não se deve rejeitar nenhuma das hermenêuticas opostas (hermenêutica arqueológica e hermenêutica escatológica), ambas são legítimas, porque, no fundo, todo símbolo é duplo.

Ao concluir sua obra, o autor apresenta as funções da imaginação simbólica: reestabelecimento do equilíbrio vital abalado pela compreensão da morte; executa o papel de fator dinâmico de volta ao equilíbrio sócio-político; tem função humanista, instaurando

o homem enquanto homo symbolicus e exerce, por fim, a função teofânica.

"La imaginación Simbólica" trata-se de um livro altamente recomendável, de cuja leitura tirarão proveito todos os interessados em obter uma excelente perspectiva histórico-crítica sobre a hermenêutica atual. A amplitude e originalidade das abordagens de Durand, contidas nesta obra, merecem um exame aprofundado e sistemático por parte de estudiosos brasileiros.

Wanderley Martins da Cunha.

Instituto de Filosofia PUCCAMP/CNPq

**SIEBENEICHLER, Flávio B. JURGEN HABERMAS
RAZÃO COMUNICATIVA E EMANCIPAÇÃO, TEMPO
BRASILEIRO, RJ, 1990**

O texto resenhado é uma exposição sistemática e global do pensamento habermasiano, embora não conclusiva como o próprio autor ressalta. O Prof. Flávio Siebeneichler reconstrói o pensamento de Habermas partindo da hipótese que a mola propulsora deste é a Emancipação Comunicativa, uma das perspectivas atuais do movimento Iluminista. O autor traça um panorama que vai das fontes de influência e pressupostos habermasianos, mostrando o desenvolvimento de sua reflexão até chegar a última forma sistemática que tomou seu pensamento na obra Teoria da Ação Comunicativa. Também, frisa a importância do trabalho de Habermas para se pensar as sociedades contemporâneas, visando sempre uma vida emancipada, onde os Homens se libertem das forças da natureza através da razão técnica e se liberte de todas as formas de dominação (social e psicológica), através do diálogo racional ou da razão comunicativa.

No capítulo 1, o autor coloca a questão do Esclarecimento, a crise do processo, seus críticos e seus herdeiros intelectuais. Atualmente o ideal iluminista da confiança plena na Razão está abalado. Propõe-se a fragmentação da razão, a desconstrução, ou

o apelo à outras formas de expressão humanas como as artes como novo discurso legítimo. Essa crise se dá devido à incapacidade da razão científico-tecnológica de resolver os problemas fundamentais da existência humana.

Kant, Hegel, e Marx foram teóricos do Esclarecimento, mas também seus críticos. Karl Popper retoma a tradição iluminista inglesa e propõe a construção de uma sociedade aberta através da Razão Crítica, porém segundo Habermas, ele não consegue racionalizar completamente as forças que impedem a emancipação. Horkheimer e Adorno empreendem uma crítica contundente do Esclarecimento, afirmam haver uma dialética desse movimento que ao tentar extinguir o mito para libertar os seres humanos, acaba envolvendo-os em uma nova forma de dominação: a Razão Instrumental.

No capítulo 2, o autor posiciona Habermas em relação à tradição iluminista. Para Habermas esse movimento do Esclarecimento é um projeto de modernidade, ainda inacabado. Este processo é fundamentalmente a liberação do potencial racional emancipador que permite juízos autônomos na Epistemologia, na Ética e na Estética, que se diferenciam da cultura e da tradição. Ele busca apoio em várias teorias as quais reconstrói e insere em seu sistema, suas principais fontes de influências são: Kant, Hegel, Marx, Freud, Plaget e a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. (p. 23) Mas dialoga, entre outros, com Wittgenstein, Popper, Searle, Chomsky, Parsons e Weber.

Habermas sofre forte influência da Escola de Frankfurt, porque esta oferece uma filosofia materialista da História, pela interpretação da racionalização com reificação, pela proposta de uma crítica dialética:

"O que une, portanto, Habermas à Escola de Frankfurt são as idéias de uma possível reconciliação do Homem consigo mesmo e com a natureza, bem como da possibilidade de análise interdisciplinar, crítica e dialética da sociedade." (p. 27)

Porém Habermas tece algumas críticas ao projeto da Escola de Frankfurt: o conceito hegeliano de verdade que eles incorporam, não se adapta ao falibilismo vigente, eles se distanciam

das ciências empíricas e também não deram a devida importância às transformações ocorridas no capitalismo contemporâneo.

