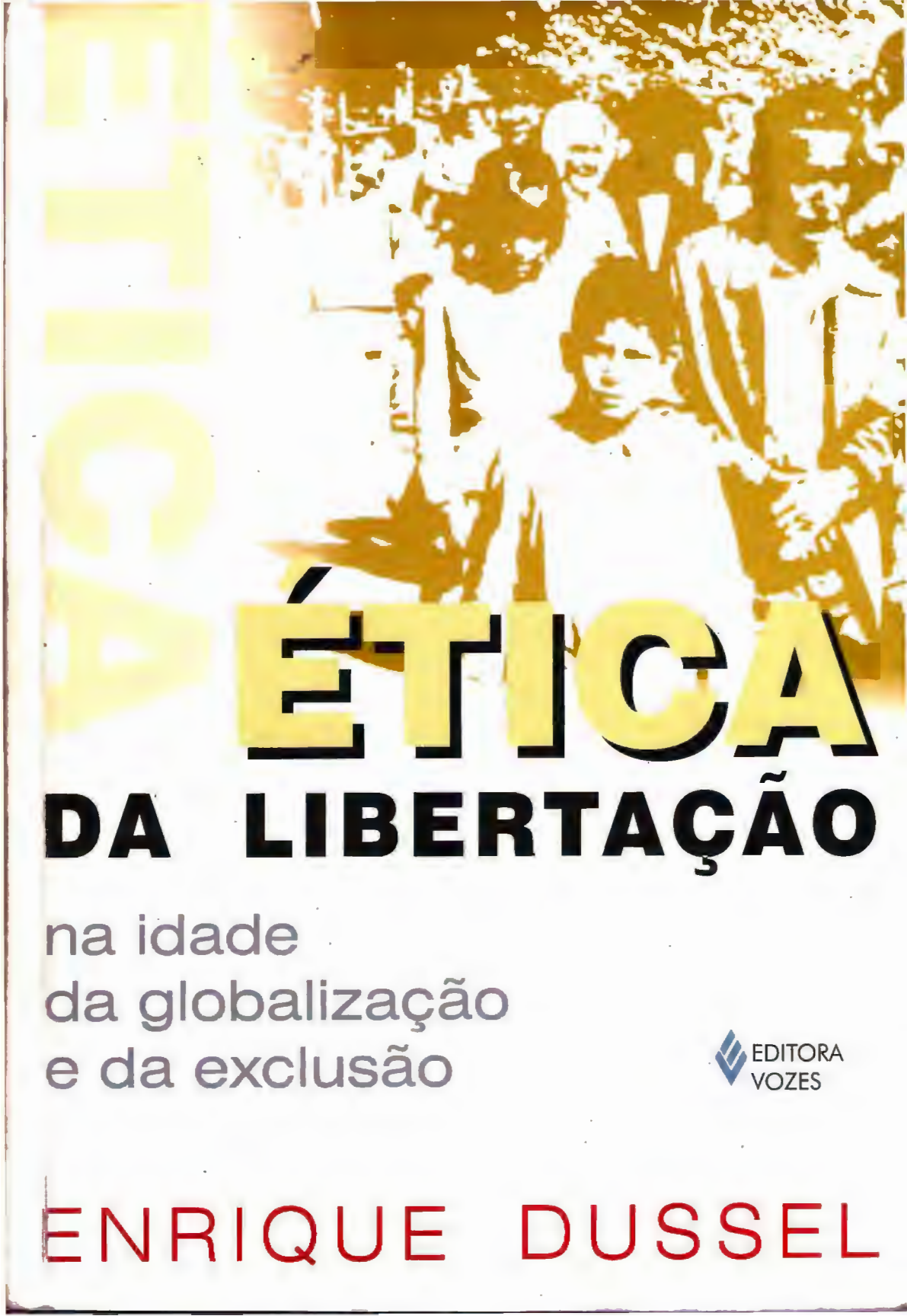




ÉTICA **DA LIBERTAÇÃO**

na idade
da globalização
e da exclusão

 EDITORA
VOZES

ENRIQUE DUSSEL

Ética da libertação



Este livro é fruto de um curso ministrado pelo autor, que já tem outros escritos sobre ética. A teologia da libertação foi, muitas vezes, acusada de ser mais uma ética que uma teologia. Dussel parte da realidade de globalização-exclusão neste nosso sistema-mundo. Procura pensar e discorrer sobre este tema. Acaba chegando à conclusão – que é também o ponto de partida – de que “a morte das maiorias exige uma ética da vida e seus sofrimentos nos levam a pensar e justificar sua necessária libertação das cadeias que a prendem”.

www.vozes.com.br

 EDITORA
VOZES
Uma vida pelo bom livro

E-mail: vendas@vozes.com.br

ISBN 85.326.2143-0



9 788532 621436

capa: Marta Braiman

Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão



EDITORA VOZES

Enrique Dussel

ÉTICA DA LIBERTAÇÃO

Na idade da globalização e da exclusão

Tradução de: Ephraim Ferreira Alves

Jaime A. Clasen

Lúcia M.E. Orth



EDITORA
VOZES

Petrópolis
2000

© 1998, Editorial Trotta, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa e
Enrique Dussel

Título do original espanhol: *Ética de la liberación – En la edad de la globalización y de la exclusión*

Direitos de publicação em língua portuguesa no Brasil:

Editora Vozes Ltda.

Rua Frei Luís, 100

25689-900 Petrópolis, RJ

Internet: <http://www.vozes.com.br>

Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

Editoração e organização literária: Orlando dos Reis

ISBN 84-8164-209-6 (edição espanhola)

ISBN 85.326.2143-0 (edição brasileira)

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda. – Rua Frei Luís, 100.
Petrópolis – RJ – Brasil – CEP 25689-900 – Caixa Postal 90023
Tel.: (0xx24) 237-5112 – Fax: (0xx24) 231-4676.

SUMÁRIO

Dedicatória, 9

Palavras preliminares, 11

Introdução: História mundial das eticidades [1], 19

Seção 1: As altas culturas e o sistema inter-regional. Além do helenocentrismo [3], 25

§ 0.1. A origem do sistema inter-regional: o Egito africano-bantu e os semitas do Oriente Médio [4], 26

§ 0.2. Culturas sem relação direta com o sistema. O mundo meso-americano e inca [9], 29

§ 0.3. O mundo "indo-europeu": do império chinês ao romano [13], 32

§ 0.4. O mundo bizantino, a hegemonia muçulmana e o Oriente. A Idade Média europeia periférica [18], 37

Seção 2: O "sistema-mundo": Europa como "centro" e sua "periferia". Além do eurocentrismo [27], 51

§ 0.5. Desdobramento do "sistema-mundo". A partir da Espanha moderna do século XVI [30], 53

§ 0.6. A modernidade como a "gestão" da "centralidade" mundial e sua crise atual [36], 59

§ 0.7. Libertação da filosofia? [45], 67

Primeira parte: Fundamentos da ética [56], 89

Capítulo 1: O momento material da ética. A verdade prática [57], 93

§ 1.1. O sistema cognitivo e afetivo-avaliativo cerebral humano [59], 95

§ 1.2. O utilitarismo [74], 108

§ 1.3. O comunitarismo [84], 115

a. Alasdair MacIntyre [86], 117

b. Charles Taylor [89], 120

c. Michael Walzer [91], 122

§ 1.4. Algumas éticas de conteúdo ou materiais [94], 124

§ 1.5. O critério e o princípio material universal da ética [100], 131

a. O critério material universal de verdade prática [101], 132

b. O princípio ético-material universal [107], 138

c. A "aplicação" do princípio material [113], 145

Capítulo 2: A moralidade formal. A validade intersubjetiva [114], 169

§ 2.1. A moral transcendental de Immanuel Kant [117], 171

§ 2.2. O formalismo neocontratualista de John Rawls [122], 176

§ 2.3. A "ética do discurso" de Karl-Otto Apel [129], 182

§ 2.4. A moral formal de Jürgen Habermas [135], 189

§ 2.5. O critério de validade e o princípio moral formal universal [148], 203

a. O critério intersubjetivo de validade [149], 204

b. O princípio moral universal de validade [153], 208

c. A aplicação do princípio de validade moral [160], 217

Capítulo 3: Factibilidade ética: o "bem" [161], 237

§ 3.1. O pragmatismo: Charles Peirce [163], 239

§ 3.2. O realismo pragmático de Hilary Putnam [171], 246

§ 3.3. "Sistema" funcional ou formal em Niklas Luhmann [179], 254

§ 3.4. "Factibilidade" em Franz Hinkelammert [184], 260

§ 3.5. O critério e o princípio ético de factibilidade [189], 265

a. Critério de factibilidade. Razão instrumental e "eficácia" [190], 267

b. Princípio de factibilidade ética ou operabilidade [193], 270

c. O processo de "aplicação" ou realização do ato ético: o "bem" e suas consequências [198], 275

Segunda parte: Crítica ética, validade anti-hegemônica e práxis de libertação [204], 299

Capítulo 4: A crítica ética do sistema vigente: a partir da negatividade das vítimas [210], 313

§ 4.1. A "crítica" da economia política em Karl Marx [213], 316

§ 4.2. O "negativo" e o "material" na "Teoria Crítica" (Horkheimer, Adorno, Marcuse e Benjamin) [227], 330

§ 4.3. A dialética do pulsional [242], 345

a. A "vontade de viver" em Arthur Schopenhauer [243], 346

- b. A "vontade de poder" em Friedrich Nietzsche [245], 348
 - c. O "princípio de morte" em Sigmund Freud [252], 356
- § 4.4. "Sensibilidade" e "alteridade" em Emmanuel Lévinas [259], 363
- § 4.5. O critério e o princípio crítico-material ou ético [267], 372
- a. O critério crítico [268], 373
 - b. O princípio ético-crítico [271], 376
 - c. A "aplicação" do princípio crítico-ético [276], 383

Capítulo 5: A validade anti-hegemônica da comunidade das vítimas [277], 415

- § 5.1. Meu nome é Rigoberta Menchú e assim "nasceu em mim a consciência" [278], 416
- § 5.2. Processo ético-crítico em Paulo Freire [289], 427
- a. De Jean Piaget a Lawrence Kohlberg [290], 427
 - b. Reuven Feuerstein e Lev S. Vygotsky [293], 431
 - c. A "conscientização" em Paulo Freire [296], 434
- § 5.3. Paradigmas funcionais e paradigmas críticos [302], 443
- a. De Karl Popper a Imre Lakatos [303], 444
 - b. A partir do interesse das vítimas: a "crítica" [308], 449
- § 5.4. O "princípio esperança" em Ernst Bloch [316], 457
- § 5.5. O critério e o princípio crítico-discursivo de validade [324], 465
- a. O critério crítico-discursivo intersubjetivo de validade [326], 467
 - b. O princípio ético crítico-discursivo comunitário de validade [328], 469
 - c. Iniciais tarefas discursivas da comunidade crítica [331], 473
 - d. Realização ou "aplicação" da utopia e o projeto possível (factibilidade efetiva) [335], 478

Capítulo 6: O princípio-libertação [336], 501

- § 6.1. A "questão da organização": da vanguarda à participação simétrica. Teoria e práxis? [340], 506
- a. A auto-emancipação do proletariado em Karl Marx [341], 506
 - b. Espontaneidade e organização em Rosa Luxemburg [346], 510
- § 6.2. A "questão do sujeito". Emergência de novos sujeitos sócio-históricos [354], 519
- a. Da negação à reafirmação de um certo tipo de "sujeito" [355], 520
 - b. O sujeito material da ética: o sujeito corporal "vivo" [361], 527
 - c. A revelação do "sujeito negado": o aparecimento da vítima [363], 529

d. A intersubjetividade comunitária dos novos “sujeitos sócio-históricos” [364], 530

§ 6.3. A “questão reforma-transformação” [366], 534

§ 6.4. A “questão da violência”: coação legítima, violência e práxis de libertação [374], 544

§ 6.5. O critério crítico de factibilidade e o “princípio-libertação” [387], 558

a. O critério crítico-factível de toda “transformação” [388], 559

b. O “princípio-libertação” [392], 564

c. Aplicação do princípio e realização do “novum”: o novo “bem” [397], 567

Bibliografia citada [403], 591

Apêndice 1: Teses [404], 631

Apêndice 2: Saís: capital do Egito [405], 645

Índice onomástico, 652

Índice temático, 661

Índice dos esquemas, 670

*A Rigoberta Menchú, mulher, indígena, maia,
camponesa, de raça morena, guatemalteca.*

*Ao Exército Zapatista de Libertação Nacional, que nos
lembra a senda ética quase perdida na montanha (um novo Holzwege),
cujos passos seguimos na construção desta obra filosófica.*

*A Karl-Otto Apel, que se atreveu a dialogar com filósofos do Sul,
inspirando-nos teoricamente.*

*A Gustavo Alberto Dussel († 1976), Decano da Faculdade de Física
e Matemáticas da Universidade de Buenos Aires no tempo do Reitor
Rodolfo Puigros, que morreu em sua juventude na tristeza da
perseguição política.*

A Johanna, que tornou possível cotidianamente este longo livro.

"Operários, camponeses, estudantes, profissionais honestos, *chicanos*, progressistas de outros países, começamos a luta que necessitamos fazer para alcançar demandas que o Estado mexicano nunca satisfaz: trabalho, terra, teto, alimentação, saúde, educação, independência, liberdade, democracia, justiça e paz. Caminhamos centenas de anos pedindo e crendo em promessas que nunca foram cumpridas... Nosso povo continua morrendo de fome e de enfermidades curáveis, afundado na ignorância e no analfabetismo, na incultura. E compreendemos que, se nós não lutarmos, nossos filhos voltarão a passar pelas mesmas coisas. E não é justo. A necessidade nos foi juntando dissemos *basta*" (EZLN, 1-12-1993)¹.

"Nenhum ser vivo crê que os defeitos de sua existência radiquem no princípio de sua vida (*Prinzip seines Lebens*), na essência (*Wesen*) de sua vida, mas em circunstâncias exteriores a ela. O suicídio é contrário à natureza" (Marx, 1844)².

"*Je pense, donc je suis* (Descartes)³ é a causa do crime contra *Je danse, donc je vis*" (Eboussi Boulaga)⁴.

1. "Editorial", em *El despertador mexicano* (Chiapas), órgão do Exército Zapatista de Libertação Nacional, 1-12-1993.

2. "Glosa crítica...", em *Vorwärts*, agosto de 1844; Marx, 1956, t. 1, p. 402 (trad. esp. t. I, p. 514).

3. *Discurso del método*, IV (Descartes, 1953, p. 147).

4. *La crise du Muntu* (Eboussi Boulaga, 1977, p. 56).

PALAVRAS PRELIMINARES

Encontramo-nos diante de um fato massivo da crise de um "sistema-mundo" que começou a se formar há 5.000 anos¹, e está se globalizando até chegar ao último rincão da Terra, excluindo, paradoxalmente, a maioria da humanidade. É um problema de vida ou morte. Vida humana que não é um conceito, uma idéia, nem um horizonte abstrato, mas o modo de realidade de cada ser humano concreto, condição absoluta da ética e exigência de toda libertação. Não deve estranhar, então, que esta *Ética* seja uma ética de afirmação total da vida humana ante o assassinato e o suicídio coletivo para os quais a humanidade se encaminha se não mudar o rumo de seu agir irracional. A *Ética da libertação* pretende pensar filosófico-racionalmente esta situação real e concreta, ética, da maioria da humanidade presente, próxima de um conflito trágico de proporções nunca vistas na história da espécie humana, filogeneticamente falando. Os temas que trataremos são de tais dimensões que só tentaremos nesta obra situar "indicativamente" as questões dentro de uma arquitetônica categorial que se desenvolve como um "processo" ético, a partir da realidade de um processo mundial de globalização excludente, o que exige que nos abeiremos de maneira crítica do pensamento de numerosos autores contemporâneos, os mais importantes para nosso argumento, deixando para obras futuras tanto os problemas de fundamentação dos princípios como o tratamento concreto das mais críticas frentes de libertação, da luta pelo reconhecimento de sujeitos sócio-históricos emergentes dentro da sociedade civil em cada país e dentro do horizonte planetário.

I

A ética atual, do final do século XX e começo do terceiro milênio, tem alguns "nós problemáticos" que devem ser desatados; aporias ou dilemas nos quais entraremos em cheio e polemicamente, tentando começar a analisá-los na perspectiva da ética da libertação. Penso que, neste momento, duas frentes argumentativas são particularmente atraentes.

Em primeiro lugar, os debates que vão desde a) a negação de que a ética normativa possa se desenvolver a partir de uma racionalidade com validade empírica, já que seu exercício se situaria no nível dos meros juízos

de valor – posição sustentada, entre outros, pela meta-ética analítica (desde 1903 com os *Principia Ethica* de G. Moore) –, até b) a afirmação de uma ética utilitarista da “felicidade para as maiorias”. Analisaremos a primeira, continuando o discurso de J. Habermas, no tocante à pretensão da existência de enunciados normativos (que não são meros juízos subjetivos, mas pelo menos têm pretensão de retidão), mas iremos mais longe, mostrando a possibilidade de desenvolver uma ética a partir de juízos de fato, empíricos, descritivos. Subsumiremos o utilitarismo, tão criticado pela meta-ética da linguagem e pelas morais formais (incluindo a de J. Rawls), recuperando o aspecto material das pulsões de felicidade, embora mostremos sua inconsistência no tocante à pretensão de fundamentar um princípio material universal de validade suficiente.

Em segundo lugar, sendo um debate ainda em curso, confrontaram-se c) a ética comunitarista, de inspiração histórica e valorativa, com d) as éticas formais (especialmente a Ética do Discurso). Subsumiremos ambas, por diversas razões, mas situando-as em momentos diversos do processo arquitetônico da Ética da Libertação. Trataremos a ética comunitarista (de A. MacIntyre, Ch. Taylor ou M. Walzer) no nível material da ética; articulando-a num horizonte que lhe permita superar sua incomensurabilidade particularista e abrir-se a um universalismo de conteúdo além da mera história, dos hipervalores ou da autenticidade da identidade cultural. A verdade prática do conteúdo alcançará, assim, pretensão universal. Da mesma maneira, diante das morais formais procedimentais (desde Kant, especialmente com K.-O. Apel ou J. Habermas), adotaremos uma posição também de subsunção, mas reconstruiremos radicalmente sua função no processo ético. Elas permitirão esclarecer o momento da “aplicação” do princípio material da ética.

Diante de posições tais como e) a pragmática (desde Ch. Peirce até H. Putnam) ou f) a teoria de sistemas (N. Luhmann), nos alimentaremos delas para definir g) um terceiro princípio: o da factibilidade, inspirando-nos no pensamento de F. Hinkelammert.

Desta maneira o “bem” (do sujeito da norma, ação, microfísica do poder, instituição ou sistema de eticidade) é alcançado no final de um complexo processo onde o conteúdo de verdade, a intersubjetividade válida e a factibilidade ética “efetua” ou realizam o “bem” (good ou das Gute). Definitivamente, “o bom” é um sujeito ético concreto, mas só ao fazer o “bem” (da norma, ação...). Tendo chegado a este ponto, concluímos a Primeira Parte, e poderia parecer que já esgotamos os temas centrais das éticas em geral. Todavia, é só na Segunda Parte que começa a Ética da Libertação a desenvolver as suas teses próprias.

Realmente, é a partir da norma, ato, microestrutura, instituição ou sistema de eticidade “bons” que, por contradição radical (Max Horkheimer

chamará isto de negatividade material), são causadas, não intencionalmente e de maneira inevitável, vítimas, efeitos do dito "bem". Doravante, o ponto de partida será a vítima, como Rigoberta Menchú (mulher, indígena, de raça morena, camponesa, guatemalteca...). O "bem" inverte-se, torna-se dialeticamente o "mal" por causar a dita vítima. Começa assim a análise dos grandes críticos, dos "filósofos malditos" (K. Marx; os da primeira Escola de Frankfurt: M. Horkheimer, Th. Adorno, H. Marcuse, W. Benjamin; e também F. Nietzsche, S. Freud, E. Lévinas, etc.). A crítica ético-material inaugura o pensamento negativo.

De repente, a consensualidade da razão discursiva, que não podia "aplicar" a sua norma básica porque os participantes afetados estão sempre, empírica e inevitavelmente, em assimetria, pode, porém, agora, "ser aplicada" graças à intersubjetividade simétrica das vítimas em comunidade solidária entre elas mesmas. Agora surgem problemas novos, inesperados, já tratados por J. Piaget ou L. Kohlberg, mas sob nova luz a partir da reinterpretação de P. Freire. Propomos, assim, pela primeira vez, a questão epistemológica do "terceiro" critério de demarcação das ciências sociais críticas (superando a posição a esse respeito de K. Popper, Th. Kuhn, P. Feyerabend ou I. Lakatos, e pretendendo esclarecer também certas ambigüidades da "Teoria crítica"). E. Bloch nos mostra o sentido positivo do anelar com esperança pela utopia possível a partir da intersubjetividade simétrica das vítimas.

Chegamos, assim, ao momento crucial da Ética da Libertação, onde reatualizamos, depois da queda do muro de Berlim em 1989, debates antigos (sustentados já por R. Luxemburg, A. Gramsci, C. Mariátegui e tantos outros) para, desde esta meta-ética da libertação, situar novos horizontes no tocante à razão ético-estratégica e tática, onde se mostrará a complexa articulação das massas vitimadas que emergem como comunidades críticas, tendo militantes críticos como núcleos de referência. Trata-se dos novos movimentos sociais, políticos, econômicos, raciais, ecológicos, do "gênero", étnicos, etc., que surgem no final deste século XX. Luta pelo reconhecimento de vítimas que operam transformações em diversas "frentes de libertação", que esta Ética da Libertação fundamenta e legitima, podendo dar uma certa orientação, a partir de critérios e princípios éticos, no dia-a-dia, para o exercício da práxis de libertação, desde as vítimas, de normas, ações, microestruturas, instituições ou sistemas de eticidade, sem ter de esperar o tempo das revoluções quando estas são "impossíveis".

Pode parecer que se trata exclusivamente de uma ética de "princípios". Na realidade, embora nesta obra nos concentremos preponderantemente em critérios e princípios, trata-se de uma ética que também é não-predicamental, que parte da vida cotidiana, dos modelos vigentes, a partir de seus efeitos negativos não intencionais (as vítimas) de todo tipo de estruturas

auto-organizadas, auto-reguladas; que desenvolve um discurso ético material (de conteúdos), formal (intersubjetivo e válido), que leva em conta a factibilidade empírica, e sempre a partir das vítimas a todos os níveis intersubjetivos possíveis. J. Habermas me dizia em Saint Louis, em outubro de 1996, que não esperava muito da normatividade da ética²; eu tampouco, se acreditasse que a ética é a única causa que motiva as exigências que permitem desenvolver todo o processo de libertação das vítimas. Penso, pelo contrário, que tais motivações são pulsionais, afetivas, instaladas profundamente no superego crítico, freqüentemente não intencional, desde conjunturas sociais apoiadas em valores culturais, em causas históricas, biográficas, de responsabilidade, solidariedade, etc., que a ética filosófica exprime articulada, arquitetônica e racionalmente por meio de princípios que subsumem essas estruturas não predicamentais *sempre implícitas*. Explicitá-las é nossa responsabilidade filosófica. O enunciado dos princípios move de maneira complementar a ação libertadora; mas a esclarece e justifica, desconstrói os argumentos falsos ou incompletos contrários e desenvolve os argumentos em favor de tal processo libertador. Não esperamos demais de sua capacidade normativa explícita teórica, mas tampouco deixamos de pensar que cumpre uma função necessária também estratégica, especialmente importante nos processos de aprendizagem da consciência crítica, na organização política, econômica, social dos movimentos sociais emergentes na sociedade civil.

II

Comecei a escrever esta obra em outubro de 1993, vinte anos depois de ter sofrido na Argentina um atentado a bomba da extrema direita que destruiu parcialmente a minha casa e minha biblioteca em Mendoza. Nesse momento, estava escrevendo *Para uma ética da libertação latino-americana*³. Foi uma ética inspirada na positividade da exterioridade que, além de Heidegger, inspirava-se em Emmanuel Lévinas, no Outro, no popular latino-americano. A presente obra é um segundo passo com respeito àquela ética, onde se nota uma presença maior do negativo e material, com uma arquitetônica racional de princípios muito mais elaborada. Esta nova redação é distinta não só por ser escrita vinte anos depois, mas, principalmente, porque nestes anos mudou a situação histórica, amadureci uma nova perspectiva e desenvolveu-se um discurso transformado da ética na filosofia contemporânea.

Em primeiro lugar, aquela obra intitulava-se "*Para*" uma ética... Esta, porém, é uma "Ética", simplesmente. Em segundo lugar, aquela obra denominava-se "...da libertação *latino-americana*". Agora pretendemos situar-nos num horizonte mundial planetário, além da região latino-americana, do helenocentrismo e do eurocentrismo próprio da Europa e dos

Estados Unidos atuais; do "centro"⁴ e da "periferia" para a "mundialidade"⁵. Em terceiro lugar, é evidente que na década de 70 partíamos dos filósofos mais estudados nessa época: o último M. Heidegger, P. Ricoeur, H. Gadamer, a primeira Escola de Frankfurt; de um J. Derrida, E. Lévinas e tantos outros. Agora devemos ter em conta não só os citados, mas também, especialmente, o novo desenvolvimento da filosofia nos Estados Unidos e na Europa, como já dissemos acima. Além disso, naquela ocasião, realizou-se o debate a partir de nossa realidade latino-americana, de grupos de pensadores militantes, de uma releitura crítica de textos. Agora, a partir da realidade mundial e de alguns diálogos pessoais com os filósofos do "centro", a reflexão alcançou nova pertinência. Em quarto lugar, desde novembro de 1989⁶, a data já citada da "queda do muro de Berlim", acontece a desintegração da URSS, o fracasso do socialismo na Europa Oriental, a derrota eleitoral do sandinismo, o bloqueio de Cuba, enfim, a derrubada de muitos modelos que animavam a esperança dos povos para se libertar de sua miséria. Tudo isto produz um certo espírito de desalento, até de desespero, nas massas, e, a nível filosófico, quase o desaparecimento de um pensamento crítico.

Terminou a Guerra Fria, desapareceu a geopolítica da bipolaridade e, ao mesmo tempo, instaurou-se a indiscutida hegemonia militar norte-americana, ocorreu igualmente a globalização de sua economia, cultura e política externa. A crise das utopias revolucionárias parecia não permitir mais alternativas; impera o dogma metafísico (o novo "grande relato" e a única "utopia" aceitável pelo Poder) do neoliberalismo à maneira de um F. Hayek. O juízo dominante da opinião pública filosófica vigente sustenta que a "libertação" deveria deixar lugar para ações funcionais, reformistas, possibilistas. Apesar de tudo isto e contra o que muitos opinam, pareceria que a antiga suspeita da necessidade de uma ética da libertação a partir das "vítimas"⁷, dos "pobres" da década de 60, da "exterioridade" de sua "exclusão" confirmou-se como pertinente no meio do terror de uma espantosa miséria que aniquila a maioria da humanidade no final do século XX⁸, junto com a incontível e destrutiva contaminação ecológica do planeta Terra.

A ética da libertação não pretende ser uma filosofia crítica para minorias, nem para épocas excepcionais de conflito ou revolução. Trata-se de uma *ética cotidiana*, desde e em favor das *imensas maiorias da humanidade excluídas da globalização*, na presente "normalidade" histórica vigente. As éticas filosóficas mais em moda, as *standards* e até as que têm algum sentido crítico, com pretensão de serem pós-convencionais, são éticas de minorias (claro que de minorias hegemônicas dominantes, as que têm os recursos, a palavra, os argumentos, o capital e os exércitos) que, freqüentemente, podem *cinicamente* ignorar as vítimas, os dominados e afetados-excluídos das "mesas de negociação" do sistema vigente, das

comunidades de comunicação dominantes; vítimas sem direitos humanos promulgados, não percebidos pelos *ethos* de autenticidade e sob o impacto da coação legal e com pretensão de legitimidade.

De qualquer maneira, esta *Ética da libertação* não substitui a antiga obra – na qual expus em cinco tomos muitos temas que não voltarei a repetir aqui⁹ –, mas a atualiza reformando-a, radicalizando-a, desenvolvendo novos aspectos fundamentais e respondendo, aclarando ou se retratando diante das críticas feitas. Mas, sendo intencionalmente uma obra de *síntese*, não se propõe descobrir em detalhe a temática abordada, mas só *indicar* um “processo” (em seis momentos), *situ*ar o “lugar” da questão tratada na “arquitetônica” geral, pois se fosse uma exposição analítica exigiria espaço muito maior – o que não é o propósito do presente trabalho. Em outros lugares de minha obra, e em livros de muitos colegas aos quais me referirei, podem ser estudados os temas “indicados” – só em alguns casos serei mais detalhado na exposição, e isto acontece quando se trata de questões que abordo pela primeira vez.

Por outro lado, expus nesta *Ética* numerosos filósofos éticos contemporâneos. Não faço isto por um prurido de cientificidade bibliográfica, mas porque me defronto com autores relevantes para incorporar suas contribuições ao discurso da ética da libertação e para mostrar como se pode transitar por seu pensamento, mas “desviando água para o moinho” de nosso argumento central. Quando esta ética tenta realizar o duplo efeito de construir uma arquitetura e de subsumir a reflexão dos éticos contemporâneos, freqüentemente pode parecer que se perde o rumo. O leitor deverá ter paciência para descobrir o fio condutor da discussão que terá sido desenvolvida através dos autores tratados. De qualquer maneira, numerosos temas ficaram em aberto para serem tratados no futuro. O programa de pesquisa de uma ética crítica só foi desenvolvido inicialmente em suas grandes linhas; deverá ser completado com outras obras na tradição da filosofia da libertação (espero que colegas e discípulos me ajudem a preencher tantos vazios).

Desejo também precisar claramente que, quando me referir nesta obra ao “Outro”, *sempre e exclusivamente* me situarei no nível antropológico. É simplista demais pretender refutar a ética da libertação interpretando mal o tema do Outro como o de um mero problema não filosófico (teológico, por exemplo, para G. Vattimo ou Ofelia Schutte). O Outro será a/o outra/o mulher/homem: um ser humano, um sujeito ético, o rosto como epifania da corporalidade vivente humana; será um tema de significação exclusivamente racional, filosófico e antropológico. Um “absolutamente Outro” seria, nesta *Ética*, algo como uma tribo amazônica que não tivesse tido *nenhum* contato com a civilização atual, hoje praticamente inexistente. A liberdade do Outro – seguindo, neste aspecto, a Merleau-Ponty¹⁰ – não pode ser uma

incondicionalidade "absoluta", mas sempre uma quase-incondicionalidade referida ou "relativa" a um contexto, a um mundo, à facticidade, à factibilidade. Nesta *Ética*, o Outro não será denominado metafórica e economicamente sob o nome de "pobre". Agora, inspirando-nos em W. Benjamin, o denominarei "a vítima" – noção mais ampla e exata.

Em dezembro de 1994 celebrou-se no Cairo o V Congresso da Associação Filosófica Afro-Asiática. Nela organizamos um Comitê Internacional do Terceiro Mundo para se ocupar com o diálogo filosófico Sul-Sul. Esta obra pretende também dar material para esses diálogos próprios do século XXI.

Não se deve esquecer que o marco ou contexto último desta *Ética* é o processo de *globalização*; infelizmente, porém, e simultaneamente, esse processo é exclusão das grandes maiorias da humanidade: as vítimas do sistema-mundo. Globalização-exclusão quer indicar o duplo movimento no qual se encontra presa a Periferia mundial: por um lado, a pretensa modernização dentro da globalização formal do capital (principalmente em seu nível financeiro – capital *fictício*, nos diz Marx); mas por outro lado, a exclusão material e o discurso formal crescente das vítimas desse pretenso processo civilizador. Esta *Ética* deseja explicar essa dialética contraditória, construindo categorias e o discurso *crítico* que permitam pensar filosoficamente este sistema performativo auto-referente que destrói, nega e empobrece a tantos neste final do século XX. A morte das maiorias exige uma *ética da vida*, e seus sofrimentos nos levam a pensar e a justificar a sua necessária libertação das cadeias que as prendem.

Esta ética foi um curso de mestrado da ENEP-Aragón da UNAM, México. Agradeço também ao Departamento de Pós-graduação por esta publicação. Fiz o mesmo também na Faculdade de Filosofia da UNAM. Na Espanha (Madri, Valença, Múrcia, Pamplona, Cadiz, Ilhas Canárias, etc.), expus durante os últimos anos diversos momentos desta ética. O mesmo aconteceu em Haiti, Cuba, Argentina, Colômbia, Peru, Bolívia, Paraguai, Guatemala, Costa Rica, Brasil, Estados Unidos, Canadá, Alemanha, Suíça, Itália, Noruega, Suécia, Egito, Filipinas e em outros lugares. Debates com K.-O. Apel, P. Ricoeur, G. Vattimo, R. Rorty, J. Habermas, F. Hinkelammert antecederam e acompanharam a redação desta obra. Meus alunos da UNAM, México, participaram ativamente deste trabalho, especialmente aqueles que o animaram e criticaram criativamente, como Márcio Costa, Germán Gutiérrez, Silvana Rabinovich, Juan José Bautista, Pedro Enrique Ruiz e muitos outros. Agradeço as correções ao texto feitas por meus amigos Raúl Fornet-Betancourt (Aachen), Eduardo Mendieta (San Francisco), Michael Barber (Saint Louis)¹¹, H. Schelkshorn (Viena), Mariano Moreno (Múrcia) e James Marsh (Fordham). Finalmente, desejo manifestar publicamente o reconhecimento a duas instituições, já que esta pesquisa é fruto do apoio

que me dá, como professor de seu quadro, a Universidade Autônoma Metropolitana Iztapalapa, México, e como membro de carreira nível III o Sistema Nacional de Investigadores (SNI).

Enrique Dussel, México 1993-1997

NOTAS

1. Ver a Introdução [1-8] e, no Apêndice 1, a Tese 1 [404]. Todo o texto desta *Ética* está ordenado por uma numeração entre colchetes [], colocada na margem esquerda, para facilitar as referências internas.

2. Seria a "impotência do dever ser (*Ohnmacht des Sollens*)" (Habermas, 1992, p. 78s). Sua esperança está mais na coação do "Estado de direito" a partir da legitimidade ético-democrática com validade diante da comunidade política (ver Habermas, 1992, o Pós-escrito [1944] da trad. inglesa, 1996, p. 463s).

3. Dussel, 1973.

4. Doravante "centro" e "periferia" são categorias analíticas (ver Apêndice 1, Tese 1; e, nesta *Ética*, § 0.5).

5. "Mundialidade" não é "universalidade" abstrata, como se pode observar na Tese 2 [404], no final deste livro.

6. Nesse mês começamos, em Freiburg, o diálogo com K.-O. Apel.

7. Doravante é uma categoria filosófica analítica estrita; ver o cap. 4.

8. Voltaremos ao tema mas lembremos desde já que os 20% mais ricos da terra consomem 82% dos bens produzidos pela humanidade, e os 80% mais pobres só consomem os 18% restantes, e os 20% que vivem em pobreza absoluta consomem só 1,4% desses bens (ver *Human Development Report 1992*, p. 35). Além disso, rebeliões dos "pobres", como a dos indígenas do Exército Zapatista de Libertação Nacional de Chiapas (desde 1º de janeiro de 1994), nos mostram que o sistema não é um bloco de pedra sem contradições nem fissuras.

9. Em especial ali, a partir de Heidegger e Lévinas, mostrava desde o conteúdo ontológico a positividade dos pobres, da viúva e do órfão; sua positividade como exterioridade. Agora me dedicarei a desenvolver uma ética de princípios, crítica de Kant, mas com uma arquitetônica construída em sua tradição – especialmente a partir do alento do debate com K.O. Apel.

10. Merleau-Ponty, 1945, p. 496s.

11. Ver Barber, 1998.

Introdução

HISTÓRIA MUNDIAL DAS ETICIDADES

[1] Esta *Introdução* não consiste numa descrição anedótica ou simplesmente histórica. Ao invés, trata-se de uma proposta com intenção filosófica¹, onde os conteúdos históricos das "eticidades" são analisados seguindo uma sequência histórica que condiciona, de alguma maneira e sempre em parte, os níveis ético *material* e *formal moral*², e ainda a eticidade ética (que tem, por sua vez, um aspecto *negativo* e outro *positivo*³). Empiricamente, no presente, nem na Europa nem nos Estados Unidos, é possível uma moral absolutamente pós-convencional⁴.

Tentaremos só "situar" a problemática ética num horizonte planetário, para tirá-la da tradicional interpretação, meramente helenocêntrica ou eurocêntrica, para abrir a discussão mais além da ética filosófica euro-norte-americana atual. Toda a exposição é meramente indicativa – não exaustiva nem sequer suficiente – para mostrar como se poderia abrir o questionamento para panoramas mais amplos de "mundialidade"⁵.

Não se deve confundir o conteúdo de eticidade cultural com a *formalidade* propriamente filosófica⁶ no tocante ao método que se originou na Grécia (embora com reconhecidos antecedentes no Egito e com processos paralelos na Índia ou China). Não se devem identificar, então, os conteúdos da cultura grega com a filosofia *formalmente* ou como tal. Frequentemente⁷ se estudam textos míticos como o de Homero ou de Hesíodo como exemplos filosóficos, atendo-se aos seus conteúdos de eticidade, e se descartam outros relatos como o do *Livro dos mortos* egípcio, textos semitas ou hebraicos, dos Upanixades ou de Lao-Tse, por não serem *formalmente* filosóficos (sendo ignorados como meros exemplos míticos, literários, religiosos ou artísticos). Não se percebe que o propriamente filosófico dos gregos não é a expressão mítica da "alma imortal" ou da "eternidade" e "divindade" da *physis*, mas o método filosófico *formal*, porque a "alma imortal" helênica ou a "ressurreição da carne" do Osíris egípcio são, ambas, propostas culturais de conteúdos de eticidade, que podem ou não ser tratadas *filosoficamente*, mas que não o são intrinsecamente. Por isso podemos abordar aqui "filosoficamente" textos míticos de todas as culturas da história da humanidade, de grande importância para interpretar os

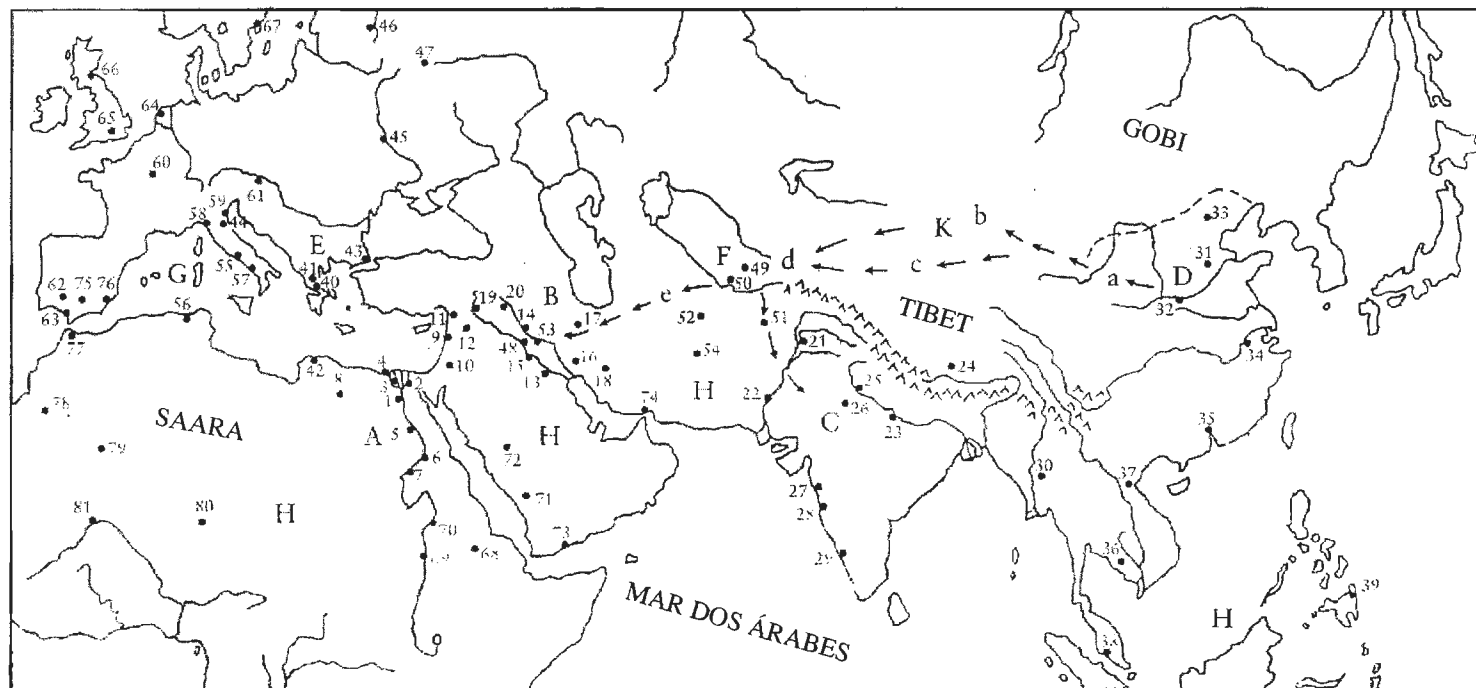
conteúdos éticos da eticidade atual (e que terão, por outro lado, pertinência para o desenvolvimento *formal* da própria ética).

