

ética II

Reflexão
55/56



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 Moraes, Luis Alberto Peluso, Maria Cecília Maringoni de Carvalho, Paulo de Tarso Gomes, Tarcísio Moura.

Colaboradores efetivos: Antonio Carlos Martinazzo, Gabriel Lomba Santiago, Gentil Gonçalves Filho, Germano Rigacci Junior, Haroldo Niero, Jamil Cury Sawaia, João Batista de Almeida Junior, José Benedito de Almeida David, José de Souza Teodoro Junior, Luiz Roberto Benedetti, Márcia Reami Pechula, Maria Letícia Jacobini, 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), Evangelhos 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 (Gidý).

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Gilberto Luiz Moraes Selber

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. Alberto Martins

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

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

reflexão

ano XVIII

n^{os} 55/56

janeiro/agosto/1993

**INSTITUTO DE FILOSOFIA
PUCCAMP**

ética II

**REFLEXÃO 55/56
ÉTICA II**

**CAMPINAS, SP
1993**

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

Periodicidade: quadrimestral.

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

Até 1993 foram publicados 56 fascículos em 18 volumes.

ISSN 0102-0269.

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

SUMÁRIO

Editorial	7
ARTIGOS	
Francisco de Paula Souza , Fundamentação da obrigatoriedade moral no pensamento de Tomás de Aquino	11
João Carlos Nogueira , A ética, a felicidade e o dever - Confronto entre a ética aristotélica e a ética kantiana	29
Luis Alberto Peluso , Ciência e avaliação moral: subsídios para um enfoque utilitarista.....	48
Emmanuel Carneiro Leão , Desafio da ética hoje em dia	63
Enrique Dussel , Del esceptico al cinico (Del oponente de la "Ética del Discurso" al de la "Filosofía de la Liberación") ..	74
Gabriela Kraemer Bauer , Consideraciones para una "Ética del Discurso"	88
José Carlos Rothen , A propósito da relação entre Epistemologia e ética	113
Sara López Escalona , El morir como acontecer humano	137
José Dettoni , Heidegger: o papel do poeta	160
Maria E. Koutlouka , Condorcet: un utopiste ou un prophète?	171
Marcelo de Oliveira , A condição do filósofo: uma paráfrase a partir de Nicolaus Berdiaeff	181
RESENHAS	192

SOMMAIRE

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

ARTICLES

Francisco de Paula Souza , Fondamentation de l'obligation morale dans la pensée de Thomas d'Aquin	11
João Carlos Nogueira , L'éthique, le bonheur et le devoir - Confrontation entre l'éthique aristotélique et l'éthique kantienne	29
Luis Alberto Peluso , Science et évaluation morale: pour une visée utilitariste	48
Emmanuel Carneiro Leão , Les enjeux dans l'éthique d'aujourd' hui	63
Enrique Dussel , Du sceptique au cinique (De l'oppositeur de l'Éthique du Discours à l'oppositeur de la "Philosophie de la Libération")	74
Gabriela Kraemer Bauer , Considerations autour d'une Éthique du Discours	88
José Carlos Rothen , Sur la relation entre Epistémologie et éthique.....	113
Sara López Escalona , Le mourir comme événement humain	137
José Dettoni , Heidegger: le rôle du poète	160
Maria E. Koutlouka , Condorcet: un utopiste ou un prophète?	171
Marcelo de Oliveira , La condition du philosophe: paraphrase d'après l'oeuvre de Nicolaus Berdiaeff	181
Récensions	192

EDITORIAL

REPENSANDO A ÉTICA

A Ética é uma das áreas clássicas da Filosofia. Essa pertinência filosófica tem sido reconhecida pelo lugar de destaque por ela tem ocupado nas obras dos pensadores desde a época mais antiga. Mas é também uma das áreas que mais se tem renovado, em vista do dinamismo e do caráter sempre inusitado das ações humanas, que são seu objeto próprio.

Dessa forma, a Filosofia é hoje requisitada a contribuir indispensavelmente na discussão dos problemas que envolvem abordagem ética. Ela o faz, seja retomando as fontes históricas que constituíram o pensamento ético, fonte de inspiração inesgotável para o tratamento dos temas fundamentais ligados à questão (como a felicidade, o dever, a obrigatoriedade moral e outros), seja enfrentando os novos problemas da sociedade, motivo de uma renovação filosófica que tem caracterizado a reflexão ética de nossos dias.

Esse perfil parece caracterizar muito bem o conteúdo do presente número da Revista **Reflexão**, dedicado quase inteiramente ao tratamento de questões éticas, da forma como acima descrevemos*. Numa abordagem histórica, vamos encontrar um estudo da ética tomista segundo a qual o homem pode assumir ou recusar a realização do fim para o qual Deus o criou (artigo do Prof. Francisco de Paula Souza), como também o estudo dos conceitos de felicidade e virtude à luz do confronto das "éticas" de Aristóteles e Kant (artigo do Prof. João Carlos Nogueira). Numa visão

(*) O presente número da Revista **Reflexão** (ÉTICA II), continua a temática do número publicado em setembro/dezembro de 1989 (ÉTICA)

utilitarista, encontramos o estudo do relacionamento entre ética e ciência (Prof. Luis Alberto Peluso). Outro trabalho analisa a crítica de Popper a Marx (José Carlos Rothen).

Na linha da abordagem ética de questões do mundo de hoje, encontramos a visão de que toda ética é uma luta sem tréguas contra as abstrações da conduta humana (Emmanuel Carneiro Leão). Dois artigos tecem considerações sobre a "Ética do Discurso": o primeiro procura mostrar que o ponto de partida da Ética do Discurso é apenas um momento da "Filosofia da Libertação" (Enrique Dussel) o segundo, na linha da discussão colocada no artigo anterior, apresenta as críticas à visão dusserliana da Ética do Discurso (Gabriela Kraemer Bauer).

Completam a presente matéria artigos que enriquecem o número ora publicado: um estudo "filosófico-existencial" sobre a morte (Sara López Escalona); a importância do pensamento heideggeriano no campo da arte (José Dettoni); um estudo sobre a importância e a influência de Condorcet (Maria E. Koutlouka); uma reflexão sobre a tarefa nem sempre reconhecida do filósofo (Marcelo de Oliveira).

Em vista do volume em que acabou se constituindo a extensa matéria ora publicada, o presente número também será considerado duplo, a fim de que possamos manter atualizada a periodicidade da Revista.

A REDAÇÃO

ÉDITORIAL

REPENSER L'ÉTHIQUE

L'Éthique est une des branches classiques de la philosophie. Cette appartenance philosophique a été reconnue par la place prépondérante qu'elle a occupée dans les œuvres des penseurs depuis l'époque antique. Mais c'est aussi une des branches qui plus s'est renouvelée en vue du dynamisme et du caractère toujours inusité des actions humaines qui constituent son objet propre.

De cette façon, la philosophie est aujourd'hui appelée à contribuer indispensablement à la discussion des problèmes concernant l'approche éthique. Elle le fait, soit en reprenant les sources historiques qui ont constitué la pensée éthique, source d'inépuisable inspiration pour traiter les thèmes fondamentaux liés à la question (comme le bonheur, le devoir, l'obligation morale et d'autres), soit dans l'affrontement des nouveaux problèmes de la société, objet d'un renouvellement philosophique qui a caractérisé la réflexion philosophique de nos jours.

Ce profil semble caractériser très bien la matière de ce numéro de la Revue *Reflexão*, dédié presque entièrement à les questions éthiques, de la façon qui nous avons décrit ci dessus. Dans une approche historique nous trouvons une étude de l'éthique thomiste selon laquelle l'homme peut assumer ou rejeter la réalisation du fin pour lequel Dieu l'a créé (article du Prof. Francisco de Paula Sousa); pareillement nous retrouvons l'étude des concepts de bonheur et de vertu à la lumière des éthiques d'Aristote et de Kant

(*) Le présent numéro de *Reflexão* (ÉTHIQUE II) continue le numéro de septembre/octobre 1989 (ÉTHIQUE).

(article du Prof. João Carlos Nogueira). Dans la vision utilitariste nous trouvons l'étude du rapport entre l'éthique et la science (article du Prof. Luis Alberto Peluso). Un autre article analyse la critique de Popper à K. Marx (José Carlos Rothen).

Dans la ligne de l'approche éthique de questions concernant le monde d'aujourd'hui, nous recontrons le point de vue de l'éthique comme lutte sans repos contre les abstractions de la conduite humaine (Emmanuel Carneiro Leão). Deux articles font des considérations sur "l'Éthique du Discours": l'un veut montrer que le point de départ de l'Éthique du discours c'est seulement un moment de "la Philosophie de la Libération" (Enrique Dussel); l'autre critique la position dusserlienne à l'égard de l'Éthique du discours (Gabriela Kraemer Bauer).

La présente matière s'achève par des articles sur le problème philosophique et existentiel de la mort (Sara López Escalona) et sur l'importance de la pensée heideggerienne sur l'art (José Dettoni); présente elle aussi une étude sur l'influence de Condorcet (Maria E. Koutlouka) et une réflexion à propos de la mission - souvent non reconnue - du philosophe (Marcelo de Oliveira).

À cause du gros volume qui a résulté de la matière publiée dans le présent numéro, il sera aussi considéré comme double afin que nous puissions maintenir actualisée la périodicité de la revue.

LA RÉDACTION

FUNDAMENTAÇÃO DA OBRIGATORIEDADE MORAL NO PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO

Francisco de Paula SOUZA
Instituto de Filosofia - PUCAMP

RESUMO

O presente artigo pretende demonstrar que a ética tomista fundamenta a obrigação moral na exigência para o ser humano de realizar a finalidade que lhe foi proposta por Deus ao criá-lo. Em base à noção tomista de participação, Deus se mostra causa eficiente em relação a todos os seres e, em particular, ao homem, conferindo-lhe ao criá-lo não apenas o ser mas também a liberdade pela qual o homem pode assumir ou recusar a realização do fim para o qual Deus o criou. A realização desse fim, consistente na efetivação de suas possibilidades de ser humano, representa o dever primeiro e a obrigação fundamental que a ética tomista propõe ao homem.

RÉSUMÉ

La présente étude prétend démontrer que l'éthique thomiste fonde l'obligation morale dans l'exigence pour l'être humain d'accomplir la finalité que Dieu lui a proposée au moment même de sa création. En base à la notion thomiste de participation, Dieu apparaît comme cause efficiente par rapport à tous les êtres et, en particulier, par rapport à l'homme, en donnant à lui non seulement l'être mais aussi la liberté pour laquelle l'homme peut assumer ou récuser la réalisation du fin pour lequel Dieu l'a créé. L'obtention de ce fin qui consiste dans la réalisation de ses possibilités d'être humain représente le devoir premier et l'obligation fondamentale que l'éthique thomiste propose à l'homme.

INTRODUÇÃO

A constatação de Aristóteles, no início de sua *Metafísica*, segundo a qual “todos os homens desejam por natureza conhecer”¹, não desvela ainda toda a força e passionalidade de que freqüentemente se reveste essa ânsia humana de conhecer que arrasta os homens para o confronto com os mais arriscados desafios e os torna capazes de aceitar com alegre entusiasmo os mais rudes despojamentos e sacrifícios.

Na verdade, o evoluir histórico da cultura ocidental demonstra, além disso, que existem homens que não apenas se satisfazem com um conhecimento puramente superficial das realidades que os circundam mas pretendem mergulhar no âmago dos seres para descobrir-lhes, animados por incoercível vocação, a verdade oculta em suas entranhas. Buscam, assim, captar dos seres o princípio fundamental e dinâmico, o arquê responsável pela sua atual configuração e pelos estágios evolutivos de suas futuras realizações. Essa busca arqueológica da verdade dos seres despertou no mundo antigo a reflexão dos primeiros filósofos e conduziu Parmênides de Elea a encetar a caminhada que o levaria ao ultrapassamento da aparência do múltiplo para encontrar na unidade do Ser e desvelamento do “âmago inabalável da bem redonda verdade”².

Idêntica preocupação arqueológica com a verdade dos seres sustentou, ao longo dos séculos de história da filosofia ocidental, a reflexão dos grandes pensadores da humanidade que, como Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Hegel e muitos outros, se dedicaram incansavelmente à procura dos fundamentos arqueológicos do real, visando encontrar a verdade dos seres para nela embasar os princípios orientadores das ações humanas no sentido de facilitar e garantir ao homem a realização de seu destino de homem. Assim, a metafísica funda a antropologia e esta garante a solidez da ética.

O homem contemporâneo, por sua vez, ao pretender exercer domínio sempre mais amplo e profundo sobre as coisas do

mundo, ao procurar manipulá-las mediante os recursos da mais avançada tecnologia inteiramente subordinada aos interesses imediatistas de sua sobrevivência, assume como referencial dominante de suas ações o valor econômico. A redução ao valor econômico de todos os valores - característica indiscutivelmente marcante do homem no limiar do terceiro milênio³ - representa tentativa continuamente frustrada mas insistentemente renovada de simplificar a multidimensionalidade axiológica do real para reduzi-lo à unidimensionalidade dos valores puramente econômicos que passam a representar a moeda privilegiada para todas as transações entre os mais diversos valores.

Conseqüentemente, à luz da unidimensionalidade do referencial econômico, se instaura, em detrimento de uma concepção personalista, visão profundamente individualista e quantitativa do homem que ingressa numa sociedade concebida como mera soma de grandezas homogêneas em cujo contexto as diferenças entre indivíduos se anulam niveladas pelo valor puramente numérico que cada um deles representa.

Nesse clima de voraz reducionismo axiológico em que fenecem os valores mais representativos para a sobrevivência do homem na integralidade de suas dimensões - valores desaparecidos todos no sorvedouro do econômico - surgem naturalmente no seio da sociedade profundas e incontidas carências axiológicas ávidas de valores cuja consistência possa proporcionar ao homem de hoje e a seus descendentes os condicionamentos imprescindíveis para a realização segura e sempre mais perfeita de si mesmos como pessoas.

Em todos os terríveis momentos da história deste século em que o homem se vê impotente perante a força arbitrária dos assassinos políticos, perante a carnificina das batalhas inúteis, perante a injustiça de uma desigual repartição de bens que o condena à miséria, à fome, à doença e à morte, ele, o homem infeliz deste século que agoniza, se apresenta brandindo, como última possibilidade de defesa contra a violência que sobre ele se abate, a verdade de sua realidade de ser humano. Em sua realidade de ser humano reside o valor irredutível que desponta do magma de todas

as mistificações axiológicas inventadas pelos caprichos desvairados da razão no decurso deste século. A realidade de ser humano constitui, para o homem que aprendeu as amargas lições da história, o valor ao qual ele deve reduzir todos os valores que não passarão de meios para a realização de si mesmo como homem, realização que representa para ele a obrigação moral primeira, o dever fundamental, do ponto de vista ético, em atenção a um finalismo profundamente inscrito em sua realidade de ser humano.

Não deixa, por conseguinte, de representar tarefa extremamente estimulante a identificação da maneira como alguns dos mais ilustres pensadores se defrontaram com o problema da fundamentação da obrigação moral. Na verdade, a solução desse problema depende da descoberta das razões que justificam para esses pensadores o dever primeiro e a obrigação fundamental no terreno da ética.

Ao estudarmos, porém, a fundamentação racional da obrigatoriedade moral, nossa pesquisa se concentrará, inicialmente e de modo especial, sobre a filosofia moral de Tomás de Aquino.

Duas razões nos conduzem ao estudo preferencial da ética tomista ao nos preocuparmos com o problema da fundamentação racional da obrigatoriedade moral. Em primeiro lugar, a posição de relevância de que goza o pensamento ético de S. Tomás no contexto da filosofia medieval e, a partir dessa época, de forma ininterrupta, ao longo de toda a reflexão ética ativamente exercida durante os mais de sete séculos que dele nos separam. A segunda razão se funda no fato de que Tomás de Aquino absorve e complementa, mediante interpretação original, a ética de Aristóteles, a mais alta expressão da Reflexão ética no mundo antigo.

1. A noção de fim como fundamento último da obrigação moral

Na ética tomista, a avaliação moral das ações humanas e, por conseguinte, o dever ou não de praticá-las, encontra sua justificação racional na noção de fim e a noção de fim, para S. Tomás, equivale à noção de bem⁴. Na verdade, com uma expressão que ultrapassa o plano das preocupações puramente éticas e

alcança a radicalidade das fundamentações de ordem metafísica, Tomás estabelece o princípio segundo o qual “todo agente age em busca de um fim”⁵. Ao definir, entretanto, a qualidade moral das ações humanas, no terreno específico da ética, propõe esse mesmo princípio como fundamento último dessa definição⁶.

Nada de novo, entretanto, pareceria, à primeira vista, representar a proposição de tal princípio como fundamento da ética tomista, se levássemos em consideração que o próprio Aristóteles insiste igualmente sobre o caráter fundamental para a instituição da ética da constatação de que “toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer”⁷. Esse bem se identifica, mesmo para Aristóteles, com o fim, porquanto, para o Estagirita, “o bem é aquilo a que todas as coisas tendem”⁸.

Entretanto, se para Aristóteles, a orientação para o fim e a busca do fim, em todas as coisas, se estabelece como princípio universal, dotado de alcance e validade metafísicos, a partir da constatação da realidade dos fatos que envolvem o homem⁹, para S. Tomás, a validade universal desse princípio, afirmada igualmente em plano metafísico, se sustenta, em última instância, em base a uma constatação de fato analisado, porém, à luz da doutrina tomista da participação¹⁰. Conseqüentemente, não obstante não se possa negar certa dependência da posição tomista em relação à doutrina aristotélica, representaria falha considerável de interpretação não descobrir, por trás e além do princípio tomista “omne agens agit propter finem” (todo agente age em busca de um fim), todos os condicionamentos de ordem doutrinária e metafísica que em S. Tomás conduzem à formulação de tal princípio e lhe enriquecem o significado¹¹.

2. A novidade contida na noção tomista de participação

Quando S. Tomás, no capítulo II do livro III da *Summa contra gentiles*, abraça o princípio “omne agens agit propter finem” para assumi-lo como princípio fundamental na construção de sua filosofia moral, a distância que o separa de Aristóteles representa não apenas o sulco aberto por profundas inovações de caráter

cultural e religioso que o evoluir histórico acumulou ao longo do tempo que intercorre entre os dois grandes pensadores. A distância que os separa se abre mediante a noção de participação, em linha de específico distanciamento teórico em que se revela toda a radicalidade da inovação tomista na originalidade com que o santo doutor soube, perfeitamente inserido no contexto cultural de seu tempo, ultrapassar, à luz de princípios rigorosamente aristotélicos, o “separatismo” das Idéias platônicas e os esquemas lógico-metafísicos formais de Aristóteles.

Assim, enquanto em Aristóteles o princípio “omne agens agit propter finem” decorre, como anteriormente salientamos, de simples constatação que expressa a admissão generalizada das pessoas, em S. Tomás, esse mesmo princípio mergulha num contexto teórico radicalmente inovado, de onde refluí dotado de funcionalidade e eficácia inteiramente novas e insuspeitadas ao próprio Aristóteles. O novo contexto teórico em que repousa o pensamento de S. Tomás ele o define, em síntese, no capítulo I do livro III da *Summa contra gentiles*. Nesse texto, S. Tomás afirma a existência de um ente anterior a todos os entes (*primum entium*), possuidor da plenitude da perfeição de ser, ente que denominamos Deus e que, a partir da abundância de suas perfeições, doa o ser (*largitur esse*) a todos os existentes, de tal maneira que ele se demonstra não apenas o primeiro de todos os seres, mas exatamente o princípio do ser (*esse*) que eles possuem¹².

Não obstante tenha Aristóteles elaborado uma das mais altas expressões da teologia¹³ do mundo antigo, a concepção de Deus por ele exposta no livro XII de sua *Filosofia primeira* padece das limitações inerentes a uma concepção de ser (*einai*) extremamente pobre, destituída de densidade ontológica e que, por conseguinte, jamais poderia representar instrumento teórico adequado para expressar a sublime altitude de sua concepção de Deus. Mediante uma metafísica centrada sobre a noção de substância(*ousía*) e que realizou, ao descobrir a noção de ato, “a descoberta mais simples e original do aristotelismo”¹⁴, elaborou o Estagirita “a noção mais perfeita e, a partir de então, definitiva - metafisicamente - de Deus”¹⁵, concebendo-o como Ato puro,

"substância eterna, imóvel e separada dos seres sensíveis"¹⁶ cujo pensar pensa a si mesmo e se apresenta, por conseguinte, como "pensamento de pensamento"¹⁷.

O Deus de Aristóteles, entretanto, permanece, na sublimidade de sua infinita perfeição, absolutamente distante da multiplicidade dos seres finitos sujeitos ao devir das coisas do mundo. Conhecendo exclusivamente a si mesmo, o Deus de Aristóteles não conhece as coisas do mundo e, não as conhecendo, não as ama e, por não amá-las, não as cria e, não as criando, não exerce sobre elas sua divina providência¹⁸ e, por conseguinte, não as conserva.

S. Tomás, porém, "supera - na expressão de Cornélio Fabro - com o aristotelismo teórico as posições insuficientes do aristotelismo histórico"¹⁹. Mediante um processo de relacionamento com Aristóteles que Cornélio Fabro denomina "assimilação intensiva emergente"²⁰, S. Tomás realiza definitivo e radical ultrapassamento da esfera teórica em que operam os princípios aristotélicos para condicioná-los a funcionar no interior de uma nova metafísica, a metafísica do "esse" como "ato" à luz da noção de participação. Não se furta, entretanto, S. Tomás ao reconhecimento da elevação metafísica da noção aristotélica de Deus e presta ao Estagirita "a homenagem de interpretar com o 'ato' aristotélico o conceito cristão do Primeiro Princípio"²¹.

Inserido em nova atmosfera metafísica que se define mais e mais em função do contacto com pensadores neoplatônicos como Pseudo Dionísio e Proclo; especulando à luz da surpreendente definição do Deus proposta no texto bíblico do Êxodo 3,14 - definição aceita de maneira incondicional no contexto das admissões que ele recebe do pensamento cristão patrístico e medieval - S. Tomás elabora sua nova noção de "esse" como "ato" e como perfeição absoluta. Inaugura, assim, S. Tomás, com a noção de participação, sua revolucionária interpretação do real não apenas em relação ao platonismo e ao aristotelismo mas em face também "de todas as principais formas históricas de filosofia que apoiam o ato sobre a forma e sobre a essência"²², apresentando-se responsáveis, segundo a acusação de Heidegger, de se terem esquecido do ser.

3. A metafísica tomista do “esse” como “ato de ser”

O “esse” como “ato de ser” (*actus essendi*) adquire no pensamento de S. Tomás absoluta e fundamental consistência ontológica. Tal consistência ultrapassa radicalmente, em termos de compreensão metafísica do real, a consistência que Aristóteles confere à “ousía” em razão da debilidade ontológica do “*einai*” aristotélico constrangido a indicar apenas a abstração vazia da forma infinitiva e indeterminada do verbo *ser*, limitado, nas suas flexões verbais, ao desempenho de mera função copulativa no interior do discurso.

Para S. Tomás, entretanto, o objeto primordial do conhecimento humano não é o “esse”, nem na sua indeterminação de mera forma verbal infinitiva, nem mesmo na sua expressão semântica intensiva de perfeição pura e suprema, porquanto, sob este aspecto, só o conhecemos, na sua realização concreta, de forma mediata e demonstrada. Objeto primordial do conhecimento humano, segundo S. Tomás, é o “ens” na sua concretude de essência e “ato de ser” (*actus essendi*), cuja compreensão²³ representa conteúdo fundamental necessariamente presente na apreensão do tudo quanto a inteligência humana pode conhecer²⁴.

O “ens” só representa, porém, na concepção de S. Tomás, o conteúdo necessariamente primordial do conhecimento humano na medida em que ele é “ato”, ou seja, na medida em que, na sua estruturação profunda, participa do “esse”, vale dizer, do “ato de existir” (*actus essendi*) de modo finito, adquirindo com essa participação os condicionamentos imprescindíveis à sua captação pela inteligência humana²⁵.

O “ens” tomista apresenta, por conseguinte, estrutura bidimensional, compondo-se, em nível ontológico, de “essentia” e de “esse”, realmente distintos. Por isso, o “esse”, no entender de S. Tomás, representa o “ato” e a perfeição da “essentia” a qual, enquanto “potentia” ou capacidade de perfeição, recebe em si o “esse”, ou melhor, participa do “esse” na proporção de sua disponibilidade de “esse”. Assim, ao recebê-lo, a “essentia” determina o “esse”, ao determiná-lo, o limita e, ao limitá-lo, o insere

finito no contexto do mundo real. Dessa forma, participar do "esse" não representa para a "essentia" um simples receber (suscipere), mas importa, na expressão de Cornélio Fabro ²⁶, uma "descida" ou uma "queda" do "esse" participado na "essentia" que dele participa e, conseqüentemente, implica uma "diferença ontológica" e uma dependência real da "essentia" participante em relação ao "esse" participado.

Em razão dessa participação finita e limitada da perfeição em si mesma infinita e ilimitada que o "esse" intensivo tomista representa, o "ens" real, no dizer de Cornélio Fabro, "paga sua afirmação de realidade ao duro preço de não ser o "Esse", perfeição suprema e, conseqüentemente, coloca a exigência de se referir ao "Esse" para fundamentar a verdade de seu próprio existir²⁷. Assim, a perfeição existencial, ou seja, o "esse" do qual participa a "essentia" para a constituição do "ens" na sua concretude de ser-no-mundo e que no "ens" se revela finita, propõe, de forma inelutável, a exigência de seu próprio ultrapassamento e de sua emergência como Ato puro, como "Esse" subsistente (Ipsum Esse subsistens).

4. A noção tomista de participação e a idéia de Deus criador

A concepção tomista de Deus, estruturada sobre a metafísica da participação, realiza surpreendente sintonia com a concepção teológica de Deus fundamentada sobre a denominação que, no livro do Êxodo 3, 14, o próprio Deus atribui a si mesmo²⁸. Além disso, a concepção tomista de Deus ultrapassa a admirável elevação da teologia aristotélica elaborada no espaço teórico limitado do formalismo da metafísica de Aristóteles.

O "esse" intensivo da concepção tomista, elaborado no interior da metafísica da participação, permite a S. Tomás superar, de forma até então insuspeitada pelo pensamento ocidental, o hiato entre o Ser em plenitude, que possui o "esse" como perfeição absolutamente pura, e o nada. O ultrapassamento desse hiato entre o ser em plenitude e o nada se processa através de uma causalidade vertical pela qual o "Esse" subsistente comunica aos seres que Ele põe na realidade, mediante o ato criativo que lhe é absolutamente

exclusivo, o “esse” pelo qual os torna participantes do “ato de ser” (actus essendi) que eles recebem na potencialidade ou disponibilidade de suas essências.

A metafísica tomista da participação supera, dessa forma, o isolamento em que se colocavam o Bem ou a Idéia platônica assim como o Ato puro aristotélico, impossibilitados de se integrarem ao devir e à multiplicidade dos seres do mundo real. Essa superação se realiza mediante a concepção de um Deus que, na sua infinita perfeição e absoluta unidade, se apresenta como criador e conservador do mundo, profunda e intimamente presente ao devir e à multiplicidade dos seres do universo, não obstante preserve sempre aquela “diferença ontológica” radical que deles o distância infinitamente e que se fundamenta sobre a realidade mesma da participação. Na verdade, “participar” significa, para aquele que participa, possuir parcialmente a perfeição participada sem jamais identificar-se integralmente com ela²⁹, ou seja, equivale a **ter** a perfeição participada e, ao mesmo tempo, **não ser** a perfeição participada precisamente porque dela apenas participa.

À luz da metafísica tomista da participação, Deus, que realiza em si mesmo a plenitude da perfeição do existir (esse) e de todas as perfeições, de modo infinito, comunica aos seres que Ele pensa e decide pôr na realidade o ato de existir. Ao comunicar aos seres a perfeição do existir de forma radical e, por conseguinte, ao criá-los, Deus exerce ação que lhe é absolutamente exclusiva³⁰ pela qual Ele se propõe como Causa universal de todo existir³¹. E ao causar os seres do universo, o faz como manifestação absolutamente livre de sua vontade, como expressão de amor³² e jamais por necessidade de natureza³³. Sobre os seres que surgem na realidade, dependendo radicalmente, na sua estrutura mais íntima e profunda, do querer inteligente e criador do Ser-po-si-mesmo-subsistente, se instaura, de modo absoluto, o domínio³⁴ soberano do Deus que os retira do nada³⁵ e lhes prescreve uma finalidade a cumprir, finalidade que lhes define o significado imanente o lhes garante providencialmente o sucesso nas diversas etapas de sua subsequente realização.

5. A transição do finalismo metafísico para o finalismo ético

A multiplicidade indefinida dos seres representa, entretanto, a infinita variedade de modos através dos quais Deus pretende manifestar a riqueza inesgotável de suas perfeições. Existem, por conseguinte, no contexto das realidades criadas, seres vocacionados para a realização consciente e livre da finalidade que o Ser supremo insere no mais íntimo de sua realidade de seres racionais. Mas existem também seres que, direcionados para a consecução de uma finalidade imanente que representa para eles o bem, tendem - segundo se expressa S. Tomás - "para o bem por uma tendência natural, não porque conheçam o bem, mas porque são movidos para o bem por alguém que conhece o bem, ou seja, por uma ordem estabelecida pelo intelecto divino, do mesmo modo como a flecha tende para o alvo porque para ele é direcionada pelo arqueiro"³⁶. Conseqüentemente, os seres todos tendem, de uma forma ou de outra, para a realização de uma finalidade que lhes é imanente, finalidade que o Criador neles imprimiu e que representa o bem que todos buscam alcançar, o sentido e a verdade de que são portadores, o pensamento segundo o qual Deus os pensou.

Dessa forma, a doutrina contida no princípio "omne agens agit propter finem", princípio fundamental para a ética tomista, não decorre simplesmente, como já observamos, de mera constatação factual, como em Aristóteles, mas flui de posições metafísicas fundamentadas, por sua vez, numa nova concepção da realidade imposta pela metafísica tomista da participação. Ao implantar o primeiro princípio da ética "omne agens agit propter finem" sobre o terreno da metafísica, S. Tomás pretende conferir à sua ética uma fundamentação que ultrapasse em solidez os fundamentos oferecidos por uma constatação puramente factual do finalismo imanente nos seres, constatação não imune certamente às distorções costumeiramente presentes no conhecimento de ordem experimental. Para S. Tomás, portanto, a própria realidade do homem, sua natureza de ser humano, lhe impõe determinado fim a alcançar, fim que representa a idéia que dele teve Deus ao criá-lo, fim que se identifica com o bem do homem e cuja não consecução significa para o homem o fracasso quanto à realização de si mesmo e, por conseguinte, o meu mal supremo.

Na busca da realização de um fim que se propõe ao homem pela sua própria realidade de homem, fim que se inscreve no mais íntimo da natureza humana na medida em que o homem representa a efetivação temporal do Pensamento criador que o pensou e o arrancou do nada, encontra o homem o fundamento inabalável de todos os seus deveres. No entender de S. Tomás, somente um fim que se proponha ao homem pela sua própria realidade de homem e cuja busca signifique para o homem a realização de si mesmo se apresenta em condições de proporcionar fundamentação segura a todos os seus deveres.

A ética tomista, por conseguinte, alicerça sua justificação racional definitiva na realização pelo homem de uma finalidade imanente, inscrita profundamente na sua própria realidade de homem. Esquiva-se, assim, a ética tomista ao formalismo desumano da lei ou às sujeições escravizantes do prazer e da utilidade, sujeições a que se deixam aprisionar outras modalidades de ética. Conseqüentemente, na ética tomista o imperativo moral se apresenta sob a forma de um imperativo hipotético cuja formulação assim se expressaria: “se quiseres ser plenamente homem, i.é, se quiseres realizar a plenitude de teu ser, age de acordo com as exigências fundamentais de tua realidade de homem”.

O significado profundo desse imperativo, segundo S. Tomás, implica, por outras palavras, em que, se o homem quiser ser plenamente homem e, em conseqüência disso, alcançar a felicidade, **deve** livremente fazer com que todas as suas ações se orientem para a realização de si mesmo e **deve** evitar a posição de todas aquelas ações cuja realidade objetiva se apresente em conflito com a realização de si mesmo, porquanto somente na realização de si mesmo e, conseqüentemente, do fim que o Criador inscreveu no íntimo de sua realidade de homem, poderá ele encontrar a felicidade. Essa felicidade não resulta, portanto, da consecução de algo exterior ao homem, algo que lhe advenha de regiões situadas fora e além das fronteiras de sua própria realidade de homem. Essa felicidade nem mesmo é buscada diretamente em si mesma, mas representa redundância natural da perfeita realização de si mesmo, realização que se propõe ao homem como objetivo último de todas as suas ações.

6. O finalismo imanente e a norma suprema da moralidade

Conseqüentemente, se todos os seres tendem para a realização de um fim que lhes é imanente, segundo um finalismo expresso pelo princípio "omne agens agit propter finem"; se o homem tende, como ser racional, livremente para a consecução desse fim, impõe-se concluir que a realização de si mesmo passa a representar para o homem, em virtude da liberdade de que ele é dotado, obrigação fundamental, dever moral a cujo cumprimento ele não deve se esquivar se quiser realizar-se como homem e encontrar, como resultado dessa realização, a felicidade. E, porque a realização de si mesmo representa para o homem o bem que ele livremente deve buscar, ao princípio fundamental da ética tomista "omne agens agit propter finem" permanece estreitamente vinculada a norma suprema da moralidade expressa pela fórmula "bonum est faciendum et malum vitandum" (deve-se fazer o bem e evitar o mal)³⁷.

A determinação, entretanto, daquilo que representa o bem ou o mal para o homem depende, na ética tomista, da realidade que o homem é e, em plano teórico, subordina-se à concepção de homem à luz da qual S. Tomás pretende elaborar sua ética. Para S. Tomás, o bem do homem, o "bonum humanum", consiste na realização plena de si mesmo, na sua "plenitudo essendi". Na expressão de S. Tomás, "cada coisa possui a plenitude de ser que lhe é conveniente, segundo o lugar que ocupa na variedade indefinida dos seres"³⁸. Essa plenitude de ser representa para a coisa a meta suprema de realização a que o Criador a destinou ao pensá-la e significa para o homem a realização máxima de suas possibilidades de ser inscritas pelo Pensamento absoluto no âmago de sua realidade de homem. Conseqüentemente, apresentar-se-á como bem a ser buscado pelo homem, na pluridimensionalidade de sua natureza e à luz de considerações elaboradas pela razão prática, tudo quanto se manifestar em harmonia com sua realidade efetiva de ser humano, tudo quanto representar aperfeiçoamento dessa mesma realidade em vista da concretização do ideal a que a Mente divina o vocacionou. Por outro lado, constituirá mal para o homem, e deverá ser evitado, tudo quanto implicar em obstáculo à realização do homem considerado na multiplicidade de suas possibilidades de ser.

Na ética tomista, por conseguinte, a passagem do ser para o dever-ser, a transição da metafísica para a ética, a evolução de proposições assertivas ou descritivas em torno do real para proposições imperativas ou normativas no campo da moral se processa de forma natural e espontânea³⁹ à luz de exigências intimamente presentes na própria realidade do homem. Por essa razão, não existe propriamente para S. Tomás o problema específico da fundamentação racional da obrigação moral. A inexistência desse problema em S. Tomás encontra explicação no fato de que a ética tomista se fundamenta, como vimos, na metafísica tomista da participação. Nesse contexto, a noção de obrigação moral decorre espontaneamente do finalismo impresso pelo Pensamento supremo - que "doa o ser(esse)" a todos os seres - no íntimo da realidade do homem. Tal finalismo representa para o homem uma missão a cumprir, um ideal a alcançar, uma vocação que o impele, como ser racional e livre, a escolher com autonomia os meios necessários à consecução do fim para o qual Deus o criou e ao qual, entretanto, pode ele livremente renunciar.

A obrigação moral, por conseguinte, não sobrevém ao homem imposta a ele por uma vontade que a si mesma o subordina e escraviza. Não recai a obrigação moral sobre o homem como imposição advinda de algo exterior à sua própria realidade de homem. Ela surge como necessidade objetiva e natural para o homem de empreender ações que representem meios indispensáveis para a realização de um fim, o "bonum humanum", inscrito em sua própria realidade de homem, fim a ser buscado - em razão do dom da liberdade de que o homem é portador - apenas na hipótese de que livremente pretenda ele realizar a plenitude de si mesmo como ser humano. Nessas condições, resulta evidente que a fundamentação racional da obrigatoriedade moral das normas éticas assume em S. Tomás caráter profundamente teleológico. Na verdade, o "bonum humanum", que representa para o homem o ideal a ser realizado, constitui na ética tomista o fundamento do dever e adquire sobre a obrigação moral, em termos da fundamentação, uma primazia que lhe advém da necessidade que se impõe ao homem de buscar livremente, em base a exigências estruturais de sua própria natureza, a realização sempre mais

perfeita de si mesmo. Dessa forma, para S. Tomás, o fim imanente na natureza do homem funda a obrigação moral, opondo-se a ética tomista a qualquer fundamentação não teleológica e extrínseca da obrigatoriedade moral. Demonstra-se assim a ética tomista incompatível até mesmo com a fundamentação posteriormente proposta pelo "voluntarismo" de Scoto e de Ockham os quais assentam os fundamentos da obrigatoriedade moral na própria vontade divina.

CONCLUSÃO

A ética tomista - como acreditamos ter suficientemente demonstrado no decorrer de nossa exposição - alicerça a obrigação moral na exigência fundamental para o ser humano de realizar, ao longo de sua existência e mediante ações que livremente decide praticar, a finalidade que o Ser supremo inseriu no mais íntimo de sua realidade de homem ao pensá-lo e ao conferir-lhe, de modo radical, a perfeição do existir.

S. Tomás, por conseguinte, mediante a noção de participação que representa o núcleo essencial da reflexão tomista e o "ponto de ruptura" com o formalismo essencialista da Escolástica tanto agostiniana como aristotélica, reconhece ao Ser supremo, em relação a todos os seres e, especificamente, em relação ao homem, uma causalidade criativa e vertical cuja eficiência ultrapassa, na expressão de Cornélio Fabro, o "hyatus entre o nada e o ser e faz aparecer o ser do ente"⁴⁰. Mediante essa causalidade, o Ser supremo (Ipsium Esse subsistens) rompe o isolamento em que o deixara a teologia de Aristóteles e se insere profunda e amorosamente, de maneira insuspeitada para a Filosofia platônico-aristotélica, no contexto dos seres finitos doando-lhes o *esse*, ou seja, o ato ou a perfeição do existir, resguardando, todavia, em relação a eles, sua infinita transcendência.

Ao torná-los participantes da perfeição constituída pelo *esse* que representa a mais alta e, ao mesmo tempo, a mais radical de todas as perfeições, perfeição que Ele mesmo possui de forma

imparticipada, essencial e infinita, o Ser supremo comunica aos seres finitos a mais elevada "dignidade ontológica", condição primeira de todas as perfeições com as quais os possa agraciar no âmbito das potencialidades limitadas de suas respectivas essências.

Ao doar aos seres finitos a perfeição do existir, o Ser supremo, entretanto, age de forma livre e inteligente, inserindo no íntimo da realidade de cada um dos seres criados um destino a cumprir, uma finalidade imanente a executar. Ao homem cabe, especificamente, abraçar, de maneira humana e, por conseguinte, livre, a execução dessa finalidade embutida radicalmente nas profundezas de sua realidade de homem, nos moldes em que o Pensamento supremo o pensou. No cumprimento desse destino, na execução dessa finalidade que nada mais representa senão a realização de si mesmo, consiste para o homem o dever fundamental, a obrigação primeira.

Cumprе ressaltar, finalmente, que essa concepção do Ser supremo como doador do *esse* - sempre no seu significado forte e revolucionário de perfeição radical e primeira - representa exigência lógica imposta não apenas pela noção bíblica e cristã do ser fundada sobre o dogma da criação, mas se propõe como tentativa racional de fundamentação radical da metafísica da causalidade que estabelece referência necessária do ente finito ao *Esse* na sua realização suprema visando a compreensão da verdade do ser finito na sua estrutura metafísica de ser criado. S. Tomás realiza, dessa forma, o encontro harmonioso e inesperado entre razão e fé.

NOTAS

(1) Met. I, 1.980 a.

(2) Parmênides de Elea. Fragmentos. **Sobre a natureza**. S. Paulo, Abril Cultural, 1978. p. 141. (Col. Os Pensadores)

(3) "... no estado atual da sociedade a economia domina os homens". (Horkheimer. **Filosofia e teoria crítica**. S. Paulo, Abril Cultural, 1980. p. 159. (Col. Os Pensadores)

(4) Afirma a esse propósito o grande mestre medieval: "Cum enim bonum sit quod est appetibile, id quod est secundum se appetibile, est secundum se bonum. Hoc autem est finis" (De Malo. q. 1, a. 2, c.)

Na **Suma Teológica**, ensina: "Illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius". (S.Theol. Ia.IIae.q.1,a.5,c.) E na **Summa contra gentiles** acrescenta: "Finis unius cuiusque rei est perfectio". (C. Gentiles. III, 16).

(5) Na **Suma Teológica**, assim se expressa S. Tomás: "Respondeo dicendum quod omnia agentia necesse est agere propter finem". (S. Theol. Ia. Ilae.q.1,a.2). E na **Summa contra gentiles**, antepõe a afirmação: "Ostendendum est igitur primo quod omne agens agit propter finem". (C. Gentiles.III,2).

(6) S. Theol. Ia.Ilae. Prologus.

(7) Aristóteles. **Ética a Nicômaco**. I,1.

(8) Id.ibid.

(9) O caráter experimental da fundamentação sobre que se apóia o princípio aristotélico transparece da própria expressão de Aristóteles: "Admite-se geralmente que...". (**Ética a Nicômaco**.I,1)

(10) A noção tomista de participação constitui - conforme nos assegura Cornélio Fabro, um dos mais eminentes defensores da centralidade da noção de participação no pensamento de S. Tomás - "o núcleo radical e original das (...) reflexões do grande pensador medieval, núcleo responsável pela 'radical novidade' com que o santo doutor revestia seu pensamento, conforme nos atesta o biógrafo de S. Tomás, João de Tocco: "Factus autem bachallarius... erat **novus** in sua lectione movens articulos, **novum** modum et clarum determinandi inveniens et **novas** adducens in determinationibus rationes: ... (Vita. c. 14. In: **Fontes vitae S. Thomae. Tolosae, 1911**. p.81) Cfr. também Sofia Vanni-Rovighi. Le novità di Tommaso d' Aquino. In: **Studi di filosofia medioevale**. v. 2, Milano, Vita e Pensiero, 1978. p. 189, nota 1.

(11) Aristóteles parece não ter adivinhado a fecundidade escondida por trás da noção platônica de participação (methéxis). Para ele, recorrer à participação para a interpretação do real representava "falar no vazio e perder-se em metáforas poéticas". (Met. I, 9.991a 20).

(12) Firmado em demonstrações anteriores, S. Tomás assim se expressa: "Unum esse primum ens, totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deum dicimus, in superioribus est ostensum, qui ex sui perfectionis abundantia omnibus existentibus esse largitur, ut non solum primum entium, sed et principium esse comprobetur". (**Summa contra gentiles**. III, c. 1)

(13) Cfr. Met. VI, 1, 1026 a, 10-20.

(14) Cornélio Fabro. **Partecipazione e causalità**. Torino, Società Editrice Inrernazionale, 1960. p. 313.

(15) Cornélio Fabro. op. cit.

(16) Met. XII, 7, 1073 a 5.

(17) Met. XII, 9, 1074 b 30.

(18) David Ross, um dos mais abalizados intérpretes de Aristóteles, lembra que "Aristóteles não tem nenhuma teoria quer da criação divina, quer da divina providência". E acrescenta: "Que a atividade divina é uma atividade cognoscitiva e nada mais não constitui apenas a teoria do livro XII; parece ser parte permanente do pensamento aristotélico e é expressa com igual clareza alhures". (David Ross. **A metafísica de Aristóteles**. In: Aristóteles. **Metafísica**. Porto Alegre, Editora Globo, 1969. p. 33).

(19) Cornélio Fabro. **Partecipazione e causalità**. p. 314.

(20) Cornélio Fabro. op. cit. p. 227.

(21) C. Fabro. op. cit. p. 313.

(22) C. Fabro. op. cit. p. 181.

- (23) Ensina S. Tomás: "Id quod primo cadit in intellectu nostro est ens". (**De Veritate**, q. I, a. 1).
- (24) Na expressão de S. Tomás: "Illud quod primo cadit in apprehensione est ens cujus intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit". (S. Theol. Ia. q. 94, a. 2).
- (25) Segundo S. Tomás, "Ens dicitur id quod finite participat esse et hoc proportionatum intellectui nostro..."(De Anima. III, 4, 429b 19). Sendo assim, conclui S. Tomás: "Unde illud solum est capibile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse". (Comm. in librum de Causis. Prop. VI).
- (26) C. Fabro. op. cit. p. 206.
- (27) C. Fabro. op. cit. p. 214-215.
- (28) Exodus. 3,14: "Dixit Deus ad Moysen": Ego sum qui sum. Ait: Sic dices filiis Israel: "Qui est misit me ad vos".
- (29) Nesse sentido, assim se expressa S. Tomás: "Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi". (In I Metaph. lect. 10, n. 154).
- (30) Ensina S. Tomás: "Illud autom quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute". (S. Theol. 1a., q. 45, a. 5, c.)
- (31) Diz S. Tomás: "... nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse". (S. Theol. 1a. q. 45, a. 2, c.) E acrescenta: "Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit". (Ibid.)
- (32) Ensina, de fato, S. Tomás: "...Deo competit agere propter amorem finis cujus bonitati nihil addi potest. Ipse enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult quod bonitas sua multiplicetur per modum qui possibilis est, ex sui scilicet similitudine;..."(II Sent. D. I. q. 2, a. 1)
- (33) A esse propósito, afirma S. Tomás: "... necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae, ut quidam existimaverunt". (S. Theol. Ia. q. 19, a. 4, c.)
- (34) S. Tomás afirma esse domínio dizendo: "Unde consequens est (Deus) factorum suorum sit dominus; nam super ea quae nostrae voluntati subduntur, dominamur". (Summa Contra Gentiles. III, proemium.)
- (35) Diz S. Tomás: "Nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit". (S. Theol. Ia., q. 45, a. 2)
- (36) S. Tomás. In decem libros Ethicorum Aristotelis expositio. ed. Spiazzi. Marietti, Torino, 1949. lib. I, lect. 1, n. 11.
- (37) De fato, assim se expressa S. Tomás: "Hoc est ergo primum preceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia alia facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana". (S. Theol. Ia. lae., q. 94, a. 2, c.)
- (38) Para S. Tomás, "... unaquaqueque res habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa". (S. Theol. Ia. lae., q. 18, a. 1, c.)
- (39) Cfr. Sofia Vanni Rovighi. Natura e moralità nell'etica di San Tomaso. In: **Studi di filosofia medioevale**. v. 2. Milano, Vita e Pensiero, 1978. p. 180.
- (40) Cornélio Fabro. **Partecipazione e causalità**. p. 22.

A ÉTICA, A FELICIDADE E O DEVER: CONFRONTO CRÍTICO ENTRE A ÉTICA ARISTOTÉLICA E A ÉTICA KANTIANA

João Carlos NOGUEIRA
Instituto de Filosofia - PUCCAMP

RESUMO

A questão que nos ocupa neste artigo se refere à fundamentação da ética vista na perspectiva de Aristóteles e Kant. Analisamos os conceitos de **felicidade** e **virtude** nesses dois pensadores procurando mostrar os pontos de convergência e de divergência entre eles, bem como a repercussão que esses conceitos têm nas respectivas concepções de ética e política.