Marx é incorporado por Habermas enquanto defensor de uma emancipação social possível na história, através do nexo Teoria-Práxis, mas ele nega a capacidade da teoria marxista para explicar a complexidade das sociedades contemporâneas, além de rejeitar a não falseabilidade das teorias marxistas.

Hegel é apreciado pelo caráter dialético-reflexivo de seu pensamento, Kant é retomado por Habermas após sua guinada lingüística e sua aproximação da filosofia analítica. De Kant ele assimila a distinção entre mundo fenomênico e mundo inteligível e o lema iluminista *Sapere Aude*, tenha coragem de usar seu saber.

A filosofia da história da Escola de Frankfurt aponta para uma crescente perda de autonomia do indivíduo e atribui este processo à razão instrumental. Habermas contesta essa posição com três argumentos: 1. a modernidade possibilitou um enriquecimento e refinamento nos juízos éticos, estéticos e de conhecimento; 2. a razão instrumental é apenas parte de uma razão mais ampla; 3. a razão tem uma pretensão de validade que não pode ser reduzida ou confundida com sua pretensão de poder. Habermas também rejeita a saída popperiana por privilegiar a ciência em detrimento das dimensão moral e estética. O pós-estruturalismo também é rejeitado por ser irracionalista.

Para Habermas a crise das sociedades contemporâneas reside no desengate entre Mundo da Vida (*Lebenswelt*) e Sistema. A esfera sistêmica com seu padrão instrumental que está presente na administração burocrática, na medida em que se infiltra em alguns setores da vida, destrói valores não resgatáveis.

A Filosofia também está em crise e existem várias tentativas de substituí-la por outros discursos: Wittgenstein pretende que a Filosofia realize uma autocorreção e autoeliminação, esta é a saída terapêutica, os desconstrutivistas como Foucault, Bataille, Heidegger e Derrida, dão à dimensão estética a autoridade antes atribuída à Filosofia. Outros se voltam ao pensamento clássico para tentar salvar a Filosofia e ainda uma outra saída é tentada, trata-se

da especialização onde os conceitos se sofisticam, mas há uma esterilização destes para fins práticos.

No capítulo 3 o autor analisa os pressupostos filosóficos de Habermas. O interesse em emancipação colocado como um a priori da filosofia e sua tarefa de descobrir na História os vestígios da comunicação não distorcida, a linguagem é considerada um critério da emancipação. A Filosofia deve criticar as obstruções do diálogo sem coação, bem como a ideologia tecnocrática, positivista e funcionalista. A Filosofia se transforma em teoria da racionalidade mediadora das ciências empírico-analíticas e as hermenêuticas, levando em conta a dimensão prática. Em suma, deve ser guardiã da razão e ao mesmo tempo ponte entre ela e as questões práticas. Habermas adota uma Hermenêutica Macroscópica, segundo Siebeneichler. Esta Hermenêutica visa a tradução de "textos" (em sentido amplo) estabelecendo nexos entre as várias linguagens. O autor também mostra a mudança de paradigma, decisiva na filosofia habermasiana. Esta mudança consiste em não se centrar mais no sujeito cognoscente como a filosofia tradicional, mas na intersubjetividade, na comunicação entre sujeitos visando o entendimento.

Com esta mudança de enfoque a razão passa a ser vista como processo comunicativo e não como uma entidade.

Habermas apresenta um conceito amplo de razão: uma razão comprometida com a libertação da humanidade, com o entendimento entre pessoas e não apenas com o domínio técnico da natureza.

No capítulo 4 são apresentadas as principais teses habermasianas, de forma mais pormenorizadas. No início de sua produção intelectual, Habermas elabora uma tentativa de explicitação dos nexos entre teoria-práxis e esse problema não será mais abandonado por ele. Siebeneichler aponta para alguns princípios que norteiam Habermas nesta investigação e em sua elaboração teórica: 1. mostrar as raízes sociais da própria teoria que apresenta; 2. conhecer o contexto em que surge a teoria; 3. mostrar as conseqüências práticas; 4. empreender uma autoreflexão teórica; 5. se utilizar de teorias comprovadas empiricamente. Baseado nestes princípios ele parte para: 1. analisar a relação empírica entre filosofia, ciência, política e esfera pública, razão comunicativa e

instrumental no contexto do capitalismo tardio; 2. elaboração de uma teoria do conhecimento; 3. elaboração de uma metodologia para ler os nexos teoria-práxis; 4. construção de uma pragmática universal.