[2] Quer dizer, foi preciso tempo para se poder atingir um grau de complexidade civilizatório suficiente que permitisse que a "ética" e a "moral" alcançassem graus mais abstratos de *universalidade*⁸ e chegassem assim a níveis evolutivos crescentes de *críticidade*. A evolução histórica do "sistema inter-regional", que desejamos descrever em quatro estágios (ver Esquema 0.1), não é um mero exemplo complementar; comporta uma tese central: as "eticidades" da humanidade foram sendo geradas em torno e a partir de um sistema asiático-africano-mediterrâneo⁹, que desde o século XV é, pela primeira vez, um "sistema mundial". Por outro lado, o amadurecimento das "eticidades" foi alcançando graus suficientes de desenvolvimento, o que permitiu "éticas" cada vez mais conscientes de sua universalidade (desde as egípcio-mesopotâmicas até à segunda escolástica do século XVI, com Francisco de Vitoria, no século XVIII com Kant ou, no século XX, com Apel ou Habermas) e, ao mesmo tempo, categorias "ético-críticas" de grande radicalidade (desde as desenvolvidas miticamente em confronto com o escravismo no Egito ou a ética da justiça de Hammurabi, até às de Bartolomeu de las Casas, no século XVI, Marx no XIX, ou a ética da libertação na atualidade).

*Esquema 0.1: REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA DOS QUATRO ESTÁGIOS DO
"SISTEMA INTER-REGIONAL", QUE CHEGA A SE DESENVOLVER COMO
"SISTEMA-MUNDO" A PARTIR DE 1492 (ver Tese 1)*

<i>Estágios</i>	<i>Nome diacrônico do sistema inter-regional</i>	<i>Pólos em torno de um centro</i> ¹⁰
I	Egípcio-mesopotâmico (desde o IV milênio aC): § 0.1	Sem centro: Egito e Mesopotâmia
II	"Indo-europeu" (desde o século XX aC): § 0.3	Centro: região persa, mundo he- lenístico (selêucida e ptolomaico) (desde o século IV aC) Extremo-oriental: China Sul-oriental: reinos da Índia Occidental: mundo mediterrâneo
III	Asiático-afro-mediterrâneo (desde o século IV dC): § 4	Centro de conexões comerciais: Região persa e do Turan-Tarim, pos- teriormente o mundo muçulmano (desde o século VII dC) Centro produtivo: Índia Extremo-oriental: China Sul-occidental: a África bantu Occidental: mundo bizantino-russo Extremo-oeste: Europa Occidental
IV	"Sistema-mundo" (desde 1492 dC): § 0.5-0.6	Centro: Europa Occidental (hoje EUA e Japão; de 1945-1989 com a URSS) Periferia: América Latina, África ban- tu, mundo muçulmano, Índia, Sude- ste Asiático, Europa Oriental Quase autônomas: China e Rússia (desde 1989)

*Esquema 02: CIDADES IMPORTANTES DO SISTEMA
INTER-REGIONAL ASIÁTICO-AFRO-MEDITERRÂNEO EM DIVERSAS ÉPOCAS¹¹*



A. EGITO E O MEDITERRÂNEO ORIENTAL

1. Mênfis
2. Heliópolis
3. Saís
4. Alexandria (E)
5. Abydos (This)
6. Tebas
7. Elefantina
8. Ammonion
9. Sidônia
10. Jerusalém
11. Antioquia
12. Alepo (H)

B. MESOPOTÂMIA E PÉRSIA

13. Ur
14. Assur
15. Babilônia
16. Susa
17. Ecbátana
18. Persépolis
19. Edessa
20. Nisibe

C. ÍNDIA

21. Harappa
22. Mohenjo Daro
23. Benares
24. Lasa
25. Délhi (H)
26. Angra (H)
27. Bombaim
28. Goa (G)
29. Calicut
30. Pagan

D. CHINA E O SUDESTE ASIÁTICO

31. Anyang
32. Loyang
33. Pequim
34. Nanquim
35. Cantão (G)
36. Angkor
39. Hanói
38. Málaca (H)
39. Mindanao (H)

E. PARTE DA CULTURA GREGA

40. Atenas
41. Tebas
42. Cirene
43. Bizâncio
44. Ravena
45. Kiev

46. Novgorod

47. Moscou

F. CENTRO DO SISTEMA ANTIGO

48. Seleukeia (E)
49. Samarkanda (H)
50. Bukhara (H)
51. Kabul (H)
52. Tus (H)
53. Bagdá (H)
54. Seistan (H)

G. MUNDO LATINO-GERMÂNICO

55. Roma
56. Hipona
57. Nápoles
58. Génova
59. Veneza (E)
60. Paris
61. Viena
62. Sevilha (H)
63. Cádiz (A) (H)
64. Amsterdã
65. Londres
66. Edimburgo
67. Estocolmo

H. PARTE DO MUNDO ETÍOPE-MUÇULMANO

68. Axum
69. Kartum
70. Meroe
71. Meca
72. Medina
73. Áden
74. Ormuz
75. Córdoba (G)
76. Granada (G)
77. Ceuta
78. Marrakech
79. Toghaza
80. Agadés
81. Tombuctu

I. EXPANSÃO BANTU

82. Mombasa
83. Zimbábue
84. Congo

K. ROTA DA SEDA

- a. China
- b. Dzungária
- c. Tarim
- d. Turan
- e. Khorassan

NOTAS

1. Ver Schelkshorn, 1992, p. 57-64.
2. Desde já devemos esclarecer os termos "ético" e "moral", que, nos últimos tempos, adquiriram novamente variações semânticas. Em minhas obras anteriores a esta (Dussel, 1973a), "moral" significava uma determinação da práxis (na Totalidade como "eticidade", ou em vistas do projeto de libertação), ao passo que "ético" indicava o nível transcendental crítico (do mesmo projeto ontológico discernido desde a exterioridade do Outro). Ver no Apêndice 1, Tese 4 [404].
3. Ver cap. 4.
4. Os níveis 5 e 6 de Kohlberg (Kohlberg, 1981 e 1985), o comentário de Habermas (1983, p. 135), ou o intento de Apel de uma moral pós-convencional (Apel, 1988), são "convencionalmente" europeus, num sistema do capitalismo "tardio", modernos em sua crise terminal, contratualistas em parte; parcialmente "eurocêtricos" e, por último, liberais ou social-democratas. Quer dizer, momentos que serão impossíveis sem o condicionamento "material" de sua própria cultura. Nisto tem sentido, parcialmente, a proposta de Charles Taylor.
5. Ver a Tese 2.
6. Ver a Tese 5.
7. Ver, por exemplo, Taylor, 1989, p. 115s; MacIntyre, 1966; etc.
8. Considere-se com cuidado a diferença entre "universalidade" ética e moral (veja-se no final as Teses 4 a e b) e a "criticidade" alcançada (indicada na Tese 2 e Tese 4 (d e f)).
9. As "eticidades" originárias do continente americano serão conectadas somente no final do século XV. Este lugar é bom para dizer que com isto não afirmamos uma posição "substancialista difusionista" (ver Blaut, 1993, p. 11s) – que propõe "centros" a partir de onde se originam as culturas – ou, no outro extremo, a de uma independência absoluta de originação cultural. Nossa tese é intermediária: há criação autônoma (especialmente nas culturas ameríndias, de origem paleolítica asiática e com influências polinésicas recentes) mas, ao mesmo tempo, conexão (nos "sistemas" inter-regionais asiático-afro-mediterrâneo). Antes da ligação da América com o sistema indicado não houve "centro" criador de cultura, mas um "centro" de conexão (que, desde a expansão de Alexandre Magno, se situará no norte da Pérsia ou Mesopotâmia). A primeira "periferia" propriamente dita, na história mundial, será a América Latina desde o final do século XV.
10. O "centro" é só zona de contato nos estágios II e III e, propriamente, "centro" de uma periferia em IV.
11. A letra maiúscula entre parêntesis (A, C ou H) significa que a cidade também pertenceu em algum momento a outro *ethos* ou cultura (por exemplo, Alexandria [A.4], Seleukeia [F48] ou Veneza [G.59] são também da cultura grega; E; Alepo [A.12], ou Samarkanda [F49], são muçulmanas; H).

Seção 1

AS ALTAS CULTURAS E O SISTEMA INTER-REGIONAL. ALÉM DO HELENOCENTRISMO

[3] Em nossa interpretação¹, o primeiro momento de uma história das eticidades, em relação com o estágio I do sistema inter-regional (§ 0.1), e que terá um profundo impacto posterior, inicia-se entre o nordeste da África e o Oriente Médio (Egito e Mesopotâmia). De maneira ininterrupta, durante mais de cinquenta séculos, este conteúdo de eticidade chegará, de alguma maneira, até o final do século XX. Nele já começaram a se formar materialmente as categorias “ético-críticas” que desejamos formalizar². Continuando para o leste, através do Oceano Pacífico, no extremo oriente do Oriente, chegamos a um fragmento desconectado do sistema inter-regional asiático-co-afro-mediterrâneo, que deve ser situado como seu prolongamento (não ao nível do neolítico mas do paleolítico), e que são as altas culturas ameríndias (este é o seu lugar na história da humanidade) (§ 0.2). O segundo momento, um novo estágio do sistema asiático-co-afro-mediterrâneo (§ 0.3), desenvolve-se nos povos das estepes euro-asiáticas, chamados ambigualmente de “indo-europeus” (originários da região situada desde o norte do Mar Negro, os Cáucacos e o Mar Cáspio até a Mongólia). Num terceiro momento (§ 0.4), encontramos o sistema inter-regional hegemônico pelo mundo muçulmano, que ocupa a região das conexões “centrais” dos diversos pólos do sistema: a China (primeiro pólo, no nordeste); a Índia (segundo pólo, pelo sudeste); o Mediterrâneo do mundo bizantino e russo, servindo de muro para a cultura regional, secundária e periférica da Europa medieval latino-germânica (terceiro pólo, o ocidental). Lentamente, desde o século VII dC, o *ethos* muçulmano (desde a Espanha e o Marrocos, do Atlântico até a ilha Mindanao do Pacífico) se desenvolverá no “centro”.

Esta maneira de interpretar a história prepara-nos para uma compreensão do fenômeno da “modernidade” desde outro horizonte histórico, que permite com plena consciência criticar a periodização ideológica da história em História Antiga, Medieval e Moderna, que é ingenuamente helenocêntrica e eurocêntrica.

§ 0.1. Origem do sistema inter-regional: o Egito africano-bantu e os semitas do Oriente Médio³

[4] Situar-nos-emos no mais antigo dos mundos de vida que tem importância para nosso tema. Contra o costume⁴, não partiremos da Grécia (já que nossa visão não é helenocêntrica) porque o que posteriormente será conhecido como Grécia clássica era, no IV milênio aC, um mundo bárbaro, periférico, colonial e meramente ocidental com respeito ao oriente do Mediterrâneo, que, do Nilo até o Tigre, constituía o “sistema” civilizatório nuclear dessa região de união entre África e Ásia⁵.

O mundo da *África bantu*, negro (*kmt* em egípcio), hoje ao sul do Saara, é uma das origens da cultura egípcia – primeira coluna da revolução neolítica⁶. No oitavo milênio aC, o Saara úmido era atravessado por rios e habitado por numerosos plantadores bantus. A partir do sexto milênio começou o processo de seca e a origem do deserto⁷; muitos povos bantus emigraram para o Nilo. A influência cultural do leste do Nilo será muito posterior. A alta cultura egípcia tem sua origem massiva no Alto Egito. A partir do quinto milênio aC, grandes tumbas podem ser observadas entre a segunda e a terceira catarata no Sudão. “A concepção da monarquia divina encontra-se entre os povos da África central e meridional e até no sul da Etiópia”⁸. Povos bantus, habitantes do Alto Egito, unificaram a região do Nilo a partir do sul. Por isso, seus primeiros centros do quarto milênio aC⁹, This (provavelmente junto a Abydos) e depois Tebas, encontram-se no sul “negro”¹⁰. O faraó da segunda dinastia, Aha, fundou no delta a cidade de Mênfis, onde, no ano 2800 aC, situar-se-á a capital do Império Antigo. Na cidade de Heliópolis, foram sendo racionalizadas as teogonias nas escolas de sábios (como a *edduba* da Mesopotâmia, a *academia*, muito posterior, de Platão ou o *calmecac* no México): na origem estavam as Águas Primordiais (*Nun*), de onde surgiu Atum-Re (o Sol), que formou o Ar (*Shu*) e o Fogo (*Tefnut*), de onde procederam a Terra (*Geb*) e o Céu (*Nut*). Tudo isto acontece dois mil anos antes dos pré-socráticos – ou da “Idade-eixo” (*Achsenzeit*) de Jaspers. Em Hermópolis será *Thoth* (ou *Tautes*, *Hermes*, etc.) o criador-ordenador do cosmos¹¹. Os textos quase-filosóficos de Mênfis efetuam uma nova “racionalização”: *Ptah* (o deus de Mênfis)¹² é agora o criador universal, mas a dita criação opera-se desde seu Coração (*Horus*) e por meio da Língua, a Palavra, o *lógos*¹³, o *nous*: *Thoth*¹⁴, o que cria tudo desde sua sabedoria, é então anterior à criação do universo.

[5] *Thoth* (um personagem e um deus, como o *Quetzalcoatl* dos mexicanos) era também o sábio fundador do alfabeto, das ciências e da sabedoria:

Ouvi dizer... – escreve Platão – que o nome do deus era *Theuth* [*Thoth*]. Ele inventou os números e o cálculo, a geometria e a astronomia... e também os sinais da escrita. Era, então, rei de todo o Egito *Thamus*...¹⁵

O próprio Aristóteles reconhecerá – como Platão na *República* (na qual ele descreve idealmente uma aldeia egípcia, depois de sua viagem a Saís, a grande metrópole de Atenas no delta do Nilo) – que as comunidades de sábios egípcios são a origem da sabedoria dos próprios gregos¹⁶:

Aquelas ciências que não estão encaminhadas nem aos prazeres da vida nem para atender a suas necessidades vieram então à luz primeira e necessariamente naqueles lugares onde se podia dedicar-se ao ócio (*eskhólasein*). Assim ocorreu com as matemáticas no Egito¹⁷, porque, naquele país, as comunidades de sábios (*hiréon éthnos*) estavam livres de todo trabalho manual (*skholázein*)¹⁸.

O cosmo e a humanidade têm uma ordem ou regra universal: *Maat*, que é a “verdade” ou a “lei natural” universal em seu sentido prático:

Maat foi a chave da visão egípcia do comportamento ético... *Maat* é a ordem devida na natureza e na sociedade, conforme o ato da criação o estabeleceu, por isso significa, conforme o contexto, o bom, o correto, a lei, a ordem, a justiça e a verdade¹⁹.

Dizemos tudo isto para começar a romper com a visão helenocêntrica. Pois a existência cotidiana do Egito teceu-se em torno do culto de seus mortos ou dos ancestrais, procedente do sul, dos povos bantus, negros. A culminação da referida eticidade encontra-se já na alta cultura egípcia do quarto milênio aC, quando se organizou a vida em torno do referido culto. A “afirmação da vida” percorreu um de seus possíveis caminhos²⁰: a vida terrestre é valiosa, o mesmo que a corporalidade; por isso o morto retoma a carnalidade (ressuscita²¹) depois da morte empírica, para nunca mais morrer. O princípio individual da pessoa (*ka*)²², que se recebe com o nome próprio, único (a “singularidade” [*Einzelheit*]: “Osíris N.”), sobrevive à morte. A “carne” é valiosa, tem sentido, mumifica-se, perfuma-se, ressuscita para toda a eternidade. Isto abre todo um horizonte de normas éticas concretas de grande positividade carnal, histórica, comunitária. Diante do Juízo Final, a pessoa, o *ka*, exclama:

Não cometi iniquidade contra os homens... Não empobreci um pobre em seus bens... Não fiz padecer fome... Não acrescentei peso à medida da balança... Não roubei com violência... Não roubei pão... Satisfiz a Deus cumprindo o que ele desejava. Dei pão ao faminto, água ao sedento, vesti o que estava nu e uma barca ao naufrago... Fazei-o vir, dizem os deuses falando de mim. Quem és tu? me dizem. Qual é o teu nome? me perguntam²³.

A existência humana concreta, individual, com nome próprio, vivida responsável e historicamente à luz do Juízo²⁴ de Osíris²⁵, constitui a “carnalidade” real (a sua materialidade)²⁶ da vida do sujeito humano como referência ética suprema: dar de comer, de beber, de vestir, hospedagem... à carne faminta, sedenta, nua, exposta às intempéries...²⁷

[6] Depois da África bantu primeiro, e da egípcio-mediterrânea depois, devemos agora indicar um segundo centro criador de eticidade: o mundo sumério, mesopotâmico, semita – segunda coluna cultural. No VIII milênio aC na Anatólia²⁸, e desde o quarto milênio aC em cidades como Uruk, Lagash, Kish ou Ur, nasceu uma eticidade que foi racionalizando-se em conjuntos legais que alcançaram, com Uruinimgina (2352-2342 aC)²⁹ ou Gudea (2144-2124 aC), um desenvolvimento impressionante, incluindo-se sempre leis em favor dos fracos, dos pobres e estrangeiros. No *Código de Hammurabi* (1792-1750 aC)³⁰, de clássica vigência, lemos:

Naquele dia Anum e Enlil pronunciaram o meu nome... Hammurabi, o príncipe piedoso, temente a deus, para fazer surgir justiça na terra, para eliminar o mau e o perverso, para que o forte não oprima o fraco³¹.

Valeria a pena fazer um comentário sobre este magnífico *Código* (ético procedimental), onde se garante a justiça com juízes e testemunhas, a propriedade hereditária no meio de um mundo cheio de anomia, bandidagem, brutalidade e injustiça. Por isso, o legislador pode exclamar no Epílogo:

...Para que o forte não oprima o pobre, para fazer justiça ao órfão e à viúva...³², na Babilônia, a cidade cuja dignidade realizaram Anum e Enlil³³. Que o oprimido afetado num processo venha à frente de minha estátua de Rei da Justiça e se faça ler a minha estela escrita³⁴.

Queremos deixar bem claro que uma ética do cumprimento das necessidades (comer, beber, vestir, morar...) da vida afirma a dignidade unitária do sujeito ético-corporal. O núcleo ético-mítico da ressurreição da carne positiviza a carnalidade e as necessidades reais se transformam em critérios éticos e de crítica – que transcendem a mera eticidade concreta babilônica, e por isso se exercem sobre a "exterioridade", com respeito ao "estrangeiro", por exemplo.

[7] Entre a Mesopotâmia e o Egito há uma zona intermédia dos povos arameus, fenícios, púnicos, hebreus ou moabitas. Tinham a vantagem de poder comparar as concepções éticas concretas das duas altas culturas e produzir uma simbiose sumamente crítica. Os fenícios se lançam ao mar e chegam à Grécia (Cadmos, filho de Agenor, e sua irmã Europa, todos fenícios, são fundadores de Tebas), ao norte da África (Cartago foi uma de suas colônias) e à Espanha. Por outro lado, devemos nos referir a um grupo de 'apiru (= hebreus)³⁵, no tempo do domínio do reino de Amarna, sob a hegemonia egípcia. Os 'apiru foram mercenários, ilegais, fugitivos, refugiados, semibandidos ou camponeses propensos à rebelião nas montanhas da Palestina, que lutaram por sua autonomia e se organizaram em tribos (segundo o modelo de retribalização). Quer dizer, a narrativa heróica relatada no Êxodo não se situaria historicamente no Egito mítico³⁶, mas na Palestina, e se trataria de um movimento de semi-escravos sob o domínio

filisteu (indo-europeus dominadores do ferro) de Amarna, que se libertam no século XIII aC:

Jônatas derrotou a guarnição filistéia que havia em Gabaá. Os filisteus souberam que os hebreus ('ivrim = 'apiru) tinham se rebelado³⁷.

[8] Assim começava uma *luta de libertação de escravos* que se tornará épica na narrativa mítica de Moisés³⁸, que *racional e filosoficamente* pode ser tratada como um "modelo de práxis" específico na história mundial das eticidades concretas. Desde então se deve ler com novos olhos um texto quase-simbólico como este:

Fartos dos israelitas, os egípcios lhes impuseram trabalhos ('abodot) penosos, e amarguraram a sua vida com dura escravidão ('aboda)³⁹, impondo-lhes os duros trabalhos ('abodot) do barro, dos tijolos e de toda classe de trabalhos ('abodot) no campo⁴⁰.

Trata-se do ponto de partida de um "paradigma ético-crítico": os escravos (vítimas dominadas, excluídos), por um processo diacrônico de luta, alcançarão a libertação política, econômica e cultural numa "terra prometida"; tendem para uma utopia futura, no meio da crise do sistema inter-regional egípcio-mesopotâmico⁴¹. A releitura posterior deste texto durante séculos, em outros momentos históricos do mesmo sistema inter-regional posterior, instaurará um tipo de *racionalidade libertadora* específica na história planetária, e que tentamos *formalizar* filosoficamente.

Podemos concluir que as eticidades do sistema inter-regional, em seu primeiro momento, de grande complexidade e madureza, não conseguiram, porém, formular sistemas teóricos éticos que ainda justificam grandes impérios.

§ 0.2. Culturas sem relação direta com o sistema. O mundo meso-americano e inca⁴²

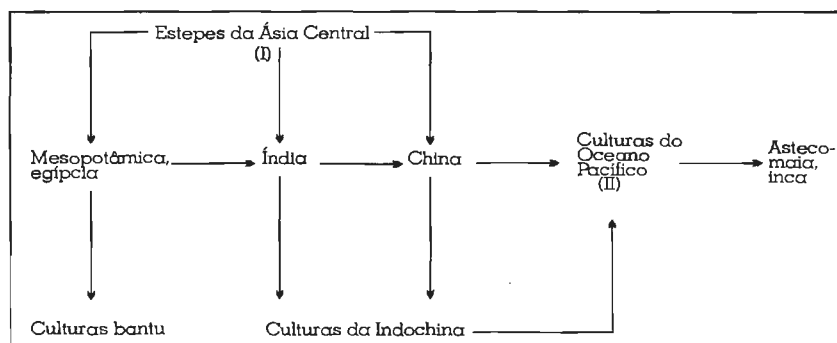
[9] A Índia (terceira coluna da revolução neolítica⁴³), que floresce às margens do rio Indo até o Pendjab desde 2500 aC, ou a China (a quarta coluna⁴⁴, às margens do rio Amarelo), que se origina cerca de 2000 aC, todas as duas anteriores à presença dos cavaleiros e dos dominadores do ferro, deveriam ser expostas aqui. Para não nos estender demais, indicamos simplesmente seu "lugar" numa visão geral da história do neolítico, que segue um movimento do oeste para o leste – direção contrária à proposta ideológica de Hegel.

No entanto, deter-nos-emos um pouco nas culturas originais do continente americano, já que o "lugar" na história mundial desses povos não deve ser situado simplesmente como contexto do "descobrimento" da América ("invasão", na perspectiva do índio) por Cristóvão Colombo, em

1492. Muito pelo contrário, esse “lugar” histórico encontra-se ao leste do Extremo Oriente, quando há mais de 50 mil anos, ao terminar a última glaciação, passando pelo estreito de Behring, o *homo sapiens* entrou pelo Alasca e começou, por ondas sucessivas, sua longa peregrinação para o sul. O habitante original americano procede da Ásia, a partir da Sibéria e da região que margeia o Pacífico, tanto por suas raças como por suas línguas. É claro que, na América, realizou uma atividade criativa cultural autônoma – não poderíamos aceitar a posição “difusionista”. No entanto, desde o neolítico houve frequentes contatos com os polinésios, que em suas travessias transoceânicas chegaram às costas da América. De qualquer maneira, não fizeram parte do sistema inter-regional do continente asiático.

Se as estepes eurasiáticas são uma área de contatos (I), o Oceano Pacífico (II) (com suas culturas polinésicas) deve ser considerado, como dissemos, outra área de contatos. Numa visão mundial das eticidades não se pode repetir, por exemplo, a ingenuidade reducionista de um Alfred Weber⁴⁵. Na história dos *ethos* deve sempre ser incluída a visão ética dos astecas, maias, chibchas e incas, pelo menos.

Esquema 0.3: AS GRANDES CULTURAS NEOLÍTICAS (AS SEIS “COLUNAS”) E AS ÁREAS DE CONTATO DO OESTE PARA O LESTE⁴⁶



Esclarecimento ao esquema. As setas não indicam nenhuma relação necessariamente direta entre as culturas (seria uma tese difusionista), mas simplesmente uma direção no espaço e uma posterioridade no tempo, que, em algum caso, pode ser relação direta (como entre alguns polinésios e algumas das culturas urbanas ameríndias).

[10] De fato, desde o Alasca até a Terra do Fogo, o universo é interpretado a partir de um princípio “dual”. Não é, agora, o “Uno” de Plotino ou de Lao-Tse⁴⁷, mas o “Dois” dos *tlamantinime*⁴⁸: o *Ométeotl* dos astecas⁴⁹, a/o *Alom-Qaholom* (Mãe-Pai) dos maias, a/o *Tocapo-Imaymana Viracocha* dos *amautas* entre os incas⁵⁰, os gêmeos de todas as culturas, desde os

Grandes Lagos ou pradarias da América do Norte até os caribes e tupi-guaranis ou os alakaluf da Patagônia austral⁵¹. Isto estabelece uma compreensão ética dinâmica, dialética, mas nem por isso menos trágica, necessária e totalmente regulada pelas forças divinas.

A cultura meso-americana (maia-asteca) é o quinto núcleo da alta cultura. Nela há muitos tempos: o "outro tempo" anterior dos deuses, com diversos momentos, até o nascimento do Sol (fruto da imolação divina), que inaugura o "tempo do Sol"⁵². No tempo do Sol, o "tempo do ser humano" se manifesta só com o "quinto Sol"⁵³. O mundo humano está situado no meio de "dois espaços", entre os céus e os inframundos (como o santuário *Dur-An-Ki* de Nippur mesopotâmico)⁵⁴. As forças divinas, os humanos em seus sonhos⁵⁵ e os magos com seus ritos, podem passar do tempo-espaço humano para os "outros" tempos (anteriores, simultâneos ou futuros) e espaços (inferiores ou superiores). Em todos esses mundos, com seus "outros" tempos-espaços, habitam seres que têm "corpos", mas de matéria "leve", que é invisível para nossa sensibilidade humana de seres com matéria "pesada". É um universo imensamente mais complexo que o visível, habitado por deuses-forças, organizados, ritualizados, expressos em mitos e calendarizados. A astrologia racionaliza o futuro; a hermenêutica dos fenômenos (agouros) descobre o sentido do presente; as teogonias (interpretação com base em observações astronômicas e no ciclo agrícola) ou "proto-filosofias" racionalizam as forças cósmicas em relação com as instituições sociais ou políticas (um cosmopolitismo), tudo em referência a "outros" tempos-espaços e a suas mútuas e contínuas "passagens" para e desde o mundo humano.

[11] Na cultura inca-quíchua, o sexto núcleo de alta cultura, no extremo oriente do Oriente, exprimiu-se de uma maneira paradigmática a concepção moral universal do império – sobre centenas de culturas particulares – com os três imperativos formais: *Ama Llulla*; *Ama Kella*; *Ama Sua* (Não mentirás; Não deixarás de trabalhar; Não roubarás).

O sentido destas exigências morais nos levaria muito longe. Com efeito, trata-se da negação universal de uma máxima não generalizável⁵⁶, que sistematiza toda uma compreensão prática da existência. Sebastião Sperandio me explicava, numa festa do *Inti Raimi* de 1994 em Quito, que a primeira ordem estabelece as exigências práticas das normas que regulam a relação intersubjetiva comunitária: *Ama Llulla* (Não mentirás) rege a pretensão de sinceridade transparente e autêntica. A segunda inclui as normas poéticas com respeito às relações cósmico-ecológicas – porque aqui "trabalho" é atividade reprodutora do universo –: *Ama Kella* (Não serás ocioso, trabalha) e indica a participação na reprodução da vida co-responsavelmente para afastar a morte. É preciso guardar um controle disciplinado e manter-se ativo. A terceira (*Ama Sua*: Não roubarás) refere-

se às relações propriamente econômico-políticas do império; nada tem a ver com respeito a bens privados, mas o fato de se apropriar de algo não produzido acarreta um desequilíbrio, um dano, uma negação (*Kajta*) que é preciso reparar.

Trata-se de uma "síntese" ética de alto grau abstrato de racionalidade moral.

Entre os astecas, para dar um exemplo, a ética (a *tlacahuapahualiztli*: arte de criar e educar seres humanos) continha princípios de um grande humanismo:

Mesmo que fosse pobre ou miserável
mesmo que sua mãe e seu pai fossem os pobres dos pobres...
não se via a sua linhagem,
só se atendia ao seu gênero de vida,
à pureza de seu coração,
a seu coração bom e humano, firme,
dizia-se que tinha o divino em seu coração,
que era sábio nas coisas divinas⁵⁷.

A partir dos "costumes (*Huehuetlamaniliztli*)"⁵⁸ – que juridicamente alcançaram um alto grau de precisão, com códigos de leis e tribunais de justiça, sempre entre os astecas – os *tlamantinime* racionalizaram uma doutrina unitária sobre o sentido da práxis humana individual e comunitária.

[12] Tudo isto mereceria um estudo particular, já que constitui o *ethos* ainda atual de milhões de indígenas no continente latino-americano, na cultura popular mestiça e especialmente entre os camponeses. Desejamos, finalmente, indicar um aspecto: o conceito ético náhuatl de *macehual*⁵⁹. Para os astecas, Quetzalcoatl tinha oferecido sangue de seu corpo para com ele ressuscitar os ossos do quinto gênero humano, dando assim origem à presente humanidade. Desta maneira, cada ser humano é um "merecido (*macehual*)": é um ser que recebeu seu próprio ser gratuitamente pelo sacrifício de outrem. Este "ser-merecido" a partir da Alteridade constitui o ser humano num estado de dívida, mas não por uma falta anterior (como entre os "indo-europeus": o *próton kakón*, ou como a *Schuld* kierkegaardiana), e sim como uma afirmação originária da Vida que se doa e se recebe gratuitamente. Desta maneira, a "macehualidade" é um "modo de existência", o viver positivamente desde a gratuidade não merecida e originada na "alteridade". A justiça para com os membros da comunidade é um ato de exigida gratificação.

§ 0.3. O mundo "indo-europeu": do império chinês ao romano⁶⁰

[13] Voltemos agora ao continente asiático-afro-mediterrâneo. Desejamos, aqui, nos referir a outro tipo de costumes ou eticidades diferentes das já indicadas egípcio-mesopotâmicas do estágio I do sistema inter-regional.

São um novo momento evolutivo de grande complexidade, de enorme heterogeneidade entre seus componentes, mas com uma certa constante ontológica que tentaremos ressaltar: o Fundamento, a Identidade de todas as Diferenças, a referência última do mundo (cosmológico, antropológico e ético) é, nestas cosmovisões (e mesmo filosofias), a afirmação de um horizonte absoluto do real como o "Uno". De maneira que a afirmação da vida responde a outra lógica que a já exposta no § 0.1⁶¹. Nas estepes eurasiáticas⁶², desde a Mongólia até o norte do mar Negro, homens a cavalo, primeiro dominadores do bronze e depois do ferro, adoradores de deuses celestes, masculinos, urânicos⁶³, dominaram do norte até o sul os povos agricultores (ligados à "terra mãe"), urbanos, das culturas da Anatólia, do Nilo, do Eufrates e do Tigre, do Indo até o rio Amarelo⁶⁴. Eles organizaram os primeiros grandes impérios, culturas ou "visões do mundo" tais como as hindus na Índia, persas no Irã, gregas e romanas no Mediterrâneo, budistas desde o Nepal, e, por influência indireta, taoísta e confuciana na China⁶⁵.

O fato de se considerar a vida temporal, entre o nascimento e a morte empírica, negativamente, tem importância para a ética. O nascimento empírico é "queda" (por uma falta ética anterior ao nascimento), e a morte empírica é interpretada como "nascimento" para a verdadeira vida. Isto acarreta um juízo ético negativo da corporalidade e da sexualidade; é dominação da mulher; negatividade da pluralidade, da historicidade, e, por fim, a justificação de toda dominação ou exclusão dos escravos, servos, camponeses, "castas" ou estratos sociais explorados. O celibato masculino e a virgindade feminina são exigências e condição de uma "vida contemplativa", teórica, freqüentemente escapista da responsabilidade social e política. A vítima, o pobre, o excluído não aparecem como interpelantes no horizonte destas eticidades. A "libertação" é considerada exclusivamente como "libertação da alma" da prisão do corpo, da matéria, da pluralidade, da dor, do "pecado original (*proton kakon*)"⁶⁶.

[14] Consideraremos Plotino (204-270 dC), em sua *Enéada*, como o fio condutor de uma certa visão do mundo (como conteúdo de eticidade). De fato, na Alexandria do século III dC⁶⁷ confluíam as tradições romana e grega; por Antioquia abria-se o caminho para as estepes e os contatos com a "rota da seda" até a China; pelo mar Vermelho chegava-se à Índia. Se 4000 anos aC os povos "indo-europeus" começaram a sua dispersão desde o norte do mar Cáspio, em Alexandria produzia-se uma espécie de síntese ou confluência das diversas tradições, agora no sul. Esta cidade tinha uma posição central no sistema inter-regional asiático-afro-mediterrâneo, e a *Enéada* é uma espécie de filosofia desse sistema histórico.

O ponto de partida ontológico absoluto, primeiro, é, para Plotino, o "Um":

Se há algo que é o Primeiro (to *prôton*)... isto de que falamos é o Um (*hen*), outro que o Ser (*on*)... e do qual não se pode predicar que seja Substância (*ousia*)... O Princípio é ingênito (*aggênētos*)⁶⁸.

Já séculos antes, Heráclito exclamava: "Se escutas o *lógos*... deverás reconhecer que tudo é Um (*hen*)"⁶⁹. O Um originário é o *Ahura Mazda* (o Sábio senhor) do zoroastrismo de Zaratustra irânico no tempo do Dario persa⁷⁰, que será retido como o princípio positivo do maniqueísmo. Um dos mais antigos livros da Índia, o *Rig-Veda*, nos fala do Um:

Nem o ser existia nessa época, nem o não-ser...

Não existia nesse momento nem a morte nem a não-morte, não havia sinal distintivo para a noite e o dia.

O Um respirava em seu próprio élan, sem que houvesse sopro.

Fora de Isto não existia nada⁷¹.

Posteriormente será o *brahman* dos Upanixades: "É verdade que o *brahman* é o Tudo"⁷². No *Tao-Te King* de Lao-Tse, expressão clássica do taoísmo chinês, lemos:

O princípio que pode se exprimir não é o que sempre foi. O ser que pode se denominar não é o que foi antes de todo tempo. Antes do tempo foi o Inefável, o Indenominável... O conhecimento que o humano tem deste Princípio depende do estado de seu espírito. Aquele que se encontra livre de paixões, conhece o mistério de seu ser. O espírito habitualmente afetado pelas paixões não conhece senão por seus efeitos⁷³.

[15] O segundo momento é a plurificação, divisão (*Diremtion* ou *Entzweiung*, diria Hegel), o cair do Um na multiplicidade.

A multiplicidade (to *plêthon*) consiste no afastamento do Um. A infinitude [dos entes] é um distanciamento absoluto que consiste numa multiplicidade inumerável, e é necessário que a infinitude [deste tipo] seja o mal⁷⁴.

E é assim que a alma do universo, que é uma, cai num corpo, e esse corpo, por ser matéria, é a origem do mal no ser humano:

A natureza corporal é má, porquanto participa da matéria (*hyles*), mas não é o mal original (*prôton kakon*)⁷⁵.

O corpo é mau, então, por ser material. O nascimento é "morte" para a verdadeira vida divina. O próprio Heráclito lembra:

...Imortalidade: a vida [terrestre] é a morte de cada um; a morte [empírica] é a vida de cada um⁷⁶. Para as almas... é um prazer entrar na vida... Nossa vida nos vem pela morte⁷⁷.

Para Platão, igualmente, a "alma" do mundo é mais antiga que o corpo⁷⁸; a alma "não nasceu (*agénēton*)"⁷⁹, é imortal⁸⁰, eterna⁸¹. O nascimento empírico é uma "queda" num "corpo (*sôma*)"⁸², que é seu "cárcere (*sêma*)"⁸³.

No *Bhagavad-Gita*, parte do grande poema *Mahabharata*, lemos:

Os corpos limitados têm fim, mas quem é dono e senhor do corpo é infinito, sem limites, eterno, indestrutível. Portanto luta, ó Bharata! O que crê que é a alma que mata ou o que pensa que a alma pode ser morta, erra. A alma não mata nem é morta. A alma não nasce nem morre, nem começa a existir um dia para desaparecer sem voltar nunca mais a existir. É eterna, antiga e não gerada; a alma não morre quando o corpo morre⁸⁴.

Para Buda, também, a pluralidade, a corporalidade, o eu como singularidade é a origem do sofrimento que é preciso superar:

Eis a verdade do sofrimento: o nascimento [empírico] é sofrimento... Eis a verdade da gênese do sofrimento: É o querer que leva à reencarnação, com alegrias e apetências; é o amor ao gozo sensual, o amor de vir a ser, o querer perecer⁸⁵.

O "querer", o "amor", o "desejo" se fixa na pluralidade e impede o retorno à Unidade do ser. Não se deve amar nada!

Para Mani, o profeta do Irã sassânida, o corpo é a participação no Princípio perverso (*Ahriman*):

Então Adão olhou em torno de si e chorou. Elevou sua voz poderosa como a de um leão que rugiu, arrancou os cabelos, bateu no peito e exclamou: Malditos, malditos os que formaram meu corpo, os que aconteceram a minha alma; malditos os rebeldes que me escravizaram!⁸⁶

O dualismo antropológico, com o correspondente desprezo pelo corpo, pela sensibilidade, pelas paixões, pela sexualidade, penetrará posteriormente nas tradições gnóstico-romanas, no maniqueísmo latino, entre os albigenses e cátaros, até culminar em Descartes ou Kant⁸⁷. A libertação da mulher toma conta desta longa história dos mundos da vida para fundamentar uma nova posição.

[16] Num terceiro momento, a partir da prisão da corporalidade, a ética é ascensão, ascética: negação da negação.

Plotino nos explica assim o ponto de partida:

Se as almas [individuais] tivessem permanecido no Inteligível com a Alma do mundo, teriam evitado o sofrimento... Permanecendo durante longo tempo no afastamento e na separação do Todo, sem dirigir seu olhar para o Inteligível, tornaram-se um fragmento, isoladas, debilitadas, multiplicaram-se em ação⁸⁸.