RESUMÉ

La question que nous occupe dans cet article concerne les fondements de l'éthique de Aristote et de Kant. Nous analysons leurs concepts de **bonheur** et de **vertu** au fin de montrer les points où ils s'accordent ou discordent; nous avons examiné aussi la répercussion que ont ces concepts dans leurs conceptions de l'éthique et de la politique.

I. INTRODUÇÃO

A questão central que nos ocupou neste trabalho diz respeito à fundamentação da ética vista na perspectiva de Aristóteles e Kant, tomando como pontos de referência duas célebres obras: "A ÉTICA A NICÔMACO" e "FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES". Trata-se da justificação da experiência moral e

não dos juízos nos quais essa mesma experiência pode ser enunciada. Colocar-nos-emos naquele plano que a filosofia analítica apela meta-ético, mas lhe damos um significado que vai além do que propõem as teorias da análise crítica da linguagem moral, que se restringem, ao campo lógico-epistemológico-semântico.

O confronto entre Aristóteles e Kant, enquanto autores respectivamente de uma ética teleológica e uma ética deontológica, só é possível sob a condição de transcendermos o campo dos juízos morais para adentrarmos o terreno dos fundamentos. A questão das normas e do juízo moral supõe a da fundamentação última da ética. Ademais, em relação a Aristóteles, não se poderia propriamente falar em uso de juízos teleológicos, vale dizer, de juízos sobre a ação baseados nas conseqüências que esta pode objetivamente produzir. Essa é uma perspectiva estranha à ética de Aristóteles. Dizer que a sua ética é teleológica significa afirmar que Aristóteles apresenta do agir do homem um conceito finalístico no quadro de uma teleologia da natureza. Tudo, na natureza e no homem, está orientado a um *télos*, a um fim. Para Aristóteles as ações do homem são finalizadas no bem definido como "aquilo em direção do qual todas as coisas tendem", como afirma no célebre prólogo da ÉTICA A NICÔMACO, I, 1, 1094 a 3. Segundo Gauthier-Jolif, no seu magistral comentário à ética nicomaquéia, esta definição, que se encontra também nos Tópicos III, 1, 116 a 19-20, é provavelmente de Eudoxo (Cf. L'ÉTHIQUE À NICOMAUQUE, introd., trad. et com. par R. A. GAUTHIER e J. Y. JOLIF, TOME II, Ed. B. NAUWELAERTS, LOUVAIN. PARIS, 1959). Os fins, porém, não são todos perfeitamente iguais, mas há entre eles uma hierarquia que corresponde à existente entre as artes e as ciências.¹

Aristóteles introduz essa questão para chegar à conclusão de que existe um bem supremo, absoluto, que constitui o fim último da vida humana, "fim das ações que realizamos, querido por si mesmo" e não em vista de um outros.² Tal fim supremo é a *eudaimonia*, cujo conceito constitui o ponto focal tanto da ética como da política. Ora, esse fim o homem atinge mediante a ação, que Aristóteles define como *πρᾶξις* (*práxis*) com um significado profundamente diferente do que hoje se confere ao termo, sobretudo

a partir da concepção marxista. A práxis aristotélica, como característica do agir humano, é uma ação imanente, que tem início no agente e não produz nada fora dele. A produção de algo exterior ao homem é atribuída à *ΠΟΛΕΩΣΙΣ* (pótesis). Ambas, praxis e pótesis, tendem a um fim que é, respectivamente, uma ação na qual o homem se aperfeiçoa (enérgeia) enquanto ser racional e um ato pelo qual ele produz algo (érgon) no mundo exterior.³ Alcançando o fim que colima, a praxis, como ação imanente, atinge a sua realização como eupraxia, isto é, como ação eticamente boa. Seu fim, portanto, não lhe é exterior como é o caso da pótesis.⁴ O critério para o juízo sobre o valor moral de uma ação não é dado pela reflexão acerca dos resultados a que ela pode chegar mas pela sua conformidade com a reta razão (orthós lógos). Tal ação tem como característica encaminhar o homem para sua meta suprema, a eudaimonia, cuja realização mais alta se encontra na theoria ou na contemplação da verdade. "A felicidade tem, por conseguinte, as mesmas fronteiras que a contemplação, e os que estão na mais plena posse desta última são os mais genuinamente felizes, não como simples concomitante mas em virtude da própria contemplação, pois que esta é precisa em si mesma. E assim a felicidade deve ser alguma forma de contemplação."⁵

Kant, por seu lado, representante típico da ética deontológica, coloca-se igualmente no terreno dos fundamentos pretendendo oferecer uma base racional sólida à ética, purificando-a de todo elemento empírico para fundá-la no a priori da razão prática. A lei moral, à qual o homem como ser racional obedece, impõe-se-lhe como um dever que o leva a agir tendo como único motivo o respeito pela lei. Nenhuma outra motivação de caráter subjetivo ou natural pode merecer o privilégio de fundar a escolha ética verdadeira. O homem, colocado entre os dois polos da natureza e da razão, enquanto realidade ao mesmo tempo fenomenal e noumenal, submetido como é à fascinação das inclinações sensíveis, só se põe de acordo com a lei da vontade racional quando esta fala pela voz imperiosa do dever. É sobre tal fundamento que se pode julgar das boas intenções que animam o agente humano. Aliás a vontade boa é a que se define precisamente pelo movimento de adesão sincera à lei moral que o homem, ser racional, percebe

em si mesmo. No mundo a vontade boa é a única coisa que pode ser considerada incondicionalmente boa, conforme a conhecida formulação que abre a I seção da "FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES": "nada pode ser pensado no mundo e em geral nem mesmo fora do mundo, que possa ser considerado incondicionalmente boa afora a "vontade boa".⁶ O imperativo que decorre da lei é categórico, vale dizer, obriga incondicionalmente. Só assim se preserva a ética da dissolução nas determinações empíricas. Em Kant tanto a ética como os juízos morais são fundados racionalmente, isto é, baseiam-se na própria estrutura da vontade na sua condição de legisladora universal. A única lei à qual a vontade pode obedecer, sem decair de sua dignidade, é a que ela mesma se dá. É o conhecido princípio da autonomia que permite o estabelecimento de uma ética em sentido autenticamente humano.⁷ Arrancada à empiricidade a ética pode universalizar-se pela mediação das máximas, na medida em que estas são universalizáveis, quer dizer, enquanto são capazes de ser alçadas a esta dimensão pelo próprio movimento da razão prática. Basta lembrar aqui a formulação geral do imperativo categórico: "Age unicamente segundo a máxima que faz com que possas querer ao mesmo tempo que ela se torne uma lei universal".⁸

O dever para Kant, que se impõe como exigência de respeito à lei moral, está radicado numa concepção antropológica na qual o homem e seu agir aparecem divididos e solicitados pelas exigências opostas da razão e do desejo. De fato ele pertence, a dois mundos, o mundo sensível, ligado à particularidade da natureza, aos movimentos das inclinações naturais, e ao mundo inteligível, lugar da universalidade, onde a razão e a liberdade encontram o seu conteúdo verdadeiro.

Importa outrossim destacar aqui, neste confronto, a mudança radical operada pelo pensamento moderno na concepção clássica da realidade, baseada numa ontologia em que a idéia de fim era fundamental. Tal ontologia servia de quadro à ética finalizada no eu zén, no bem-viver e na eudaimonia, na felicidade entendida como realização suprema do homem. O pensamento moderno, já nos primórdios renascentistas, afirma-se numa clara direção

antifinalista na compreensão da natureza e do homem, centralizando-se na noção de **auto-conservação**. Isto tem, certamente, forte incidência na determinação do significado da ética e da sua desvinculação do plano da política. A dicotomia entre **ser e fim**, **ser e perfeição**, que marcará o pendor antifinalista do pensamento moderno, levará por consequência, à anulação da tensão que Aristóteles estabeleceu do ponto de vista teleológico, entre o **zén** e o **eu zén**, o **viver** e o **bem-viver**. O primeiro não se apresenta mais finalizado no segundo e este se acha finalmente dissolvido no primeiro cuja única finalidade consiste na **auto-conservação**.⁹ Nasce, nesse contexto, uma visão trágica e desencantada da vida, que nos parece solidária do conceito de necessidade do estoicismo que prega uma aceitação da vida tal qual se apresenta sem fazer apelo a uma teleologia da natureza ou do homem.

II. A EUDAIMONIA E A ARETÉ: A FELICIDADE E A VIRTUDE

Estes dois conceitos se prestam otimamente para estabelecermos o confronto entre as concepções éticas de Aristóteles e Kant, reconhecendo, não obstante, a dificuldade da tarefa, dada a diferença de significação que esses dois conceitos assumem nas duas concepções. Conhecemos bem o sentido que os gregos atribuíam ao termo areté, que não tinha, em primeiro lugar, um significado ético, mas recobria um campo semântico bem mais amplo, indicando em geral uma **perfeição** ou **excelência** que valia tanto para o homem como para o animal e até as coisas.¹⁰ É certo, porém, que Aristóteles confere ao termo um sentido especificamente ético ao referir-lo à **práxis**, ou seja, à ação propriamente moral. É aliás este o sentido da definição que dá da virtude num texto célebre: "A virtude é pois uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática".¹¹ A tradução de GAUTHIER-JOLIF diz: "D'après ce que nous avons dit, la vertu est un état habituel qui dirige la decision, consistant en

un juste milieu relatif à nous, dont la norme est la règle morale, c'est-à-dire celle-lá même que lui donnerait le sage".

Nesta tradução se acentua que a virtude é "um estado habitual que dirige a decisão" (ἔξις προαετικῆ) que consiste num **justo meio** (μεσότης), cuja norma é a regra moral (ωρισμένη λόγῳ), quer dizer, aquela mesma que lhe daria o **sábio** (ὁ φειδύμοσ), o homem dotado de sabedoria prática. O termo **lógos**, nesse contexto, não significa propriamente razão mas **regra moral**.¹² Ora, para Aristóteles a virtude é um dos elementos constitutivos do conceito da **eudaimonia**. Entre ambas intercorre uma relação de reciprocidade enquanto a **felicidade** não pode existir sem a virtude nem esta sem desembocar naquela.

Quando Aristóteles divide as virtudes em **éticas** e **dianóéticas**, partindo da distinção entre a parte racional e a parte irracional da alma, seu intento era de elucidar a essência e o sentido da felicidade, uma vez que esta é, consoante a conhecida afirmação que abre o capítulo XIII do livro I, "uma atividade da alma conforme a virtude perfeita".

Importa notar que Aristóteles, ao associar a virtude à felicidade, permanece totalmente fiel à visão grega que vê na **eudaimonia** o ponto mais alto da realização humana, que se perfaz na **theoria**, no ideal contemplativo como modo eticamente superior da existência. Desta forma "a ciência do **ethos** (ethiké episthemé) ou simplesmente **Ética**, tal como se constituiu na tradição ocidental, repousa assim sobre a pressuposição de que à **theoria** é inerente uma virtude educadora segundo a qual, tendo como objeto o bem, ela torna bom aquele que a exerce; ou ainda, ela realiza a semelhança (omóiosis) entre o sujeito da **theoria** e o seu objeto. Se esse objeto é o mais elevado, como o são as realidades divinas, a sua **theoria** deve tornar o homem igualmente divino: eis o ideal que guia a ciência do **ethos**, levando-a a definir-se - a partir de Platão - como metafísica do Bem".¹³

Semelhantemente a Aristóteles, Kant se detém também ele na análise da relação entre felicidade e virtude. Mas enquanto Aristóteles mantém estreita conexão entre os dois conceitos, Kant os considera não só claramente distintos como até mesmo em

manifesta contraposição. Para Kant a felicidade e a virtude configuram polos de um antinomia da razão prática que revela a intransponível dualidade que caracteriza o existente humano, cidadão de dois mundos, ao mesmo tempo, o mundo sensível e o inteligível. Pela aspiração irrefreável à felicidade ele se liga à dimensão empírico-fenômenoica, situando-se no pendore da sensibilidade e das inclinações naturais. Pela prática da virtude, como realização da moralidade, ele se associa ao plano da racionalidade e da liberdade, reino do supra-sensível e do seu bem verdadeiro. Curiosamente, Kant, ao examinar o conceito de bem supremo na linha de uma ética formal do dever, detém-se na análise do epicurismo e do estoicismo, deixando de lado a ética de Aristóteles, não obstante esta também se definir como uma ética da felicidade. Epicurismo e estoicismo suprimem a diferença entre virtude e felicidade: o primeiro porque afirma que a virtude consiste em estar consciente daquilo que leva à felicidade. A virtude consiste na utilização racional dos meios para atingir a felicidade, o que significa barrar completamente o caminho ao imperativo categórico. O motivo que determina a vontade é um motivo meramente material, subjetivo, que destrói a base da moral. O estoicismo identifica virtude e sumo bem. A busca da virtude como perfeição do agente racional torna-se fim-em-si, o que significa também a recusa do imperativo categórico com a conseqüente deterioração do princípio moral. Kant não pensa ser a virtude garantia imediata de posse da felicidade. Pela virtude tornamo-nos merecedores da felicidade, ou seja, podemos esperar que a união cabal de ambas aconteça, não já nos limites da vida terrena, mas "post mortem", como conseqüência da imortalidade da alma e por obra de uma causa moral suprema. Vemos enunciados aqui dois famosos postulados, o da existência de Deus e o da imortalidade da alma, necessários à realização do perfeito acordo entre virtude e felicidade, impossível de ser obtido na vida presente pela simples força da razão prática e pelo mecanismo das leis que regem a natureza. Projeta-se, neste horizonte, o campo do mundo inteligível do qual nós só conhecemos a lei a que nos sentimos vinculados, lei de que somos, pela nossa vontade racional, os próprios autores.¹⁴

Toca-se neste ponto o extremo limite da investigação ética. Como diz o mesmo Kant na última alínea da III seção, antes da observação final: "a idéia de um mundo inteligível puro, concebido como um todo formado por todas as inteligências, do qual fazemos parte nós mesmos enquanto seres racionais (embora sejamos também membros do mundo sensível) permanece sempre uma idéia utilizável e lícita em vista de uma fé racional, porquanto todo saber tenha termo nos limites deste mundo. Com o magnífico ideal de um reino universal dos fins em si (dos seres racionais), ao qual não podemos pertencer como membros senão esforçando-nos por conduzir-nos segundo as máximas da liberdade como se fossem leis da natureza, ela é destinada a produzir em nós um vivo interesse pela lei moral".¹⁵

Na doutrina do **sumo bem**, ao criticar as concepções epicurista e estóica, Kant repropõe uma nova síntese do binômio virtude-felicidade em que radicaliza a interiorização da virtude, despolitizando-a, e exterioriza a felicidade que passa a ser entendida como um ideal projetado pela imaginação tendo como única base os dados sensíveis. Isto significa que a liberdade, condição imprescindível da moralidade, aprisionada sempre mais na teia da interioridade, perde seu significado político e arrasta, neste movimento de despolitização, a própria filosofia prática. A posição de Aristóteles, que mantém solidamente unidas a ética e a política, não é compartilhada pelo pensador de Königsberg. De outro lado Kant, implacável crítico do eudemonismo, parece em dificuldade para enquadrar, entre os princípios heterônomos que destroem o fundamento da moral, o princípio ético aristotélico baseado justamente no conceito de **eudaimonia** como auto-realização do homem. De fato a **eudaimonia** - fim último do homem configurado na **theoria** - é o resultado de uma **práxis** regida pela razão pela qual o homem atinge a plenitude do viver e do agir.¹⁶ Na profunda afirmação de Vaz, "trata-se aqui do caminho do discurso ético ou da teoria da **práxis** como teoria prática que não é somente o caminho do devir do saber, mas o caminho do devir do sujeito do saber no movimento do seu "tornar-se bom" (*ína agathóí genómetha*) ou devir, no sujeito; da sua **eudaimonia** como bem propriamente humano. O fio do discurso ético desenrola-se, assim, segundo uma

finalidade imanente que não é outra senão a transformação da práxis em eupraxia, ou a realização da "obra de verdade" (alethéuein) da própria práxis, sua atualização no bem ou sua enérgeia segundo a virtude. Ora a eudaimonia perfeita é a theoria. Ela é, também, a perfeita e mais alta enérgeia".¹⁷ Por conseguinte, na perspectiva aristotélica a felicidade não tem a conotação subjetivista e empírica que Kant vê em outros eudemonismos. A felicidade consiste no exercício da virtude numa práxis livre que visa à realização plena do homem. O agir moral é sempre um agir de acordo com a razão, que é guiada neste processo pela phrónesis ou sabedoria prática. A felicidade é, pois, a realização do homem nas suas possibilidades mais elevadas que inclui tanto a vida teórica (o bíos theoretikós) como a vida política (o bíos politikós). A theoria encontra, de fato, seu espaço de realização na vida que se desenrola no seio da pólis. O ideal proposto por Aristóteles é, portanto, duplo, ativo e contemplativo ao mesmo tempo. A felicidade o homem a atinge simultaneamente na condição de filósofo e de político. O Estagirita não faz do filósofo o homem talhado por natureza para ser governante. A ele incumbe apenas a tarefa de oferecer aos cidadãos um ensinamento da natureza ética. Efetivamente, se a vida política é a mais nobre do ponto de vista da práxis, a vida teórica é a mais excelente, porque tem o seu ato cabal na contemplação.

Encontra-se no livro X da Ética Nicomaquéia uma interpretação da felicidade que constitui o vértice da reflexão ética de Aristóteles. Há nestas páginas célebres uma exaltação da theoria como ato perfeito da eudaimonia, que revela o filósofo realizando, no ponto extremo da ética, a síntese majestosa das três vidas, a do prazer, a da ação e a da contemplação, na qual se estabelece o sentido maior da ciência ética como ciência plenamente racional.¹⁸ Aristóteles aqui - diz Vaz - "parece querer pôr em evidência que a distinção entre o prático e o teórico, sobre o qual repousa a autonomia do saber prático, é característica de um estágio intermediário no caminho do lógos. Nesse estágio, detêm-se aqueles que optam por fazer da política no sentido amplo a sua "forma de vida" (bíos politikós) e para os quais a phrónesis é a virtude mais alta do intelecto(nous). Mas o caminho do lógos

prossegue ao seu termo derradeiro, onde a perfeita enérgeia é também a perfeita eudaimonia: a atividade da contemplação".¹⁹

III. A NORMATIVIDADE ÉTICA EM KANT E O SIGNIFICADO NORMATIVO DA PHRÓNESIS ARISTOTÉLICA

Tornou-se uma espécie de lugar-comum, quando se fala de norma ou regra moral, diferenciar a ética antiga da moderna pela ausência naquela da dimensão normativa. Assim a ética aristotélica foi muitas vezes vista, sob esse prisma, como uma ética absorvida e subordinada à política, a qual, além de não ter uma dimensão normativa, resvala facilmente para o relativismo. Vamos examinar um pouco essa questão para aquilatar se tais opiniões têm ou não razão de ser.

Certamente a ética aristotélica não pode ser definida normativa, se entender com a expressão a proposta de fundar explicitamente a ética num conceito de dever. Isto realmente não faz nem podia fazer parte da intenção de Aristóteles. O que ele tem em vista é o desenvolvimento de uma teoria da ação humana com a análise de seus pressupostos e da importância destes para a determinação das finalidades éticas. As famosas análises sobre o processo psicológico da ação moral no livro III, as reflexões sobre a responsabilidade e a imputabilidade morais no livro V, a importância da *phrónesis* no livro VI, são, antes de tudo, uma investigação que visa a dar do agir humano uma interpretação que leva em conta, em primeiro lugar, seus aspectos psicológicos. É a partir desta base que se poderia falar de uma tematização das normas éticas.

Enquanto Aristóteles concebe o princípio que regula o agir humano ligando-o ao seu desenvolvimento na esfera existencial, considerando, por conseguinte, suas determinações concretas, Kant se dá como tarefa a elaboração de uma doutrina do dever em que o princípio diretivo da ação prescinde totalmente de suas determinações concretas. Antes, é exatamente porque prescinde dessas determinações que pode ser princípio do agir. Kant quer garantir a incondicionabilidade do primeiro princípio ético, traçando

claramente suas fronteiras e separando-o decididamente das caracterizações empíricas. Não encara o agir na sua realidade efetiva do ponto de vista psicológico e antropológico.

A grande diferença entre a perspectiva ética aristotélica e a kantiana aparece nitidamente quando se cotejam os conceitos correlativos de *phrónesis* em Aristóteles e de prudência em Kant. Com eles Aristóteles e Kant querem indicar o mesmo tipo de racionalidade, aquele pelo qual a razão delibera acerca dos meios para atingir um determinado fim. No entanto, entre a *phrónesis* aristotélica e a *klugheit* kantiana existe uma enorme diferença, enquanto a primeira pertence de pleno direito ao campo moral, ao passo que a segunda permanece fora dele na medida em que se restringe à busca dos meios para chegar ao fim puramente natural e subjetivo representado pela felicidade. Trata-se, pois, de dois diferentes tipos de racionalidade: em Aristóteles trata-se de uma racionalidade prática que tange o sentido mesmo da práxis como práxis genuinamente moral, ao passo que em Kant se trata de uma racionalidade técnica que como tal permanece no âmbito da natureza.

A *phrónesis* ou sabedoria prática em Aristóteles é a virtude que permite ao homem deliberar com justeza a respeito dos bens que ele pode realizar na ação e especialmente daquele que é o melhor. Sua função é a de conhecer os princípios universais da conduta encarnando-os no concreto da situação onde o homem é chamado a agir.²⁰ Neste sentido seu papel é o de *deliberar* de conformidade com a razão sobre o que é bom e o que não é, na perspectiva da ação concreta. Diz Aristóteles na sua *Ética*: "A sabedoria prática, pelo contrário, versa sobre coisas humanas, e coisas que podem ser objeto de deliberação; pois dizemos que essa é acima de tudo a obra do homem dotado de sabedoria prática: deliberar bem... De modo que delibera bem no sentido irrestrito da palavra aquele que, baseando-se no cálculo, é capaz de visar à melhor, para o homem, das coisas alcançáveis pela ação". (VI, 7, 1.1413 5-10). Assim a *praxis* se reveste da capacidade investigadora e crítica da racionalidade ética. A *phónesis* exerce sua atividade de avaliação ético-racional tanto sobre os meios considerados em si mesmos quanto sobre os meios em relação ao fim bom. "A

excelência da deliberação no sentido absoluto é, pois, aquilo que logra êxito com referência ao que é o fim em sentido absoluto, e a excelência da deliberação num sentido particular é o que logra um fim particular".²¹ Manifesta-se propriamente na retificação do desejo, orientando-o para o bem e fazendo com que a bondade dos fins seja garantida pelo exercício continuado da *ethiké areté*, da virtude ou das virtudes éticas. É a recíproca presença da virtude ética, que torna o fim reto, e da sabedoria prática, que torna retos os meios para alcançá-lo, que capacita o agente humano a realizar-se como tal.²² Faltando a virtude e, por conseguinte, a retidão da escolha, ficam prejudicados seja o conhecimento da situação, seja a deliberação própria da sabedoria prática.

Ao lado da *phrónesis* e tendo com ela certa semelhança, Aristóteles coloca a *deinótes*, a habilidade, que se distingue daquela porque o seu campo de atividade é tão somente a investigação dos meios do agir. Ela, embora propiciando-nos realizar ações que visam ao fim que nos propusemos, não nos diz nada sobre a bondade deste, de sorte que pode dizer-se hábil tanto o sábio que colima um fim moralmente bom quanto o esperto que busca um fim mau.²³

Na FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES - seção II - Kant trata dos conceitos de habilidade e de prudência. Após mostrar que o único princípio objetivo que pode restringir a vontade é o que se expressa pelo imperativo categórico, ele lembra a divisão dos imperativos em hipotéticos e categóricos, os primeiros caracterizados pela condicionalidade e os segundos pelo caráter absoluto e incondicional. Tratando dos imperativos hipotéticos distingue-os em problemáticos e assertórios; estes relacionados com a prudência enquanto determinam um fim que é identificado com a felicidade, aqueles são chamados de imperativos da habilidade que se restringem à consideração dos meios que se vai utilizar sem a preocupação de ver se o fim proposto é ou não racionalmente bom. Diz Kant: "Não se trata absolutamente (nos imperativos da habilidade) de saber se o fim é racional e bom, mas somente de conhecer o que se deve fazer para alcançá-lo". E exemplifica: "As prescrições que deve seguir o médico para curar

totalmente o seu paciente e as que segue um envenenador para matá-lo, de forma segura, são de igual valor, enquanto umas e outras servem-lhes para realizar perfeitamente seus objetivos".²⁴

Pela relação que Kant estabelece entre **habilidade** e **prudência** pode-se perceber que para ele a prudência é semelhante à habilidade, mas não se identifica com ela. A habilidade está ligada a escolha dos meios para alcançar a felicidade.

Habilidade e sabedoria prática em Aristóteles, habilidade e prudência em Kant definem-se uma em relação à outra mediante um processo que mostra a semelhança e a diferença entre ambas. No entanto o critério de diferenciação é distinto e afeta o sentido que vão adquirir numa e noutra ética. Em Aristóteles a **phrónesis** tem uma conotação estritamente ética ao passo que a habilidade não pertence em sentido exclusivo à esfera moral. Já para Kant, nem a habilidade nem a prudência fazem parte integrante do domínio moral, terra sagrada do imperativo categórico. Em Aristóteles a linha demarcatória passa entre **virtude** e **sabedoria prática** de um lado e **habilidade** do outro; em Kant passa entre a **moralidade** de uma parte e a **prudência** e a **habilidade** de outra. Isto quer dizer que a prudência e a habilidade não tem um significado moral próprio e inconfundível. Por serem ambas ligadas à experiência não contribuem para determinar a essência da ação moral. Tanto o imperativo pragmático da prudência como o imperativo técnico da habilidade, por serem hipotéticos, permanecem fora do recinto da autêntica moralidade humana. **Aubengue** mostrou de forma luminosa que a desvalorização do sentido autenticamente ético da prudência em Kant tem como consequência a sua circunscrição a um domínio puramente técnico, com o risco de resvalar para um tipo de **decisionismo** eticamente inconsistente. No seu existir quotidiano o homem, na maior parte das vezes, recorre, nas suas escolhas, a indicações de tipo técnico e pragmático e não a imperativos categóricos. Nesses casos, sem pontos precisos de referência moral, ele ou vai sentir-se perdido ou então vai entregar-se **fideísticamente**, nas suas opções, a uma racionalidade puramente instrumental.²⁵ Desse modo priva-se Kant de um preciso instrumento para tratar dos problemas éticos ligados às situações particulares

que, freqüentemente, assumem a forma angustiante de um conflito de deveres. Neste sentido a ética aristotélica, que trabalha solidamente ancorada no conceito de *phrónesis*, está - a meu ver - melhor armada para responder aos desafios da situação na qual o homem é chamado a desdobrar a sua atividade.

A célebre tese kantiana sobre a **vontade boa** como vontade de agir simplesmente por dever deu origem a um rigorismo explicável pelo temor de que a referência a situações particulares chegasse a comprometer a universalidade e a pureza do princípio ético. A ação verdadeiramente ética é a ação feita por **dever**, vale dizer, é a ação realizada unicamente por respeito à lei moral. O que a caracteriza é o fato de ter a lei moral por causa e ao mesmo tempo por objeto. O princípio da moralidade deve ser, portanto, independente da experiência. Em outras palavras: a vontade boa não pode ser determinada essencialmente senão "pela forma do querer em geral". É o princípio da **autonomia**, único que pode fundar uma ética em sentido próprio e verdadeiro. A vontade é aquelas cujas máximas, podem constituir uma lei universal. Mas esta posição kantiana, ligada fundamentalmente ao contraste radical entre natureza e liberdade, acaba por pesar negativamente sobre a ética e a distorcer o sentido autêntico do conceito de ação característico do domínio prático. A ação se torna aqui uma causalidade derivada da liberdade, que estabelece uma mediação entre as duas partes da antinomia natureza-liberdade. Mas, nesta perspectiva, a ação é vista, em última instância, como algo vinculado ao mecanismo dos processos naturais. Neste caso perderia a sua condição de autonomia para assumir um fim exterior a si mesma. Ora, tal não acontece em relação a Aristóteles, sobretudo porque o Estagirita, em virtude do seu conceito de *práxis* que traz em si mesma o fim da sua atividade, elabora um conceito de razão prática capaz de incorporar, numa unidade dinâmica, a dimensão universal e o caso concreto. O elemento normativo se faz presente no conceito da **virtude dianoética da phrónesis** e na figura do *phrónimos*, do homem da sabedoria prática. Este aparece como testemunha de um *ethos* objetivamente vivido que se torna, por isto mesmo, exemplo e indicação concreta do que **se deve fazer**. Assim a racionalidade da *práxis*, que a *phrónesis* permite alcançar,

estende-se à vida concreta e o homem é capaz de perceber e orientar-se ao tipo de vida condizente com sua estrutura racional. É preciso, outrossim, recordar que em Aristóteles não há separação entre o plano descritivo e o normativo. Não há um plano axiológico exterior ao mundo factual. O dever para os gregos não se compara ao dever no sentido kantiano, cuja fórmula maior está no imperativo categórico; é, antes, "um imperativo do poder", como diz Aubenque, que se revela como realização das potencialidades ínsitas no ser humano. O conceito central aqui é o de natureza, que, no caso do homem, se apresenta como um *télos*, um fim que se deve realizar por meio do desdobramento das suas virtualidades. A natureza requer, pois, a intervenção do homem, o qual, guiado pela virtude dianoética da *phrónesis*, a sabedoria prática, pode alcançar com segurança a auto-realização. Esta, porém, não se dá automaticamente, mas requer uma disciplina que impõe esforço e cuidado contínuos. A virtude ética, hábito eletivo ordenado pela razão (*meta lógon*), que visa a "tornar bom" o sujeito, forma-se pelo exercício, ou seja, pela repetição de atos bons. É bem conhecida a formulação aristotélica na *ÉTICA A NICÔMACO* II, 1, 1.103 a 15-20: "Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino - por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, onde ter-se formado o seu nome (*ἡθικὴ*) por uma pequena modificação da palavra *ἔθος* (hábito). Por tudo isso, evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza"...

"Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornarmos perfeitos pelo hábito." A virtude, que resulta do hábito, consiste, portanto, na expansão plena da natureza humana. Ela não é algo que contrarie a natureza; ao contrário é uma atualização das potencialidades que trazemos em nós.²⁶ Realizar a própria natureza racional ou, o que dá no mesmo, tornar-se o que se é, segundo a célebre expressão do poeta Píndaro, constitui um princípio que se pode justamente

denominar normativo, porque indica a obra própria do homem, a de buscar a própria realização na obediência à reta razão e no domínio da esfera apetitiva. A ação moral é fruto da integração harmoniosa dessas duas dimensões.²⁷

IV. CONCLUSÃO

Condivido a convicção do pensamento hermenêutico, sobretudo gadameriano, de que a ética aristotélica conserva uma grande atualidade, enquanto consegue dar razão da integralidade da vida moral, o que não se pode sem mais afirmar da posição kantiana. Parece-me que a limitação mais significativa da ética proposta por Kant está na tentativa de fundá-la a priori desvinculando-a de todo contato com a realidade das inclinações e dos desejos que povoam a existência humana. Desse modo a ética acaba por librar-se, como a leve pomba da sua alegoria, nas alturas de um mundo que parece o oposto daquele no qual o homem é chamado desdobrar sua existência histórico-social. A razão prática de Aristóteles consegue, melhor que a de Kant, dar conta da realidade da experiência humana. Se, de um lado, não contesta a validade da lei moral, de outro não prescinde da diversidade das situações. Como diz egregiamente Lima Vaz: “Se pensarmos que a contingência da **práxis** encontra sua raiz última de um lado na indeterminação da escolha e, por conseguinte, na imprevisibilidade da ação singular e, de outro, nas circunstâncias que cercam a ação, podemos antever que a solução aristotélica terá a forma de uma lógica da ação que deve unir nos vínculos de um mesmo saber o caráter principal da decisão, o caráter normativo e teleológico da razão e a complexidade da situação”.²⁸ É esse **realismo**, testemunhado pela lógica da ação, que leva Aristóteles a acentuar, em primeiro lugar, não o caráter absoluto da lei e dos valores morais, mas o condicionamento da nossa vida ética. Dessa forma ele logra harmonizar a subjetividade da consciência com a objetividade de lei moral. Para isto concorre de modo decisivo a virtude da **phrónesis**, que permite o discernimento entre o bem e o mal nas ações concretas do homem. Aqui a dimensão política da ética é plenamente

salvaguardada. A práxis é individual, mas toma o seu sentido maior quando elevada à universalidade do viver social. A pólis é o espaço privilegiado da realização da ética.

Em Kant a acentuação da subjetividade e da interioridade das escolhas morais induz gradativamente à desvalorização da dimensão moral da realidade social e política. A ruptura entre ética e política se faz sempre mais clara e decisiva. Como já afirmei anteriormente, a interiorização da virtude e a exteriorização da felicidade levaram Kant a despolitizar a liberdade, definindo-a em oposição à realidade fenomênica do homem. Compreende-se então, sem dificuldade, que para ele o Estado seja chamado a tutelar tão somente a liberdade exterior do homem, uma vez que ela se exerce no campo de uma ação que visa à satisfação das necessidades vitais. A teoria do **sumo bem** revela mais uma vez o caráter despolitizado da sua filosofia prática reduzida à esfera da conduta individual. A política é encerrada no enorme e complexo campo das lutas pelo poder elevado à condição de seu princípio constitutivo. Polarizada em torno da autonomia do sujeito a ética kantiana é a expresso clara da inflexão individualista que vai atravessar os séculos constituindo o **punctum dolens** de toda a filosofia política moderna e contemporânea. Cortada de sua fonte ética a ação política se regulará predominantemente por uma técnica de poder que se põe como fim em si mesma e relega os fins especificamente éticos ao horizonte do indivíduo.

A grande crise que assola as sociedades políticas, que vieram à luz com a idade moderna, está a exigir uma outra fundamentação para a filosofia e a prática políticas. Aqui a idéia de **comunidade ética** "anterior, de direito, aos problemas de relação com o poder do indivíduo isolado e submetido ao imperativo da satisfação das suas necessidades"²⁹, torna-se imprescindível. A **comunidade ética** é a forma que assume a comunidade humana, na sua dimensão política, que busca realizar, no exercício da liberdade, o sentido de sua existência histórico-social. Hoje a expressão mais apropriada dessa realidade está na consciência dos direitos humanos, que impõe a supressão do Estado autoritário em benefício da construção de um **Estado de direito** que se erige sobre a soberania

da lei posta como base de toda comunidade política. O que está em jogo, neste ponto, é o próprio destino das sociedades humanas, as quais, enquanto sociedades essencialmente políticas, não podem deixar de abrir-se ao universo ético sob pena de se perderem irremediavelmente na dispersão dos desejos e das necessidades imediatas. Por tudo isto parece-me que, uma vez mais, revela-se fecundo o caminho apontado por Aristóteles há mais de dois milênios: o homem, ser de razão e, portanto, de liberdade, encontra o sentido maior da sua existência no exercício das virtudes no seio de uma comunidade política.

NOTAS

- (1) Ver o comentário de GAUTHIER-JOLIF na obra supra-mencionada, pp. 4-5
- (2) ÉTICA À NICÔMACO, I, 1, 1094 a, 18-22, Col. Os Pensadores IV, Abril Cultural, São Paulo, 1973. Ver também a tradução francesa de GAUTHIER-JOLIF com o respectivo comentário no vol. II, p.7, ed. cit.
- (3) ÉTICA À NICÔMACO, VI 2, 1139 b -1-4.
- (4) Id., VI, 5, 1.140 b- 6 e ss.
- (5) ÉTICA À NICÔMACO, X, 8, 1.178 b -28-32.
- (6) O texto kantiano será citado de conformidade com a tradução italiana de Enza Carrara: FONDAMENTI DELLA METAFISICA DEI COSTUMI, La Nuova Itália, Firenze, 7ª.ed., 1963, p. 65 (F.M.C.)
- (7) "Somente nesse estágio - diz Ricoeur, o si terá encontrado a primeira base do seu estatuto moral, sem prejuízo da estrutura dialógica que, sem aí acrescentar nada de fora, desenvolve o seu sentido na direção interpessoal". (P. RICOEUR: O SI MESMO COMO UM OUTRO, trad. de Lucy Moreira Cesar, Papirus Ed., Campinas, 1991, p. 241).
- (8) op. cit., p. 118.
- (9) Veja-se, por exemplo, o pensamento político de Hobbes cuja teoria do Estado baseia-se exatamente sobre a noção de auto = conservação, entendida em sentido estritamente naturalista.
- (10) Ver a respeito o amplo comentário de GAUTHIER-JOLIF: L'ÉTHIQUE À NICOMACHE, II 1, B. NAUWELAERTS, Louvain-Paris, 1959, pp. 101 e ss.
- (11) ÉTICA À NICÔMACO, trad. bras., ed. cit., II, 6, 1.106 b 36, p. 273.
- (12) Cf. GAUTHIER-JOLIF no comentário a essa passagem na obra supra-citada, pp. 148-149: "Ce qu'il faut retenir, c'est que le *lògos* qui sert de norme à la vertu n'est pas seulement un plan qui permet d'atteindre la fin, mais qu'il est en même temps une intimation, un commandement; c'est pourquoi nous traduisons par le terme de règle, qui rend ces deux idées: la règle est à la fois ce qui permet de parvenir à la fin souhaitée et ce qui s'impose avec autorité". (Id., p. 149).

- (13) VAZ, H. C. de LIMA: *ESCRITOS DE FILOSOFIA, II, ÉTICA E CULTURA*, São Paulo, Ed. Loyola, 1988, pp. 67-68.
- (14) Cf. KANT: F.M.C., 2ª seção, p. 136 (trad. italiana).
- (15) Id., op. cit., 3ª edição, pp. 190-191.
- (16) *ÉTICA À NICÔMACO*, I, 2, 1.094 a 18-20.
- (17) VAZ, H. C. de LIMA: op. cit., pp. 128-121.
- (18) Confira a esse respeito as páginas iluminantes de Vaz no cap. III, 4: "Ética e Teoria" na obra supra-citada pp. 118 e ss.
- (19) VAZ, op. cit, p. 129.
- (20) Cf. *ÉTICA À NICÔMACO*, V, 7, 1.141 b 15: "Tampouco a sabedoria prática se ocupa apenas com universais. Deve também reconhecer os particulares, pois ela é prática e a ação versa sobre os particulares".
- (21) *ÉTICA À NICÔMACO*, VI, 9, 30-33.
- (22) Id., VI, 12, 1.144 a 6-9.
- (23) Id., VI, 12, 1.144 a 23-26: "Ora, a virtude torna reta a escolha, mas que coisas sejam aptas por natureza a por em prática a nossa escolha, não a aprendemos da virtude e sim de outra faculdade... Existe uma faculdade que se chama habilidade, e tal é a sua natureza que tem o poder de fazer as coisas que conduzem ao fim proposto e a alcançá-lo. Ora, se o fim é nobre, a habilidade digna de louvor, mas se o fim for mau, a habilidade será simples astúcia..."
- (24) KANT: F.M.C., II seção, p. 107.
- (25) Cf. P. AUBENQUE: *La prudence chez Kant* in *RÉVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE*, 80, 1975, pp. 152-182.
- (26) Cf. GAUTHIER-JOLIF: op. cit. Tome II, p. 108: "Nous avons donc, à l'égard de la vertu, une puissance qui est naturelle; mais la vertu elle-même, qui requiert l'intervention de l'habitude n'est plus chose de nature, sans être pourtant contre nature, puisqu'elle n'est que le plein épanouissement () de la puissance native".
- (27) Cf. *ÉTICA À NICÔMACO*, VI, e, 1.139 b 4-5: "Portanto a escolha ou é raciocínio desiderativo ou desejo raciocinativo, e a origem de uma ação dessa espécie é um homem". Ver a tradução e o comentário de GAUTHIER-JOLIF a esta passagem na obra citada, vol. II, P. 445.
- (28) Op. cit., pp. 100-101
- (29) VAZ, H. C. de LIMA: op. cit., p. 262.

CIÊNCIA E AVALIAÇÃO MORAL: SUBSÍDIOS PARA UM ENFOQUE UTILITARISTA

Luis Alberto PELUSO

Instituto de Filosofia - PUCCAMP

RESUMO

Neste texto se discute a questão do relacionamento entre Ética e Ciência argumentando em favor de três teses. Primeiramente, aqui se afirma que o avanço da Ciência e da Tecnologia não é necessariamente em si mesmo um 'bem' para a humanidade. Segundo, se argumenta que a aplicação das novas descobertas em Ciência e Tecnologia sempre criam tensões e conflitos que podem resultar em sofrimento. Terceiro, se alega que a tentativa de conter o progresso e a aplicação da Ciência e da Tecnologia não é solução, pois gera mais sofrimento do que o tanto que consegue economizar.

ABSTRACT

This text puts forward three thesis concerning the question of the relationship between Science and Ethics. First, it is said that the development of Science and Technology does not always represents the 'good' for humanity. Secondly, it is argued that the uses of new discoveries in Science and Technology can produce tension and conflicts that result in suffering of the human being. Thirdly, it is argued that there is no solution in the attempt to restrain the development and the uses of Science and Technology. For this always results in more suffering than that it economizes.

"A tecnologia pode criar ou destruir, tornar o homem mais humano ou menos. Mas as civilizações, como os indivíduos, devem correr riscos se quiserem progredir. Se exercermos prudência para minimizar os danos da tecnologia e incentivar ao máximo seus benefícios, certamente valerá a pena aceitar o risco". (Kneller, G. F.; "A Ciência como Atividade Humana", Rio de Janeiro, Zahar/EDUSP, 1980, p.270)

As questões que se encontram na confluência entre Ética e Ciência adquirem uma significação especial com o surgimento do chamado 'projeto Iluminista', ou visão Iluminista do mundo, a partir do século XVI. Parece razoável se dizer que no final do período medieval, na vigência do projeto escolástico, essa confluência era delineada em termos da relação entre a Teologia e a Filosofia. As questões resultantes do confronto entre Ética e CIÊNCIA eram resolvidas a partir de certos pressupostos. Certamente a tese de que a Filosofia (conhecimento fundamentado nas capacidades humanas) era limitado pela Teologia (conhecimento do revelado) traduzia a forma como, em última instância, se punham as soluções.

Com o advento do projeto Iluminista, substitui-se esse pressuposto pela tese que afirma que o conhecimento humano (Teologia, Filosofia, CIÊNCIA) é limitado por sua própria racionalidade. Nesse sentido, os limites do conhecimento humano não são estabelecidos por fora, por algo que não seja ele mesmo, pelo sagrado, nem pelo transcendente. Os limites do conhecimento são internos, isto é decorrem das próprias condições que ele próprio se impõe.

Esse pressuposto faz com que as questões relacionadas ao julgamento moral das descobertas teóricas, bem como o problema avaliação ética de suas aplicações práticas, passem a ser discutidos em termos racionais. A Ética pretende dar conta de construir uma teoria racional das ações humanas, no sentido de identificar as proposições que descrevem as regras de conduta apropriadas para as diferentes situações. Ela se situa dentro de um contexto de justificação. A promessa dos projetos éticos é o 'bem', ou então a felicidade do ser humano. Com a Ciência se deseja construir um modelo explicativo da realidade que permita captar as

suas regularidades e conhecer as conseqüências que podem decorrer da construção de determinadas condições específicas. A promessa dos projetos científicos é a 'verdade'. Contudo, supostamente a 'verdade' expressa a forma mais eficiente de se tratar com o mundo. Nesse sentido a Ciência também prescreve procedimentos, sendo Técnica. Por isto se pode dizer que a distinção fundamental entre Ciência e Técnica está na constatação de que esta última é basicamente procedimental. Isto é, ela resulta no procedimento 'mais apropriado às verdades científicas'. A Ética, por sua vez, tem por objetivo a realização do 'bem' do ser humano que ela mesma prescreve em que consiste.

A Ciência e a Tecnologia, enquanto resultam do projeto Iluminista de construir um conhecimento racional, têm por objetivo expressar a verdade. As mais modernas interpretações do projeto moderno, contudo, qualificam essa pretensão à verdade. De forma que, o mais acertado seria sugerir que a verdade tem apenas o papel de uma 'meta', ou de um ideal a ser atingido. Ela é uma força que compele os intelectuais na busca de novas posições. Nessa interpretação, o projeto Iluminista do conhecimento não legitima a posição daqueles que asseguram haverem atingido o ideal da verdade total.

Toda esta análise leva ao problema de que nem sempre o 'bem' descrito pela Ética pode ser identificado com a 'verdade' proposta pela Ciência. Conduz ainda à questão de se saber qual a resposta para a pergunta sobre o resultado da avaliação Ética da própria Ciência e da Tecnologia.

Neste texto se pretende explorar alguns aspectos dessas duas questões. Será adotada a metodologia que propõe a discussão em termos de problema-solução. Isto é, a partir da formulação direta de alguns problemas serão avançadas algumas soluções sob a forma de hipóteses. Associadas com as hipóteses serão indicadas algumas sugestões que descrevem procedimentos a serem adotados em decorrência da validade das hipóteses às quais se associam.

No desenvolvimento do texto serão abordados os seguintes problemas:

a) Será que o progresso da Ciência e da Tecnologia significa sempre o 'bem' do ser humano?

b) Será que os resultados da aplicação das mais modernas Ciência e Tecnologia significam sempre a minimização do sofrimento e a maximização da felicidade humana?

Como solução destes problemas serão apresentadas algumas hipóteses. Em seguida se discutirá a sugestão de natureza prática que segue de cada hipótese. Assim:

Hipótese 1 - O avanço da Ciência e da Tecnologia não é necessariamente em si mesmo um 'bem' para a humanidade.

Sugestão 1 - Isto sugere a contenção do progresso científico.

Hipótese 2 - A aplicação das novas descobertas em Ciência e Tecnologia sempre cria tensões e conflitos que podem resultar em sofrimento.

Sugestão 2 - Isto sugere a suspensão das aplicações das descobertas em Ciência e Tecnologia.

Hipótese 3 - A tentativa de conter o progresso e a aplicação da Ciência e da Tecnologia não é solução, pois gera mais sofrimento do que o tanto que consegue economizar.

Sugestão 3 - Isto sugere que, embora seja razoável supor a veracidade das hipóteses 1 e 2, devemos descobrir mecanismos que evitem as conseqüências das sugestões 1 e 2.

Portanto, o que se pretende argumentar é que Ciência e Tecnologia constituem conhecimentos em progresso contínuo. Contudo, o avanço da Ciência e da Tecnologia não é necessariamente em si mesmo um 'bem' para o ser humano, nem é necessariamente um 'bem' em sua aplicação. O progresso da Ciência e da Tecnologia para ser um 'bem', do ponto de vista ético, isto é para se conformar com o padrão de conduta racionalmente desejável, depende da interveniência de algumas variáveis.

I - ESCLARECIMENTO DO PROBLEMA

1. O Cáráter da Modernidade

A Ciência e a Tecnologia parecem indissociáveis do tipo de cultura que vem se desenvolvendo nas sociedades industriais

avançadas. Não é difícil afirmar que o mundo moderno seria impossível sem a Tecnologia. De uma forma geral Ciência é o tipo de conhecimento que está na base de toda a civilização que vem se construindo nas regiões mais desenvolvidas da Terra. É certo que quando examinada mais detalhadamente, a presença da Ciência e da Tecnologia no mundo contemporâneo adquire significado mais complexo. Segundo alguns especialistas no assunto, a cultura das sociedades avançadas seria algo de novo. Tão novo a ponto de se poder considerá-la como possuidora de um caráter pós-moderno. O que se pretende expressar com isto é que o tipo de cultura que vem se desenvolvendo nas sociedades industriais avançadas teria perdido suas raízes modernas. Assim, essa cultura não mais expressaria a tentativa de realizar um projeto racional e científico do mundo. O projeto Pós-Moderno teria inspiração em outras categorias de conhecimento e de relacionamento com o mundo, que não seriam mais categorias cognitivas como parecem ser 'bondade' e 'verdade'.