Habermas toca a questão da relação teoria-práxis em vários pontos: na tentativa de mediação entre racionalidade técnica e a racionalidade prática, na distinção entre duas formas de ação: instrumental e comunicativa, na construção de uma nova filosofia da ciência não positivista. Ele também propõe uma teoria na qual afirma a unidade entre conhecimento e interesse. Para Habermas, há três interesses que conduzem o conhecimento humano: a) instrumental, que visa conhecer para dominar processos naturais e sociais; b) comunicativo, que visa o entendimento na relação entre pessoas e c) de emancipação que dirige as duas formas anteriores de conhecimento e é um a priori para a humanidade, pois tanto o saber instrumental quanto o comunicativo estão voltados para a libertação do Homem das forças internas e externas que o coagem.

Também é muito importante para ele os conceitos de reflexão e autoreflexão que permitem a teoria um auto-esclarecimento na busca da eliminação de preconceitos, condicionamentos ideológicos, dogmatismo, etc. Habermas debate com Gadamer à respeito da possibilidade da Hermenêutica trazer a tona todos os condicionamentos sócio-culturais, posição afirmada pelo primeiro, mas negada por Gadamer que diz sempre haver um acordo social pré-estabelecido que não é totalmente tematizável.

Ainda neste capítulo 4, o autor vai expor a teoria da competência comunicativa, a teoria do agir comunicativo e a teoria da evolução social. Habermas volta seu interesse para a Linguagem, mais especificamente para a construção de uma pragmática universal que permitisse estabelecer as condições formais para a comunicação livre voltada ao consenso.

Siebeneichler resume os resultados alcançados pela elaboração desta pragmática universal:

1. Na linguagem já está implícita a possibilidade de um consenso racional, os atos de fala de um agente contém quatro pretensões de validade: de verdade dos proferimentos, da correção

das normas, da veracidade ou sinceridade do falante e da inteligibilidade do que se fala.

2. A verdade de enunciados é resgatável discursivamente, argumentativamente através da contestação ou aceitação das pretensões de validade

3. O discurso que se desenvolve em dois níveis, teórico e prático sempre se baseia no princípio orientador da situação ideal de fala, onde os agentes estão isentos de coação e possuem igualdade de capacidade comunicativa e possibilidade de argumentação.

A Teoria do Agir Comunicativo pretende interpretar o processo de modernização como racionalização em dois níveis principais: técnica e comunicativa. Outro conceito de grande importância para Habermas que é destacado no texto é o de Mundo Vital que se mantém em tensão com o Sistema. O Mundo Vital é a rede de significados contidas na linguagem, na cultura de um modo geral e permite aos Homens agir no mundo sem questionar constantemente sobre estes significados. Quando o Mundo Vital entra em crise e não há acordo sobre significados, estrutura-se uma outra forma de organização social que é o Sistema. Na forma sistêmica de organização não visa-se mais o entendimento e a comunicação, mas a ação estratégica baseada em regras técnicas. Segundo o autor, a leitura habermasiana da sociedade mostra que esta existe em uma constante tensão entre mundo vital e sistema. (p. 127)

Habermas apresenta uma Teoria Evolutiva da História onde os indivíduos e a espécie amadurecem conforme a razão se desenvolve. Desde as fases mais antigas da formação social onde os mitos governavam a ação dos Homens, até a modernidade onde a "práxis argumentativa e comunicativa" permite as pessoas uma vida desenvolva do peso da tradição, está atuando uma força racional voltada ao entendimento.

No capítulo 5 o autor conclui o texto e apresenta um resumo das contribuições de Habermas para a atualidade:

1. O trabalho interdisciplinar orientado por uma hermenêutica Global que unifica o saber das várias ciências.

2. A compreensão macroscópica da cultura “que permite ler nas várias formas de expressão humana em épocas e lugares remotas tentativas de comunicação não coagida e através delas recuperar essa capacidade de diálogo muitas vezes desaprendida” (p. 151)

3. A denúncia da colonização do Mundo Vital. Esta colonização é a penetração da razão técnica e instrumental no mundo do sentido, da linguagem que deve ser norteado pela busca aberta de consenso e pela comunicação e que atualmente vem sendo dominada por formas de ação que visam a dominação técnica.