Toda a ética consiste agora num "retorno" ascendente para o Um, quer dizer, "a necessidade que a alma sente de fugir de seu trato com o corpo... que consiste em se libertar das gerações a fim de se encaminhar para a Substância [divina] (*ousian*)"⁸⁹. Este ato de retorno é a *dialektiké* da ascensão para a Idéia de Bem em Platão, a *bios theoretikós* do exercício

do noûs em Aristóteles⁹⁰, a *apatheia* dos estoícos, a *ataraxia* de Epicuro⁹¹, a *gnose* dos gnósticos, o "conhecimento" do monge maniqueu, o êxtase final do monge budista pelo qual se liberta do *samsara* (eterno retorno da ensomatose ou reincorporação da alma)⁹² no estado de *nirvana*, e a *vita contemplativa* como perfeição humana na Idade Média latina:

A purificação consiste – escreve ainda Plotino – em isolar a alma, não a deixando se unir às coisas⁹³; não as olhar mais; não ter mais opiniões estranhas à sua natureza [divina]. Quanto à separação [o êxtase], é o estado da alma que não se encontra mais no corpo, como a luz que não se encontra mais nas trevas⁹⁴.

É assim que desde a Grécia e Roma, até os persas, os reinos da Índia e da China taoísta, uma ontologia do absoluto como o Um, uma antropologia dualista da superioridade da alma sobre o corpo (de alguma maneira, sempre causa do mal), instaura uma ética ascética de "libertação" da pluralidade material como "retorno" à Unidade original – movimento da ontologia neoplatônica e, posteriormente, do idealismo alemão, especialmente da *Lógica* de Hegel⁹⁵. É a lógica-ética da Totalidade.

[17] A morte empírica é, para esta visão do mundo, o "nascimento" para a vida verdadeira. A vida terrestre é um tempo negativo da dor, do sofrimento. Para merecer uma morte que liberte o ser humano do "eterno retorno" da reincorporação, é necessário cumprir com a "lei natural" (*physikon nomon*), com a "ordem", com as instituições como a das "castas", com a eticidade estabelecida, com o *statu quo*:

Os príncipes antigos, que desejavam desenvolver e esclarecer em seus estados – escreve Confúcio – o princípio luminoso da razão que recebemos do Céu, ocupam-se antes em governar bem os seus reinos. Aqueles que desejam governar bem seus reinos, ocupam-se antes em governar sua família. Aqueles que desejam ordenar sua família, ocupam-se em corrigir a si mesmos. Os que desejam corrigir a si mesmos, ocupam-se antes em transformar suas intenções em puras e sinceras. Os que desejam tornar puras e sinceras suas intenções, ocupam-se antes em aperfeiçoar o máximo possível seus conhecimentos morais. Aperfeiçoar o máximo possível os ditos conhecimentos consiste em penetrar e escutar os princípios das ações. Tendo penetrado e escutado os princípios das ações, os conhecimentos morais chegam à sua última perfeição; as intenções são transformadas em puras e sinceras; a alma se enche de probidade e retidão; a pessoa é corrigida e melhorada; a família é bem dirigida; o reino, por conseguinte, é bem governado; o mundo goza de paz e da boa harmonia⁹⁶.

É uma moral formal que consolida a eticidade existente; justifica a institucionalidade, a organização política, a econômica, a pedagógica e o domínio entre os gêneros existentes (do varão sobre a mulher). Não há um princípio de materialidade e negatividade que possa subverter a "ordem"

em nome das vítimas, os pobres, explorados ou excluídos. Assim, numa China institucionalizada burocraticamente pelos mandarins desde uma ética confuciana, o Império Celeste do Sol Nascente não terá contradição interna que possa remetê-lo para novos momentos de eticidade futura. É o eterno retorno do "mesmo". Há, nestas tradições, também, outras vertentes importantes no final do século XX. Nestes "paradigmas éticos" formula-se um respeito pela vida na terra, especialmente na eticidade hindu, uma *ecofilia* (ponto de partida da ecologia) ontológica da qual devemos, ainda, aprender muito.

Uma última reflexão. Este segundo momento do sistema inter-regional, de férrea institucionalização (graças ao cavalo e ao ferro) e de crescente dominação, não terá produzido um imenso estrato social e econômico, todo um mundo de vítimas, oprimidos, camponeses empobrecidos, marginalizados e pobres (o que Toynbee chamaria, com demasiada ambigüidade, de proletariado interno e externo), que acabarão se rebelando contra sua condição de escravos e humilhados empunhando éticas críticas que propõem a transformação, a dignidade do sujeito ético e a justiça? Não será, quiçá, esta a razão da proposta do budismo primitivo (contra o sistema de castas hindu)⁹⁷, do cristianismo ou do islamismo?

§ 0.4. O mundo bizantino, a hegemonia muçulmana e o Oriente. A Idade Média europeia periférica⁹⁸

[18] Estudemos agora o estágio III do sistema inter-regional do continente asiático-afro-mediterrâneo. Se nos situássemos no ano 300 dC, contemplaríamos a dinastia dos Tsin ocidentais (265-317) na China, plenamente confuciana, e com vontade de dominar o acesso da "rota da seda" para o Ocidente; veríamos o próprio momento da passagem dos Sakas aos Gupa da Índia⁹⁹; um império persa sassânida com Sapor II (309-379); uma Roma decadente no tempo de Diocleciano – assediado pelos germanos. De qualquer modo, a ontologia indo-europeia e a eticidade dualista estavam firmemente estabelecidas no estágio II do sistema inter-regional¹⁰⁰.

O acontecimento fundamental do estágio III do sistema inter-regional (que desde o século IV dC se imporá hegemonicamente nas regiões "centrais" e durará até 1492) consistirá numa transformação profunda do mesmo núcleo ético-mítico (quer dizer, a vigência hegemônica de categorias ético-críticas). A visão do mundo do primeiro estágio do sistema inter-regional, o egípcio-mesopotâmico-semita, voltará a se fazer presente, embora realizando, por seu lado, um desenvolvimento universalizador expansivo (tanto pelo fenômeno do cristianismo como pelo do islamismo) e, talvez, como vimos acima, pela insuportável situação dos oprimidos dos

impérios. A ética crítica de um pequeno povo dominado e escravo nas mãos do poder dos que dominavam a técnica da guerra e da agricultura, com o cavalo e o ferro (os filisteus e seu simbólico guerreiro "Golias" nos tempos de Amarna), é reformulada numa região periférica do Império Romano, oportuna para explorados e excluídos. O mundo romano oriental e helenístico (o greco-macedônico, o selêucida e o ptolomaico) se transformará no mundo bizantino; o mundo persa e todo o norte da África (nesse momento já cristianizado) se muçulmanizará. Sendo a região do Turan-Tarim¹⁰¹ a chave para os "contatos" de todo o sistema asiático-afro-mediterrâneo, quem hegemonizar este horizonte geográfico controlará a totalidade do comércio do "sistema": primeiro serão os persas, por pouco tempo os bizantinos e, definitivamente, os muçulmanos (árabes, turcos, mongóis). Esta área "central" do sistema só será substituída a partir do século XV pelo Atlântico hispânico (com o desenvolvimento do primeiro "sistema-mundo", como veremos). A Europa continental germânica ocidental fica isolada desde o século VII pela expansão muçulmana: essa "continentalização" do centro da Europa e até do Mediterrâneo latino, sem contato com o "centro" do sistema inter-regional, é o que aparece, numa visão meramente eurocêntrica e provinciana, sob o nome de "Idade Média".

[19] O *ethos* semita (judeu, cristão [nunca europeu] e muçulmano, todos originados em torno do deserto sírio-arábico, da Palestina a Meca) começa a ocupar uma posição estratégica¹⁰². Séculos depois, na maturidade do estágio III do sistema inter-regional, Maimônides (que morre no Cairo em 1204), o grande intelectual judeu do Califado hispânico de Córdoba, escreverá:

A comunidade cristã, da qual conhecemos a profissão de fé, que recebeu em seu seio as nações, nas quais foram muito aceitas as opiniões dos filósofos [platônicos...], encontrou manifesta contradição [em muitas posições teóricas]. Então nasceu entre eles uma ciência do *kalam* [interpretação] e começaram a estabelecer proposições em coerência com suas crenças e a refutar outras opiniões que se opunham ao fundamento de sua religião. E quando os seguidores do islão apareceram e se descobriram os escritos dos filósofos [aristotélicos], transmitiram também a eles as refutações que tinham escrito [os padres gregos] contra os livros dos filósofos [platônicos]. Não há nenhuma dúvida que as três comunidades se interessam freqüentemente pelas mesmas teses, quer dizer, os judeus, os cristãos e os muçulmanos, como, por exemplo, na afirmação da criação do cosmo¹⁰³.

Na crise do Império Romano invadido pelos germanos por fora, e aumentando a escravidão e a exploração das massas do Império por dentro, a partir de sua região oriental grega (nada tem a ver com a futura cultura "ocidental"), uma ética crítica que parte das vítimas, dos pobres, dos excluídos e dos próprios escravos¹⁰⁴ tomará força entre esses grupos

de marginalizados e oprimidos. O critério ético já formulado, entre muitos outros e contraditoriamente, por egípcios e babilônios desenvolve-se com clareza: a "corporalidade carnal" humana (*basar* em hebraico, *sarx* em grego¹⁰⁵), e não a "alma" dos indo-europeus, é a referência última:

Porque tive fome e me destes de comer; tive sede e me destes de beber; não tinha teto e me hospedastes; estava nu e me vestistes, enfermo e me curastes...¹⁰⁶

A corporalidade carnal e suas necessidades (fome, sede, sem casa, nu, enfermo...) como critério, e a comunidade como instância intersubjetiva econômica, é que é importante:

Eram constantes... na comunidade (*koinonia*), no partir o pão... Os crentes viviam unidos e tinham tudo em comum (*apanta koina*): vendiam seus bens e os repartiam entre todos, segundo a necessidade de cada um¹⁰⁷.

[20] Esta experiência será relida durante séculos, despertando sempre um elã utópico, o "princípio-esperança" (bem analisado por Ernst Bloch¹⁰⁸). Estes critérios, categorias e princípios, expressos por uma razão mítica, desenvolvem um processo de racionalização crescente e de contínuas releituras hermenêuticas. Observá-los-emos séculos depois em textos como o do Alcorão, nas suratas mais antigas de Meca:

Não te achou órfão e te recolheu? E não te encontrou perdido e te guiou? Não te encontrou pobre e te ajudou? Não trates o órfão com violência roubando seus bens. Nem desprezes o pobre que te exige justiça¹⁰⁹.

É uma ética de pobres, de oprimidos, de marginais, de bárbaros. Taciano, no *Discurso contra os gregos* (170-172 dC), escreve:

Não vos mostreis totalmente inimigos dos bárbaros, ó gregos, nem julgueis desfavoravelmente suas doutrinas, porque, que instituição entre vós não teve sua origem entre os bárbaros?... Dos babilônios [tomastes] a astronomia, dos persas a magia, a geometria dos egípcios, o conhecimento do alfabeto dos fenícios. Deixai de chamar invenções (*euréseis*) o que são puras imitações (*miméseis*)¹¹⁰.

Não podemos deixar de transcrever um texto cheio de ingenuidade e entusiasmo de quem adere à nova ética crítica da existência:

Entre nós não se dá ambição nem glória... Filosofam (*filosofousi*) não só os ricos, mas também os pobres. Todos os que desejam filosofar (*filosofein*) acodem a nós... Não procuro, como fazem outros, confirmar minhas doutrinas com opiniões alheias, mas só quero escrever sobre aquilo que eu compreendi pessoalmente. Por isso, dando adeus ao orgulho dos romanos e ao frio palavatório dos atenienses... aderi à nossa filosofia bárbara (*barbarou filosofias*)... Tais são as coisas que eu, Taciano, que professo a filosofia bárbara, nascido em terras de assírios, formado

primeiro em vossa cultura e depois na que agora proclamo... Apresento-me a vós disposto ao exame (*anákrisin*)¹¹¹ de minhas propostas¹¹².

Não é de estranhar, então, que Justino, filósofo da Palestina, afirmasse a corporalidade carnal (partindo do antigo mito de Osíris da "ressurreição da carne") contra a "imortalidade da alma":

Platão afirma... que a alma é imortal (*athánaton*); mas se é imortal, é claro que deve ser ingenerada (*agénetos*)... ao passo [que nós opinamos] que as almas morrem¹¹³.

A originalidade desta compreensão ética da existência é africana, oriental, asiática, e nada tem a ver com o europeu ou o ocidental!¹¹⁴

[21] Em 330 dC é fundada Constantinopla que, séculos depois, chega a ter um milhão de habitantes. Em 425 é organizada a Universidade (com dez cátedras de língua latina e grega, outras de retórica, uma de filosofia, numerosas de teologia e duas de direito)¹¹⁵. Os Padres gregos opõem uma teologia como sabedoria diante de uma filosofia grega como sabedoria teológica.

Com Heráclio (610-641), os bizantinos recuperam toda a Mesopotâmia. Em 1203, por traição, os cruzados ocupam Bizâncio. Até 1453, Bizâncio será o muro que deterá os turcos frente à Europa latino-germânica (o extremo ocidente sem importância geopolítica até esse momento).

Em 860, os varengos (normandos vindos do Báltico e presentes pelos rios no mar Negro) aparecem diante dos muros de Bizâncio. Nasce assim a cultura russa, desde Kiev (de 860 até 1237, quando os mongóis a ocupam) até Smolensk e Novgorod, que só com a Moscou de Ivan II o Grande vence a Horda Dourada em 1480, começando assim, no século XVI, sua expansão pela tundra gelada do norte em direção ao Pacífico e constituindo o Império russo dos czares.

O mundo semita dos árabes do deserto¹¹⁶, graças a Maomé (a fuga de Meca dá-se em 622, ano 1 da Hégira), expande-se rapidamente pelo Império Bizantino pacificado – e por isso sem maior resistência. Bostra é conquistada em 634, Jerusalém em 637, Alexandria em 643, a invasão da Espanha ocorre em 711, para chegar até Poitiers em 732. Desde o vale do Indo até o norte dos Pireneus, incluindo as ilhas Baleares, Sicília e Creta – com presença na Córsega e Sardenha, no Adriático e no sul da Itália – o islamismo domina o Mediterrâneo. Com os califas Omíadas (661-750) primeiro, os Abássidas (750-1258) depois, e com Abd-al-Rahman (desde 800) em Córdoba, o "centro" do sistema inter-regional asiático-afro-mediterrâneo ficará reconstituído durante aproximadamente 500 anos, que são os tempos de glória da capital intercontinental, Bagdá (fundada em 762 e tomada pelos mongóis em 1258)¹¹⁷.

[22] Tudo, ou quase tudo, que Max Weber atribui como sendo fatores “internos” medievais ou renascentistas europeus para a gênese da modernidade realizou-se sobejamente no mundo muçulmano séculos antes. Braudel nos diz que, graças a uma carta de um judeu comerciante do Cairo (1095-1099), fica demonstrado que “os muçulmanos conheciam todos os instrumentos de crédito e de pagamento e todas as formas de associação comercial (por conseguinte, não será a Itália a inventora deles, como se aceitou com demasiada facilidade)”¹¹⁸. Havia uma extensa formação econômica de mercado, com instrumentos monetários que permitiam o manejo do estágio III do sistema inter-regional. Eram comercializados produtos agrícolas (eram usados 100 mil camelos só para a comercialização de tâmaras), o que desenvolveu a moagem dos cereais (havia moinhos a água e vento já em 947 dC em Seistan, cidade perto do Indo; ao passo que, em Bassora, chegou-se a utilizar a correnteza do Tigre para mover rodas de moinhos flutuantes)¹¹⁹. As caravanas muçulmanas, que uniam China e Índia com o Mediterrâneo, chegaram a ser compostas até por 6.000 camelos. Tudo isto favoreceu muitas indústrias. Os tapetes de Bukhara usam o índigo vermelho ou azul, que vem da Índia passando por Kabul, e chegarão até Marrocos e Marrakech. O coral do norte da África vai para a Índia; escravos comprados na Etiópia, ferro trazido da Índia, junto com a pimenta e especiarias, são distribuídos por todo o “sistema”. A cana-de-açúcar e o algodão do Sudeste Asiático, o bicho da seda, o papel e a bússola da China são outros produtos do mercado. Os números hindus (depois chamados “árabicos”, com o “0”) e a pólvora de canhão também provêm da Índia. Em Córdoba, o califa Al-Hakan II (961-976) chegou a ter, em sua biblioteca, 400.000 manuscritos (com 44 volumes de catálogos), ao passo que Carlos V, da França (filho de João o Belo), na mesma época, tinha 900 manuscritos.

O vizir de Khorassan, por volta do século X, enviou “emissários a todo o país para pedir informes sobre costumes de todas as cortes e de todos os ministérios no Império grego [bizantino], o Turquestão, a China, o Iraque, Síria, Egito, o país dos Zenj (Índia), o dos Zabul e de Kabul... Estudou escrupulosamente todo o material para reter aqueles costumes que considerou melhores”¹²⁰ para Bukhara.

Nas ciências, seu avanço foi ainda muito maior. Em 820 foi publicado um tratado de álgebra de Mohamet Ibn-Musa (cuja tradução na Europa, no século XVI, significou ainda um progresso sobre o tema na matemática desse tempo). Em ótica, astronomia, química, farmácia, medicina, o mundo muçulmano esteve uns 400 anos adiantado em relação à periférica Europa.

[23] Queremos abordar, enfim, o nosso tema. Na visão ética da existência, a experiência muçulmana é semita (e por isso, embora haja novidades, move-se dentro da tradição egípcio-mesopotâmica, judia ou cristã)¹²¹. Quanto à *falasifa* (assim chamavam a filosofia), teve entre os árabes um

desenvolvimento muito particular¹²². Al-Kindi (nasceu em Kufa, Síria; morreu em 873 [260 Hégira], quer dizer, 402 anos antes de Tomás de Aquino) usou textos filosóficos que cristãos sírios tinham traduzido do grego¹²³. Trata-se de uma autêntica "ilustração" filosófica árabe que se desenvolve desde o célebre Al-Kindi, passando, entre muitos outros, por Al-Farabi¹²⁴, Ibn Sina¹²⁵, culminando com Ibn Rushd¹²⁶. Todos eles defendem o direito da razão ante a fé. Somos da opinião que com eles nasce propriamente o que hoje chamamos secularizadamente "filosofia"; antes foi, historicamente, uma "sabedoria racional" com intenção teológica (tanto entre os gregos como entre os Padres da Igreja bizantina)¹²⁷. Os cristãos, desde o século II, opunham-se aos filósofos gregos como teólogos (cristãos) a teólogos (gregos). Por isso vimos que Taciano pode se denominar "filósofo bárbaro", quer dizer, "amante da sabedoria (teólogo) não grego". As disputas sobre a ressurreição ou a imortalidade da alma, a eternidade ou criação do cosmos, a necessidade ou a liberdade, etc., são controvérsias entre duas "teologias" a partir dos recursos dos mundos da vida cotidiana em confrontação.

[24] Somos da opinião que só com os muçulmanos, que puderam conhecer os discursos anteriores (o dos gregos, o dos judeus e o dos helenistas cristãos), e graças à precisão e ao rigor *formal* que o *Organon* de Aristóteles permite (que pouco tem a ver com as teologias neoplatônicas), perceberam pela primeira vez a autonomia de um horizonte *formal* filosófico propriamente racional (a lógica e as categorias metafísicas aristotélicas, não tanto a platônica) com respeito ao Alcorão, tido pelos crentes como *material* e positivamente revelado. Assim nasce o *kalam* propriamente dito, ou o uso da filosofia como método hermenêutico no desenvolvimento de um discurso racional construído a partir do texto "revelado" e, ao mesmo tempo, como cultivo autônomo de uma filosofia secularizada enquanto tal¹²⁸.

Esta distinção explícita e formal também não existe entre os cultores dos Upanixades, em Buda ou Confúcio, já que eram sabedorias que se justapunham, sem negar nem se diferenciar autonomamente, aos mitos ou teologias – não podiam ser formalmente secularizadas. A secularização completa será "moderna", mas o início da diferença é fruto da "ilustração" da filosofia árabe a partir do século IX.

[25] Al-Gazzali¹²⁹, ao invés, nega a filosofia como uso autônomo da razão e afirma dogmaticamente uma teologia revelada exclusiva. Nasce assim o pensamento irracionalista, ortodoxo e fundamentalista.

Gostaríamos de nos estender sobre o tema do mundo muçulmano para refutar as razões dos que opinam que a modernidade é fruto de um processo exclusivamente "interno" da Europa medieval, mas ultrapassaríamos os limites que nos impusemos nesta obra de síntese ética.

Numa exposição não eurocêntrica deveríamos aqui dar lugar para a descrição do mundo *chinês* (que será sempre o pólo oriental extremo do sistema inter-regional, e que estenderá a sua influência à Tailândia e Indochina, até a chegada dos mongóis em 1211), o *hindu* (com os Gupa até 525; em 1206 é fundado o sultanato muçulmano de Delhi, que passa para as mãos do Grão-Mogol em 1526), o de *Málaca* (ocupada por muçulmanos em 1420) até às *Filipinas* (onde igualmente chegarão os muçulmanos a Mindanao no século XV). Além disso, pelo sudoeste do sistema inter-regional, dever-se-ia incluir a África sul-saariana (desde o leste, com os portos de Mogadíscio ou Mombassa, ou os reinos de Monomotapa ao sul ou a Abissínia ao norte, passando pela savana para o ocidente, até os reinos de Mali, Songai ou Gana, e descendo pela costa ocidental até o Zaire).

[26] Por sua vez, a chamada "Europa medieval", numa interpretação "desde dentro" (provinciana ou eurocêntrica), caíra num tempo "intermédio" (médio-evo), entre a decadência do Império Romano e a modernidade. Mas, se considerarmos esta época desde sua relação com o sistema inter-regional asiático-afro-mediterrâneo, poderemos observar que:

a) Num primeiro momento, a Europa continental germana estava ligada ao Mediterrâneo e fazia parte do Império Romano ocidental.

b) Num segundo momento, pela expansão árabe no século VII, a Europa continental latino-germana perde contato com o Mediterrâneo oriental e, por isso, com o sistema inter-regional. Com a decadência do mundo latino dá-se simultaneamente a origem do Sacro Império Germânico (em 800, Carlos Magno é sagrado imperador). Isto é percebido "desde dentro" da Europa como uma época de isolamento e de separatismo feudal. É essencial considerar que tal feudalismo "para dentro" é fruto de uma ruptura da ligação "para fora", através do Mediterrâneo oriental (agora em mãos muçulmanas). É a Europa germana que amadurece, protegida da expansão muçulmana pelo Império Bizantino.

c) O terceiro momento corresponde à tentativa de religação com o sistema inter-regional, e isto explica as cruzadas (1095-1291), que tem como efeito a reincorporação da Europa continental ao Mediterrâneo (é o começo do fim da Idade Média, mas ainda não o começo da modernidade, como veremos) por meio das cidades-estado italianas como Veneza, Amalfi, Nápoles, Pisa, Gênova. Estamos no século XIII, o tempo clássico da filosofia escolástica de Paris, Oxford, Bolonha, Praga ou Salamanca. Desde que os turcos tomaram Constantinopla em 1453, muitos pensadores gregos emigram para a Itália, o que produz o fenômeno do renascimento intelectual helenista italiano.

A Europa latino-germânica não deixou, por isso, de ser uma cultura secundária, regional e periférica do mundo muçulmano, já que ainda em

1532 os turcos estão junto à muralha de Viena. Nada, desde dentro dela mesma, faz pressagiar uma nova idade nem nenhum esplendor futuro. Em nada é superior ao mundo muçulmano¹³⁰; muito pelo contrário, guarda uma posição complexada de inferioridade, isolada, verdadeiro “*finis terrae*” (no extremo ocidental do continente asiático-afro-europeu, com total desvantagem comercial com respeito às áreas “centrais” muçulmanas do estágio III do sistema inter-regional¹³¹).

NOTAS

1. Para uma bibliografia geral ver Dussel, 1966, p. v-vii; Dussel 1983, p. 103-212; e também Cambridge, 1970; Berr, 1955; Brenner, 1983; Kern, 1952; G. Mann, 1961; Frank, 1992c; Franke, 1965; Toynbee, 1934; A. Weber, 1963; etc.

2. Ver Tese 4e, e § 5.2 [292]. No mundo egípcio, mesopotâmico ou semita circundante, as categorias de “alteridade” ou “exterioridade” (cap. 4) começaram a se formar *materialmente*. Será necessário agora (ao menos é o intento de Emmanuel Lévinas e o da ética da libertação) *formalizá-las* filosoficamente. Quer dizer, uma categoria propriamente “ético-crítica” (no já indicado nível e da Tese 4) pode estar sendo “aplicada” de fato numa “eticidade” (chamá-la-ei de aplicação *material*), mas não ter sido constituída ainda como categoria filosófica *formal*.

3. Ver Dussel, 1969 (onde, faz alguns anos, tratei da questão abordada neste parágrafo); Dussel, 1983, p. 113-122 e 1966, §§ 14-15. Também Armour, 1986; Sources Orientales, 1961, p. 14-15.

4. Há três possíveis modelos de uma história da filosofia (e da ética): a) o “modelo ariano” romântico alemão, que parte dos gregos e se impõe em todas as histórias da filosofia contemporâneas; b) o “modelo antigo”, que pensa que a filosofia inicia com os egípcios africanos (esta era a opinião de Heródoto, Platão ou Aristóteles, como veremos); c) o que nós adotaremos como um “modelo mundial”, que dá importância ao Egito e ao Oriente Médio, para abordar materiais históricos novos contra a tese “helenocêntrica”, ponto de partida do “eurocentrismo” moderno, que é o objeto de nossa crítica atual.

5. Considere-se a sugestiva proposta de André Gunder Frank sobre a antiguidade de 5.000 anos do “World System” (Frank, 1992a, b, c). De minha parte, desde os meus primeiros trabalhos parti de uma hipótese semelhante e, por outras razões (ver Dussel, 1966, § 14s), falei de um “sistema inter-regional” (e isto é uma correção fundamental à denominação de A.G. Frank, porque ele confunde “sistema-mundo” – que só aparece em 1492 – com “sistema inter-regional”, que é o que tem 5.000 anos). O “sistema-mundo” não tem cinco mil anos mas só quinhentos. Ver, também, Blaut, 1992, com excelente bibliografia em seu trabalho e nos de A. Gunder Frank, S. Amin (ver Amin, 1974 e 1989) e outros.

6. Diop, 1974. Considerem-se as obras de G. James, 1954, e Bernal, 1991, tomo 1; ver também Masolo, 1994, p. 21s; Harding, 1990, e Gray, 1989. Veja-se a obra de Mary Lefkowitz, crítica da obra de M. Bernal.

7. O “deserto” será a primeira categoria metafórica *material* que indicará a “exterioridade” como tal (ver Tese 7): é o “lugar” por excelência do “fora” do mundo civilizado, é o bárbaro, selvagem, mas também o sagrado, o digno por excelência.

8. Comevin, 1964, p. 33.

9. Leve-se em conta que estamos falando de cerca de 3200 aC, quer dizer, de 27 séculos antes de Sócrates, Platão ou Aristóteles. Transcorrerá mais tempo desde esta origem egípcia das primeiras “racionalizações” pós-míticas, quase-filosóficas dos egípcios, do que transcorrerá posteriormente desde Sócrates até nós (só 24 séculos).

10. O “negro (*kant*)”, como já lembramos, indica o civilizado; o “nuivo ou loiro (*desret*)” indica o primitivo, o bárbaro, os habitantes do Mediterrâneo, a raça hoje chamada “branca” (Harding, 1990, p. 45s).

11. Ver Boylan, 1992; Bleeker, 1973; Festugière, 1944.

12. Ver Breasted, 1901; Sethe, 1928; Sandman, 1946. Egi-pto ou Co-ptá significa "os adoradores de Ptah" (Egi-ptah ou Co-ptah). Ver Apêndice II sobre a cidade de Saís [405].

13. Sobre a origem egípcia da sabedoria, ver Bernal, 1991, tomo 1; James, 1954.

14. Esse Thoth, Hermes para os helenistas, será a Palavra ou o Verbo de Deus, a Sabedoria criada antes de todos os séculos do Livro da Sabedoria entre os hebreus, a Palavra (*dabar*) criadora de Javé, o Verbo do evangelho de João, mas também o *lógos* dos futuros filósofos gregos. Quer dizer, Thoth terá um desenvolvimento "ético-prático" no pensamento semita e "theoretikós" na tradição helênica. Além disso, Thoth cria todo o universo por meio de quatro casais de deuses (a *ogdóada*), do mesmo modo que na sabedoria tolteca do México os quatro Tezcatlipocas ("espelhos esfumados" contrário a "espelho transparente": *Tezcatlanextia*) eram a mediação da "dualidade (*ometeotl*)" original (o "divino") e do "temporal (*tlalticpac*)". As reflexões dos pré-socráticos já estão presentes na sabedoria egípcia.

15. Fedro 274 d.

16. Heródoto reconhece que "o nome de quase todos os deuses da Grécia vêm do Egito" (*História*, II, 50; Heródoto, 1954, p. 150 e p. 169). É sabido que a deusa Neith da cidade egípcia Saís é a deusa Atena de Atenas: "O templo de Atenas foi fundado pela filha de Danaos, que tocou a ilha [de Rodas] durante a viagem dos filhos do Egito" (Heródoto, *Ibid.*, II, 182, p. 201).

17. Os egípcios fizeram uma primeira "racionalização" do mundo mítico por meio de uma filosofia numérica (como a Cabala depois, ou os quíchuas e aimaras no Império inca): pensa-se o mítico cotidiano a partir de "números" significativos. Com Sócrates começa outro tipo de racionalização, que poderíamos chamar de da linguística-semântica do conceito, que será definitivamente formalizada no *Organon* de Aristóteles, pela primeira vez.

18. *Metafísica* I, 1; 981 b 22-26.

19. Armour, 1986, p. 162.

20. Ver a Tese 6a.

21. A fórmula da dita ressurreição era, entre outras, a seguinte: "Que sejam dadas as ordens em meu favor ao séquito de Re [o Sol] durante o crepúsculo! Isso porque Osiris N. [maneira de permitir que o morto empírico ponha seu nome próprio e único nesse lugar], que sou eu, revive depois da morte, como Re, cada dia [exatamente a mesma crença dos astecas com respeito a Huitzilopochtli]. E se, na verdade, Re renascer da véspera, o Osiris N. [que sou eu] renasce também. Todos os deuses se regozijam porque o Osiris N. renasce" (*Livro dos mortos*, cap. 3; 1989, p. 14). Esse renascer era denominado "sair ao dia e viver depois da morte" (título do cap. 2 do mesmo Livro).

22. A *nefesh* hebraica é um princípio semelhante, que não pode ser confundido com a *psykhē* grega (Dussel, 1969, p. 22s). Sobre o tema ver Faulkner, 1986; Otto, 1966.

23. Livro dos mortos, cap. 125 (1989, p. 202-210). Este capítulo 125 é um dos textos éticos mais veneráveis da história da humanidade em seu conjunto. Ver Drioton, 1922. Encontramos já um conjunto de categorias materiais (ver Tese 6a) ético-críticas da maior importância.

24. A existência interpretada como "diante de um tribunal", que deve declarar o ser humano "justo" (como "justificado": *māa-kheru*), abre todo o campo da descoberta de um sujeito ético individual auto-responsável. Ver Sources Orientales, 1961, p. 24.

25. Ver Budge, 1911. Osiris é a divindade, o mito racionalizado sobre o qual se desenvolverá uma ética crítica da corporalidade carnal.

26. O conceito de *basar* em hebraico indica a totalidade do sujeito ético e de maneira alguma só o "corpo" (*soma*, em grego, como veremos). Estamos num nível altamente criador de categorias materiais ético-críticas. Ver Dussel, 1974.

27. Estas categorias materiais e princípios ético-críticos estarão presentes, depois de mais de dez séculos, no pensamento crítico de Israel (Isaías 58,7) e, depois de cerca de vinte séculos, no pensamento cristão primitivo (Mateus 25,35-44). Estes textos ético-críticos nada têm intrinsecamente de teológico para a consideração do filósofo. São componentes de uma "eticidade" histórica e nada mais. De qualquer maneira, serão componentes da que posteriormente será chamada eticidade do mundo muçulmano e da Europa (ver § 0.4), com sacralizações, secularizações e concepções dualistas, mas, afinal, como as últimas "referências" do mundo da vida ("sources" diria Charles Taylor). Ver Apêndice II [405].

28. Ver Mellaart, 1967, onde se lê que o nível X da cidade de Çatal Hüyük (perto da atual Konya, Turquia) pode datar-se até ao ano 6.385 a.C.

29. Ver Lara Peinado, 1994, p. 11s. Talvez o primeiro texto que se tem acerca da justiça com referência às vítimas seja o seguinte: "Ele libertou e perdoou as dívidas das famílias endividadadas... Prometeu solenemente a Ningirsu que nunca subjugaria o órfão e a viúva ao poderoso" (Lei 27 das Reformas de Uruinimigina, op. cit., p. 24-25).

30. Ver Klengel, 1977; Branger, 1949.

31. Código de Hammurabi, Prólogo, 1986, p. 40. Novamente podemos descobrir já categorias ético-críticas da maior radicalidade.

32. Dez séculos depois serão usadas estas categorias e princípios éticos em Israel (por exemplo, Isaias 1,23: "Eles não julgam a causa do órfão e o processo da viúva não chega a eles"; ou em Deuteronômio 10,18-19: "Faz justiça ao órfão... dando-lhe pão e veste; ama o imigrante..."). A "exterioridade" da viúva, do órfão, do pobre, e especialmente do estrangeiro, do imigrante, como as exigências éticas da hospitalidade do deserto o mandavam, é fundamental nessas eticidades.

33. *Ibid.*, p. 42. Como cada compra e venda se deixava constar num documento (escrito em tabuinhas das quais se encontraram milhares nos arquivos descobertos no deserto), a viúva, por exemplo, podia herdar de seu esposo e não, como antes, simplesmente ser despojada à força dos bens de seu ex-esposo; o mesmo acontecia com o filho em relação ao pai, etc.

34. *Ibid.*, p. 43. Desta maneira o "oprimido afetado", analfabeto, tomava conhecimento de seus direitos escritos na estela de pedra esculpida na entrada de cada cidade do império. Trata-se de um grau impressionante de "racionalização" da eticidade: "Para fazer justiça ao oprimido escrevi minhas preciosas palavras em minha estela" (*Ibid.*).

35. Gottwald, 1981, p. 389s.

36. É outra categoria metafórica *material*: "o Egito" significa o "sistema" que subsume a "vítima" e a "aliena" com "trabalhos" injustos. Todas estas são categorias que podem ser formalizadas filosoficamente (e é o que faz uma ética da libertação).

37. 1Samuel 13,3.

38. Estamos, então, indicando que o Êxodo, livro para nós aqui narrativo, de conteúdo de eticidade, a ser tratado filosoficamente, é uma "racionalização" do que chamaríamos de modelo teórico de dominador/oprimido como ponto de partida de um processo de libertação. O povo de Israel, os cristãos e muçulmanos lerão (esta releitura permite que o texto volte a cumprir a sua função histórica; o que Ricoeur chamaria "le travail du texte") estes textos narrativos como "esquema" prático e norma ética de ação: "Eu te tirei do Egito, da escravidão..." (Deuteronômio 5,6); "vós sois testemunhas de tudo o que [...] fez no Egito contra o Faraó..." (Dt 29,1).

39. O conceito "trabalho" ('*abodah*'), em hebraico tem um significado técnico (relação pessoa-natureza) e ético (trabalhador, servidor, escravo). É um conceito ético-econômico central numa ética da libertação, pois inclui a "camalidade" e a "economia".

40. Êxodo 1,13-14.

41. Não esquecer a Tese 1.

42. Ver Dussel, 1966, § 18-20; Dussel 1983, p. 123-156; Dussel 1993, cap. 6-8.

43. Ver Dussel, 1966, § 16: "O Indo pré-ariano", p. 120s.

44. *Ibid.*, § 19, p. 122s.

45. Alfred Weber, 1963, pretende expor uma história mundial das culturas sem fazer nenhuma referência às altas culturas neolíticas ameríndias. Por isso, ao lado das quatro grandes "colunas" culturais afro-asiáticas (Egito, Mesopotâmia, Índia e China), acrescentamos pelo menos duas: a Meso-América asteca-maia e o Peru dos incas.

46. Darcy Ribeiro escreve: "Na fixação do paradigma de estados rurais artesanais tivemos em mente... as cidades-estados que inauguram a vida plenamente urbana, com base na agricultura de regadio e em sistemas sócio-econômicos coletivistas, antes de 4000 aC na Mesopotâmia (Halt); entre 4000 e 3000 no Egito (Mênfis, Tebas); na Índia (Mohenjo-Daro), por volta de 2800 aC; antes de 2000 aC na China (Yang-Shao, Hsia); e muito mais tarde... no altiplano andino (Salinar e Galinazo, 700 aC, e Mochica, 200 dC); na Colômbia (Chibcha, 1000 dC)" (Ribeiro, 1987, p. 80). Aqui Ribeiro esquece o mundo meso-americano asteca-maia. Por exemplo, o conjunto Zacatenco-Copilco, à beira do lago Tezcoco (subúrbio da cidade do México), floresce 2000 aC; mas suas épocas clássicas

devem se situar entre 300 e 900 dC, para a área yucatan-asteca (Teotihuacan III floresce em 700 dC) e para o Tiahuanaco do Titicaca boliviano entre 400 e 800 dC.

47. De qualquer maneira, lembra-nos o segundo princípio taoísta: "Essa essência [o tao] possuía duas determinações imanentes: o *yin* – concentração – e o *yang* – expansão –, que se exteriorizaram um dia nas formas sensíveis do céu (*yang*) e da terra (*yin*)" (Lao-Tse, *Tao-Te-King*, livro I, cap. 1, comentário; Wieger, 1950, p. 18).

48. Nome dos "filósofos" astecas. Ver León-Portilla, 1979, p. 63-82.

49. "Dualidade divina" (*Ibid.*, p. 154-178). Outra representação: *Quetzal* (plumas belíssimas, divinas) *coatl* (o "gêmeo" ou serpente). Quer dizer, é outra denominação da "dualidade divina", agora simbólica, do conceito abstrato não-simbólico de *omeoteotl* (a "dualidade" enquanto tal).

50. Tudo se organiza em simetria dual: o alto (*Hanan*) e o baixo (*Hurin*) Cuzco, as "quatro partes" (de duas em duas) do império: "Tudo o que pertence à esquerda vincula-se ao masculino, como o sol, ou *Imaymana Viracocha*; e tudo o que é da direita, ao feminino, como a lua ou *Tocapo Viracocha*" (Kusch, 1970, p. 196-211).

51. Ver Krickeberg, 1961.

52. Ver López Austin, 1990, p. 68.

53. Isto tanto entre os astecas como entre os maias ou os incas (com variantes menores). Os "quatro" mundos anteriores no tempo não foram habitados pelos humanos enquanto tais.

54. Para os astecas, o "espaço humano" ou terrestre compreendia quatro níveis (abaixo das águas, a terra, até a lua e até o sol). Sobre os quatro níveis humanos havia ainda, para cima, nove céus (astronômico-míticos). Debaixo das águas havia nove inframundos. Ver López Austin, 1990, p. 55-90.

55. A hermenêutica dos sonhos, desde os povos do Alasca até os patagônicos, é uma prática universal na América. Entre os astecas, alcança um grau de racionalização muito alto. O tema era tratado no "Livro dos sonhos (*temicámatl*)", onde estavam codificados os tipos muito diversos de sonhos e se lhes atribuía um conteúdo universal.

56. Ver o tema da "negação de uma máxima não generalizável" (Wellmer, 1986).

57. *Códice Florentino*, livro III, p. 67 (cit. León-Portilla, 1979, p. 29).

58. Literalmente: "A antiga regra de vida".

59. *Macehualli*: o ser humano em *náhuatl*, merecido por *Quetzalcoatl* (León-Portilla, 1979, p. 384).