Outros têm defendido que as expressões culturais das sociedades industriais avançadas são formas renovadas do velho projeto Iluminista de construir e interpretar o mundo conforme as possibilidades e limites do conhecimento racional.

O que parece um fato, contudo, é que todos concordam que há algo de novo sob o sol. Ainda que seja apenas uma nova roupagem do velho projeto Iluminista.

No esforço por captar as características desse mundo Pós-Moderno, artistas e homens de negócio parecem ter tido mais sucesso do que os filósofos e teóricos da cultura. O Pós-Moderno tem sido um tema extremamente inspirador para a arte e os investimentos na sociedade do futuro têm produzido fortunas.

Enquanto isto, os teóricos e acadêmicos se esforçam em fazer avançar as fronteiras de suas competências para tratar com o ainda intratável. Alguns falam de Modernidade ou projeto Iluminista, outros propõem a expressão Pós-Modernidade. Dentre as caracterizações produzidas durante os anos 80, talvez a mais conhecida seja a de M. Berman.

Tentando descrever o caráter fugidio e inconsistente das diferentes experiências da modernidade no mundo contemporâneo, M. Berman aponta que há um paradoxo entre a experiência da unidade e a experiência da desintegração que constituem o ser moderno. A modernidade desintegra o indivíduo para dar a ele uma auto-percepção da integração com os demais.

M. Berman diz: "Existe um tipo de experienciar vital experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida - que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo hoje. Designarei esse conjunto de experiência como 'modernidade'. Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, auto-transformação e transformação das coisas em redor - mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, 'tudo o que é sólido desmancha no ar'".(Berman, Marshal; "Tudo o Que é Sólido Desmancha no Ar: A Aventura da Modernidade"; São Paulo, Companhia das Letras, 1986, p.15)

M. Berman argumenta que a modernização corresponde a um processo social de mudança caracterizada como um movimento de transformações grandes e contínuas. Ele diz: "O turbilhão da vida moderna tem sido alimentado por muitas fontes: grandes descobertas nas ciências físicas, com a mudança de nossa imagem do universo e do lugar que ocupamos nele; a industrialização da produção, que transforma conhecimento científico em tecnologia, cria novos ambientes humanos e destrói os antigos, acelera o próprio ritmo de vida, gera novas formas de poder corporativo e de luta de classes; descomunal explosão demográfica, que penaliza milhões de pessoas arrancadas de seu habitat ancestral, empurrando-as

pelos caminhos do mundo em direção a novas vidas; rápido e muitas vezes catastrófico crescimento urbano; sistemas de comunicação de massa, dinâmicos em seu desenvolvimento, que embrulham e amarram, no mesmo pacote, os mais variados indivíduos e sociedades; Estados nacionais cada vez mais poderosos, burocraticamente estruturados e geridos, que lutam com obstinação para expandir seu poder; movimentos sociais de massa e de nações desafiando seus governantes políticos ou econômicos, lutando por obter algum controle sobre suas vidas; enfim, dirigindo e manipulando todas as pessoas e instituições, um mercado capitalista mundial, drasticamente fluente, em permanente expansão. No século XX, os processos sociais que dão vida a esse turbilhão, mantendo-o num perpétuo estado de vir-a-ser, vêm a chamar-se 'modernização'". (Berman, Marshal; op. cit., p.16)

O que a análise de M. Berman parece indicar é que o mundo moderno é caracteristicamente científico, e que a modernidade consistiria numa exploração acentuada dos recursos criados pela Ciência e Tecnologia.

2. A Concepção de Ciência e De Técnica

Outro ponto que parece relevante para se compreender o projeto da modernidade é a aparente indissolubilidade da vinculação entre Ciência e Tecnologia. O mundo moderno nas sociedades avançadas depende do desenvolvimento da Ciência e Tecnologia. Há contudo uma interdependência entre esses dois elementos, de tal forma que sem Ciência não há progresso tecnológico, e sem tecnologia não há progresso científico. Contudo, embora indissociáveis, eles são distintos.

A Ciência é um conjunto de proposições que descreve a forma como as coisas supostamente acontecem. Sua credibilidade depende de seu poder preditivo acerca de futuros experimentos e de sua resistência a testes empíricos.

Popper diz: "Um cientista, seja teórico ou experimental, formula enunciados ou sistemas de enunciados e verifica-os um a um. No campo das ciências empíricas, para particularizar, ele

formula hipóteses ou sistemas de teorias, e submete-os a teste, confrontando-os com a experiência, através de recursos de observação e experimentação". (Popper, Karl R.; "A Lógica da Pesquisa Científica", São Paulo, Cultrix, 1975, p.27)

Em outra passagem ele destaca o caráter tentativo das teoria científicas e aponta o método da crítica como suficiente para fazer avançar o processo de eliminação do erro. Ele diz: "Portanto, o método da ciência consiste em tentativas experimentais para resolver nossos problemas por conjecturas que são controladas por severa crítica. É um desenvolvimento crítico consciente do método de 'ensaio e erro"'. (Popper, Karl R.; "A Lógica das Ciências Sociais", Rio de Janeiro, Edit. UNB/Tempo Brasileiro, 1978, p. 16)

A Técnica é um conjunto de procedimentos para se produzir um artefato. A tecnologia é a descrição do conjunto de procedimentos para a consecução de um fim. Contudo, Ciência e Tecnologia possuem um interrelacionamento estreito. A Ciência, quer seja básica ou aplicada produz conhecimentos que são utilizados na fundamentação de práticas tecnológicas. A Tecnologia, por sua vez, produz conhecimentos e instrumentos que são utilizados na produção e fundamentação de teorias científicas.

Essa constatação é relevante para se compreender que ela impõe condições à tese que pretende descrever a natureza do progresso científico. Dada essa indissociabilidade entre Ciência e Tecnologia, as conclusões a que se chegar sobre a avaliação do desenvolvimento de uma impõe condições à avaliação da outra. Isto significa que o progresso, tanto em Ciência como em Tecnologia, tem a mesma natureza. Portanto, a concepção de progresso científico corresponde ao conceito de progresso tecnológico.

3. A Natureza do Progresso Científico e Tecnológico

O conceito de progresso decorre da própria concepção de Ciência e Técnica. Ele ocorre quando se descobre um novo conjunto de proposições, ou de procedimentos, capaz de dar conta dos principais problemas anteriormente solucionados e de resolver novas questões até então sem solução. Ele é o resultado de uma

certa falsificação sofisticada das teorias e procedimentos anteriormente aceitos.

Tentando descrever esse falsificacionismo sofisticado, Lakatos diz: "Pois um dos traços cruciais do falseacionismo sofisticado é substituir o conceito de 'teoria', como conceito de descoberta, pelo de 'série de teorias. É uma série de teorias e não uma teoria determinada que se avalia como científica ou pseudocientífica'. Mas os elementos dessa série de teorias costumam estar ligados por notável 'continuidade', que os solda em 'programas de pesquisa'". (Lakatos, I.; "O Falseamento e a Metodologia dos Programas de Pesquisa Científica; in Lakatos, I. (org.); "A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento"; São Paulo, Cultrix, 1979, p. 161)

A concepção de progresso científico em termos de sucessão de programas de pesquisa é igualmente aplicável para explicar o progresso tecnológico. Essa interpretação implica que uma teoria pode vir a ser descoberta como falsa, ser falseada, ainda que tenha sido corroborada durante longo espaço de tempo. A atitude científica consiste, portanto, na eliminação implacável dos erros. O progresso em Ciência e Tecnologia seria o resultado da audácia e da austeridade. Audácia na proposta de hipóteses e austeridade na eliminação daquelas consideradas como falsas. Decorre dessa concepção de progresso científico que a virtude fundamental do cientista é a honestidade. E ela consiste em expor de forma clara, em especificar as condições em que se está disposto a renunciar às teorias. Portanto, o cientista é alguém que acredita na veracidade de suas teorias, mas que sabe que essa crença deve ser mantida sob crítica constante. O progresso em Ciência e Tecnologia decorre principalmente do fato de que o único compromisso que o cientista tem é com a a atitude crítica.

O que tudo isto parece indicar é que o progresso é algo inerente à própria natureza do conhecimento racional. Ele não tem fim. Pois que não podemos pensar os seus limites.

4. O Conceito de 'Bem' Ético

O problema da avaliação ética das teorias científicas e de suas implicações práticas depende da concepção que se tenha dos

valores morais. Neste texto se considera o conceito de bem/mal como capaz de identificar o tipo de resultado desejável/indesejável que decorre da ação humana. O desejável é aquilo que agrada e produz satisfação; é aquilo que produz a felicidade do ser humano. O 'bem' é 'o melhor da vida', que se constitui no objetivo do projeto ético.

A interpretação que aqui se pretende apresentar é inspirada na concepção utilitarista de 'bem'. Nesse sentido, aqui se acompanha a tese de J. Bentham que diz: "Ora, o prazer é 'em si mesmo' um bem - não só isto, mas até o único bem, abstraindo da imunidade da dor; e a dor é em si mesma um mal - não só isto, mas o único mal, sem exceção. De outra forma as palavras bem e mal não têm significado algum". (Bentham, J.; "Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação", São Paulo, Edit. Abril Cultural, Col. Pensadores, 1979, p.31)

No enfoque aqui privilegiado, o sistema moral responsável pela construção das condições da felicidade humana, através da razão e da lei, é fundamentado no princípio de utilidade. Esse princípio se expressa na idéia de que todo indivíduo age em busca do próprio interesse.

Em outra passagem, Bentham afirma: "... Diz-se que uma coisa promove o interesse de um indivíduo, ou favorece ao interesse de um indivíduo, quando tende a aumentar a soma total dos seus prazeres, ou então, o que vale afirmar o mesmo, quando tende a diminuir a soma total das suas dores". (Bentham, J.; op. cit., p.4)

Embora fundamentado em um princípio individualista, o projeto ético utilitarista pretende dar conta da dimensão social das ações humanas. Para tanto, socorre-se do princípio da simpatia dos interesses, que é suficiente para garantir a identidade de interesses entre o individual e o coletivo. Assim, o 'bem' do indivíduo é, da mesma forma, o 'bem' da coletividade.

Colocando o bem como objetivo de todo projeto ético, Bentham afirma: "... a felicidade dos indivíduos de que se compõe uma comunidade - isto é, os seus prazeres e a sua segurança constitui o objetivo, o único objetivo que o legislador deve ter em

vista, a única norma em conformidade com a qual todo indivíduo deveria, na medida em que depende do legislador, ser obrigado a pautar o seu comportamento. Entretanto, quer seja isto, quer seja aquilo que na realidade deve ser feito, não existe coisa alguma em virtude da qual o homem possa em última análise ser moralmente obrigado a fazê-lo, senão em virtude de um destes dois fatores: ou a dor ou o prazer".(Bentham, J.; op. cit., p.13)

Portanto, aqui se argumenta que a bondade ou maldade da Ciência e da Tecnologia, quer consideradas em si mesmas, quer em suas aplicações, depende de uma análise de custo benefício em termos de sua contribuição real para a felicidade dos indivíduos.

II - ARGUMENTAÇÃO DAS TESES

A tese afirmando que o progresso significa sempre o 'bem' do ser humano se apóia sobre a teoria errônea de que a evolução (seleção dos melhores) está escrita na estrutura do Universo. Essa posição historicista de que 'caminhamos para a perfeição' é insustentável. Pois, a evolução não é uma lei, mas um fenômeno que somente ocorre em certas estruturas dotadas de certas características peculiares onde se tem a reprodução fiel do tipo da própria estrutura e a reprodução fiel de acidentes ocorridos na estrutura.

Jacques Monod diz: "Verdadeiramente interessante (...) é indagar por que existe essa constante resistência, essa rejeição da teoria da evolução, da teoria seletiva da evolução, tal como a entendemos. Creio que a resposta é simples. É convicção antiga profundamente engastada no homem a de que tudo quanto existe e, em particular, ele próprio, tem boa razão, uma razão compulsória para estar aí. O aspecto da teoria evolucionista inaceitável para muitas pessoas esclarecidas, sejam cientistas, filósofos ou ideólogos, de uma ou outra espécie, é o aspecto completamente contingente que se deve atribuir à existência do homem, das sociedades e de tudo o mais, se acolhermos a teoria. Se aceitarmos a teoria, haveremos de concluir que o surgimento da vida sobre a Terra era provavelmente imprevisível, antes de ter ocorrido. Haveremos de concluir que a existência de qualquer espécie particular é um evento singular, um evento que se manifestou apenas uma vez em todo o

universo e, conseqüentemente, evento que é, ainda, fundamental e inteiramente imprevisível - e isso inclui a espécie a que pertencemos, ou seja, o homem. Devemos considerar nossa espécie como qualquer outra espécie - somos uma espécie singular, um acontecimento único - e éramos, por conseguinte, imprevisíveis antes de aparecermos. Somos inteiramente contingentes com respeito não apenas a todo o resto do universo, mas também com respeito a todos os demais seres vivos. Poderíamos não estar aqui, não ter aparecido". (Monod, Jacques; "A Propósito da Teoria Molecular da Evolução", in Harré, Rom; 'Problemas da Revolução Científica', São Paulo, EDUSP/Itatiaia, 1976, p.38)

Isto sugere que o Universo não é um sistema previsíveis em suas determinações. Dessa forma, o ser humano não é o resultado de um movimento em direção ao perfeito, mas tão somente uma alternativa viável da vida dentro de determinadas circunstâncias. Nesse sentido, nosso conhecimento pode ser um subproduto humano cuja conseqüência venha a ser a própria destruição da espécie.

A aceitação da veracidade da Hipótese 1 põe a sugestão de que se contenha o progresso científico. Ora, sabemos que as conseqüências dessa sugestão seriam desastrosas dada a natureza da associação entre Ciência e Tecnologia. Sem o desenvolvimento de uma se torna impossível o avanço da outra. Sem o desenvolvimento da Ciência e da Tecnologia não teríamos o avanço do projeto racional proposto pelo Iluminismo e em cujo desdobramento se constroi a civilização Ocidental. O custo desta sugestão é demasiadamente alto.

Tese II - As aplicações dos avanços científicos na sociedade geram tensões, pois criam situações cujas conseqüências nem sempre são desejáveis. A descoberta de doenças genéticas põe a obrigatoriedade de exames que resultam em discriminação. A construção de máquinas da vida cria situações frontalmente contrárias ao direito de morrer. Os transplantes e implantes de órgãos estão associados com a questão da comercialização do corpo humano e seus produtos.

W. F. Bodmer diz: Acredita-se, de modo geral, que a esquizofrenia, cuja incidência é de 1 ou 2 por cento, na população,

tenha um componente genético importante, se não predominante, sendo responsável por ampla fração dos leitos hospitalares ocupados. As diferenças genéticas explicam a necessidade de determinar o tipo de sangue, para efeito de transfusão e transplante. Há alergia e sensibilidades a drogas devidas a fatores genéticos. Há, provavelmente, fatores genéticos no alcoolismo. A cegueira para as cores é geneticamente provocada e coloca certos limites às profissões possíveis. Há quase certamente diferenças genéticas no hábito de consumir drogas e, também, muito provavelmente na tendência para a criminalidade. Todas essas variações genéticas se rodeiam de conseqüências sociais óbvias". (Bodmer, W. F.; "Avanços Biomédicos: Uma Bênção?", in Harré, Rom; 'Problemas da Revolução Científica', São Paulo, EDUSP/Itatiaia, 1976, pp.53/54)

Portanto, as tensões provocadas pela aplicação das descobertas podem gerar muito mais sofrimento do que o tanto de sacrifício que conseguem economizar. A aplicação de certas teorias científicas relacionadas com a identificação de determinados distúrbios genéticos, que afetam apenas alguns indivíduos de um grupo, pode colocar em situação discriminatória todos os indivíduos pertencentes a esse mesmo grupo.

A aceitação da veracidade da Hipótese 2 põe a sugestão de que se deva suspender a aplicação das descobertas tecnológicas. Ora, sabemos que, dadas as características da associação entre Ciência e Tecnologia e a Modernidade, as conseqüências dessa sugestão seriam desastrosas. Parece razoável dizer que os avanços da Ciência e da Tecnologia têm sido responsáveis pela diminuição do sofrimento no mundo. Tudo indica que, de uma forma geral, as sociedades pós-industriais apresentam um balanço favorável na economia do bem-estar social. O custo, em termos de sofrimento, que se pagaria pela desmontagem das sociedades industriais avançadas torna essa sugestão impraticável.

Tese 3 - O sofrimento que resultaria da contenção do Progresso e da aplicação da Ciência e da Tecnologia é maior do que aquele provocado pelos riscos calculados que se tem ao aplicar a sugestão de que, sob determinadas condições, podemos manter o processo de avanço e de aplicação da Ciência e da Tecnologia.

Conforme decorre das discussões anteriores o custo das Sugestões 1 e 2 é muito elevado.

As Hipóteses 1 e 2, sendo aparentemente verdadeiras, indicam que o progresso e a aplicação da Ciência e da Tecnologia têm um custo que deve ser avaliado em termos éticos. Seus efeitos podem ser controlados no sentido de se evitar em conseqüências indesejáveis. Isto poderia ser feito através de algumas providências.

Assim, **é preciso avaliar as aplicações da Ciência e da Tecnologia.** Isto significa que as aplicações devem ser mantidas sob constante controle crítico. Este controle será direcionado no sentido de revelar os custos e benefícios em que resulta a aplicação da Ciência e Tecnologia.

Em segundo lugar, **é necessário que essa avaliação seja feita por Cientistas e Não-Cientistas.** Os cientistas não são necessariamente os melhores juízes de suas próprias façanhas. A avaliação necessária se fundamenta em um senso ético que decorre do esforço de ser mais racional, o que não significa necessariamente um esforço em ser mais científico.

E, finalmente, **as conseqüências das descobertas científicas e das aplicações tecnológicas devem ser acessíveis a todos os membros da sociedade.** É necessário que sejam criados mecanismos com o fim precípua de informar ao grande público sobre as conseqüências que podem advir da aplicação do progresso em Ciência e em Tecnologia. Através desse esclarecimento os indivíduos poderão formar suas opiniões e construir sua avaliação moral.

CONCLUSÃO

Neste texto se procurou argumentar que o conhecimento é algo inexorável. Os custos de se conter o avanço do conhecimento humano e de eliminar a aplicação das descobertas científicas e tecnológicas é muito alto. Ciência e Tecnologia estão associadas ao tipo de mundo que vem sendo construído nas sociedades industriais avançadas. O conhecimento humano corresponde ao tipo de resposta que a espécie humana é capaz de dar na medida em que se adapta e sobrevive enquanto uma forma de vida.

Contudo, embora seja inevitável, o conhecimento expresso na Ciência e na Tecnologia não é necessariamente um 'bem'. Ele não resulta sempre na felicidade do ser humano. Cabe ao ser humano procurar descobrir as conseqüências da aplicação das descobertas e decidir quais são aquelas que ele deseja. Cabe a ele ainda, criar mecanismos para que as conseqüências indesejáveis sejam evitadas.

Bertrand Russel parece ter razão quando diz: "Até agora, o homem tem sido disciplinado pela sujeição à natureza. Tendo conseguido emancipar-se dessa sujeição, o homem está começando a apresentar alguns dos defeitos do escravo que se tornou patrão. É necessário que surja uma nova perspectiva moral, que pregue a substituição da submissão aos poderes da natureza, pelo respeito ao que o homem tem de melhor. É exatamente onde falta este respeito que a técnica científica se torna perigosa. Mas, enquanto ele existir, a Ciência, depois de ter conseguido libertar o homem das algemas da natureza, poderá prosseguir em sua obra e libertar o homem do cativeiro em que a sua parte servil o mantém. O perigo existe, mas não é inevitável, e ter esperança no futuro é, ao menos, tão racional, quanto ter medo". (Russel, B.; "A Perspectiva Científica", São Paulo, Edit. Nacional, 1977, p. 123)

É preciso ter medo das conseqüências da aplicação das descobertas em Ciência e Tecnologia. Porém não se pode perder a esperança de que os resultados das novas descobertas estarão sempre sob o controle de algumas dimensões que consideramos nobres no ser humano. É preciso acreditar, em última instância, que além do desejo de conhecer, existe a vontade de ser justo. Portanto, é preciso estar convencido de que a racionalidade humana não é expressa somente na Ciência, mas é principalmente na Ética que ela encontra sua expressão maior.

O DESAFIO DA ÉTICA HOJE EM DIA

Emmanuel Carneiro LEÃO
UFRJ

RESUMO

Para o autor deste artigo toda ética é uma luta obstinada e sem tréguas contra as abstrações na conduta humana. Esta é a razão porque os homens contestam, de fato senão de direito, em suas atitudes, toda ação e reação encenadas em ideologias de esquerda, de centro ou de direita.

O desafio da ética hoje está em entregar-se "à esfera do inesperado", deixar-se transformar pelo vigor originário do não-saber.

RESUMÉ

Pour l'auteur de cet article, chaque éthique est une lutte obstinée et sans trêve contre les abstractions dans la conduite humaine. C'est pourquoi les hommes contestent, dans leurs attitudes, **de facto** sinon **de jure**, toute action ou réaction enfermée dans les idéologies de gauche, de centre ou de droite. Le défi de l'éthique aujourd'hui consiste à se remettre à **l'attente de l'inattendu**, laisser se transformer par le viguer originaire du non-savoir.

No aspecto dinâmico de sua constituição, toda Ética é uma luta obstinada e sem tréguas contra as abstrações na conduta humana. Por isso, em suas atitudes, os homens contestam, de fato se não de direito, toda ação ou reação encarcerada dentro de ideologias, sejam de esquerda, de centro ou direita. Esta ojerisa ao abstrato explica, em grande parte, a atração duradoura que as grandes personalidades exercem sobre os homens. É que, apesar de todas as aparências, a pessoa é o maior esforço para salvaguardar o primado do concreto. Mas, em hipótese alguma, deve-se confundir o concreto com o imediato ou o consciente ou o conhecido.

Este igualmente é uma das origens da descrença humana, se não nas instituições em si, pelo menos numa certa presunção das instituições de poder substituir a vida e sua originalidade pelas funções e sua funcionalidade. Entendida como norma e prescrição, a lei é uma poderosa pretensão abstrata que não consegue inspirar nos homens a menor admiração ou mesmo um pouco de simpatia. Pois, neste sentido, toda lei supõe e se funda na pior das abstrações: na imposição de um fanatismo igualitário. E como todo fanatismo, o império da lei se estriba em mecanismos de defesa. Por isso os atos violentos das diferenças impressionam muito mais os homens, sempre estranhos para si mesmos e para os outros, do que os estados de violência da igualdade legal.

Como seria possível ao homem renunciar às diferenças, tão profundamente plantadas na raiz de sua humanidade, em favor de um nivelamento monótono e repetitivo da igualdade? Cada um de nós se pergunta, em todo encontro e em qualquer desencontro, se não subsiste alguma conexão essencial entre o horror à abstração igualitária, à estandarização niveladora e o horror à violência institucional, à prepotência sistêmica? E a resposta tem sido sempre uma experiência assertória, uma reação positiva, embora se trate de um elo nem sempre explícito e reconhecido. E por um motivo bastante simples. O espírito da abstração é de essência passional e toda paixão gera e provém do abstrato, sempre indispensável para sustentar as instituições e promover a igualdade. É impossível alicerçar qualquer equilíbrio e integração de forças reais em abstrações, tanto em nível biográfico e individual como em sentido histórico e social. Esta também é a verdade profunda da falência de toda etnarquia, como foi outrora a Sociedade das Nações ou como são hoje as Nações Unidas, a Organização dos Estados Americanos, a Comunidade Européia ou qualquer instituição transnacional e superindividual de pretensões políticas.

Caracteriza toda atitude ética ser polivalente e nunca, por uma operação dolosa de má fé, levar a crédito de uns o que inscreve a débito de outros. Ora, esta discriminação é o traço característico e a marca distintiva de certa dogmática histórica, hoje muito em voga. Julgamos com extrema benevolência os

crimes de direito comum, chegando ao cúmulo de idealizá-los com justificativas ridículas de vitimização. Enquanto condenamos com toda a severidade os crimes de natureza política e estigma social. No passado, o difícil, o grande desafio para indivíduos e grupos, era chegar a ser ético e moral nas atitudes e ações. Hoje, não! Inverteu-se a situação: o grande desafio de hoje, no âmbito da ética, é conseguir ser imoral e violar a ética, é chegar a cometer um crime ou tomar uma atitude reprovável. Pois todos somos vítimas. Ninguém pode ser ou sentir-se criminoso quando tudo é permitido e a permissividade campeia por toda parte, como o ideal supremo do valor, e a liberdade se transforma cada vez mais em licenciosidade, em isenção de qualquer dever ou interdição: "liberou geral".

Vivemos hoje uma aberração ética. O crime político é considerado pecado mortal, por ir de encontro e violentar o sentido da história. Em contrapartida, o crime comum, não interessando pretensamente à história, é tratado como direito universal. Por desencadear uma virulência marginal, o crime comum é visto como essencialmente venial. Assim, não é de se admirar a simpatia que criminosos inveterados encontram entre as elites chamadas progressistas, que se consideram e se têm por revolucionárias. O conformismo da esquerda, os poderosos da esquerda, os bem pensantes da esquerda não são menos reacionários nem menos prepotentes do que o conformismo, os poderosos, os bem pensantes do centro e da direita. O intelectual progressistas se julga revolucionário por sentir-se inferior ao criminoso, por ter vergonha de sua folha corrida limpa. É tido de mente tacanha e mentalidade careta quem continua achando o roubo ato eticamente reprovável em si mesmo, qualquer que seja o contexto e a condição de vida de quem o tiver praticado.

A nossa época dá um espetáculo da verdadeira má fé no absurdo e de incoerência no reino dos valores. Do ponto de vista ético, bem e mal não são dois princípios separados que se opusessem, como a integridade se contrapõe ao defeito ou a perfeição contrasta com a imperfeição. O bem e o mal constituem ambos o mistério insondável de toda ética digna deste nome. Mas mistério não é um letreiro de propaganda nem uma referência ao

sentimento oceânico da indiscriminação e do indiferenciado, em qualquer nível que seja. Todo mistério se ordena e sintoniza com uma atitude de meta-técnica, condição de possibilidade para todos os desempenhos de valor. É uma atitude sempre refratária mas sempre empenhada em determinar escolhas e definir decisões. O mistério se faz assim o indeterminável determinante de toda determinação ética.

Ninguém sabe os limites do progresso técnico mas, em cada etapa de seu crescimento, todo mundo sabe, com um sabor oblíquo e incorporado, que o progresso é, de sua natureza, opaco para si mesmo e obtuso para as condições de suas próprias possibilidades, cego para os valores éticos e para a operação de seus limites. É aqui que emerge a experiência mais do que lúcida, a experiência translúcida de uma conexão íntima e reciprocamente constitutiva entre ética e mistério. Quanto mais as técnicas progredem, tanto mais a ética regride em vigência formativa e em espontaneidade criativa. O progresso tende a disseminar uma atmosfera desfavorável para o exercício da ética e o vigor da criação. Por isso cresce hoje cada vez mais a metamorfose das comunidades em ajuntamento, das sociedades em adestramento, dos grupos em massa. É o caldo de cultura e da cultura dos meios eletrônicos de comunicação de massa. Ora, a ética só pode afirmar-se, florescer e vigir fora e contra as massificações e os automatismos.

A criação contra as repetições, o universal contra o abstrato, a originalidade contra a reposição, a personalidade contra as massas, a diferença contra as uniformizações da igualdade: tal é o verdadeiro desafio da ética, no contexto sem viço nem vitalidade, em que hoje nos descobrimos inseridos, a cada passo e por toda parte. O apelo de originalidade, que nos trazem a criação, o universal e a diferença, interessa à ética de nossos encontros e desencontros nos empenhos de ser e realizar, tanto o que temos e não somos, como o que somos e não temos. Mas aqui o universal não é uma abstração que vale igualmente de qualquer diferença e de toda singularidade, por deixar-se reduzir a fórmulas de comunicação de massa, suscetíveis de veiculação repetitiva. O universal, que a ética supõe e promove, é concreto. Ora, este

universal concreto se concentra na criatividade do espírito e se realiza no acolhimento das diferenças. Pois todo espírito ou é amor e criação ou é um nada negativo, descambando para a imposição de esteriótipos em estribilho. É a mensagem ética que nos deixou a experiência de pensamento dos gregos, em cada nível e em toda fase de seu percurso histórico. Entre amor e ética não pode haver exclusão. Toda vez que se instala uma cisão, ou o amor se degradou em interesse ou a ética se cerebralizou em repetições abstratas. A massificação provém e se instala na falta desta integração. É por isso também que uma ética para as massas é uma bandeira de pirata. Pois só a pessoa pode ser educada. Fora disto, tudo se reduz a treino e adestramento. As massas só podem mesmo ser fanatizadas por abstrações ideológicas. É o amestramento. Toda propaganda visa a garrotear a vida e a substituir-lhe as forças de criação por uma agitação padronizada e automática. A vitalidade dos tumultos, das rebeliões, das revoluções só se conserva até às vésperas da vitória e à tomada do poder. A partir daí tudo são massificações, e a possibilidade de um homem livre fica na saudade de um ontem cada vez mais sem amanhã.

Que é um homem livre?

Como toda pergunta essencial, também esta não é uma pergunta que se possa discutir em abstrato, sem referência a situações históricas e às condições da existência. O próprio do homem está em realizar-se dentro de uma tradição e arraigado num mundo. Pois bem, no mundo em que vivemos e na situação histórica com que nos defrontamos, a liberdade se dá e chega ao homem no retraimento e na recusa, como negação e negaceio. Há um século, depois de Nietzsche ter anunciado a morte de Deus, um outro anúncio se vem impondo, menos proferido numa denúncia do que sentido nos murmúrios da angústia: o homem está em agonia. Não se trata de uma profecia para o futuro. É uma experiência que se faz a cada passo. Dizer que o homem está em agonia não é julgá-lo ameaçado de fora por uma catástrofe ou pela fatalidade de uma destruição genética que toda a espécie. A agonia do homem corresponde a uma angústia muito mais radical. Equivale a reconhecer que as possibilidades de eliminação da vida na terra brotam das

profundezas ontológicas do próprio modo de ser do homem. Hoje já não é possível esconder o elo intrínseco de ligação que prende o progresso à violência. Esta pertinência recíproca distingue e caracteriza a situação da ética em nossos dias.

O desafio da ética hoje não está em transformar-se numa ética da situação. Toda ética da situação inclui uma abstração nevoenta. O desafio concreto da ética esta em entregar-se toda à "espera do inesperado". Uma espera que vive e vivifica a vida do pensamento. Pois pensar, como pensam os pensadores, não é saber como sabem os conhecedores. É, perseverando na "espera do inesperado", deixar-se transformar pelo vigor originário do não saber. Trata-se de tarefa difícil. Uma ascese rigorosa se impõe e um esforço continuado se recomenda: a ascese de se despojar de toda presunção de ser e o esforço de renunciar a toda pretensão de já saber o futuro. O que quer que ainda venhamos a ser, nós já somos, embora sem tê-lo em nosso poder. Tudo que ainda está por vir, nós já somos, embora sem o saber, de vez que estamos sempre empenhados num empenho de ser e num esforço de realização.

Mas o que assim se nos propõe não é mera tarefa de tomar consciência. Toda consciência é um modo de ter. É sobretudo um desafio histórico de desempenho de ser. Só fomos o que somos, só somos o que havemos de ser, na medida em que nunca conseguimos ter tudo que nos é dado ser. Nossa dificuldade radical não está nem no futuro nem no passado. Está no presente. O espírito do presente não é apenas a presença; é também a ausência do pensamento. As pretensões com o futuro e as saudades do passado nos atropelam o esforço do presente. Somos sempre seres do instante, como nos vem recordando no pensamento a oitava ode pítica de Píndaro, há mais de vinte e cinco séculos:

ἔπάμερος τίς δέ τις; τί δ' οὐ τις;
ὀκλᾶς ὕναε ἀνθρώπος.

"Seres de um dia: o que é ser alguém?"

O que é ser ninguém? - um homem,
sonho de uma sombra"

Com nos trazer desafio e provocação, a situação atual da ética desmascara também uma presunção: a presunção da razão de dominar e ter em mãos o próprio ser, a própria realidade. Uma tentativa, sempre de novo ensaiada mas sempre de novo frustrada. E por quê? - Porque a razão nunca pode ser nova. Foi, é e será sempre velha. O seu tribunal é o supremo tribunal da repetição de moldes e do estribilho de modelos. E por quê? - Porque, por sua própria natureza, a razão impõe padrões e exige a observância estrita de paradigmas. Ora, modelos e paradigmas estabelecem regras, prescrevem normas. E como um processo normatizador, pode aceitar o novo? - Por sua própria natureza, a razão produz conhecimentos E como pode o já conhecido ser novo? - Por sua própria natureza, a razão traz consigo o passado. E como pode o que já foi e passou instalar o novo? Toda derivada é contínua. Tudo que a razão carrega, acarreta o velho, tão velho, que não pode nem morrer nem viver. Ora, para nascer o novo, é necessária a contradição de viver e morrer ao mesmo tempo a cada instante. É o que nos convida a pensar, com nosso próprio ser, o epitáfio de Rainer Maria Rilke:

"Rose, oh reiner Widerspruch, die Lust niemandes Schlaf zu sein unter so vielen Lidern"

"Rosa, pura contradição: a volúpia de ser o sono de ninguém debaixo de tantas pálpebras!"

Quando se conhece uma situação ou se percebe uma conjuntura, elas não são mais. Já passaram. Todo real é uma realização incessante que não se repete mais. Trata-se de uma palavra, que, uma vez pronunciada, já não se pode dizer outra vez. O que se nos afigura repetição nas realizações do real não passa de um efeito ótico da razão. Para poder operá-las em apresentações, a razão paraliza em abstrações suas representações e acha que, com tais ferramentas, conhece e controla o real. Mas justamente a paralização torna a razão velha. Um cálculo e um padrão, um paradigma e uma apresentação, um modelo e uma representação nunca podem ser novos. É que, por nunca poder ser originária mas por funcionar sempre em derivações, a razão não cria nada de original. Sua força é derivar, seu poder é, como todo poder,

repetir-se em deduções, sejam formais, sejam transcendentais, sejam empíricas. E na linhagem das repetições, trata-se de um poder sem fim nem limites. No gênero de sua ação, a razão pode tudo. A razão só não pode pensar e criar, porque, para tanto, é preciso encontrar-se com a jovialidade das realizações do real, renunciando a todo controle, respeitando o mistério da realidade e deixando vir ao encontro o frescor e o viço, a juventude do novo.

É que, para se deparar com o novo, há de se abandonar a si mesmo todo paradigma de desdobramento e deixar ser todo parâmetro de derivação. Gerar paradigmas e constituir parâmetros, para neles tentar enquadrar o real é a grande presunção da razão. Por isso somente desfazendo-se de toda pretensão é que os ouvidos se abrem para o inaudito e os olhos se liberam para o invisível. A boa visão não é a que vê tudo que é visível. Esta é a visão racional. A boa visão é a que vê o invisível em tudo que é visível. Suave, a melodia que se ouve. Criadora, a música, que não se ouve mas se escuta em toda melodia. É para esta experiência criativa que nos convida todo empenho ético pela ética.

Certa vez Nietzsche escreveu que feliz e bem-aventurado não é quem não vê e crê, como está no Evangelho de São João (2º 29: *μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες* : "felizes os que, não tendo visto, têm crido"). Para Nietzsche, feliz e bem-aventurado é quem vê e ainda assim não crê. Pois bem, para se pensar a crise da ética hoje, é necessário, num mesmo elã de ser, tanto ver e crer, como ver e não crer, como não ver e crer. Todos os métodos e todos os esforços da ética, ao longo destes dois milênios e meio de história ocidental, nada mais fizeram do que desprender o homem de todas as pretensões e deixar emergir a integridade de sua conduta na irrupção inesperada da realidade nas realizações do real. Em cada ação e/ou omissão de todos nós, luta e se empenha por chegar a si mesma uma única experiência: a saber, o homem tem de conquistar-se, deixando ser as virtualidades de sua própria humanidade. Por isso, a todo momento, deve abandonar tudo e ser abandonado por tudo, a fim de se recuperar e se recolocar em cada situação de maneira sempre mais livre. Nenhuma ideologia serve à liberdade, que supõe e encoraja a ética.

Pois a essência de qualquer ideologia é sempre discriminar e excluir tudo que lhe é diferente e contrário. Deve, portanto, despir-se de toda ideologia quem quiser remontar no ponto de origem de uma realização libertadora. Aqui também valem as palavras do Evangelho em Lucas 17,33: *ὅς ἐάν ἑτηρήσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ περὶ πολλοῦ ἐσθλάει καὶ ἀπολέσει αὐτὴν καὶ ἐάν ἀπολέσει ἑαυτὸν ἕνεκα ἐμοῦ καὶ τῆς ἐκκλησίας, ἔμελλει ζῆσαι μετ' ἐμοῦ* quem quiser conservar sua vida perdê-la-á mas quem a perder há de gerá-la de novo". Todavia, "gerá-la de novo", como? - Não, de certo, na monotonia das repetições nem num vazio cheio de aspirações e desejos, e sim pelo encontro com o inesperado, na liberdade de ser e transformar-se. É a experiência a que nos remete toda eloquência de pensamento da expressão grega: *ζῶα γονήτεα* : "gerar a vida de novo". Só alcança o fundo de si mesmo e só pensa as profundezas da ética na existência quem deixar tudo e for deixado por tudo, aquele para quem tudo desapareceu e se viu a sós com o Nada. É o passo constitutivo da postura do filósofo em todo homem que, de certa feita, Platão comparou com a morte: *μελέτη ψανάτων*: "empenho da morte", uma das definições platônicas da Filosofia.

A história da Humanidade se move em ciclos de vinte e cinco séculos. A cada dois milênios e meio se fecha um ciclo, se atinge um clímax e se instala um fim. É o instante propício para se transformar e ser mais livremente o que somos. Pois tudo se torna fluído e nada se fixa. Os velhos padrões se esboroaram e os novos parâmetros ainda não se instalaram. Aparecem, então, mais claras as limitações da razão esse fazem mais sensíveis as perdas da racionalidade. O mundo todo entra em transição e sente a necessidade de passar. Dois mil e quinhentos anos atrás, surgiram Buda na Índia, Lao-Tzu na China, Zaratustra na Pérsia, os Pressocráticos na Grécia.

Hoje em dia, estamos de novo nos interstícios da história, de passagem para um outro dia histórico. Todos os parâmetros desvaneceram, todos os valores se gastaram, todos os princípios perderam força. Vivemos num estado fluído, elástico, maleável. O velho já não tem importância. O passado enfraqueceu seu poder e o futuro ainda não chegou de todo. Estamos num

intervalo histórico. É tempo de transformação. É dia de libertação. Por isso toda ética está em crise de fundamentos. Impõe-se uma mudança de princípios, urge uma transformação de parâmetros. Na experiência histórica de Nietzsche, começa a descida de Zaratustra, para anunciar o "super-homem", der Weber-mensch. No prólogo do primeiro livro de Also sprach Zaratuschra, escreve Nietzsche com letras de sangue:

"Queria presentear e distribuir até que os sábios entre os homens se tenham alegrado de sua loucura e os pobres entre os homens se tenham alegrado de sua riqueza. Para tanto tenho se descer ao fundo, como tu fazes no fim do dia, quando afundas no mar e levas luz para o mundo de baixo, tu, astro acima de qualquer riqueza".

É nesta ambivalência de uma passagem histórica e de uma transição paradigmática que temos de aprender a conviver num verdadeiro vazio, num vazio esvaziado de toda pretensão de valer e de valores, de decidir e de decisões, de ser e de essências, de ordem e de ordenações. É neste aprendizado que nos chega o desafio da ética nos dias de hoje. Justamente porque nos devemos aventurar na grande e longa missão de construir um mundo verdadeiramente novo, temos de aprender novamente a pensar novo. E temos de aprendê-lo de modo ainda mais rigoroso do que todas as épocas anteriores e éticas passadas. Pois somente o pensamento mais radical nos põe diante do que há de extraordinário neste desafio e há de preservar-nos contra uma explosão de mera repetição e estéril imitação.

O que se trata de ultrapassar hoje neste desafio radical da ética, o que se tem de superar agora radicalmente não é determinada interpretação do sujeito. É determinar o homem como sujeito. Esta determinação caracteriza os tempos modernos e hoje alcança, na expansão essencial da técnica, uma força planetária. É tão profundo seu vigor histórico que permite a concepções diferentes e até contrárias e opostas reivindicar, com o mesmo direito, a linhagem da modernidade. Idealismo e realismo, materialismo e espiritualismo, racionalismo e existencialismo, capitalismo e socialismo têm em comum a necessidade histórica de

não se desenvolverem nem se afrontarem senão plantados no solo de um mesmo niilismo, do niilismo, em que o mistério da realidade e do realizar-se no tempo já não é nada e o nada se reduz sempre a algo simplesmente negativo, à mera ausência de qualquer coisa. Centro de um mundo quase que só feito de sujeitos e de objetos, de funções e operações, de dispositivos e disjuntores, a armação da técnica se vai tornando o fundamento comum de todos os sistemas e organizações modernas, a alavanca de todo humanismo, cristão, ateu ou indiferente, a meta de todas as revoluções, sejam capitalistas ou comunistas.

No império das funções politônicas, o desafio da ética nos faz sentir hoje a urgência de se pensar a questão de fundo de toda a existência atual: será mesmo que continuaremos prisioneiros da insurreição da técnica e condenados para sempre a desenvolver, sem nem mesmo pressentir, suas conseqüências monstruosas? Ou os tormentos que nos atormentam nas tormentas de hoje não poderão vir a transformar-se de repente no prelúdio, por mais doloroso que seja, de uma nova "aurora dos dedos de rosa" ou na fênix de uma outra ressurreição? - É com estas esperanças animando-nos o pensamento que somos chamados a assumir o desafio da ética nos dias de hoje.

DEL ESCEPTICO AL CINICO

(Del oponente de la “Ética del Discurso” al de la “Filosofía de la Liberación”)

Enrique DUSSEL

México, 19 de marzo de 1992.

Ponencia presentada en el simposio de Neurod (Frankfurt), el 12 de abril de 1992.

RESUMO

Enrique Dussel procura desenvolver o tema que lhe foi sugerido em 1982, quando escreveu a respeito de Wittgenstein. Ele procura mostrar que o ponto de partida da “Ética do Discurso” não é senão um momento da “Filosofia da Libertação”, uma vez que esta pensa fora do quadro de um Capitalismo que se apresenta hoje como a única alternativa política.

RÉSUMÉ

Enrique Dussel essaie de développer le sujet que lui a été suggéré en 1982, lorsqu’il écrivait au sujet de Wittgenstein. Il essaie de montrer que le point de départ de l’ “Étique du Discours” n’est qu’un moment de la “Philosophie de la libération”, en tant que celle-ci pense hors du cadre d’un capitalisme, que se présente, aujourd’hui, comme la seule alternative politique.

Desearía elaborar mejor el tema que he sugerido en 1982 cuando escribía, refiriéndome a Wittgenstein, que “ese escepticismo se vuelve éticamente cínico...”¹. Al mismo tiempo, se trata de proseguir el diálogo Norte-Sur iniciado en Freiburg (noviembre de 1989)², continuado en México (febrero y marzo de 1991)³ pero ahora intentando mostrar que el punto de partida de la “Ética del

Discurso" es quizá un momento segundo de la "Filosofía de la Liberación", filosofía que reflexiona desde la Periferia del capitalismo que se presenta hoy cínicamente como sin alternativas⁴.

Nuestra estrategia argumentativa en esta ponencia será sumamente simple: la "Ética del Discurso" de Apel intenta una "fundamentación última (*letzte Begründung*)" ante un oponente, el **escéptico**, al que puede mostrarse que si quiere ser radicalmente escéptico cae necesariamente en una "contradicción performativa (**Performative Widerspruch**)". La "Filosofía de la Liberación", en cambio, parte de otro oponente. Su posición originaria se constituye en el enfrentamiento con el **cínico** que funda la "moral" del sistema vigente sobre la fuerza irracional del Poder (de la "Voluntad-de-Poder" diríamos con Nietzsche), y que administra la Totalidad con la razón estratégica. Ambos discursos filosóficos, tanto en sus estrategias como en su estructura arquitectónica, son, a causa de ello, distintos.

Con razón escribía Levinas:

"La lucidité -ouverture sur le vrai- ne consiste-t-elle pas à entrevoir la possibilité permanente de la guerre? **L'état de guerre suspend la morale**; il dépouille les institutions et les obligations éternelles de leur éternité et, dès lors, annule, dans le provisoire, les inconditionnels impératifs"⁵.

En nuestra *Philosophie der Befreiung*, hemos escrito en sus primeras líneas:

"Seit Heraklit bis zu Clausewitz und Kissinger gilt **der Krieg als Ursprung aller Dinge**, wenn unter dem Begriff alles die Ordnung oder das System verstanden wird, mittels derer der **Herrscher die Welt** durch Macht und Militar kontrolliert. Wir finden uns in Krieg"⁶.

Ambos textos tratan de la Totalidad, del Sistema, ya dominado o controlado por la "razón estratégica", por lo que ahora denominaremos, con mayor precisión, **razón cínica**.

1. El escéptico y la "fundamentación última" de la Ética del Discurso

La "arquitectónica" de la "Ética del Discurso" culmina (y es el punto de partida de la **Anwendung**) en la "fundamentación

última", gracias al recurso de la "contradicción performativa", en la que inevitablemente cae el escéptico. Pareciera que, fuera del escéptico⁷, en sus más variadas formas (a las Apel va atacando en cada caso), ya nadie más puede oponerse a la aceptación racional de los momentos ya siempre *apriori* presupuestos en toda argumentación. De esta manera, al destruir los pseudos argumentos del escéptico, la Etica del Discurso habría alcanzado una fundamentación última, que es lo Aristóteles llamaba una refutación dialéctica.

Apel, desde sus primeros trabajos sobre el tema⁸, se enfrenta a la posiciones como la de Hans Albert⁹, o la del decisionista Karl Popper. Para éste último, no se puede dar razón alguna en favor de "optar por la razón"; el racionalismo crítico termina por caer en un irracionalismo, ya que la decisión primera en favor de la razón es sólo moral, pero no racional¹⁰. Apel comienza la réplica mostrando que no debe pensarse en una mera idea logicista de la fundamentación¹¹, y toma con seriedad lo que Aristóteles escribía:

"Es efectivamente imposible que haya para todo una demostración, pues entonces sería necesario avanzar hacia el infinito de manera tal que por esta vía no se llegaría tampoco a ninguna demostración"¹².

El punto de partida para la argumentación apeliana es el siguiente:

"Wer argumentiert, der anerkennt implizit alle möglichen Ansprüche aller Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft, die durch vernünftige Argumente gerechtfertigt werden können"¹³.

Estas "pretensiones de validez (*geltung Ansprüche*)" de toda comunicación no pueden ser negadas sin contradicción ni demostrarse sin petición de principio. No se trata, sin embargo, de una mera contradicción lógica tradicional, sino que, a partir de los "actos de habla" de Austin o Searle, se define la "autocontradicción performativa (*performative Selbstwiderspruch*)" como el nuevo modo de la contradicción dialéctica. El "trilema de Münchhausen" (un regreso al infinito, un círculo lógico vicioso interrupción del proceso

en un punto determinado) sólo muestra la imposibilidad de deducir proposiciones a partir de proposiciones. Por el contrario, en la pragmática entran en juego, además, las "pretensiones de validez" que toda comunicación siempre *apriori* presupone, de manera que se alcanza un nuevo ámbito de fundamentación argumentativa¹⁴.