4. A aposta na força crítica da razão comunicativa que permite a humanidade uma reconciliação, ainda que sempre provisória.

5. Crença na utopia de uma sociedade mais livre, mais justa e mais feliz que é o motor de todo pensamento habermasiano.

O que notei nesta primeira leitura é que a temática habermasiana abordada no texto do prof. Siebeneichler, bastante complexa e ampla, é sintetizada de forma clara e que o mesmo interesse que move Habermas em suas reflexões parece também, ser uma inquietação do autor.

Rodrigo Ortiz Salema

Mestrando em Filosofia - PUCCAMP

BACHELARD, Gaston

A TERRA E OS DEVANEIOS DO REPOUSO. SP:

Martins Fontes, 1990.

Como Bachelard valoriza as imagens oníricas em questão, as imagens do repouso, da intimidade das coisas, do enraizamento?

No mergulho ao subterrâneo na perspectiva do inconsciente absoluto. Não é suficiente ao observador de profundidade ater-se apenas ao fenômeno, à superfície - “as imagens que são forças psíquicas primárias são mais fortes que as idéias, mais fortes que as experiências reais” (p. 17).

A dialética é o motor propulsor das imagens, sem ela tudo ficaria estagnado e seria impossível se atingir a substância. Bachelard considera o trabalho dos alquimistas como o de quem

deseja "lavar o interior das substâncias", no caso de se considerar o "mito da purificação profunda" (p.38), em um dos devaneios da intimidade material.

A casa onírica, a casa de sonhos é aquela em que não se poderá habitar mais, ela é mais que uma simples lembrança, "pois responde a inspirações inconscientes mais profundas, mais íntimas que o simples cuidado de proteção, que o primeiro calor conservado, que a primeira luz protegida" (p. 77). Bachelard considera que o dinamismo da casa onírica, se dá pela recíproca do sótão e do porão. No sótão, há luz e ruídos claros e no porão, trevas e ruídos surdos. Será possível ir a um ou outro lugar sem medo? Toda a casa que possui sótão, "brota da terra" (p.84).

A imagem da casa onírica, serve de fundamento à uma crítica que Bachelard faz à vida moderna, "que afrouxa o vigor dessas imagens" (p.89), aceitando a casa apenas como o lugar de uma tranquilidade abstrata, esquecendo-se do "aspecto cósmico" (p.89).

Outros valores podem ser dados além do reconforto, da proteção. A volta à casa natal, foi caracterizada pela psicanálise como uma volta à mãe, porém Bachelard considera que a casa tem seus próprios símbolos. Percebe-se então, a autonomia dos diferentes símbolos; no caso citado entre Mãe e Casa que constroem distintamente seus valores, que reúnem valores inconscientes. "Na ordem da imaginação, as pequenas imagens reclamam as grandes" (p. 95)

Sempre colocando-se na linha mestra da dialética, o autor enfoca o Complexo de Jonas, salientando qual é o valor do verdadeiro mito: é aquele que sabe atingir os limites da credulidade (p. 101). Sua afirmação vai de encontro ao fato de que esta imagem foi duramente ridicularizada a ponto de não ser mais capaz de fazer sonhar.

No conto de Jonas, a imagem oscila entre a credibilidade e o gracejo, entre a realidade e a fantasia. Bachelard examina diferentes narrações das imagens de Jonas, "estimuladas pelo desejo de saber o que cada qual tem no ventre" (p. 108). O ventre assume a imagem de um grande devorador, da volta à mãe (na psicanálise), de uma cavidade acolhedora (nos devaneios populares).

O complexo de Jonas expressa uma espécie de convicção da vida inconsciente, apesar de ser uma imagem que ninguém acredita na vida consciente (p. 124).

Num contexto menos explícito, o Complexo de Jonas ganha tonalidades mais íntimas, como da "maternidade onírica da morte" - o ventre materno e o sarcófago não são aqui dois tempos da mesma imagem? Morrer, dormir, é fechar-se em si mesmo (p. 125). A imagem de Jonas expressa as profundezas humanas. Tanto entre o sonho do refúgio na casa onírica e o sonho de uma volta ao corpo materno, há a mesma necessidade de proteção.

Bachelard explora também as imagens da gruta como sendo pertencentes à imaginação do repouso, um refúgio, "confere um sentido imediato ao sonho de um repouso protegido" (p. 143). A gruta dentre outros aspectos assume a característica de última morada, "o sepultamento na gruta é uma volta à mãe", ela é o túmulo natural preparado pela Mãe-Terra (p. 159).