60. Trata-se do "sistema inter-regional" II. Estudamos detalhadamente a questão em outros lugares (Dussel 1966, § 25-30; Dussel, 1975; Dussel, 1974a, p. 105-137; Dussel, 1973b, p. 21-44; Dussel, 1983, p. 157-162), por isso não nos estendemos aqui. Ao falar de "indo-europeu" queremos indicar mais um mero horizonte de contatos geográficos, principalmente comerciais (e religioso-rituais), que produzem contaminação lingüística (há raízes comuns de muitas palavras em diversas línguas), do que nos referir propriamente a uma "língua indo-européia", uma cultura e, certamente, não a uma raça ou a uma civilização propriamente ditas. Trata-se do fenômeno da constituição do que chamamos de "sistema inter-regional" II (ver o esquema 0.1). A China (e, portanto, o taoísmo ou o confucionismo) recebeu também sua influência, mas não faz parte estrita desse tipo cultural.

61. Ver a Tese 6b.

62. Ver Hamblly, 1966; Beckwith, 1987; Krader, 1963; Stein, 1974. Considerar, no esquema 0.3, o âmbito I.

63. O primeiro deles recebeu nas diferentes línguas igual denominação: *Deipátýros*, entre os ilírios; *Zeus pater*, entre os gregos; *Júpiter (Diéspiter)*, entre os romanos; *Dyaus pitah* em sânscrito. Um ser celeste e divino "pai" do "dia" (*dyām* em védico, *diem* em acusativo latino), da luz, o "ser" como to fôs para os gregos. Ver Rénou, 1947, p. 315; Havers, 1960.

64. Ver Frank, 1992.

65. Na maturação deste "sistema inter-regional", Karl Jaspers (Jaspers, 1963, p. 15s) nos propõe a existência de uma "Idade eixo" (*Achsenzeit*). Entre os séculos VII e III aC encontramos Confúcio e Lao-Tse na China, os Upanixades e Buda na Índia, Zaratustra no Irã, os pré-socráticos na Hélade, e igualmente (embora pertençam a outra cosmovisão) os profetas de Israel. De certa maneira, até à atualidade, ali se teriam constituído os núcleos ético-racionais originais: "A época mítica tinha terminado, e com ela sua tranqüila placidez e sua ingenuidade" (*Ibid.*, p. 21).

66. Na filosofia atual da Índia fala-se de uma "brahmanização" da cosmovisão antiga. Quer dizer, alguns querem fazer passar a interpretação brahmânica como a única própria da Índia. De fato, havia muitas outras visões e filosofias na antiguidade da Índia e do Sudeste Asiático: escolas materialistas, atéias, céticas e críticas. Aqui só lembramos a corrente "dominante". Isto vale também para o budismo, maniqueísmo, etc.

67. Ver Dussel, 1974, p. 61s; Prüm, 1960.

68. *Enéada* V, 4, 1 (Plotino, 1924, tomo 5, p. 79-80).

69. Fragmento B 50 (Diels, 1964, tomo 1, p. 161).

70. Ver König, 1959, tomo 2, p. 581.

71. X, 129 (Rénou, 1936, p. 125).

72. *Chândogya-Upanishad* 3,14 (cit. Regamey, 1951, p. 116).

73. Livro I, cap. 1 (Wieger, 1950, p. 18).

74. *Enéada* VI, 6, 1.

75. *Ibid.*, I, 8, 4. "A matéria é a causa da fraqueza da alma e também de sua disposição viciosa. Ela é o mal, ou melhor, o mal original" (*Ibid.*, I, 8, 14). Este será o tema do "pecado original" em Agostinho e Lutero posteriormente, alheio à tradição semita.

76. Fragmento B 62 (Diels, 1964, tomo 1, p. 164).

77. Fragmento 77 (Diels, 1964, tomo 1, p. 168).

78. *Timeu* 34 c.

79. *Fedro* 245 d.

80. *Fédon* 78 b-d.

81. *República* X, 611 b.

82. *Fedro* 246 c; 248 a-c.

83. *Timeu* 41 bs.

84. 2, 18-20 (1957, p. 21).

85. Citação de Jaspers, 1993, p. 146. O "eu" singular como aspiração de ser si-mesmo é a origem do sofrimento. Eliminar o sofrimento supõe eliminar o "eu", o querer, o amar. O *nirvana* é o retorno ao Um, à identidade desde a "diferença" negada. O corpo é matéria grosseira (*kāmadhatu*) para Buda; a alma em seu momento consciente (*vijnāna*) é eterna. Ver Regamey, 1961b, p. 237.

86. Bar-Kônai, *Fihrist*, fragmento de Turfân, S 9 (citado em Puech, 1959, p. 497).

87. O empírico, corporal ou apelativo será, para Kant, o "patológico", já que o ser humano pertence a "dois mundos": o dos espíritos e o das almas com corpos. Este "dualismo" está na base dos "formalismos" racionalistas universalistas extremos do presente; ignorância da corporalidade e, por isso, da econômica (ver, adiante, cap. 1 e 2).

88. *Enéada* IV, 8, 4.

89. *Ibid.*, II, 9, 6.

90. *Ética a Nicómaco* X, 6-9; 1176a-1181b.

91. Ver Diogenes Laertius, 1968, p. 112.

92. "Ó Kauteya, tudo o que existe volta a mim através de um ciclo, e de novo dou existência aos seres ao começar o ciclo seguinte. Produzo a multiplicidade de existentes partindo de minha própria natureza, e tudo está sujeito absolutamente a ela" (*Bhagavad-Gita*, 9,7-8; 1957, p. 62).

93. Entre essas "coisas" encontram-se os dominados, explorados, pobres, excluídos, mulheres, raças discriminadas, etc., para os quais esta eticidade da "alma" sem corpo valioso perderá o valor necessariamente.

94. *Enéada* II, 6, 5.

95. Ver Dussel, 1974b, p. 92-103.

96. *Ta-Hio* 4-6 (Confúcio, 1865, p. 155 a-b).

97. O budismo, como dissemos, dentro do horizonte dualista do mundo "indo-europeu", significa, no entanto, uma verdadeira rebelião das castas pobres e dominadas do hinduísmo. Seu impacto diante do mundo taoísta-confuciano será do mesmo tipo. Sou da opinião, porém, que o budismo primitivo transformou-se, e por isso não conseguiu, posteriormente, superar o horizonte dualista de desprezo da corporalidade carnal, talvez por esta deformação posterior.

98. Ver Dussel, 1966, § 33-36; Amin, 1989; Braudel, 1978; Copleston, 1964, bibliografia nas p. 591-617.

99. Asoka tinha unificado, em 232 aC, toda a península e imposto o budismo. Talvez se o budismo igualitário tivesse sido implantado na Índia, tivesse sido diferente a história posterior desse continente.

100. Lembre-se o Esquema 0.1.

101. Nesse ponto unem-se o pólo oriental (China), o sul (Índia) e o ocidental (Império persa e romano). Esta área estende-se desde a cidade de Bukhara ou Samarkanda, ao sul do Lago Aral, até o rio Tarim, ao norte dos Himalaias do Tibet, zona onde a "rota da seda", que vem da China, se divide: para o sul, em direção da Índia (atravessando o Indo-Kush), para o ocidente, na direção de Antioquia, passando pelo Irã e a Mesopotâmia. Ver, no Esquema 0.2, a "rota da seda" (K).

102. Sobre este tema ver Dussel, 1994, p. 33-104.

103. Maimônides, 1954, I, cap. 71, p. 340-344.

104. Como fator da expansão cristã o jovem Max Weber apontou a sua presença ética nas "Skavensamen" (Weber, 1956, p. 14).

105. O texto hebraico das *Escrituras* dos judeus é traduzido para o grego por uma comunidade hebraica de Elefantina (perto da primeira catarata do Nilo, em pleno Egito "negro", bantu, do sul), na versão dos Setenta.

106. Mateus 25,35-36. Ver no final o Apêndice II [405].

107. Atos dos Apóstolos 2,42-46.

108. Ver Bloch, 1959. A expressão de Marx "... a cada qual segundo suas necessidades" (*Kritik des Gothaer Programms*, em Marx, 1956, t. 19, p. 21) retoma a expressão textualmente. Considerar o § 5.4 desta Ética.

109. Cap. 93,6-10. Estes textos são da primeira época de Maomé, quando criticava os ricos comerciantes de Meca (enriquecidos graças ao comércio entre a região persa e a egípcia do Império Bizantino), e que esqueciam os pobres de suas tribos. A ética tradicional exigia repartir os bens, mas a sociedade urbanizada não queria mais cumprir os preceitos tradicionais. Foi por isso que o profeta foi expulso e teve de "fugir" (*hégira*) para Medina (onde implantou um sistema de economia igualitária sem atenuantes). O islã nasceu como uma luta de libertação e justiça em favor dos pobres e excluídos.

110. Taciano, 1954, I, p. 572.

111. É interessante anotar que "estar disposto ao exame" do que se disse é, exatamente, a "pretensão de verdade" ou tentar alcançar a validade intersubjetiva na cultura hegemônica (ver Habermas, 1984, sobre "Teorias da verdade), questões que trataremos especialmente nos § 3.1-3.2.

112. Taciano, *Ibid.*, 31-42, p. 615-628.

113. Justino, 1954, 5-6, p. 310-312. Taciano ainda repete: se "dizem que não há ressurreição dos mortos, mas que no momento de morrer suas almas são recebidas no céu, não os tendes por cristãos" (*Ibid.*, 80, p. 446). Taciano escreve também: "Não é, ó gregos, nossa alma imortal por si mesma, mas mortal... Morre de fato e se dissolve com o corpo... mas ressuscita com o corpo na consumação do tempo" (*Ibid.*, 13, p. 590). Ver toda a problemática posterior em Dussel, 1974, p. 73s.

114. Quando Hegel diz que o "espírito germânico" é a plena realização do "princípio cristão (das christliche Prinzip)" (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, em Hegel, 1971, t. 12, p. 413-414), parece não ter consciência de que esse "princípio cristão" é afro-asiático (do mundo egípcio-mesopotâmico do Oriente Médio), e que não tem nada de germânico ou "ariano", nada de europeu ou "ocidental". O "espírito germânico" seria, então, "oriental", africano ou asiático.

115. Se nos lembrarmos de que em 529 dC é fechada a última escola filosófica pré-cristã de Atenas e, em 643, a de Alexandria, devemos ter presente que a Escola de Constantinopla será o centro intelectual mais importante de seu tempo - quatro séculos antes da de Bukhara ou da de Bagdá, islâmicas, e oito séculos antes da de Paris, européia.

116. Ver Rondot, 1963; Rahman, 1979; Gardet, 1948 e 1967; Schacht, 1974; Dussel, 1969; Massignon, 1922; Endress, 1982; Hodgson, 1974; Lombard, 1975.

117. Os séculos futuros se lembrarão dos bárbaros do século XX, que lançaram 100 mil toneladas de bombas em tão memorável região.

118. Braudel, 1978, p. 65.

119. Os "moinhos de vento" de La Mancha, contra os quais Dom Quichote lutou, vêm do mundo muçulmano e não dos Países Baixos, evidentemente. Quer dizer, do horizonte cultural tecnicamente mais "desenvolvido".

120. Braudel, 1978, p. 75.

121. O *islam* (submissão perfeita) pensa que o ser humano fez uma "aliança" (*mithaq*) com Alá. Na história, essa aliança deve ser renovada com consciência (*shahada*) para pertencer à "comunidade" (*umma*) (ver este aspecto em Dussel, 1969, p. 64-73: "Intersubjetividade no Islamismo"). O *dar al-Islam* (a casa dos crentes) se opõe ao *dar al-Harb* (a casa da guerra), os infiéis, os bárbaros, os que podem se integrar ao *dar el-Salh* (casa da reconciliação). O "escravo" (*abd*) transforma-se em "crente" (*mu'min*) quando está sob o domínio (*rububiyya*) de Alá. Mais que uma "lei natural", há uma vontade instantânea permanente de Alá (como para Duns Scotus entre os cristãos): "A lei de Alá é a mesma que era. Seus decretos são imutáveis" (Corão 48,23). As disputas mais veementes se efetuarão em torno da liberdade humana: os *mu'tazilites* a afirmam, os *assarites* (posição de Al-Assari, que morreu em 935 [324 Hégira]) negam-na.

122. Carra de Vaux, 1921; Gauthier, 1923; Munk, 1927.

123. Em Edessa, Mesopotâmia, Efrém de Nisibe, em 363 dC, faz as primeiras traduções de Aristóteles em siríaco. Convidados pelos Abássidas para Bagdá, os sírios cristãos traduziram do grego e do siríaco Aristóteles e outros filósofos gregos para o árabe. Em 832 instala-se uma escola de tradutores em Bagdá. São traduzidos Platão, Aristóteles, Plotino, Proclo, etc.

124. Nasceu em Bagdá, onde existia a "Casa da Ciência" (uma universidade) desde o século VIII; morreu em 950 (339 Hégira). Afirmou decididamente a "lei natural" (*namous al-sababia*) contra os ortodoxos irracionistas.

125. O grande Avicena nasceu em Bukhara, ao sul do Lago Aral, junto ao rio Oxo (ao norte do atual Paquistão, lugar-chave do "caminho da seda" para a China e não longe de Samarkanda); morreu em 1037, 428 Hégira.

126. O grande comentador de Aristóteles, Averróis – nasceu em Córdoba e morreu em 1198 (395 Hégira), de quem Tomás de Aquino é um "continuador" –. Afirmou a eternidade do Cosmos. Ver Gauthier, 1909; Renan, 1861. Ver alguns comentários dele a Aristóteles, por exemplo, *Sobre a alma* (Averróis, 1953), para compreender seu trabalho exemplar.

127. Jaeger, 1952, mostrou bem que a *filosofia* (amor pela sabedoria) de Platão ou Aristóteles, por exemplo, é *theologia* (não só por seu conteúdo último, mas por sua intenção fundamental). "As palavras *theólogos*, *theologia*, *theologeîn*, *theologikós* foram criadas pela linguagem filosófica de Platão e Aristóteles... Desde então todo sistema de filosofia grega (com a única exceção da cética) culminou numa *teologia*" (p. 10). A "filosofia primeira" para Aristóteles é a "teologia". Para o grego, "sábio" e "teólogo" é a mesma coisa; também para Plotino, sobretudo para Proclo e para o resto dos neoplatônicos.

128. Os gregos iniciaram *formalmente* a filosofia (ver a Tese 5), mas os árabes tornaram a filosofia *autônoma* da racionalidade *teológica* (confundida ainda com uma "revelação positiva").

129. Nasce em Tus, um pouco ao sul de Bukhara, e morre em 1111 (505 Hégira). Ver Smith, 1944.

130. J.M. Blaut diz: "A Europa medieval não tinha maior desenvolvimento nem progrediu mais do que a África ou a Ásia medievais" (Blaut, 1992, p. 2-3).

131. Não esquecer o Esquema 0.1 e 0.2, região H.

Seção 2

O "SISTEMA-MUNDO"¹: EUROPA COMO "CENTRO" E SUA "PERIFERIA". ALÉM DO EUROCENTRISMO

[27] Nesta seção, a partir do horizonte histórico já exposto, devemos estudar a questão da modernidade. De fato, há dois paradigmas da modernidade².

α) O primeiro, a partir de um horizonte eurocêntrico, propõe que o fenômeno da modernidade é *exclusivamente* europeu; que vai se desenvolvendo desde a Idade Média e se difunde posteriormente em todo o mundo³. Weber situa o "problema da história mundial" com a pergunta assim enunciada:

Que encadeamento de circunstâncias conduziu a que, precisamente no solo do Ocidente⁴ e só aqui, se produzissem fenômenos culturais que – pelo menos tal como nós⁵ costumamos representá-los para nós – estavam numa direção evolutiva de significação e validade universais?⁶

Segundo este paradigma, a Europa tivera características excepcionais *internas* que permitiram que ela superasse, essencialmente por sua racionalidade, todas as outras culturas. Filosoficamente, ninguém como Hegel expõe esta tese da modernidade:

O Espírito germânico é o espírito do Novo Mundo, cujo fim é a realização da Verdade absoluta (*der absoluten Wahrheit*), como autodeterminação (*Selbstbestimmung*) infinita da liberdade, que tem por conteúdo sua própria forma absoluta (*die ihre absolute Form selbst*)⁷.

O que chama a atenção é que o espírito da Europa (germânico) é a verdade absoluta que se determina ou se realiza por si mesma sem dever nada a ninguém. Esta tese, que chamarei de "paradigma eurocêntrico" (por oposição ao "paradigma mundial"), é a que se impôs não só na Europa ou nos Estados Unidos, mas também em todo o mundo intelectual da periferia mundial. Como dissemos, a divisão "pseudocientífica" da história em Idade Antiga (como o antecedente), Idade Média (época preparatória) e Idade Moderna (Europa) é uma organização ideológica e deformante da história. A filosofia e a ética precisam romper com esse horizonte reutivo para poder abrir a reflexão ao âmbito "mundial", planetário; este já é um

problema ético de respeito a outras culturas. Este foi o propósito da Seção 1, que continuamos agora.

A cronologia tem a sua geopolítica. A subjetividade moderna se desenvolveria espacialmente, segundo o “paradigma eurocêntrico”, da Itália do Renascimento até a Alemanha da Reforma e da Ilustração, para a França da Revolução Francesa⁸. Tratar-se-ia da Europa Central.

[28] b) O segundo paradigma, a partir do horizonte mundial, concebe a modernidade como a cultura do centro do “sistema-mundo”⁹, do primeiro “sistema-mundo” – pela incorporação da Ameríndia¹⁰ –, e como resultado da gestão da dita “centralidade”. Quer dizer, a modernidade européia não é um sistema independente autopoietico, auto-referente, mas é uma “parte” do “sistema-mundo”: seu centro. A modernidade, então, é um fenômeno que vai se mundializando; começa pela constituição *simultânea* da Espanha com referência à sua “periferia” (a primeira de todas, propriamente falando, a Ameríndia: o Caribe, o México e o Peru). *Simultaneamente*, a Europa (com uma diacronia que tem um antecedente pré-moderno: as cidades italianas renascentistas e Portugal) irá se *transformando* no “centro” (com um poder super-hegemônico que, da Espanha, passa para Holanda, Inglaterra e França...) sobre uma “periferia” crescente (Ameríndia, Brasil e as costas africanas de escravos, Polônia, no século XVI¹¹; afiançamento de América Latina, América do Norte, o Caribe, as costas da África e da Ásia e a Europa oriental, no século XVII¹²; o Império Otomano, Rússia, alguns reinos da Índia, Sudeste Asiático e primeira penetração na África continental, até à primeira metade do século XIX¹³). Então a modernidade seria, para este paradigma mundial, um fenômeno próprio do “sistema” com “centro e periferia”. Esta simples hipótese muda absolutamente o conceito de modernidade, sua origem, desenvolvimento e sua atual crise; e, por isso, também o conteúdo da modernidade tardia ou pós-modernidade.

[29] Além disso, sustentamos uma tese condicionante da anterior: a centralidade da Europa no “sistema-mundo” não é fruto só da superioridade interna acumulada na Idade Média européia sobre as outras culturas, mas também o efeito do simples fato do descobrimento, conquista, colonização e integração (subsunção) da Ameríndia (fundamentalmente), que dará à Europa a *vantagem comparativa* determinante sobre o mundo otomano-muçulmano, a Índia ou a China. A modernidade é fruto deste acontecimento e não a sua causa. Posteriormente, a “gestão” da centralidade do “sistema-mundo” permitirá que a Europa se transforme em algo como a “consciência reflexiva” (a filosofia moderna) da história mundial; e muitos valores, invenções, descobertas, tecnologias, instituições políticas, etc., que atribui a si mesma como sua produção exclusiva, são, na realidade, efeito do deslocamento do antigo centro do estágio III do sistema

inter-regional para a Europa (seguindo a via diacrônica do Renascimento a Portugal como antecedente, para Espanha e, depois, para Flandres, Inglaterra...). Até o capitalismo é fruto, e não causa, desta conjuntura de mundialização e centralidade européia no "sistema-mundo". A experiência humana de 4500 anos de relações políticas, econômicas, tecnológicas, culturais do "sistema inter-regional" será agora hegemonizada pela Europa – que nunca tinha sido "centro" e que, nos melhores tempos, só chegou a ser "periferia". O deslizamento realiza-se da Ásia Central para o Mediterrâneo oriental e da Itália – mais precisamente de Gênova – para o Atlântico. Inicia-se propriamente com a Espanha, tendo Portugal como antecedente, diante da impossibilidade de a China tentar, sequer, chegar à Europa pelo Oriente (Pacífico), e assim integrar a Ameríndia como sua periferia. Vejamos as premissas da argumentação.

§ 0.5. Desdobramento do "sistema-mundo". A partir da Espanha "moderna" do século XVI

[30] Consideremos o desenrolar da história mundial a partir da ruptura, pela presença turco-otomana, do estágio III do sistema inter-regional, que, em sua época clássica, tivera Bagdá como centro (de 762 a 1258, como vimos), e a transformação do "sistema inter-regional" no primeiro "sistema-mundo", cujo "centro" se situará até hoje no Atlântico Norte. Essa mudança de "centro" tem sua pré-história desde o século XIII até ao XV e causará a derrocada do estágio III do sistema inter-regional. Trata-se do novo estágio IV, ou o "sistema-mundo", que se originará propriamente a partir de 1492. Tudo o que aconteceu antes na Europa era ainda um momento de outro estágio do sistema inter-regional. Quem deu origem ao desdobramento do "sistema-mundo"? Nossa resposta é: quem pudesse anexar a si a Ameríndia e, a partir dela, como trampolim ou "vantagem comparativa", ir acumulando uma superioridade inexistente no final do século XV.

a) Por que não a China? A razão é muito simples, e desejamos expô-la desde o começo. Para a China¹⁴ foi impossível descobrir a Ameríndia (não uma impossibilidade tecnológica, quer dizer, de factibilidade empírica, mas histórica e geopolítica): não podia se interessar em ir pelo leste para a Europa, porque o "centro" do sistema inter-regional (em seu estágio III) encontrava-se no oeste, na Ásia Central ou na Índia. Ir para uma Europa completamente "periférica" não podia ser um objetivo do comércio externo chinês.

De fato, Cheng Ho, entre 1405 e 1433, fez sete viagens bem-sucedidas ao "centro" do sistema (chegou ao Sri Lanka, Índia e até à África Oriental¹⁵). Em 1479, Wang Chin tentou fazer o mesmo, mas lhe foram negados até os arquivos de seu antecessor. A China fechou-se em suas fronteiras e não tentou fazer o que, nesse mesmo momento, Portugal fazia. Sua política

interna – talvez a rivalidade dos mandarins contra o novo poder dos eunucos comerciantes¹⁶ – impediu a sua saída comercial externa, mas, se a tivesse realizado, deveria ter-se dirigido para o oeste a fim de chegar ao “centro” do sistema. Os chineses dirigiram-se para o leste, chegaram ao Alasca e, ao que parece, até à Califórnia ou mais ao sul ainda, mas, não encontrando nada que pudesse interessar aos seus comerciantes, e ao se afastar cada vez mais do “centro” do “sistema inter-regional”, certamente abandonaram a empresa. A China não foi a Espanha por razões geopolíticas.

[31] Mas devemos ainda fazer uma pergunta para refutar a “evidência” antiga, mas que se reforçou desde Weber: No século XV, a China era culturalmente inferior à Europa? Segundo os que estudaram a questão¹⁷, não era inferior nem tecnológica¹⁸, nem política¹⁹, nem comercialmente, e nem sequer por seu humanismo²⁰. Há uma certa ilusão de ótica na questão. A história da ciência e a da tecnologia ocidentais não levam em conta estritamente que o “salto”, o boom tecnológico e científico europeu; só poderá se realizar pelo desbloqueio e ruptura do paradigma antigo produzido no transcurso do século XVI, e que só no século XVII mostra seus efeitos multiplicadores. Confunde-se a *formulação* do novo paradigma teórico moderno (século XVII) com a *origem* da modernidade, sem deixar tempo para a crise do modelo medieval. Não se percebe que a revolução científica – para falar como Kuhn – pode se realizar a partir de uma modernidade já iniciada, anterior, como fruto de um processo “moderno”²¹. Por isso, no século XV (se não considerarmos as invenções européias posteriores), a Europa não tem nenhuma superioridade sobre a China. O próprio Needham se deixa levar pela ilusão de ótica ao escrever:

O fato é que no desenvolvimento espontâneo autóctone da sociedade chinesa não ocorreu nenhuma mudança drástica paralela ao renascimento e à revolução científica no Ocidente²².

Colocar o renascimento e a revolução científica²³ como sendo *um mesmo acontecimento* (um desde o século XIV e o outro propriamente no século XVII) mostra a distorção da qual estamos falando. O Renascimento é ainda um acontecimento europeu de uma cultura periférica do estágio III do sistema inter-regional²⁴. A “revolução científica” é o fruto da formulação do paradigma moderno, que precisou de mais de um século de modernidade para a sua eclosão. Pierre Chaunu escreve:

No final do século XV, na medida em que a literatura histórica nos permite compreendê-lo, o Oriente distante, como entidade comparável ao Mediterrâneo... em nenhum aspecto é inferior, mesmo superficialmente, ao Ocidente distante do continente euro-asiático²⁵.

Repitamos: por que não a China? Por se encontrar no extremo oriente do “sistema inter-regional”, por *olhar para o “centro”*, para a Índia no ocidente.

[32] b) Por que não Portugal? Pela mesma razão. Quer dizer, por se encontrar no extremo ocidente do mesmo "sistema inter-regional", e por *olhar também e sempre para o "centro"*, para a Índia no oriente. A proposta de Colombo em 1484 (de tentar ir ao "centro" pelo ocidente) ao rei de Portugal era tão despropositada como era despropositado para Colombo pretender descobrir um novo continente (já que *sempre e somente tentou*, e não pôde conceber outra hipótese, ir para o "centro" do estágio III do sistema inter-regional²⁶).

Como vimos, as cidades renascentistas italianas são o extremo ocidental (periférico) do sistema inter-regional, que articularam novamente, depois das Cruzadas (que fracassaram em 1291), a Europa Continental com o Mediterrâneo. As Cruzadas devem ser consideradas como uma tentativa frustrada de se conectar com o "centro" do sistema, conexão que os turcos quebraram. As cidades italianas, especialmente Gênova (que rivalizava com Veneza, que estava presente no Mediterrâneo oriental), tentavam abrir o Mediterrâneo ocidental ao Atlântico, para chegar novamente, pelo sul da África, ao "centro" do sistema. Os genoveses puseram toda a sua experiência de navegação e o poder econômico de sua riqueza para abrir esse caminho. São os genoveses que ocupam as Canárias em 1312²⁷; são eles que investem em Portugal e o apóiam a construir o seu poder naval.

Fracassadas as Cruzadas, não podendo contar com a expansão da Rússia pela tundra (que, avançando pelos bosques gelados do norte, chegará, no século XVII, ao Pacífico e ao Alasca²⁸), o Atlântico era a única porta europeia *para chegar ao centro do sistema*. Portugal, a primeira nação europeia já unificada no século XI, transforma a Reconquista²⁹ contra os muçulmanos no começo de um processo de expansão mercantil atlântica. Em 1419 descobrem as ilhas Madeira; em 1431, Açores; o Zaire, 1482; em 1498, Vasco da Gama chega à Índia (o "centro" do sistema inter-regional). Em 1415 ocupam a Ceuta africano-muçulmana; em 1448, El-Ksar-es-Seghir; Arzila, em 1471. Mas tudo isto é a *continuação* do sistema inter-regional III cuja conexão são as cidades italianas:

No século XIII, os genoveses e os pisanos aparecem pela primeira vez em Catalunha; no século XIII, quando chegam pela primeira vez a Portugal, os italianos se esforçam para atrair os povos ibéricos para o comércio internacional... Em 1371, a cidade e o porto de Lisboa já são um grande centro do comércio genovês³⁰.

Um Portugal com contatos com o mundo islâmico, com numerosos marinheiros (agricultores expulsos de uma agricultura extensiva), com uma economia monetarizada, em "conexão" com a Itália, abriu novamente para a Europa periférica o sistema inter-regional. Não deixou por isso de ser "periférica", nem os portugueses puderam pretender sair dessa situação, já que Portugal pôde tentar dominar o intercâmbio comercial no Mar dos

Árabes (o Índico)³¹, mas nunca pretendeu produzir as mercadorias do Oriente (os tecidos de seda, os produtos tropicais, o ouro do sul do Saara, etc.). Quer dizer, era uma potência intermediária e sempre "periférica" da Índia, da China ou do mundo muçulmano.

Com Portugal estamos na ante-sala, mas ainda não na modernidade nem no "sistema-mundo" (o IV estágio do sistema que se originou, pelo menos, entre o Egito e a Mesopotâmia).

[33] c) Por que a Espanha inicia o "sistema-mundo" e, com ele, a modernidade? Pela mesma razão que o impedia na China e em Portugal. Como a Espanha não podia ir para o "centro" do "sistema inter-regional", que se encontrava na Ásia central ou na Índia, para o Oriente (pois os portugueses tinham se antecipado e tinham direitos de exclusividade) pelo Atlântico Sul (pela costa da África ocidental, até o Cabo da Boa Esperança descoberto em 1487), para a Espanha só restava uma única oportunidade: ir para o "centro", para a Índia, pelo ocidente, pelo oeste, atravessando o Oceano Atlântico³². Por isso a Espanha "tropeça", "encontra sem buscar" a Ameríndia, e com ela entra em crise todo o "paradigma medieval" europeu (que é o "paradigma" de uma cultura periférica, o extremo ocidental do estágio III do "sistema inter-regional"), e inaugura, lenta mas irreversivelmente, a primeira hegemonia *mundial*, pelo único "sistema-mundo" que houve na história planetária, que é o sistema moderno, europeu em seu "centro", capitalista em sua economia. Esta *Ética da libertação* pretende situar-se explicitamente (talvez seja a primeira filosofia prática a tentar isso "explicitamente"?) no horizonte deste "sistema-mundo" moderno, levando em consideração não só o "centro" (como o fez exclusivamente a filosofia moderna desde Descartes até Habermas, e que por isso teve uma visão *parcial*, provinciana, regional do acontecer ético histórico), mas também a sua "periferia" (e por isso se obtém uma visão *planetária* do acontecer humano). Esta questão histórica não é anedótica ou informativa, tem um sentido filosófico *stricto sensu*! Já tratei o tema inicialmente em outra obra³³. Nela mostrava a impossibilidade existencial de Colombo, um genovês renascentista, de se convencer de que o que tinha descoberto não era a Índia. Em seu imaginário, navegava sempre junto às costas da Quarta Península asiática (a que Heinrich Hammer tinha traçado cartograficamente em Roma, em 1489³⁴), sempre perto do "Sinus Magnus" (Grande Golfo dos gregos, mar territorial da China) quando atravessava o Caribe. Colombo morreu em 1506 sem ter superado o horizonte do estágio III do "sistema inter-regional"³⁵, que nunca pôde superar. Não pôde superar subjetivamente o "sistema inter-regional" – com uma história de 450 anos de transformações, desde o Egito e a Mesopotâmia – e abrir-se para o novo estágio do "sistema-mundo". O primeiro que suspeitou de um novo (o último novo) continente foi Américo Vespúcio desde 1503, e por isso foi, existencial e

subjetivamente, o primeiro "moderno", o primeiro que estendeu o horizonte do "sistema asiático-afro-mediterrâneo" como "sistema-mundo", que pela primeira vez incluía a Ameríndia³⁶. Esta "revolução" de *Weltan-schauung*, do horizonte cultural, científico, religioso, tecnológico, político, ecológico e econômico, é a origem da modernidade, desde um "paradigma mundial" e não meramente eurocêntrico. No "sistema-mundo", a acumulação no "centro" é, pela primeira vez, acumulação em escala mundial³⁷. No novo momento do sistema tudo muda qualitativa ou radicalmente, também se modifica para dentro o próprio "subsistema periférico" europeu medieval. O acontecimento fundante foi o descobrimento da Ameríndia³⁸ em 1492. A Espanha estava preparada para se tornar o primeiro estado moderno³⁹; pelo descobrimento começa a ser o "centro" de sua primeira "periferia" (Ameríndia), organizando assim o início do lento deslizamento do "centro" do antigo estágio III do "sistema inter-regional" (a Bagdá do século XIII), que desde a Gênova periférica (mas integrante ocidental do "sistema") tinha começado a se reconectar primeiro com Portugal e, agora, com a Espanha, com Sevilha mais exatamente. Imediatamente se volta para esta Sevilha a riqueza genovesa, italiana. A "experiência" do Mediterrâneo oriental renascentista (e por isso do mundo muçulmano, da Índia e até da China) articula-se assim com a Espanha imperial de Carlos V (que chega até a Europa central dos banqueiros de Augsburgo, até a Flandres de Antuérpia e, depois, Amsterdã, com a Boêmia, Hungria, Áustria e Milão, e especialmente com o Reino das Duas Sicílias⁴⁰, do sul da Itália até a Sicília, Sardenha, Baleares e com numerosas ilhas do Mediterrâneo). Pelo fracasso econômico do projeto político do "Império mundo" (o imperador Carlos V abdica em 1557), deixar-se-á lugar ao "sistema-mundo" do capitalismo mercantil, industrial e, atualmente, transnacional.

[34] Tomemos como exemplo um nível de análise, entre os muitos que se poderiam observar – não gostaríamos de ser chamados de economicistas por causa do exemplo adotado. Não é casual que vinte e cinco anos depois do descobrimento das minas de prata de Potosí no Alto Peru (1545) e de Zacatecas no México (1546) – de onde chegarão à Espanha um total de 18 mil toneladas de prata entre 1503 e 1660⁴¹ –, e graças às primeiras remessas desse metal precioso a Espanha tenha podido pagar, entre outras campanhas do Império, a grande armada que derrotou os turcos em 1571, em Lepanto, e com isso se dominava o Mediterrâneo como conexão com o "centro" do antigo estágio do sistema. No entanto, o Mediterrâneo morrera como caminho do "centro" para a "periferia" ocidental porque o Atlântico estava se estruturando como "centro" do novo sistema-mundo!⁴² Wallerstein escreve:

O ouro e a prata eram buscados como objetos preciosos para seu consumo na Europa e mais ainda para o comércio com a Ásia, mas eram também uma necessidade para a expansão da economia européia⁴³.

Lemos, entre muitas cartas inéditas do Arquivo Geral das Índias de Sevilha, este texto de 1º de julho de 1550, assinado na atual Bolívia por Domingo de Santo Tomás:

Haverá quatro anos que, para acabar de se perder esta terra, descobriu-se uma boca do inferno⁴⁴ pela qual cada ano imolam grande quantidade de gente, que a cobiça dos espanhóis sacrifica ao seu deus, que é o ouro⁴⁵, e é uma mina de prata que se chama Potosí⁴⁶.

O resto é por demais conhecido. Flandres, a província da coroa espanhola, substituirá a Espanha como potência hegemônica do "centro" do recente "sistema-mundo" – liberta-se da Espanha em 1610. Sevilha, o primeiro porto moderno (em relação a Antuérpia), depois de mais de um século de esplendor, cederá lugar a Amsterdã⁴⁷ (cidade onde Descartes escreverá, em 1636, *Le discours de la méthode* e onde Spinoza viverá⁴⁸), potência naval, pesqueira, artesanal, onde flui a exportação agrícola, de grande perícia nos mais variados ramos da produção; cidade que termina, entre outros aspectos, por quebrar Veneza⁴⁹. Depois de mais de um século, a modernidade mostrava já nesta cidade uma urbe com fisionomia própria definitiva: seu porto, os canais que, como vias comerciais, chegavam às casas dos burgueses, comerciantes (que usavam seus terceiros e quartos andares como despensas, de onde por guindastes se passava diretamente aos navios); mil detalhes de uma urbe capitalista⁵⁰. Desde 1689 a Inglaterra disputará e terminará por se impor sobre a hegemonia holandesa – que, no entanto, terá sempre de compartilhá-la com a França, pelo menos até 1763⁵¹.

[35] Entretanto, a Ameríndia constitui a estrutura fundamental da primeira modernidade. De 1492 a 1500 são colonizados cerca de 50 mil quilômetros quadrados (no Caribe, Terra Firme: de Venezuela ao Panamá)⁵². Em 1515, chega-se a 300 mil km² com uns três milhões de ameríndios dominados. Até 1550, mais de 2 milhões de km² (que é uma extensão maior que toda a Europa "centro"), atingindo mais de 25 milhões (cifra baixa) de indígenas⁵³, muitos dos quais são integrados a sistemas de trabalho que produzem valor (no sentido estrito de Marx) para a Europa "central" (na *encomienda*, *mita*, fazendas, etc.). A partir de 1520 será preciso acrescentar os escravos das plantações que provêm da África (cerca de 14 milhões até à época final da escravidão, no século XIX, incluindo Brasil, Cuba e Estados Unidos). Este enorme espaço e população dará à Europa, "centro" do "sistema-mundo", a vantagem comparativa definitiva com relação ao mundo muçulmano, à Índia e à China. Por isso, no século XVI,

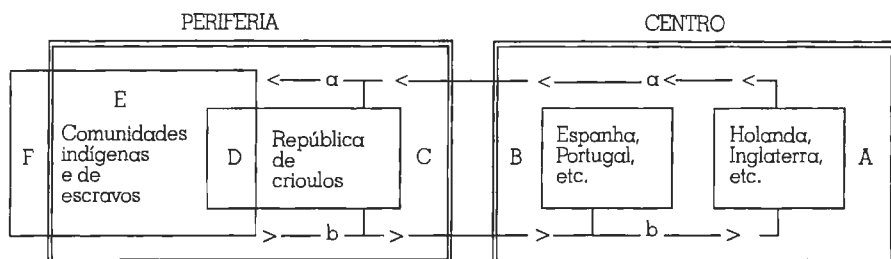
A *periferia* (Europa oriental e a América espanhola) utilizava trabalho forçado (escravidão e trabalho obrigatório [do índio] em cultivos para o mercado [mundial]). O centro utilizava, cada vez mais, mão-de-obra livre⁵⁴.

Para a finalidade desta obra filosófica nos interessa indicar apenas que nasceram no "sistema-mundo" as "formações sociais periféricas"⁵⁵:

A forma das formações *periféricas* dependerá, finalmente, ao mesmo tempo da natureza das formações pré-capitalistas agredidas e das formas de agressão exterior⁵⁶.

Elas serão, no fim do século XX, as formações periféricas latino-americanas⁵⁷, as da África bantu, as do mundo muçulmano, da Índia, do Sudeste Asiático⁵⁸ e da China, às quais seria preciso acrescentar parte da Europa oriental ante o colapso do socialismo real.

Esquema 0.4: UM EXEMPLO DA ESTRUTURA CENTRO-PERIFERIA NO "CENTRO E NA "PERIFERIA" (AMÉRICA LATINA COLONIAL, SÉCULO XVIII)



Anotações ao esquema: setas *a*: dominação e exportação de bens manufaturados; setas *b*: transferência de valor a partir da exploração do trabalho; A: potências "centrais"; B: nações semiperiféricas; C: formações coloniais periféricas; D: exploração do trabalho indígena ou do escravo; E: comunidades indígenas; F: comunidades étnicas que guardam certa exterioridade ao "sistema-mundo"⁵⁹.

§ 0.6. A modernidade como "gestão" da "centralidade" mundial e sua crise atual

[36] Chegamos assim à tese central destas duas seções. Se a modernidade fosse – e é nossa hipótese – o fruto da "gestão" da "centralidade" do primeiro "sistema-mundo", devemos agora refletir sobre o que isto significa.