Todo la estrategia argumentativa del pragmático trascendental se enfrenta siempre a un escéptico. Si el escéptico "entra" en la argumentación (es decir, si "participa" en la comunidad de comunicación disponiéndose a argumentar efectivamente), caerá necesariamente en una "autocontradicción performativa", al intentar, por ejemplo, enunciar que "todo principio es falseable" o "yo miento siempre". Nunca el escéptico podrá poner en duda o negar las pretensiones de validez en el momento mismo de argumentar (aún pretendiendo argumentar contra toda argumentación posible).

Jürgen Habermas, por su parte, intenta buscar argumentos en contra de la posición de Apel¹⁵. Indica que toda la argumentación apeliana depende de la posición del escéptico, y causa su argumentación algún efecto sobre el oponente si éste "entra" en la argumentación. Pero si el oponente se decidiera a no entrar en la discusión, quedaría anulado el efecto posible de la argumentación apeliana. Sin embargo, por la definición misma de "escéptico" -y ésto pareciera que no lo advierte Habermas-, éste no puede retirarse de la discusión, bajo pena de no ser más "escéptico".

En efecto, el "escéptico" es la figura retórica de un oponente en la discusión que tiene una "posición racional" de negación o duda sobre algún momento del ejercicio del mismo acto racional, pero que incluye en su definición al Otro de la discusión, como afirmación (de la persona del dogmático o racionalista ingenuo, para el escéptico) de lo que se niega (algún momento del acto racional). Es decir, supone el "encuentro" con el Otro argumentante, pero niega la validez de algunos de los momentos racionales. Por ello se contradice "en su propia definición" si pretende asumir una posición radical: usa ante el Otro (posición pragmática) una razón que intenta negarse. Además de los ya nombrados, el caso de los Post-modernos, y en especial de Richard

Rorty, se atienen frecuentemente a la definición del escéptico. Rorty "entra" en la discusión, en el "encuentro" con el Otro, pero se niega sea un "encuentro racional" argumentativo; "entra" sólo para entablar una "conversación (conversación)"¹⁶. No pueden sino caer en una "autocontradicción performativa", en la terminología apeliana. Si no entra, igualmente se contradice si efectúa alguna otra acción (racional o práctica), porque para efectuarla debería tener alguna "razón", y, por definición, afirma no querer argumentar o dar alguna razón (Grund, ratio).

¿Pero este no entrar en la discusión es necesariamente siempre una contradicción? ¿No habrá otra **figura retórica** que permita perfectamente **no entrar** en la discusión, y, sin embargo, no caer en ninguna contradicción (ni lógica ni pragmática)? Creo que esa **figura** existe, y esto aclararía la intención, no lograda si sólo se toma la figura del escéptico, del camino emprendido por Habermas cuando advierte que el oponente puede decidirse a "no entrar" o quiere prescindir de participar en la comunidad, en la discusión o en la argumentación. Si hubiera un oponente virtual o real que pudiera **no entrar** en la discusión, y, sin embargo, **no realizara por ello una contradicción**, el argumento de la fundamentación última apeliana perdería su eficacia lógica, pero también social, histórica -pérdida que muchos juzgan ser el problema práctico de la fundamentación última de Apel, ya que no tiene efectividad real-¹⁷.

2. El cínico y el Poder de la razón estratégica criticados por la "Filosofía de la Liberación"

El "escéptico" afirma al Otro, entra en la argumentación (y de no entrar deja de ser escéptico, porque deja simplemente de ser argumentante) y entrando se contradice (porque no puede pragmáticamente usar la razón radicalmente contra ella misma). El "cínico"¹⁸, por el contrario, **niega al Otro** desde el inicio. Es una posición **práctica** que ha decidido (implícita o explícitamente) negar al Otro (y con ello niega toda prioridad a la razón discursiva); es decir, supone la **negación** de todo "encuentro" argumentativo. El "cara-a-cara" es la posición ética del momento ilocucionario del

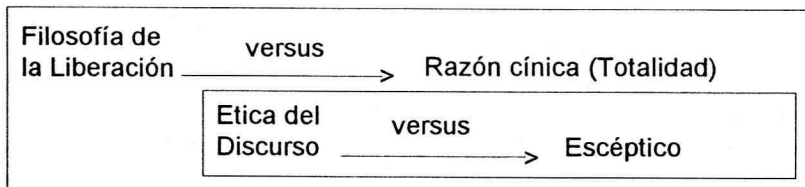
acto de habla, momento primero de la comunidad de comunicación como "encuentro" entre personas, ya que es el "entrar" mismo (cara-a-cara) en la argumentación. Ese cara-a-cara es negado por el "cínico"; ya que el Otro, para el "cínico", es en la realidad una mediación de su proyecto (un medio para su interés "sistémico", es decir político, económico, educativo, militar, etcétera), una "cosa" como mediación con respecto a los fines que maneja su razón estratégica. La "razón estratégica", por su parte, es también una mediación (como en la actitud de "desengaño" de Max Weber, o del Popper de la "Sociedad abierta" antiutópica) del Poder. El Poder aquí no es afirmación de la dignidad de la persona en comunidad, como en el caso de la razón discursiva, sino mera Voluntad de auto-referente, auto poiética, totalización totalitaria de la Totalidad¹⁹. El Poder (léase Nietzsche, Michel Foucault, pero ahora interpretados en su desnudado cinismo, y no como simple realidad real, sino como realidad de una "Totalidad cerrada", diría Levinas) es el fundamento de la razón cínica (y no viceversa), una razón del terror -contra la que se levantan los Post-modernos sin advertir que es sólo una modalidad de la razón misma-.

Ante el cínico nada puede argumentar la Etica del Discurso con su pretensión de fundamentación última, porque, sin contradicción (ni lógica ni pragmática), el cínico no entrará jamás en argumentación ética alguna. Su "razón estratégica" sólo le interesa entrar en una argumentación de negociación, de Poder a poder, de fuerza, de eficacia. Es una razón poiética (autopoiética). Desde el Poder se establece, por medio de la razón estratégica como instrumento, la "moral" del sistema (autoreferente, autopoiético, sin sujeto)²⁰, la "unidimensionalidad" mostrada por H. Marcuse²¹.

La Filosofía de la Liberación se enfrenta desde el inicio, "dentro" de una Totalidad (sistema o mundo), a la dominación de la razón cínica (por ejemplo, al político maquiavélico que organiza una campana para su reelección, a la del empresario trasnacional que deja sin trabajo a sus obreros, la del general del ejército²² que debe ganar una guerra, la del director de un servicio de inteligencia que debe programar un atentado contra un enemigo, la del

torturador ante el torturado, etcétera). La Filosofía de la Liberación se enfrenta a las “artimanas” de una tal razón estratégica fundada en el Poder²³. Esto determina la “arquitectónica” de la Filosofía de la Liberación. En primer lugar, necesita describir lo que se negará en primer lugar la razón cínica: al Otro (la cuestión de la “Proximidad”)²⁴; en segundo lugar, describe las categorías necesarias²⁵ para poder situar el proceso de “totalización” que ahora describimos como bajo la dominación de la razón cínica²⁶: 2.5.2. “Der Andere als Feind”; 2.5.3. “Die Vernichtung der Dis-tinktion”; 2.5.4. “Die Totalisation der Exterioritat”; 2.5.5. “Die Entfremdung”²⁷. Esta “arquitectónica” del discurso es radicalmente necesaria como el apriori de toda otra reflexión filosófica posterior. Ni siquiera el discurso de la fundamentación última ante el escéptico es anterior, porque -y esto pasa desapercibido a Apel- cuando el filósofo de la pragmática trascendental se pone efectivamente a argumentar ante el escéptico, se encuentra (no sólo “empírica” sino “realmente”) ya en un sistema donde impera la razón cínica. La acción argumentativa de la Etica del Discurso cumple una “función” interna en el sistema, ya que en realidad sólo enfrenta al escéptico, académico, científico (que puede ser un “funcionario” de la razón cínica), pero no descubre su más profundo y real oponente: la “razón cínica” misma que domina o controla el sistema como Totalidad. Emmanuel Levinas comienza todo su discurso teniendo como oponente a dicha Totalidad. Marx tiene conciencia de que el capital (como sistema autoreferente y autopoietico) niega la persona del Otro (el “lebendige Arbeit”) al transformarla en una Vermittlung de la Verwertung des Werts (el Sein des Kapitals)²⁸; es la inversión en la que consiste el fetichismo: para la razón cínica la persona del Otro deviene una cosa (Ding), y la cosa (el Sistema como Totalidad) deviene como una subjetividad autónoma, como una Persona (el Poder desde donde actúa la razón estratégica).

OPONENTES DE LOS DIVERSOS DISCURSOS FILOSOFICOS



Es por ello que el proceso de liberación²⁹ sólo se inicia cuando en el interior del Sistema, dominado por la razón cínica, se manifiesta el Otro, el rostro del Otro como alguien. Llamamos "conciencia ética"³⁰ la "acción práctica" que restablece una relación de comunicación (es una auténtica **Kommunikative Handeln**) con el Otro. Sólo desde la manifestación, como revelación (*Offenbarung*, en el sentido schellingiano) del Otro, se recibe, sin previa decisión, la responsabilidad (*Verantwortung*) sobre el destino del oprimido negado al origen del movimiento de totalización de la razón cínica como cínica (como no-ética por excelencia). Esto constituye la "responsabilidad *a priori*", anterior de toda argumentación discursiva, a toda fundamentación última y a toda posible **Anwendung**, que inicia el camino de la weberiana (o de Hans Jonas) "responsabilidad *a posteriori*", como responsabilidad política o práctica de actuar empíricamente para organizar instituciones, efectuar acciones, efectos públicos, etcétera-.

En este caso, para actuar institucional y racionalmente, el Filósofo de la Liberación podría ahora, sólo ahora, echar mano de la pragmática universal o trascendental e intentar una fundamentación última contra el escéptico (del sistema), y en función de una crítica indirecta a la razón cínica. Y esto no pudo efectuarse antes, porque en el enfrentarse a la razón cínica la Filosofía de la Liberación no comienza con argumentos (porque, por definición, el cínico no "entra" o no le interesa argumentación alguna, ya que tiene el Poder y lo ejerce sólo por una razón estratégica, a la que no le importa los resultados de una razón discursiva ética. La Filosofía de la Liberación, por el contrario de la Ética Discursiva, debe articularse a la acción, a la praxis, para desafiar al Poder. En este caso la Filosofía es un momento de la "toma de conciencia" (la "concientización" de Paulo Freire) del oprimido, de y en su praxis, que describe, y con ello critica los "mecanismos" de la racionalidad cínica³¹. Ahora la fundamentación última puede asegurar el uso de la razón discursiva, la validez de las normas éticas (necesarias para luchar en el proceso de la praxis de liberación) y su "aplicación (**Anwendung**)" posterior en el proceso de liberación mismo.

Pero, en este momento, el de la "aplicación", puede ahora tenerse un criterio fundamental de diferencia: entre a) la "aplicación" de acciones encaminadas a cumplir los fines de la razón estratégica, como momento fundado en la razón cínica del sistema (lo que es una contradicción)³², y, b) la "aplicación" de dicha normatividad a acciones encaminadas a cumplir con un proyecto de liberación (parcial reformista o más radical, según los casos) de una razón estratégica éticamente justificada. Esta problemática es la que en la *Philosophie der Befreiung* hemos encuadrado bajo el título: "Die Befreiung"³³. Pero es justamente por lo prudencialmente complejo de la acción novedosa o creadora de la Liberación, que el reformador, innovador o liberador tiene dificultad en justificar como válido éticamente lo que está realizando en su praxis. De allí la necesidad de una Filosofía que intente probar la justicia de la aparente "Illegalitat der Güte"³⁴. Es necesario probar que la praxis de liberación de los oprimidos, contra el cinismo, es legítima desde el fundamento de la norma ética suprema. No es poca tarea para la Filosofía de la Liberación, entonces, intentar probar la dignidad ética de la acción de los héroes (desde Juana de Arco o Washington, hasta Carlos Fonseca o Jean Bertrand Aristide), que se levanta contra la legalidad (y hasta la moralidad) vigente.

3. El escéptico como "funcionario" de la razón cínica

He dicho repetidamente que la propuesta filosófica de Apel es "saludable" para América Latina (y para Africa o Asia), porque muestra la contradicción del escéptico académico, del racionalismo crítico popperiano, del filósofo de la *linguistics turn* que sólo usa las artimañas de la sofísticas para confundir a los no "iniciados". Estos escépticos pretenden destruir los fundamentos de la ética y permiten a la razón cínica dominar sin escrúpulos. Así como Apel teme un retorno del nazismo y descubre las vinculaciones con él por parte de algunos escépticos, de la misma manera nosotros hemos vivido en América Latina la "funcionalidad" de muchos escépticos con los regímenes militares de "Seguridad Nacional". Guarda el escepticismo entonces un grado de "funcionalidad"³⁵ con el sistema bajo el control de la razón cínica. Max Weber puede ser usado en ese sentido, lo mismo John Rawls³⁶ o Richard Rorty³⁷.

Para la Etica del Discurso de Apel, la Filosofía de la Liberación quizá pueda ser vista como un horizonte **complementario** en el orden empírico (nivel B de la filosofía de Apel). La Filosofía de la Liberación no puede aceptar esta "clasificación" sin discutirla. ¿Y si fuera, al contrario? ¿No podría, ser la Etica del Discurso un momento complementario de la Filosofía de la Liberación, ya que ocupa un lugar bien preciso en el orden del discurso, bajo la exigencia del imperativo de la razón ética-liberadora, que toma en cuenta otro punto de partida real e histórico del discurso? La Etica del Discurso dirá que nada puede ser anterior a la fundamentación última. ¿Y si dicha fundamentación se efectúa ante un escéptico que está ya determinado por momentos anteriores, tal como ser parte de una Totalidad bajo el imperio de la razón cínica, que **no entra, nientrará nunca en la discusión con el filósofo pragmático?** De otra manera: ¿Y si la misma discusión contra el escéptico es permitida y sirve a los intereses de la razón estratégica del cínico? En este caso la Etica del Discurso atacaría un momento secundario y con medios no proporcionados: primero, atacaría al escéptico y no al cínico (ocultándolo, justificándolo en su olvido); segundo, argumentaría ante un Poder que no da importancia, ni espacio, ni eficacia a dicha acción teórica (sería, entonces, una actividad ingenua, sin efectividad pública). ¿Y si, por el contrario, la Filosofía de la Liberación atacara al oponente principal (a la razón cínica en el Poder) y con medios apropiados? Cuando nos referimos a medios apropiados queremos indicar el ejercicio de otro tipo de Filosofía, una Filosofía como servicio o **acción teórica solidaria** (¿el "intelectual orgánico" de Gramsci?) de la razón crítica-discursiva en función de la organización de un Contra-poder actual o futuro, como fruto de la praxis de un pueblo, de los oprimidos (mujeres en los sistemas machistas, razas discriminadas, miserables urbanos marginales, asalariados explotados, etnias indígenas, intereses nacionales, países capitalista periféricos o socialistas pobres, generaciones futuras inmoladas de antemano por la destrucción ecológica, etcétera), en vista de llegar un día a ejercer el Poder en la justicia, en el nuevo orden institucional que habrá que reformar, innovar o fundar, por la praxis legítima y válidamente justificada por una Filosofía de la Liberación.

NOTAS

- (1) En mi artículo "Ética de la liberación", en *Iglesia viva* 102 (1982), p. 599.
- (2) Véase K. -O Apel, E. Dussel, *Ethik un Befreiung*, Augustinus-Buchhanbdlung, Aachen, 1990; Idem, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992.
- (3) R. Fornet B., *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus-Buchhandlung, Aachen, 1992, con próximas ediciones en castellano y inglés.
- (4) Véase Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York, 1992.
- (5) *Totalité et Infinité. Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, LaHaye, 1968, Preface, p. IX.
- (6) *Argument*, Hamburg, 1989, p. 15; *Filosofía de la Liberación*, Edicol, México, 1977, p. 11.
- (7) Habría aquí que tener conciencia de la evolución de esta posición filosófica, ya que naciendo entre los griegos, sufre una mutación importante en la modernidad (con Descartes o Montaigne) y posteriormente con Hegel, por ejemplo (Véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, donde indico como Aristóteles, Descartes o Kant saben enfrentarse al escéptico).
- (8) Véase "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", en *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, t. II, pp. 358ss. (ed. cast. Taurus, Madrid, 1985, t. II, pp. 341ss.).
- (9) *Ibid.*, p. 362. Véase "Ethik und Metaethik", en *Archiv für Philosophie* II (1961), pp. 28-63, y posteriormente *Traktat über Kritische Vernunft*, Tübingen, 1968.
- (10) De la misma manera termina en decisionismo Paul Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*, Mannheim, 1969, de la escuela de Erlangen.
- (11) Véase "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", Atenas, 1980 (trad. cast. en *Estudios Éticos*, Editorial Alfa, Barcelona, 1986, pp. 105ss.).
- (12) *Metafísica* 4, 1006 a (citado por Apel). En nuestra obra *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 20ss., utilizamos textos de Aristóteles de los Tópicos, *Refutaciones sofísticas*, *Analíticos primeros*, para mostrar la "indemostrabilidad" de los "primeros principios", salvo por la contradicción, método denominado por Aristóteles "dialéctica", más que la mera "episteme", que no puede "mostrar" sus principios mismos.
- (13) "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft", pp. 424-425 (ed. cast. II, p. 403).
- (14) Véase "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik", en *Sprache und Erkenntnis*, in Festisch. G. Frey, Innsbruck, 1976, pp. 55ss.; y en "Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung", en *Philosophie und Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987, puntos V y VI.
- (15) Por ejemplo en *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, en el capítulo III: "Diskursethik".

(16) Véase K. -O. Apel en "Zurück zur Normalistat? Oder konnten wir aus der nationalen katastrophe etwas Besonderes gelernt haben?", en **Diskurs und Verantwortung**, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 394ss. Véase mi obra **Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación**, en próxima publicación.

(17) Es como en la demostración medieval de la existencia de Dios, que nunca movió efectivamente a nadie a una aceptación subjetiva de dicha existencia. Ningún ateo dejó de serlo por ellas, porque su ateísmo era fruto de una posición práctica que se negaba a "entrar" en la discusión de las pruebas.

(18) Daremos al concepto de "cínico" un sentido radical. Peter Sloterdijk, **Kritik der zynischen Vernunft**, Suhrkamp, Frankfurt, vol. 1-2, 1983, le da un sentido individualista, óntico, cuando lo define: "Zynismus ist das aufgeklärte falsche Bewusstesein" (Ibid., I, p. 37). Aunque, en algún momento toca un sentido más radical ("Die Zynismus-Analyse hingegen beschreibt die Interaktionen von nicht-entspannbaren Subjektivismen, hochgerüsteten Zentren der Privatvernunft, waffenstarrten Machtkonglomerationen und wissenschaftgestützten Systemen der Hyperproduktion. Sie alle denken nicht im Traum daran, sich unter eine Kommunikative Vernunft zu beugen..."; II, p. 947). Por nuestra parte, el "cinismo" es la afirmación del Poder del Sistema como fundamento de una razón estratégica de su propia realización (como Poder absoluto). Tiene un sentido ontológico (el Ser como Voluntad-de-Poder). Cínico no es el militar cuando se propone una razón para evadir la muerte en un acto de cobardía (Ibid., II, pp. 403ss.), sino cuando, en cuanto militar como valentía, define al Enemigo como "la cosa a ser vencida", y ante el cual no cabe ejercicio ninguno de razón discursiva o ética. Sloterdijk se mantiene dentro del sentido "inocente" de cinismo, y no descubre el sentido de la "razón cínica" como Terror, como la auto-posición del Sistema en cuanto tal (sentido que para Levinas es la "Verdad" de la Totalidad como negación del Otro).

(19) En nuestra **Para una ética de la liberación latinoamericana** (Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t. II) dedicamos a este tema el é 21; "El mal ético-ontológico como totalización totalitaria de la Totalidad" (pp. 13ss.). Escribimos allí hace veinte años; "Hemos así recorrido rápidamente la tradición de la ontología de la Totalidad, dentro de la cual es posible 'la sociedad cerrata (que no tiene alteridad), en donde los miembros conviven entre ellos, indiferentes al resto de los hombres, siempre alertas para atacar o para defenderse, reducidos sólo a una actitud de combate' (Henri Bergson, **Les deux sources de la morale et de la religion**, PUF, Paris, 1969, p. 283; tal como la "sociedad abierta (léase cerrada) de Popper). El héroe dominador es el encargado práctico de luchar por el Todo contra lo otro diferente que intenta ser distinto; el sabio (?Max Weber?) es el que teóricamente ha descubierto al Otro como la maldad natural de lo di-ferente como pluralidad. La perfección se obtiene alcanzando el honor al matar al que se opone: aniquilando la pluralidad, la Alteridad, y conociendo la Totalidad (lo Mismo) como el origen identico de la di-ferencia. El Todo, como fundamento, no es ético : es simplemente verdadero" (pp. 21-22). La afirmación del Todo, sin Alteridad, es el momento primero de la "razón cínica".

(20) La definición de "sistema" en Niklas Luhmann, **Soziale Systeme**, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, corresponde exactamente a una "totalidad cínica": "Das selbstreferentielle Subjekt und das selbstreferentielle Objekt, werden isomorph gedacht" (p. 595).

(21) Véase Douglas Kellner, **Herbert Marcuse and the crisis of Marxism**, Macmillan, London, 1984, cap. 8: "Marcuse's Theory of Advanced Industrial Society: **One-Dimensional Man**" (pp. 229ss.). Marcuse tiene clara conciencia que la "sociedad abierta" del capitalismo tardío (**Spatkapitalismus**) es un sistema cínico, aunque no usara la palabra.

(22) Hoy, en 1992, la hegemonía norteamericana deja en esta "responsabilidad" a los generales del Pentágono, por ejemplo. Responsabilidad inevitable, se dirá, pero no por ello menos ambigua, cuando se observa el sufrimiento desproporcionado y cruel del pueblo (no de Hussein) en Irak.

(23) En efecto, la razón estratégica actúa con medios hacia fines. La razón cínica funda la razón estratégica en el Poder del sistema que niega al Otro: es una razón estratégica autoreferente y autopoética.

(24) **Philosophie der Befreiung**, 2.1: "Die Proximitat" (pp. 29ss.).

(25) "Totalität, Vermittlung, Exteriorität" (2.2-2.4, pp. 35ss.).

(26) "Die Entfremdung" (2.5; pp. 64ss.). Todo esto ha sido largamente analizado y construido en los cinco volúmenes de mi obra **Para una ética de la liberación latinoamericana (1973-1980)**.

(27) *Ibid.*, pp. 64-68.

(28) Véase mi obra **El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana, Siglo XXI**, México, 1990, cap. 8-10. Allí exponemos que, desde Schelling, Marx afirma al "trabajo vivo" como "fuente creadora (*schopferische Quelle*) del valor (ser) desde la nada" del capital: el plusvalor. Las categorías de Marx fundamental del capital, hoy pretendidamente triunfante.

(29) **Philosophie der Befreiung**, 2.6: "Die Befreiung" (pp. 73ss.).

(30) "Das ethische Gewissen" (2.6.2, pp. 74ss.).

(31) Todo lo indicado en categorías tales como Proximidad (la positividad después negada), la Totalidad (y sus Mediaciones) y la Exterioridad negada como alienación, como subsunción en el Sistema de dominación, permiten esa descripción crítica.

(32) La "Anwendung" de la norma ética (del nivel A) en una totalidad bajo el imperio de la razón cínica (nivel B) es éticamente contradictoria, pero la ética del discurso no tiene recurso para observar dicha contradicción, porque toma a la "sociedad abierta" popperiana o a la del "Spatkapitalismus" de Habermas como una sociedad sin más, ambigua pero no intrínsecamente cínica.

(33) 2.6, pp.73ss. Con los siguientes momentos posibles: 2.6.3 "Die Verantwortung für den Anderen"; 2.6.4 "Die Zerstörung der Ordnung" (dicho Zerstörung es proporcional a las necesidades prácticas concretas, desde una reforma institucional insignificante hasta un proceso de cambio radical: *apriori* no puede prejugarse sobre la viabilidad de cada caso); 2.6.5 "Befreiung oder Anarchie" (novedad proporcional al grado de la acción emprendida, sea de pequeña reforma o profundo cambio); etcétera.

(34) *Ibid.*, 2.6.9. pp. 81 ss. "Illegalitat" ante la ley establecida, promulgada, vigente, del acto "bueno" que innova y que exige "nuevas" leyes.

(35) Esto es lo mostrado de manera clara por Noam Chomsky para el caso de los Estados Unidos, donde los grandes investigadores de los más importantes universidades colaboran con la CIA y otros instrumentos de poder (Véase **American Power and the new Mandarins**, Vintage Book, New York, 1967, en especial el capítulo sobre "The Responsibility of Intellectuals", pp. 323ss.).

(36) En este caso porque eleva como "natural" la posición liberal del individualismo liberal norteamericano, sobre todo en la desigualdad económica (entre ricos y pobres) del "Principio de la Diferencia".

(37) En su estadía en México, Rorty criticó como "Gran Language" ya superado el sistema categorial de Marx, recomendándonos no usarlo más, usando él, sin embargo, el "Gran Language" del mercado competitivo liberal sin conciencia crítica. Es un escepticismo orientado implícitamente por una razón cínica del sistema americano: "We liberal american".

CONSIDERACIONES PARA UNA “ÉTICA DEL DISCURSO”

Gabriela Kraemer BAYER
UNAM-México

RESUMO

Trata-se de um artigo desenvolvido em vista da apresentação da obra de Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, no seminário de História da Filosofia na América Latina, sob a direção de Dussel, no UNAM, no México. O artigo descreve a Ética do Discurso e apresenta a seguir as críticas de vários autores e as respostas de Habermas a estas críticas.

RÉSUMÉ

Il s'agit d'un article développée d'après une présentation de l'oeuvre de Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, dans le séminaire d'Histoire de la Philosophie en Amérique Latine, sous la direction de Dussel, dans l'UNAM, au México. L'article décrit l'Étique du Discours et présente ensuite les critiques de plusieurs autres et les réponses d'Habermas à ces critiques.

En el seminario de Historia de la Filosofía en América Latina, dirigido por el Dr. Enrique Dussel (UNAM México), me tocó informar sobre la obra de Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991. El libro de Habermas es una compilación de varios artículos escritos entre 1984 y 1988. En su mayoría son una respuesta a observaciones críticas de diversos autores a la Ética del Discurso defendida por Jürgen Habermas. Voy a prescindir de la secuencia del texto, me atendré a un esquema que me permita tratar en forma integrada, la problemática que se desarrolla en los distintos artículos. Empezaré por describir la Ética, o más bien la “moral”, del discurso con todas las precisiones que

aparecen en los cinco primeros artículos. Trataré después las observaciones críticas de diversos autores con las correspondientes respuestas de Habermas, basándome en el último artículo que lleva el mismo nombre del libro.

1. LA "MORAL DISCURSIVA"

Desde 1988, en un artículo especialmente claro y convincente, dedicado a su hija Judith, Habermas distingue entre ética y moral discursiva. De lo que aquí se trata es de proporcionar las bases para una "moral discursiva".¹

Las éticas clásicas se referían a preguntas acerca de la vida buena, en cambio la ética kantiana trata los problemas relativos a la acción justa. El problema básico a ser explicado por las éticas deontológicas es la obligatoriedad (Sollgeltung) de preceptos y normas. Estas entienden la justeza de las normas en analogía con la verdad de proposiciones asertóricas, por lo que se habla también de éticas cognotivistas. Se trata de contestar a la pregunta acerca de cómo justificar las expresiones normativas. Se habla también de ética formal porque todos los seres dotados de razón deben de poder asentir a lo que se justifica moralmente ("Was im moralischen Sinne gerechtfertigt ist, müssen alle vernünftige Wesen wollen können", p. 12).

La Ética del Discurso, (o más bien "moral discursiva") pone en lugar del imperativo categórico el siguiente principio "D":

"D" Solamente pueden ser válidas aquellas normas aceptadas por todos los afectados como participantes virtuales de un discurso práctico. ("das nur diejenigen Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines prahischen Diskurses finden könnten"; p. 12).

Al principio "D" se llega con el procedimiento "U". Los resultados y consecuencias previsibles del seguimiento general de normas válidas, en beneficio de cada uno, deben poder ser aceptados libremente por todos. ("bei gültigen Normen müssen Ergebnisse un Nebenfolgen, die sich voraussichtlich aus einer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können"; p. 12)

La fundamentación de este principio se deduce de las condiciones pragmáticas de la argumentación. Una ética formal proporciona una regla que explica cómo debe verse algo desde el punto de vista moral. Rawls² consideraba que la justeza del procedimiento se lograría imaginando una "situación original" en la que los implicados se encontrarían, en desconocimiento de su condición social real, en igualdad de condiciones. G.H. Mead³, en cambio, considera necesario que el sujeto que realiza el juicio moral asuma en su imaginación los roles de todos los posibles afectados por la norma o acción en cuestión.

Frente a ambos procedimientos la moral discursiva tiene ventajas. Por una parte, porque la operación imaginaria que requiere la moral discursiva no tiene una carácter ficticio, ya que ésta siempre se lleva a cabo en la práctica argumentativa.

Por otra parte, la asunción de los roles que en Mead es una operación limitada a un ámbito local, por estar basada en la capacidad intuitiva de ponerse en lugar del otro, en la moral discursiva se amplía con las posibilidades de abstracción que se abren al transformarse el modelo de intercambio de roles a una forma reflexiva de la acción comunicativa, la argumentación (pp. 13 y 58-61)

La moral discursiva aclara también cómo el principio de justicia y el de benevolencia, de los que habla W. Frankena⁴, pueden retrotraerse a una única raíz moral. Habermas parte de una teoría evolutiva de la sociedad cuyo eje sería una creciente individuación; en el origen se encontraría la estructura misma del lenguaje. Este proceso de individuación va acompañado de una creciente dependencia de una red sutil de recíproca necesidad de protección. La consecuencia es una constitucional amenaza, una crónica labilidad de la identidad. Todas las morales giran alrededor de los temas de trato justo, solidaridad y bienestar común; estas son intuiciones que se pueden retrotraer a la esperanza de reciprocidad de la acción comunicativa (p. 16):

"Toda moral autónoma tiene que resolver dos cuestiones al mismo tiempo: 1) hacer valer la inviolabilidad del individuo socializado en tanto que exige trato igual, y por lo mismo igual

respeto a la dignidad de cada uno; 2) proteger la relación intersubjetiva de recíproco reconocimiento, en tanto que exige solidaridad de los miembros de la sociedad en la que se socializaron" (p. 70).

Las dos tradiciones de la filosofía moral, especializadas la una en problemas de justicia y la otra en la vida buena, que Hegel pretendía reunir en la *Sinlichkeit*, la moral discursiva las reúne, con medios kantianos. La moral discursiva aventajaría a las éticas de la vida buena por el hecho de que rebasa las condiciones concretas de una forma de vida. Por otra parte, ampliaría el concepto deontológico de justicia kantiano con aquellos aspectos estructurales de la vida buena que se pueden separar, bajo el punto de vista general de una socialización comunicativa, de las totalidades de formas de vida específicas (p. 20).

¿Cuáles serían las condiciones en que puede surgir, y después operar, una moral discursiva?⁵

En una forma de vida guiada por la *Sinlichkeit* las obligaciones están entreteladas con costumbres concretas de tal forma que alcanzan su evidencia desde un saber de fondo incuestionable. De esta manera los problemas de justicia se presentan como cuestiones de la vida buena desde siempre respondidas.

Desde la óptica moralizante de un participante en el discurso, esta unidad se divide en problemas de justicia que pueden resolverse racionalmente, y preguntas evaluativas que sólo se pueden resolver desde el horizonte histórico concreto de una forma de vida. Se presentan entonces problemas morales, éticos y pragmáticos que la teoría discursiva enfrenta de diferente modo.

a) Los problemas pragmáticos se resuelven encontrando la técnica, estrategia o programa adecuados para la consecución de un fin.

b) Los problemas éticos se refieren a la clase de vida que se quiere llevar y a la clase de persona que se quiere ser. Se refieren a preguntas clínicas acerca de la vida buena o feliz. A éstas se puede responder por la vía hermenéutica de la autocomprensión. El máximo bien es aquí una vida autárquica, valiosa en sí misma.

c) La pregunta acerca de ¿qué debo hacer? se resuelve de un modo diferente cuando mis acciones afectan los intereses de

otros engendrando conflictos. Entonces se trata de resolverlos imparcialmente, esto es desde el punto de vista moral.

Según Kant, las máximas son reglas de acción más o menos triviales, consagradas por la costumbre. Las máximas representan un punto intermedio entre el juicio ético y moral, ya que se pueden cuestionar desde los dos puntos de vista: Se puede preguntar si una máxima corresponde a la imagen de la persona que se quiere ser. La misma máxima puede ser cuestionada también desde el punto de vista moral; si de acuerdo a mi modo de ver, el seguimiento general de la misma sería adecuado para regular nuestra convivencia. Sin embargo, aquí se trata aún de un punto de vista moral estrecho, ligado a la perspectiva del individuo. Solamente cuando la norma se plantea desde la perspectiva de todos los implicados, se responde moralmente acerca de lo que se debe hacer. Las normas morales son categóricas, obligatorias e independientes, tanto de objetivos o preferencias subjetivas, como de mis objetivos absolutos acerca de una vida, para mi, buena o acertada. Lo que se debe de hacer, tiene aquí el sentido de que es justa y por lo tanto obligatoria tal acción.

A cada una de estas formas de la razón práctica corresponde una forma diferente de voluntad. A la razón pragmática corresponde la libre elección de medios adecuados a fines. A la razón ética corresponde la fuerza de voluntad para realizarse en forma auténtica; y a la razón moral una voluntad autónoma del sujeto capaz de juzgar moralmente, una voluntad totalmente racional.

Estos diferentes aspectos de la razón práctica se complementan mutuamente, pero las tres grandes tradiciones filosóficas se han especializado cada una en uno de ellos. Para Kant la razón práctica era sinónimo de moralidad. Para el empirismo, la razón prácticas se reducía al aspecto pragmático, y en la tradición aristotélica la capacidad de juicio se refiere a la vida buena.

Para los tres aspectos de la razón práctica la relación razón y voluntad es también diferente. En el caso de la razón pragmática la validez de una recomendación estratégica es independiente del hecho de que el destinatario la lleve a cabo o no. En discursos éticos existenciales razón y voluntad se suponen

mutuamente. Discursos práctico-morales requieren, en cambio, la ruptura con todos los supuestos de la acostumbrada y concreta *Sittlichkeit* y el distanciamiento de los contextos de vida en los cuales está entregada la identidad; aunque esta ruptura no implica el distanciamiento de la actitud de participante en el discurso.

En el caso de las normas fundamentadas a partir de discursos morales, se presenta el problema de cómo pueden ser aplicadas. La justificación de las normas se realiza en condiciones de abstracción, por lo que sólo pueden ser aplicables, sin problemas, en aquellos casos concretos semejantes a la situación *standard* considerada para elaborar la norma. En las demás situaciones la aplicación de la norma requiere de una clarificación argumentativa propia. Pero la argumentación para la aplicación de las normas, al igual que la encaminada a la justificación de las mismas, es un asunto exclusivamente cognitivo, independiente de la voluntad para actuar de acuerdo a las normas consideradas justas.

La característica precisamente de una voluntad autónoma, que es obligada por una razón moral, es el hecho de que pudiera actuar de otra manera. Pero esta autonomía sólo puede pedirse a alguien en un contexto social que ya es racional, esto es, que asegure que una motivación basada en buenas razones no se contraponga a los propios intereses. La exigibilidad de normas morales esta ligada a las condiciones que aseguran un seguimiento general de las mismas. Requiere por tanto instituciones adecuadas y la interiorización, en el proceso de individuación, del punto de vista moral (p. 92-94).

Hasta ahora se había tratado la razón práctica respondiendo a la pregunta *qué debo hacer?*, en singular. Cuando ésta se plantea en plural, la perspectiva cambia. Los discursos pragmáticos llevan a compromisos en cuanto los intereses propios y los ajenos entran en conflicto. En discusiones ético-políticas se trata de aclarar la identidad colectiva, dejando lugar a la diversidad de proyectos de vida individuales. El problema de lo exigible de las normas morales motiva al paso de la moral al derecho; y con la implementación de objetivos y programas se plantean los problemas acerca de la utilización neutral del poder político. Es en este punto

que Habermas se plantea la pregunta acerca de la unidad de los tres aspectos de la razón práctica. Según el autor, ya no es posible concebir una unidad trascendental de la razón práctica según el modelo kantiano, porque al cambiar el tipo de pregunta y respuesta, cambia también el concepto de voluntad. No hay un metadiscurso que pudiera fundamentar la elección del tipo de argumentación. Esto requiere de un sentido para seleccionar los problemas el cual corresponde a una filosofía del derecho (p. 100-119).⁶

2. ACLARACIONES ACERCA DE LA MORAL DISCURSIVA

En la última parte del libro Habermas trata de responder a las observaciones que han hecho a su teoría moral autores como B. Williams, J. Rawls, A. Wellmer, K. Günther, E. Tugendhat, St. Lukes, Ch. Fried, Ch. Taylor, K. O. Apel, T. McCarthy, A. MacIntyre y G. Patzig.

1) B. Williams⁷ se pregunta acerca de los límites de la reflexión filosófica y concede a ésta únicamente la capacidad de asegurar reflexivamente aquellas relaciones que ya vivimos. Este es un punto de vista aristotélico que reduce la razón práctica básicamente a la autocomprensión ética y con ello a la esfera de la vida buena.

Las condiciones de vida modernas se caracterizan por una diversidad de formas de vida concreta, con valores en competencia. Esta situación obliga a la reflexión acerca del saber ético. Ante este hecho se presenta el problema de cómo puede apropiarse el ingenuo saber cotidiano sin destruirlo por medio de una objetivización teórica. ¿Cómo puede el saber ético hacerse reflexivo desde el punto de vista de los afectados? La respuesta de Williams es una reflexión colectiva acerca de la forma de vida e identidad común. En estos discursos ético-políticos (según expresión de Habermas, no de Williams) los miembros de un grupo, como miembros de una familia, habitantes de una región, ciudadanos de un Estado, pueden aclararse quienes quieren ser. Aquí se trata, si

es que la teoría puede ayudar en algo, de un saber clínico (el concepto es de Habermas), más que filosófico. La filosofía sólo puede proporcionar los rasgos generales de la autoreflexión ética y las formas apropiadas de la comunicación. Si esto es el quehacer de la filosofía, dice Habermas, entonces debería poder diferenciar y hacer valer la especificidad de las preguntas morales de las éticas. Esto es lo que B. Williams no logra. Tanto las preguntas morales como las éticas tienen que ser respondidas por los afectados. La especificidad del saber moral consiste en que requiere de la abstracción del contexto cultural concreto, en el cual queda encerrado el saber ético. La teoría moral es un asunto de reconstrucción racional de un saber intuitivo análogo a la lógica, la matemática o la gramática. Claro, en la reconstrucción la teoría moral no debe alejarse de la actitud preformativa del participante en la interacción, para no perder el contacto con el saber intuitivo que hace posible el juicio moral. Esto no lo ve Williams porque tiene un concepto empirista, limitado de saber teórico.

2) J. Rawls ha desarrollado una teoría moral reconstructiva, también a él le preocupa la relación entre razón teórica y práctica. La teoría moral como todo conocimiento tiene dos momentos complementarios: el del modelo y el del descubrimiento. Rawls concentra su teoría en el aspecto del modelo con lo que evita resolver el dilema de la verdad moral entre realismo y subjetivismo.

En el primer modelo rawlsiano de "la teoría de la justicia" el autor no se dió cuenta que el concepto de autonomía de las partes contratantes es ambiguo. Si éstos tienen sólo libertad de elección como los individuos de Hobbes, entonces sólo pueden fundamentar su acción con una racionalidad finalista de acuerdo al modelo del derecho privado. Si los individuos están dotados de libre voluntad como en el caso de Kant tienen que pactar de acuerdo a normas morales. Esta ambigüedad fue aclarada por Rawls en 1985⁸, decidiéndose por el modelo kantiano, pero manteniendo el sentido voluntarista, y descuidando el sentido epistemológico del acuerdo moral. Rawls separa no sólo el procedimiento para asegurar una voluntad racional del conocimiento teórico, sino que contrapone en

la misma forma que los neoaristotélicos el saber teórico y el conocimiento cotidiano.

3) Parte de las objeciones empiristas suponen un concepto de saber, racionalidad y verdad tomado de las ciencias naturales, donde una razón práctica kantiana no tiene cabida. Sin embargo, otro tipo de argumentos se vuelve contra la forma específica de fundamentar los principios de la moral discursiva, basada en el contenido normativo de la práctica argumentativa. A. Wellmer⁹ por ejemplo, considera que "obligaciones racionales se refieren a argumentos y obligaciones morales a personas".

Frente a esta objeción, Habermas aclara que el principio moral solamente proporciona una regla para la justificación de juicios morales. Como tal no puede obligar: ni a tomar la vía de la argumentación moral; ni a seguir lo comprendido moralmente. Sin la ayuda de los correspondientes procesos de socialización e individuación, y el trasfondo de instituciones y contextos normativos adecuados, un juicio moral aceptado como válido sólo puede asegurar al destinatario que no tiene buenas razones para actuar de otro modo.

4) Wellmer utiliza otro tipo de argumento cuando considera que el principio de universalización no es aplicable a la Ética del Discurso.

Si se entiende la pregunta moral ¿qué debemos hacer? como una pregunta concreta (según Habermas así la entiende Wellmer), realmente se necesitarían capacidades sobrenaturales para tomar en cuenta las consecuencias que el seguimiento de la norma en cuestión tendría para cada uno de los posibles afectados y, además, saber si éstos las podrían aceptar. Este mal entendido podría surgir con la formulación kantiana, que no distingue entre la justificación de las normas y su aplicación. En la moral discursiva esta diferencia es explícita. Para presentar más claramente la abstracción que implica la justificación normativa, Günther¹⁰ propuso la fórmula aceptada por Habermas: "Una norma es válida si las consecuencias de un seguimiento general en condiciones constantes, en interés de cada uno puede ser aceptado por todos". Con la cláusula de las "condiciones constantes" se pone de relieve que la norma está sujeta al tiempo histórico y al estado del conocimiento.

Con ello queda abierta la pregunta de si las normas elaboradas a partir de situaciones ejemplares o típicas serán aplicables en situaciones diferentes. Esto sólo puede resolverse con un discurso acerca de la aplicación de la norma.

5) La obligatoriedad de proposiciones normativas es análoga a la veracidad de proposiciones asertóricas, por lo que se contrapone a la concepción empirista que la reduce a una internalización de posibles sanciones y a la concepción anticognotivista que la reduce al interés mutuo en la preservación de la autoestima.

A la objeción empirista responde Habermas que la normativización moral, la relación entre razón y voluntad es tal, que una voluntad autónoma sólo se doblega ante normas racionalmente fundadas y la razón práctica sólo descubre normas que en un solo acto plantea y prescribe. La integración interna de las normas con su fundamentación forman la base racional de la validez de las normas. Esto se muestra fenomenológicamente en el sentimiento de obligatoriedad. Las sanciones no son constitutivas sino sintomáticas de la obligatoriedad de las normas.

Ernst Tugendhat¹¹ concebía la moral como un sistema de normas que subsisten en una sociedad debido a la presión social. De esta forma se da paso a una concepción moral no cognotivista, ya que actuar inmoralmente no sería un actuar irracionalmente pero acarrearía una sanción social. Por ello Tugendhat considera que hay que prescindir de una fundamentación de la moral en sentido estricto. Tugendhat relaciona la capacidad de sentir vergüenza o culpa con el status de pertenencia a una comunidad; lo que se interioriza como una sanción es el temor a ser excluido de ella. De esto deduce el autor lo que significa considerar a alguien como persona. Considerar a alguien como persona es lo mismo que considerarla miembro de una comunidad, esto es, poder seguir normas de convivencia.

Habermas se pregunta si el sentido de la reciprocidad de la aceptación puede estar, como quiere demostrar Tugendhat, en la sanción interna. Para Habermas la reciprocidad de la aceptación se basa en un sentido cognitivo de la obligatoriedad de normas. En

una sociedad moderna las bases de una identidad social abstracta estarían dadas por el status de la pertenencia a una comunidad en general, no ya a ésta o aquella en particular.

6) El punto de vista moral se diferencia de la concreta *Sittlichkeit* por un cambio de perspectiva. Se abandona la óptica surgida del particular proceso de formación ligado a una cultura y forma de vida acostumbrada, y se toma la perspectiva de una comunidad de comunicación social, espacial y temporalmente ilimitada. Esto es una idea regulativa, pero al mismo tiempo la realización de la idea forma parte de la idea misma; de lo contrario se cae en el solipsismo de la moral kantiana. Este principio de universalización sólo explicita lo que significa que una norma pretenda validez.

En los principios morales se expresa un sentido de trascendencia que ya está presente en el principio de validez de proposiciones asertóricas. Según Ch. S. Peirce es verdadero aquello que puede presentarse por medio de afirmaciones verdaderas, entendiéndose a su vez como afirmación verdadera aquella que puede pretenderse con validez frente a otro. Pero para esta concepción de verdad no basta la referencia a una comunidad de comunicación concreta, ésta tiene que idealizarse a una comunidad **ilimitada**. Así se sustituye el sentido de eternidad que tiene el **concepto de necesidad**, por una idea abierta, pero dirigida, de un proceso de interpretación que trasciende el espacio social y el tiempo histórico desde dentro.

7) Si la validez normativa, como la validez en general, debe ser entendida como la relación triádica de "validez de algo para alguien", entonces es necesario no reducir el sentido de aceptabilidad racional a la aceptación al interior de una comunidad de interpretación. Por otra parte, esta idea parece un contrasentido, porque toda comunidad concreta está limitada por diferencias entre propios y extraños. Precisamente esta diferencia debería ser superada por la abstracción.

La idealización de una comunidad de comunicación se refiere a la posible estructura de una práctica de acuerdo que opera en sí misma y se corrige a sí misma, con el resultado de una cada

vez mayor desrelativización de las condiciones bajo las cuales se pueden plantear pretensiones de validez dependientes del contexto, de hecho, pero que lo trascienden en su sentido.

Los participantes de una acción comunicativa o de una argumentación siempre deben suponer ciertas condiciones pragmáticas formales, algunas de las cuales sabemos intuitivamente que en las condiciones empíricas no pueden darse. Varias objeciones se dirigen contra la idealización vinculada a la moral discursiva. Steven Lukes¹² afirma que un consenso acerca de intereses generalizables sólo podría esperarse si la teoría supone: o bien sociedades homogéneas o participantes abstractos, contando además con que actores de carne y hueso se vuelvan, sin más, en seres inteligibles. Participantes en la argumentación que cambian de tal manera su identidad perderían el contacto con sus intereses y problemas.

B. William¹³ plantea el mismo problema diciendo que el sueño de la comunidad de comunicación ideal no sirve para resolver problemas concretos.

Según Habermas estas objeciones entienden mal el sentido de la idealización. Ésta no afecta la identidad de los participantes ni el tema en conflicto, sino la perspectiva, permitiendo que los diferentes puntos de vista y alternativas de los actores en vez de borrarse se expresen claramente. Se trata de plantear normas en forma lo suficientemente abiertas para que permitan una aplicación sensible al contexto.

8) En este apartado Habermas polemiza con Ch. Fried¹⁴ y cuestiona el hecho de que se conciban los principios morales normativos principalmente integrados por prohibiciones del tipo no matarás o no mentirás. Este tipo de normas parecen tener una fuerza especial en su validez, en la precisión de su contenido y su destinatario. Sin embargo, si se demostrara que una moral deontológica sólo puede juzgar acerca de normas de este tipo, se trataría de un principio moral ajustado a la esfera privada y no adecuado para la convivencia pública. Se trataría de un principio que correspondería a la formación de la voluntad política y no moral. Habermas considera que una moral basada principalmente en este

tipo de norma supone un concepto de persona reducido, tal como se concibe el individuo liberal. La preeminencia de normas negativas no es el resultado de la división entre problemas normativos y aquellos que se refieren a la vida buena.