Já o labirinto é a imaginação do movimento difícil, angustiante. Sonhar um sonho de labirinto é fazer uma ligação regular de impressões profundas, pois todo o labirinto tem uma dimensão inconsciente. No sonho labiríntico, o sujeito e o objeto estão ao mesmo tempo perdidos, acumulam-se "a angústia de um passado de sofrimento e a ansiedade de um porvir de infortúnios" (p. 164). Convém aqui lembrar um dos princípios da imaginação: "a imagem não tem dimensões definidas, ela pode passar sem dificuldade do grande para o pequeno" (p. 173).

A imagem literária da serpente é riquíssima do ponto de vista da sua dinâmica: ela é o mais terrestre dos animais, a raiz animalizada, o traço de união entre o reino vegetal e o reino animal. Desfruta da total intimidade da terra.

A noção de arquétipo dada pela serpente, segundo C. G. Jung, tem sua raiz no mais remoto inconsciente. A imagem da serpente é complexa, ou melhor, é "um complexo da imaginação" (p.205), pois ela trás a vida e a morte, a maleabilidade e a dureza; é reta e arredondada, imóvel ou rápida. Daí nasce a necessidade da "discursividade da imagem literária" (p. 205), para proporcionar-

lhe toda a extensão da sua contradição "para que se mobilizem todos os símbolos ancestrais" (p. 205).

"A flor produziu raízes imensas
A vontade de amar apesar da morte" (p. 224) Léon-
Gabriel Gros.

Eis a imagem literária da raiz - "a raiz é sempre uma descoberta" (p. 224). "A raiz é um morto vivo" (p.223).

Na interpretação de Jung ela corresponde às imagens da serpente, "a um arquétipo sepultado no inconsciente de todas as raças" (p. 223). A imagem da raiz revela nos sonhos "tudo aquilo que nos faz filho da terra" (p. 228). Tudo o que é verdadeiro e sólido sobre a terra possui uma forte raiz.

Mais uma vez Bachelard utiliza do campo da alquimia e cita os três reinos: o reino mineral, o vegetal e o animal. Cada qual tem seu representante: O ouro - rei dos metais; o leão - dos animais e a videira - dos vegetais (mundo intermediário).

Os poetas já cantaram "o vinho como um sangue vegetal!" (p. 253). "O vinho é um arquétipo substancial do mundo da matéria" (p. 255), podendo ser renomado ou comum, seco ou suave, forte ou delicado, mas é sempre puro, ele trás em sua substância o princípio da purificação (p. 255).

Bachelard nos convida ao "devaneio da embriaguez onírica" que a natureza evoca sonhando. Se auto-denomina "psicólogo de livros", pode-se tranquilamente dizer que é também "pintor de livros" pois ao "retratar as imagens" com tal minuciosidade, possibilita ao leitor sua entrada pelas portas heméticas da imaginação no mundo das palavras.

Fora a perspectiva fenomenológica, Bachelard talvez não intencionalmente, nos remete à reflexão ecológica, da valorização da Terra e todos os seus elementos, muito antes do modismo do nosso tempo.

Cíntia José da Cruz
Instituto de Filosofia.
CNPq - Abril/92

BACHELARD, Gaston

O AR E OS SONHOS

S. Paulo: Livraria Martins Fontes, 1990.

Trad.: Antônio de P. Danesi. 275 p.

A imaginação é o tema de onde parte Bachelard nessa obra. Sua observação inicial é feita no sentido de superação do tradicional definição etimológica, (imaginação como formadora de imagem), para ele, ela é, antes de tudo, a deformadora da imagem recebida pela percepção. Ela liberta o sujeito da prisão das imagens primeiras. A imaginação deve agir sobre essas imagens, pois só assim pode haver uma dinamicidade na mente do sujeito imaginante, ou melhor, a imaginação dinâmica é característica marcante do sujeito em relação à realidade.

A importância dessa discussão aparecerá nos capítulos seguintes à introdução de "O Ar e os Sonhos". Os psiquismos nas imaginações constituem o problema central da abordagem filosófica de Bachelard. Por ser um trabalho de hermenêutica, o livro trata com maior ênfase as obras literárias, principalmente as poéticas, mas não deixa de fazer menção, às vezes, às questões do cotidiano. O Ar é o elemento propulsor, assim como em outras obras são a terra, a água e o fogo, da análise bachelardiana nesse ensaio, o que não impede as comparações entre os poetas que trabalham os outros três elementos, aliás isso se faz necessário para demarcar as profundas diferenças.