É preciso tomar consciência de que há diversos momentos no processo das modernidades: a) em primeiro lugar, a modernidade hispânica, humanista, renascentista, ligada ainda ao antigo sistema inter-regional da cristandade mediterrânea e muçulmana⁶⁰. Nela se conceberá a "gestão" do novo sistema-mundo desde o paradigma do antigo sistema inter-regional. Quer dizer, a Espanha "maneja" a "centralidade" como o domínio através da hegemonia de uma cultura integral, uma língua, uma religião

(daí o processo evangelizador que a Ameríndia sofrerá); como ocupação militar, organização burocrática e política, expropriação econômica, presença demográfica (com centenas de milhares de espanhóis ou portugueses que habitarão para sempre a América Latina), transformação ecológica (pela modificação da fauna e flora), etc. Trata-se do projeto do "Império mundo", e do qual Wallerstein diz que fracassa com Carlos V⁶¹.

[37] b) Em segundo lugar, a modernidade do centro da Europa, que inicia com Amsterdã em Flandres, passa frequentemente como a única modernidade (sendo a interpretação de Sombart, Weber, Habermas ou a dos próprios pós-modernos, o que produzirá uma "falácia reducionista" que oculta o sentido da modernidade e, por isso, o sentido de sua atual crise). Este segundo momento da modernidade, para poder "gerenciar" o enorme "sistema-mundo" que imediatamente se abre para a pequena Holanda⁶², que de província da coroa espanhola situa-se agora no "centro" do sistema-mundo, deve fazer ou aumentar sua eficácia por *simplificação*. É necessário fazer uma abstração (favorecendo o *quantum* em detrimento da *qualitas*), que deixa *fora* muitas variáveis válidas (variáveis culturais, antropológicas, éticas, políticas, religiosas; aspectos que são valiosos para o europeu do século XVI), que não permitiam uma adequada, "factive!"⁶³ ou tecnicamente possível "gestão" do sistema-mundo⁶⁴. Esta *simplificação* da complexidade⁶⁵ abarca a totalidade do mundo da vida, da relação com a natureza (nova posição ecológica e tecnológica, não ideológica e a partir de uma razão instrumental), diante da própria subjetividade (nova auto-compreensão da subjetividade consciente), diante da comunidade (a individualidade como nova relação intersubjetiva e política) e, como síntese, nova atitude econômica (a posição prático-produtiva do capital).

[38] A primeira modernidade hispânica, renascentista e humanista, produziu uma reflexão teórica ou filosófica da maior importância, que passou despercebida para a chamada "filosofia moderna" (que só é a filosofia da "segunda modernidade"). O pensamento teórico e filosófico do século XVI tem importância atual porque é o primeiro, e o único, que viveu e expressou a experiência originária no tempo da constituição do primeiro "sistema-mundo". Por isso, a partir dos "recursos" teóricos que se tinha (a filosofia escolástica muçulmano-cristã e renascentista humanista) a questão ético-filosófica central foi a seguinte: Que direito tem o europeu de ocupar, dominar e "gerir" as culturas recentemente descobertas, militarmente conquistadas e que estão sendo colonizadas? A partir do século XVII a "segunda modernidade" não teve escrúpulos de consciência (*Gewissen*) com perguntas que já estavam respondidas de fato: desde Amsterdã, Londres ou Paris (nos séculos XVII e XVIII em diante) o "eurocentrismo" (superideologia que fundará a legitimidade da dominação do sistema-mundo) não será posto em questão *nunca mais*, até o final do século XX – e isto, entre outros movimentos, pela filosofia da libertação.

Tocamos a questão em outra obra⁶⁶. Hoje só recordaremos o assunto em geral. Bartolomeu de las Casas mostra em suas numerosas obras, usando um extraordinário aparato bibliográfico, fundando racional e cuidadosamente seus argumentos, que a constituição do sistema-mundo como expansão européia na Ameríndia (anúncio da expansão na África e Ásia) não tem direito algum; é uma violência injusta, ilegítima e não pode ter nenhuma validade ética:

Duas maneiras gerais e principais tiveram os que para lá passaram, que se chamam cristãos, em extirpar e erradicar da face da terra aquelas miserandas nações. Uma por injustas, cruéis, sangrentas e tirânicas guerras. A outra, depois que morreram todos os que poderiam anelar e suspirar ou pensar em liberdade, ou em sair dos tormentos que padecem, como são os senhores naturais e os homens varões (porque comumente não deixam nas guerras a vida senão os moços e mulheres), oprimindo-os com a mais dura e áspera servidão em que jamais homens nem bestas puderam ser postas. A causa por que mataram e destruíram tantas e tais e tão infinito número de almas os cristãos foi somente por ter por fim último o ouro e encher-se de riquezas em mui breves dias, pela insaciável cobiça e ambição que tiveram⁶⁷.

Posteriormente, a filosofia não apresentará mais esta problemática, que só se mostrou inevitável na origem da implantação do sistema-mundo. Para a ética da libertação esta questão é ainda hoje fundamental.

[39] No século XVI, portanto, implanta-se o sistema-mundo em torno de Sevilha e a filosofia, a partir do antigo paradigma filosófico, põe em questão a práxis de dominação, mas não chega a formular o novo *paradigma*. No entanto não se deve confundir a formulação do novo paradigma com a origem da modernidade. A modernidade tem origem mais de um século antes (1492) do momento em que se formaliza o paradigma – para nos exprimir como Thomas Kuhn – adequado à nova experiência. Se observarmos as datas da formulação do novo paradigma científico moderno, poderemos concluir que acontece na primeira metade do século XVII⁶⁸. Pois bem, este novo paradigma, de acordo com as exigências de *eficácia*, “*factibilidade*” tecnológica de rendimento econômico, de “*gestão*” de um sistema-mundo enorme e em expansão, é a expressão de um necessário processo de *simplificação* por “*racionalização*” do mundo da vida, de seus subsistemas (econômico, político, cultural, religioso, etc.). A “*racionalização*” indicada por Werner Sombart⁶⁹, Ernst Troeltsch⁷⁰ ou Max Weber⁷¹ é efeito e não causa. Por outro lado, os efeitos dessa *racionalização simplificadora* para tornar “*maneável*” o sistema-mundo são mais profundos e negativos talvez do que Habermas ou os pós-modernos⁷² imaginam.

A subjetividade corporal muçulmano-medieval é *simplificada*: a subjetividade é postulada como um ego, um eu, do qual Descartes escreve:

De sorte que este eu, quer dizer, minha alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e ainda é mais fácil de conhecer do que o corpo, pois, se não houvesse corpo, a alma não deixaria de ser o que é⁷³.

O corpo é uma mera máquina, *res extensa* totalmente estranha à alma⁷⁴. Kant escreve:

A alma humana deveria ser olhada como ligada, na vida presente, a dois mundos (*zweien Welten*) ao mesmo tempo: destes mundos, à medida que forma com o corpo uma unidade pessoal, não sente senão o mundo material (*materielle*); ao contrário, como membro do mundo dos espíritos (*als ein Glied der Geisterwelt*) [sem corpo] recebe e propaga as puras influências das naturezas imateriais⁷⁵.

Este dualismo – que Kant aplicará à ética, ao passo que as “máximas” não devem ter motivos empíricos ou “patológicos” – articula-se posteriormente com a negação da razão prático-material, substituída por uma razão instrumental que se ocupará do “manejo” técnico, tecnológico (a ética desaparecerá diante da razão *more geometrico*)⁷⁶ da *Crítica do juízo*. Aqui, uma certa tradição (como a de Heidegger) não deixou de perceber a supressão *simplificadora* da complexidade orgânica da vida, que se tenta recuperar com a “vontade de poder” (crítica esboçada por Nietzsche e, de outra maneira, por Foucault). Galileu, com todo o entusiasmo ingênuo de um grande descobrimento, escreve:

A filosofia está escrita neste grandíssimo livro que continuamente está aberto diante de nossos olhos, refiro-me ao universo; mas não pode ser entendido se antes não se aprende a compreender a língua e a conhecer os caracteres nos quais está escrito. Está escrito *em língua matemática* (*in lingua mathematica*), e os caracteres são triângulos, círculos e as outras figuras geométricas, nas quais é impossível entender humanamente algo. Sem esta língua, tudo é um agitar-se em vão num labirinto escuro⁷⁷.

[40] Heidegger já disse que a “posição *mathematica*”⁷⁸ em relação aos entes é tê-los por conhecidos de antemão (nos axiomas da ciência, por exemplo) e passar só a usá-los. Não se “aprende” uma arma, por exemplo, mas se aprende a fazer “uso” dela, porque já se sabe o que é:

As *mathémata* são as coisas, à medida que as introduzimos no conhecimento, introduzindo-as no conhecimento como o que delas já é conhecido de antemão, o corpo como materialidade, a planta como vegetalidade, o animal em sua animalidade⁷⁹.

A “racionalização” da vida política (burocratização), da empresa capitalista (administração), da vida cotidiana (ascetismo calvinista ou puritano), a descorporalização da subjetividade (com seus efeitos alienantes tanto do trabalho vivo – criticado por Marx –, como em suas pulsões –

analisado por Freud), a não-eticidade de toda gestão econômica ou política (entendida só como engenharia técnica), a supressão da razão prático-comunicativa substituída pela razão instrumental, a individualidade solipsista que nega a comunidade, etc., são exemplos de diversos momentos negados pela indicada *simplificação* formal de sistemas aparentemente necessária para uma "gestão" da "centralidade" do sistema-mundo que a Europa se viu obrigada a realizar peremptoriamente. Capitalismo, liberalismo, dualismo (sem valorizar a corporalidade), instrumentalismo (o tecnologismo da razão instrumental), etc., são efeitos do manejo dessa função que coube à Europa como "centro" do sistema-mundo. Efeitos que se tornam sistemas, que terminam se totalizando. A vida humana, a qualidade por excelência, foi imolada à quantidade. O capitalismo, mediação de exploração e acumulação (efeito do sistema-mundo), depois se transforma num *sistema formal independente* que, desde sua própria lógica auto-referencial e autopoietica, pode destruir a vida humana em todo o planeta. É disto que Weber suspeita, mas redutivamente. Quer dizer, percebe parte do fenômeno, mas não todo o horizonte do sistema-mundo. De fato, o procedimento formal de *simplificação* para tornar "manejável" o sistema-mundo produz subsistemas formais racionalizados que, depois, não têm pautas internas de auto-regulação de seus limites na própria modernidade, que poderiam reconduzi-los ao serviço da produção, reprodução e crescimento da vida de cada sujeito ético. É neste momento que surgem as críticas a partir de dentro do "centro" (e da periferia, como a nossa) contra a própria modernidade. Agora se atribui à *ratio* formal toda a causalidade culpável (como "entendimento [*Verstand*]", objetual que fixa desintegrando), de Nietzsche a Heidegger, ou com os pós-modernos – a culpabilidade será antecipada até Sócrates (Nietzsche) ou até Parmênides (Heidegger) –. De fato, as *simplificações* modernas (o dualismo de um ego-alma sem corpo, a razão instrumental como último uso da razão, o racismo da superioridade da própria cultura, etc.) têm muitas semelhanças com a *simplificação* que o escravismo grego produziu no sistema inter-regional II. A *Weltanschauung* grega convinha ao homem moderno – não deixa de haver cumplicidade no "retorno" aos gregos por parte dos românticos alemães⁸⁰. A superação da modernidade significará considerar criticamente todas estas reduções simplificadoras produzidas desde suas origens – e não só algumas poucas como imagina Habermas. A mais importante dessas reduções, ao lado da subjetividade solipsista sem comunidade, é a negação da corporalidade da dita subjetividade, a própria vida humana como última instância – à qual se ligam as críticas à modernidade por parte de Marx, Nietzsche, Freud, Foucault, Lévinas e desta *Ética da libertação*, como veremos ao longo desta obra.

[41] Por isso tudo, o conceito que se tiver da modernidade determina, como é evidente, a pretensão de sua realização (como a de Habermas),

ou o tipo das críticas (como as dos pós-modernos). Em geral, toda a disputa entre racionalistas e pós-modernos não supera o horizonte eurocêntrico. A crise da modernidade (percebida já, como anotamos freqüentemente, por Nietzsche ou Heidegger) refere-se a aspectos internos à Europa. O "mundo periférico" pareceria ser passivo espectador de uma temática que não o afeta, porque é "bárbaro", pré-moderno ou simplesmente porque deve ser "modernizado". Quer dizer, a visão eurocêntrica reflete no problema da modernidade somente os momentos europeu-norte-americanos (ou hoje também os japoneses), mas minimiza os da periferia. Romper esta "falácia reducionista" não é fácil. Tentaremos "indicar" o caminho de uma tal superação.

Se a modernidade começa no final do século XV, com um processo renascentista pré-moderno, e daí se passa ao propriamente moderno na Espanha, a América faz parte da "modernidade" desde o momento da conquista e colonização (o mundo mestiço na América Latina é o único que tem tanta idade como a modernidade⁸¹), já que foi o primeiro "bárbaro" que a modernidade necessita em sua definição. Se a modernidade entra em crise no final do século XX, depois de cinco séculos de desenvolvimento, não é só pelos momentos detectados por Weber ou Habermas, por Lyotard ou Welsch⁸², mas será preciso acrescentar o próprio de uma descrição "mundial" do fenômeno da modernidade.

[42] Então, se nos situarmos no horizonte planetário, podem-se distinguir pelo menos as duas seguintes posições diante da problemática apresentada, que na realidade manifestam os dois modelos de modernidade tal como a expusemos no começo deste capítulo: a) uma primeira atitude, que se manifesta em alguns pela afirmação substancialista "desenvolvimentista"⁸³ (quase-metafísica), que concebe a modernidade como um fenômeno exclusivamente europeu que se teria expandido desde o século XVII sobre as outras culturas "atrasadas" (posição eurocêntrica no "centro" ou modernizadora na "periferia"); a modernidade seria um fenômeno que é preciso terminar de realizar. Alguns dos que assumem esta primeira posição (p. ex. Habermas ou Apel), defensores da razão, fazem-no criticamente, já que pensam que a superioridade européia não é material mas formal, graças a uma estrutura de perguntas críticas⁸⁴. Em outros, porém, trata-se de uma negação niilista conservadora, que não aceita na modernidade qualidades positivas (no caso de Nietzsche ou Heidegger), e que propõe praticamente sua aniquilação sem saída. Os pós-modernos assumem esta segunda posição (em seu ataque frontal à "razão" enquanto tal: com diferenças no caso de Lévinas⁸⁵), embora, paradoxalmente, também defendam parte da primeira posição, a partir de um eurocentrismo desenvolvimentista⁸⁶. Os filósofos pós-modernos sabem analisar a arte pós-moderna, o impacto dos meios de comunicação e, embora afirmem teoricamente a diferença, não refletem sobre as origens destes sistemas que são frutos de

uma racionalização própria da “gestão” da “centralidade” europeia do sistema-mundo, diante da qual são profundamente acríticos e, por isso, não têm possibilidade de tentar contribuir com nenhuma alternativa (cultural, econômica, política, etc.) válida para as nações periféricas, nem para as grandes maiorias ou povos dominados excluídos do centro e/ou da periferia⁸⁷.

[43] b) Há uma segunda posição, a partir da periferia, que considera o processo da modernidade como a indicada “gestão” racional do sistema-mundo. Esta posição tenta recuperar o recuperável da modernidade, e negar a dominação e exclusão no sistema-mundo. É, então, um projeto de libertação da periferia negada desde a origem da modernidade. O problema não é a mera superação da razão instrumental (como para Habermas) ou da razão terror dos pós-modernos, mas a superação do próprio sistema-mundo tal como foi desenvolvido até hoje durante 500 anos. O problema que se descobre é o esgotamento de um sistema civilizatório que chega a seu fim⁸⁸. A superação da *razão cínico-gerencial* (administrativa mundial) do capitalismo (como sistema econômico), do liberalismo (como sistema político), do eurocentrismo (como ideologia), do machismo (na erótica), do domínio da raça branca (no racismo), da destruição da natureza (na ecologia), etc., supõe a libertação de diversos tipos de vítimas oprimidas e/ou excluídas. É neste sentido que a ética da libertação se define como transmoderna (já que os pós-modernos são ainda eurocêntricos).

O final do presente estágio civilizatório se deixa ver no presente em dois limites *absolutos* do “sistema dos 500 anos” – como o chama Noam Chomsky. Estes limites absolutos são: a) Em primeiro lugar, a destruição ecológica do planeta. Desde sua origem a modernidade constituiu a natureza como um objeto “explorável” com vistas a aumentar o lucro⁸⁹ do capital:

Pela primeira vez a natureza se transforma puramente em objeto para o homem, em coisa puramente útil; cessa de ser reconhecida como poder para si⁹⁰.

Uma vez constituída a terra como um “objeto explorável” em favor do *quantum*, do capital, que pode vencer todos os limites, todas as barreiras, manifestando assim “the great civilising influence of capital”, toca finalmente seu limite insuperável, quando ele mesmo for seu limite, a barreira intransponível para o progresso, e estamos chegando a esse momento:

A universalidade a que tende sem cessar [o capital] encontra travas em sua própria natureza, as quais em certa etapa do desenvolvimento do capital farão com que seja reconhecido como a *maior barreira* para essa tendência e, por conseguinte, tenderão à abolição do capital por meio de si mesmo⁹¹.

Sendo a natureza, para a modernidade, só um meio de produção, corre o risco de ser consumida, destruída e, além disso, acumulando geometricamente sobre a terra os seus dejetos, até pôr em perigo a reprodução ou desenvolvimento da própria vida. A vida é a condição absoluta do capital; sua destruição destrói o capital. Chegamos a essa situação. O “sistema dos 500 anos” (a modernidade ou o capitalismo) enfrenta seu primeiro limite absoluto: *a morte da vida em sua totalidade* pelo uso indiscriminado de uma tecnologia antiecológica constituída progressivamente a partir do único critério da “gestão” *quântica* do sistema-mundo na modernidade: o aumento da taxa de lucro. Mas o capital não pode autolimitar-se. Enquanto tal, torna-se o perigo supremo para a humanidade.

[44] b) O segundo limite absoluto da modernidade é a destruição da própria humanidade. O “trabalho vivo” é a outra mediação essencial do capital como tal; o sujeito humano é o único que pode “criar” novo valor (mais-valia, lucro). O capital, que vence todas as barreiras, põe cada vez mais tempo absoluto de trabalho; quando não pode superar este limite, então aumenta a produtividade pela tecnologia; mas tal aumento diminui a proporção do trabalho humano; há assim *humanidade sobrando* (desprezada, desempregada, excluída). O desempregado não ganha salário, dinheiro; e o dinheiro é a única mediação no mercado pela qual podem ser adquiridas mercadorias para satisfazer as necessidades. De todo modo, o trabalho não empregável pelo capital aumenta (aumenta a desocupação). Aumenta assim a proporção de sujeitos necessitados não solventes⁹² – tanto na periferia como no centro. É a pobreza, a pobreza como limite absoluto do capital. Hoje constatamos como a miséria cresce em todo o planeta. Trata-se da “lei da modernidade”:

Esta lei produz uma *acumulação de miséria* proporcional à *acumulação de capital*⁹³.

O sistema-mundo moderno não pode superar esta contradição essencial. A ética da libertação reflete filosoficamente a partir deste horizonte planetário do sistema-mundo; a partir deste duplo limite que configura uma crise terminal de um processo civilizatório: a destruição ecológica da vida no planeta e a extinção da própria vida humana na miséria e na fome da maioria da humanidade. Diante destes dois fenômenos coimplicantes de magnitude planetária parecia ingênuo e até ridículo, irresponsável e cúmplice, irrelevante e cínico o projeto de tantas escolas filosóficas (tanto no centro, mas ainda pior na periferia, na América Latina, África e Ásia) encerradas na “torre de marfim” do academicismo estéril eurocêntrico. Já em 1968 Marcuse escrevera, referindo-se aos países opulentos do capitalismo tardio:

Qual é o preço que é preciso pagar por todos os bens recebidos, o preço desta cômoda servidão, de todos estes ganhos, que acabam sendo

pagos por pessoas que estão muito longe da metrópole e distam muitíssimo de sua opulência? A sociedade opulenta tem consciência do que está fazendo, de como está propagando o terror e a escravidão, de como está lutando contra a libertação em todos os confins do globo?⁹⁴

Desta maneira a modernidade enfrenta a impossibilidade de subsumir as populações, as economias, as nações, as culturas que atacou agressivamente desde sua origem, que excluiu de seu horizonte e que confina na miséria. É todo o tema da exclusão da alteridade da América Latina, da África e da Ásia, e de sua indomável vontade de sobrevivência (como reprodução e desenvolvimento da vida humana). Voltaremos ao tema, mas aqui não gostaríamos de deixar de dizer que o “sistema-mundo” globalizador chega a um limite enquanto simultaneamente exclui o Outro, que “resiste” e de cuja afirmação parte o processo de negação da crítica da libertação.

§ 0.7. Libertação da filosofia?

[45] Diante do panorama esboçado no parágrafo anterior, a ética da libertação deve, em primeiro lugar, refletir sobre a implantação geopolítica da própria filosofia, à medida que se encontra situada⁹⁵ no “centro” ou na “periferia”. De fato, uma filosofia da “libertação” (genitivo objetivo: seu tema) parece que deveria antes de tudo partir de uma libertação da própria “filosofia” (genitivo subjetivo: o sujeito que a exerce e o próprio discurso exercido). Na história, pelo menos desde os gregos, a filosofia esteve freqüentemente atada ao carro do poder – é verdade que sempre houve, também, contradiscursos filosóficos de maior ou menor criticidade: de nossa parte, desejaríamos nos inscrever nesta tradição anti-hegemônica⁹⁶ –, ao etnocentrismo. Mas nos etnocentrismos anteriores (o chinês, asteca, hindu ou muçulmano) uma cultura se situava como superior às culturas com as quais entrava em contato; era um etnocentrismo “regional”. Na modernidade, o etnocentrismo europeu foi o primeiro etnocentrismo “mundial” (o eurocentrismo foi o único etnocentrismo mundial que a história conhece: universalidade e europeísmo tornam-se idênticos; é desta falácia reducionista que deve *libertar-se a filosofia*). O mundo ou a eticidade do filósofo – como é o de um sistema hegemônico (grego, bizantino, muçulmano, cristão medieval e, principalmente, o moderno) – pretende se apresentar como “o mundo” humano por excelência; o mundo dos outros é barbárie, marginalidade, não-ser. Tomemos um exemplo como fio condutor de nossa exposição.

Charles Taylor escreveu uma obra clássica: *As fontes do Eu. O fazer-se da identidade moderna*⁹⁷. Nosso filósofo explica a sua intenção:

É isto que desejo tentar fazer daqui para diante. Mas não é fácil... freqüentemente será questão, precisamente, de articular o que permaneceu

implícito... Mas aqui há um enorme recurso que é a história, a articulação das formas modernas de compreender o bem deve ser uma tarefa histórica⁹⁸.

Este percurso histórico é "uma combinação do analítico e do cronológico"⁹⁹. Trata-se de uma análise dos conteúdos do eu (*self*) moderno desde suas "fontes" (*sources*) históricas. A escolha de um método expositivo inspira-se em obras filosóficas (a), parte dos filósofos gregos (b) e concentra-se, posteriormente, exclusivamente em pensadores europeus (c). Isto pode parecer uma temática óbvia ou secundária sem conseqüências especiais.

[46] a) De fato, desejamos *metodologicamente* referir-nos ao modo como Taylor procura realizar sua análise histórica do desenvolvimento da identidade moderna levando em conta as fontes do eu (*the sources of the self*). Para sua empresa, conta quase exclusivamente com obras de filósofos¹⁰⁰ (Platão, Agostinho, Descartes, Locke...), pensados a partir de seus próprios discursos. É como uma história filosófica a partir da própria filosofia¹⁰¹. Está escrita com maestria, com conhecimentos, com criadora maneira de obter novos resultados, mas é só uma exploração "intrafilosófica" à qual falta uma história, uma economia e uma política. Esta limitação metodológica impedirá que o autor chegue a resultados mais críticos. Parece que o capitalismo, o colonialismo, a contínua utilização da violência ou a agressão militar não têm nenhuma importância.

b) Um segundo aspecto consiste em ressaltar que Taylor parte de Platão em sua reconstrução da identidade moderna. Com isso repete uma longa tradição da filosofia ocidental: tomam-se os gregos não só como ponto de partida da formalização filosófica, mas também como exemplo privilegiado para analisar os conteúdos concretos de sua própria eticidade, neste caso, da articulação ética dirigida para o bem (*agathon*). Trata-se de um helenocentrismo de graves conseqüências. Com vistas à reconstrução do conceito do "eu (*self*)"¹⁰², teria sido mais útil se Taylor tivesse recorrido a "fontes (*sources*)" egípcias ou mesopotâmicas – como demonstramos na seção 1 –, mas Taylor recorre a Platão, caindo no indicado helenocentrismo. Paul Ricoeur já tinha mostrado em sua obra *La symbolique du mal*¹⁰³ que o mito trágico de Prometeu (que Platão repete com sua doutrina da *ananke*) se opõe radicalmente ao "mito adâmico", onde se dá a estrutura da "tentação" como dialética de vontades livres (e certamente dentro da tradição adâmica podemos situar as "fontes do eu moderno"). O helenocentrismo distorce completamente a pesquisa de Taylor.

c) Um terceiro aspecto. Como no caso de Hegel – que, neste tema, foi filosoficamente o iniciador da questão em história da filosofia¹⁰⁴ –, para Taylor o processo diacrônico originário da modernidade segue o movimento linear Agostinho-Descartes-Locke, etc. Passar de Agostinho (pensador de um mundo mediterrâneo latino periférico do mundo helenístico grego)

a Descartes (na Amsterdã do século XVII, “centro” do sistema-mundo) exigiria muitas explicações que não interessam a Taylor. Interpretar a identidade moderna dessa maneira *eurocêntrica*, regional, ao não levar em consideração o significado mundial da modernidade, nem incluir a *periferia* da Europa como também uma “fonte” constitutiva do “eu (self)” moderno enquanto tal¹⁰⁵, não permite que ele descubra “certos” aspectos novos da “identidade moderna” e das “fontes do eu”.

[47] Passou despercebido aos filósofos que o problema da “universalidade” deve ter-se apresentado para a modernidade de uma maneira *nunca antes abordada*. O “eurocentrismo” consiste exatamente em constituir como *universalidade abstrata humana em geral* momentos da *particularidade* européia, a primeira particularidade de fato mundial (quer dizer, a primeira universalidade¹⁰⁶ humana concreta). A cultura, a civilização, a filosofia, a subjetividade, etc. *moderno-européias* foram tomadas como a cultura, a civilização, a filosofia, a subjetividade, etc. *sem mais* (humano-universal abstrata). Grande parte dos ganhos da modernidade não foram criatividade exclusiva do europeu, mas de uma contínua dialética de impacto e contra-impacto, efeito e contra-efeito, da Europa-centro e sua periferia, até no que poderíamos chamar de a própria constituição da subjetividade moderna enquanto tal. O *ego cogito*, como vimos, já diz também relação a uma proto-história do século XVI, que se expressa na ontologia de Descartes, mas que não surge do nada. O *ego conquiro* (eu conquisto), como um “eu prático”, a antecede. Fernando Cortês¹⁰⁷, em 1521, antecede o *Le discours de la méthode* (1636) em mais de um século, como já dissemos. Descartes estudou em La Flèche, colégio jesuíta, ordem religiosa de ampla implantação na América, África e Ásia nesse momento – além disso, Descartes está em Amsterdã desde 1629, como observamos acima. No entanto, o “bárbaro” não foi considerado como o contexto obrigatório de toda reflexão sobre a subjetividade, a razão, o *cogito*¹⁰⁸.

No começo desta seção citamos um texto que revela o eurocentrismo de Max Weber. A pergunta teve de ser: não foi o encadeamento de circunstâncias que levou a que, precisamente no solo do Ocidente e só ali, ocorressem fenômenos culturais que – *contra* o que sempre nos representamos –, dada a conquista de uma posição *central* na própria origem da história do *sistema mundial*, lhe deram vantagens comparativas que permitiram que impusesse um sistema de dominação sobre as restantes culturas e, além disso, impusesse a sua cultura com pretensões de universalidade? Por isso não é inocente um pequeno texto de Taylor:

Este [individualismo possessivo] é de fato somente um exemplo de um processo geral pelo qual certas práticas da modernidade foram impostas, com frequência brutalmente, *fora de suas terras de origem*. Para algumas delas, isto parece ter sido parte de uma dinâmica irresistível. É claro que as práticas da ciência tecnologicamente orientada ajudaram

a dar às nações, nas quais se desenvolveram, uma vantagem tecnológica acumulada sobre outras. Isto, combinado com as consequências da nova ênfase no movimento disciplinar que descrevi antes, *deram aos exércitos europeus uma vantagem militar clara e crescente sobre os não europeus desde o século XVII até cerca da metade do século XX*. E isto, articulado com as consequências práticas econômicas, que chamamos capitalismo, permitiu que os poderes europeus estabelecessem uma hegemonia mundial por algum tempo¹⁰⁹.

Como vemos – já estudamos a questão antes –, situa-se somente no século XVII o começo da vantagem comparativa. Nesta interpretação histórica se deixa ver o que chamamos de posição “substancialista”¹¹⁰, mas neste caso se fala de níveis (econômico, tecnológico, militar) ausentes na análise posterior do livro.

[48] O mesmo acontece com Habermas. De fato, o filósofo de Frankfurt, escrevendo sobre o contradiscurso crítico, exprime exatamente o eurocentrismo nos seguintes textos de sua obra *O discurso filosófico da modernidade*¹¹¹:

A mudança de paradigma da razão centrada no sujeito para a razão comunicativa pode nos animar a relembrar mais uma vez esse *contradiscurso* [*Gegendiskurs*] que desde o princípio é *imanente* à modernidade... Esta saída diferente talvez nos permita levar em conta, sob premissas distintas, as razões da autocritica que a si mesma veio se fazendo uma modernidade em discórdia consigo mesma.¹¹²

A nova crítica [dos pós-modernos] à razão elimina esse contradiscurso *imanente* [*innewohnenden*] à própria modernidade, que logo “completará duzentos anos (!) e que com estas lições pretendo recordar”¹¹³.

A Europa moderna criou “os pressupostos espirituais e as bases materiais de um mundo em que essa mentalidade usurpou o lugar da razão – este é o verdadeiro núcleo da crítica que se veio fazendo à razão desde Nietzsche. Mas quem, além da Europa, poderia tirar de suas *próprias* [*eigenen*] tradições a penetração, a energia, a vontade de visão e fantasia...?”¹¹⁴

Nestes textos se pode ver claramente o que chamo de “eurocentrismo”, e também se evidencia a “falácia desenvolvimentista”¹¹⁵. Em primeiro lugar, Habermas situa no tempo o começo desse “contradiscurso”: trata-se de Kant (por isso estaríamos fazendo duzentos anos). Ora, numa história com perspectiva mundial, numa visão não eurocêntrica da modernidade, esse *contradiscurso* vai fazer cinco séculos: começou na ilha Hispaníola, quando Antônio de Montesinos atacou a injustiça que se fazia com o índio, e dali chegou às aulas de Salamanca (que continuava a crítica iniciada em 1514, como trabalho teórico e prático, por Bartolomeu de las Casas), quando se exprimiu esse contradiscurso nascentes nas lições universitárias de Francisco de Vitoria sobre *De indis*. Como sempre, para os filósofos

centro-europeus e alemães em particular, o século XVI não conta, e muito menos a América Latina.

[49] Além disso, sendo a modernidade, para nós, um fenômeno mundial, esse *contradiscurso*, justamente ele e não outro, pôde surgir na razão crítica européia que se abria e se co-constituía desde a Alteridade dominada, explorada: o Outro ocultado pela Europa dominante (que sempre pretenderá negar o dito *contradiscurso*). Mas esse *contradiscurso* europeu (europeu por sua implantação geográfica) é o fruto no centro-europeu também da periferia-dominada. Bartolomeu de las Casas não poderia ter criticado a Espanha sem ter residido na periferia, sem ter escutado os gemidos e visto as torturas que os índios sofriam. Esse Outro é a origem do *contradiscurso* europeu. É evidente que a Europa, como a parte visível do iceberg, tivesse a hegemonia cultural (econômica e política¹¹⁶), a "gestão" a partir da "centralidade" do sistema dos bens ideológicos (diria Pierre Bourdieu) da humanidade, a "informação" como poder, e fosse o "lugar" (o "espaço") privilegiado do planeta para a "discussão" dos problemas mundiais, também filosóficos (isto é, a "filosofia moderna"). Mas essa produção intelectual, quando é anti-hegemônica, mesmo filosoficamente européia (por exemplo, Montaigne, Pascal, Rousseau ou Marx), não é só européia: não o é nem por sua *exclusiva* origem nem tampouco por seu significado. Além disso, na periferia havia também uma produção intelectual e filosófica (por exemplo, a de Francisco Xavier Clavijero, 1731-1787¹¹⁷, no México, coetâneo de Kant), mas como *contradiscurso* ininteligível para a Europa, já que supunha um horizonte ou visão mundial anti-hegemônica, e apenas com os recursos (*sources*) escassos, provinciais, regionais. Clavijero não pôde publicar suas obras em castelhano (no México) mas em italiano (na Itália, no exílio). Mantiveram-se as culturas periféricas isoladas e sem contato entre elas; só se ligavam através da Europa, tendo sido previamente reinterpretadas pela Europa-centro. A filosofia "europeia" não é só produto *exclusivo* da Europa, mas é *produção da humanidade situada na Europa* como "centro", e com a contribuição das culturas periféricas que estavam num diálogo co-constitutivo essencial.

[50] Dizer que o dito "*contradiscurso*" é *imane*nte à modernidade poderia ser aceito se a modernidade fosse definida mundialmente, mas nesse caso deveria incluir a sua alteridade periférica. A modernidade seria: a) *hegemônica*, b) o mundo colonial periférico *dominado*, no sistema-mundo, e c) o *excluído* como exterioridade. De fato, ao se definir a modernidade exclusivamente a partir do horizonte europeu, pretende-se que o dito "*contradiscurso*" também seja um fruto *exclusivo* da Europa. Desta maneira, a própria periferia, para criticar a Europa, dever-se-ia europeizar, porque deveria usar um *contradiscurso* europeu para mostrar à Europa a sua contradição, sem poder, mais uma vez, trazer nada de novo, devendo negar-se a si mesma.

Se, pelo contrário, esse *contradiscurso* já é um produto dialético (afirmação da alteridade como princípio de negação da negação: movimento *analético*, então) de um diálogo crítico a partir da alteridade, não se pode dizer que seja *exclusiva e intrinsecamente* europeu, e menos ainda que a Europa seja a única a poder “tirar de suas exclusivas e *próprias* tradições” a continuação de tal *contradiscurso*. Pelo contrário, é bem possível que seja *fora da Europa* o lugar onde esse *contradiscurso* pode ser desenvolvido de maneira mais crítica, e não como continuação de um discurso estranho ou *exclusivamente* europeu, mas como continuação de uma atividade crítica que a periferia já deixou estampada no *contradiscurso* produzido na Europa e em seu *próprio discurso* periférico (de fato e quase integralmente, quando não é eurocêntrico, já é um *contradiscurso*), que se constrói com o periférico ou dominado no sistema-mundo e desde a afirmação da exterioridade do excluído.

É por isso que o estudo do pensamento (tradições e filosofia) na América Latina, Ásia ou África não é uma tarefa anedótica ou paralela ao estudo da filosofia *simplesmente* (que seria a europeia), mas se trata de uma história que *resgata* justamente o *contradiscurso* não hegemônico, dominado, silenciado, esquecido e até excluído, o da alteridade da modernidade. Kant (filósofo hegemônico central), ou Marx posteriormente (*contradiscurso* na Europa) e Clavijero (filósofo periférico e excluído) serão estudados no futuro como as duas faces de uma mesma época do pensamento humano. Kant, certamente (por sua situação hegemônica), terá produzido uma filosofia crítica que se defronta com o melhor da produção mundial (situada empiricamente na Europa, no contexto das cidades da Hansa), e que, por isso, pode ser o ponto de partida da filosofia em todo o mundo durante dois séculos. Neste sentido estrito, Kant não é exclusivamente um pensador europeu, mas um pensador a quem coube (por sua situação histórica, política, econômica, cultural) produzir uma filosofia crítica de importância *mundial*. Mas o pensamento filosófico de Clavijero, de importância até agora somente regional, e, por ser uma região ou uma periferia dominada¹¹⁸, rapidamente esquecido em seu próprio México, é a “outra face” da modernidade e, por isso, tem também importância “mundial”. Kant/Clavijero são parte do exercício filosófico, no horizonte mundial, centro/periferia/exclusão, no século XVIII. As histórias das filosofias futuras terão uma nova visão *mundial* da filosofia e aprofundarão aspectos agora não suspeitados, quando se descobrir a rica temática da co-constituição de uma temática mundial na periferia (que produziu também uma filosofia periférica e uma filosofia crítica a partir da afirmação da exterioridade excluída) e no centro do sistema (que produziu na Europa uma filosofia central, que até agora é a única considerada como “filosofia *simplesmente*”). A filosofia-centro e a filosofia-periferia (oprimida no sistema-mundo ou *simplesmente* excluída) são as duas faces da filosofia na modernidade, e

seus *contradiscursos* (tanto no centro como na periferia) são um patrimônio de todos os filósofos do mundo, não só dos europeus.

[51] Isto é essencial para nosso projeto filosófico. A *filosofia da libertação* é um *contradiscurso*, é uma filosofia crítica que nasce na periferia (e a partir das vítimas, dos excluídos) com pretensão de mundialidade. Tem consciência expressa de sua perifericidade e exclusão, mas ao mesmo tempo tem uma pretensão de mundialidade. Enfrenta conscientemente as filosofias europeias, ou norte-americanas (tanto pós-moderna como moderna, procedimental como comunitarista, etc.), que confundem e até identificam sua europeidade concreta com sua desconhecida função de “filosofia-centro” durante cinco séculos. Discernir entre: a) a europeidade concreta (sua própria *Sittlichkeit* europeia), b) a função de “centro” que coube à Europa exercer, e c) a estrita universalidade, produziria um despertar da filosofia europeia de um profundo sonho no qual esteve sumida desde sua origem moderna, já que seu “eurocentrismo” fez, exatamente, 500 anos.

Seria necessário ter consciência *explícita* desse “horizonte” sempre presente do outro colonial, do bárbaro, das culturas em posição assimétrica, dominadas, “inferiores”¹¹⁹, excluídas, como uma fonte ou recurso (*source*) essencial na constituição da identidade do eu moderno, fonte permanente, co-constitutiva. A não consideração desse outro na constituição do “eu moderno” invalida praticamente a análise histórica de Taylor, dado seu caráter eurocêntrico. Dessa análise resulta só o descobrimento de um aspecto da identidade moderna, autocentrada. Não é a identidade da modernidade constituída dialeticamente desde a sua alteridade negada (“posta [*gesetzt*]”, no sentido hegeliano, como não-identidade¹²⁰ consigo mesma, alienada), desde a “outra face” da modernidade¹²¹.

[52] Para terminar esta seção, já longa demais, tínhamos projetado nos referir às filosofias atuais no mundo periférico¹²², mas devemos renunciar à tentativa para não nos alongarmos em demasia. O que foi dito sobre a Ásia (§ 0.1-0.3 e, em parte, § 0.4) e sobre o mundo muçulmano (§ 0.4) pode *indicar* a questão filosófica na época anterior à modernidade. Por sua vez, na modernidade, a problemática da África bantu é prototípica; a América Latina guarda uma certa especificidade intermédia¹²³. A Ásia, porém, tem uma antiga personalidade filosófica¹²⁴. Não podemos abarcar tudo, por isso preferimos expor um aspecto do debate da filosofia periférica. Trata-se do horizonte atual da situação da “filosofia africana”¹²⁵.