Según la norma moral, algo es mal o bien no por las consecuencias que sufren los afectados, sino porque corresponde o no a intereses generalizables.

Las normas de tipo negativo parecen ser las verdaderamente categóricas, en el sentido kantiano, porque son imperativas para todos en todas ocasiones. Sin embargo, normas negativas o positivas no pueden justificarse en forma privada en el monólogo consigo mismo. Kant podía ignorar esto porque suponía que en el reino de los fines todos los sujetos comparten la misma comprensión del mundo y de sí mismos. Cuando se prescinde de esta premisa es necesario sujetar las normas a una prueba de generalización pública.

En la moral se refleja la estructura intersubjetiva de la identidad porque aquella debe contrarrestar la fragilidad de ésta. Justicia y solidaridad son las dos caras de la misma moneda y las normas positivas y negativas tienen por tanto el mismo origen. Claro que las exigencias que plantean normas positivas en ocasiones están dirigidas a toda la sociedad, lo que complica el problema; también se presentan mayores dificultades en la fase de aplicación. Pero lo que a Habermas le interesa resaltar es el hecho de que la relación entre normas positivas y negativas se presenta de forma diferente si se deja de lado el concepto individualista, reducido de persona, de la tradición liberal.

9) En este apartado Habermas responde a una crítica proveniente de Ch. Taylor¹⁵ que pone en duda la preeminencia de la moral sobre la ética. Cuando se parte de este supuesto, se decide en contra de la posibilidad de justificar la moral como parte de una amplia ética de lo bueno. Esta decisión podría contener un prejuicio específicamente moderno. Taylor dice con respecto a la moral deontológica que ésta se debe a una comprensión selectiva de la identidad moderna. Una vez que se comprenda en toda su complejidad la cuestión, se vería la profunda base ética de los

bienes básicos en competencia, en los cuales se basarían a su vez los principios modernos de justicia y solidaridad. Desde este punto de vista pierde lo justo la primacía sobre lo bueno. Incluso la distinción deontológica entre problemas de justicia y de la vida buena se vuelve problemática. Taylor quiere hacer valer en condiciones modernas una ética de la vida buena, con lo que no pone en cuestión la exigencia universalista de la moral de la justicia, pero sí la autonomía de la razón moral.¹⁶ Al mismo tiempo ese autor pone a discusión el lugar que la filosofía tiene en el conjunto de la teoría moral. Si la filosofía pudiera mantener su derecho a hacer afirmaciones de validez general acerca del sentido de una vida buena, podría permitirse también definir una determinada forma de vida, por ejemplo, el clásico proyecto de una vida consciente. No tendría que reducirse a una explicación del principio moral, sino que esclarecería toda la forma de vida concreta, dentro de la cual se comprendería el papel limitado, pero existencial de la moral.

De hecho Taylor pone sobre el tapete ciertas suposiciones que están en la base de la moderna moral racional: 1) La moral está basada en relaciones interactivas entre sujetos, no en bienes (Güter), esto es, en algo en el mundo que puede tener valor para sujetos individuales. Con ello la moral se separa de esperanzas de felicidad individuales. 2) La moral se reduce a lo que puede ser normativamente válido dentro de todo el campo axiológico de lo preferible y optimizable. 3) La moral se entiende como una alternativa pacífica frente a la solución violenta de conflictos acerca de la forma de actuar. 4) Por lo tanto el consenso acerca de derechos y deberes sólo se puede lograr sobre la base de buenas razones.

La crítica de Taylor parte de la pregunta acerca de la razón de la moral racional. Él no quiere regresar a una ética basada en el derecho natural, pero, por otra parte, considera imposible una moral autónoma justificada racionalmente. Según dicho autor, una moral procedimental tiene que cerrarse a la motivación subjetiva y ocultar el trasfondo desde el cual sería comprensible el valor existencial de la moral.

Ch. Taylor no pretende una historia descriptiva de los valores que llegaron a ser preponderantes en la modernidad, sino

justificar nuestra comprensión de nosotros mismos, inevitable en la modernidad. El análisis no procede en forma valorativamente neutra, más bien tiene conciencia de nuestra orientación valorativa, y se comprende como una **ética de la época actual**.

El resultado sistemático del análisis de Taylor puede resumirse en cuatro temas: a) Las éticas orientan en general acerca del sentido de la vida, la integridad de los demás y la propia dignidad; ofrecen estándares de valores fuertes, esto es, una orientación acerca de algo que tiene su fin en sí mismo. A la luz de estos fines últimos valoramos nuestros propios fines. Esta objetividad justifica el lenguaje ontológico de bienes de orden superior. Valores fuertes forman parte de la constitución ontológica de un ser que se encuentra en medio de objetivos campos de fuerza, de interacciones y repulsiones, que encuentra el sentido de la vida en la orientación que proporcionan los valores más altos.

b) La base ética del trabajo de Taylor supone una objetividad de lo bueno sobre la que no tienen poder los sujetos. El horizonte de bienes y valores se ofrecen al sujeto a través de un lenguaje, por medio del cual pueden articular sus sentimientos y juicios éticos. La visión de lo bueno, a través del lenguaje, sólo puede hacerse experimentable pero no puede ser justificada.

Taylor se deja llevar por la fuerza del pensamiento ontológico y se pregunta acerca de lo bueno detrás de lo bueno, acerca del bien constitutivo que da a los bienes el carácter de deseables y obligatorios, lo que proporciona a los sujetos la pasión moral. La idea platónica del Bien, el Agápe del Dios misericordioso cristiano, o la voluntad kantiana del sujeto autónomo, son ideas que proporcionan la fuerza moral, son las fuentes morales que las teorías modernas de la moral han perdido de vista.

c) La identidad moderna se alimenta de tres fuentes: el amor de Dios cristiano; la autoresponsabilidad del sujeto, nacida en la ilustración; y la creencia romántica en la bondad de la naturaleza que se expresa en la imaginación artística. Taylor ve en peligro la identidad moderna debido a una batalla entre visiones selectivas y reducidas de la modernidad. Esta batalla de dioses y demonios sólo puede tranzarse por medio de una ética que haga consciente, en

forma diferenciada, la tensión entre la palabra de Dios, la razón humana y las fuerzas creativas de la naturaleza interior. Esto es lo que pretende Taylor con su obra.

d) Una cosa es hacer el diagnóstico y otra realizar la terapia. Taylor se encuentra en un dilema, y él lo sabe. No quiere solamente describir la identidad moderna mediante una historia de las ideas, sino justificar la identidad, esquemáticamente descrita arriba, como la para nosotros y para cualquier moderno, inevitable orientación básica. Esto es alcanzable cuando el orden de bienes constitutivos es una realidad de acceso público. Pero esta vía está cerrada a un pensamiento postmetafísico. Para hacer ver la efectividad de bienes superiores a los hijos valorativamente ciegos de la modernidad no bastan argumentos, por lo que la filosofía tiene que poner la esperanza en el arte. Solamente en la experiencia estética, más allá del pensamiento antropocéntrico, puede aparecerse una objetividad en la que se prenda nuestro sentido por lo bueno.

Según Habermas, la consecuencia parece ser una división del trabajo entre ética filosófica, arte y estética. Esta salida muestra la imposibilidad de una ética de la vida buena postmetafísica. La consecuencia es, o bien, la filosofía se reduce a una crítica estética, o bien, que ella misma se torna una estética. Adorno **enfrentó una situación semejante, que trató de resolver con una dialéctica negativa, pero esto no es compatible con el propósito de Taylor.**

Independientemente de cómo juzguemos la alternativa de Taylor, es un problema el hecho de que las éticas de la justicia sean sordas a la pregunta por la motivación.

Habermas reconoce haber entendido este problema en una forma trivial: no es una buena idea tratar de obligar con argumentos a tener buena voluntad. Taylor dió a este problema un sentido menos trivial: independientemente de la debilidad moral, la disposición a ver algo desde el punto de vista moral, depende de que se perciba la dimensión moral y se la tome en serio. Pero esto, dice Habermas, no es función del filósofo, sobre esto puede informar mejor que ningún argumento la experiencia de la socialización.

Habermas considera que las teorías se enfrentan a teorías y al menos pueden informar acerca de malas teorías que nos impiden el acceso a mejores intuiciones morales. La prueba de que el punto de vista moral es válido universalmente, nos puede proteger de un relativismo que le quitaría el sentido a la obligación moral. Las teorías morales sirven para clarificar acerca de lo que es el punto de vista moral y su universalidad, pero no pueden responder a la pregunta porqué ser morales?

10) Karl Otto Apel¹⁷ entiende la pregunta anterior en el sentido de la pregunta por la base racional última del ser moral. Para Apel en realidad no existe el problema planteado más arriba, porque según él, si alguien hace seriamente esta pregunta tiene que reconocer que ya entró al campo de la argumentación discursiva.

Habermas mismo usó este tipo de argumento para justificar la parte "U" de su regla de argumentación. Pero esto no debe ser mal entendido. El argumento sirve para resolver el aspecto epistemológico, pero no el existencial. Pero Apel parece querer recargar el principio moral con esta exigencia adicional, que según Habermas no añadiría nada a la fuerza que la versión epistemológica ya tiene. Esto es tan obvio que según Habermas tiene que haber otras razones, que estarían en una herencia fundamentalista de Apel. Dicho autor quiere, como Taylor, justificar filosóficamente algo que no puede lograrse con argumentos.

Apel pretende lograr esto con dos premisas:

La primera, es la igualación de razón comunicativa y razón práctica. La razón comunicativa va más allá del campo de los problemas práctico-morales. Según Habermas no hay una regla de acción prescriptiva que pueda resolver si la acción comunicativa deba llevarse a cabo de acuerdo a una validez deontológica de normas morales, una validez axiológica según una constelación de valores preferidos, o de acuerdo a una efectividad empírica.

La segunda premisa, es su proyecto de superar los problemas fundamentales de una filosofía primera. Después de señalar algunos problemas de la última premisa, Habermas critica la parte "B" de la ética de Apel, que hace que todo el esquema se

vuelva contradictorio al unir un principio deontológico con uno teleológico. Además se pasaría, sin más, de una teoría moral a una del derecho.

Habermas reconoce que en el momento en que se pasa de la moral al derecho, aparece el problema acerca de qué tanto es exigible una norma moral. Sólo puede exigirse el cumplimiento de una norma universal cuando está asegurado que todos la siguen. "Pero la relación normativa entre moral, derecho y política se aclara mejor paso a paso que con el retroceso a una jerarquización de los discursos" (p.199).

11) Con el pretexto de una objeción de Thomas McCarthy¹⁸, Habermas va a señalar la perspectiva que se abre a la teoría del derecho y la política con la ética discursiva. En el fondo de la objeción de McCarthy esta la duda acerca de la prioridad de lo justo sobre lo bueno, por lo que posteriormente va a argumentar acerca del concepto "el consenso traslapado" desarrollado por Rawls en su más reciente escrito.

T. McCarthy considera que, dada por una lado la imprecisión del procedimiento discursivo, la existencia de distintas imágenes del mundo y la variedad de lenguajes evaluativos por el otro, es necesario una normativización legal de la actuación esperada de los legisladores políticos, y especialmente la institucionalización legal de los procesos de formación de opinión y voluntad política. Esto está pensado para compensar la debilidad motivacional y la imprecisión cognitiva de un discurso moral basado en la abstracción y la idealización. Pero lo chocante para Habermas está en el hecho de que esta formación de la opinión y voluntad política, legalmente institucionalizada, no se concibe como una red más compleja de discursos y negociaciones, sino como una alternativa al modelo discursivo.

Una teoría discursiva del derecho apegado a la Ética del Discurso mantendría, en cambio, el modelo discursivo. Una teoría tal explicaría la diferencia entre pretensiones de validez normativa y reglas morales. La pretensión de legitimidad de las normas del derecho se explicarían diciendo que en la formación de voluntad política racional no participan solamente razones morales (y éticas),

sino sobre todo programas y objetivos, que resultan de compromisos más o menos leales y de discusiones de expertos más o menos renidas. Una formación de voluntad colectiva de este tipo, podría ser considerada racional, en la medida en que se realiza en forma discursiva. La idea del Estado de derecho se concibe, entonces, como la intención de institucionalizar legalmente los exigentes procedimiento y condiciones para la comunicación, que requiere una red diferenciada de acuerdos con respecto a la problemática de argumentaciones y negociaciones. De este modo, el poder utilizado para asegurar el empleo del principio discursivo, tiene que ser él mismo domesticado discursivamente.

McCarthy considera incompleta la alternativa entre violencia y acuerdo racional, porque según él, en una sociedad democrática y plural la formación de la opinión y voluntad integra un tercer elemento, la presión legítima, que puede ilustrarse con la forma en que se llevan a cabo las decisiones mayoritarias. Las razones que enumera son: la inconmensurabilidad de los valores, imágenes del mundo, lenguajes valorativos y tradiciones, que limitan extraordinariamente la generalización de intereses supuesta en los discursos de justificación de normas. McCarthy considera que la separación entre procedimiento formal y contenido sustantivo jamás es absoluta.

Habermas responde a ésto aceptando de entrada que en una sociedad plural es cada vez más difícil recurrir a experiencias y ejemplos que tengan el mismo significado para los distintos individuos y grupos, por lo que es cada vez más improbable el acuerdo sobre interpretaciones. Sin embargo, esto más que una crítica es una confirmación del aspecto universalista de la moral discursiva. En una sociedad igualitaria la diferenciación crece hacia el desarrollo de una sociedad multicultural al interior, y mundial en lo internacional; y, con ello, se reduce el universo de problemas que pueden encontrar una respuesta racional desde el punto de vista moral. Pero en esta circunstancia es más importante que nunca solucionar los pocos problemas indispensables para la sobrevivencia humana.

Habermas considera que la moral discursiva habría fracasado si se pudiera demostrar que, debido a la

inconmensurabilidad de los lenguajes, fuera imposible abordar los problemas de la justicia independientemente de los problemas de la vida buena. Este tema enfrenta en debate a "comunitaristas" y liberales; aunque las consideraciones sociológicas del debate no afectan a la teoría discursiva, ya que ésta toma en cuenta el acuerdo intersubjetivo tan importante para los "comunitaristas". Aquí se trata de nuevo acerca de la prioridad de lo bueno sobre lo justo, que los contextualistas defienden, sobre todo, por razones epistemológicas.

Rawls¹⁹ ha modificado su teoría a lo largo de los años ochenta, pero mantenido la prioridad de lo justo sobre lo bueno, por lo que interesa mencionar su nueva teoría aquí. Ésta sólo pretende ahora reconstruir en forma sistemática las mejores intuiciones del pensamiento político occidental. Rawls no dice si su teoría sería válida sólo para su sociedad o para toda sociedad moderna en general. Por otra parte, el contexto de sus tradiciones tendría sólo el status de fondo informativo, de punto de partida hermeneútico, para describir una hipotética situación original, bajo la cual las partes pudieran formular principios de justicia neutros, con respecto a formas de vida concretas. Se exige por tanto, la abstracción de las concepciones del bien. Las tradiciones actúan desde el trasfondo, sin ser tematizadas.

El paso siguiente de Rawls es probar si esta abstracción es posible, y produce principios de justicia aplicables. La propuesta de Rawls es la siguiente: Un principio de justicia elaborado, en desconocimiento de su contenido, por imágenes del mundo en competencia, producirá una cantidad de afirmaciones normativas sobre las que las divergentes orientaciones valorativas pueden estar de acuerdo. Posteriormente, en un discurso público de ciudadanos, en que se trate de convencer al otro de la justeza de sus concepciones políticas, se formará, en vista del principio de justicia fundamentado teóricamente, un "overlapping consensus".

Los contextualistas podrían argumentar contra esto, que Rawls prejuzga el problema en disputa con dos presupuestos relacionados con el concepto de modernidad. Primero, en la sociedad moderna no sólo se ha diferenciado un orden político

independiente de otros sistemas sociales, sino que se ha formado una esfera valorativa especializada en justicia política. El segundo es de tipo conceptual, porque el concepto de justicia postmetafísico no es compatible con todas las doctrinas, sólo con aquellas no fundamentalistas. Visiones modernas del mundo tienen que aceptar el pensamiento postmetafísico, en la medida en que tienen conciencia reflexiva de la coexistencia de diferentes imágenes del mundo. Aceptar el peso de la razón implica reconocer que diferentes imágenes del mundo pueden tener todas buenas razones, y por lo tanto, puede darse el caso que no sea posible lograr un consenso. Este falibilismo se basa en la imprecisión del procedimiento discursivo, en la limitación de la información y en los límites para conocer el futuro. Pero la idea de un razonable no-acuerdo, no implica una resignada aceptación como *modus vivendi*, sino que aplaza el consenso a un futuro indeterminado. Este modelo tiene en mente, no el falibilismo de las ciencias experimentales, sino la tolerancia religiosa. Rawls puede fundamentar este principio con su situación originaria, pero supone el mencionado prejuicio contra visiones del mundo dogmáticas.

Se plantea entonces la cuestión de si es posible superar la tradición en la que se ha formado la propia identidad con la reflexividad moderna. Esto implica que debe haber una base común sobre la cual sea posible el acuerdo entre culturas extrañas, creencias, paradigmas y formas de vida. Tiene que haber una posibilidad de traducción de lenguajes evaluativos diferentes, y no sólo una observación de diferentes culturas por parte de miembros del mismo grupo lingüístico.

Rawls sólo puede defender la superioridad de lo justo sobre lo bueno con el concepto de "consenso traslapado" si puede probar que la concepción del mundo reflexiva postmetafísica es superior a las imágenes fundamentalistas; de lo contrario, toda descalificación como doctrina irracional es inaceptable, según el mencionado principio de justicia.

Esto es lo que discuten los contextualistas. Según ellos a diferentes culturas, tradiciones e imágenes del mundo corresponden distintas racionalidades. Por lo tanto, sólo se puede hablar de

racionalidades en plural. Esto toca una polémica entre antropólogos, sociólogos y filósofos, sostenida por dos décadas, en la que participó entre otros Rorty, Davidson y Putnam.

12) Al respecto Habermas se referirá a una versión de este punto de vista de MacIntyre²⁰. Según este autor el liberalismo se muestra crítico frente a toda tradición, para presentar su propio concepto de racionalidad como universalmente válido. La base del supuesto universalismo, es una lengua universal que obliga a sus usuarios a traducir, sin miramientos, cualquier expresión de la tradición más alejada. Las concepciones del mundo moderno, al vivir parasitariamente de tradiciones no confesadas, dan lugar a formas degeneradas de explicaciones del mundo que obligan a absolutizar las propias medidas de racionalidad y a asimilar todo lo extraño en forma descontextualizada.

Puesto que estos argumentos resultan trillados, dice Habermas, MacIntyre tiene que proporcionar una demostración más amplia de su tesis. Para ello dicho autor parte de dos afirmaciones complementarias: a) No hay una racionalidad que rebase el contexto, sino solamente racionalidades dependientes de su tradición. b) Para no caer en el relativismo, afirma que así como es posible aprender de tradiciones extrañas, es posible que se de una comunicación fructífera entre tales tradiciones centradas en sí mismas.

Desde la perspectiva de la propia cultura se supone siempre la obligatoriedad de nuestras pretensiones de validez, por lo que Habermas tratará de ver si las dos tesis de MacIntyre son compatibles.

a) El mencionado autor ve en la evolución de las tradiciones tres estadios, cada uno de un mayor grado de reflexividad. En el último, la solución de problemas se convierte en un proceso de aprendizaje en el que anteriores concepciones pueden ser consideradas como errores a la luz de concepciones corregidas. De esta forma se llega a una concepción de verdad basada en la coherencia: verdadero es aquello que sirve, en el contexto de nuestra tradición, para corregir errores. Las medidas de racionalidad así logradas, tienen relevancia sólo dentro de una tradición, pero

para sus integrantes no tienen por ello un significado exclusivamente local, sino que mantienen su significado trascendental.

Este concepto de verdad resulta interesante en la situación extrema en que los problemas sólo se resuelven mediante el aprendizaje de otra tradición. Si también en ese caso es válida la dependencia tradicional de la racionalidad, entonces habría que entender el mencionado proceso de aprendizaje como una transformación de la Gestalt y al mismo tiempo como salto gestáltico de una tradición a otra.

La solución endógena de la crisis epistemológica debe llenar tres requisitos: 1) Con el nuevo paradigma, va a permitir solucionar los problemas insalvables en el antiguo; 2) va a permitir ver retrospectivamente las limitaciones que impedían la solución de problemas; 3) va a asegurar cierta continuidad de la tradición, por encima del cambio paradigmático.

Según Habermas, el último punto no puede ser cumplido. Las explicaciones de MacIntyre no pueden ser afirmadas sin contradicción preformativa. Por otra parte, no son muy convincentes, porque la motivación necesaria para aprender de otra tradición, requiere que ambas tradiciones sean comparables con respecto a los mismos problemas, y ésto es lo que falta cuando las culturas son inconmensurables.

MacIntyre contesta a la última objeción con una descripción de un proceso de aprendizaje, que implica que un sujeto se ponga en el lugar de al menos dos culturas y perciba la intraductibilidad de algunos aspectos culturales, junto con sus posibles ventajas o desventajas. Ésto Habermas no lo considera posible, porque implica, o bien un cambio de personalidad o una ruptura de la misma, de tal forma que no habría un sujeto capaz de dar cuenta del proceso.

Habermas concibe el aprendizaje intercultural no como un proceso asimétrico al modo de MacIntyre, sino más bien como una ampliación del propio punto de vista a través de un proceso de convergencia de perspectivas.

13) Este punto se refiere a la posibilidad de juzgar moralmente el maltrato a los animales. Al final del inciso Habermas

señala que los problemas de tipo ecológico no pueden resolverse moralmente, sino que deben abordarse a partir de razones éticas y sobre todo estéticas. "En la experiencia estética de la naturaleza, ella se retira a su inaccesible autonomía e intocabilidad, de modo que su fragil integridad se nos hace tan evidente, que ella se nos aparece como intocable en sí misma y no sólo a causa de una forma de vida deseable" (p.226).²¹

NOTAS

(1) Lo que Apel y Habermas denominaron "Ética del Discurso" en obras anteriores y al principio del libro se denomina ética deontológica o ética formal, ahora, de acuerdo a la exposición de Habermas en Berkeley en 1988, debería llamarse "moral discursiva", sin embargo, se mantiene el término "Ética del Discurso" en el título del libro y en el texto se usa para designar la teoría del discurso defendida por Habermas en su conjunto. En el prólogo del libro se aclara que éste pretende mostrar un proceso de aprendizaje durante el periodo que media entre la aparición del primer artículo y el último. La diferenciación entre discursos éticos y morales forma parte de este proceso.

(2) J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main 1975, 341.

(3) G. H. Mead, "Fragmente über Ethik", in: ders., *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1968, 429 ff.

(4) W. Frankena, *Analytische Ethik*, München 1972, 6s ff

(5) A partir de aquí hasta el siguiente inciso se trata de un resumen del artículo "Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch del praktischen Vernunft".

(6) Habermas trata esta cuestión en su obra *Faktizität und Geltung*. Suhrkamp, Frankfurt 1992.

(7) B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985.

(8) J. Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, Summer 1985, 230.

(9) A. Wellmer, *Ethik and Dialog*, Frankfurt/Main 1986, 108.

(10) Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt/Main 1988, 23-100.

(11) E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984, 132-176.

(12) St. Lukes, "Of Gods and Demons", in: J. B. Thompson, D. Held (Eds.), *Habermas-Critical Debates*, London 1982, 141.

(13) Williams (1985), 197.

(14) Ch. Fried, *Right and Wrong*, Cambridge, Mass. 1978, 29.

(15) Ch. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass. 1989.

(16) Hay que tomar en cuenta que otras críticas de neoaristotélicas, como la de M. I. Perry 1988, cuestionan la neutralidad del principio de justicia frente a formas de vida y tradiciones concretas, sin tomar en cuenta, como lo hace Taylor, que la prioridad de lo justo sobre lo bueno sólo se plantea en condiciones postmetafísicas o postfundamentalistas.

- (17) K. O. Apel, **Diskurs und Verantwortung**, Frankfurt/Main 1988.
- (18) T. McCarthy, "Practical Discourse: On the Relation of Morality to politics", in: ders., **Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory**, Cambridge, Mass. 1991, 198.
- (19) J. Rawls, **Justice as Fairness: A Briefer Restatement**, Mass. Cambridge, 1989.
- (20) A. MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, Notre Dame, Ind. 1988.
- (21) Agradezco al Dr. Dussel algunas correcciones sugeridas.

A PROPÓSITO DA RELAÇÃO ENTRE EPISTEMOLOGIA E ÉTICA*

José Carlos ROTHEN

Mestrando em Filosofia - PUCCAMP

RESUMO

O presente trabalho sugere que as possíveis conseqüências derivadas de determinados modelos epistemológicos possam ser levadas em consideração na avaliação desses mesmos modelos epistemológicos. Para isso, analisa a crítica de Popper a Marx, crítica cujo fundamento repousa no argumento segundo o qual conseqüências éticas indesejáveis, como o historicismo e a pregação da violência pelo marxismo, podem conduzir à recusa do modelo epistemológico em que o marxismo se baseia.

RÉSUMÉ

Cet essai suggère que les possibles conséquences éthiques dérivées de certains modèles épistémologiques peuvent être prises en considération dans l'évaluation de ces mêmes modèles épistémologiques. Pour atteindre ce but, il analyse la critique de Popper à Marx fondée sur l'argument selon le quel des conséquences indésirables, comme l'historicisme e la défense marxiste de la violence, peuvent conduire à récuser le modèle épistémologique sur lequel se fonde le marxisme.

O presente trabalho envolve a discussão dos motivos para a recusa dos discursos pró-violência. O ponto principal consiste na análise da possibilidade da recusa de um modelo

(*) Este trabalho consiste na reconstituição dos principais argumentos da dissertação de mestrado: "A Relação Entre Epistemologia e Ética: Estudo dos Argumentos de Karl Popper Contra o Marxismo", apresentada ao Programa de Mestrado em Filosofia da Puccamp sob a orientação do Prof. Dr. Luis Alberto Peluso.

epistemológico a partir das suas conseqüências éticas. Para tanto são exploradas as seguintes questões: quais as implicações da adoção de um modelo epistemológico para a construção de um modelo ético? Qual a influência de um modelo epistemológico sobre a atividade política? Pode-se repudiar um modelo epistemológico por suas conseqüências ético-políticas?

Este texto pretende contribuir para o avanço da discussão das questões acima, analisando uma das suas possíveis respostas, que se encontra implícita na crítica de Karl Popper a Marx. O argumento principal é de que conseqüências éticas que se seguem a adoção de um modelo epistemológico, funcionam, dentro do pensamento popperiano, como um dos possíveis critérios de recusa de teorias relativas ao método nas Ciências Sociais. Com o intuito de discutir esse ponto da obra de Popper, é reportada a crítica popperiana à Marx e aos marxistas.

Não se pretende neste texto avaliar se a leitura feita por Popper das obras de Marx é correta. Uma avaliação da leitura popperiana de Marx, além de escapar da dimensão desse trabalho se desviaria da sua questão principal.

O argumento de Popper contra o marxismo pode ser dividido em duas críticas: a epistemológica e a ética. Na primeira crítica, Popper visa mostrar a inviabilidade do marxismo por este procurar leis históricas. Na segunda crítica, o marxismo é repudiado por pregar uma atividade violenta e por propor uma ética conformista para com as leis históricas.

A discussão da relação entre epistemologia e ética é realizada, aqui, a partir das obras de Popper intituladas: "A Miséria do Historicismo" e "A Sociedade Aberta e Seus Inimigos". Essas obras parecem ser complementares, pois, além de uma fazer referência a outra, e terem a primeira publicação datada de 1944, ambas tratam de um mesmo tema: a crítica ao historicismo. Em "A Miséria do Historicismo, obra escrita primeiro,¹ Popper, a partir de uma crítica epistemológica, procura mostrar ser o historicismo um método pobre.² Por sua vez, em "A Sociedade Aberta e Seus Inimigos" escrita entre os anos de 38 e 43, Popper recusa o

historicismo no campo da ética³. A ligação entre essas duas obras é interpretada aqui, a partir das seguintes teses historicistas identificadas por Popper no artigo "Previsão e Profecias nas Ciências Sociais":

a) De que seria possível prever revoluções sociais da mesma maneira que é possível prever eclipses solares.

b) De que a função das Ciências Sociais como a das Ciências da Natureza, é fazer previsões incondicionais.

c) De que, diante das previsões históricas, nada podemos fazer além de "reduzir as dores do parto" do período seguinte, isto é, queiramos ou não, o capitalismo caminha inevitavelmente para uma revolução social, que levará a implantação do comunismo.⁴

As duas primeiras teses têm caráter epistemológico enquanto que a última, por tratar de uma norma para a ação, é de caráter ético. As teses epistemológicas são reconstruídas principalmente a partir dos argumentos apresentados em "A Miséria do Historicismo" e a tese ética em "A Sociedade Aberta e Seus Inimigos".

Na procura de discutir as questões levantadas acima, este trabalho é dividido em duas partes. Na primeira será reconstruída a argumentação popperiana contra o marxismo, no sentido de explicitar a discussão da possibilidade de se propor a ética como um critério para recusa, ou não, de um modelo epistemológico. A partir da indicação popperiana de que o historicismo implica em uma ética indesejável, na segunda parte deste trabalho serão reconstruídas algumas posições epistemológicas que caracterizam o historicismo. Como conclusão serão remontadas algumas críticas ao argumento principal deste trabalho.

1. LEITURA DA CRÍTICA DE POPPER À MARX.

1.1 Epistemologia e Profecia.

O ponto central da crítica epistemológica de Popper ao historicismo consiste no argumento que mostra que esse modelo

das Ciências Sociais procura descrever as leis históricas privilegiando apenas um ou outro aspecto do emaranhado dos fatos sociais. Dessa maneira, os historicistas, segundo Popper, utilizam nas suas análises um pequeno número de leis e desprezam as condições iniciais. Como consequência desta opção epistemológica se tem que as previsões das teorias históricas podem ser de longo alcance.⁵

Segundo Popper, o historicismo fundamenta a inexorabilidade das leis históricas a partir de uma suposta analogia com as leis das Ciências Naturais. Como exemplo dessa analogia tem-se que as Ciências Sociais deveriam se preocupar com as leis da dinâmica social, da mesma maneira que as Ciências Naturais formulam leis da dinâmica dos corpos celestes. Contudo, segundo Popper, esta analogia é falha, pois nas Ciências Naturais se entende por dinâmica a mudança da posição de corpos dentro de um sistema e não a mudança estrutural dos corpos, como pretende o historicismo.⁶

A crítica popperiana à inexorabilidade das leis históricas indica que a epistemologia historicista é no mínimo problemática. Tendo em vista que a tese ética historicista é fundamentada na sua epistemologia, se pergunta: por que aceitar a epistemologia historicista se a ética decorrente dela é inaceitável? Essa questão coloca o problema de se saber se é plausível a recusa de um modelo epistemológico em decorrência de suas consequências éticas.

1.2 Racionalidade e Ética.

O problema da possibilidade de refutação de um modelo epistemológico, no caso específico das Ciências Sociais a partir das consequências éticas dele decorrentes acarreta, a seguinte dificuldade: como fundamentar uma ética que sirva de referencial para análise das consequências de um determinado modelo epistemológico? Esta dificuldade aponta para a questão de se saber qual o fundamento da racionalidade. Popper procura responder a esta questão na sua defesa da concepção de racionalidade crítica, que se situa entre o racionalismo não crítico e o irracionalismo, Popper afirma:

"Embora um racionalismo não-crítico e compreensivo seja logicamente insustentável, e embora um irracionalismo compreensivo seja logicamente sustentável, não é esta uma razão para que devamos adotar o último. Pois há outras atitudes sustentáveis, notadamente a do racionalismo crítico, que reconhece o fato de que a atitude racionalista fundamental se baseia numa decisão irracional, ou numa fé na razão. Em conseqüência, nossa escolha está aberta. Somos livres de escolher alguma forma de irracionalismo, mesmo alguma forma radical ou compreensiva. Mas também somos livres de escolher uma forma crítica de racionalismo, que francamente admita suas limitações e sua base numa decisão irracional (admitindo até essa extensão, certa prioridade do irracionalismo)."⁷

Devido às conseqüências sociais da escolha entre a racionalidade crítica, o irracionalismo e a racionalidade fechada, Popper ressalta que essa decisão é uma decisão ética":

A escolha que se nos defronta não é apenas um caso intelectual ou uma questão de gosto. É uma decisão moral. De fato, a questão de adotarmos uma forma de irracionalismo mas ou menos radical, ou de adotarmos aquela concessão mínima ao irracionalismo que denominei racionalismo crítico, afetar profundamente toda a nossa atitude para com os outros homens e para com os problemas da vida social."⁸

Esta fé na razão não significa que não se pode argumentar em favor dos princípios ou suposições básicas, e nem que eles não podem ser deslocados para outro ponto. O que esta interpretação da racionalidade parece implicar é que esses princípios fundamentais ou suposições básicas por não poderem ser fundamentados definitivamente pela argumentação e pela experiência, são aceitos como não problemáticos, permitindo assim o desenvolvimento do conhecimento racional.⁹ Caso contrário, a cada nova discussão racional seria necessária a interminável discussão de todos os fundamentos do conhecer, o que de certa maneira inviabilizaria a evolução do conhecimento. Popper afirma com ironia:

"Se tivéssemos que começar do ponto do qual partiu Adão não vejo motivos para achar que chegaríamos mais longe do que ele chegou."¹⁰

Esta reconstrução do argumento de Popper indica que a opção pela racionalidade crítica baseia-se na ética. Isto coloca a questão de se saber qual a fundamentação racional da própria ética. Uma das possíveis soluções para a questão seria afirmar que uma precede a outra. A tese de que a ética precede o modelo de racionalidade no sentido de que oferece a necessária garantia da moralidade de suas conseqüências, coloca a seguinte questão: como é possível afirmar um princípio ético sem utilizar uma concepção de racionalidade? A solução dessa questão talvez possa ser encontrada na sugestão de Popper expressa no artigo "As Origens do conhecimento e da ignorância":

"Penso que o que devemos fazer é abandonar a idéia das fontes últimas do conhecimento, admitindo que o conhecimento é humano - que se mescla com nossos erros, preconceitos, sonhos e esperanças, o que podemos fazer é buscar a verdade, mesmo que ela esteja fora do nosso alcance. Podemos admitir que nossa busca é muitas vezes inspirada, mas precisamos ficar em guarda contra a crença (por mais profunda que seja) de que nossa inspiração tem alguma autoridade divina ou não. Se admitirmos que em toda a província do conhecimento não há qualquer autoridade que possa escapar à crítica, por mais que tenhamos penetrado no reino do desconhecido, poderemos reter sem perigo a idéia de que a verdade esta situada além da autoridade humana. E devemos retê-la, porque sem essa idéia não pode haver padrões objetivos de investigação, crítica das nossas conjecturas, busca do desconhecido ou procura do conhecimento."¹¹

Assim se pretende indicar que no pensamento popperiano a ética não precede a racionalidade. Apesar de nenhum dos dois termos preceder o outro, há mutua relação entre a ética e a racionalidade. Por um lado a racionalidade tem como ponto de

partida uma decisão ética, por outro, a escolha dos princípios éticos se dá a luz de argumentos racionais.

A partir desta resposta provisória à questão da relação entre a racionalidade e a ética, se propõe aqui que a construção de uma ética tenha como pressuposto a afirmação de que os enunciados éticos devem estar sujeitos à crítica e à avaliação das suas conseqüências. Indica-se aqui que, na concepção popperiana, a crítica aos modelos éticos e a avaliação das suas conseqüências devem ser feitas em todas as dimensões, isto é, tanto no campo da escolha de um modelo de racionalidade, como das conseqüências psicológicas, sociais, políticas, econômicas, epistemológicas etc.

A partir da concepção popperiana de racionalidade crítica, se pode afirmar que, para Popper, a escolha de uma ética se dá à luz de argumentos racionais. Como nesta concepção de racionalidade não é possível a fundamentação última de qualquer suposição, todos os princípios éticos estão continuamente sujeitos à revisão.

1.3 Código Ético Popperiano

O argumento principal deste trabalho indica que um dos critérios utilizados por Popper na recusa da epistemologia marxista, consiste na identificação e recusa das conseqüências éticas deste modelo epistemológico. Isto é, argumenta-se aqui que Popper atribui um valor ético aos enunciados normatizadores da ação decorrentes da epistemologia marxista. A elaboração de juízos avaliativos de caráter ético, implica na aceitação de determinados princípios e pressupostos que são necessários para a validade dos referidos juízos.

A proposta ética de Popper encontra-se em diversos pontos de sua obra "A Sociedade Aberta e Seus Inimigos". Parece razoável afirmar que esta opção metodológica de Popper tem duas razões: a primeira consiste na constatação de que a preocupação de Popper em "A Sociedade Aberta e Seus Inimigos" é a formulação de sugestão política: a proposta de uma Sociedade Aberta. Ou seja, a discussão ética, na obra de Popper, é uma implicação da sua

proposta política. Em segundo lugar, Popper constrói a sua proposta política a partir de sua crítica às teses historicistas.

Os princípios éticos defendidos por Popper podem ser resumidos nas seguintes teses:

1) A liberdade deve ser restringida apenas na proporção necessária para garantir a mesma restrição a todos, assegurando assim, a liberdade para todos.¹²

2) A individualidade deve ser garantida e regulada pelo estado democrático, que deve intervir apenas no sentido de oferecer a todos, as mesmas oportunidades.¹³

3) O sujeito moral deve procurar agir de forma que o resultado de sua ação seja o menor sofrimento possível para todos.¹⁴

1.4 Crítica Ética

A crítica ética popperiana ao marxismo consiste em apontar duas éticas concorrentes na obra de Marx: a humanista e aquela fundamentada no relativismo moral. Segundo Popper, o humanismo ético decorre da adesão de Marx aos ideais da Revolução Francesa. Por sua vez, o relativismo moral decorre da epistemologia historicista.

Popper interpreta que o apelo ético do humanismo de Marx, foi uma das maiores idéias corretivas do seu tempo, de maneira análoga a que Kierkegaard e Lutero teriam inspirado correções nas Igrejas Cristãs. Com esta exaltação do apelo ético do marxismo, Popper procura mostrar que a preocupação ética de Marx é um dos fatores preponderantes na sua obra. Isto posto, é legítimo na reconstrução popperiana do pensamento marxista, avaliar o modelo epistemológico em que este se embasa a partir de suas conseqüências éticas.¹⁵

Segundo a reconstrução popperiana do relativismo moral de Marx em cada período histórico e em cada classe social é identificado um código ético diferente. Assim sendo, a ética é entendida como um sub-produto da história e das relações sociais.

O marxismo, segundo Popper, coerente com o conceito de luta de classes, defende que a ética do proletariado é a que conduzirá a vitória sobre a burguesia.¹⁶

O relativismo moral do marxismo, segundo Popper, se baseia em duas influências: no sociologismo e no positivismo moral. Segundo o sociologismo, os padrões morais são determinados pela sociedade. Popper contesta esta postura afirmando que os padrões sociais estão sujeitos à crítica e que, assumir ou não esses padrões é de responsabilidade dos indivíduos.

Do modelo epistemológico historicista, segundo o qual existem leis que determinam a marcha histórica, decorre o positivismo moral. Segundo o positivismo moral, a ética que deve ser seguida é a que permite o avanço da história. Ao analisar o pensamento de Hegel, Popper afirma, que para o historicismo, a lei que determina o movimento da história é a guerra. Para Hegel, a guerra entre as nações é que movimenta a história e, para Marx, é a guerra entre as classes sociais. Como cada estágio da evolução histórica é superior ao anterior e, em cada período histórico há uma ética, então o positivismo moral propõe que a ética que deve ser escolhida é a que facilita a implantação do estágio mais avançado. Para Hegel, a ética a ser escolhida é a do Estado Prussiano, e para Marx, a ética da classe vitoriosa no futuro: o proletariado. Esta postura é condenada por Popper por pregar um conformismo às forças vitoriosas da história.¹⁷

O conformismo às forças históricas, combinado com a concepção de que a guerra e a violência da classe revolucionária movimentam a história, segundo Popper, teriam levado à indesejável postura do marxismo diante da ascensão fascista. O conformismo histórico do marxismo inspirou a passividade diante das forças fascistas, pois essas eram consideradas o último estágio da história. Além do mais, o discurso pró-violência do marxismo serviu como justificativa para os fascistas utilizarem a violência.

Popper identifica duas possíveis conciliações entre o humanismo e o relativismo moral no pensamento marxista: a crítica à Razão Utopica e o Otimismo Teleológico. A crítica marxista à Razão Utopica aponta na direção da impossibilidade de se ter o

planejamento racional da sociedade. O otimismo teleológico afirma que a história caminha inevitavelmente para um mundo melhor. Essas duas possíveis conciliações são baseadas, segundo Popper, na concepção de racionalidade fechada.

Popper considera a racionalidade fechada logicamente inconsistente, pois esta ao postular a auto-justificação induz um processo de regressão infinita.¹⁸ Tendo como ponto de partida a concepção de racionalidade aberta, na qual se entende que o sujeito do conhecimento impõe uma organização racional ao emaranhado dos fatos históricos, Popper afirma que não há coisa alguma que garanta que o futuro será melhor.

Portanto, Popper sugere que se deve recusar a ética decorrente da epistemologia marxista, por esta levar contraditoriamente ao conformismo às leis históricas, e pregar a violência revolucionária.

2. LEITURA DE HISTORICISTAS

Popper parece sugerir que as conseqüências éticas do marxismo e a constatação de que a epistemologia marxista é, no mínimo problemática, indicam que se deve recusar este modelo epistemológico. Portanto, a crítica popperiana a Marx sugere que, ao se interpretar a racionalidade de forma crítica, as conseqüências éticas são um dos possíveis critérios para se avaliar um modelo epistemológico. A reconstrução feita aqui, do pensamento de Popper, indica a possibilidade de avaliar um modelo epistemológico a partir das suas conseqüências éticas. Contudo, esta indicação é limitada, pois Popper contrapõe duas éticas que seriam encontradas dentro do pensamento de Marx. A partir desta constatação pergunta-se: é possível confrontar dois modelos éticos fundamentados em dois conjuntos diferentes de pressupostos? Popper parece acreditar que isto é possível. Contudo, ele parece não oferecer uma explicação satisfatória de como isto acontece. No sentido de discutir estas dificuldades será reconstruída aqui, a posição de alguns autores explicitando a relação entre epistemologia e ética.

Foram escolhidos para essa discussão: Vázquez, Kant e Comte, por esses autores procurarem afastar a discussão das questões éticas, baseados na concepção de que essas questões serão resolvidas com o desenvolvimento histórico. Esses autores são tidos como representantes de posturas historicistas consideradas tradicionalmente como contrárias: o marxismo, o liberalismo e o positivismo. Inicialmente são analisadas as teses de Vázquez sobre a violência revolucionária. Em seguida, se estuda o historicismo liberal de Kant, defendido por ele no opúsculo “Idéia de uma História de um Ponto de Vista Cosmopolita”; por último, é discutido o argumento contiano em defesa da subordinação da moral ao modelo das Ciências Positivas.

2.1 O Reino da Liberdade Futura.

Na obra a “filosofia da Praxis”, Vázquez justifica a violência revolucionária por acreditar que esta leva a um mundo melhor, pois a classe revolucionária, o proletariado, ao impor a sua legalidade sobre a classe burguesa, elimina os interesses inconciliáveis da sociedade, por isso mesmo, a violência é eliminada das relações sociais. Após a revolução a violência passa a ser considerada uma questão ética. Desta maneira, no contexto da obra de Vázquez, a proposta de que as conseqüências éticas sejam levadas em consideração na avaliação de um modelo epistemológico, só tem sentido após a revolução. Esta postura é ilustrada aqui, com a crítica de Vázquez aos que defendem a concepção de que a violência é a parceira da História. Esta concepção é repudiada por Vázquez, não por pregar a atitude violenta da classe revolucionária, mas sim por entender que a violência continuará após a revolução socialista. A interpretação da violência como parceira da história se dirige contra a utopia marxista, segundo a qual, após o período revolucionário não existirão mais interesses inconciliáveis, sendo, então, a violência extinta. Vázquez descreve sua utopia:

“Relações verdadeiramente humanas - como as que já começam a se forjar sob o socialismo, nas quais o homem seja tratado efetivamente como fim e não como meio, como sujeito e não como objeto, como homem e não como coisa - não podem admitir a violência.¹⁹

Pode-se inferir desta citação que, antes da revolução socialista, a violência é regida pelas determinações históricas da luta de classes e que somente após a revolução quando o ser humano for visto como fim e não como meio, a violência será repudiada eticamente. Desta maneira, Vázquez adia a questão da recusa da violência como uma questão ética, para após a revolução, afastando assim a possibilidade da avaliação de um modelo epistemológico por suas conseqüências éticas. Na continuação de seu raciocínio, Vázquez justifica eticamente a violência revolucionária, pois essa violência, por terminar com a luta de classes, acabará com a violência. Portanto, a violência revolucionária como negadora da violência é a "única violência legítima".²⁰

Esta justificativa ética da violência é fruto da fé no progresso da humanidade. Esta profissão de fé no progresso, tem duas vertentes: a fé no capitalismo e a fé na revolução. Na primeira vertente, prega-se que a modernização, que o capitalismo traz no seu bojo, levará a suprir todas as necessidades humanas.²¹ A segunda vertente, a qual Vázquez defende, prega que, após a revolução, os interesses inconciliáveis das classes sociais serão superadas, e os seres humanos poderão desenvolver todas as suas potencialidades. As duas vertentes tem em comum a defesa do uso da violência contra os setores conservadores que impedem o advento do progresso. Essas duas concepções desprezam as conseqüências éticas das suas ações, em nome de um futuro melhor. Karl Popper crítica a postura utópica de um futuro melhor, alegando que ela nega a reivindicação dos contemporâneos para que o sofrimento seja diminuído, isto é, em nome de um futuro melhor todos os sofrimentos do presente são justificados.²²

Abandonar o campo ético em nome de uma utopia pode levar a algumas conseqüências indesejáveis. Assim, se historicamente as utopias se mostrarem irrealizáveis ou até indesejáveis, as vidas que foram sacrificadas objetivando a realização dessa utopia terão sido perdidas inutilmente. Vázquez poderia contra argumentar que, a afirmação de que a revolução conduzirá a um mundo melhor, é decorrente de uma previsão científica. Este possível argumento de Vázquez pode ser questionado, numa

perspectiva popperiana, por não considerar que as previsões científicas são condicionais, isto é, dependem de condições iniciais, e também por não considerar que as relações sociais são determinadas por inúmeras condições iniciais. Isto posto, se tem a impossibilidade de uma previsão das conseqüências de uma revolução, pois, ao se pretender implantar um programa de mudanças na sociedade como um todo, é necessário o controle de um número muito grande de variáveis.²³ Pode-se afirmar, numa perspectiva popperiana que, após a revolução, a violência não cessa, pois, para implantar todas as mudanças na sociedade, é necessária eliminação da crítica, o que só é possível a partir do uso da violência. Para evitar essas conseqüências indesejáveis, a posição popperiana propõe que as conseqüências éticas devem ser levadas em consideração tanto na ação política, como na reflexão sobre a história.