O sonho é uma constante no psicologismo bachelardiano, vide uma obra exclusiva com este fenômeno - ("O Direito de Sonhar", - Difel - 1985) -, por isso um capítulo com tema do "Sonho de Vão".

Para Bachelard não se pode ater às explicações dos sonhos de vãos feitas pela psicanálise clássica, pois esta, ao se ocupar, quase que exclusivamente, com a definição do conceito, com a elaboração do símbolo, logo deixa de lado esses sonhos, o que leva a não atentar para várias questões, uma delas é a estética que este pode guardar em seu bojo.

O vôo onírico, como caracteriza o filósofo, possui fundamentalmente uma função de vetor do psiquismo, pois seu caráter substancial mostra uma dialética entre o peso e a beleza; os vôos pesados e os leves mostram a dialética da alegria e da dor; atividade e passividade; da esperança e desalento; bem e mal, etc. Isso tudo deixa marcas na vida acordada o que se manifesta nos Devaneio e nos poemas, (p. 22).

A força dos vôos oníricos é tanta que muitos que passam por esta experiência acabam concluindo, depois de acordado, que o homem possui a capacidade, em potência, de realizar esse fenômeno sem o auxílio de instrumentos externos a eles. Um exemplo para Bachelard é Charles Nodier que depois de sonhar que voava como um aeróstato passou a defender a existência dessa possibilidade, (p. 25).

Uma racionalização do tipo da de Nodier é uma deformadora da "sinceridade" do sonho: Para Bachelard outro tipo de deformação do vôo sonhado é a colocação de asas no ser voante, atitude duramente criticada e apontada por ele em diversas obras. "O vôo onírico nunca é um vôo alado", quando assim aparecer deve-se suspeitar da veracidade dessa literatura, (p. 30).

No segundo capítulo o autor aborda "A Poética das Asas", aqui ele faz um balanço dos mais variados temas poéticos fornecidos pela estética das asas, a qual traz a leveza e a alegria. Sua intenção é a de trabalhar a forma e a força não ficando só nos exemplos literários, mas apresentar-nos um elemento mais objetivado, assim é que surge a cotovia e seu vôo constante na imaginação paisagística do escritor. Depois de discorrer longamente sobre esse pássaro europeu ele encerra o capítulo com uma poesia ilustrativa;

"A cotovia no ar morreu
Sem saber como se cai".

(Supervielle, Gravitation, p. 198)

Ascensão e queda no ar são metáforas importantes para Bachelard. Num levantamento feito por ele foi concluído que as metáforas de queda aparecem num número muito maior que a primeira. Neste terceiro capítulo é tratada, devido sua importância,

essa "Queda Imaginária", a qual tem sua origem, segundo o filósofo, no medo primitivo, da raça humana habitante das árvores, de cair enquanto dormiam. Aquele que sonha que está caindo nunca chega do topo de uma árvore, rapidamente agarravam-se aos galhos, aqui Bachelard lança mão dos arquétipos junguanos.

Mas a queda encerra uma necessidade de volta, de subida, e isso é o que importa para nosso autor. A subida é o que proporciona a imaginação dinâmica. A dinamização, sendo de especial importância, passa a ser observada nas obras de Allan Poe, (p. p. 96-97).

O capítulo IV traz os trabalhos de Robert Desoille, o qual é elogiado por se distinguir, em sua psicologia do sonho acordado, da psicanálise tradicional. O filósofo traça comentários favoráveis a respeito de tais método devido à condução da imaginação do paciente, o que o leva, ao desbloquear algum complexo, a sonhar algumas coisas novas e futuras e não cair num vazio, o que ocorre no tratamento psicanalítico comum, (p. 112).

Nietzsche e seu psiquismo ascensional são uma outra discussão de Bachelard, a eles é dedicado todo um capítulo onde o autor procura aprofundar sua investigação sobre a metáfora de ascensão baseando-se exclusivamente na poética do filósofo alemão, especialmente na obra "Assim Falava Zaratustra". Num primeiro momento é feita uma demonstração da pouca importância dos elementos terra, água e fogo nas criações desse autor e a seguir é traçada uma caracterização puramente aérea, dinâmica e ascensional do pensamento do filósofo-poeta. Segundo o autor francês, na obra de Nietzsche o poeta explica o pensador, daí a importância de tal estudo, (p. 128).