[53] Alguns nos recordam que a filosofia egípcia-bantu está na origem da filosofia grega¹²⁶, embora depois a reflexão se concentre no “ser-periférico” da filosofia africana posterior ao processo de emancipação pós-colonial – de 1945 em diante¹²⁷. Há coincidência em denominar o primeiro momento da filosofia pós-colonial: a) a “etnofilosofia” – a obra de Tem-

pels¹²⁸ expõe uma ontologia das “forças vitais” onde se manifesta “a utilização dogmática dos princípios fundamentais da filosofia ocidental”¹²⁹; a de Kagame¹³⁰ certamente avança para uma melhor implantação da reflexão. O segundo momento poderia consistir em b) a “sabedoria filosófica (*philosophic sagacity*)”¹³¹, que tenta recuperar o pensamento da sabedoria popular africana – embora seja posto em questão o status propriamente “filosófico” deste “pensamento”. O terceiro momento, sem consideração cronológica, é o de c) a “filosofia ideológica”¹³², que inclui a produção teórica dos emancipadores da África¹³³. d) O quarto momento poderia ser denominado “a filosofia profissional” na África¹³⁴. Dever-se-ia ainda distinguir um quinto momento: e) o da “filosofia africana crítica”¹³⁵, que é a que nos interessa. E entre todas as obras recentes escolho uma por sua sugestiva profundidade no tema da existência humana no mundo da “periferia” da modernidade, reflexão que parte da alteridade excluída como resistência: *A crise do Muntu. Autenticidade africana e filosofia*¹³⁶.

[54] Eboussi Boulaga, como todo filósofo crítico da periferia, situa-se diante do horizonte da modernidade – faz uma crítica muito semelhante, em sua mera aparência, à dos pós-modernos¹³⁷ – de um “ponto de partida” distinto de toda filosofia europeu-norte-americana:

A oposição dominador-dominado repercute em todas as esferas onde se repete a contradição dos que são em referência aos que não são, dos que têm sobre os que não têm. O vencido define-se por suas privações, que proclama como negação a superioridade do senhor... A filosofia, entre muitas atividades e objetos, aparece como alegoria do poder do vencedor¹³⁸.

O *Muntu*¹³⁹ nega-se a si mesmo, sempre se encontra na “assimetria”¹⁴⁰ – “neste sentido, o menor branco desprestigiado, perverso e incapaz é sempre superior a ele”¹⁴¹. Mas quando deseja afirmar a sua exterioridade, não tem saída e, se recorre à filosofia ocidental, menos ainda:

E, logicamente, a negação da negação de si ocupa o lugar da afirmação vazia do sujeito, que busca seus atributos, os do ser humano em geral, através da liberdade, da ideologia do desenvolvimento, do Estado e da eficácia¹⁴².

Aqui Eboussi Boulaga faz uma descrição ontológica de inigualável interesse, impossível de ser feita pelo etnólogo “estrangeiro”¹⁴³, expondo o que se poderia denominar análise da alteridade excluída africana como positividade autocrítica, lançando mão de algumas categorias e imagens filosóficas citadas *ad hoc*. Detenhamo-nos sobre alguns pontos de sua exposição da qual ele mesmo indica o risco¹⁴⁴:

É real o que preserva em si o *originário*... É real o que preserva em si o *originário* como o que provém na forma do hierarquizado e genealógico. É real o que preserva o *originário* como destino sob a forma de reintegração¹⁴⁵.

O "real" (e o sagrado) é a referência ao "originário" no tempo passado e no presente, a "força vital" que se exprime pela "palavra"¹⁴⁶, pelo "nome", pelo "verbo", pela "língua", pelo "costume", pela "etnia"¹⁴⁷, pelo "indivíduo"¹⁴⁸. O "real", excluído, exterior e anterior ao ser periférico do oprimido, guarda uma "ordem", uma "hierarquia", uma "genealogia" para com o originário:

A sucessão das gerações determina e avalia o lugar dos indivíduos pelo fato de ser maior ou menor a distância que os separa da origem ou daquilo que os atualiza no representá-los... A autenticidade não é senão esta autorização permanente da origem, é esta atualidade da força originária¹⁴⁹.

É por isso que a "tradição" é a "mediação", que no "símbolo" unifica a pluralidade genealógica, a "harmonia" universal, que se atualiza no "saber" (a *Philosophic Sagacity* de Odera Oruka):

O saber é a celebração da força vital para se reintegrar. O saber é o conhecimento do ser simbólico das coisas para desempenhar a função de conexão e mediação¹⁵⁰.

O "sistema", o todo do universo, vive no tempo com "periodicidade" e "ritmo":

O tempo passa e volta, a força que se expande e recomeça manifesta a eternidade do Poder sem cessar emanante e expansivo da origem... A periodicidade é o tempo substancial das coisas... Tudo é alternância, ritmo... O ritmo é vital... O ritmo produz o êxtase, a saída de si que identifica com a força vital... Não seria exagerado dizer que o ritmo é a *arquitetônica do ser*, que, para o ser humano da civilização cuja filosofia expomos, a experiência fundamental, que escapa a todos os ardis do gênio maligno [de Descartes], e que permanece fora de toda dúvida, é: *Je danse, donc je vis* (Eu danço, portanto vivo)"¹⁵¹.

Esta expressão poderia realmente resumir perfeitamente toda a *Ética da libertação*: ética da corporalidade e da vida, como veremos. Pela "assimilação" o indivíduo "imita" o originário, o que lhe confere um ser "análogo". Por "representação", por "substituição", a existência é uma "metáfora" do originário. Pela função do adivinho, no "adivinhar (*divination*)" o indivíduo identifica seu imaginário atual com a natureza primordial e tenta em vão aniquilar a individualidade, o demoníaco, o mal, a enfermidade, o Inimigo em geral, reintegrando-o na ordem harmônica do primordial:

Sendo o paraíso da inocência um sonho, as ontologias da força e os sistemas do global são as ontologias e os sistemas da irresponsabilidade humana¹⁵².

O grande filósofo africano faz um julgamento conclusivo:

O sistema global desvela a miséria de seu conteúdo que o conduz à esterilidade, à repetição monótona de afirmações vazias e grandiloqüentes¹⁵³.

[55] A partir desta experiência, o que fazer? Como pensar filosoficamente a partir desta facticidade alternativa africana? Eboussi Boulaga, com uma precisão exigente, enfrenta claramente a problemática. Não se pode negar irresponsavelmente essa experiência de vida (que a etnofilosofia crítica deve reconstruir em profundidade); não se pode voltar folcloricamente ao passado originário pretendendo que é mais antigo que o europeu e no qual, predatoriamente, o europeu se inspirou; mas também não se pode adotar sem mais o projeto moderno:

O círculo da dialética se nega ao patético, à problemática que se representa na consciência do *Muntu* desgarrado entre dois mundos, estirado entre o passado e o presente, sem saber como reconciliá-los. Este tema retórico, rico de efeitos, não chega a ser pensado. O *Muntu* é um e o mundo também é um. Eles são a unidade das contradições múltiplas. Sua unidade não é senão um processo de unificação¹⁵⁴.

Entretanto, é preciso preparar o caminho. É preciso dismantelar, na "simbólica da dominação (*la symbolique de la domination*)"¹⁵⁵, a "filosofia institucionalizada", que na África é, em si e em primeiro lugar, "l'exercice effectif du pouvoir et de la domination"¹⁵⁶. É uma prática "autoritária", que privilegia uma Grécia como europeia e desacredita as outras culturas; que legitima o colonialismo e justifica como universalidade a particularidade europeia:

A filosofia é um dos símbolos e instituições que o Ocidente transportou para fora de si e a ofereceu como maneira de assimilar os outros¹⁵⁷.

Trata-se de um autêntico projeto de libertação "da filosofia". O ponto de partida do debate é a "questão lingüística"¹⁵⁸:

Tudo começa quando o *Muntu* experimenta o naufrágio de sua palavra afogada na insignificância, na possibilidade do não-significativo. Isto acontece quando se fala e já não se faz compreender, como um animal que grunhe ou um bárbaro que balbucia¹⁵⁹.

É preciso partir da tradição (e por isso se pode recuperar em parte a intenção dos "comunitaristas" norte-americanos), mas como "utopia crítica", para assumi-la superando-a¹⁶⁰. É necessário "empregar" e "reempregar" a filosofia, mas como uma operação para "se tornar livres". Mas isto não é ainda uma realidade:

O *Muntu* vive tomando consciência do que se tornou, do que a violência da história fez dele. Vive comprovando a inutilidade da apologética e, através dela, da universalidade abstrata. Não chega a convencer a ninguém pela discussão, nem mesmo se faz escutar seriamente, porque o que lhe é negado, o que lhe é roubado, é a língua. É só um bárbaro¹⁶¹.

A filosofia, e a ética em especial, portanto, precisa *libertar-se* do "eurocentrismo"¹⁶² para devir, empírica e faticamente, mundial a partir da afirmação de sua alteridade excluída, para analisar agora desconstrutiva-

mente seu "ser-periférico". A filosofia hegemônica foi fruto do pensamento do mundo como dominação. Não tentou ser a expressão de uma experiência mundial, e muito menos dos excluídos do "sistema-mundo", mas exclusivamente regional, porém com pretensão de universalidade (quer dizer, negar a particularidade de outras culturas). Por isso, nas histórias da filosofia em uso, só se recorda, no estágio II do sistema inter-regional, o mundo greco-romano; no terceiro estágio, muito pouco do mundo muçulmano (e nada da sabedoria do Oriente); e na modernidade, só a Europa. Até o presente, a "comunidade hegemônica filosófica" (europeu-norte-americana¹⁶³) não outorgou nenhum reconhecimento aos discursos filosóficos dos mundos que hoje se situam na periferia do sistema-mundo. E esse reconhecimento da dignidade de outros discursos da modernidade fora de Europa é um fato prático que a ética da libertação tenta tornar inevitável, visível, peremptório. Esse reconhecimento do discurso do outro, das vítimas oprimidas e excluídas, já é o primeiro momento do processo ético de libertação "da filosofia".

NOTAS

1. É bom lembrar que o "sistema-mundo" ou sistema mundial é o estágio IV do próprio sistema inter-regional do continente asiático-afro-mediterrâneo, mas agora – corrigindo a conceituação de A.G. Frank – faticamente "mundial". Ver o Esquema 0.1 e Frank, 1990.

2. Ver a Tese 8.

3. Como uma "substância" que se inventa na Europa e se "expande" pelo universo-mundo. É uma tese metafísico-substancialista e "difusionista". Contém uma "falácia reducionista".

4. "Auf dem Boden" significa: dentro de seu horizonte regional. Queremos provar que na Europa realizou-se um desenvolvimento como "centro" de um "sistema mundial" na modernidade, e não como um sistema independente "só a partir de si" e como o fruto de um mero desenvolvimento interno, como pretende o eurocentrismo.

5. Este "nós" é exatamente o europeu "eurocêntrico".

6. Max Weber, 1956b, p. 340. E continua: "Nem a evolução científica, nem a artística, nem a estatal, nem a econômica conduziram por aquelas vias de racionalização (*Rationalisierung*) que acabaram sendo próprias do Ocidente" (*ibid.*, p. 351). Para isso Weber se opõe aos babilônios, que não matematizaram a astronomia, mas, sim, os helênicos (mas Weber não sabe que os helenos aprenderam-na dos egípcios; ou que a "ciência" surgiu no Ocidente, contra a Índia, China, etc.), mas esquece de citar o mundo muçulmano de onde o Ocidente latino aprendeu, no aristotelismo, a atitude "experencial", empírica (como os franciscanos de Oxford, ou os Marsílios de Pádua), etc. Sempre se poderia falsear cada argumento helenocêntrico e eurocêntrico de Weber, se tomarmos 1492 como última data de comparação entre a pretensa superioridade do Ocidente ante as outras culturas.

7. Hegel (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*), 1971, tomo 12, p. 413.

8. Seguindo a Hegel, observe-se em Habermas, 1988, p. 27 (ed. cast., p. 29).

9. Ver Esquema 0.1 da Seção 1. Além disso, consultar sobre o problema do "sistema-mundo": Abu-Lughod, 1989; Brenner, 1983; Hodgson, 1974; Kennedy, 1987; McNeill, 1964; Modelski, 1987; Mann, 1986; Stavrianos, 1970; Thompson, 1989; Tilly, 1984; Wallerstein, 1984 e 1989.

10. Neste ponto, já o dissemos, não estamos de acordo com A.G. Frank em chamar "sistema-mundo" aos momentos anteriores do sistema (que, por isso, os temos denominado de "sistema inter-regional").

11. Wallerstein, 1974, t. 1, cap. 6.

12. *Ibid.*, t. 2, cap. 4 e 5.

13. *Ibid.*, t. 3, cap. 3.

14. Ver Lattimore, 1962; Rossabi, 1982. Para a compreensão da situação do mundo em 1400, ver Wolf, 1982, p. 24s; e Blaut, 1993, p. 180s.

15. Estive em Mombassa e observei, no museu desta cidade-porto do Quênia, porcelana chinesa nas vitrinas – como também vistosos relógios e outros objetos de igual procedência.

16. Há outra razão de sua não-expansão externa: a existência de "espaço" nos territórios circunvizinhos do Império, o que ocupou todas as suas forças na "conquista do Sul" por meio do novo cultivo do arroz e sua defesa "do Norte" bárbaro. Ver Wallerstein, 1974, t. 1, ed. cast., p. 80s, com bons argumentos contra o eurocentrismo de Weber.

17. Por exemplo, Joseph Needham, em sua impressionante obra em sete volumes, 1954-1986, e em 1961, 1963, 1965. Tudo isto com respeito à ciência, matemática e tecnologia desde o teorema de Pitágoras (de origem babilônica) até a invenção do timão para a condução da navegação, que os chineses dominavam desde o século I dC. Sabe-se do uso da bússola, da pólvora e outros descobrimentos chineses. Por exemplo, imprimia-se sobre papel com prensa desde o século VI dC, mais de oito séculos antes de Gutenberg.

18. Talvez a única vantagem tenha sido a caravela portuguesa (inventada em 1441) para navegar no Atlântico (que não era necessária no Índico) e o canhão. Este último, espetacular, no entanto, de fato, fora das batalhas navais, nunca teve efeito real na Ásia até o século XIX. Carlo Cipolla, 1965, p. 106-107, escreve: "As armas de fogo chinesas foram tão boas quanto as ocidentais, senão melhores".

19. A primeira burocracia (com alto grau de racionalização da política segundo a teoria weberiana) foi a estrutura dos mandarins como instituição estatal no exercício do poder. Os mandarins não são nobres, nem guerreiros, nem aristocracia plutocrática ou comercial; são, *estritamente*, uma elite burocrática cujos exames baseavam-se *exclusivamente* no domínio da cultura e das leis do Império chinês. Além do mais, tinham sua filosofia moral universal, formal, graças ao confucionismo.

20. William de Bary diz que o individualismo de Wang Yang-ming, no século XV, que expressava a ideologia da classe burocrática, era tão avançado como o renascentista (Bary, 1970).

21. Ver a Tese 9 c. Em muitos exemplos, Thomas Kuhn (1962) situa a revolução científica moderna, fruto da expressão do novo paradigma, praticamente com Newton (século XVII). Não estuda detidamente o impacto que podem ter tido sobre a ciência, sobre a "comunidade científica" do século XVI desde a estruturação do primeiro "sistema-mundo", fatos como a descoberta da América, a prova empírica da redondeza da terra desde 1520, etc.

22. Needham, 1963, p. 139.

23. A.R. Hall (1983) situa a revolução científica a partir de 1500.

24. No final do século XIV começa um amadurecimento em todo o sistema inter-regional, e mais urbano e desenvolvido na China, Índia e no mundo muçulmano que na própria Europa. Pode-se falar numa situação de protocapitalismo desde a China ao Mediterrâneo (ver Blaut, 1993, p. 165s).

25. Chaunu, 1955, t. 8/1, p. 50.

26. Colombo será *faticamente* o primeiro moderno mas não *existencialmente* (já que por sua interpretação do mundo continuou sempre sendo um renascentista genovês: um membro de uma Itália periférica do "sistema inter-regional" III). Ver Taviani, 1982; O'Gorman, 1957.

27. Ver Zunzunegui, 1941. Podemos verificar isto numa viagem às ilhas Canárias em 1996.

28. A Rússia ainda não estava integrada como "periferia" no estágio III do sistema inter-regional (e tampouco no sistema-mundo moderno senão até o século XVIII, com Pedro o Grande e a fundação de São Petersburgo, no Báltico).

29. Já em 1095 Portugal tem status de reino. No Algarve, em 1249, termina a Reconquista neste reino. Henrique o Navegador (1394-1460) reina como um mecenas da ciência cartográfica, astronômica e das técnicas de navegação e de construção de navios, procedentes do mundo muçulmano (com o qual tem contato por Marrocos) e do Renascimento italiano (por Gênova).

30. Wallerstein, t. 1, p. 71 (ed. cast.); ver Verlinden, 1953; Rau, 1957.

31. Ver Chaudhuri, 1985.

32. Meu argumento poderia parecer o mesmo que o de Blaut, 1992, p. 28s, ou 1993, p. 180s, mas é distinto. Não que a Espanha estivesse geograficamente “mais perto” da Ameríndia. Não. Não se trata de um problema de distâncias. É isso e muito mais. A Espanha devia passar pela Ameríndia não só porque estava mais perto (o que certamente acontecia, sobretudo com respeito às grandes culturas asiáticas, embora não no caso da turco-muçulmana que chegava ao Marrocos), mas porque era o caminho obrigatório para o “centro” do “sistema” – questão que Blaut não trata. Além disso, e por outro lado, minha tese também é diferente da de André Gunder Frank (Blaut, 1992, p. 65-80) porque, para ele, 1492 era apenas uma mudança secundária do mesmo sistema-mundo (a passagem do estágio III para o estágio IV do “sistema”, do Esquema 0.1). Mas se for entendido que o “sistema inter-regional”, em sua etapa anterior a 1492, é o “mesmo” sistema, mas ainda não como sistema “mundial”, 1492 adquire mais importância do que Frank lhe dá. Embora o sistema seja o mesmo, existe um salto qualitativo (que, entre outros aspectos, é a origem do capitalismo propriamente dito, ao qual Frank nega importância, por antes não ter dado destaque a conceitos como “valor”, “mais-valia” e, por isso, considera como sendo “capital” a “riqueza” [valor de uso com possibilidade virtual de se pôr como valor de troca, mas não como capital] acumulada nos estágios I-III do sistema inter-regional). É uma questão teórica grave.

33. Dussel, 1993.

34. Ver Dussel, 1993, Apêndice 4, onde aparece o mapa da Quarta Península asiática (depois da árabe, índica e de Málaca), certamente produto de navegação de genoveses, onde a América do Sul é uma península encostada ao lado sul da China. Isto explica por que o genovês Colombo era da opinião que a Ásia (América do Sul = Quarta Península ao sul da China) não estava tão longe da Europa.

35. Não esquecer o Esquema 0.1. É o que denominamos, filosoficamente, a “invenção” de uma Ameríndia vista como a Índia, em todos os seus detalhes. Existencialmente Colombo não “descobriu” nem esteve na Ameríndia, “inventou” algo inexistente: uma Índia no lugar da Ameríndia, o que o impediu de “descobrir” o que tinha diante de seus olhos. Ver Dussel, 1993, cap. 2.

36. Este é o sentido do título “Da invenção ao descobrimento da América” (cap. 2 da minha obra citada).

37. Ver Amin, 1970. Esta obra ainda não está construída sobre a hipótese do “sistema-mundo”. O mundo colonial pareceria um espaço posterior e para fora do capitalismo europeu medieval transformado “na” Europa em capitalismo moderno. Nossa hipótese é mais radical: o fato de descobrir a Ameríndia, de integrá-la como “periferia”, é um fato simultâneo e co-constitutivo do reestruturar-se da Europa por dentro como “centro” do único sistema-mundo novo, que é, só agora e não antes, o capitalismo (primeiro mercantil e depois industrial).

38. Falamos de “Ameríndia” e não de América porque se trata, durante todo o século XVI, de um continente habitado pelos “índios” (assim mal chamado por ilusão de ótica que o “sistema inter-regional” no estágio III produzia ainda no nascente “sistema-mundo” moderno: foram chamados índios por causa da Índia, “centro” do sistema inter-regional que desaparecia). A América do Norte anglo-saxônica nascerá lentamente no século XVII, mas será um acontecimento “interior” de uma modernidade crescendo na Ameríndia: esta é a “periferia” originante da modernidade, constitutiva de sua primeira definição. É a “outra face” do mesmo fenômeno da modernidade.

39. Unificada com o casamento dos reis católicos e a união de Castela e Aragão em 1469, fundando imediatamente a inquisição (primeiro aparelho de Estado para criar o consenso do cidadão homogêneo), com uma burocracia cujo desempenho pode ser observado no Arquivo das Índias (Sevilha), onde tudo era declarado, contratualizado, verificado, arquivado; com uma gramática da língua castelhana (a primeira de uma língua nacional na Europa) escrita por Nebrija (em 1492), em cujo prólogo adverte os Reis Católicos sobre a importância para o Império de uma só língua (ver Mignolo, 1995, p. 29s); com a edição poliglota da Bíblia (em sete línguas) do cardeal Cisneros, muito superior à posterior de Erasmo por seu cuidado científico, pelo número de línguas e a qualidade da impressão antes do fim do século XV; com um poder militar que permite recuperar Granada em 1492; com a riqueza econômica dos judeus, muçulmanos andaluzes, cristãos da reconquista, catalães com suas colônias no Mediterrâneo e genoveses; com artesãos procedentes do antigo califado de Córdoba... a Espanha no século XV está longe de ser o país semiperiférico da segunda parte do século XVII – única visão com que o europeu do centro, Hegel ou Habermas, por exemplo, se lembram dela.

40. A luta entre França e a Espanha de Carlos V, que esgotou as duas monarquias com o colapso econômico de 1557, decidiu-se sobretudo na Itália. Carlos V chegou a ter três quartos da Península.

Desta maneira a Espanha transfere para seu solo as ligações com o “sistema” através da Itália renascentista. Por isso tantas guerras com a França: a riqueza, a experiência de séculos era essencial para quem pretendesse exercer a nova hegemonia no “sistema”, e muito mais se era a primeira hegemonia “mundial”.

41. O que produzirá um aumento descomunal de preços na Europa, junto com uma inflação enorme durante o século XVI. Externamente, isto liquidará a riqueza acumulada no mundo turco-muçulmano e até transformará por dentro a Índia e a China (ver Hamilton, 1948 e 1960; Hammarström, 1957; Wolf, 1982, p. 135s). Além disso, a chegada do ouro da América provocou uma hecatombe continental completa da África bantu, pelo colapso dos reinos da savana subsaariana (Gana, Togo, Dahomé, Nigéria, etc.) que exportavam ouro para o Mediterrâneo; para sobreviver, estes reinos aumentam a venda de escravos para as novas potências europeias do Atlântico, produzindo-se o escravismo americano (ver Bertaux, 1972: “O tráfico dos escravos”; Godinho, 1950; Chaunu, 1955, t. VIII/1, p. 57; Braudel, 1946). Todo o antigo “sistema inter-regional” III é absorvido lentamente pelo “sistema-mundo” moderno.

42. Todas as potências hegemônicas estarão até o presente em suas costas: Espanha, Holanda, Inglaterra (e em parte França) até 1945, e atualmente os Estados Unidos. Graças ao Japão, à China e à Califórnia dos Estados Unidos atuais, o Pacífico aparece, pela primeira vez, como contrapeso – talvez esta seja a novidade do já próximo século XXI.

43. Wallerstein, 1974, t. 1, p. 64 (ed. cast.).

44. É a entrada da mina.

45. Este texto me advertiu, faz trinta anos, sobre o fenômeno do fetichismo do ouro, do “dinheiro”, do “capital” (ver Dussel, 1993b).

46. AGI, Charcas 313 (ver Dussel, 1970, p. 1; trata-se de minha tese doutoral na Sorbonne em 1967),

47. Wallerstein, 1974, t. 1, p. 234s: “De Sevilla a Amsterdã” (ed. cast.).

48. Lembrar que Spinoza (Espinosa), que viveu em Amsterdã (1632-1677), era de uma família judia “asquenazi” do reino muçulmano da península ibérica, que, expulsos, exilou-se na província da coroa espanhola de Flandres (Holanda).

49. *Ibid.*, t. 1, p. 482 (ed. cast.).

50. Ver Wallerstein, 1974, t. 2, cap. 2: “Hegemonia holandesa do sistema-mundo”. O historiador escreve: “Só há um breve período de tempo no qual uma determinada potência do centro pode manifestar *simultaneamente* sua superioridade produtiva, comercial e financeira sobre todas as outras potências do centro. É este efêmero apogeu que chamamos hegemonia. No caso da Holanda, ou das Províncias Unidas, este momento teve lugar provavelmente entre 1625 e 1675” (p. 39, ed. inglesa). Não só Descartes, mas também Spinoza (que nasceu em Amsterdã em 1632), são uma presença filosófica da Amsterdã “centro” mundial do sistema (e – por que não? – da autoconsciência da humanidade em seu “centro”, que não é o mesmo que uma mera autoconsciência europeia).

51. Ver Wallerstein, t. 2, cap. 6. Depois desta data a hegemonia inglesa será ininterrupta, exceto na época napoleônica, até 1945, quando a perde para os Estados Unidos.

52. Ver Chaunu, 1969, p. 119-176.

53. A Europa tinha aproximadamente 56 milhões de habitantes em 1500 e 82 milhões em 1600 (ver Cardoso, 1979, t. 1, p. 114).

54. Wallerstein, 1974, t. 1, p. 144 (ed. cast.).

55. Ver Amin, 1974, p. 309s.

56. *Ibid.*, p. 312.

57. O processo colonial termina, em geral, no começo do século XIX.

58. O processo colonial destas formações termina, em sua maioria, depois da chamada Segunda Guerra Mundial (1945), já que a super-hegemonia norte-americana não necessita de ocupação militar nem de dominação política burocrática (própria das antigas potências europeias, como França ou Inglaterra), mas só de gestão da dependência econômico-financeira em sua etapa transnacional.

59. Ver Dussel, 1983, t. I/1, p. 223-241; Lockhart, 1993, para o caso dos náhuatl (astecas), no mundo colonial.

60. “Muçulmano”, aqui, significa o mais “culto” e civilizado do século XV.

61. Penso que, exatamente, a maneira de “gerenciar (to manage)” o novo sistema mundial ao modo do antigo sistema inter-regional devia fracassar, porque operava com um quadro de variáveis que o tornava ingovernável. A modernidade *tinha* começado mas não tinha dado a si mesma a maneira de “gerenciar” o sistema.

62. Posteriormente também deverá “gerenciar” o sistema a pequena e insular Inglaterra. Ambas as nações tinham territórios muito exíguos, com pouca população em sua origem, sem outra capacidade que a “atitude burguesa” criativa diante da existência. Por causa de sua fraqueza tiveram de fazer uma enorme reforma da “gestão” da empresa metropolitana mundial.

63. A “factibilidade” técnica se transformará num critério de verdade, de possibilidade, de existência; o “*verum et factum conveniuntur*” de Vico. Ver isto no cap. 4.5 mais adiante.

64. A Espanha (e Portugal também com o Brasil) empreendeu como Estado (“Império-mundo”), (com recursos militares, burocráticos, eclesiásticos, etc.) a conquista, evangelização e colonização da Ameríndia. A Holanda, por sua vez, funda a “Companhia das Índias Orientais” (1602) e, posteriormente, a das “Índias Ocidentais”. Estas “companhias” (como as posteriores inglesas, dinamarquesas, etc.) são “empresas” capitalistas, secularizadas, privadas, que funcionam segundo a “racionalização” do mercantilismo (e posteriormente do capitalismo industrial). Isto indica a diferente “gestão” racional da empresa das Índias ibéricas e a da “segunda modernidade” (“sistema-mundo” não gerenciado como um “Império-mundo”).

65. Em todo sistema, a complexidade leva pronto um processo de “seleção” de elementos que permitam, diante do aumento da tal complexidade, conservar a “unidade” do sistema ante seu entorno. Esta necessidade de seleção-simplificação é sempre um “risco” (ver Luhmann, 1988, cap. 1, II, 6).

66. Ver Dussel, 1993, cap. 5: “Crítica do mito da modernidade”. No século XVI houve três posições teóricas ante o fato da constituição do sistema-mundo: 1) a de Ginés de Sepúlveda, o renascentista e humanista moderno, que relê Aristóteles e mostra a escravidão natural do ameríndio, de onde conclui a legitimidade da conquista; 2) a dos franciscanos, como Mendieta, que tentam uma cristandade ameríndia utópica (uma “república de índios” sob a hegemonia da religião católica), própria do sistema inter-regional III, cristão-muçulmano; e 3) a posição de Bartolomeu de las Casas, o início do “contradiscorso” crítico no interior da modernidade (que em sua obra de 1536, um século antes do *Discurso do método*, denominada *De unico modo*, mostra que a argumentação é o único meio racional pelo qual se deve atrair o ameríndio para a nova civilização). Habermas, como veremos mais adiante, nos fala desse “contradiscorso” e opina que tal contradiscorso tem dois séculos (inicia-se com Kant). A filosofia da libertação pensa, porém, que este “contradiscorso” origina-se no século XVI (em 1511, em Santo Domingo, com Antônio de Montesinos?), certamente com Bartolomeu de las Casas em 1514 (ver Dussel, 1983, t. I/1, p. 17-27).

67. Bartolomeu de las Casas, *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, em Casas, 1957, t. V, p. 137. Coloquei este texto no começo do tomo I de minha obra *Para uma ética da libertação latino-americana* (Dussel, 1973), pois sintetiza a hipótese geral da Ética da Libertação.

68. Frequentemente, nas histórias da filosofia atuais, e certamente nas éticas, dá-se um “salto” dos gregos (de Platão ou Aristóteles) a Descartes (1596-1650), que se instala em Amsterdã em 1629, escrevendo *De discours de la methode*, como dissemos acima. Quer dizer, salta-se de Atenas para Amsterdã. Nesse interim teriam transcorrido cerca de 21 séculos sem conteúdo algum de importância. Começa-se o estudo com Bacon (1561-1626), Kepler (1571-1630), Galileu (1564-1642) ou Newton (1643-1727). Campanella escreve a *Civitas Solis* em 1602. Tudo parece situar-se no começo do século XVII; o que chamei de segundo momento da modernidade.

69. Ver Sombart, 1902 e 1920.

70. Ver Troeltsch, 1923.

71. Ver Habermas, 1981, tomo I, II. Habermas insiste no descobrimento weberiano da “racionalização”, mas esquece de perguntar pela causa. Acho que nossa hipótese vai mais abaixo e antes: a racionalização weberiana (aceita por Habermas, Apel, Lyotard, etc.) é a mediação aparentemente necessária de uma simplificação deformante (da razão instrumental) da realidade prática, para transformá-la em algo “maneável (*manageable*)”, calculável, governável, dada a complexidade do imenso sistema-mundo. Não é só a manejabilidade (*manageability*) interior da Europa, mas sobretudo a “gestão (*management*)” mundial (centro-periferia). A superação tentada por Habermas da razão instrumental na comunicativa não é suficiente, porque não são suficientes os momentos de seu diagnóstico sobre a própria origem e aparente necessidade do processo de racionalização.

72. Os pós-modernos, sendo eurocêntricos, coincidem aproximadamente com o diagnóstico da modernidade weberiana. Acentuam aspectos racionalizantes (meios de comunicação, etc.); rejeitam alguns irradamente como diagnósticos metafísicos, mas aceitam outros como fenômenos inevitáveis e, freqüentemente, como positivos.

73. Descartes, *Le discours de la methode*, IV (Descartes, 1953, p. 148). Ver a posição contrária em A. Schopenhauer mais adiante, no § 4.3 [243-244].

74. Ver Dussel, 1974 (no final) e 1974b, cap. 2 § 4. As atuais teorias das funções do cérebro questionam definitivamente esse mecanismo dualista (ver o cap. 1).

75. Kant, *Träume eines Geistersehers* (1976), A 36; Kant, 1968, II, p. 940.

76. No transcurso desta *Ética* exporemos diversos “tipos de racionalidade” e mostraremos a confusão ou o transvasamento moderno da razão “prática” (quer dizer, “ética”) em mera razão instrumental ou estratégica. Ver Dussel, 1973b, p. 161-162.

77. Galilei, 1933, t. 6, p. 232.

78. Ver Dussel, 1973b.

79. Heidegger, 1963, p. 74 (ed. cast.).

80. Ver Bernal, 1991, tomo 1, cap. V, p. 224s.

81. Ameríndia e Europa têm uma história pré-moderna, do mesmo modo que África e Ásia. Só o mundo híbrido, a cultura sincrética, raça mestiça latino-americana, que nasceu no século XV (o filho de Malinche e Fernando Cortês) poderia ser considerado seu símbolo. Ver Paz, 1950. É a única raça que tem 500 anos.

82. Ver, entre outros, Lyotard, 1979; Rorty, 1979; Derrida, 1964, 1967a e 1967b; Marquart, 1981; Vattimo, 1985; Welsch, 1993; etc.

83. “Desenvolvimentismo” indica a “falácia” de pretender um “desenvolvimento” (a palavra *Entwicklung* tem origem hegeliana filosófica estrita) igual para o “centro” e a “periferia”, não percebendo que a “periferia” não está atrasada (ver Hinkelammert, 1970 e 1970b), quer dizer, não é *prius* temporal que espera um desenvolvimento igual ao da Europa ou dos Estados Unidos (como “criança-adulto”), mas é uma posição assimétrica de dominado, uma simultânea posição de explorado (como o “senhor livre/escravo”). O “atrasado” (criança) poderá continuar o caminho do “industrializado” (adulto) e chegar a se desenvolver, enquanto o “explorado” (escravo), por mais que trabalhe, nunca será “livre” (senhor), porque a sua própria subjetividade dominada inclui a “relação” com o dominador. Os “modernizadores” da “periferia” são desenvolvimentistas porque não percebem que deve ser superada a própria “relação” de dominação em escala mundial, como pré-requisito para o “desenvolvimento nacional”. A globalização não extinguiu o problema “nacional”, muito pelo contrário.

84. Ver Habermas, 1981, tomo 1, p. 72s; ed. cast., p. 69s; especialmente o debate com P. Winch e A. MacIntyre.

85. Veremos que Lévinas, “pai do pós-modernismo francês” (de Derrida em diante), não é pós-moderno nem nega a razão (ver § 4.4), mas a *totalização* da razão (instrumental, estratégica, clínica, ontológica, etc.). A filosofia da libertação, desde o final da década de 60, estudou Lévinas por sua crítica radical à dominação. No prólogo de minha *Filosofia da libertação* (Dussel, 1977) dizia que a filosofia da libertação era uma filosofia “pós-moderna” (p. 11) a partir do “segundo Heidegger”, mas também desde a crítica da “razão totalizada” feita por Marcuse e Lévinas. Pareceria que fomos “pós-modernos” *avant la lettre*, mas, na realidade, éramos críticos da ontologia e da modernidade desde a “periferia”, o que significava (e significa ainda) algo muito diferente, que tentaremos explicar.

86. Até o presente, os pós-modernos continuam sendo eurocêntricos. O diálogo com as culturas “diferentes” é, por ora, uma declaração não cumprida. Pensam que a cultura de massas – a *media* (televisão, cinema, etc.) – causará impacto nas culturas periféricas urbanas até aniquilar as suas “diferenças”. De maneira que o que Vattimo observa em Turim, ou Lyotard em Paris, valerá dentro de pouco tempo para Nova Delhi ou Nairobi; e não se perde tempo em analisar a dura irredutibilidade do horizonte híbrido cultural (que não é absolutamente uma exterioridade, mas que não será, durante séculos, uma inferioridade unívoca no sistema globalizado) que recebe esses impactos informativos.

87. Santiago Castro-Gómez, em sua importante obra *Crítica de la razón latinoamericana* (Castro-Gómez, 1996), critica todas as pretensões, e as minhas também (ao longo de toda a obra), que tentam globalizar racionalmente algum diagnóstico metódico ou propor a questão dos projetos

factíveis. No § 6.2 voltaremos a esta questão e mostraremos a possibilidade de uma razão material e discursiva *universal* (estritamente transmoderna e pós-colonial à medida que permite julgar a partir da vida concreta dos povos periféricos o sistema-mundo moderno como dominador) articulável a uma razão “transveral” (ver Welsch, 1993) da diversidade de sujeitos histórico-sociais emergentes. Situar-se na perspectiva das vítimas, da exterioridade, não é “inverter” a razão moderna (Castro-Gómez, op. cit., p. 166) mas abrir-se a um “âmbito” desconhecido para ela. Ver, para a questão do neo-individualismo, a cultura do rock, as drogas, o consumo de produtos da moda, o “abrandamento” das opiniões políticas (Follari, 1991), o pessimismo ante as alternativas, o ir em direção ao privado ou ao religioso (Lechner, 1990), o aparecimento de novos movimentos sociais (Fals Borda, 1987), etc., que só são os sintomas de uma pretensa cultura pós-moderna. Sobre o tema ver Maliandi, 1993.

88. Ver a obra de Jameson, 1991, sobre a lógica cultural do capitalismo tardio como pós-modernismo, onde, diferente de muitos, situa o horizonte da pós-modernidade a partir do “capitalismo transnacional” ou “tardio” – agora em sentido estrito. Poder-se-ia falar então em cinco momentos da modernidade: 1) o momento do renascentismo mercantil hispânico; 2) o do mercantilismo racionalista de Amsterdam; 3) o do capitalismo industrial do empirismo inglês (de hegemonia inglesa); 4) o do imperialismo propriamente dito na segunda metade do século XVIII (onde já surgem a Alemanha e os Estados Unidos); 5) o do capitalismo transnacional ou tardio posterior à guerra que termina em 1945 (em que aparece o Japão sob a hegemonia norte-americana).

89. No “socialismo real” staliniano o critério era o “aumento da taxa de produção” – medida, de todo modo, por um valor aproximado de mercado ou pelo peso dos produtos. Trata-se de outro tipo de fetichismo. Ver Hinkelammert, 1984, cap. 4: “Marco categorial do pensamento soviético” (p. 123s).

90. *Grundrisse* IV; Marx 1974, p. 313 (t. 1, p. 362).

91. *Ibid.*

92. A pura necessidade sem dinheiro não é mercado, é só miséria, miséria crescente e inevitável.

93. O *capital* I, cap. 23,4; Marx, 1975, *MEGA* II, tomo 6, p. 588 (ed. cast., t. 1/3, p. 805). Aqui seria preciso lembrar mais uma vez o *Human Development Report 1992*, já que mostra de maneira incontroversível que os 20% mais ricos da terra consomem hoje 60 vezes mais do que os 20% mais pobres. Em 1960 a diferença era de 30 a 1; no ano 2020 será de 120 a 1. Tal concentração é fruto do “sistema-mundo” do qual estamos falando nesta seção.

94. Marcuse, 1968, ed. cast. p. 189-190.

95. No sentido de Seyla Benhabib, *Situating the Self* (Benhabib, 1992).

96. Numa obra futura sobre o método da ética da libertação, voltaremos a esta problemática. Aqui desejamos apenas fazer umas indicações introdutórias. Ver o que diremos sobre o tema da filosofia e práxis de libertação no § 6.1.b.

97. Ver Taylor, 1989.

98. *Ibid.*, p. 103. No prefácio diz: “In part, it was because of the very ambitious nature of the enterprise, which is an attempt to articulate and write a history of the modern identity” (1989, ix).

99. *Ibid.*, p. x.

100. Embora também de literatos, teólogos e outros cultores de ciências humanas.

101. Recordo que Alphonse de Waehlens nos dizia que “a filosofia pensa, em primeiro lugar, o não-filosófico” (De Waehlens, 1961).

102. Para Taylor o “eu (*self*)” é tanto o ego como a pessoa (ver toda a parte I, *Agency and the Self*; Taylor, 1985, p. 13-114; 1989, p. 25-51).

103. Ricoeur, 1963.

104. Acho que as obras de Taylor sobre Hegel (1975 e 1979) devem tê-lo inclinado a dar uma importância central ao conceito de “eticidade (*Sittlichkeit*)”, em posição “substantiva” e não puramente “formal” nas questões éticas, o que é muito conveniente. Ao mesmo tempo, porém, absorveu de Hegel seu “eurocentrismo”. Ver Dussel, 1993. Hegel chega a escrever que “a Europa é absolutamente o centro e o fim (*das Zentrum und das Ende*)” da história universal (*Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurf*, em Hegel, 1955, p. 235). Os comentaristas (o próprio Taylor, 1975, p. 3s) nunca se referem à maneira eurocêntrica do desprezo hegeliano pela América Latina, África e Ásia, e à sua maneira de justificar a violência colonialista européia: “Contra o direito absoluto que ele [o povo dominador do mundo: *Weltbeherrschende*] tem por ser o portador atual do grau de desenvolvimento do Espírito

mundial, o espírito dos outros povos não tem direito algum (*rechtilos*)” (Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 347; Hegel, 1970, t. 7, p. 506).