2.2 Idéia de uma História de um Ponto de Vista Liberal

No texto "Idéia de uma História de um Ponto de Vista Cosmopolita", Kant defende a posição de que há um Plano Secreto da Natureza, o qual através do antagonismo entre os indivíduos, conduz a um mundo cosmopolita, a onde as potencialidades humanas terão a sua plena realização. Segundo a filosofia da história de Kant, a história seria, em última instância, o efeito de um plano secreto da natureza. Apesar de os seres humanos desejarem a paz e a harmonia, segundo Kant, a natureza deseja a discórdia. A insociabilidade humana, que é efeito do Plano Secreto da Natureza, levaria os seres humanos a entrarem em conflito, e esse conflito seria o impulso, o motor para o desenvolvimento das potencialidades humanas. Nas palavras de Kant:

"O meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições naturais é o seu antagonismo dentro da sociedade, na medida em que este antagonismo acaba por se tornar a causa de uma ordenação regular dessa mesma sociedade."²⁴

Nesta resposta encontramos as três teses fundamentais sobre as quais Kant constrói a sua filosofia da história:

- a) o desenvolvimento das potencialidades da natureza é fruto de uma relação causal;
- b) a história é conduzida pela natureza;
- c) os antagonismos da sociedade são os meios usados pela natureza para conduzir a história.

Kant propõe que o conhecimento, histórico seja construído a partir de um ponto de vista, o cosmopolita. Segundo esta proposta, a reconstrução histórica deve ser feita no sentido de mostrar os sucessivos estágios históricos, que conduzem até o ponto de vista escolhido.²⁵ Esta proposta tem a vantagem de facilitar a escolha dos fatos relevantes para o estudo historiográfico.

A filosofia da história kantiana é problemática do ponto de vista ético, pois esta teoria, ao assumir que as relações humanas levarão ao pleno desenvolvimento das potencialidades humanas, pode levar ao conformismo. Pois, por que preocupar-se com a sociedade se o simples ato de cuidar dos assuntos particulares levará a sociedade ao pleno desenvolvimento? Diante da miséria, da ameaça atômica e de todas as distorções sociais, uma teoria que proponha ou implique o conformismo, não dá conta de sérias objeções de natureza ética.

A análise das conseqüências éticas aponta no sentido de mostrar que a epistemologia kantiana para a historiografia é inaceitável. Contudo, esta epistemologia é atraente por facilitar a escolha dos fatos relevantes para a reconstrução histórica. Estes dois aspectos indicam que a filosofia da história Kantiana não deve ser aceita no seu todo.

Considerando as conseqüências éticas, se tem que a filosofia da história kantiana deve ser reformulada, no sentido de afirmar a responsabilidade social dos indivíduos. Assim, em vez de se procurar construir a cadeia causa-efeito até o ponto de vista escolhido, se propõe aqui entender a história como solução de problemas que a natureza e a vida social colocam aos seres humanos; esta proposta permite a interpretação e a explicação dos acontecimentos históricos e, eticamente, invoca a responsabilidade social dos seres humanos.

A análise do texto “Idéia de uma História de um Ponto de Vista Cosmopolita”, aponta que as conseqüências éticas indesejáveis de um modelo epistemológico contribuem para a discussão epistemológica. Mesmo que um modelo epistemológico não contenha erros, o estudo das suas conseqüências éticas pode indicar que este modelo deve ser reformulado, e essas mesmas conseqüências podem mostrar quais aspectos epistemológicos precisam ser reformulados.

2.3 Catecismo Historicista de A. Comte.

Na construção do modelo Filosófico Positivista, Comte busca uma solução científica para a anarquia social do seu tempo. A partir de sua admiração pelas explicações Teológicas, Comte interpreta que a solução está no campo moral. Contudo, entende que não basta apenas que as mudanças morais ocorram na elaboração de um novo código moral, mas sim, na fundamentação científica desta nova moral. Caso contrário, corre-se o risco de entrar no campo da Metafísica, a qual por ser dissociada da prática, formula afirmações infundadas.

Para fundamentar a moral Positiva ou Científica, Comte busca, nas Ciências Naturais, principalmente na Astronomia, um novo modelo de racionalidade. Tendo em vista a interpretação de que o método da Astronomia é formular leis, Comte dedica-se a formular a lei do progresso da mente humana. Segundo esta lei as Ciências passam por três estágios: o Teológico, o Metafísico e o Positivo, sendo o último, o estágio definitivo da razão.²⁶

Estando as áreas do conhecimento que tratam sobre a Natureza, no estágio Positivo, segundo a interpretação de Comte, a humanidade se encontraria em um momento revolucionário: a Filosofia Social e a moral já teriam todas as condições de se tornarem Positivas. A revolução ou regeneração moral da sociedade moderna, teria que começar inicialmente pela regeneração do método, e depois pela regeneração da doutrina²⁷. O método que Comte propõe para ser utilizado pela Filosofia ou Física Social, e o mesmo da Astronomia. Por ela estar na fase da Hierarquia das Ciências Positivas²⁸, lhe é permitido indicar o método a todas as

outras Ciências Positivas. Segundo Comte, recusar-se a usar o método da Astronomia na Física Social, significa contrapor-se à marcha da evolução da humanidade. Portanto, o método Positivista das Ciências Sociais consiste em conhecer as leis inexoráveis da ordem e do progresso da humanidade.

Proposto o método para as Ciências Sociais. Comte propõe que as ações sejam norteadas pelas leis sociais, isto é, as ações devem se adequar às leis sociais, da mesma maneira que todos agem conforme a lei da gravidade. Assim, a prática política alcançaria sucesso, e a anarquia moral do tempo de Comte, seria substituída pela ordem, sem a humanidade deixar de continuar sua marcha de progresso.²⁹ Nesta proposta ética, os interesses individuais são desprezados em favor do amor desinteressado à humanidade.

A ética comtiana, como a sua epistemologia, tem a pretensão de ser imune à crítica, pois sendo a ética fundamentada nas leis da natureza, ela não tem o caráter de proposta, mas sim de descrição dessas leis. Portanto, dentro do modelo positivista, a ética é apenas reflexo da epistemologia, não sendo sujeita à crítica. Com a intenção de mostrar que é infundada a pretensão comtiana de construir um sistema, no qual a ética seria imune à crítica, por reflexo das leis naturais, será contraposta aqui a teoria dos três estados à definição comtiana de lei.

Segundo a definição de lei de Comte, as Ciências Positivas procuram as "relações constantes de semelhança e de sucessão que os fatos tem entre si".³⁰ Contudo, Comte oferece ao leitor apenas a descrição das principais características dos três Estados, isto é, ele não explicita o porquê ocorre a passagem de um Estado para outro.³¹ Poder-se-ia contra-argumentar que Comte não aceita a possibilidade do conhecimento das causas geradoras do movimento, mas apenas o movimento descrito. Esta possível defesa do positivismo, esbarra na sua própria definição de lei, que pressupõe a relação causal entre os fatos. Por exemplo, a Física Positiva não se preocupa em descrever o movimento de um conjunto de corpos específicos, mas sim em formular as suas relações constantes, como entre outras relações, a lei da atração dos corpos.

Comte não esconde a sua admiração pela descrição dos sistemas estacionários realizada pela Astronomia, como a do sistema solar. Da mesma maneira, procura construir a descrição da dinâmica social. Isto posto se tem que a teoria dos Três Estados de Comte fundamenta-se num erro de interpretação, isto é, ele constrói a sua teoria da dinâmica social utilizando o método usado no estudo de sistemas estacionários.³² Este erro de interpretação comtiano, indica que é inválida a pretensão de que a sua ética não é sujeita a crítica. Assim, é possível perguntar: a ética decorrente da epistemologia comtiana é aceitável?

No projeto moral comtiano, podem ser apontadas duas objeções: a negação da liberdade e o desprezo pelo indivíduo. Para Comte, a escolha da ação deve ser pautada pelo sucesso que esta alcançará, e a ação que resulta em sucesso é a que se submete às leis que regulam a marcha histórica. Os indivíduos, ao acompanharem a marcha histórica teriam a garantia de estarem agindo eticamente.³³ Esta postura, ao negar a importância da liberdade humana para o aperfeiçoamento da sociedade retira dos indivíduos a responsabilidade pelas suas ações.³⁴

Comte, ao cunhar o termo altruísmo, defende que o indivíduo deve viver em função da sociedade. Desta maneira, os interesses individuais devem estar subordinados ao coletivo. A subordinação do indivíduo ao coletivo, além de eliminar a possibilidade da liberdade individual, não incentiva a preocupação com as conseqüências que os interesses coletivos podem acarretar aos indivíduos.³⁵ Por exemplo, se for de interesse do coletivo a expansão militar de um Estado numa Ética coletivista, não deve ser considerado a dor que essa expansão acarretará aos indivíduos.

Propõe-se aqui, que a ética comtiana seja rejeitada por pregar o conformismo às leis históricas e por negar a individualidade. Como esta ética se fundamenta num modelo epistemológico, este modelo deve ser rejeitado devido às suas conseqüências éticas.

A não aceitação comtiana de avaliação crítica da sua epistemologia, sugere que só é possível a avaliação de um modelo epistemológico a partir das suas conseqüências éticas, se for aceito o pressuposto da racionalidade crítica de que todo enunciado é

sujeito a avaliação crítica e à revisão. Caso não seja aceito este pressuposto, é necessária a discussão, no sentido de mostrar que os enunciados epistemológicos em pauta não são tranquilos, e por isso, são sujeitos a revisão.

CONCLUSÃO

Passar-se-á aqui, a discutir algumas das críticas mais fecundas a este trabalho. A primeira possível objeção consiste em afirmar que no presente trabalho não é apresentada prova ou fragmento de prova onde Popper mostrasse que conseqüências eticamente inaceitáveis viessem a implicar na recusa de uma epistemologia. Apenas são apresentadas passagens onde tal recusa parece ocorrer nas condições citadas. Isto ocorre porque Popper não pretende mostrar que as possíveis conseqüências éticas indesejáveis são um dos critérios para recusa de modelos epistemológicos, mas sim, Popper indica a recusa da epistemologia marxista por suas conseqüências éticas. O mérito desse trabalho, se ele de fato existir, consiste em explicitar o método utilizado por Popper e o de mostrar em quais condições é possível recusar um modelo epistemológico por suas possíveis conseqüências éticas. Ao resgatar os argumentos de Popper contra o marxismo se pretende explicitar algo que estaria implicado na estrutura da argumentação popperiana, examinando as relações entre epistemologia e ética ali presentes.

Outra crítica consiste em afirmar que o ponto central deste trabalho implica um privilégio das teorias éticas na avaliação dos modelos epistemológicos, o que seria inaceitável. Contudo o presente trabalho não pretende se constituir em um manual de como avaliar um modelo epistemológico, mas ele se propõe a sugerir que as possíveis conseqüências éticas sejam levadas em consideração na avaliação de modelos epistemológicos.

Uma outra possível crítica ao presente trabalho parte da constatação de na seção "Epistemologia e Profecia" se mostrar que a epistemologia marxista é problemática. O crítico atento pergunta:

se ao avaliar um modelo epistemológico perceber que ele não é problemático, então a argumentação ética não perde sua força? Na seção "Idéia de uma História de um Ponto de Vista Liberal" se discute esta questão. Na citada seção, se propõe que um modelo epistemológico que apresente conseqüências éticas indesejáveis deve ser no mínimo reformulado. Da forma como são vistas neste trabalho, Epistemologia e ética correspondem a duas perspectivas diferenciadas que podem ser recusadas por razões epistemológicas ou por razões éticas. Porém, Ética e Epistemologia são perspectivas que se inter-relacionam na medida em que determinadas teorias Éticas podem ser recusadas por razões Epistemológicas (por exemplo, teorias morais que apresentam deficiências metodológicas, desrespeito às regras metodológicas aceitas, inconsistências, etc.) e teorias Epistemológicas podem ser recusadas por razões éticas (por exemplo, determinadas concepções de racionalidade que resultam em autoritarismo, certas interpretações sobre a natureza do conhecimento racional que implicam em violência, etc.)

Portanto, neste trabalho não se está pleiteando a superioridade da Ética sobre a Epistemologia, de uma forma geral, o que se argumenta é que na crítica de Popper contra o marxismo, aquele parece proferir determinados valores morais (como a condenação da violência) e em decorrência disto recusa o marxismo e sua epistemologia. Um leitor que aceitasse a violência e não entendesse que o historicismo é insustentável certamente chegaria a conclusões diferentes daquela que Popper propõe, quando crítica o marxismo.

Uma outra objeção de um crítico severo poderia se basear na interpretação de que o conjunto dos enunciados da epistemologia são declarativos, e que os enunciados da ética são normativos. Isto posto, a passagem dos enunciados da epistemologia para enunciados da ética implicaria na recusa da tese humana clássica de que proposições normativas não podem ser deduzidas de enunciados puramente declarativos. Esta crítica parte do pressuposto que os enunciados da epistemologia são declarativos, e deixa em aberto apenas a discussão se os enunciados da ética são declarativos ou normativos. No contexto da obra de Popper, a

afirmação de que os enunciados da epistemologia são declarativos não é tranqüila, mas extremamente problemática. Na seção "Racionalidade e Ética", deste trabalho, a posição de Popper é reconstruída no sentido de mostrar que para ele, a aceitação de um enunciado em geral está condicionado à sua aceitação pela comunidade científica. Isto é, enquanto esta comunidade não considerar um enunciado problemático, ele é aceito. Popper radicaliza sua posição ao insinuar que essa aceitação consiste num ato de fé. Dessa maneira, no contexto da obra de Popper, pode-se afirmar que os enunciados da epistemologia são normativos.

Esse crítico poderia exemplificar a sua visão do problema citando a posição positivista, segundo a qual é vedada a priori a construção de uma ética apoiada sobre a metafísica. Na seção "Catecismo historicista de A. Comte", esta postura é questionada ao procurar mostrar ser infundada a pretensão Comtiana de que sua ética, por ser baseada na epistemologia positivista, é imune à crítica. Isto é, procurou-se na seção citada, mostrar a falta de fundamentação da concepção Comtiana de que os enunciados da epistemologia são imunes à crítica.

Uma decorrência dessa posição seria a tese de que as classes dos enunciados da epistemologia e da ciência são jogos diferentes daqueles da ética. Os primeiros são enunciados declarativos, os quais estão sujeitos a um juízo de verdade, isto é, são enunciados dependentes da avaliação de testes empíricos. Por sua vez os enunciados da ética, normativos, estão sujeitos a avaliação de sua bondade ou maldade, ou ainda, de sua adequabilidade ou inadequabilidade. Esta objeção se baseia na concepção de que os enunciados da epistemologia tem uma base empírica. Contudo ao se tomar o pensamento popperiano como referencial, esta proposição não procede. Popper em "A Lógica da Pesquisa Científica" afirma explicitamente:

"As regras metodológicas são aqui vistas como convenções, poderiam ser apresentadas como as regras do jogo da ciência empírica. Elas diferem das regras da lógica pura, como estas diferem as regras do xadrez, que poucos encarariam como parte da lógica pura."³⁶

Continuando a sua analogia entre as regras do jogo de xadrez e as regras metodológicas, Popper afirma:

"Assim como o xadrez pode ser definido em função de regras que lhe são próprias, a Ciência pode ser definida por meio de regras metodológicas. Cabe proceder ao estabelecimento dessas regras de maneira sistemática."³⁷

Criticando aos que defendem que os enunciados da epistemologia são descritivos, Popper afirma:

"Assim, rejeito a concepção naturalista. Ela não é crítica seus defensores não chegam a perceber que, sempre que julgam ter descoberto um fato, eles apenas propõem uma convenção"³⁸

Com esses argumentos, se afirma aqui que no pensamento popperiano é legítimo relacionar os enunciados da epistemologia com os da ética. Com essa demonstração não se está pretendendo encerrar a discussão da questão da possibilidade de relacionar enunciados da epistemologia com os da ética, mas sim, mostrar a solução no referencial popperiano.

Disto se conclui que a análise da posição de Popper sugere que as conseqüências éticas indesejáveis de um modelo epistemológico podem indicar que esse modelo deve ser recusado ou reformulado. Essa forma de entender o problema tem ainda a vantagem de que as próprias conseqüências indesejáveis de um modelo epistemológico permitem identificar quais os aspectos que devem receber reformulação.

Ao se estudar o problema da relação entre epistemologia e ética em Popper, se procura avançar no sentido de mostrar que a ética autoritária está associada a um determinado conjunto de teses epistemológicas. Procurou-se mostrar ainda, que as questões éticas contribuem para a avaliação de modelos epistemológicos das ciências de uma forma geral. Se o argumento deste trabalho for bom, ela terá posto a posição de que as implicações éticas também podem ser esclarecedoras nas discussões epistemológicas.

NOTAS

(1) O término do esboço básico de "A Miséria do Historicismo" remonta ao ano de 1935. Ver nota histórica in Karl Popper, "A Miséria do Historicismo", p.1.

(2) Id. ib., p. 2.

(3) No prefácio da segunda edição de "A Sociedade Aberta e Seus Inimigos Popper ressaltá a importância dos padrões de liberdade e humanidade para a instauração de uma sociedade melhor: "Vejo agora, reais claramente do que nunca, que nossas maiores aflições nascem de algo que é tão/admirável e sadio quanto é perigoso: de nossa impaciência por melhorar a sorte do próximo. Tais aflições são sub-produtos do que é talvez a maior de todas as revoluções morais e espirituais da história,(...) É sua tentativa de edificar uma sociedade aberta, que rejeita a tradicional, ao mesmo tempo que tenta preservar, desenvolver e estabelecer tradições, velhas ou novas, que se meçam por seus padrões de liberdade, de humanidade e de crítica racional." Id, "A Sociedade Aberta e Seus Inimigos." v. 1, p. 9.

(4) Id. "Previsão e Profecias nas Ciências Sociais" in "Conjecturas e Refutações, p. 358.

(5) Ver id. "A Miséria do Historicismo", pp. 31-33 e 89-101.

(6) Ver seção 2.3 deste trabalho.

(7) Id, "A Sociedade Aberta e Seus Inimigos", v. 2, p. 239.

(8) Id, ib. v. 2 p. 239.

(9) Popper defende a posição de que a fundamentação do conhecimento é provisória, com os seguintes argumentos: "Isso não quer dizer que qualquer uma dessas coisas seja a base indispensável de todas as discussões, ou que elas sejam em si mesmas apriorísticas. (...) Quer dizer apenas que a crítica sempre tem um ponto de partida. Embora qualquer ponto de partida possa ser contestado no curso do debate crítico.

No entanto, embora todas as nossas premissas possam ser desafiadas, é impraticável contestá-las todas ao mesmo tempo. (...) Enquanto discutimos um problema sempre aceitamos todos os tipos de coisas como não problemáticas (ainda que temporariamente); no momento durante a discussão do problema em referência, elas constituem o que chamo de nosso conhecimento contextual."

Id. "Verdade, Racionalidade e a Expansão do conhecimento Científico, in Conjecturas e refutações p. 263-4.

(10) Id, ib. p. 264.

(11) Id, "As Origens do Conhecimento e da Ignorância" in "Conjecturas e Refutações" p. 58.

(12) Id. "A Sociedade Aberta e Seus Inimigos, v. 1, pp. 187-217.

(13) Ver, Id. ib, v. 1 pp. 114-135.

(14) Ver, id, ib. v. 1. pp. 172-183.

(15) Ver, id, ib, v. 2, pp. 206-203.

(16) Ver id. ib, v.2, pp. 209-210.

(17) Ver a lista indicada por Popper como "O Tesouro Espiritual dos movimentos autoritários. in id, ib. v. 2 pp. 70-86.

(18) Ver id, ib. v. 2 pp. 15-25

- (19) Vázquez, "Filosofia da Práxis, p. 402.
- (20) Id. ib. p. 402.
- (21) Sobre esta vertente ver Marshal Berman. "Tudo que é Sólido Desmancha no Ar", principalmente o capítulo dedicado a Nova Iorque.
- (22) Ver Karl Popper, "A Sociedade Aberta e Seus Inimigos". v. 1 pp- 174- 175.
- (23) Ver id. "A Miséria do Historicismo", pp. 89-99.
- (24) Kant, "Idéia de uma História de um Ponto de Vista Cosmopolita", p. 31 Os grifos são nosso.
- (25) Id, ib. 39-40.
- (26) Ver A. Comte, "Opúsculos de Filosofia Social, pp. 82, 114, 139. 144 e 143. Ver também, id, "Discurso Sobre o Espírito Positivo", p. 27.
- (27) Id, ib. p. 38.
- (28) Ver os texto de Comte sobre a Hierarquia das Ciências. id, ib. p. 120. "Opúsculos de Filosofia Social", p. 144. Sobre a unidade do método das Ciências Naturais, id. ib, p. 173- Apesar de o primeiro termo colocado por Comte na Hierarquia das Ciências ser a Matemática, ele não discute a sua importância, apenas afirma que a Matemática é a base (ou instrumento) de todas as Ciências Positivas, mas a Astronomia é colocada como modelo ou (base do Método Positivo).
- (29) Id. "Discurso Sobre o Espírito Positivo", pp. 67-68.
- (30) Ver id, "Opúsculos de Filosofia Social, p. 146 e "Discurso Sobre o Espírito Positivo, p. 17.
- (31) Ver Id, "Opúsculos de Filosofia Social, pp. 82, 114, 139,148.
- (32) Ver a Crítica popperiana aos erros de interpretação positivista in "A Miséria do Historicismo", p. 88.
- (33) Ver Comte "Discurso Sobre o Espírito Positivo", p.38 e "Opúsculos de Filosofia Social, pp. 86-87.
- (34) Ver a crítica popperiana ao Positivismo Moral, in Popper, "A Sociedade Aberta e Seus Inimigos", v. 2 pp. 47-56.
- (35) Ver A. Comte, "Catecismo Positivista", p. 215.
- (36) Karl Popper, "A Lógica da Pesquisa Científica, p. 55.
- (37) Id, ib. p. 56.
- (38) Id, ib. p. 55.

BIBLIOGRAFIA

- BERMAN, Marshal, **Tudo que é Sólido Desmancha no Ar: A aventura da Modernidade**. S. Paulo, Cia. de Letras, 1986.
- COMTE, Augusto. **Catecismo Positivista**. São Paulo, Nova Cultural, (coleção os Pensadores) 1988.
- _____. **Discurso Sobre o Espírito Positivo; Ordem e Progresso**. Porto Alegre, Globo, S. Paulo, Edusp, 1975.

- _____. **Opúsculos de Filosofia Social: 1819-1828.** P. Alegre, Globo, S. Paulo, Edusp, 1972.
- FREUD, Sigmund. **O Futuro de uma Ilusão**, in Edição Standard Brasileira das obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro, Imago, 1974. v. 21 p. 15-71.
- _____. **O Mal Estar na Civilização**, in Edição Standard Brasileira das obras Psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro, Imago, 1974. v. 21. pp. 75-171.
- POPPER, Karl R. **Conjecturas e Refutações**, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1982.
- _____. **A Lógica da Pesquisa Científica.** S. Paulo, Cúltrix, 1982.
- _____. **A Miséria do Historicismo.** 2ª ed. S. Paulo, Cúltrix, 1982.
- _____. **A Sociedade Aberta e Seus Inimigos.** B. Horizonte, Itatiaia, S. Paulo, Edusp, 1987. (2v.)
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da Praxis** .2ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977,

EL MORIR COMO ACONTECER HUMANO

Sara López ESCALONA

Universidad Católica de Chile

RESUMO

O presente ensaio é um estudo filosófico-existencial sobre o tema da morte. Este estudo apresenta os pensamentos do autor sobre a matéria: dúvidas, temores e acabamentos relacionados com este inevitável ato humano.

A morte é abordada de duas perspectivas específicas, que às vezes têm afetado o tratamento da questão. A primeira perspectiva considera o tempo espaço da América Latina, particularmente do Chile de 1989; a segunda é o ponto de vista feminino.

O ensaio aborda a questão do ponto de vista dialógico leitor-texto. Seu objetivo principal é confrontar cada leitor com seus sentimentos específicos sobre a morte.

RESUMEN

El presente ensayo es una reflexión filosófica-existencial sobre el tema de la muerte. El discurrir sobre ella entrega el pensamiento de la autora, quien pretende plantear y compartir: dudas, temores y logros frente a una realidad que aparece como ineludible para el hombre.

El tema está pensado desde perspectivas específicas, que sin duda, de alguna manera han condicionado su desarrollo: una perspectiva es la espacio-temporal, América Latina, Chile concretamente en el año 1989; la otra se refiere a la visión femenina sobre el morir.

Con el texto se intenta favorecer un diálogo con el lector, pero por sobre todo enfrentar a cada persona con su peculiar forma de vivir y sentir la muerte.

ABSTRACT

The present essay is a philosophic-existential study about death. This study presents the author's thoughts on the subject: doubts, fears and achievements connected to this inevitable human act.

Death is approached from two specific perspectives, which somehow have affected the treatment of the subject. The first perspective considers time-and-space, that of Latin America, particularly Chile in 1989; the second one is a feminine viewpoint.

The essay approaches the subject from a reader-text dialogical standpoint. Its main aim is to confront each reader with his/her specific feelings about death.

El tema de la muerte adquiere connotaciones muy específicas desde una perspectiva antropológica. El término -y el morir lo es- se tiñe de modalidades trágicas sólo en su referencia al hombre. No es la finitud en sí, sino ella referida al ser personal, la que produce intranquilidad. No se da la indiferencia ante la muerte, no se le acepta resignadamente. Algo hace que su aparecer estremezca hasta lo más íntimo de la existencia.

No vive seriamente quien no se plantea reflexivamente el tema; pues éste tiene una incidencia cierta y radical en la vida humana. La muerte es para el hombre una situación límite.

"...hay situaciones por su esencia permanentes, aún cuando se altere su apariencia momentánea y se cubra de un velo su poder sobrecogedor; no puedo menos de morir, ni de padecer, ni de luchar, estoy sometido al acaso, me hundo inevitablemente en la culpa. Estas situaciones fundamentales de nuestra existencia las llamamos situaciones límites".

(Jaspers, K., 1965: 10)

Una suerte de inanición se apodera del hombre frente a esta realidad, pues se tiene conciencia de que en relación a ella nada puede ser cambiado: ni el tiempo, ni las circunstancias, ni su acercamiento paulatino, certero, irremediable.

"donde quiera que esteis os alcanzará la muerte"

(Corán, 4.80: 4)

La aproximación puramente filosófica frente al tema no es muy clarificadora y en absoluto consoladora, pero sí necesaria.

"La filosofía no puede ni debe dar fe; su tarea es comprenderse a sí misma, saber qué ofrece; de ninguna manera debe ocultar, ni, sobre todo escamotear una cosa como si fuese una nadería".

(Kierkegaard, 1968:12)

La muerte reclama un sentido y justificación, reclama por sobre todo una realidad futura que nos permita aceptarla; una metavida que plenifique el existir; y esta línea de búsqueda encuentra, se descubre y entrega en un ámbito diferente del filosófico; En este sentido la muerte aparece como una realidad remitente; ella engendra rebeldías, nostalgias, y exigencias, altamente fecundas desde una perspectiva humana.

Siendo la muerte una realidad inexorable es necesario asumirla con actitud personal, ponerle -como a la vida- sello propio. Marcar desde nuestro ser personal su llegada, otorgarle dimensión y sentido. Frente a ella, tenemos sólo esa posibilidad: darle significación a nuestra muerte, adjudicarle desde nuestra precaria existencia una razón de ser. Esto requiere averiguar previamente el tema, plantearlo existencialmente y urgar por respuestas.

Tanto la vida como la muerte necesitan de una actitud personal en la que se adapte una postura que selle originalmente a quien la asume, esto significa que, tanto el presente como el futuro adquieren una modalidad específica, un ritmo propio, una orientación definida cuando reconocemos y vivimos determinadas opciones valóricas.

Una reflexión sobre la muerte nos lleva al planteamiento de su consistencia. La existencia de ella no tiene cuestionamiento. Su realidad se patentiza con una frecuencia más usual de la que deseáramos.

"Ya sabes que esta es la suerte común: todo cuando vive debe morir, cruzando por la vida hacia la eternidad".

(Shakespeare, 1951: 20).

No morimos de una vez y para siempre, cada instante vivido nos hace morir. Tiempo y muerte se encuentran internamente unidos, aquel opera como realidad dinámica que acerca el morir. Algo en nosotros muere en cada momento. Morimos día a día en nuestro proceso paulatino y progresivo de limitaciones. La realidad deja de ser aprehendida con la misma fuerza y vivencia que antes. El mundo se nos aleja: dejamos de ver, de oír, de sentir; de alguna manera, la realidad se nos escapa y nos resulta imposible retenerla con exactitud y entusiasmo como en otras etapas de la vida.

Morir, es sin duda, dejar de ser lo que en la actualidad somos.

“Morir significa terminar un camino y liquidar el estado pasajero de nuestra existencia”.

(Pieper, J. 1977:16)

Con la muerte se rompen los vínculos que a la realidad nos atan.

Se da una creencia, bastante generalizada en la historia de la cultura occidental, que considera a la muerte como una etapa mejor y más perfecta de la vida; por la muerte se lograría el acceso a una, forma superior de ser. El creer que después de esta vida se establecería una manera de existir mejor, no es solamente religiosa, sino que también se da en el plano filosófico, prueba de ellos se encuentra claramente expresada por Platón en el Fedón.

“...hay una gran esperanza de que, una vez llegado donde me encamino, se adquirirá plenamente allí, más que en ninguna otra parte, aquello por lo que tanto nos hemos afanado en nuestra vida pasada; de suerte que el viaje que ahora se me ha ordenado se presenta unido a una buena esperanza...”

(Platón, 67: 17)

La muerte afecta por igual a todos los seres vivos. Es en términos científicos, una certeza verificable, sin embargo, esta persistente y rítmica presencia no deja de afectarnos y sorprendernos. Parece como si no pudiéramos aceptar del todo que esté ahí, tenaz e imparable en una espera no evitable.

Tenemos una natural resistencia a morir.

"...visto desde el hombre, en la muerte sucede algo así como un corte absurdo, algo que va contra todas las tendencias del ser humano y en especial contra las de su conciencia: y en este sentido, algo que no sólo no es natural, que no es claramente antinatural".

(Pieper, J. 1977:)

La lógica nos debería llevar - sin creencias justificadoras - a desear la muerte; puesto que con frecuencia reconocemos la infelicidad en esta vida. "Los hombres mueren y no son felices" afirma Camus en "Calígula".

Sin embargo, no deseamos con frecuencia y realmente morir, porque con la muerte se van nuestras únicas certeza y adquisiciones, con ella termina nuestro mundo, nuestras posibilidades. Termina todo, y terminamos del todo - como yo personal - para todo.

Es curioso que no se den con mucha frecuencia, momentos de la vida en que "naturalmente" se desee más la muerte.

Los ancianos, contra lo que pudiera esperarse, añoran la vida pasada y desean vivir.

"Y son amantes de la vida, y más hacia su último día, porque el deseo tiene por objeto lo que no está o no se tiene, y aquello de que se carece se apetece más"

(Aristóteles, 1964: 1)

No es la muerte en sí la que se les presenta como atrayente, sino que la medrada existencia, que por condiciones fisiológicas les toca sobrellevar, hace que su nostalgia de la vida, de una vida plena, los mueva a querer dejar esa peculiar forma de vida que no los convence.

La muerte aparece como negación de la vida. Vida y muerte aparentemente no se concilian, sin embargo, la muerte - paradójicamente - se vincula fuertemente a la vida, ésta condiciona y es condicionada por la muerte; si ella, es considerada

como término se plantea el problema de cómo vivir, cómo aprovechar la vida o qué hacer con ella, puesto que se ofrece como realidad única. Una creencia en este sentido puede afincar toda esperanza en esta vida, llegando a un vitalismo que exija del instante, una posibilidad total, plena, y única de entrega.

"El temor de morirnos, de morirnos de todo, nos hace apegarnos a la vida y la esperanza de vivir otra vida nos hace aborrecer ésta"

(Unamuno, 1964: 22)

La muerte aparece como una realidad ambigua, ya que muchas veces se ve la vida como muerte y esta como plenitud de la vida.

"Quien sabe si la vida no sera una muerte y lo que llamamos muerte la vida de ultratumba".

(Eurípides, 160 :8)

La muerte o mejor la forma de muerte parece guardar estrecha relación a como se ha vivido. La expresión popular "murió como merecía", parece señalar que en el morir, culmina el estilo con que se ha afrontado la existencia, y que esta culminación es consecuente. "Ese hombre había vivido para sí: como castigo severo y merecido, nadie había ido a cerrarle los ojos en su lecho de muerte". (Sartre, J. 1969:19).

Desde un enfoque racional, la muerte tiene una explicación clara, se produce por la separación de dos realidades esencialmente unidas en el ser personal: cuerpo-espíritu.

"Y no se da el nombre de muerte, a eso precisamente, al desligamiento y separación del alma con el cuerpo".

(Platón, 1977: 17)

Esto que podría ser tomado como una definición, resulta tan preciso como insuficiente. Se puede aceptar que la materialidad por constitución ontológica esté llamada al término y descomposición, se puede entender la permanencia del espíritu por razón también de su constitución, pero cómo admitir la peculiar consistencia del hombre y conciliarla con el término? cómo

permanecer?. La separación de estas realidades marcan un término a la existencia, y algo en nosotros reclama el existir o se resiste a dejar de ser. Qué realidad incide con más fuerza en el morir?. La materia con su cansancio y desgaste en el tiempo?. La potencia del espíritu que la informa? Qué pasa con esta realidad poderosa por la que nos definimos como humanos?.

La sola persistencia del espíritu, realidad que tiene en la historia de la cultura primacía y prioridad, no justifica ni consuela el hecho de morir.

Desde un enfoque de la filosofía clásica, la muerte es una disociación, una separación de dos realidades esencialmente referidas y unidas. Su separación, por tanto, supone violencia ya que naturalmente están llamadas a constituir en unión, a un ser. "la muerte constituye un fin para el hombre entero" (Rahner Karl. 1961: 18).

Con la muerte este ser termina. La expresión término no puede ser rechazada, pues indiscutiblemente al morir, una forma de vida, una modalidad de existencia termina y con ello el ser personal deja de ser lo que era. Este hecho es, desde la filosofía, irrefutable. Otras áreas del saber pueden relativizar la expresión y aún justificarla en función de otra salida.

Esta dicotomía entre cuerpo y espíritu parece proyectarse en una vivencia confusa y dolorosa, frente a la realidad de la muerte.

Cuestionar la función o papel del cuerpo al morir equivale a plantearse cómo opera en la muerte. En la vida ha sido rostro expresivo y decidor del yo; nos ha permitido la patencia de la acción, se ha mostrado con el dinamismo propio de la vida; ha ofrecido resistencia a la realidad. La muerte parece iniciarse con una retirada progresiva del cuerpo. Morimos cuando por alguna razón, o sin razón, nos desvinculamos del mundo y de los otros. La fuerza vinculativa al otro, o del otro a nosotros, parece tener un misterioso papel en el morir. El amor de alguna manera alimenta la existencia y la retiene. La muerte es la entrega impotente y resignada del cuerpo; en ella se establece una lucha desigual entre una materia

desagastada, impotente en su destrucción y el deseo de vivir, condicionado por esa misma materia. La muerte se instala cuando se abandona la lucha, por eso el proceso previo a ella se denomina agonía; ésta no sólo es lucha sino también aflicción. La agonía dice referencia a término y al sufrimiento por él. Es curioso que su sinónimo sea angustia: aflicción extrema.

“Es una cosa que me extraña como puede haber personas a quienes no conmueva y agite y desazone la idea del aniquilamiento, que crean fríamente en él y vivan, o que vivan sin pensar que han de morir”

(Unamuno, 1970: 22)

Al momento de morir el cuerpo pierde su fuerza, hace una entrega de sí, no puede luchar con eficacia porque la energía lo abandona, desiste pasivamente de la vida. En la muerte se presenta una lucha desleal que tiene a su favor el tiempo: un tiempo oportuno y preciso, un tiempo implacable que favorece, procura y hace posible su llegada. La flaqueza y desaliento del hombre nada pueden en ese momento. La muerte se adueña de la vida ayudada por un cuerpo que no puede resistir, y finalmente se entrega.

En la muerte parecen culminar todas nuestras incapacidades y límites.

“En la muerte, como un océano, vienen a confluir nuestras disminuciones bruscas o graduales. La muerte es el resumen y la consumación de todas nuestras disminuciones...”

(Chardin, T. 1965: 5)

Toda nuestra impotencia y miseria adquieren en ella su más clara y específica patencia: somos radicalmente término; caminamos a la destrucción de nuestra actual forma de ser.

Al morir se produce una desproporción entre las energías irradiadas por el cuerpo, y el espíritu; éste, deviene en un dinamismo que en un momento dado, el cuerpo no puede seguir. El quedarse atrás es ya morir. Aquí es posible toda una reflexión de orden ascético en torno a la necesidad de procurar, en el diario vivir, el ritmo del espíritu, reflexión que llevará a la desesperanza, por

cuanto su ritmo difiere radicalmente del que es capaz de mantener el cuerpo.

La muerte aparece como un tema de radical importancia para la existencia humana y por ello es necesario planteárselo para saber con sué expectativas, dudas, inquietudes o esperanzas nos enfrentamos a él. Asumir la muerte como realidad supone tener postura ante ella; establecer o aclarar creencias, aceptar los límites y posibilidades que nos ofrece y por sobre todo, intentar vivir en conformidad a lo que sentimos verdad en relación a ella. La vida se transforma así en una etapa consciente de preparación para la muerte, y en este sentido fue éntendida por Platón y otros pensadores. De esta manera, se vinculan muerte y educación. Una misión intransferible de ésta es: enseñar a vivir y preparar para morir, asumiendo el morir diario de un deterioro normal y rechazando las formas de muerte que restan humanidad. Si la educación es vida, crecimiento cualificado en una línea de perfección se puede afirmar, analógicamente, que al decrecer, al menguar en forma perfectiva o al impedir, o no procurar la perfección de otros, comenzamos a ser acosados por la muerte y a pactar con ella. Podemos dejarnos morir o permitir que otros mueran si la existencia no deviene perfectamente, si no es impulsada a un ser más y mejor. La lucha contra la muerte se transforma en este ámbito, en bregar en favor de la vida de nuestra vida en primer lugar; "la vida misma es para mi instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder: donde falta la voluntad de poder hay decadencia" (Nietzsche, 1981: 30).

Somos demasiado pudorosos y mezquinos con las exigencias vitales. Necesitamos mayor preocupación por la vida para que, teniéndola plena y sabiéndola gozar, podamos entusiasmar a otros con ella y convencer que, la tarea de hacernos la vida es difícil, pero posible; y que este hacer significa crear un clima, unas circunstancias que nos permitan vivir con calidad.

Es diferente morir, porque nos viene la muerte, que dejarnos morir, y morir es no procurar vivir más plenamente y ayudar a que otros alcancen una posibilidad similar.

La muerte tiene un papel positivo en relación a la vida; nos urge a valorar el presente, a vivir con generosidad y a otorgar dimensión adecuada a los hechos. "La embriaguez de la muerte llega con la verdad: esto es aquello de lo que te alejabas".

(Corán, 50,18: 4)

Las realidades cotidianas se tornan sorpresivamente ricas desde una perspectiva de término. La muerte otorga una especial sabiduría; mediante la cual se logra relativizar ciertas realidades, y a la vez absolutizar otras, reconociéndoles una consistencia de la que antes no nos habíamos percatado. Cuando se ha tenido la experiencia de una posibilidad cercana y real de muerte, toda la existencia adquiere valoraciones insospechadas. Lo cotidiano y rutinario se hace inédito; aprendemos a descubrir la belleza, y a reconocer su sentido y valor.

El término o su posibilidad, condiciona fuertemente el actuar. No se ama igualmente imaginando un tiempo dilatado que teniendo la concreción de un momento, o la sospecha dolorosa de perder a alguien del todo y para siempre. "...la consideración de la muerte del ser amado prevalece infinitamente sobre la de la muerte propia". (Marcel, G. 1971: 13).

La muerte plantea también el sentido de la existencia y la necesidad de justificarla con hechos significativos. Temas de profunda raigambre existencial interpelan fuertemente en relación al morir: la inmortalidad, supervivencia, opciones valóricas, existencia y forma de otra vida, realidades que justifican el vivir o el morir, etc.

"Mejor es ir a casa en luto que ir a casa en fiesta, porque aquél es el fin de todo hombre, y el que vive reflexiona".

(Eclesiastés 7,2: 6)

La muerte es una realidad numinosa¹ que lleva a la reflexión. Frente a ella aparecen los por qué y para qué esenciales, nos posibilita la interrogación, pero el cuestionar la vida es una manera de ganar la angustia. Los por qué verdaderamente esenciales no encuentran respuesta adecuada. Están ahí. Acosan y nos instalan en la desolación e inquietud.

"Puesto que el vivir, a veces, es un ejercicio de valentía"

(SENECA 1943: 21)

En la experiencia de la muerte el hombre se percata de la contingencia y se hace lúcido; rompe con la fascinación de lo diario, quiebra el entusiasmo por determinadas cosas, puede entusiasmarse con todo: redescubre el mundo, mira de otra forma porque ha sido iluminado con luz distinta, desde una zona hasta ahora desconocida.

La muerte establece una peculiar fraternidad entre los hombres "Allí son iguales grandes y pequeños" (job 3,19: 11) nos nivela en la angustia, en el dolor, en el término. Existo - paradójicamente - vinculativamente al otro en la no existencia.

El encuentro personal tendría diferente densidad, si el planteamiento fuera considerando la responsabilidad que asumo frente al otro, por este pequeño tiempo que se nos concede. Esto lleva también a revisar no sólo la cantidad de tiempo vivido, sino su calidad y nuestro arte en su manejo.

Otro aspecto por considerar es la cuestión de las actitudes ante la muerte. Frente a ella puede darse cierta frivolidad en que la realidad de morir se tome con una suerte de **indiferencia**: con ingenuidad, como un hecho más de la vida. Puede darse también una resignación natural por la que se admite la muerte como algo normal, propio de un ser finito. Una actitud diferente es la **rebeldía** ante lo ignoto y misterioso del morir; la existencia humana se vivencia como insuficiente para tantos afanes y proyectos del hombre, esta rebeldía conduce en ocasiones a un goce indiscriminado de la forma de vida que hoy tenemos. **Con temor** por desconocimiento de lo que supone morir; por entender la muerte como una desvinculación que lleva a la nada; doloroso el dejar y doloroso el llegar; se presiente aquí un término de definitivo que el hombre no acepta. Puede darse otro tipo de resignación, que se apoya en creencias religiosas las que confieren una justificación ulterior al morir, resignación que no tiene certezas, pero que libra de la desesperación. Una actitud diferente - y poco frecuente - es la que se muestra como entusiasmo por morir, en ella, la muerte

aparece como posibilidad que abre el paso a una forma más perfecta y plena de ser. Una constante acompaña a todas estas posibles actitudes: ignoro como enfrentaré yo el momento de la muerte.

"Nada más incierto e imprevisible que la reacción de cada hombre ante esa transformación de su subsuelo corporal. Ello vale tanto para el lento proceso del envejecimiento como para la enfermedad que presagia el morir, o abruma el espíritu en la interminable prolongación del sufrimiento. Frente a la disolución del cuerpo o su indómita rebeldía, puede acometernos la angustia, la desesperación, el embotamiento o la tristeza inconsolable. Pero también puede sobrevenirnos una extraña e inesperada lucidez" (Gandolfo R: 1983: 9).

Este conjunto de actitudes pueden sintetizarse básicamente en tres posturas:

- la que ve la muerte como un mal.
- la que cree ver en ella un bien.
- la indiferencia frente a su existencia.

Esta indiferencia puede ser una forma de evadir su realidad trágica.

La ambigüedad de la muerte se vive también en las actitudes que su realidad suscita: estas actitudes pueden ser radicalmente contradictorias: apego a la vida, fruición de sus posibilidades, entrega generosa y cordial a un mundo que se aparece como "la realidad" o bien: hastío de la existencia, frustración ante sus ofertas, negación de logros que se juzgan insatisfactorios. Tanto el amor desenfrenado a la vida como el odio a ella tienen que ver con nuestra concepción de la muerte.

La visión y actitud frente a la muerte varía según sea la edad y situación de quien la piensa.

"Oh muerte que amargo es tu recuerdo para el hombre que vive en paz entre sus bienes, para el varón desocupado a quien en todo le va bien, y todavía con fuerzas para servirse el alimento.

Oh muerte buena es tu sentencia para el hombre necesitado y carente de fuerzas, para el viejo acabado, ahito de cuidados que se rebela y ha perdido la paciencia"

(Eclesiastico 41, 1-2: 7)

Con frecuencia el anciano la percibe como liberación o culminación natural de una vida ya hecha. La juventud no la piensa como cercana a ella, en cambio el hombre maduro se encuentra en una situación más vulnerable, por cuanto necesita una vida dilatada en la que se cumplan sus aspiraciones, y la muerte aparece como amenaza real, como dilución de la vida.

La razón no entrega clarificación suficiente frente al hecho de morir. Si supiéramos en verdad, es decir calibrando en su debida medida qué dejamos, si vislumbramos la existencia de otra realidad, su calidad y consistencia, nuestra postura sería diferente, pero ni siquiera tenemos suficiente ponderación de lo que ahora poseemos, desconocemos su exacta realidad y valor. Misteriosamente este valor cambia referido a una posible vida más allá de la muerte. Si tenemos la posibilidad de un mundo mejor estas realidades se relativizan. No es lo mismo tener a esta vida como la única verdad, que saberla realidad mediativa; algo que posibilita el paso a una mejor existencia.

La razón lo que más puede hacer es explicar conceptual y parcialmente la muerte, incluso argumentar su naturalidad y conveniencia - "Para el viviente, el hecho de morir se ha convertido en la condición regular, indispensable, del reemplazo de los individuos, unos por otros, siguiendo el mismo phylum: la muerte; engranaje esencial del mecanismo y de la ascensión de la vida" (Chardin T. 1963: 5) - pero nunca hará aceptar o desear la muerte, ni consolará el dolor frente a ella. Se establece así una bifurcación entre el pensar objetivo acerca de la muerte, y la vivencia subjetiva - en que la razón está implícita - de lo que para mi significa, el morir. Con frecuencia frente a ello se especula y se siente en forma dicotómica. Si la filosofía es un hacer propio del hombre deberá intentar un enfoque integral de esta realidad. La mera especulación racional en torno a un acontecer humano es insuficiente; no conduce a nada ni convence a nadie, no convence vitalmente. La

filosofía por honestidad y responsabilidad con el hombre debe tener, o intentar, una visión más comprensiva del acontecer humano.

Es la muerte en sí, como realidad eminentemente trágica, la que invoca nuestra mayor angustia; las situaciones que la enmarcan solamente matizan siempre con dolor, su primigenia realidad. Nunca aparece justificada ni oportuna, pero cuando toca al ser amado, se muestra en su mayor crueldad y es que en esas circunstancias, más que en otras, patentiza la irremediable separación que establece. No es fácil sentirla cordial, cuando nos ha quitado lo que amábamos y nos quedamos sólo con la defensa del olvido.

“No des tu corazón a la tristeza, evítala acordándote del fin. No lo olvides: no hay retorno a él no le aprovechará, y te harás dano a tí mismo”

(Eclesiastico 38, 20-21: 7)

Este complejo sentimiento que acompaña a su presencia, se debe a que la muerte no sólo afecta al presente sino que plantea la incógnita del futuro.

“¿Quién querría llevar tan duras cargas, gemir y sudar bajo el peso de una vida afanosa, si no fuera por el temor de un algo después de la muerte (esa, ignorada región cuyos confines no vuelve a traspasar viajero alguno), temor que confunde nuestra voluntad y nos impulsa a soportar aquellos males que nos afligen antes que lanzarnos a otros que desconocemos?”

(Shakespeare 1951: 20).

Frente a él se esperan o suponen consolaciones, que harían más llevaderos los padecimientos de la vida, o se temen castigos por misiones no logradas, o insuficientemente realizadas.

Plantearse las alternativas que puede ofrecer la muerte: el término total o la perspectiva de otra realidad, supone necesariamente asumir el presente con modalidades muy específicas.

No parece terminar todo con la muerte, sino que más bien, algo se anuncia con su llegada. Está vivencia acusa una realidad inquietante para el hombre, pues frente a ella presente o

siente, pero no sabe; y el hombre busca un saber racional, seguro, que le permita despejar misterios. La vida humana no es otra cosa, sino la búsqueda afanosa de realidades y verdades que nos expliquen el aparecer y ser de las cosas.