A seguir Bachelard nos mostra, no capítulo VI, as inspirações causadas pelo "Céu Azul". Sua preocupação fundamental é a de apontar a dificuldade de se encontrar obras em que haja sinceridade onírica nas metáforas formadas a partir de um céu azul, pois o próprio conceito, aqui expresso, já é uma certa deturpação da imagem real de céu, (p. 163).

"As Constelações" é um novo capítulo desse livro. Agora mais uma crítica às tentativas de fixação, estagnação de

objetos reais. Aqui as estrelas estão presas a um sistema. Para a metaforização partindo-se desse elemento deve-se desligar de qualquer conceito "cientificista" de constelação, pois este contamina toda a dinamicidade da imaginação poética. Bachelard cita em Shopenhauer uma forma de desligamento desses conceitos prejudiciais: "a noite estrelada é a minha constelação", diz o filósofo, (p. 180).

"As Nuvens", capítulo VIII, estão para o nosso filósofo, dentre os objetos mais oníricos da imaginação dinâmica. Em face disso ele fará um longo comentário sobre os diversos autores que bem trabalharam com esse elemento, (p. 190).

As imagens produzidas pela Via Láctea resultam nos devaneios de uma cosmogonia. Esse tem é tratado pelo filósofo num capítulo dedicado à "Nebulosa", onde as estrelas são vistas como proporcionadoras de sonhos nos poetas que acabam por sentirem o desejo de recomeçar o mundo, (p. 201).

O capítulo X aborda o vegetal e o sonho aéreo. Esse tema, "A Árvore Aérea", é muito extenso e o pensador não pretende se fixar nessa parte, sua preocupação fundamental é com a "unidade profunda e viva de certas imagens vegetais", (p. 207).

"O Vento", elemento do capítulo XI, agora Bachelard analisa a movimentação da imagem, o ar violento e sua dinamicidade. As imaginações afetadas pelo cosmo apavorante, (p. 231).

O livro traz ainda uma discussão sobre a linguagem, onde o autor se ocupa daquilo que está embutido em uma palavra que pode produzir um bem ou um mal-estar no receptor, o que é essa força que determinadas palavras possui? (cap. XII, p. 245).

A conclusão está dividida em duas partes; "a imagem literária", comparação entre o músico e o escritor e sua criação silenciosa; a segunda parte discute a Filosofia Cinemática e a Filosofia Dinâmica, exposição e discussão do pensamento bergsoniano, (p. 263).

O presente ensaio tende a atrair o leitor por seu grande número de citações poéticas. Ao nos deparar com uma interpretação,

feita por Bachelard, de uma poesia de Nietzsche ou de um conto de Poe, somos imediatamente tentados a uma verificação, ou uma simples leitura, da obra apontada.

Benedito Aparecido Cirino
Instituto de Filosofia - CNPq

BARBOSA, Elyana
O SECRETO DO MUNDO; UMA LEITURA DE GASTON
BACHELARD
São Paulo, 1985. 187 p.

O *Secreto do mundo* é a tese de doutorado de Elyana Barbosa, pela Universidade de São Paulo.

A obra tem como objetivo principal nos mostrar como se dá a construção da realidade em Gaston Bachelard. Para isso, a autora faz uma minuciosa investigação nas obras de Bachelard, tanto nas obras científicas quanto nas poéticas.

No primeiro capítulo, Elyana nos fala sobre "A Imaginação", a qual Bachelard não pretende criar nenhuma teoria, esta, segundo a autora vai aparecendo pouco a pouco na sua obra. A imaginação em Bachelard tem a função da "criação do novo", de levar à verdadeira liberdade e não de se contrapor ao entendimento. Neste capítulo, Elyana nos fala também da grande influência que Freud e a psicanálise exerceram sobre o desenvolvimento do pensamento da metodologia bachelardiana; mostra-nos também como Bachelard salienta e importância de não se confundir as imagens com as idéias.

O segundo capítulo é sobre "A realidade científica", realidade que no pensamento de Bachelard é uma realidade construída. Segundo a investigação da autora, Bachelard diz que a ciência não capta o real mas apenas nos indica a direção e a organização intelectual, segundo as quais "pode-se ter a segurança de que se aproxima do real". A teoria da relatividade de Einstein, assim como as revoluções científicas do começo do século exerceram muita influência sobre o pensamento bachelardiano.