105. Esta é a tese fundamental de minha obra já citada (Dussel, 1993) cujo subtítulo é “Hacia el origen del mito de la modernidad”.

106. Em nossas obras distinguimos entre “universalidade concreta” (a imposta pela dominação europeia moderna no sistema-mundo, na periferia, portanto) e a “mundialidade” ou a totalidade das culturas concretas existentes. Um projeto “transmoderno” propõe-se uma “mundialidade” nova com realização plena da humanidade futura, onde todas as culturas (não só a europeia ou norte-americana) possam afirmar a sua alteridade, e não simplesmente um processo de “modernização” onde lhes é imposta a cultura europeu-norte-americana do “centro” ou sua aparente abstração (uma “modernidade” abstrata, que não é mais do que a mesma modernidade europeu-norte-americana da qual são tirados alguns traços particulares chocantes).

107. Ver “Vers une phénoménologie de l’ego conquiro (je conquiers)”, em Dussel, 1993, ed. franc., p. 39s: “Le Moi (*Self*)-conquistador est la proto-histoire de la constitution de l’ego cogito; on est arrivé à un moment décisif de sa constitution comme subjectivité, comme volonté de puissance... La conquête, c’est l’affirmation pratique du *Je conquiers* et la négation de l’Autre en tant qu’Autrui” (p. 47).

108. Ver a obra de Todorov, 1989.

109. Taylor, 1989, p. 207.

110. No texto citado Taylor diz que o colonialismo ou a dominação da periferia tem só um efeito posterior e quantitativo: “This has obviously had tremendous importance for the spread of these practices...”; mas não como momentos precedentes à sua constituição. Taylor não compreende o sentido eurocêntrico de suas frases seguintes, reconhecendo que tudo isto “won’t figure in any analysis, except at the boundaries” (*ibid.*). Como Ginés de Sepúlveda, acredita que esse domínio da Europa sobre a periferia “has had a crucial effect on the development of both (!) European and non-European societies, and the prestige (!) of the self understandings associated with them has a fateful importance for the development of cultures” (*ibid.*). De maneira que ainda devemos interpretar todo esse processo como um desenvolvimento cultural: e se fosse o desenvolvimento da violência e da barbárie moderna com o escravismo, o colonialismo, o desenvolvimento estrutural de todas as culturas do Sul? Este tipo de conclusões é fruto de um método que só leva em conta “idéias” filosóficas (será que é isto que alguns denominam *idealismo*?).

111. Habermas, 1988.

112. *Ibid.*, ed. alemã, p. 351; ed. cast., p. 358.

113. *Ibid.*, p. 353; ed. cast., p. 360. Taylor prolonga um pouco a modernidade: “Toda a era moderna, a partir do século XVII, é contemplada com frequência como o quadro temporal da decadência” (Taylor, 1992, p. 1).

114. *Ibid.*, p. 424-425; ed. cast., p. 432-433.

115. O “*entwicklungsideologische Fehlschluss*” (*developmentist falacy*).

116. As universidades, as cátedras, as bibliotecas, as publicações de livros, etc., supõem um desenvolvimento econômico e uma acumulação de riqueza obtida no mundo periférico colonial, que são as condições materiais do que Gramsci chamaria de “aparelhos materiais” da cultura (e da filosofia, naturalmente).

117. Nasceu em Veracruz (México), morreu em Bolonha (Itália); é exilado do México em 1767 pela expulsão borbônica. Além do castelhano, sabe grego, latim, o náhuatl (asteca) e mixteco, que praticou na infância. Foi professor no colégio de São Gregório do México, em Puebla, Valladolid (Morelia, depois) e Guadalajara. Faz uma crítica sistemática a Buffon e De Pauw, defendendo a dignidade do índio americano: “Nós nascemos de pais espanhóis e não temos nenhuma afinidade ou consangüinidade com os índios nem podemos esperar de sua miséria nenhuma recompensa. E assim nenhum outro motivo que o amor à verdade e o zelo pela humanidade nos faz abandonar a própria causa para defender a alheia [o outro] com menos perigo de errar” (*Disertaciones*, V, sobre “*Constitución física y moral de los mexicanos*”, na obra de Clavijero, *Historia antigua de México*, que teve de traduzir do castelhano para o italiano para poder publicá-la em 1780, na Itália [Clavijero, 1976, p. 503-524]). Clavijero escreveu também uma *Historia de la Antigua y Baja California*, editada em Veneza em 1789. Ver também Clavijero, 1976b. Ver Miguel León-Portilla, 1974. Clavijero escolhe, então, uma linha histórica, hermenêutico-política, para reconstruir a particularidade regional periférica do México e por isso escreve um folheto sobre a Virgem de Guadalupe (bandeira da emancipação política mexicana

contra Espanha) e indica um caminho positivo de reconstrução da Diferença do mexicano ante a universalidade abstrata da Ilustração européia; uma verdadeira “filosofia positiva” como o Schelling da *História da mitologia* (cf. Dussel, 1974, “Del Hegel definitivo al viejo Schelling”, p. 116s). De fato, Clavijero escreve sobre estes temas uns quinze anos antes de Schelling publicar *A positividade da religião cristã* (1795-1796).

118. Este é o sentido da hipótese de Augusto Salazar Bondy em sua obra *Existe una filosofía en nuestra América?*, 1968.

119. Ver a obra de Todorov, 1989, já citada.

120. É por isso que toda a obra de Clavijero no século XVIII, como a filosofia da libertação no século XX, parte da afirmação de uma “identidade” (do mundo asteca negado pela conquista do homem moderno: Fernando Cortés) que é negação da “identidade” moderna como “modernização”; modernização que supõe a “negação” da cultura periférica como outra, distinta, si-mesma. O “eu (self)” periférico parte da negatividade do “eu moderno hegemônico”. Toda a análise de Taylor é só o primeiro capítulo do “Making of the modern identity”. É evidente que não aparece toda a violência irracional do “eu moderno” com respeito à periferia, violência que é justificada em nome da civilização, que é o que chamo “o mito da modernidade”. Este mito não é descoberto nem analisado. Ver Dussel, 1993, conferência 5: “Crítica do mito da modernidade”, que é uma crítica tanto a Lyotard como a Habermas ou Taylor, a partir da disputa de Valladolid em 1550, onde Ginés de Sepúlveda (um moderno racionalista argumentativo) opõe-se a Bartolomeu de las Casas (o fundador do “contradiscorso” explícito e filosófico na *modernidade mundial* como projeto de “transmodernidade”, desde o outro, Ameríndia, África e Ásia, a mulher oprimida pelo machismo, a Terra destruída como “meio de produção” capitalista, etc.).

121. À maneira da “outra face” de uma moeda, ou da “outra face” da lua que, embora não a vemos, é parte constitutiva do satélite terrestre.

122. Recordo a preocupação dos presidentes da Federação Internacional das Sociedades de Filosofia (FISP), Alwin Diemer (ver Diemer, 1981 e 1985) e Vincent Cauchy, pela temática do diálogo entre culturas. Tive ocasião de expor a questão numa conferência proferida na Universidade de Düsseldorf, convidado pelo primeiro. Minhas viagens à África, desde 1972 (no Senegal, Gana, Zimbábue, Tanzânia, Quênia, África do Sul) chamaram minha atenção para o tema. Por outro lado, minhas andanças pela Ásia, desde 1977 (Índia, Tailândia, Sri Lanka, Hong-Kong, Filipinas, China), orientaram-me sobre a necessidade de uma reinterpretação da história mundial. Minha estadia de dois anos entre Palestinos (1959-1961) (além de Israel, vivi no Egito, Síria, Líbano, Jordânia, Marrocos) permitiram-me uma experiência de vida cotidiana direta no mundo árabe. Por outro lado, oito anos na Europa (como estudante, de 1957 a 1966), na Espanha, Alemanha e França (percorrendo frequentemente e ensinando posteriormente na Suíça, Itália, Bélgica, Inglaterra, Áustria, países nórdicos, etc.; aos quais teria de somar Hungria, Tchecoslováquia, Iugoslávia, Rússia, etc.), deram-me uma certa visão da Europa. Minhas frequentes estadas nos Estados Unidos (fui professor convidado durante semestres ou “quarters” em diversas universidades, tais como Notre Dame em South Bend, em Nova York, a California State University de Los Angeles, a de Vanderbilt em Nashville, a Loyola University em Chicago), e minhas contínuas viagens por todos os países latino-americanos e do Caribe, me sugeriram muitos temas que serão assumidos filosoficamente.

123. A América Latina, a primeira periferia da modernidade, recebe o impacto da conquista antes que qualquer outra cultura. Suas universidades do México e Lima (as primeiras classes são de 1553) são os primeiros centros que ensinam filosofia “moderna” (da “primeira modernidade”) no mundo periférico. Isto cria uma situação própria: a filosofia pré-moderna ameríndia é muito incipiente (ver § 0.2), o que não é o caso no mundo chinês, hindu, muçulmano (a Ásia); mas, ao mesmo tempo, 450 anos de filosofia universitária situam a América Latina em outra situação que a África bantu. Sobre o tema ver Dussel, 1996; Fomet-Betancourt, 1985; Dussel, 1977, cap. 1.2; e Zea, 1957 e 1974 (especialmente “A filosofia latino-americana como filosofia da libertação”, p. 32s); Salazar Bondy, 1968 (obra que termina com as palavras: “Ainda há possibilidade de libertação... A filosofia hispano-americana tem também pela frente esta opção da qual, além disso, depende sua própria constituição como pensamento autêntico”, p. 133); Roig, 1981 (especialmente “Da história das idéias à filosofia da libertação”, p. 35s); Miró Quesada, 1974 e 1981. O tema de uma “filosofia americana” [ler “latino-americana”] já foi levantado explicitamente pela “geração argentina de 1837”, com Alberdi, e renasceu na atualidade com o livro citado de Salazar Bondy e, no mesmo momento, com a problemática da filosofia da libertação da qual esta ética da libertação é um momento.

124. É interessante anotar, para ver o perfil filosófico de alguns países asiáticos (p.ex. a Índia), que neles há uma reflexão abundante em capítulos menos praticados na Europa ou nos Estados Unidos. Por exemplo, no *Poona Report* (ver Satchidananda Murty, 1985, p. 132s) vemos que dos 848 doutores ou mestres em filosofia da Índia, 283 se ocupam com metafísica, 157 com filosofia da religião (nas duas especialidades estão mais de 50% do total); só 83 com filosofia política e 79 com epistemologia (10% cada um), com lógica 32 e com filosofia da ciência 19 (5%).

125. Para uma rápida visão da "filosofia africana" ver Nagl-Docekal, 1992, p. 7-14; e Wiredu, 1992. Para a África em geral, ver Oliver, 1969; Gann, 1969; Masolo, 1994.

126. Ver, por exemplo, Olela, 1979; também Masolo, 1994, uma obra recente a se levar em conta. Alguns indicaram a importância da visão unitária do ser humano (sem alma/corpo) no pensamento bantu, mas não nos é suficientemente lembrado que nisto consistiu igualmente a importância do pensamento egípcio (exposto supra no § 0.1).

127. Sobre este aspecto não li em nenhum dos filósofos que citei a passagem da hegemonia no sistema-mundo das mãos da Inglaterra para os Estados Unidos como causa do processo emancipatório africano (a "centralidade" no sistema-mundo dominado pela América do Norte não necessita do "complicado" e "custoso" sistema colonial europeu: é fruto de uma nova "simplificação" da razão "gerencial" moderna).

128. A partir da obra de Placide Tempels, 1949. Críticas a essa tentativa podem ser vistas em Hountondji, 1977, p. 11s; Eboussi Boulaga, 1977, p. 28s; Idem, 1968. Ver também Nothomb, 1969.

129. Elungu, 1984, p. 31.

130. Ver Kagame, 1956. Uma exposição crítica em Elungu, 1984, p. 33s.

131. Ver especialmente a obra de Odera Oruka, 1991. J.C. Scannone, na América Latina, tentou igualmente desenvolver uma "filosofia sapiencial" (ver Scannone, 1984, 1990 e 1993) a partir de Rodolfo Kusch (ver Kusch, 1970 e 1986).

132. Ver Elungu, 1984, p. 55s; Odera Oruka, 1990, p. 17s. Especialmente Fanon, 1963; Nkrumah, 1971; Nyerere, 1967.

133. Desde Burghardt Du Bois (1868-1963) de Atlanta, Marcus Garvey (1885-1940) da Jamaica, até o doutor Price-Mars (1876-1969) do Haiti. Posteriormente será todo o "pan-africanismo", o "nacionalismo", a "negritude" (de um Senghor, ou de Aimé Césaire), ou o "socialismo africano" (Nkrumah). Ver este tema em Elungu, 1984, p. 55-112. Odera Oruka, 1991b, diz que "complete freedom requires freedom both of the nation and their citizens" (p. 87).

134. Esta filosofia universitária imitativa (como na Ásia e na América Latina) é só propedêutica do seguinte momento; não é propriamente filosofia criativa, mas informativa. Gostaríamos de situar neste momento aqueles filósofos africanos que se opõem a toda filosofia africana e que opinam que a filosofia é simplesmente universal, mas sem referência ao "mundo da vida (*Lebenswelt*)". Ver Odera Oruka, 1990, p. 18s ("Professional Philosophy", onde lhe é dado um sentido diferente do que indicamos aqui), cujo antecedente mais distante seria Amo Guinea-Africanus (Amo-le-Guinéen), autor de obras como: *Dissertatio Inauguralis de jure Maurorum in Europa* (1729), *Dissertatio de humanae mentis apatheia* (1734) e *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi* (1738), expostas em Halle (onde foi Privatdozent) e em Jena, na Alemanha; outro contemporâneo de Kant com origem na periferia (ver Hountondji, 1977, p. 139-170). Tratar-se-ia, analogicamente, do que Francisco Romero denominou, na América Latina (a partir de 1915), a época dos "fundadores" ou a segunda "normalização filosófica" (já que a primeira normalização foi na época colonial, desde 1553, como dissemos acima). De qualquer modo, haveria uma honesta filosofia profissional: "African philosophy, as distinct from African traditional world-views, is the philosophy that is being produced by contemporary African philosophers. It is still in the making" (Wiredu, 1980, p. 36).

135. Ver Elungu, 1984, p. 113s ("Les philosophies critiques"); e mais adiante fala de "La philosophie africaine au sens strict" (p. 123-152).

136. Eboussi Boulaga, 1977. *Muntu* significa, em bantu, algo assim como "o ser humano" (como um Dasein heideggeriano, cuja existência está lançada no "mundo" africano periférico, colonial, desgarrado, contraditório). A obra tem três partes: 1. Sistema do global; 2. A simbólica da dominação; 3. As consequências das crises. Na primeira, ataca a "etnofilosofia" como uma retórica que fracassa ("A retórica fracassa porque não há uma comunidade de discurso", p. 41).

137. Por exemplo: "A ontologia não é somente permanente, é assassina: suprime os falsos-seres... O fim justifica os meios, torna-os justos e santos, chama-se sacrifício" (o.c., p. 201).

138. *Ibid.*, p. 16. "Uma filosofia que não sabe de onde fala nem para quem, além de ser opaca consigo mesma, desempenha a função do arbitrário, do irracional" (*ibid.*, p. 23).

139. O "ser-humano-africano" bantu.

140. "O mundo é assimétrico... Seu segredo é sua força; o segredo de sua força é a filosofia... ocidental" (*ibid.*, p. 35).

141. *Ibid.*, p. 19.

142. *Ibid.*, p. 18. "Identificando-se com o senhor, o *Muntu* quando se olha para si mesmo nega seu ser originário" (*ibid.*, p. 21). Textos magníficos como os de Memmi, 1969, ou de Frantz Fanon, 1963.

143. É dilaceradora a crítica contra a etnologia ("O fim da etnologia": "A essência da etnologia está ligada à expansão hegemônica do Ocidente", p. 161): fim da pretensão de substituir o outro como centro-sujeito de seu mundo para descrevê-lo "a partir de fora". De certa maneira, Eboussi Boulaga invalida toda a crítica de Jürgen Habermas no começo de sua famosa obra (Habermas, 1981, t. I, Introdução, 2: "Algumas características da compreensão mítica e da compreensão moderna do mundo": p. 72s; ed. cast., p. 69s). Aqui se deveria dizer que Habermas sempre, quando quer indicar as características da racionalidade "moderna", a compara (mas se esquece da China, da Índia, do mundo muçulmano, da América Latina) com um utópico "homem primitivo", objeto da etnologia. Seria muito útil que Winch, Godolier, Lukes, Horton, Habermas e outros lessem e citassem com cuidado *filósofos africanos* (que falam em "primeira" pessoa e não como "observadores externos") da estatura de Eboussi Boulaga. Já é tempo de começar o tão proclamado diálogo convocando os "afetados" excluídos da "comunidade de filósofos hegemônicos" (europeu-norte-americanos). Mas levará muito tempo ainda, enquanto a soberba do branco desprezar o ser humano (e sua filosofia) da periferia da modernidade.

144. Ver o.c. de Eboussi Boulaga, p. 42-66.

145. *Ibid.*, p. 50.

146. Aqui Eboussi Boulaga escreve: "A *lingua*. É uma manifestação da força, do Poder originário; é uma *kratofania*... Manifesta a força que move as superfícies. O dentro se expõe no fora, e o fora retorna ao dentro" (p. 43). Faz com que lembremos o Thoth egípcio (ver acima, § 0.1), pré-história do *logos* grego e da *dabar* semita. É uma experiência primigênia bantu.

147. "L'ethnie, c'est la nature humaine comme destin immuable, comme lot de nécessités qualitatives et distinctives. L'ethnie a la rigidité d'une espèce, dans la perspective du fixisme" (p. 46).

148. "L'individu n'existe pas, s'il est une abstraction que l'on pense hors de l'ethnie" (p. 48).

149. *Ibid.*, p. 51: "Por isso, tudo o que tem valor, que se impõe sem discussão, diz-se que procede dos ancestrais, é qualificado como sagrado" (*ibid.*). "É seu fundamento, o que é ontológica e logicamente anterior" (*ibid.*).

150. *Ibid.*, p. 54.

151. *Ibid.*, p. 56. Valeria a pena copiar todo o texto, mas nos alongaríamos demais. É uma obra digna de ser lida com a paciência com que se lê a *Metafísica* de Aristóteles, a *Lógica* de Hegel ou o *Ser e tempo* de Heidegger.

152. *Ibid.*, p. 64. "La divination... reproduit dans l'ordre symbolique afin de les éliminer et de déclarer les avoir supprimés du même coup dans l'ordre de la réalité... Le système du global est une magie du verbe" (*ibid.*).

153. *Ibid.*, p. 66.

154. *Ibid.*, p. 229.

155. *Ibid.*, p. 83s; segunda parte do trabalho.

156. *Ibid.*, p. 88.

157. *Ibid.*, p. 120.

158. *Ibid.*, p. 132s. Nosso filósofo, penso, não articula suficientemente a pragmática com a econômica.

159. *Ibid.*, p. 187.

160. *Ibid.*, p. 152s.

161. *Ibid.*, p. 221.

162. Exatamente sobre este tema escreve Youssouph Mbargane Guissé (Mbargane Guissé, 1979): “Nous avons voulu, en montrant les sources africaines de la tradition philosophique, combattre sur le terrain même de l’histoire l’eurocentrisme” (p. 174).

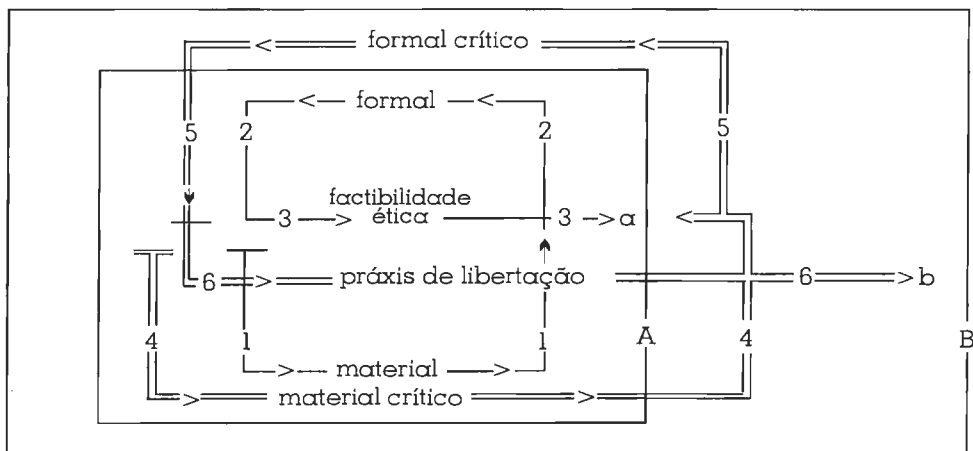
163. O pragmatismo norte-americano lutava, no começo do século XX, como se pode ver nas conferências de William James em Edimburgo – a que mais adiante faremos referência –, pelo reconhecimento da comunidade filosófica européia. Quase um século depois, a filosofia latino-americana encontra-se numa situação semelhante de exigência de reconhecimento. Hoje a filosofia da libertação *latino-americana* encontra-se em situação semelhante, mas com uma diferença, porque é um discurso pensado desde o horizonte mundial, horizonte diferente do de W. James, e isto porque os Estados Unidos *entravam*, no início do século XX, no “centro” do já *antigo* sistema-mundo (o sistema moderno, desde 1492). América Latina, África e Ásia, por sua vez, tentam hoje participar da criação de um novo sistema-mundo. É exceção a obra recente de David Cooper, *World Philosophies* (Cooper, 1996).

Primeira Parte

FUNDAMENTOS DA ÉTICA

[56] Nesta *Primeira Parte* entraremos em cheio na exposição dos *fundamentos*¹ da Ética de Libertação. Trata-se duma ética da vida, desde sua negação na atualidade. A estratégia argumentativa será sempre analisar cada um dos momentos *necessários*, mas *não suficientes*, até alcançar um nível tal de complexidade onde pareceria dar-se a *suficiência*, mas, como observaremos em seu lugar, a suficiência total da validade ética da práxis, individual e comunitária, e suas conseqüências últimas, institucionais e históricas, nunca pode ser plenamente alcançada, já que compreende a totalidade das ações humanas na história mundial inteira.

Esquema 1.1: REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA DOS SEIS MOMENTOS DA ARQUITÔNICA DE UMA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO



Explicações do esquema: *Primeira parte: os fundamentos*: 1: Aspecto ético-material; 2: Aspecto moral-formal; 3: factibilidade ético-procedimental; a: projeto ético vigente: o "bem". *Segunda parte: Crítica ética, validade anti-hegemônica e práxis de libertação*: 4: aspecto ético-material crítico; A: o sistema ético vigente (mesmo o pós-convencional) aparece agora diante da crítica como a "totalidade"; 5: aspecto moral-formal crítico anti-hegemônico; 6: factibilidade ético-crítica ou práxis de libertação (construção de nova eticidade); b: projeto de libertação; B: novo sistema ético futuro.

Analisaremos os momentos necessários da ética, ou seja, o aspecto material ou de conteúdo (Esquema 1.1: 1, que exporemos no capítulo 1), o aspecto formal ou procedimental (2, capítulo 2), a factibilidade ética como processo (3, capítulo 3). Então teremos exposto os *fundamentos*. Na *Segunda parte* chegaremos ao ponto de partida propriamente dito da ética da libertação: para a ética como crítica material o sistema, agora, aparece como dominador (4, capítulo 4); abre-se assim a passagem para uma nova validade consensual anti-hegemônica desde a alteridade (5, capítulo 5). Tudo isto é rematado na transformação institucional ou construção de nova eticidade, factibilidade crítica, que, por necessidade e suficiência, sempre será um processo de libertação (6, capítulo 6).

NOTA

1. "Fundamento" não em sentido ontológico, mas mais radical ainda, como o "anterior" ao "ontológico"; mas também anterior ao momento metafísico ou ético de Lévinas (veja-se § 4.4), já que em seu início (a vida humana) é o pré-ético: o aspecto material do ético. É o "modo de realidade" da vida humana, que Lévinas supõe em sua análise fenomenológica.

Capítulo 1

O MOMENTO MATERIAL DA ÉTICA. A VERDADE PRÁTICA

[57] Trata-se de uma ética da vida, isto é, a vida humana é o conteúdo da ética. Por isso desejamos aqui, desde o início, advertir o leitor sobre o sentido de uma *ética de conteúdo* ou *material*¹. O projeto de uma *Ética da Liberdade* entra em jogo de maneira própria a partir do exercício da crítica ética (que exporemos no capítulo 4), onde se afirma a dignidade negada da vida da vítima, do oprimido ou excluído. Este capítulo 1 sobre o conteúdo material da ética certamente é mais difícil e despertará mais dúvidas. Não se faz a exposição porque se deseja fundamentar uma ética material darwinista ou naturalista², neo-aristotélica, comunitarista, axiológica ou de outro tipo. É em função das vítimas, dos dominados ou excluídos que se necessita esclarecer o aspecto material da ética, para bem fundá-la e poder a partir dela dar o passo crítico (capítulo 4). Sabemos que poderemos ser criticados de "racionalistas" ou "fundamentalistas", de "vitalistas", "irracionalistas" ou "materialistas". Não obstante, nossa posição é diferente de todas elas.

Neste capítulo tentaremos indicar alguns elementos, apenas *alguns*, de um princípio universal de toda ética, em especial das éticas críticas: o princípio da obrigação de produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana concreta de cada sujeito ético em comunidade. Este princípio tem a pretensão de universalidade. Realiza-se através das culturas, motivando-as por dentro, assim como aos valores ou às diversas maneiras de cumprir a "vida boa", a felicidade, etc. Mas todas estas instâncias nunca são o princípio universal da vida humana. O princípio penetra todas elas, incitando-as à sua auto-realização. Às culturas, por exemplo, são modos particulares de vida, modos movidos pelo princípio universal da vida humana de cada sujeito em comunidade, a partir de dentro. Toda norma, ação, microestrutura, instituição ou eticidade cultural têm sempre e necessariamente como conteúdo último algum momento da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em concreto. O ato-limite, o suicídio, que poderia parecer já não ter por conteúdo a própria vida, não é absolutamente uma exceção. O suicida, em primeiro lugar, não poderá fundamentar eticamente sua autonegação absoluta; também não poderá fundar sobre o suicídio uma ação ética posterior ou uma ordem social, já

que se nega como sujeito de toda ação posterior. Porém mais ainda, se cansado, desmotivado ou sofrendo “deu um fim à própria vida”, sempre a supõe, já que exatamente porque sua vida concreta perdeu o sentido é que tenta extingui-la: a vida não vivível funda a possibilidade de negar a vida: o suicídio. Numa obra futura voltaremos a esta fundamentação contra o cínico que pretende justificar a morte, cometendo uma contradição performativa. Por ora, queremos “situar” o lugar arquitetônico da questão. Mas esta fundamentação “contra cínicos”, quando se pretende justificar eticamente a morte, é necessária para mostrar, a partir da dignidade absoluta da vida humana, a injustiça ou perversidade que determina a existência negativa das vítimas. Nossa intenção última é justificar a luta das vítimas, dos oprimidos por sua libertação, e não pretender argumentar racionalmente para fundamentar a razão por causa dela mesma: a razão é apenas a “astúcia da vida” do sujeito humano – e não o inverso – e como tal a usamos e a defendemos diante de necrofílicos (amantes da morte das vítimas, dos oprimidos, dos empobrecidos, da mulher, das raças não brancas, dos povos do Sul, dos judeus, dos velhos, das crianças de rua, das gerações futuras, etc.). Recomendamos por isso, para compreender a importância e o sentido desta ética de conteúdo material, ler primeiramente o capítulo 4, que é o tema inicial crítico desta Ética da Libertação. De fato, neste capítulo 1 se fundamenta afirmativamente a possibilidade de negar o negado como a origem do processo crítico material da ética, que será descrita a partir da Segunda Parte: a crítica ética. Depois de lido o capítulo 4, poder-se-á compreender melhor a importância da ética material positiva que passaremos a descrever.

[58] Trata-se de fazer um longo caminho, mas a partir de seu correto “início” (o *Anfang* de Hegel ou Marx), neste caso por seus conteúdos. Exporemos o momento *material*³ da ética que, contra o que opinava Kant, tem uma universalidade que mostraremos em seu momento. Kant escreve:

Todos os princípios práticos que pressupõem um objeto (matéria⁴) da faculdade apetitiva como fundamento determinante da vontade são empíricos e não podem dar leis práticas⁵.

As leis práticas são universais e parece que a “faculdade apetitiva” é necessariamente particular, egoísta. E em outro texto anterior havia expressado ainda mais claramente:

Conservar cada qual sua vida⁶ é um dever, e além disso todos temos uma imediata inclinação a fazê-lo. Mas, por isso mesmo, o cuidado angustiante que a maior parte dos seres humanos coloca nisso⁷ não tem valor anterior e a máxima que rege esse cuidado carece de um conteúdo moral⁸.

Trata-se exatamente da questão do critério e do princípio materiais da ética, tanto por seu conteúdo (a conservação da vida humana), como pela inclinação, pulsão ou afetividade que tendem a essa conservação. Mostraremos que a chamada “inclinação (*Neigung*)”, “faculdade apetitiva” ou o

"desejo" pode tender igualmente à universalidade⁹. Mas além disso, e como veremos, o sistema afetivo-avaliativo humano se comporta **cumprindo** o indicado princípio material da ética propriamente universal e necessário. Observaremos mais adiante que a mera dimensão material (com "a" em alemão) não é suficiente para a realização de uma máxima, ato, instituição ou sistema de eticidade "bons". Necessários são também outros critérios e princípios ético-morais para esta realização, tais como os âmbitos da consensualidade de validade moral ou a factibilidade das mediações, para alcançar o efetivamente "bom"¹⁰. Trata-se da articulação de numerosos critérios e princípios da ética, e da construção de muitas categorias que freqüentemente são definidas unilateralmente.

Por outro lado, deverá ser superado o dualismo reducionista (de Descartes, Kant, ou da "Ilustração") que situava numa hipotética "alma" o que a ética necessitava para expor seu tema e que, a partir de sua "antropologia metafísica", deformava desde o início toda possível análise posterior. Mas, além disso, tendo fixado toda a atenção na "consciência", perdeu-se todo o nível dos processos auto-organizativos da vida e ainda auto-regulados da vida social, que não são descobertos pela consciência, uma vez que se trata de estruturas com efeitos não intencionais.

§ 1.1. O sistema cognitivo e afetivo-avaliativo cerebral humano

[59] A ética deve dar importância aos processos auto-organizados ou auto-regulados da vida, já que um certo "consciencialismo" moderno exagerado e unilateral faz perder o sentido da corporalidade orgânica da existência ética. A consciência não precisa intervir sempre, mas é determinante na intervenção "crítica" e corretiva dos efeitos perversos não intencionais. Por isso faremos uma rápida incursão propedêutica num tema de extrema atualidade e que, paradoxalmente, começou só há pouco a despertar entre os filósofos a atenção que merece¹¹. Trata-se dos estudos empíricos da biologia cerebral que nos permitirão, sem cair em reducionismos ou no naturalismo ou darwinismo ético¹², recuperar a dimensão da corporalidade com processos orgânicos altamente auto-referenciais, tão deixada de lado pelas morais formais, e para demarcar mais estritamente as pretensões nem sempre válidas das éticas materiais. Deve-se levar em conta a diferença sempre existente, mesmo a longo prazo, entre o "fato" neurológico e o "fato" reflexivo da subjetividade¹³, embora o segundo seja "portado" materialmente pelo primeiro.

Humberto Maturana¹⁴ propõe três graus de "unidades orgânicas" da vida:

a) A *unidade de primeiro grau* se dá na célula viva. Toda a matéria física que constitui nossa corporalidade é tão antiga como o universo (mais de 18 bilhões de anos)¹⁵. Todas as células vivas de nossa corporalidade,

que são produto de fraturas reprodutivas de células sempre vivas, são parte de um *continuum* que está vivo desde a origem da vida na terra (há uns 4 bilhões de anos)¹⁶. Somos um momento da vida autopoietica:

O reconhecer que o que caracteriza os seres vivos é sua organização autopoietica permite relacionar uma grande quantidade de dados empíricos sobre o funcionamento celular... A noção de autopoiese não está em contradição com esse corpo de dados (... mas) enfatiza o fato de que os seres vivos são unidades *autônomas*¹⁷.

O metabolismo de *dinâmica interna* (autopoietico e autônomo) da célula reage diante do *entorno* por mitocôndrias ou membranas, limites, inaugurando um processo de ontogenia.

b) A *unidade de segundo grau* se dá nos organismos metacelulares (pluricelulares, desde um cogumelo até os mamíferos superiores). A ontogenia metacelular é um processo de filogênese celular. A evolução consiste em perturbações que se conservam autopoieticamente por adaptação¹⁸. O aparecimento do sistema nervoso permite, por sua vez, "expandir o domínio de possíveis condutas ao dotar o organismo de uma estrutura tremendamente versátil e plástica"¹⁹, o que outorga (pelo sistema de coordenação sensório-motor) um maior movimento²⁰.

c) A *unidade de terceiro grau* cumpre-se nos fenômenos sociais (desde uma colméia de abelhas até os primatas superiores). As formigas se "comunicam" passando-se umas às outras continuamente substâncias químicas alimentícias (trofoláticas). Os animais superiores usam comportamentos interativos de tipo gestual, postural ou tátil. A unidade de terceiro grau, que inclui comportamentos ontogênicos e filogênicos de maior complexidade, é o "domínio lingüístico entre organismos participantes"²¹. Vejamos tudo isto mais minuciosamente.

[60] Gerald Edelman²² descreve de uma maneira neurológico-científica o funcionamento do cérebro. O cérebro, momento interno da corporalidade humana, é um "sistema de reconhecimento por seleção (*selective recognition system*)"²³ que procede com base em grupos neuronais interconectados. Em primeiro lugar, da própria maneira que o sistema imunológico ou o processo evolutivo das espécies, o sistema nervoso cerebral atua por seleção²⁴, a partir de um critério universal de dar permanência, reproduzir, desenvolver, fazer crescer a vida do sujeito humano, e isto desde o nível vegetativo até o cultural ou ético mais heróico ou sublime. Antonio Damasio nos diz, em *Descartes' Error*, que:

Transcorridas várias horas depois de haver comido, o nível de açúcar no sangue desce e os neurônios no hipotálamo detectam a mudança; a ativação dos padrões inatos pertinentes faz com que o cérebro altere o estado corporal para que a probabilidade de correção possa aumentar; você sente fome e realiza atos para satisfazê-la; você come, e a ingestão

de comida corrige o açúcar no sangue²⁵; finalmente, o hipotálamo detecta de novo uma mudança no açúcar no sangue, nesta ocasião um aumento, e os neurônios adequados colocam o corpo no estado cuja experiência constitui uma sensação de saciedade²⁶.

Como pode imaginar o leitor, isto é uma completa simplificação de um processo imensamente maior (trilhões de vezes mais complexo). Seja como for, tudo isto é parte das funções cumpridas pelo cérebro – como funções da corporalidade ética das quais estamos nos ocupando. Isto é, o cérebro é o órgão diretamente responsável pelo “continuar vivendo”, como reprodução e desenvolvimento da vida humana do organismo, da corporalidade comunitária e histórica do sujeito ético.

[61] Vejamos agora algumas funções do cérebro, como processos auto-organizados e até mesmo auto-regulados não intencionais da vida, que *sempre funciona como um todo*, embora algumas dessas funções se refiram mais diretamente a alguns dos órgãos internos, que frequentemente constituem “circuitos”, onde as correntes de informação neuronal “entram”, “saem”, ou “retornam” em variadíssimos movimentos mutuamente co-implicantes.

O estímulo (ou simplesmente a captação da realidade²⁷) do mundo externo (o 1 do *Esquema 1.2*, mais abaixo) se faz presente por um sinal que é captado pelo cérebro, por mediações neurológicas receptoras e transmissoras especializadas, que produz como resultado, depois de outros momentos, uma “categorização perceptual” (3)²⁸, por reconhecimento seletivo, adaptativo à reprodução da vida do organismo, como dissemos. Assim se vão formando “mapas (maps)”²⁹ ou estruturas de grupos de neurônios que reagirão no futuro de maneira semelhante, nunca exatamente igual, diante de uma “lembrança” ou uma “nova chamada (recall)”. Uma vez que se tem um número suficiente de “mapas”, o cérebro pode começar uma função mais complexa que é denominada “processo global de rastreamento ou mapeamento (*global mapping*)”:

Um rastreamento ou mapeamento global (*global mapping*) é uma estrutura que contém múltiplos mapas locais com entradas e saídas (tanto motoras como sensoriais) que podem interagir com partes do cérebro não mapeadas (*non mapped*)³⁰.

[62] O mais importante para os fins de uma ética é que este processo percorre um “caminho” que inclui não só a região talâmico-cortical (de recente formação na evolução das espécies e própria por seu desenvolvimento cerebral descomunal do *homo*), mas também o sistema límbico e a base do cérebro (o mais antigo, e já existente nos insetos ou répteis, por exemplo):

A categorização sempre se apresenta em relação a critérios de valor (*criteria of value*) internos e... esta referência define sua propriedade.

Esses critérios de valor³¹ não determinam categorizações específicas mas restringem o domínio sob o qual se apresentam... O fundamento dos sistemas de valor nos animais de uma determinada espécie foi fixado pela seleção evolutiva³².

Em outras palavras, o processo de categorização exige, para constituir seu objeto³³, uma "passagem" pelo sistema "avaliativo-afetivo" (constituído essencialmente pelo sistema límbico e a base do cérebro como já dissemos; sendo alguns de seus órgãos o hipotálamo, a amígdala, o hipocampo e o tálamo), que dá "luz verde" (ou "luz vermelha") ao conseqüente processo categorizador. Qual é a causa de se ter que fazer esse "rodeio" pelo sistema afetivo-avaliativo (o momento 2 do esquema 1,2)? Trata-se nada menos que de "determinar", "constatar", "julgar" a maneira ou o como o categorizado "permite" ou "se opõe" à consecução e crescimento da vida do organismo, da corporalidade como totalidade e da qual o próprio cérebro é apenas uma parte funcional. O cérebro humano possui este critério como "critério de verdade" fundamental. Quando um inseto ou um mamífero percebe por estímulo outro animal, por exemplo, deve "captá-lo avaliando-o" como "perigoso" ou como "mediação" para a sobrevivência do organismo em questão (deve captar a diferença entre um "inimigo" ou um "alimento", por ex.). Se não tivesse esta capacidade avaliativa morreria o indivíduo, e se todos a tivessem perdido desapareceriam como espécie. É questão de vida ou morte³⁴. Positivamente "valioso" (a norma ou máxima que é julgada – por um juízo de fato³⁵ –) é o que permite a reprodução da vida. O "valor"³⁶ (aqui o avaliado pelo juízo já indicado que compatibiliza o atuar a partir do critério de verdade) não é mais que o fato de que a dita mediação (o objeto ou enunciado em questão) permite a sobrevivência, o que é "guardado" pela memória no repertório das experiências passadas em certos grupos de neurônios, que pode ser "chamado de novo (*recall*)", "recordado" para aceitar ou não (de maneira intuitiva, sem juízo explícito e menos ainda sintático-lingüístico, nas espécies não humanas³⁷) o que estimula. Se esta "memória" neurônica se equivocasse em sua recordação da avaliação-afetiva, o organismo (o inseto ou mamífero) poderia ser destruído, como já vimos, por coisas, organismos ou outros momentos reais de cuja "periculosidade" não se deu conta a tempo³⁸.