Frente a situaciones radicales como el morir vale la pena cuestionar qué fronteras aspiramos pasar, qué logros nos aquietan, qué medios utilizamos para acercarnos y conocer lo que nos interesa. Por tradición cultural nuestro ángulo válido de enfoque es la razón, y por ello siempre queremos "entender" - a la manera racional - las cosas; esto implica la necesidad imperiosa de clarificaciones, que suelen explicitarse en definiciones, las que acotan aquello por lo que preguntamos. Pero tenemos la constatación reiterada y evidente de los límites y errores de la razón; esto podría abrirnos a la sospecha de que tal vez otro medio de aproximación - senalado por destacados pensadores con nominaciones diversas, pero que apuntan a una realidad común - podría favorecer un acercamiento diferente y más fructífero. Con frecuencia el sentimiento entrega visiones irrefutables y tal vez no asequibles al conocimiento racional, pero nos empeñamos con lamentable frecuencia en "saber" acerca de realidades que serían más fácilmente abordables, mejor comprendidas desde un enfoque diferente al racional. La muerte es una de ellas, y los sentimientos y actitudes que en el hombre despierta, demuestran una vez más la incapacidad de éste frente al misterio.

Se da una cultura de la muerte; un pensar, hacer y decir, en relación a ella. Un ritual embargado por el dolor la acompaña. La aparición de la muerte estremece los cimientos mismos de la existencia, algo radical es cuestionado por ella: el sentido de la vida, de las posesiones y adhesiones, la fragilidad de lo dado, pero el tiempo juega aquí un papel demoledor; ayuda a olvidar. Después de un inmenso dolor comenzamos nuevamente a justificar la existencia; a buscar motivos para vivir.

En la muerte, más que en ningún otro acontecimiento, el hombre se experimenta como misterio.

Un estado confuso se vive frente a ella. Se intuye la presencia de lo sagrado, sin que el temor y aún horror por el hecho,

pueda conciliarse con una atracción la vez fascinante y repulsiva frente al misterio.

Aún en las culturas más primitivas la muerte inspiraba sentimientos de horror y temor, explicables tanto por las manifestaciones de su aparecer: - aniquilamiento progresivo,- cuanto por el misterio que en relación a su futuro se planteaba..

La necesidad y justificación de la muerte es también un problema cultural; necesitamos de ella como energía, la necesitamos para vivir. Sería impensable o imposible un mundo en que nadie muriera. Ella establece un orden, otorga espacio y posibilidad a la vida.

Es conveniente preguntarse sobre el sentido del rito fúnebre; por el significado gestual que acompaña al morir: llanto, postura, que parece señalar una vuelta al vientre materno; por la sepultación se vuelve a la tierra para procurar el inicio de otro ciclo vital; la muerte nutriendo la vida. El rito tiene una referencia al símbolo, expresa algo, es lenguaje y creencia.

Los muertos habitan un mundo que nos es ajeno y que permanece inaccesible a nuestros deseos. La idea de un lugar distinto para el que muere, persiste en diversas formas culturales, así como la creencia de una vida diferente después de la muerte, en este sentido debe interpretarse la postura fetal en que se encuentran algunas cadáveres, ella significaría la posibilidad de renacer a una vida diferente. El rito de cremación tiene una significación análoga: el viaje del alma hacia una región sagrada.

En la historia de la cultura, se dan ciertas creencias adquiridas y compartidas en relación al hecho de la muerte. Como constantes más significativas se pueden señalar:

. Aparece como universo simbólico de relevante jerarquía en el contexto humano. La muerte no es considerada un hecho trivial; por el contrario, la existencia individual y comunitaria son conmovidas por su aparecer.

. Se le considera como prospectiva; algo se inicia con ella. Se muestra así como algo que posibilita el acceso a una realidad diferente. En este sentido puede decirse, que es vista como realidad iniciativa más que terminal.

. Existe la opinión generalizada que entrega la oportunidad de acceder a una realidad mejor y más perfectiva que la actual. Puede discutirse el peso social de esta creencia, y la racionalización que supone creer en un mejor mundo para consolar o hacer llevadera lo trágico de su existencia.

. El rito fúnebre acusa una solemnidad que dice relación con la relevancia del hecho que acompaña, a él generalmente se une el pesar: color, ritmo, gestos y actitudes.

. Es frecuente establecer una relación entre la vida y el futuro después de la muerte. El hecho se patentiza en las culturas primitivas con las vituallas y enseres que acompañan el rito fúnebre. En un contexto religioso la vinculación se establece en el concepto de mérito. La constante es que la realidad futura requiere aquí de una preparación.

El suicidio² es un tema que se vincula aún más trágicamente al morir; por él se decide un acercamiento voluntario a la muerte; se la desea viéndola como realidad querida, pero la fuerza que lleva al suicidio no es prioritariamente deseo de la muerte sino hastío de la vida; "... Yo veo que muchas gentes mueren porque estiman que la vida no vale la pena de ser vivida" (Camus, A. 1959: 149)

La muerte aparece como refugio de un vivir desolado. Enjuiciar al suicidio no es fácil. En ocasiones, con frivolidad e ingenuidad, se ve como un acto cobarde y falto de razonamiento, pero el decir radical y vitalmente; no a la vida, la emisión de ese juicio, requiere y supone un razonamiento en el que el juicio aparece como conclusión. No es unánime la opinión de los grandes pensadores sobre el suicidio; mayoritariamente lo rechazan por razones de índole religiosa o meramente humanas: consideran importante la lucha y resistencia frente a una situación adversa. El pudor también acompaña al acto de morir; existen formas impúdicas de terminar con la existencia, cuando comprometo la seguridad, tranquilidad, o equilibrio psicológico o físico del otro. La referencia esencial al otro, mi interdependencia con él, tiñe con una especial negatividad al suicidio. No es frecuente impugnarlo desde esta dimensión comunitaria. Cuando decido morir, esta decisión afecta la existencia y destino de los otros.

Diferentes razones, o mejor aún falta de razones son las que hacen intolerable la vida, y pueden llevar a la idea del suicidio: "Morir voluntariamente supone que se ha reconocido incluso instintivamente, el carácter ridículo de esta costumbre, la ausencia de toda razón profunda de vivir, el carácter insensato de esta agitación cotidiana y la inutilidad del sufrimiento" (Camus A. 1969: 2).

El carecer de sentido que haga llevadera y justifique la existencia; el percatarse de la insuficiencia de algunos sentidos, puede conducir a un juicio que establezca la inutilidad de esta vida: "Perder la vida es poca cosa y no me faltará el valor cuando sea necesario: Pero ver disiparse el sentido de esta vida desaparecer nuestra razón de existir, eso es insoportable. No puede vivirse sin razón" (Camus A. 1959: 2).

Es el sentido que uno asigna a la vida lo que la hace justificable. La afirmación de Quereas, en la obra "Calígula" de Camus, tiene plena validez. El hombre requiere de una meta hacia la cuál dirigir sus afanes; si esta finalidad se pierde, todo el acontecer humano carece de significación. Cuando se carece de motivos para vivir el hombre se hace extraño al mundo. Todo se torna indiferente o igualmente valedero.

Nietzsche justifica el suicidio por considerar que da la posibilidad de una postura decorosa en la existencia: el morir a tiempo. El suicidio otorgaría el privilegio de razonar y elegir el último momento.

"Se debería, por amor a la vida, querer la muerte de otra manera, libre consciente, sin azar, sin sorpresa" (Nietzsche, 1980: 14).

No debemos acostumbrarnos a que otros mueran por decisión arbitraria o por odio. Conocer esta realidad tomar postura ante ella, es una exigencia de honestidad personal y de fidelidad histórica. La muerte se ha hecho cotidiana e impertinente; sin pudor aparece en los caminos importunando el existir; este nuevo estilo en ella pone en brete a la existencia.

La muerte ha adquirido en nuestra época un carácter rutinario, no sorpresivo. Se presenta cada día como un hecho más, no cuestionado ni cuestionante en su frecuencia y formas. Esta

conformidad e indiferencia con que enfrentamos su aparecer, enfrena la vida, tiniéndola de complicidad y temor.

La característica del hombre de ser en el mundo y con el mundo, implica un compromiso y condicionamiento respecto de la situación concreta que le toca vivir. Cada tiempo produce un habitat determinado que da oportunidad o motivo a la reflexión. Si bien el intelectual no tiene como oficio dialogar sólo con lo contingente, no puede dejar de interpelarse por el acontecimiento histórico, más aún cuando éste toca problemáticas radicales del existir. Esto sucede en la actualidad con el tema que tratamos. En la coordinada espacio-tiempo, la muerte adquiere hoy una concreción específica, un lenguaje peculiar, una dramaticidad angustiante. Vivimos una cultura de la muerte, un ambiente de muerte. Su cotidianeidad y formas la han tornado más pavorosa. Todo ocurre en nuestra época como si el morir del hombre corriera a transformarse en un suceso cada vez más irrelevante, cada vez más insertado en los hechos cotidianos como uno de tantos" (Gandolfo R. 1983: 9).

A la arbitrariedad propia de la muerte, se ha sumado la arbitrariedad de quién decide en un momento dado, que un hombre debe morir. Las diferentes formas de terrorismo han establecido el pavoroso reinado de la muerte.

Breñosa vida la del hombre pues en ella la muerte aparece cruenta, brutal, injustificada, súbita, sorpresiva. Ha perdido el recato y mesura de la muerte a tiempo; precedida por los años o la enfermedad.

Estamos viviendo un ambiente transido de muerte y necesitamos tanto enfrentar esta realidad como eludirla para que la vida se nos torne llevadera.

La morbosidad de la muerte en este tiempo se ha manifestado, entre otros aspectos, en su poder de venta. El periodista - preparado por profesión para narrar lo que aparece - ha hecho de la muerte un cimbel que produce. En nuestros días la muerte se establece con la connivencia de quienes deberían velar por la vida.

Nuestra época no nos invita a una reflexión serena sobre la muerte, más bien nos urge a vivir rápida y desenfrenadamente.

El tema, se esquiva con más facilidad que se afronta. Hay un cierto recato al tocarlo, una dilación al abordarlo, un eufemismo en la expresión.

"Estelle: Oh, estimado Señor, si por lo menos consintiera Ud. en no usar palabras tan crueles (muerte). Es... es chocante. Y al fin qué quiere decir eso? Quizá nunca hemos estado tan vivos. Si no hay más remedio que nombrar este... estado, de cosas propongo que nos llamemos ausentes..."

(Sartre J. 1962: 19).

La muerte es demasiado radical e irreversible para tratarla sin ese tacto que constituye todo un ritual. El decir en relación a ella es por eso evasivo, analógico, pudoroso. Se dice "descansar", "pasar a mejor vida", "gozar de Dios", "estar en el cielo"; las expresiones intentan quitar dramatismo al hecho.

Se evade el tema de la muerte entre otras cosas, porque enjuicia la existencia, porque es un tema serio y el hombre de nuestro tiempo quiere un buen pasar y no enfrentarse al conflicto, ni a la inquietud. En una época eminentemente masificada como la nuestra, quien cuestiona su existencia termina también cuestionando la realidad. Los hombres ingenuamente creen que al no pensar en la muerte pueden vivir dichosos. "No pudiendo curar la muerte, la miseria, la ignorancia, a los hombres se les ha ocurrido, para vivir dichosos, no pensar en ellas"

(Pascal 1960:15).

Es explicable, aunque no justificable, esta actitud evasiva del hombre frente al tema. Lo ignoto produce temor y desconcierto.

"La forma más espontánea de protección contra lo inquietante es, verosimilmente el movimiento que consiste en alejarse e inclusive en huir".

(Cazeneuve Jean 1971: 3).

La muerte aparece fecunda; llama a la reflexión; la hace posible. Permite el diálogo en torno a cuestiones esenciales para el hombre. Entrega la oportunidad de revisar la vida y cambiar su rumbo, si es necesario y aún factible. Da la posibilidad de enjuiciar

nuestra relación con las cosas y personas. Frente a las cosas nos cuestiona deseos y posesiones desmesurados, mostrándonos con esto la necesidad de imprimir una línea ascética a la vida, pues si tenemos que dejarlo todo y del todo no será necesario comenzar a dejar o prescindir de cosas? La muerte muestra también lo limitado del hombre; concretamente destaca el límite de la libertad, lo evidencia: ésta es impotente ante la presencia de la muerte: no puede vencerla; no puede eludirla, no puede negarla. Acerca de una manera más comprometida al tiempo que nos toca vivir: la vida es tarea común que puede y debe ser mejorada. Nos coloca en forma diferente frente al otro, destacando la competencia que nos toca en su vida, recordándonos que está junto a nosotros por un tiempo limitado y preciso. Es liberadora de una vida a la que nunca nos ajustamos del todo; una vida que en ocasiones se vivencia vacía, dolorosa, aterrante.

La muerte es cercana, camina con nuestra vida, a su paso. Llegará en un tiempo que desconocemos, nuestro hacer queda irremediabilmente fijo con ella. Frente a su llegada resultará sorpresiva nuestra actitud. Ella puede ser de indiferencia, resignación, rebeldía, temor o esperanza.

NOTAS

(1) El término "numinoso" es creado por Rudolf Otto. Su connotación es más amplia que la de "mana" o "sagrado". Sugiere un sentimiento originario, una impresión directa, una reacción espontánea frente a una potencia que aparece como misteriosa. La característica propia de lo numinoso es su calidad de misterio. Los símbolos que despierten la angustia son experimentados como misterios y en este sentido se les puede llamar numinosos.

Cazeneuve en su obra titulada "Sociología del rito", dice en relación al término: "... lo numinoso se revela por doquier como el principio incondicionado que amenaza el orden necesario para el establecimiento de una condición humana sin angustia... todo lo que se revela fuera de norma, así la sociedad como en el universo es una especie de epifanía de lo luminoso" (Cazeneuve J. 1971: 3).

(2) "No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: es el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida es contestar a la cuestión fundamental de la filosofía" (Camus A. 1969: 2).

BIBLIOGRAFIA

1. ARISTÓTELES: Obras completas. **Retórica**. Cap. 13. Pag. 170 Editorial Aguilar, Madrid, 1964.
2. CAMUS, Albert: Obras completas. **El Mito de Sísifo**. Pag. 149 Editorial Aguilar, Madrid, 1959. **Calígula**: Pág. 741. Editorial Aguilar. Madrid, 1959.
3. CAZENUUEVE Jeans: **Sociología del rito**: Pág. 42. Editores Amorrartu. Buenos Aires, 1971.
4. CORAM: 4,80 - 50,18.
5. De Chardin Teilhard: **El fenómeno humano**. Pág. 372. Ediciones Taurus, Madrid, 1963. - **El Medio Divino**. Pág. 77. Editorial Taurus, Madrid, 1965.
6. ECLESIASTÉS: 7,2.
7. ECLESIASTICO: 41, 1 - 2 - 38, 20 - 21.
8. EURÍPIDES: Escritos
9. GANDOLFO Rafael: Revista Educación Médica UC. Nº 1. - **Apuntes sobre el sentido de la enfermedad y la muerte**. Pág. 44 1983
- 10.- JASPERS, Karl: **-La Filosofía**. Pag. 17 Editorial. Fondo de Cultura Económica. México, 1965.
11. JOB: 3,19.
12. KIERKEGAURD, Sorem: **Temor y Temblor**. Pág. 136. Editorial Losada. Buenos Aires, 1968.
13. MARCEL, Gabriel: **Filosofía para un tiempo de crisis**. Pág. 173. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1971.
14. NIETSCHE: **Crepúsculo de los ídolos**. Pág. 110. Editorial Alianza, Madrid, 1980. -**El Anticristo**. Pág. 30. Editorial Alianza, Madrid, 1981.
15. PASCAL: **Pensamientos**. Pag. 160, Editorial Iberia, Barcelona, 1960.

16. PIEPER, Josef: **Muerte e inmortalidad**. Pág. 135 Editorial Herder, Barcelona. 1972.
17. PLATÓN: **Fedón**. 62 e.
18. RAHNER, Karl: **Escritos teológicos**. Tomo IV. Pág. 441. **La vida de los muertos**. Ediciones Taurus. Madrid, 1961.
19. SARTRE, Jean Paul: **-A puerta cerrada**. Pág. 87. Editorial Losada. Buenos Aires. 1962. **La Nausea**: Pág. 98. Editorial Losada. Buenos Aires, 1959.
20. SHAKESPEARE: **Obras completas**. **Hamlet**. Pág. 1363. Editorial Aguilar, Madrid, 1951.
21. SÉNECA: **Obras completas**. **Cartas a Lucilio**. Carta LXXVIII, Pág. 523. Editorial Aguilar. Madrid, 1943.
22. UNAMUNO: **-Diario íntimo**. Pág. 198-199. Impresión Escelier. S.A. Madrid, 1970. **Ensayos Tomo II**. **El Cristo Español**. Pág. 394. Editorial Aguilar, Madrid, 1964.

HEIDEGGER: O PAPEL DO POETA

José DETTONI

Mestre em Filosofia - PUCCAMP

RESUMO

O autor quer mostrar a importância do pensamento Heideggeriano no campo da arte. Para isto se serve da figura do poeta, cuja sensibilidade o torna apto a captar o **originário**. O tema é explorado em 3 momentos:

- a) O poeta como profeta;
- b) O poeta como instaurador;
- c) O poeta como mediador.

Preparado pelo silêncio o poeta se torna capaz de ouvir a voz dos deuses e a anuncia ao povo cujos anseios traduz em palavras. Mas ele é também um instaurador, o instaurador da verdade e do sentido da existência que ele conserva no **aberto**.

Ao poeta cabe igualmente a tarefa de interpretar a **fala** dos deuses. Ele é o mediador entre o divino e os mortais trazer-lhes o anúncio do futuro, de um sentido radical para a existência.

RÉSUMÉ

L'auteur veut montrer la valeur de la pensée heideggerienne dans le domaine de l'art. Pour le faire il se sert de la figure du poète, dont la sensibilité le rend capable à saisir l'**originaire**. Il développe le thème em 3 moments:

- a) Le poète en prophète;
- b) Le poète en instaurateur;
- c) Le poète en mediateur.

Préparé par le silence le poète se rend capable d'écouter la voix des dieux et l'annonce au peuple dont les aspirations il traduit en paroles. Mais il est aussi un instaurateur, l'instaurateur de la vérité et du sens de l'existence, qu'il conserve dans l'**ouvert**.

Au poète incombe également la tâche d'interpréter la parole, don des dieux. Il est le médiateur entre le divin et les mortels pour leur porter l'annonce du futur, d'un sens radical pour l'existence.

INTRODUÇÃO

O pensamento heideggeriano, apesar das críticas, permanece como um marco sólido no contexto do pensamento contemporâneo e universal. Sua originalidade e profundidade é indiscutível. A complexidade de sua terminologia e de seu método não diminui o vigor do seu pensar.

É particularmente no campo da arte que se destaca em originalidade este filósofo. Suas idéias são revolucionárias em relação à História da Filosofia da Arte. Tentar acompanhá-lo neste itinerário parece-nos válido e desafiante. É nosso objetivo.

É sabido que ele dá mais destaque à obra de arte do que ao artista, à poesia do que ao poeta. Já que assim é, veio-nos a idéia de adentrar um pouco na seara do artista, do poeta e deixar um pouco de lado a obra. Ver qual o papel que cabe ao autor, ao poeta.

Não é nosso objetivo exaurir a questão, mas descrever três aspectos que afloram em relevância, entre outros: O poeta como profeta, o poeta como instaurador e o poeta como mediador.

1 - POETA-PROFETA

"O destino do mundo se anuncia na poesia"

(Heidegger)

"El concepto de Hoelderlin: Heidegger es el poeta-profeta"

(Samuel Ramos)

Se o poeta é o homem cuja sensibilidade é tal a ponto de ser capaz de captar o ORIGINÁRIO, pela mesma sua sensibilidade, é aquele que, na expressão nietzscheana, "tem saudade do futuro". Futuro que presente, que lhe está presente, que prediz. "O destino do mundo que se anuncia na poesia"¹ não é deduzido por elucubrações filosóficas ou previsões científicas, mas pressentido pela sensibilidade do poeta.

Comentando Hoelderlin, Heidegger desenvolve a idéia de que "o poeta é o intérprete do povo e o intérprete do sagrado"². Voz que, para se fazer ouvir, antes de tudo, ouve. O poeta-profeta ouve o silêncio; mais do que ninguém aguça seu ouvido, para ouvir o que os outros não ouvem. A coragem da solidão é uma das condições fundamentais da possibilidade da palavra profética do poeta (Essa solidão é muito apreciada nos escritos de Nietzsche e sabe-se da influência deste em Heidegger). Preparado pelo Silêncio e no silêncio ele ouve a voz dos deuses e a anuncia ao povo. E, encorajado no silêncio, ouve os anseios do povo e os traduz em palavra, palavra anunciadora. Palavra que remete a um futuro, do qual traz ao povo a saudade.

Enquanto estamos "fechados nesse exíguo círculo, entre vales e escarpas conflitantes, não temos muitas vêzes sequer o pressentimento das paragens divinas que nos envolvem, dessa 'terra pura' que domina a nossa terra"³. Nós estamos fechados, mas o poeta não. De ouvidos atentos e armado com a coragem do silêncio para subir no pico das montanhas, ouve a voz que vem de longe, do passado e do futuro. Sua sensibilidade, não embotada pelo ruído da tagarelice do cotidiano, capta o "pressentimento das paragens divinas que nos envolvem".

"Cabe a nós outros aprender a escutar o dizer desses poetas..."⁴. Destaca o autor a palavra **desses** para nos mostrar que não se trata de qualquer poeta. Nem todo o que se diz poeta é poeta e nem todo o pequeno poeta é profeta. Só é grande o poeta do grande Silêncio, da grande Escuta.

Em seu comentário sobre Rainer Maria Rilke, Heidegger aproxima, resguardadas as devidas diferenças, a figura do Anjo rilkeano à figura do Zaratustra nietzscheano, ambos com características de profetas em tempos de crise.

Referindo-se ainda nosso filósofo ao poeta Rilke, diz que sua poesia “chegou verdadeiramente à vocação poética da poesia que corresponde à nova idade do mundo”⁵.

O poeta como profeta é o homem de tensão. É o homem que, aberto ao tempo, escuta o passado mas principalmente o futuro. Em seu silêncio solitário escuta as grandes vozes, e em sua pouca fala diz o que de outras bocas não se ouve.

2 - POETA INSTAURADOR

“Mas o pensamento é instaurado pelos poetas”

(Hoelderlin)

“Canto é existência”

(Rilke)

A partir de comentários ao poema **Em Memória** (Andenken) de Hoelderlin, do qual é destacada a epígrafe, Heidegger faz uma descrição fenomenológica da linguagem poética. É pela linguagem poética que se instaura e se fundamenta a existência humana em sua razão de ser. “A poesia é instauração pela palavra e na palavra”⁶. Em que consiste essa instauração? Responde o filósofo: “Posto que o ser e a essência das coisas não possam ser calculados nem derivados do existente, devem ser livremente criados, postos e doados. Esta livre doação é instauração”⁷. Esta “tarefa” é exercida pela poesia, pela PALAVRA POÉTICA. Pela Palavra essencial. É por isso que o “poeta nomeia os deuses e a todas as coisas no que são”⁸. Este nomear não é dar nome ao que já é, como um acréscimo exterior, que em nada acrescenta de essencial. Não, “o poeta, ao dizer a palavra essencial, nomeia com esta denominação, pela primeira vez, ao ente pelo que é e assim é conhecido como ente. A poesia é a instauração do ser com a palavra”⁹.

Esta instauração é fundamentação, razão de ser, abertura, sentido de existência: “Ao serem nomeados os deuses originalmente

e chegar à palavra a essência das coisas, para que pela primeira vez brilhem, ao acontecer isto a existência do homem adquire uma relação firme e se estabelece em uma razão de ser. O que dizem os poetas é instauração, (...) firme fundamentação da existência humana em sua razão de ser"¹⁰. O permanente referido por Hoelderlin e reafirmado por Heidegger é este sentido, essa razão de ser, essa abertura do homem para o ser, que está acima e além do cotidiano, da tagarelice, da "decadência", que envolve o horizonte da existência humana. Isso a ciência não faz, a técnica não atinge. É a palavra poética que instaura. É o homem (poeta) como "pastor do ser" que guarda e resguarda.

A esse respeito podemos chamar a nós as palavras de Ferreira da Silva: "O mundo da arte, encerrando momentos de eternidade, seria muito mais 'verdadeiro' e 'real' que a frívola farsa da vida; ao seu contato dissipar-se-iam em sonho as precárias agitações de existência bossal. Jogo vão, entretenimento ilusório seriam os próprios episódios do viver cotidiano, dança fugaz de desejos e satisfações efêmeras, contrastando com a terrível majestade da mensagem estética"¹¹. O que permanece e dá sustentação à existência humana é o que instauram os poetas. É o que dá vida à vida.

O canto poético é existência, é instauração de sentido. A palavra poética é ritmo, é canto. "Toda poesia deveria ser lida em voz alta, para que melhor se manifeste a plenitude do ritmo do verso; ela é canto", vive para ser dita e, mesmo no silêncio, nasce em voz alta"¹². O silêncio é fecundo e o silêncio do poeta e no poeta é fecundante. Por isso é que a poesia nasce no silêncio e já "nasce em voz alta", mesmo sem ser ruidosa. É "na poesia que encontramos a própria gênese da palavra, de tudo aquilo que a palavra originalmente é, ou seja, da palavra não simplesmente enquanto signo artificial, mas enquanto traz consigo todo um mundo"¹³. A verdade é explicitada pelo filósofo, mas é dita, instaurada, pelo poeta, que a diz de forma plena no canto poético: "Em tal canto, o espaço íntimo do mundo se estabelece ele mesmo em sua especialidade. O canto desses cantores nada ambiciona"¹⁴. O poeta não busca pela ambição, ele doa (sentido) à existência; é criador, não usurpador.

Isso, porém, não é obra fácil para os mortais. Só aos deuses não é difícil. E o poeta é mortal. "Difícil é o canto, naquilo que cantar não deve mais ser ambição mas existência. Para o Deus Orfeu, que mora infinitamente no aberto, cantar é coisa fácil; mas não para o homem"¹⁵.

Essa tarefa do poeta, se é difícil, é também plena de liberdade, pois "o canto não procura o que tem a dizer"¹⁶. É expansivo e livre como o vento que "sopra onde quer". "Cantar é, desde o centro inaudito da plena natureza, ser levado pelo vento. O canto é ele mesmo: 'um vento'"¹⁷.

O poeta, o instaurador da verdade, do sentido da existência, conserva e perpetua no sentido, no aberto, a existência. Na tendência humana à tagarelice da linguagem e à decadência no cotidiano, o poeta é o que arrisca permanecer no aberto da linguagem instauradora. É o que "se coloca em atitude de disponibilidade, que se abre ao aberto"¹⁸. Nisto está sua grandiosidade e sua tarefa. "No Mundo estabelecido pelo artista por meio da obra, a destinação histórica dos homens ligados aos deuses, bem como o Ser dos entes, se tornam compreensíveis"¹⁹. É por esta disponibilidade ao aberto que o mundo permanece mundo e a existência humana continua tendo sentido.

3 - POETA MEDIADOR

"... são, como dizes tu, como os sacerdotes sagrados do Deus do vinho"

(Hoelderlin)

Se "poetizar é dar nome original aos deuses" pela palavra poética instauradora" isto só é possível porque os próprios deuses nos deram a fala. Os deuses também falam, só que o fazem mediante signos e cabe aos poetas "surpreender e interpretar esses signos para em seguida transmiti-los a seu povo"²⁰. Cabe ao poeta a tarefa de surpreender e interpretar a fala dos deuses. Essa tarefa só pode ser cumprida no silêncio, pois só no silêncio é possível

surpreender os deuses e interpretá-los. É no silêncio que eles se deixam surpreender. "O poeta é, pois, um 'médium' que está entre os deuses e os homens, e a essência da poesia é a convergência da lei dos signos dos deuses e a voz do povo"²¹.

Sensibilidade dupla e convergente é necessária ao poeta: de um lado, ser capaz de atingir e interpretar os signos do sagrado e trazê-los traduzidos aos homens, ao povo, de outro lado, ser capaz de atingir os anseios do povo e interpretá-los em direção ao sagrado. Atingir, captar e interpretar os signos exige coragem e inclui a audácia de não só traduzir o seu sentido imediato, mas predizer o seu significado de longo alcance, seu sentido futuro, ainda a se cumprir. Incluída aqui está a função profética.

O poeta está colocado **entre**. Não é um Deus entre os homens, não é um homem entre os deuses. É um homem especial entre os deuses e os homens: Ao poeta cabe a tarefa de fazer "o esforço convergente e divergente da lei dos signos dos deuses e a voz do povo. O poeta mesmo está entre aqueles, os deuses, e este, o povo"²². Não vive propriamente como homem nem propriamente como Deus, pois "é um 'projetado fora', fora naquele entre, entre os deuses e os homens"²³. Mas é neste estar **fora** que o homem-poeta-mediador consegue estar o mais **dentro** possível da existência humana, já que só neste fora realiza a transcendência. É neste fora dos homens, neste entre os deuses e os homens que se realiza e se instaura o existir próprio do homem pela palavra poética instauradora: "Só neste **entre** e pela primeira vez se decide quem é o homem e onde se assenta sua existência"²⁴. O habitar a terra humana é o habitar poético, ou o habitar poético é o habitar humano. O animal não habita a terra, o animal não tem mundo, porque não é dada a ele a poesia, não é dada a ele a palavra poética, não é dada a ele a abertura do Ser.

O sustentar a tarefa do entre não é fácil e como diz Hoelderlin, comentado por Heidegger, "só às vezes suporta o homem a plenitude divina"²⁵. E para atingir e elaborar a verdade de seu povo exige-se do poeta a coragem da solidão: "Quando o poeta permanece consigo mesmo na suprema solidão de seu destino, então elabora a verdade como representante verdadeiro de seu povo"²⁶.

Se os poetas são os mediadores entre o sagrado e o humano, cabe a nós, como diz Heidegger “aprender a escutar esses poetas”²⁷. Esses, isto é, os que são verdadeiramente poetas.

CONCLUSÃO

Ao concluirmos este nosso trabalho sobre alguns aspectos do pensamento heideggeriano a respeito do artista, particularmente do poeta, considerado o artista por excelência, sendo a poesia a arte por excelência, algumas observações nos ocorrem:

- É patente em Heidegger o extraordinário valor que atribui à obra de arte, à poesia em particular. Aparece também a pouca importância que ele dá ao produtor da obra, o artista. A certa altura parece até considerar o artista um simples meio, que poderia perfeitamente desaparecer após a obra feita. Na verdade a obra fica e o autor não.

O não dar muita importância ao artista, contudo, parece estar em consonância com seu pensamento geral, dentro do qual não cabe guarida a qualquer forma de subjetivismo. Neste sentido parece coerente sua posição. Apesar de tudo, uma pergunta lhe faríamos: seria possível a obra sem o autor? Por que então dar muito mais importância à obra do que ao autor?

Os trabalhos de Heidegger sobre arte parecem não se distanciar, de forma nenhuma, de sua intuição fundamental, desenvolvida em “Ser e Tempo”. Ao contrário dão a impressão de serem um prolongamento seu.

Apesar de o autor de “A Origem da Obra de Arte” e “Hoelderlin e a Essência da Poesia” dar mais importância à obra do que ao autor, pensamos ter conseguido nosso objetivo, qual seja, o de mostrar a importância dada por ele ao artista, em especial ao poeta.

Destacamos três aspectos que reputamos particularmente relevantes. Outros muitos podem ser desenvolvidos e descritos na estética heideggeriana, como, por exemplo, arte e história, arte e

linguagem, arte e educação, arte e verdade. Permanecem como sugestões para outros trabalhos.

NOTAS

- (1) M. Heidegger. Sobre o Humanismo. p. 64.
- (2) M. Heidegger. Arte y Poesia, p. 145.
- (3) V. Ferreira da Silva, Obras Completas, v. 1, p. 16.
- (4) M. Heidegger, Chemin qui ne mènent nulle part, p. 327.
- (5) Id., p. 384.
- (6) M. Heidegger, Arte y Poesia, p. 137.
- (7) Id. p. 138.
- (8) Id. p. 137.
- (9) M. Heidegger, Arte y Poesia, p. 137.
- (10) Id., p. 138.
- (11) V. Ferreira da Silva, opus cit., v. 1, p. 69.
* Grifo nosso.
- (12) G. Bornheim, Metafísica e Finitude, p. 91.
- (13) G. Bornheim, Metafísica e Finitude, p. 91.
- (14) M. Heidegger, Chemins, p. 380.
- (15) Id., p. 381.
- (16) Id., p. 382.
- (17) Id., p. 382.
- (18) T. C. Beanini, Heidegger: Arte como cultivo do inaparente, p. 38.
- (19) T. C. Beanini, opus cit., p. 38.
- (20) S. Ramos, Prólogo, in: Arte y Poesia, opus cit., p. 31.
- (21) Id., p. 31.
- (22) M. Heidegger, Arte y Poesia, p. 145.
- (23) Id., p. 146.
- (24) Id., p. 146.
- (25) Id., p. 147.
- (26) Id., p. 147.
- (27) M. Heidegger, Chemins, p. 327.

BIBLIOGRAFIA

- BEANINI, Thais Curi. **Heidegger: Arte como Cultivo do Inaparente**. São Paulo, Ed. E.D.U.S.P., 1986. 158 p.
- BORNHEIM, Gerd. A. **O Sentido e a Máscara**. São Paulo, Ed. Perspectiva S. A., 1975, 123 p.

- _____. **Teatro: A Cena Dividida**. Porto Alegre, Ed. L. & P. M. Editores, 1983, 125 p.
- _____. **O Idiota e o Espírito Objetivo**. Porto Alegre, Ed. Globo, 1980.
- _____. **Metafísica e Finitude**. Porto Alegre, Ed. Movimento, 1972 169 p.
- _____. **M. Heidegger L'Être et le Temps**. Paris, Ed. Hatier, 1976, 95 p.
- CAPALBO, Creusa. (Org.) **Fenomenologia e Hermenêutica**. Rio de Janeiro, Ed. Âmbito Cultural Edições Ltda, 1983. 121 p.
- CARNEIRO LEÃO, E. et alii **Arte e Filosofia**. Rio de Janeiro, Ed. Funarte, 1983.
- CRIPPA, A. **A Idéia de Cultura em Vicente Ferreira da Silva**. (Tese de Doutorado), Universidade Gama Filho.
- GUINSBURG, J. **O Romantismo**. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1978. 274 p.
- FERREIRA DA SILVA, Vicente. **Obras Completas**. v. 1, São Paulo, Ed. I.B.F., 1964. 397 p.
- _____. **Obras Completas**. v. 2, São Paulo, Ed. I.B.F., 1966, 538 p.
- HEIDEGGER, Martin. **Arte y Poesia**. Trad. Samuel Ramos. 4ª ed. México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1985. 148 p.
- _____. **Sobre o Humanismo**. Trad. E. Carneiro Leão. Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1967. 106 p.
- _____. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis, Ed. Vozes, 1988. 325 p.
- _____. **Seis estudos sobre "Ser e Tempo"**. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis, Ed. Vozes, 1988. 132 p.
- _____. **Nietzsche**. Trad. Pierre Klossowski. Paris, Ed. Gallimard, 1971. 512 p.
- _____. **Approche de Holderlin**. Trad. Henry Corbin et alii. Paris, Ed. Gallimard, 1962. 195 p.

- _____. *Chemins qui ne mement nulle part*. Paris, Ed. Gallimard, 1962. 385 p.
- KIÉDE, S. S. (coord.) *Os Contrapontos da Literatura*. Petrópolis. Ed. Vozes, 1984. 101 p.
- MARTINS, Joel e BICUDO, Maria Aparecida V. *Estudos sobre Existencialismo, Fenomenologia e Educação*. São Paulo, Ed. Moraes, 1983. 80 p.
- MARTINS, Joel et alii. *Temas Fundamentais de Fenomenologia*. São Paulo, Ed. Moraes, 1984. 98 p.
- RILKE, R. Maria. *Cartas a um Jovem Poeta*. Trad. Paulo Rónai. 14^a ed. Porto Alegre, Ed. Globo, 1986. 109 p.
- PRESENÇA FILOSÓFICA. Rio de Janeiro, nº 1, jul 1988.
- _____. Rio de Janeiro. v. XI. nº 1. jan/abril 1985.
- _____. Rio de Janeiro, v. XII, nº 1 a 4, jan/dez 1986.
- REVISTA FILOSÓFICA BRASILEIRA. Rio de Janeiro, v. 3, nº 1, jul 1986.

CONDORCET: UN UTOPISTE OU UN PROPHÈTE?

Maria E. KOUTLOUKA
Université de Thessalonique

RÉSUMÉ

Il a été dit que le siècle des Lumières fut le siècle de l'utopie. Les esprits philosophiques s'aventurent à la recherche du Bonheur à travers d'enquêtes sur les alternatives économiques, sociales, politiques. Parmi les plus illustres entre eux, Condorcet; esprit éclairé, savant lucide dont toutes ses discussions s'élèvent jusqu'aux principes. Ses doctrines politiques ont exercé une emprise sur les idées et les actes de son temps et leur empreinte jusqu'à nos jours. Il devrait être considéré, d'après Picaret, comme le prophète de la Déclaration des Droits de l'homme.

RESUMO

Foi dito que o século das Luzes foi o século da utopia. Os espíritos filosóficos se aventuraram a buscar a felicidade, através da indagação sobre as alternativas econômicas, sociais, políticas. Dentre eles, Condorcet se destaca, como espírito esclarecido, sábio e lúcido, cujas discussões se aprofundam buscando princípios. Suas doutrinas políticas exerceram uma influência até nossos dias e foi, por isso, considerado por Picaret como um precursor e um profeta da Declaração dos Direitos do Homem.

Il a été dit que le Siècle des Lumières fut le siècle de l'utopie. Les esprits philosophiques s'aventurent à la recherche du Bonheur à travers d'enquêtes sur les alternatives économiques, sociales, politiques explorations téméraires qu'elles ont pour

dénominateur commun l'optimisme enthousiaste de leurs promoteurs. Quelles que soient leurs justifications leur argumentation et les solutions qu'ils proposent, ils s'attachent dans l'avenir et ils entrevoient le Bonheur définitif de l'homme, la rénovation de sa société, le progrès de ses institutions.

L'ordre social serait établi une fois pour toutes et désormais Bonheur, morale est société n'en feront qu'une unité stricte. L'innovation du XVIIIe siècle fut l'enrichissement ou l'aggravation de la confusion traditionnelle depuis l'Antiquité entre la morale et la théorie du Bonheur avec se nouveau terme qu'est l'ordre social¹.

Les esprits du XVIIIe siècle s'intéressaient aux idées générales et s'attachaient au changement de tous les facteurs sociaux pour trouver le procédé qui mettrait l'homme en parfait accord avec lui-même, avec ses semblables, avec ses frères dans le monde; mais dans cette entreprise l'homme qui constitue l'élément de base de la société, n'est point dissocié de ses éléments originaux et il est considéré tel qu'il est avec toutes ses imperfections et non pas tel qu'on le présume être stylisé dans l'imagination de l'auteur. Alors on ne cherche pas à l'idéaliser, sa nature est représentée telle qu'elle est et cette optique réaliste se contrecarre à l'appréciation pour les "utopistes des Lumières".

Ces hommes expriment leurs doctrines avec une conviction réelle tellement passionnée qu'on les accorde l'interprétation erronée qu'ils se fiaient à les voir s'accomplir sur l'heure. Mais quand on examine attentivement leurs oeuvres on s'aperçoit que leurs devises sont la suite de considérations préparées par une longue méditation en liaison constante avec les acquisitions spirituelles du passé, la science conquise et les constatations de leur temps. Parmi les plus illustres entre eux, Condorcet; esprit éclairé, savant lucide dont toutes ses discussions s'élèvent jusqu'aux principes. Il les cherche dans la nature éternelle de l'homme et des choses². Son oeuvre politique est l'aboutissement de son approfondissement sur les faits historiques du passé et de ses observations sur tous les événements de son époque. Il a des idées directrices, il raisonne, il calcule, il déduit avec une méthode

féconde et puissante qui prend sur le terrain de la réalité et ne le perd jamais de vue. Son opinion l'exprime sans le moindre dogmatisme et son raisonnement juste, méthodique et cohérent fait de lui un logicien qui par son talent d'observateur averti lui permet de saisir tous les courants d'opinions et ayant le sens des difficultés et des circonstances fortuites, devient un philosophe.

La société en bouillonnement du XVIII^e siècle est l'objet de son observation et de son étude scientifique. Mais les nouvelles espaces qui s'ouvrent devant elle Condorcet estime qu'elles doivent être l'objet de l'étude non pas de l'individu scientifique mais d'une équipe des scientifiques, d'un ensemble qui est en possession de la plus large quantité et qualité des connaissances et d'expériences. Les problèmes actuels qui sont l'objet de préoccupations de la philosophie, des sciences, cherchent leur solution suivant la voie tracée il y a deux siècles par Condorcet.

Ses doctrines politiques ont exercé une emprise sur les idées et les actes de son temps et leur empreinte parvient jusqu'à nos jours. Ses concepts constitutionnels furent approuvés par ses contemporains et appliqués dans leurs jugements. Condorcet est unanimement respecté comme le précurseur de la sociologie: ses principes sont à la base des théories sociologiques modernes. La solidarité se confirme dans la morale de Condorcet. La science politique contemporaine lui doit ses éléments essentiels, le droit de vote, le référendum, la prédominance du pouvoir civil. Et quand on évoque aujourd'hui la notion et la théorie du Progrès on invoque obligatoirement Condorcet. Ses conceptions ne peuvent en aucun cas être considérées comme utopiques puisque le tableau historique des progrès de l'esprit humain qu'il essaye d'esquisser exclut toute stabilité sociale: "Le progrès de l'esprit humain croissant toujours de siècle en siècle n'a point de terme"³ et l'histoire du genre humain connaîtra de développements nouveaux; une nouvelle histoire commencera à la "dixième époque". L'humanité a été de tout temps et l'est encore en marche progressive continue. De plus les systèmes d'organisation politique que Condorcet propose, fonctionnent aujourd'hui dans les États modernes. Un état des choses une théorie ne peuvent être utopiques que quand ils entrent

en incompatibilité avec les conjonctures de la raison et non pas quand ils dépassent les données immédiates. Toutes les périodes de l'histoire comportent des idées qui dépassent les dispositions sociales, devançant la mentalité du milieu sans pour autant être considérées utopiques ou du domaine de la fiction. Et même quand elles sont jugées utopiques au temps de leur proposition, deviennent par la suite réalité.

Il existe un rapport dialectique entre l'utopie et la réalité, une relation suivant laquelle, l'orientation de la pensée et de l'action vers des concepts qui dépassent la réalité de leur étape historique, conduit à la formulation des doctrines qui influencent la fonction, le pouvoir et le comportement humain; il en résulte une rupture avec l'état des choses établies, la réalité est détrônée et transmutée en une nouvelle réalité.

On objecte à Condorcet son opinion affirmés sur l'étude de la science de l'histoire. L' "Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain" c'est l'oeuvre qui reunit les accents polémiques de tous ceux qui attribuent à Condorcet le qualificatif mal fondé d'utopiste. Ce tableau historique Condorcet précise, qu'il se forme par l'observation successives des sociétés humaines au différentes époques qu'elles ont parcourues. "Il doit présenter l'ordre de ces changements, présenter l'influence qu'exerce chaque instant sur celui qui le remplace, et montrer ainsi, dans les modifications qu'a recues l'espèce humaine, en la renouvelant sans cesse au milieu de l'immensité des siècles, la marche qu' elle a suivie, les pas qu'elle fait vers la vérité ou le bonheur. Les résultats qu'il présente conduiront ensuite aux moyens d'assurer et d'accélérer les nouveaux progrès."⁴

L'argumentation opposée insiste sur la prévision de l'avenir, les positions sociales du philosophe et sur la critique que sa philosophie de l'histoire repose sur une définition de la nature humaine qui implique sa perfectibilité illimitée. La prévision de l'avenir Condorcet l'abordé en se remettant à la garde de ses observations sur les événements passés et sur ses connaissances acquises par la méditation. Donc il emploie une méthode scientifique. "Si l'homme peut prédire avec une assurance presque entière les

phénomènes dont il connaît les lois; si, lors même qu'elles lui sont inconnues, il peut, d'après l'expérience du passé, prévoir avec une grande probabilité les événements de l'avenir; pourquoi regarderait-on comme une entreprise chimérique, celle de tracer avec quelque vraisemblance, le tableau des destinées futures de l'espèce humaine d'après les résultats de son histoire? Le seul fondement de croyance dans les sciences naturelles est cette idée que les lois générales connues et ignorées, qui règlent les phénomènes de l'univers sont nécessaires et constantes; et par quelle raison ce principe serait-il moins vrai pour le développement des facultés intellectuelles et morales de l'homme, que pour les autres opérations de la nature? Enfin puisque des opinions formées d'après l'expérience du passé sur des objets du même ordre sont la seule règle de la conduite des hommes les plus sages, pourquoi interdirait-on au philosophe d'appuyer ses conjonctures sur cette même base, pourvu qu'il ne leur attribue une certitude supérieure à celle qui peut naître du nombre, de la constance de l'exactitude des observations?"⁵

Condorcet est convaincu qu'on peut "dompter le futur"⁶ et cette assurance lui est presque sans réserve. Il adopte les arguments de Turgot pour faire valoir sa conviction que la réalité du passé et l'inéluctable progrès peuvent nous conduire à des conclusions sur le futur. L'histoire du passé qui accumule les principes moraux peut instruire l'humanité dans sa marche vers le futur. L'expérience du passé nous fournit la raison de croire que la nature n'a pas de limites à nos espérances⁷ puisque notre intelligence ne pourrait pas épuiser toutes les opérations de la nature, alors rien ne peut interrompre l'évolution du Progrès. Et notre intelligence ne sera jamais épuisée parce que la quantité et la répétition de nos connaissances acquises l'enseigneront et amélioreront la valeur de nos idées; "car il y a pour chaque degré de civilisation une perfection réelle comme pour chaque degré de lumières une perfection idéale, dont nous sommes destinés par la nature à nous rapprocher sans cesse, sans pouvoir jamais l'atteindre..."⁸ Comment à nos jours n'être pas impressionnés par la perspicacité et l'actualité de la pensée de Condorcet quand il énonce que: "à une époque ou

l'espèce humaine aurait acquis des lumières, dont nous pouvons à peine nous faire une idée"⁹ et que s'établiront entre les diverses sciences "des lignes de communication et l'application d'une science à une autre en devient souvent la partie la plus utile ou la plus brillante"?¹⁰ La pratique actuelle de la collaboration entre les différentes sciences pour parvenir à se faire donner des propositions valides a pleinement confirmé la valeur du rationalisme de notre philosophe. Nous estimons que c'est un de plus remarquables aspects de sa théorie cette communication des sciences, prophétique et non pas utopique pour son époque puisque justifiée à notre temps.

Condorcet insiste maintes fois sur cette méthode qui a fait ses preuves dans l'étude du passé; à savoir que certaines conditions du passé vont nécessairement être réunies dans l'avenir. Cette réunion du passé et de l'avenir dans son tableau historique a comme fondement son recours à la science. L'histoire se hausse et atteint alors la valeur scientifique, les méthodes dont elle se sert sont scientifiques donc son application aux conjectures de l'avenir est de son ressort et non pas du domaine illusoire des rêves et des aspirations chimériques.