A realidade científica surge, segundo o pensamento de Bachelard da coerência de um modelo matemático e não mais da observação dos fenômenos naturais, uma vez que só se percebe o real que se oferece.

O terceiro capítulo está ligado à "conquista da objetividade" que vem sendo a grande questão da ciência contemporânea. Por estar a ciência inserida numa cultura científica, o problema da objetividade "coloca-se como uma objetivação em busca do real". A objetividade do conhecimento é o resultado do trabalho de uma "cidade científica", e não uma consequência de relação entre sujeito e objeto. Esse trabalho de conquista da objetividade começa com a formação do espírito do "homem racionalista", é preciso que ele detecte e supere os obstáculos que impedem o progresso do conhecimento, dominando assim a correta aplicação do método.

É no quarto capítulo "O Surracionalismo", onde percebemos a divisão que há entre razão e imaginação, vemos também nesse capítulo a impossibilidade de se estabelecer limites entre essas duas atividades do ser humano. No pensamento bachelardiano, vemos que a razão e a imaginação possuem as mesmas características; ambas são criadoras, ativas, abertas e realizantes.

De acordo com a autora, Bachelard chega a esta conclusão através das análises que fez do papel das matemáticas na ciência contemporânea. Surracionalismo é o nome dado ao novo racionalismo contemporâneo que caracteriza a razão fluida e se opõe ao conceito de razão dos racionalistas tradicionais.

Algumas teses surgidas no decorrer da obra e os impasses que aparecem nas obras de Bachelard, são abordados por Elyana Barbosa na conclusão de sua tese.

Célia Gonçalves dos Santos
Instituto de Filosofia/Projeto CNPq

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to *Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a *Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a *Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.

Revista Reflexão
Instituto de Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro
Telefone (PABX) 2-7001 - Ramal 229
13020-904 - CAMPINAS - SP (BRASIL)

A revista **Reflexão**, órgão oficial do Instituto de Filosofia da PUCAMP, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas - padrão datilografadas, a não ser com a aceitação do Conselho Editorial. Deverão ser remetidos em três vias. A redação deve seguir as diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas, quanto a bibliografia, notas, referências e outras, ligadas à publicação. Os trabalhos devem ser acompanhados de um resumo de 10 linhas. Os dados e conceitos emitidos são de responsabilidade exclusiva dos autores.

REFLEXÃO 53 e 54 - "FILOSOFIA HERMENÊUTICA"

Capa: Alcy Gomes Ribeiro

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, Luiz Carlos Batista Grillo, Nilson José Marçola, Paulo Roberto Gomes da Silva, Ricardo Maçaneiro e Sérgio Ademilson Giungi.

Auxiliares de Administração: Doriza Vaz, Elaine Simone Bernardo, Eliana de Jesus Perissinot, Flávia D. Costa Morais, Márcia Figueredo dos Santos.

Redação e Administração: Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro
13020-904 Campinas-SP - Tel.: (0192) 2-7001 - Ramal 229

Distribuição: Papyrus - Livraria-Editora
Rua Barreto Leme, 1178
13010-202 - Tel.: (0192) 32-7268

André Mercier
QU'EST-CE QU'INTERPRÉTER?

João Biagioni
A ONTOLOGIA HERMENÊUTICA DE HANS G. GADAMER

Enrique Dussel
LA RAZÓN DEL OTRO. LA "INTERPELACIÓN" COMO
ACTO-DE-HABLA

Cassio Donizeti Marques e Maria Lúcia Dario
LINGUAGEM E HERMENÊUTICA

Maria do Carmo Tavares de Miranda
A ARTE COMO INTERPRETAÇÃO DE UM MISTÉRIO

Hubert Lepargneur
A "ÁRVORE DA VIDA" NO GÊNESIS OU AS REVIRA-
VOLTAS DA HERMENÊUTICA

Angel Munoz Garcia
PROPOSICIONES UNIVERSALES: SU CONTENIDO
EXISTENCIAL EN ALBERTO DE SAJONIA

Lucien Jerphagnon
LES SOUS-ENTENDUS ANTI-CHRÉTIENS DE LA VITA
PLOTINI OUL'ÉVANGILE DE PLOTIN SELON PORPHYRE

Comentário

Resenhas