Condorcet considérant la réalité du présent cherche à estimer les conjonctures du futur à travers le calcul des probabilités; cet ensemble des règles, méthode expérimentée, est capable de répondre aux questions des problèmes sociaux et parvenir à leur dénouement, fait qui conduirait au progrès de la société. Ce procédé scientifique permet au philosophe de faire la discrimination entre sa représentation de l'avenir et l'utopie. Toutes ses formulations avaient pour objectif d'avertir un gouvernement équitable de la nécessité impérieuse des réformes qu'il menerait à bien en appliquant un procédé scientifique tel que la mathématique sociale et un ensemble de règles d'action et de valeurs qui fonctionneraient comme normes dans la société. Une société rationnelle, établie sur la vérité et la justice: "fondé sur la raison, sur les maximes de la justice universelle, l'édifice d'une société d'hommes égaux et libres... où le soleil n'éclairera plus... que des hommes libres, ne reconnaissant d'autre maître que leur raison".¹¹

Nous constatons partout dans l'oeuvre de Condorcet une corrélation impressionnante entre ses idées philosophiques et l'expérience vécue de son temps; particulièrement sensible aux graves problèmes sociaux, attentif à l'opinion publique, qui réclamait la réforme des institutions, il s'engage à ménager des issues au mécontentement populaire. Ayant vécu l'expérience de la Révolution il analyse d'un point de vue socio-économique les données de l'histoire. Ses prévisions sur le progrès, tout changement ne sera que perfectionnement que prolongation de ce qui aura été acquis et les effets de l'évolution de l'esprit humain, épris de vérité et de justice c'est-à-dire de science, elles ont pour principe commun la raison.

Est-il utopisque d'émettre que l'espérance qu'un jour la raison dominerait la vie sociale et politique, est une mirifique chimère? C'est la raison qui donera les coordonnées de la société de l'avenir, c'est elle qui a la mission d'expliquer l'univers moral et social et le monde physique puisque l'un et l'autre sont régis par des lois analogues.

Au siècle suivant Hegel considérera que la Raison est historique et que l'Histoire est Raison. Est-ce une utopie la théorie que tous les hommes sont nantis d'une raison égale? Mais c'est là qui réside l'aspect essentiel de la pensée des Lumières; les activités et les rapports de force, les possibilités qui déterminent la portée des hommes sont d'une disproportion particulière mais leur racine est commune, la Raison.

Condorcet estime que la situation politique dans le monde l'oblige à faire l'hypothèse que l'idéal de l'égalité était manifestement un événement en prograssion dans la réalité; idéal qu'il se transformerait en évidence par l'entremise de l'instruction publique et un programme économique qui supprimerait les privilèges outrageants et aplanirait les inégalités économiques. il y apporte un atout majeur: le calcul scientifique, l'application des mathématiques, calcul des probabilités, statistique, mathématique sociale¹², non seulement pour résoudre les problèmes de l'économie, mais aussi ceux des sciences sociales et politiques. La méthode expérimentale par des procédés empiriques transcrits en langage chiffré pourrait favoriser l'étude des mécanismes de la vie économique et établir des rapports sociaux rationnels.

Dans le domaine scientifique Condorcet témoigne un esprit objectif similaire à celui qu'on rencontre chez Hegel (Objectiv Geist) au XIXe siècle. Son objectivité, l'écarte du comportement enflamé et son rationalisme refute l'esprit romanesque du romantisme.

Ce mouvement d'idées qui se manifeste en Angleterre et en Allemagne pour séduire ensuite toute l'Europe, caractérisé par une réaction contre l'esprit et les méthodes du XVIIIe siècle - en particulier contre l' "Aufklärung" -, par la défiance et la dépréciation des règles logiques, par la glorification de la passion et la plaidoirie de l'intuition, le triomphe de la subjectivité et la dévalorisation, la déchéance complète, du rationalisme, il se trouve aux antipodes de la pensée concrète de Condorcet. Il lui est inacceptable de souscrire à cette rétrogression au conservatisme à cet affaissement du rationalisme; c'est la raison pour laquelle dans toute son oeuvre ne mentionne pas un courant, dont il était parfaitement informé et qui passionnait déjà les esprits en ce fin du XVIIIe siècle.

Chaque époque a ses propres manières de saisir sa progression, établies d'après ses expériences et son savoir et de percevoir son avenir en se basant sur l'intelligence et la science et non pas sur l'occultisme. Certes, la faculté de concevoir d'une société dépend des facteurs qui agissent sur le comportement de ses membres et surtout elle découle du système et de l'échelle des valeurs qui l'animent. Le développement de l'esprit critique associé aux facteurs sociaux déterminent les aspirations et l'espérance d'une société pour l'avenir tout en restant dans l'expectative.

Mais, au cours de périodes de crise sous la pression des idées nouvelles et la nécessité impérieuse du changement, le rythme de son imagination s'accélère. Les idées s'ébauchent et se transforment avec un ferme dynamisme et un hâtivement angoissé, que, souvent, est indéchiffable la démarcation entre la réalité et l'utopie entre le projet réalisable et le souhait.

C'est précisément l'époque révolutionnaire durant laquelle les esprits remplis de ferveur axiomatisent les systèmes qui proposent sans qu'ils soient toujours des formules de crédit. Pendant la période de crise révolutionnaire nous constatons une

atténuation de l'écart entre le souhait, l'utopie et le projet politique; en cette phase cruciale du processus social les aspirations mettent en marche un mouvement d'impulsions emportées qui offre à la révolution une vitalité nouvelle. Alors les souhaits qui rassemblent les espoirs, qui ajustent l'attente, qui exigent l'ardeur et la résolution communes, les "utopies" qui font appel à l'action et deviennent ainsi le fer de lance contre l'inertie sociale, sont plus proches à la réalité qu'à l'imagination. Et peut-on proscrire l'imagination de l'idéologie? Que serait-elle la science politique la science pure, sans l'élément promoteur de l'imagination? C'est l'imagination ténace et permanente dans son action qui permet aux aspirations sociales de se concrétiser: l'utopie n'est plus un mirage.

Dans l' "Esquisse" Condorcet, avec son optimisme historique, énonce le problème social dans les mêmes termes où il se pose aujourd'hui. Projets des réformes perspicaces pour une cité équitable, fondée sur la raison et pour une société internationale pacifique ont trouvé à nos jours leur justification. L'espoir du philosophe pour la paix universelle c'est réalisé à l' O.N.U.; le développement et l'élargissement des Lumières et le progrès de la philosophie nous conduisent à une époque où leur influence sur l'opinion publique et de cette opinion publique sur les nations et leurs chefs, produira dans la masse des peuples une révolution gage certain de celle qui doit embrasser la généralité de l'espèce humaine; sont des paroles de Condorcet, toujours actuelles.¹³ Le rôle privilégié qu'il accorda à la science ainsi que son influence à la formation de l'homme nouveau et à la construction de la société de l'avenir n'est pas une utopie.

Les hommes de plus en plus éclairés, deviendront continuellement plus heureux, meilleurs sous tous les aspects.¹⁴ Est-ce ceci irrationnel? Tous les États démocratiques modernes quand ils travaillent à l'amélioration des rapports de l'individu avec la puissance publique, sont dans le sillage de Condorcet et emploient les moyens que lui a préconisés. Ses doctrines "utopiques" sur la Constitution ne sont-elles pas insérées dans les Constitutions des États actuels? Sa théorie du Progrès c'est un exposé idéologique, politique, scientifique qui renforçant sa cohérence avec l'Histoire se manifeste clairement rationnelle.

Le changement social n'est plus du domaine du rêve et l'illusion devient réalité si on se base au savoir et à l'action. Les "rêves" de ce grand philosophe n'étaient à son temps que la vision anticipés de la vie contemporaine, des idées d'avani-garde qui se réalisent à nos jours. L'influence exercée en son temps fut immense et la clairvoyance rémarquable de ses idées rationalistes administrent les pays démocratiques.

"Condorcet devrait être considéré comme le prophète d'un nouvel Evangile celui de la Déclaration de Droits de l'Homme. Personne n'a travaillé avec plus d'énergie et d'enthousiasme à détruire l'ancien ordre des choses à fonder l'ordre nouveau."¹⁵

NOTES:

- (1) Cf. R. MAUZI, *L'idée du Bonheur au XVIIIe siècle*, Paris, 1965, p. 173.
- (2) CONDORCET, *Ouevres*, éd. A. Condorcet O'Connor et M. F. Arago, Paris 1847-1849, réimpr. Stuttgart 1968, t. X, p. 71. (Toutes nos références renvoient à cette édition.)
- (3) *Ibid.*, t. V, p. 222.
- (4) *Ibid.*, t. VI, p. 13.
- (5) *Ibid.*, t. VI, p. 236-237.
- (6) A. CENTO, *Condorcet e l'idéa di progresso*, Firenze, 1956, p. 164.
- (7) CONDORCET, *Ouevres*, t. VI, p. 238.
- (8) *Ibid.*, t. X, p. 69-70.
- (9) *Ibid.*, t. VI, p. 257.
- (10) *Ibid.*, t. I, p. 539.
- (11) *Ibid.*, t. VI, pp. 72, 244, 595.
- (12) *Ibid.*, t. I, pp. 540 ss.
- (13) *Ibid.*, t. VI, pp. 175-176.
- (14) *Ibid.*, t. V, p. 222.
- (15) F. PICAVET, *Les Idéologues*, Paris, 1891, éd. reimpr. Hildesheim, New York, 1972, p. 116.

A CONDIÇÃO DO FILÓSOFO: UMA PARÁFRASE A PARTIR DE NICOLAUS BERDIAEFF

Marcelo de OLIVEIRA
UNICAP - Recife-PE

RESUMO

O autor ressalta que, de modo geral, o trabalho do filósofo nunca foi socialmente bem aceito, exceto quando se conformou com os sistemas dominantes, renunciando desta forma à sua condição de pensador. Frequentemente a pessoa do filósofo foi alvo de ataques seja por parte do poder político, seja por parte do poder religioso, na medida em que ambos promovem as instâncias de controle social.

Berdiaeff, em quem o autor se inspira, dizia que a filosofia é a parte menos defendida da cultura e não goza de nenhuma popularidade.

Por causa de sua atividade crítica o filósofo não recebe o reconhecimento da sociedade e por isto, muitas vezes, fica só. Mas continua na sua tarefa de pensar a existência no mundo com a certeza de que ao homem é possível conhecer, julgar, detectar contradições e apontar horizontes de ultrapassagem em todos os domínios do saber aplicado.

RÉSUMÉ

L'auteur remarque que, en général, le travail philosophique n'a été en aucun temps socialement bien reçu, sauf dans le cas où s'est conformé aux systèmes dominants, renonçant de cette façon à sa condition de penseur. Souvent la personne du philosophe a été en butte à des attaques soit par le pouvoir

politique soit par le pouvoir religieux, à mesure que l'un et l'autre fomentent les instances de contrôle social.

Berdiaeff, dont l'auteur prend son inspiration, disait que la philosophie est la part la moins défendue de la culture et ne jouit aucunement de estime publique. Par son activité critique le philosophe ne reçoit pas la reconnaissance de la société et par là, le plus souvent, il reste seul. Mais il persiste en sa tâche de penser l'existence dans le monde avec la conviction que, pour l'homme, est-il possible connaître, juger, révéler les contradictions et indiquer des horizons de dépassement em tous les domaines du savoir appliqué.

I - CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS

Em todas as épocas e civilizações em que se acentuou o cultivo específico do conhecimento, a condição do pensador apresentou-se um tanto trágica. Eis a observação do filósofo Berdiaeff, ao analisar o confronto entre a filosofia, a religião e as ciências, ao longo da história.¹

O filósofo, de modo geral, nunca fora bem aceito socialmente; a menos que se tenha conformado ao sistema ideológico dominante, renunciando à sua condição de pensador. Sua condição existencial tem sido marcada, na trajetória dos tempos, por uma atmosfera bastante densa de ataques, ora vindos do poder político do Estado, ora das elites religiosas, uma vez que esses segmentos, invariavelmente, são os promotores das instâncias de controle social.

Nos primeiros tempos de estruturação das filosofias ocidentais entre os gregos, por exemplo, a inimiga da filosofia fora principalmente a religião. Não esquecendo, evidentemente, o fato de que esta se encontrava aliada aos poderes políticos sustentadores das normas de comportamentos aceitas como ideais, naquele contexto.

Esse confronto se prolongou até nossos dias, lembrando que tem sido acirrado, num outro aspecto, pela corrida das ciências empíricas, ao reivindicarem seu status próprio, "desligando-se" daquela que lhes dera origem - a própria filosofia.

Com bastante lógica este último evento se fez necessário. Disto nós somos conscientes, hoje; mesmo vendo como parecem interesseiros o distanciamento e a separação entre a filosofia e tais ciências, em última instância.

Sabemos que a filosofia foi, primordialmente, o saber que englobava, em sua competência, todos os campos do conhecimento. Porém, a progressiva consciência da identidade de seus métodos e a delimitação de seus próprios campos cognitivos os tornaram independentes, possibilitando o surgimento das diversas ciências, que exigiram, por sua vez, sua relativa autonomia. E a filosofia, já pressionada pelos estreitos e vigiados corredores das instituições religiosas, sobretudo e desde o período do teocentrismo medieval e inícios da modernidade, onde fora apelidada como a "serva da teologia", embora, em parte, haja acontecido o contrário (a teologia é que se submeteu às categorias filosóficas, para se legitimar), de saber totalizador que havia sido, no edifício da sabedoria antiga, passou à posição de especulação de segundo plano. Oprimida, aparentemente inútil e sob acusação de atividade diletante, face aos avanços das ciências empíricas, o certo é que a filosofia sempre esteve presente na própria lógica dos demais universos do saber, principalmente na pessoa do filósofo, que questiona os próprios valores e possibilidades da ciência e da cultura em geral.

Já no auge da crise da cultura aristocrática da Grécia, a conduta do filósofo era vigiada, ameaçada, temível, por ser o homem capaz de expressar racionalmente a sua desconfiança relativamente às instituições político-religiosas e a colocar em xeque tudo que se apresentava com ar de certeza inabalável. Não é sem motivos que vemos Sócrates condenado a beber cicuta; Aristóteles, Ockam, Leibniz, Hume, Locke e Marx, em apuros terríveis, por terem inquietado as oligarquias de seu tempo. Assim como contemporâneos nossos, ainda hoje exilados e ameaçados pelos anátemas da auto-suficiência do Estado e das Igrejas, desde a "Santa Sé" ao "Santa Fé"². Porque enxergaram outras nuances da verdade e não se limitaram à estreiteza dos horizontes das convenções políticas vigentes. Melhor dizendo, porque questionaram

o poder. Enquanto isto, percebemos, de outro lado, pensadores muito bem instalados, como Platão, Hegel, apoiados pelas hierarquias do Estado, sem tanta perseguição. Por que? A resposta soa fácil. Eles não incomodaram muito as elites.

O filósofo sempre teve um caminho estreito e espinhoso a comprimir a largueza de seus passos. De um lado, comprimido pela ciência; de outro, pela religião e pelo Estado. Como constatou Berdiaeff, "a filosofia é a parte menos defendida da cultura... Não goza, em nenhum grau, do que se chama o prestígio da popularidade"³. Até mesmo alguns pensadores a usaram como instrumento para a destruição do próprio filosofar, como fora o caso de August Comte, tendo contraditoriamente desembocado noutra filosofia e, o que foi muito pior, numa espécie de religião da ciência.

A maneira como as sociedades tratam os filósofos nos dá a sensação de que não temos nenhuma incumbência social. Sobram-nos apenas os estreitos e vigiados corredores de algumas faculdades. Assim mesmo, como observaram alguns pensadores que formularam esta questão, "a própria universidade não lhe dá asilo senão na condição de ele divulgar o menos possível a sua própria filosofia, e de que se encerre geralmente na história da filosofia e nas doutrinas dos outros filósofos"⁴. Tal foi a crítica empreendida, por sinal, aos filósofos do século XX, por Gabriel Marcel e Berdiaeff, há poucas décadas; e que ainda não perdeu totalmente a sua atualidade. Este estreitamento de espaço geográfico-político, mais sombra que reflexo da ausência de espaço de liberdade, dificulta o cultivo da filosofia como atividade especificamente reconhecida.

A história nos mostra que o ataque mais violento suportado pela filosofia adveio-lhe da religião, desde a antigüidade. O assassinato de Sócrates constitui o símbolo de muitos similares e um exemplo terrível da crueldade que integra o poder das elites de todos os tempos. Não deve ser visto apenas como um fato isolado no mundo grego. Em "A Apologia de Sócrates", obra de conteúdo realmente patético, encontramos a acusação de que o pensador ensinava a rejeição dos deuses. Na realidade, ele apontava as defasagens e o ocaso da cultura aristocrática em decadência;

pois sabemos que, na Grécia antiga, política e religião estavam a serviço do poder bárbaro, assim como no mundo romano dos primeiros séculos da era cristã.

A partir dos fins do medievo, no contexto da cristandade ocidental, vimos surgir a incandescência das fogueiras da Inquisição (cujos resquícios duram até hoje) queimando filósofos e cientistas, só porque não pensavam como os prepotentes da hierarquia político-religiosa da época. Neste contexto ideológico, identificava-se uma estrutura histórica com a Verdade, por falta de consciência histórica e porque o ardor dos primeiros cristãos havia arrefecido, desde as sutis manobras de Constantino e Teodósio, que fizeram o clero romano curvar-se diante de ofertas econômicas, quais adoradores de Baal. E o Cristianismo, de religião que trouxe a lume a consciência da dignidade dos seres humanos, fora transformado em "religio lícita". Em lugar do aforismo "a fé busca a razão" passou a valer "a fé mata a razão". Desde então, a humanidade passou a assistir a uma verdadeira coivara de homens inteligentes, como Giordano Bruno, Galileu, Joana D'Arc, pagando nas grelhas do "Santo Ofício" o preço de suas descobertas e da liberdade de pensamento, frente aos dogmatismos morais erigidos nos palácios. Hoje, não havendo mais a prática da fogueira de lenha, os atuais inquisidores usam a fogueira psicológica da queimagem com o silêncio forçado⁵.

II - NOSSA EPOCALIDADE

Aproximando-nos do limiar do século XXI, não sejamos ingênuos em demasia para pensar ter havido evolução linear na história do pensamento humano, concebida vulgarmente em termos de "história universal", como se fosse algo homogêneo. A barbárie atribuída ao mundo antigo perdura nas sociedades contemporâneas. Se não de modo idêntico, mas disfarçada ou em outras modalidades, dependendo da classe dominante que exerce o controle social máximo como classe dirigente; seja o clero, no caso das religiões, sejam os militares, ou ambos, em caso de teocracias ou concordância de interesses de ambas as facções no poder. Por menos que pareça

verdade, mas ainda vigora o imperialismo teológico e militar. Inclusive, muito semelhante ao de Roma antiga. Basta que observamos ao nossas ruas invadidas pela cavalaria, em plena metrópole; o que é exatamente a herança da violência policial daquela babilônia. Vivemos em plena época de grito em defesa dos direitos humanos. Entretanto, assistimos a sanções e censuras ao pensamento científico-filosófico, tanto da parte dos escombros do “Santo Ofício” como das ditaduras militares, que apelam à violência psico-física, instrumento arcaico do racionalismo imperial. O inacreditável é fato constatável: a humanidade ainda não se libertou do “index librorum prohibitorum”! A censura continua sendo o meio violento para controlar e impedir o pensamento dinâmico; As elites se acham no poder majestático de dizerem o que o povo deve ou não deve, pode ou não pode saber. Sobretudo nas sociedades dependentes e mais fechadas, cultura é caso de polícia. Pensar e agir além dos esquemas funcionalistas e dos padrões da ideologia burguesa ocidental é arriscar-se. Começar novas formas de relacionamento afetivo, além da monogamia jurídica ocidental, é considerado como desvio, desequilíbrio ou patologia.

Nesse contexto encontra-se comprimida a filosofia, em nossa realidade. Banida, cassada e caçada (em ambos os sentidos), sob a acusação de subverter as pessoas em relação ao dogmatismo político e religioso. E o pretexto para tal é, de um lado, o refúgio religioso, a acusação de materialismo ou ateísmo; do outro, o pretexto político, ligado ao primeiro, a “ameaça do comunismo”, velhos mecanismos de defesa das elites reacionárias para continuarem mantendo o seu status quo.

A nível de América Latina, especificamente, onde a miséria grassa, como resultado da secular exploração colonial e capitalista, os setores fascistas das Igrejas e do Estado apelam para o anticomunismo, como método antigo para impedir a educação democrática das massas populares e sua organização; pelo medo, proibindo o livre pensar que desmitificaria a idolatria petrificada nos regimes de força, aqui instalados. E como a filosofia ameaça abalar as bases do poderio das elites acostumadas no comando ideológico das populações, a solução é condenar, apelar para o anátema e

vedar os processos de libertação e independência dos grupos mais conscientes da insuficiência desses mecanismos historicamente insustentáveis.

Após tantas voltas e revoltas na história da filosofia, ainda se teme a crítica, o perguntar, a reflexão indagadora. Os grupos que pensam deter o controle das sociedades, o controle do curso da história, comportam-se, na maneira sábia da expressão filosófica popular, como quem quer "tapar o sol com uma peneira". Isto parece ter uma profunda verdade, apreendida pelo povo, porque, mais cedo ou mais tarde, alguma ruptura ideológico-política acontecerá. A linguagem da sabedoria popular expressa esta possibilidade dizendo: "um dia a casa cai", "um dia macaco é gente".

Fato curioso é que os teólogos sempre gozaram de certa segurança institucional. Exceto, evidentemente, quando questionaram o dogmatismo institucional de suas religiões. O filósofo, não. Jamais recebera qualquer apoio, porque a filosofia nunca se institucionalizara de modo permanente. Encontra-se solto, entre os olhares da ciência, da religião e, atualmente, mais do que nunca, enfrentando o autoritarismo do Estado militar. Caso não seja um pensador a serviço da ideologia das classes dominantes, do tipo que fica obediente, a sombra da árvore do poder, falando para ser admirado, encantando platéias. Em se tratando de um pensador crítico, que tem coragem suficiente para se distanciar das "proteções" oferecidas pelas classes dominantes, como bolsas, viagens, ou os chamados cargos de confiança, como é o caso das chefias e da espionagem, até mesmo nas universidades.

Em geral, o filósofo crítico é perseguido e marginalizado pelas elites no poder, se cumpre a tarefa de construtor da história, com o povo, ao captar as aspirações de sua contemporaneidade. Sua atividade é colocada "entre parênteses", em suspense, ou suspeita. Nem, ao menos, lhe conferem uma competência profissional, como constatou o pensador Berdiaeff: "Filósofos e filosofia têm contra si os homens de religião, os teólogos, membros do clero e simples fiéis, os sábios e todos os especialistas, os homens políticos e os organizadores, os homens de Estado, conservadores e revolucionários, os engenheiros e os técnicos, os

artistas, enfim, a turba. Os filósofos devem ser, ao que parece, os que não têm nenhuma importância na vida política e econômica. No entanto, os homens que detêm ou brigam com o poder, os que desempenham ou querem desempenhar um papel no Estado e na economia social, parecem querer-lhes mal, não se sabe de quê; não podem perdoar à filosofia parecer-lhes inútil (...). Ignora-se o aparelho técnico da filosofia, mas não se hesita empregar o termo filosofia como uma expressão de troça ou de censura. No uso corrente, a palavra metafísica é quase uma injúria (...). Que a insegurança seja a condição vulgar da filosofia é o que a experiência obriga a constatar... Em todo filósofo há sempre qualquer coisa de Spinoza e do seu destino. Por essa insegurança social, a personalidade de seu pensamento, a situação do filósofo aproxima-o da vocação profética. O profeta não está mais protegido do que ele; e está tanto mais sujeito à perseguição quanto se preocupa principalmente com os destinos da sociedade e do povo. É por isso que, de todos os tipos de filosofia, é a do tipo profético a que está mais desarmada, a menos tolerada, a mais isolada”⁶. Apesar da sua tragicidade, e por causa dela, esse texto de Berdiaeff merece ter reconhecida a sua objetividade histórica e a sua beleza poética e profética.

Em contraste, é inegável a função da filosofia como “dinamis” propulsora de todos os movimentos culturais, uma vez que se constitui como o próprio impulso do agir humano na indissociável unidade vital, entre teoria e prática. Desde o mais simples método de conhecimento até a mais profunda experiência de fé, a comunicação torna-se possível graças a reflexão filosófica.

Todo sistema político, todo posicionamento ante um desafio histórico, fundamenta-se numa mundivisão, numa filosofia, numa concepção de mundo e de homem. Toda organização humana, como projeto social e histórico, supõe uma manifestação racional e uma fundamentação por meio dos princípios da racionalidade. Subjacente a qualquer sistema social encontra-se uma ideologia, um conjunto de princípios e valores racionalizados e explicitadores de sua razão no existir humano. E a pessoa do filósofo faz-se necessária a fim de exercer uma ação crítico-judicativa, para mostrar a incoerência ou coerência desse projeto em

relação ao próprio homem no seu irrenunciável face-a-face com outros, no mundo. Com ele, nesta atitude de julgamento quase ninguém ousa solidarizar-se. Em geral, parece ficar sozinho, pouco reconhecido. Sua incumbência é a de pensar a existência, no mundo, com a única certeza de que, ao homem, é possível conhecer, julgar, detectar contradições e apontar horizontes de ultrapassagem em todos os domínios do saber aplicado, posto que o filosofar se põe a si mesmo como objeto de conhecimento, e nenhuma ciência o faz tão radicalmente como a própria filosofia.

O filósofo que não se deixa confundir e que não se torna cúmplice com a mesmidade sistêmica da ideologia dos segmentos sociais dominantes, não é bem aceito, justamente porque sua atitude criticizadora não admite fronteiras nem entraves. Pela sua práxis, aponta as ambigüidades dos sistemas pretensamente acabados; localiza as contradições, desenterra os conflitos abafados, desmascara, desmitifica, quebra a aparente rigidez e provoca mudanças sociais. Conscientiza-se ajudando os outros a se conscientizarem. Nisto está a sua função histórica. Não existe autoridade externa para o filósofo crítico. Na filosofia a autoridade se constitui pela coerência e consistência do próprio pensar condizente com as exigências do presente histórico. Por isso, o pensador que não aceita a mesmice do sistema opressor é sempre perseguido por aqueles que enxergam a verdade somente na segurança estrutural e material das oligarquias. Tal filósofo é o terror das doutrinas sectárias, dos sistemas e dos dogmatismos de quaisquer origens, desde o religioso ao especificamente político ou cientificista. O único limite para o seu campo de ação é o não poder nem dever pensar a serviço da opressão, se quiser ser fiel à humanidade. É não pretender possuir a verdade total. É não se deixar enquadrar num sistema. Não se curvar a censuras. Não silenciar. Não pretender a ingenuidade de querer afirmar-se ideologicamente neutro ou apolítico. Seu lema deverá ser a construção da verdade, pela construção da história. Utópico, procurará tornar "tópico" aquilo que pensa, com o testemunho da sua convivência, pela dialetização com outras consciências, na luta pela liberdade política, a começar pela própria liberdade individual. Sabendo que a filosofia é o saber do saber e do não-saber; condição reveladora sem a qual o existir não seria humanamente possível.

III - CONCLUSÃO

Os seres humanos não vivemos sem filosofia. O pronunciar-se, com outros é incondicional ao nosso existir, no mundo. E a crítica, o filosofar, a atitude interrogativa, constituem os únicos caminhos a serem desbravados pela humanidade em busca de orientação para viver essa grandeza: a vida; náusea para uns, mistério para outros.

Côncio desta possibilidade e dos limites que lhe são impostos o pensador crítico sabe que deve continuar exigindo espaço para sua tarefa histórica específica. Ainda estamos a tempo de tentar libertar a filosofia dos estreitos corredores e salas de aula em que está confinada, nas universidades, para apontá-la como atividade virtualmente possível a todos os homens como seres pensantes. Se já é verdade incontestável que temos de fazer uma filosofia da libertação não esqueçamos de lutar pela libertação da filosofia, cuja idéia continua presa às escolas.

A atividade filosófica também deve ser explicitada e compreendida como tarefa de todos, embora em níveis diversos; e não apenas de universitários. Como pensadores brasileiros, temos que operacionalizar concretamente o modo e o espaço político para isto. Não esperemos o reconhecimento "oficial" desta atitude humana - o pensar crítico - pois nunca virá, uma vez que nossas instituições escolares, sob o poder majestático das elites, dos vulgares "políticos", continuam como instrumentos da socialização repressiva a serviço do status dessas classes privilegiadas, na defesa da ordem da propriedade privada.

Admitimos que o filosofar não pode permanecer apenas como atividade de escola, pois é preciso que leve em consideração o cotidiano popular, que se aproxime da prática popular; do mesmo modo como é necessário que a linguagem filosófico-científica dialogue com o linguajar comum, a fim de que, dialeticamente, as camadas populares também se apropriem da teoria científica. E ambos, filosofando, aprofundem sua práxis, conjuntamente, num esforço de superação do vanguardismo e do intelectualismo de gabinete.

O pensamento filosófico não pode se desligar das lutas históricas das populações como unidades culturais. O filósofo deverá fazer esforço para se comunicar cada dia mais intensamente com aqueles que não podem dizer sua palavra, com os movimentos culturais populares. Porque as classes populares também sabem captar e expressar o espírito de sua época.

Temos de nos organizar popularmente, saindo dos gabinetes e "chocadeiras" dos departamentos, para combater a censura absolutista. Mais do que nunca, precisamos de força organizativa (diga-se organização específica de filósofos) para quebrar o autoritarismo e o fanatismo ideológico que consideram o exercício da filosofia nas escolas e nas ruas como algo perigoso. Saibamos, porém, que, no momento, nossas instituições escolares ainda são demasiado débeis para suportarem isto, por se encontrarem atreladas ao poderio das classes dirigentes. Temos de acordá-las. Filosofemos com o povo, nas ruas, nos campos.

Se esta proposta chega tardia, não é ao cair da tarde que levanta vôo o pássaro de Minerva, na poética expressão de Hegel?

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

(1) BERDIAEFF, Nicolaus. **Cinco Meditações sobre a Existência**. Lisboa, Guimarães Editora, 1961, p. 13.

(2) Referimo-nos, aqui, ao organismo político-militar criado durante o governo Reagan, nos EUA - o Instituto para Religião e Democracia, chamado vulgarmente "projeto santa fé"; destinado a combater os movimentos de libertação popular dos países dependentes, especialmente os inspirados na teologia da Libertação. Sobre isto ver: "**Um Processo de Ataque Contra a Igreja que Nasce do Povo**". Publicação conjunta do CEDI e Revista Tempo e Presença; São Paulo, 1986, p. 6, (folheto).

(3) BERDIAEFF, N. Op. cit., p. 13.

(4) Idem, ibidem, p. 21.

(5) Continua atuante a repressão da censura policial às produções artístico-culturais. No campo religioso ainda vigoram as punições aos teólogos e demais pensadores críticos ao dogmatismo medieval. Exemplo notório, a nível mundial, tem sido a perseguição desencadeada pelos setores reacionários contra os pensadores da Filosofia e da Teologia da Libertação. Lembre-se o fechamento temporário do Centro Latino-americano de Parapsicologia, em São Paulo.

(6) Idem, ibidem, p. 30.

RESENHAS

WEIL, Simone.

L'ENRACINEMENT: PRÉLUDE À UNE DÉCLARATION DES DEVOIRS ENVERS L'ÊTRE HUMAIN.

Paris: Gallimard, 1990. 381 p. (Folio-Essais, 141).

Estamos comemorando o 50º aniversário de morte de S. Weil (1909-1943), oportunidade para lembrarmos e discutirmos um estilo de filosofar, muito rico e original. Entre as diversas manifestações comemorativas programadas, consta a realização do Colóquio Internacional, previsto para o período de 13 a 15 de setembro de 1993, promovido pelo Departamento de Filosofia e Mestrado de Filosofia da UERJ. O pensamento e obra de S. Weil têm sido divulgados, no Brasil, de maneira pioneira, pela professora Ecléa Bosi (**A condição operária e outros estudos sobre a opressão. Paz e Terra, 1979 Simone Weil - a razão dos vencidos. Brasiliense, 1982).**

A resistência à divulgação do pensamento de S. Weil no interior dos cursos de Filosofia explica-se pela originalidade do estilo, completamente diferente dos pensadores clássicos. Além de viver intensamente o que ensinava, S. Weil esteve sempre comprometida com a causa dos oprimidos. A frase de Lucano constituiu um lema de sua caminhada: "A causa dos vencedores agradou aos deuses, mas a Catão, a dos vencidos" (Ecléa Bosi. **Simone Weil**, p. 6). Seus diários e suas obras o atestam de sobejo. O que impressiona a qualquer leitor é a sua capacidade e coragem de estar presente onde havia sofrimento, opressão e injustiça. Ao mesmo tempo que ministrava suas aulas com um devotamento incomum e participava na luta contra toda sorte de opressão, escrevia uma obra filosófica imensa. Graças ao esforço dos professores André Devaux e Florence de Lussy, da **Association pour l'étude de**

la pensée de Simone Weil (5, rue Monticelli. 75014 - PARIS, França), podemos hoje dispor da obra de S. Weil seja em edições de bolso, seja duma edição mais crítica e mais completa. O plano de publicação das **Obras Completas** prevê o lançamento de dezesseis grossos volumes, já em andamento, pelas Editions Gallimard.

O livro que pretendemos resenhar é de uma palpitante atualidade, sobretudo diante da realidade brasileira e latino-americana. A situação de miséria e de abandono, em que vive a maior parte da nossa população, é um desafio a todo intelectual que não que fazer uma filosofia apenas pelo prazer de criar um discurso bem arquitetado no plano lógico. A esse respeito, a professora Ecléa Bosi publicou, recentemente, um importante artigo, muito denso, analisando as conseqüências do desenraizamento das migrações. (*Culture et déracinement. Cahiers Simone Weil*, Paris, T. XV. n. 4, p. 291-301, déc. 1992).

Antes de analisar as causas e efeitos do desenraizamento, S. Weil estuda e discute as necessidades básicas da alma humana, como a liberdade, a responsabilidade, a segurança, a verdade, a propriedade privada e coletiva, direitos e deveres. Em seguida, mostra como essas necessidades básicas da alma são importantes e vitais para podermos entender o problema e o drama do **desenraizamento** e **enraizamento** humanos. Por ter S. Weil vivido a experiência operária na Renault e a camponesa no interior da França, bem como o engajamento na Resistência francesa durante a Segunda Guerra Mundial, entende-se por que se tem preocupado com o desenraizamento operário, camponês e outros. Aliás, é esta parte a mais ampla e a mais densa da obra, porquanto parte duma experiência e dum compromisso por ela vividos. Mostra como o dinheiro é o grande responsável por esse drama. Provoca a exploração, o desemprego e a ruptura entre a cultura erudita e popular. E aqui intervém um fator decisivo de alienação, conseqüentemente, de desenraizamento. A escola tem muita responsabilidade nesse caso, isto é, no fato de transmitir e de exigir do filho do operário ou do camponês um tipo que cultura que nada ou quase nada tem a ver com a sua vida.

Insiste em que o **enraizamento** é uma necessidade básica de todo ser humano, um componente ontológico de segurança.

"O enraizamento é talvez a necessidade mais importante e a mais desconhecida da alma humana. É uma das mais difíceis de definir. Todo ser humano possui uma raiz por sua participação real, ativa e natural na existência duma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro. Participação natural, isto é, que vem automaticamente do lugar, do nascimento, da profissão, do ambiente. Cada ser humano precisa ter múltiplas raízes. Precisa receber quase que a totalidade de sua vida moral, intelectual, espiritual, por intermédio dos meios de que faz naturalmente". (p. 61).

Mostra em seguida como a guerra é um fator de desenraizamento dos mais terríveis. Mas no mesmo plano coloca outro fator, o dinheiro, que causa estragos iguais, senão maiores, que a guerra.

"Mesmo sem conquista militar, o poder do dinheiro e a dominação econômica podem impor uma influência estrangeira a ponto de provocar a doença do desenraizamento. (...). O dinheiro destrói as raízes por onde vai penetrando, substituindo todos os motivos pelo desejo de ganhar. Vence sem dificuldade os outros motivos porque pede um esforço de atenção muito menor. Nada mais claro e simples que uma cifra" (p. 62-63).

Valeria a pena desenvolver mais esse tema, tão presente na atual conjuntura nacional e mundial. No Brasil, o fenômeno das migrações, dos bóias-frias, das concentrações urbanas, da expulsão do homem da sua terra, do seu meio e de sua habitação, o drama do desemprego e do subemprego, do transporte de massa desumano (em muitas ocasiões, cavalos e cães têm atendimento incomparavelmente melhor) mostram como e quanto o tema do **desenraizamento** e do **enraizamento** são temas filosóficos, urgentes e prioritários. Nesse sentido, a filosofia de S. Weil pode nos ajudar e nos orientar no sentido de uma reflexão para uma problemática muito próxima e, talvez por isso, relegada a um plano secundário. A esse respeito, para concluir, vale a pena transcrever o diálogo e a discussão entre S. Weil e S. de Beauvoir. S. Weil dizia que só uma

coisa importava hoje sobre a terra: a Revolução que daria de comer a todo mundo. S. de Beauvoir respondeu que o problema não era fazer a felicidade dos homens mas de encontrar um sentido para sua existência. Ao que S. Weil retrucou: "**Vê-se bem que você nunca teve fome**" (Ecléa Bosi. **Simone Weil**, p. 17).

Alino LORENZON (UFRJ)

**VANSINA, Frans D. PAUL RICOEUR
BIBLIOGRAPHIE SYSTÉMATIQUE DE SES ÉCRITS ET DES
PUBLICATIONS CONSACRÉES À SA PENSÉE (1935-1984).**

Lovaina (Bélgica): Editions Peeters, 1985. 291 p. (Bibliothèque Philosophique de Louvain, 31). "Bibliographie de Paul Ricoeur - Compléments (jusqu'en 1990)". *Revue Philosophique de Louvain*, T. 89, N° 82, maio 1991, p. 243-288.

Instrumento indispensável para quem deseja realizar um estudo ou uma pesquisa mais abrangentes e mais profundos da obra e do pensamento de P. Ricoeur, o trabalho em apreço divide-se em duas partes: a) Bibliografia das publicações do nosso filósofo; b) Bibliografia dos escritos consagrados ao seu pensamento. A primeira parte compreende três seções: 1) os livros e as respectivas traduções; 2) os textos maiores; 3) os textos que poderiam ser qualificados de menores, seja em razão do suporte gráfico (tipo xerox) seja em razão do conteúdo (comunicações mais breves, tomadas de posição, etc.). Em cada uma dessas seções, as publicações são classificadas primeiramente pela língua, depois na ordem cronológica. As línguas representadas são as seguintes: francês, inglês, alemão, espanhol, italiano, português, holandês, polonês, japonês, dinamarquês, serbo-croata, grego e sueco.

A fim de tornar a bibliografia de manuseio mais fácil, a cada publicação foi acrescentada a respectiva tradução. Ademais, um índice dos autores das traduções, edições, prefácios, bem como um índice analítico das matérias e dos nomes de pessoas com as quais Paul Ricoeur entrou em discussão facilitam o acesso a obra tão importante.

A bibliografia dos escritos consagrados ao pensamento de Ricoeur, divide-se em cinco seções: 1) os livros consagrados à filosofia de Ricoeurs; 2) as dissertações e teses de doutorado tratando do seu pensamento; 3) os artigos e ensaios que estudam ou discutem aspectos de sua filosofia; 4) resenhas e notas concernentes a seus livros bem como introduções redigidas por tradutores dos livros de Ricoeur; 5) as bibliografias de seus escritos e das publicações consagradas ao seu pensamento. As publicações são classificadas primeiramente pela língua e depois em ordem cronológica.

O prof. Vansina merece uma menção calorosa pelo excelente trabalho, porquanto é o único que mantém atualizada uma bibliografia completa e meticulosa da obra de Ricoeur e dos escritos consagrados à sua filosofia. Neste ano de 1993, comemoramos o 80º aniversário de Ricoeur. Muitas homenagens têm sido prestadas, e sua obra amplamente estudada e discutida.

Alino LORENZO (UFRJ)

JUNG, Carl G. e outros

O HOMEM E SEUS SÍMBOLOS

11ª edição, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1992, 316p.

O Homem e seus Símbolos é uma obra monumental concebida e organizada por Jung, contando com a colaboração de um grupo de seus mais eminentes e creditados seguidores. A substância deste livro (relação do homem com o seu inconsciente) e a sua estrutura geral foram traçados diretamente pelo psicólogo suíço.

Trata-se de uma obra destinada ao leitor comum, escrita com muita clareza e objetividade, repleta de ilustrações, tornando estimulante a apreensão dos complexos assuntos nela expostos.

Percorreremos, nesta resenha, cada capítulo da obra, procurando destacar as principais temáticas desenvolvidas.

O capítulo fundamental - "Chegando ao inconsciente" - foi escrito pelo próprio Jung. Inicialmente, procura-se demonstrar a importância dos sonhos como meio de se expressar o que de específico o inconsciente quer manifestar. Eles seriam o meio mais acessível para se investigar a faculdade humana de produzir símbolos. Os símbolos oníricos são os mensageiros indispensáveis da parte instintiva da mente humana para a sua parte racional. Assim sendo, a função geral do sonho seria a de reestabelecer a nossa balança psicológica, compensando as deficiências da personalidade.

Dado que a mente não é um produto sem história, nos sonhos aparecem, freqüentemente, elementos não individuais, manifestações do instinto por meio da fantasia e símbolo. São os arquétipos. Eles interferem em situações com seus próprios impulsos e suas formações de pensamento.

Todavia, o advento do racionalismo moderno fez com que o homem perdesse sua capacidade de reagir às idéias e símbolos numinosos. O sonho compensa esta perda, seus símbolos revelam nossa natureza original com seus instintos e sua maneira peculiar de raciocínio; São tentativas naturais para a reconciliação e união dos elementos antagônicos da psique: belo e feio; luz e sombra...

Interpretando os símbolos do inconsciente, vamos nos chegar ao sentido mais profundo da vida humana.

J. Handerson, no capítulo: "Os mitos antigos e o homem moderno", apresenta o aparecimento de vários arquétipos da mitologia antiga, das lendas e dos rituais primitivos. Sustenta que o elo existente entre aqueles arquétipos e os símbolos produzidos pelo inconsciente de um indivíduo é de enorme valor prático para o analista.

Explorando a fundo o arquétipo de iniciação, o conto da bela e da fera os rituais órficos, verifica-se que eles são expressões simbólicas de experiências psicológicas que ainda hoje repetem-se nos sonhos e fantasias das pessoas. Finalizando, analisa-se os simbolismos relacionados com a necessidade que se tem de transcendência, de busca plena da realização das potencialidades do Self.

No capítulo seguinte, M-L. Von Franz descreve o processo de individuação, onde o consciente e o inconsciente do indivíduo vão, grativamente, se acomodando um ao outro.

No interior da psique humana atua uma tendência reguladora que gera um processo de crescimento psíquico. É o Self, totalidade absoluta da psique, o centro organizador de onde emana este processo. O desencadeamento da individuação, inicia-se com uma lesão à personalidade (renúncia à atitude utilitarista de planejamento consciente), que, nos contos de fada, é expressa pela figura do rei que fica doente, pela escuridão que cobre a terra... etc. Ou seja, o encontro com o Self, inicialmente, lança uma sombra sobre o futuro do indivíduo. Através dos sonhos e fantasias produzidos pelo inconsciente, podemos perceber o objetivo secreto dessas ocorrências interiores. Exige-se, portanto, a relaização da sombra, a aceitação dos defeitos, qualidades e atributos desconhecidos ou pouco conhecidos de ego. A sombra contém forças vitais e positivas, devendo ser integrada no todo da personalidade. Ela torna-se hostil e negativa, quando ignorada ou incompreendida.

Continuando a sua exposição, a autora estuda a personificação das tendências psicológicas femininas no interior do homem (anima) e a personificação das tendências psicológicas masculinas no interior feminino (animus), que devem ser reconhecidas como um poder interior que impulsiona o crescimento do próprio ser, integrando melhor a personalidade inconsciente com todo seu potencial positivo. Animus e anima executam a função de guia e mediadores entre o mundo interior e o Self.

M-L. Von Franz, por fim, ocupa-se com o Self, símbolo da totalidade. Discute como animais e, principalmente, a pedra aparecem nos sonhos e contos de fada, simbolizando-o.

Aniela Jaffé, no capítulo seguinte, a partir da análise das artes plásticas, mostra o quanto que os símbolos do inconsciente exercem sobre os indivíduos uma atração bastante relevante. Destaca-se a análise da pintura moderna imaginativa (que representa uma fantasia ou uma expressão de experiências do artista de maneira irreal e abstrata) como um fenômeno de nossa época.

Todavia, esta arte moderna se nos apresenta como uma grande abstração ou como um realismo exagerado. A dicotomia na arte indica uma cisão psicológica coletiva que está buscando expressão.

No último capítulo: "Símbolos em uma análise individual", a partir de um caso clínico, Dr. Jacobi apresenta-nos um bom exemplo da aplicação do método jungiano de análise.

No estudo conclusivo, M-L. Von Franz sustenta que Jung não formulou uma doutrina, mas um sistema aberto: seus conceitos e hipóteses são concebidos em bases extremamente amplas, abertos às novas descobertas da ciência.

Discutindo conceitos como o de sincronicidade (ocorrência de coincidências significativas), complementariedade (consciente e inconsciente formando um par completo de contrários) e significado (propósito), Von Franz atenta-nos para a possibilidade de unicidade nos campos de realidade que a física e a psicologia estudam.

Conforme afirmamos anteriormente, **O Homem e Seus Símbolos**, ao apresentar ao leitor as complexas temáticas jungianas, o faz com clareza e objetividade, fazendo uso de várias ilustrações e relatos de sonhos. A leitura desta obra, mostra-nos que as idéias de Carl G. Jung levam os indivíduos, sem dúvida, a uma 'visão mais equilibrada, mais ética e mais ampla do mundo' (p. 310), além de ser um pensamento à espera de novas interpretações, um convite à investigação de novos campos de pesquisas.

Wanderley Martins da Cunha
Instituto de Filosofia - PUCCAMP

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to *Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a *Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a *Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.

Revista Reflexão
Instituto de Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro
Telefone (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 55/56 - "ÉTICA II"

Capa: Alcy Gomes Ribeiro

Diagramação e Composição - Supervisão Geral: Anis Carlos Fares;
Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Maria Aparecida Meschiatti Storti e Maria Rita Aparecida Bulgarelli Nunes;
Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e Marcelo De Toni Adorno.

Impressão - Encarregado: Benedito Antonio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Douglas Heleno Ciolfi, 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, Flávia D. Costa Moraes, 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

Francisco de Paula Souza

FUNDAMENTAÇÃO DA OBRIGATORIEDADE MORAL NO
PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO

João Carlos Nogueira

A ÉTICA, A FELICIDADE E O DEVER - CONFRONTO
ENTRE A ÉTICA ARISTOTÉLICA E A ÉTICA KANTIANA

Luis Alberto Peluso

CIÊNCIA E AVALIAÇÃO MORAL: SUBSÍDIOS PARA UM
ENFOQUE UTILITARISTA

Emmanuel Carneiro Leão

DESAFIO DA ÉTICA HOJE EM DIA

Enrique Dussel

DEL ESCEPTICO AL CINICO (DEL Oponente DE LA
"ÉTICA DEL DISCURSO" AL DE LA "FILOSOFÍA DE LA
LIBERACIÓN")

Gabriela Kraemer Bauer

CONSIDERACIONES PARA UNA "ÉTICA DEL DISCURSO"

José Carlos Rothen

A PROPÓSITO DA RELAÇÃO ENTRE EPISTEMOLOGIA E
ÉTICA

Sara López Escalona

EL MORIR COMO ACONTECER HUMANO

José Dettoni

HEIDEGGER: O PAPEL DO POETA

Maria E. Koutlouka

CONDORCET: UN UTOPISTE OU UN PROPHÈTE

Marcelo de Oliveira

A CONDIÇÃO DO FILÓSOFO: UMA PARÁFRASE A PARTIR
DE NICOLAUS BERDIAEFF