[63] Estamos diante de uma novidade importante: o exercício do sistema afetivo-avaliativo (2 ou 5) (um avaliar anterior ao próprio "juízo de valor" explícito e abstrato, e ainda ao próprio sujeito ou predicado do "juízo de fato" da razão instrumental) é um momento constitutivo originário do próprio ato da captação teórico-prática e empírica por excelência do categorizar:

Nenhum sistema baseado na seleção atua sem referência ao valor (*value-free*). Os valores são restrições necessárias ao processo de adaptação das espécies... Sem dúvida, estes sistemas de valor também subsumem as construções de ordem superior que conformam as metas

e objetivos individuais. *Categorizamos com base no valor*³⁹... A ciência acabou sendo eminentemente *prática*, como deve ser, visto que está a serviço da verdade verificável⁴⁰.

Com a "matéria" da categorização perceptual (momento 5), o cérebro humano efetua uma segunda função: a "categorização conceitual":

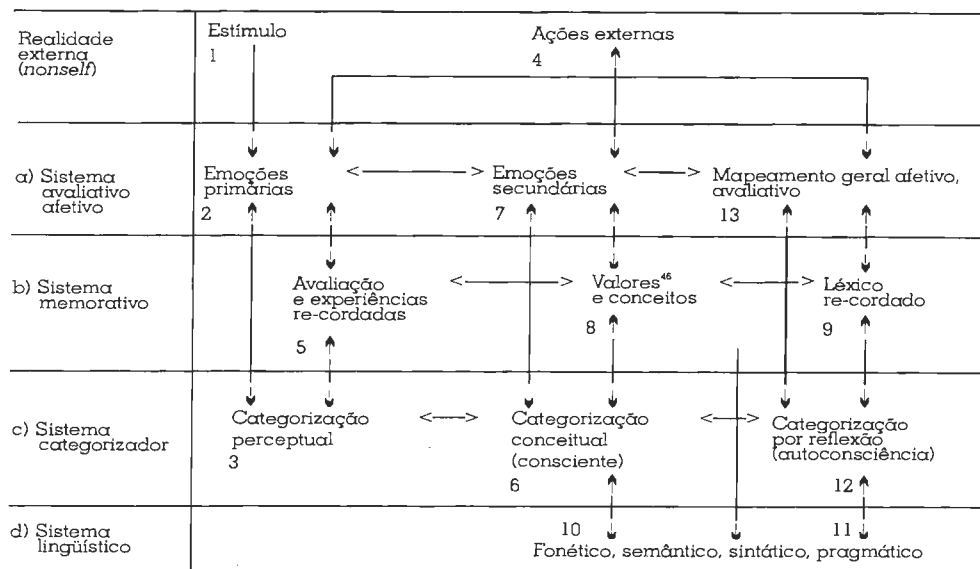
As áreas do cérebro encarregadas da *formação de conceitos* contêm estruturas que categorizam, discriminam e recombina as diferentes atividades cerebrais que acontecem em diferentes classes de *rastreamentos* ou *mapeamentos*... Devem representar um mapeamento segundo os tipos de mapas... O córtex frontal é um excelente exemplo de um centro conceitual no cérebro⁴¹... O córtex cerebral, devido às suas conexões com os gânglios basais e o sistema límbico, incluindo o hipocampo, também estabelece relações que ajudam à *categorização de valor* e das próprias experiências sensoriais. Desta maneira, as memórias conceituais se vêem afetadas por valores⁴² – uma característica importante para aumentar a sobrevivência⁴³.

Assim como o sistema afetivo-avaliativo constitui um momento do processo de categorização, da mesma forma a categorização conceitual reorganiza o sistema de valores⁴⁴, ordenando-os, por sua vez, também com base no critério da reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito orgânico humano (para simultaneamente ser subsumido em critérios lingüístico-culturais) (momento 8).

[64] Por sua vez, a "consciência primária" de algo (no nível 6) se alcança, ao menos, pelo grau de evolução dos mamíferos superiores que contam com um sistema límbico e com uma memória conceitual suficiente, e com uma conexão neuronal que comunica o córtex com o tálamo, permitindo o "retorno (*reentry*)" dos sinais a partir da "memória com categorias de valores e os mapeamentos globais encarregados da categorização perceptual no tempo real"⁴⁵. "Ter consciência" de que isto é um "alimento" (ou um "veneno") supõe poder captar a diferença do "si mesmo (*self*)" (ainda não de um "eu") e do "não-si mesmo (*nonself*)", e ter a capacidade para confrontar o que enfrenta o organismo com a memória disso mesmo recordado (o "*remembered present*" de Edelman). O mais relevante para a filosofia é a explicação neurobiológica da autoconsciência, tal como a propõe Edelman.

De fato, a autoconsciência (nível 12) – que hoje parece ser um fenômeno inicialmente presente, de alguma maneira, em algumas espécies superiores – supõe por sua vez a língua (nível 11 do esquema 1.2) – situada principalmente nas regiões corticais denominadas Broca e Wernicke –, que não se identifica com a função de categorização conceitual e que a supõe.

Esquema 1.2: ALGUNS MOMENTOS OU FUNÇÕES SUPERIORES DO CÉREBRO



e) Sistema corporal auto-organizado não intencionalmente, que constitui internamente os sistemas a-d.

Explicações do esquema: a) Situa-se no cérebro principalmente no sistema límbico e na base do cérebro (os órgãos mais antigos no processo evolutivo do cérebro). b) Em diversas regiões cerebrais (especialmente em regiões com "mapas"). c) Principalmente na região tálamo-cortical (frontal, parietal, temporal). d) Na região cortical mais recente, em especial nas áreas Broca e Wernicke. e) A corporalidade auto-organizada. Os momentos do 9 ao 13 desenvolvem-se no final do processo evolutivo das espécies superiores.

A posição ereta do primata superior⁴⁷ permitiu ao *Australopithecus*, que culminará com a espécie *homo*, acelerar o processo evolutivo. Em primeiro lugar, desenvolvem-se as regiões cerebrais da capacidade fonética, fruto epigenético da aprendizagem memorativa, que permite acrescentar e recordar um léxico com significado, um processo semântico de conteúdo perceptivo-conceitual:

O significado surge da interação da memória para categorizar valores [8] com a atividade combinada de áreas conceituais [6] e áreas de linguagem [10]⁴⁸.

Para Humberto Maturana, a linguagem não é um modo primário de operar do sistema nervoso⁴⁹. Pelo contrário, é um subsistema *ad hoc* originado filogeneticamente pela espécie *homo* (que foi desenvolvendo o córtex cerebral pela evolução), a fim de nomear e comunicar um mundo perceptivo *global* que, sem a língua, não permitia um manejo dos "objetos" de maneira distinta ou analítica.

[65] A "unidade de terceiro grau" humana – de Maturana – dá-se então pela linguagem, sendo esta, como dissemos, não só um momento neurológico ou genético, mas também um produto cultural⁵⁰. Os hominídeos, aos quais pertencemos, têm mais de quinze milhões de anos; há uns quatro milhões existe o *homo habilis*. Nesse tempo foi se desenvolvendo a "cooperação e coordenação de conduta aprendida" através da linguagem, que propiciou recursos para acumular criativamente uma indefinida quantidade de novas distinções de "objetos" que sem a linguagem não teriam podido ser manejados – em primeiro lugar a distinção entre entorno e linguagem:

Encontramo-nos a nós mesmos neste acoplamento, não como a origem de uma referência nem em referência a uma origem, mas como um modo de contínua transformação no devir do mundo lingüístico que construímos com os outros seres humanos⁵¹.

A sintaxe, não só genética, assim como o processo de categorização conceitual, vai produzindo complexas estruturas de relações de grupos neuronais que estabelecem suas regras a partir de uma prática fonética, falada (muito antes que como escrita; penso agora em Jacques Derrida⁵²).

[66] A autoconsciência só pode dar-se quando a corporalidade, pelas funções superiores do cérebro, a chamada "mente (*mind*)", se compreende e pode nomear-se (e agora de maneira mais radical que na mera "consciência") como "eu (*self*)"⁵³ (ou um "nós") claramente distinto do "não-eu (*nonself*)" e do "tu", "ele", "ela", "vós". Assim surge a possibilidade da reflexão ou auto-referência do sujeito (do "eu") sobre si mesmo (o "si mesmo"), tomando consciência do estar conhecendo como um sujeito consciente e de pertencer a uma comunidade dos falantes, distinta de uma mera realidade dada "por si mesma", a partir do horizonte do passado recordado lexicalmente enquanto recurso de uma língua de uma comunidade, voltando-se ao futuro em projetos históricos:

A autoconsciência, ou consciência de mais alto nível, articula o eu socialmente construído com a imagem da individualidade biológica. A autonomia de algumas partes do pensamento consciente das restrições do presente imediato e a riqueza em aumento da comunicação social possibilitam antecipar o futuro e o comportamento planejado. Junto com esta capacidade vem a habilidade de modelar o mundo, de fazer comparações explícitas e sopesar os resultados: graças a essas comparações dá-se a possibilidade de reorganizar os planos⁵⁴.

[67] Neste momento desejamos tocar num tema muito importante para a ética. Trata-se do já indicado sistema cerebral avaliativo-afetivo. Com efeito, é um subsistema cerebral complexo, estudado pelas teorias de James-Lange, Cannon-Bard (proposta em 1929), e descrito como o "circuito de Papez" (desde 1937)⁵⁵. Nele queremos distinguir as meras "sensações"

(como a de “dor” ou “prazer”)⁵⁶, das “emoções primárias” e “secundárias”, como as denomina Damasio.

Em primeiro lugar, o estímulo pode causar “dor” ou “prazer”⁵⁷. É necessário lembrar que estas sensações não são emoções; elas são produtos de estímulos que irritam ou ferem, que acalmam ou produzem estados agradáveis, isto é, sensibilizam as células receptoras, seja de uma maneira traumática ou prazenteira. Certas substâncias, por exemplo a endorfina (*endorphin*), podem inibir a sensação de dor; outras, como a cafeína, podem desinibir a sensibilidade em geral. Em princípio (isto é, como estado objetivo fundamental), produz prazer o que leva à reprodução da vida; a dor como sistema de alarme anuncia, em última análise, a morte. Para fundamentar a validade ética deste critério, e também das exceções ou conflitos que se apresentam na aplicação de seu princípio correspondente, que Kant entende simplesmente como a expressão exclusiva de egoísmo (egoísmo que se confunde com a própria natureza das inclinações), será necessário recorrer a outros critérios ou princípios, como exporemos a partir do capítulo 2. Perceber o estado corporal efeito do prazer ou da dor constitui o fenômeno mais complexo das emoções.

Ao perceber um estímulo, pode-se produzir, por exemplo, a “emoção” de “medo” – nível 2 do esquema 1.2 – (por causa da avaliação de algum possível momento “perigoso” do referido estímulo), ao qual pode-se seguir uma ação (nível 4) por aptidão inata (como a criança abraçar-se fortemente ao corpo de sua mãe, que lembra o primata agarrado ao pêlo da progenitora) ou fruto de aprendizagem (como preparar-se para a defesa da vida):

Estas características, individual ou conjuntamente, passam por um processo de preparação e depois são detectadas por um componente do sistema límbico do cérebro, isto é, a amígdala; os núcleos de neurônios possuem uma disposição representativa⁵⁸ que gera um estado corporal característico da emoção do medo⁵⁹.

Estes “estados corporais (*body states*)” repercutem em toda a estrutura da corporalidade (no nível endócrino, químico, neurológico, muscular, psicológico, etc.), constituindo o “mecanismo básico” da emoção primária. Trata-se da “subjetividade” e do “psiquismo” de Lévinas que não são momentos cognitivos, representativos ou eidéticos.

[68] A “emoção secundária” (nível 7 do esquema) é uma “experiência reflexa da emoção primária” que pode produzir aceleração do ritmo do coração, a pele pode ruborizar-se, os músculos podem ficar tensos, as glândulas endócrinas se ativam, o sistema imunológico se modifica. Neste caso há atualização (por diversos “mappings”) do que estimula; é submetido a uma avaliação interna – que nem sempre “passa” pela região cortical da consciência – produzindo um efeito corporal:

A emoção é a combinação de um processo mental avaliativo, **simples ou complexo**, com disposições às respostas desse processo, **em geral, que se dirige ao próprio corpo e que produz um estado corporal emocional**, mas também se dirige ao próprio cérebro, dando como resultado **mudanças mentais adicionais**⁶⁰.

Como se pode observar, as emoções secundárias incorporam o processo de categorização e ordenação das próprias emoções, avaliando-as. Trata-se de uma das funções superiores do cérebro, que denominamos "mentais".⁶¹

Além disso, pode-se "sentir as emoções (*feelings of emotions*)" (nível 13 do esquema 1.2) num "processo contínuo de monitoração (*process of continuous monitoring*)" dos efeitos causados por estados corporais nas vísceras, músculos e outras partes do corpo, fruto de um "mapeamento (*mapping*)" efetuado pelo subcórtex e pelo córtex cerebral. O "sentir" é uma reflexão sobre a "emoção" (seu objeto). Desta maneira:

A natureza da tristeza ou da felicidade é a percepção combinada de certos estados corporais com qualquer pensamento com que se articulem, complementada por mudanças no modo e eficácia do processo de pensamento⁶².

Emoções como a alegria, a tristeza, o temor ou o desgosto correspondem a "estados corporais" que podem, por sua vez, ser "sentidos (*feel*)" como gozo ou angústia, e que se conectam a emoções pelos "sinais" que emanam do corpo, assim como a euforia, a melancolia ou o pânico⁶³.

[69] Por último, podemos falar ainda de um "sentir fundamental (*background feeling*)" ainda mais radical⁶⁴:

Chamo-o *sentimento fundamental (background feeling)* – escreve Damasio – porque se origina num estado corporal fundamental mais do que em estados emocionais... O sentimento da própria vida... Um sentimento-base corresponde ao estado corporal prevalecente entre as emoções⁶⁵.

Quando se nos pergunta: "Como vai você? Como se sente?", respondemos com um genérico "vou bem!" À que corresponde exatamente dizer que "vamos" ou "nos sentimos" *muito bem*? Trata-se de um *sentir* geral reflexo sobre a corporalidade como totalidade, já que "the background state of the body is monitored continuously"⁶⁶. Por exemplo, denomina-se *anosognosia*⁶⁷ quando alguém está "desprovido da possibilidade de sentir estados corporais atuais, especialmente no que se refere ao sentimento fundamental"⁶⁸. Um estado geral de satisfação ("sentimento fundamental [*background feeling*])" deve então distinguir-se da emoção de alegria ou gozo e da sensação de prazer. Tudo isto está relacionado com o fim conjunto da corporalidade em seus diversos níveis, com referência à permanência, reprodução ou desenvolvimento da vida do sujeito humano. Se a isto acrescentássemos as "avaliações" culturais (as de um egípcio diferentes

das de um grego, de um asteca diferentes das de um espanhol ou europeu moderno, etc.), teríamos um novo "sentir avaliativo geral reflexo" (a consciência moral ou ética)⁶⁹, que "monitora" (subsume) toda a existência não só no nível visceral da corporalidade, mas no nível cultural-histórico da própria corporalidade num estado autoconsciente e lingüístico como ator social dos valores culturais (incorporado cerebralmente nas áreas mais desenvolvidas e recentes dos lóbulos corticais lingüísticos, perfeitamente articulados com o sistema límbico e a base do cérebro, produzindo uma unidade complexa das diversas ordens avaliativo-afetivas⁷⁰). Nosso neurólogo conclui:

Não considero as emoções e os sentimentos como as qualidades intangíveis e vaporosas que muitos asseguram que são. Seu objeto é concreto e podem relacionar-se com sistemas específicos do corpo e do cérebro, não menos que a visão ou a linguagem. A base do cérebro e o córtex cerebral operam conjuntamente para construir emoções e sentimentos, assim como a visão⁷¹.

[70] Pode-se agora considerar novamente a proposta de Kant. Falando do "fundamento determinante (*Bestimmungsgrund*)" do arbítrio, nega que possa ser afetivo ou empírico. Por outro lado, Kant reduz toda a afetividade ao "prazer (*Lust*)", pelo que conclui:

Um princípio que só se funda na condição subjetiva (leia-se: afetiva) da receptividade de um prazer (*Empfänglichkeit einer Lust*) ou dor... pode servir sem dúvida de máxima para o sujeito que a possui, mas não de lei para ela mesma (porque carece de necessidade objetiva que deva ser reconhecida *a priori*)⁷².

Quer dizer, o sistema avaliativo-afetivo cerebral (nível *a* do esquema 1.2) não teria nenhuma "necessidade objetiva" para Kant. Mas tem, ao contrário, na descrição atual neurobiológica do sistema de categorização prático-teórico (nível *c*). De um ponto de vista cerebral, ambos os sistemas têm a mesma necessidade objetiva: respondem, em primeiro lugar, às exigências da vida humana (necessidade objetiva primeira); em segundo lugar, articulam-se com o nível lingüístico-cultural e histórico; e, em terceiro lugar, como veremos, respondem às exigências superiores e culturais universais de uma ética crítica (integrada às funções do sistema límbico ou base do cérebro, junto ao lóbulo frontal do córtex). O dualismo e o formalismo kantiano (como o cartesiano e de tantos outros sistemas éticos modernos puramente formais) causaram muito dano à ética. A negação do "corpo" em favor de uma "alma" descorporalizada (desde os gregos até as éticas modernas) nos fala de uma tradição bem determinada (a outra, seguindo a via mítica da ressurreição da carne com o Osíris egípcio, ou com a tradição semita ou muçulmana, desemboca nas ciências neurocebrais que nos permitem recuperar a unidade da corporalidade, dentro

das quais as funções superiores do cérebro exigem que descartemos definitivamente a simplificação sumamente ambígua em ética de uma "alma" substancial independente⁷³).

[71] A Ética da Libertação necessita de uma compreensão unitária do ser humano. John Searle⁷⁴ indica que é necessário evadir-se de falsas alternativas, pois nem o monismo ingenuamente materialista nem o dualismo são aceitáveis. A afirmação unitária da corporalidade, negada pelo dualismo, também pode ser negada pelo materialismo behaviorista ou fisicalista. A solução deve ser distinta das tradicionais, uma vez que o cérebro se situa num estrato *sui generis* da realidade. Maurice Merleau-Ponty escrevia:

Seria melhor neste caso dizer que o funcionamento corporal foi subsumido num nível superior da vida e que o corpo se transformou em corpo humano⁷⁵.

As funções mais complexas do cérebro humano (as emoções secundárias, a felicidade, a categorização conceitual, a competência lingüística e a autoconsciência, que permitem a autonomia, a liberdade e a responsabilidade do sujeito ético-cultural e histórico) *subsumem* as meras funções físico-vitais dos cérebros menos desenvolvidos dos animais pré-humanos.

Da mesma maneira, Xavier Zubiri, numa descrição da "inteligência-que-sente" ou do "sentido-inteligente", em explícita referência ao funcionamento cerebral e para evitar dualismos, quando trata dos "sentimentos", escreve:

O homem tem sentimentos, sentindo-se ele na realidade. Por isso o animal tem certamente *afeições*, modificações de seu tono vital, mas nenhum animal tem *sentimentos*... Isso não quer dizer que no homem haja, por um lado, apetites sensíveis e, por outro, apetite racional, mas simplesmente não há mais que um estado sentimental, que é a tônica da realidade⁷⁶.

Por sua vez, Heidegger, que pode ser acusado de muitas coisas, não caiu no dualismo, embora não tenha analisado suficientemente o "anterior" e "posterior" do mundo (como o mostrará Lévinas). O "ser-no-mundo" do "ser aí" (*Dasein*) – o sujeito humano ontológico – abre-se a este mundo como "com-preensão (*Verstehen*)"⁷⁷, ato que não pode ser confundido nem com a razão pura de Kant, nem com a razão dialética de Hegel. É um "modo" de captar a totalidade das experiências existenciais da vida humana em seu conjunto: "meu mundo", "nosso mundo". A partir da totalidade das "experiências" do cérebro como capacidade cognitiva, pode-se categorizar o que se apresenta à consideração atual (o que Heidegger denominava "interpretação [*Auslegung*]"). Não queremos forçar semelhanças, mas simplesmente indicar que o dualismo foi evitado pelo filósofo de Freiburg⁷⁸.

[72] Para concluir queremos retomar algumas reflexões de Maturana. De fato, para este neurólogo, o nível último do desenvolvimento pode ser denominado ético. É a relação dada no meio lingüístico entre organismos em comunidade que alcançaram, pela consciência reflexiva, expresso reconhecimento da autonomia e liberdade diante do Outro (experimentado como outro sujeito trans-sistêmico), como outro sujeito ético:

Por isso, tudo que dissemos aqui, este saber que sabemos, implica numa ética que é inescapável e que não podemos eludir... A aceitação do Outro... na convivência, é o fundamento biológico do fenômeno social... Qualquer coisa que destrua ou limite a aceitação do Outro..., desde a competência [do mercado] até a posse da verdade [dogmaticamente], passando pela certeza ideológica, destrói ou limita o fato de se dar o fenômeno social, e portanto humano, porque destrói o processo biológico que o gera⁷⁹.

Teríamos passado de uma mera natureza biológica ou social pré-lingüística à ética: será que se trata de mais um caso da "falácia naturalista"? George E. Moore critica o evolucionismo, por exemplo o de Spencer⁸⁰, porque este pretenderia "passar" a partir de dentro do processo evolutivo ao ético como tal, o que significa que da evolução biológica "segue-se o corolário de que a conduta adquire caráter ético"⁸¹. Nós, ao contrário, com a neurobiologia atual, afirmamos que, de fato, a evolução produz as condições cerebrais para que possa haver a possibilidade de fundamentar dialética e materialmente o fenômeno ético (que se estabelece no nível das funções "mentais superiores" do cérebro, em processos lingüísticos e culturais bem determinados e a partir de um princípio material universal que para G. Moore resulta impossível descobrir, a partir de seu intuicionismo axiológico⁸²).

[73] Para terminar este parágrafo, queremos "apresentar uma prática argumentativa", partindo dos estudos neurológicos: trata-se da chamada "falácia naturalista". Esta falácia, reinterpretada dentro da tradição fregeana-russelliana, como exercício da razão formal, abstrata e instrumental, indica com razão que não é possível deduzir de juízos de fatos, por derivação lógico-analítica, juízos normativos. Penso que a objeção agora perde sua evidência, e tornar-se-ia uma falácia reduitiva, caso se tentasse a "passagem" por fundamentação material (de conteúdo) de um juízo de fato a um juízo normativo, num plano concreto, sob o exercício do que denominaremos razão prático-material⁸³; neste caso já não há dedução analítica mas *fundamentação* dialética por conteúdos, e exige o desenvolvimento de outros aspectos lógicos materiais em geral mal estudados⁸⁴. Com efeito, sendo o sistema avaliativo-afetivo um momento constitutivo do funcionamento cerebral, sistema que cumpre com as exigências da reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano, este sistema realiza continuamente a "passagem" de juízos de constatação, descritivos ou de

fato ("Isto é veneno") para juízos de "dever-ser" (Não devo comer isto?), como mediações necessárias e obrigatórias para o "ser" vivente, *sob pena* de suicidar-se culpavelmente (porque aqui estamos sempre falando do "ser" humano). Da mesma maneira, se falo: "tenho sede", trata-se de um enunciado descritivo. O ser humano, como vivente, precisa beber líquidos potáveis para viver; se não conseguisse beber nenhum líquido, morreria. O sistema avaliativo cerebral, como sistema de alarme, julga a situação de "sede" como de "perigo" para a existência da vida, e enuncia: "Eu devo⁸⁵ beber líquidos" para sobreviver. Enquanto exigência subsumida num sistema avaliativo, que é também e sempre racional, ético-cultural, o enunciado descritivo vital humano se torna normativo: é um dever⁸⁶.

Em outras palavras: o sistema límbico, a base do cérebro e a área frontal do córtex cumprem funções cerebrais, funções reguladoras da sobrevivência, da reprodução e do desenvolvimento da vida do ser humano. Sua atividade consiste em determinar a própria hierarquização avaliativa e em aplicar o que "deve-ser" feito para a reprodução e desenvolvimento do sujeito ético. Trata-se de um estrito "dever-ser" normativo "ético" (que não é mais que o outro lado da descrição do "ser" ou da realidade do vivente humano). O sistema límbico aplica prescrições universais e não fixistas (não puramente vegetativas ou meramente estimuladoras animais, mas também estritamente éticas: autoconscientes, lingüísticas, livres, responsáveis, culturais, históricas) que constituem intrinsecamente o processo de categorização conceitual e a possibilidade de formação e ordenação valorada (ordenada por compatibilidade das mediações a partir do critério de sobrevivência, da reprodução e desenvolvimento da vida humana) de um léxico (anterior ao próprio enunciado descritivo teórico), como momento lingüístico comunitário. Este "dever-ser" tem uma estrutura estritamente ética (por ser um sistema avaliativo cerebral humano), já que foi formado com a participação simultânea das funções "mentais" superiores, que subsumiu o sistema avaliativo puramente "animal" (estimulador ou instintivo específico) no sistema humano em geral, e, em concreto, de valores⁸⁷ ético-culturais em particular, que estão à base das emoções, sentimentos, consciência moral e volições autoconscientes, lingüísticas e responsáveis (sem deixar de ter sempre uma implantação cerebral). A realidade da vida humana do sujeito ético-cerebral tem, em seus sistemas avaliativo-afetivos neuronais uma permanente vigilância de exigências, obrigações, um "dever-ser" que incorpora internamente os motivos, e que se integra constitutivamente em todas as atividades dos níveis prático e teórico de toda conduta possível⁸⁸. Mas com isso não queremos sugerir que a consciência ética auto-responsável pudesse suprir os complexos mecanismos auto-organizados da vida da corporalidade humano-cerebral, mas que deverá atuar corretivamente em momentos críticos. Quer

dizer, não se deve esquecer que a vida humana inclui sempre, também, como uma de suas dimensões para a sobrevivência, a razão como sua "astúcia".

§ 1.2. O utilitarismo

[74] Seguindo com o nosso argumento, tentaremos transitar pelo discurso de uma ética material unilateral. Vejamos, por isso, alguns aspectos da tradição ética material anglo-saxã. A partir do final do século XVII, a Inglaterra vence militarmente a Holanda e, embora a França se transforme no poder continental⁸⁹, Londres, Glasgow, Manchester ou Edimburgo substituem Amsterdã como "centro hegemônico" mercantil do sistema-mundo. O mundo anglo-saxão terá a capacidade de "gerir (to manage)", respaldado pela Europa continental, as respectivas periferias latino-americana, asiática, africana e da Europa oriental. Agora a "redução" (simplificação que racionaliza os complexos aspectos da realidade e privilegia alguns excluindo outros) considera o sujeito não mais como um "ego" imaterial (próprio do racionalismo "continental"), mas como uma corporalidade reduzida a ser uma mera subjetividade empírica orientada pelo cálculo meio-fim ao controle de uma felicidade, assegurada pelas "pulsões reprodutivas", como efeito do consumo das preferências do comprador no mercado⁹⁰.

A filosofia "empirista" criticará o racionalismo continental, descartando-o como "metafísico"⁹¹ (próprio de Descartes ou Spinoza até Leibniz ou Wolff), e proporá uma ética utilitarista. Esta corrente ética nos interessa especialmente por uma reflexão que contém uma certa recuperação da corporalidade. Bentham escrevia: "The question is not, can they reason? nor, can they talk?, but can they suffer?"⁹² Hoje, na periferia mundial, a maioria da humanidade "sofre" em suas "membranas" (na mucosa estomacal a fome, na pele o frio, etc.) o efeito traumático de uma estrutura não intencional ético-econômica *injusta*. Esta "passagem" do nível da sensibilidade para o da objetividade econômica através de uma consideração ética, pode parecer atrevida. Trata-se, entretanto, do modo tão pertinente de como os utilitaristas se ocupam do tema.

[75] De fato, poderia parecer que a ética tem algo a ver com a "felicidade" ou a "infelicidade", tal como já o percebeu um jovem de dezessete anos em Tréveris, em 1835: "A experiência demonstra que o homem mais feliz (*Glücklichsten*) é aquele que soube fazer feliz os demais (*die meisten glücklich*)"⁹³. Tema que voltará a ser tratado no final do tomo I de *O capital*, quando o jovem, já adulto, em Londres ("centro" do sistema-mundo), formula a lei da acumulação tal como é expressa na ciência econômica crítica, acerca da contradição fundamental nos tempos finais da modernidade: "A acumulação de riqueza num pólo é ao mesmo tempo

acumulação de miséria, tormentos de trabalho, escravidão, ignorância, embrutecimento e degradação moral no pólo oposto⁹⁴. Por isso, a "infelicidade" (miséria, tormento, embrutecimento) da vítima, do oprimido, do excluído, será um dos temas centrais da *Ética da Libertação*.

As origens do utilitarismo⁹⁵ podem ser rastreadas em Richard Cumberland, Anthony Shaftesbury ou Francis Hutcheson, e mais recentemente em Adam Smith (na Escócia presbiteriana, mercantil e industrial⁹⁶). Toda a análise parte de certas abstrações ou reduções claras, tais como a posse de bens como propriedade privada (que estabiliza a sociedade em paz, e permite a institucionalidade do desfrutar feliz), o amor a si mesmo (*self love*) a partir de uma compreensão individualista (que abandonou a comunidade), a simpatia do *moral sense* (que sacraliza sem consciência o *statu quo*) e, por último, a benevolência altruísta.

[76] O utilitarismo consiste num neo-estoicismo (e até num hedonismo neo-epicurista)⁹⁷ que reduz o manejo da pura subjetividade individual ao controle dos meios dirigidos a um fim, a partir de um cálculo instrumental que situa a experiência ética em referência às paixões como última instância. Isto permitiria uma certa racionalização empírica disciplinada das decisões, ações e de suas conseqüências. Este neo-estoicismo conseqüencialista⁹⁸ é a atitude própria de um tipo ainda mais coerente que o holandês de uma burguesia metropolitana. *Simplifica-se* ao máximo a ordem ética para poder controlar racionalmente a estratégia militar, o *business* econômico e político, internos e coloniais. O "eu (*Self*)"⁹⁹ objetiviza o sistema e se "distancia (*disengagement*)" dele para poder dominá-lo com maior eficácia. Trata-se de um exercício abstrato da razão instrumental. O empirista solipsista controla universalmente seu objeto, já que considera só o sujeito enquanto "sente" a mediação "assegurada" para um fim (a felicidade) que "afasta" a dor; decisão "maneável" (*manageable*) que ocupará o lugar do ato prudencialmente justo dos clássicos¹⁰⁰.

[77] John Locke fez uma "demolição (*demolition*)" em regra do edifício racionalista continental. Sua simplificação é ainda mais radical. A subjetividade individual possessiva¹⁰¹ só tem idéias e não há idéias inatas: tudo depende da experiência, da sensação, da reflexão sobre elas. Em última instância, no tema que nos ocupa, escreve em sua obra *Um ensaio sobre o entendimento humano*: "O bem e o mal... não são outra coisa senão o prazer ou a dor, ou aquilo que nos provoca prazer ou dor"¹⁰².

A corporalidade puramente subjetiva – sem parâmetros objetivos, racionais nem comunitários – mede todos os objetos. Todavia, para toda esta tradição filosófica – incluindo o observador transcendental que concebe a "harmonia" da "mão de Deus" que regula o mercado da oferta e da demanda de Adam Smith – a "divina providência" continuava sendo uma certa referência externa à ordem moral que conciliava eficazmente a con-

duta individual egoísta e o bem comum, social. A autonomia do sujeito empírico, entretanto, ainda não era plena. Mandeville já se havia perguntado sobre este problema: se os juízos morais eram expressão do sentimento (felicidade), como poderiam ser algo mais que a mera expressão de egoísmo? Por sua vez, Hutcheson havia afirmado que “a melhor nação é aquela que proporciona mais felicidade ao maior número, e a pior é aquela que ocasiona miséria de forma semelhante”¹⁰³.

[78] David Hume¹⁰⁴, que nega a providência divina a fim de alcançar na pura subjetividade secularizada o fundamento da validade ética da ação, afirma que o juízo moral não pode fundar-se sobre alguma argumentação da razão¹⁰⁵, mas só a partir do sentimento¹⁰⁶. Partindo desse dualismo radical e redutivo de ambas as partes, a subjetividade é eticamente determinada com exclusividade pelo prazer ou felicidade (fim da ação), pelas paixões ou sentimentos (como meios), sem nenhuma intervenção da razão, da autoridade política ou da religião¹⁰⁷. A afetividade é o fundamento da nova moral. Hume tenta, por outro lado e para fechar o círculo, distinguir entre o “é” descritivo e o “dever-ser” prescritivo, que permanecerá na história da ética – embora reinterpretada em extrema redução lógico-formal por um Frege ou Russell – como a crítica à “falácia naturalista”. Assim o enuncia:

Surpreende-me que, em vez das cópulas ou proposições normais é (*is*) e não é, não encontro nenhuma proposição que não esteja conectada com um *deveria* (*ought*) ou *não deveria*. Embora essa mudança seja imperceptível, não deixa de ser a última conseqüência. Já que este *deveria* ou *não deveria* expressa uma relação ou afirmação nova... pelo que parece de todo inconcebível como esta nova relação possa ser uma dedução de outras, que são completamente diferentes dela¹⁰⁸.

[79] Levando em conta a sugestão de William Paley, chegamos assim a Jeremy Bentham, que inicia explicitamente a corrente utilitarista. A tese é a seguinte:

O *axioma fundamental* é: a maior felicidade do maior número é a medida do bem ou do mal¹⁰⁹.

Retenhamos ainda de Bentham outra formulação do “axioma”:

A natureza colocou a humanidade sob o governo de dois senhores soberanos, a dor e o prazer. Somente a eles cabe dizer-nos o que deveríamos fazer e determinar o que faremos¹¹⁰.

Trata-se do “*princípio de utilidade*...”¹¹¹. O prazer e a dor são a última instância “de todos os nossos juízos e de todas as *determinações da vida*”¹¹². Por isso, “subordina todo o princípio da utilidade a estes dois móbeis”¹¹³. Anos depois, John Stuart Mill reformula a tese:

A crença que aceita como fundamento da moral a *utilidade* ou o *princípio de maior felicidade* afirma que as ações são boas proporcionalmente à sua tendência a promover a felicidade¹¹⁴.

Diante das objeções¹¹⁵, Mill volta atrás em suas posições e reduz o significado de sua descrição:

Não obstante, deve-se admitir que os *prazeres mentais*¹¹⁶ são em sua maioria¹¹⁷ de maior permanência, segurança, menos custosos, etc., que os corporais... atendendo à sua natureza intrínseca¹¹⁸.

Seja como for, o que o utilitarismo se propõe é definir um “*único e primeiro critério ou princípio universal ético*” que, desde Aristóteles ou Reid, é indemonstrável¹¹⁹, como todos os primeiros princípios¹²⁰:

É algo comum a todos os primeiros princípios, às primeiras premissas de nosso conhecimento, assim como às de nossa conduta, o fato de não se poder demonstrá-los mediante a razão¹²¹.

Trata-se, então, de um “*critério de moralidade (criteria of morality)*”¹²². Mill mostra o tipo de prova (não de demonstração apodítica, mas dialética, diria Aristóteles) que deve ser aduzida para poder fundamentar um tal princípio ou critério universal¹²³. É neste nível que a “*felicidade*” é proposta como um fim universal:

A felicidade é o único fim da ação humana e seu impulso é a prova mediante a qual se julga *toda conduta humana*; disto se deduz necessariamente que ela deve ser o *critério de moralidade*¹²⁴.

Trata-se, entretanto, de um “*critério*” determinado por uma felicidade alcançada como cumprimento das preferências de consumo, por opção da utilidade (determinada pelo “*desejo*” do comprador), dentro do mercado capitalista, como veremos¹²⁵.

O utilitarismo é sumamente complexo e contém pelo menos quatro dimensões: a) um *momento do prazer*, como critério de cumprimento de necessidades (subjetivo, pulsional); b) um *momento da utilidade* ou critério de eficácia da ação como boa enquanto cumprimento de um meio para um fim (a felicidade) (determinada pela racionalidade instrumental); c) um *momento consequencialista*: a ação é boa considerando sempre suas consequências (como ética da responsabilidade); d) um *efeito social*, pela realização da felicidade nas maiorias. No começo do século apareceu a primeira objeção contra o utilitarismo, como já vimos, a partir do intuicionismo analítico de George Moore¹²⁶. Por sua vez, John Rawls enfrentará o utilitarismo por exigências de sua própria argumentação formalista e liberal¹²⁷. Uma exposição e crítica suficiente nos levaria longe demais. Vamos destacar apenas alguns aspectos relevantes para nossa exposição.

[80] Uma primeira dificuldade consiste na *ambigüidade* do significado hedonista do conceito de felicidade que, quando se exige precisão, nem Bentham nem tampouco J.S. Mill podem esclarecer seu conteúdo de um ponto de vista qualitativo (se é corporal ou mental, egoísta ou comunitária; mais ainda quando se apresentam conflitos ou contradições em sua aplicação, etc.). Um segundo problema se apresenta diante da *impossibilidade empírica* de um estrito cálculo hedonista, agora quantitativamente (por sua duração, intensidade, pureza, proximidade ou afastamento, eficácia, segundo as preferências de um indivíduo, e até que ponto é idêntico ou não aos outros, etc.). Empiricamente é impossível efetuar este cálculo com parâmetros objetivos precisos. Um terceiro problema se apresenta diante da passagem da ordem individual à ordem coletiva. Será que o que é bom (felicidade) para um também o é para todos? O que é causa de felicidade coletiva também o é para cada um? Poderia haver uma sociedade sumamente desenvolvida (feliz?) em regime escravista, sob uma ditadura militar, ou sob o regime estalinista de socialismos reais, onde se pretenderia haver alcançado um alto estado de bem-estar, sem respeito à livre participação dos afetados e sem reconhecer-lhes a cada um a dignidade como seres humanos?

Uma última dificuldade: a felicidade, que é o fim visado pelo cálculo da razão instrumental, é alcançada pelo consumo ou satisfação das preferências do comprador do mercado, graças à distribuição capitalista – sempre pressuposta nos utilitaristas – dos bens. Existe então um círculo abstrato e perverso: o capital é condição *a priori* absoluta do cumprimento do fim ético (a felicidade). Não se analisa suficientemente o horizonte a partir do qual o critério de felicidade cobra sentido. Para o utilitarismo, a felicidade (ou o prazer) não tem relação com um critério universal objetivo e material de produção, reprodução e desenvolvimento da vida de cada sujeito humano. As mediações objetivas possuídas para o uso (uma casa) ou o consumo (um pedaço de pão) são condições de possibilidade do cumprimento das preferências subjetivas (felicidade). Mas a existência destas mediações, enquanto são “mercadorias”, têm uma lógica que o utilitarismo ignora. Isto fica claro no fato de que a ética utilitarista sempre conta com uma economia distribucionista, onde o “valor”¹²⁸ do produto (mercadoria) é exclusivamente constituído pelo “desejo” ou pelas “preferências”¹²⁹ do comprador (potencial consumidor, se é solvente), esquecendo-se sempre que o “produto” já foi produzido por um “produtor” (o operário) cuja “felicidade” (ou “in-felicidade”, que interessa particularmente à *Ética da Libertação* como alienação empírica e como origem da consciência ético-crítica) significa cumprimento de “necessidades” (relativamente ao “valor de uso” do produto), não só “preferências” que nunca puderam ser descobertas pelo utilitarismo¹³⁰. Isto é, o utilitarismo se move num círculo abstrato da razão instrumental, onde o fim é a

felicidade e onde os meios para alcançá-la são calculados **formalmente**, mas sempre dentro do mercado capitalista como horizonte. Não se **descobre** ainda um princípio material da ética, mas a mera felicidade **subjetiva** (embora material) do consumidor.

[81] Deve-se reconhecer que o utilitarismo, com uma intenção progressista, estende o critério da "dor" ou da "infelicidade" às conseqüências injustas produzidas pelas instituições econômicas – também à periferia do sistema-mundo moderno e com alguma referência à classe operária em geral. Dor ou infelicidade (quando são efeito de uma injusta distribuição) seriam indicadores para descobrir nos "fatos" exigências éticas¹³¹.

Devemos levar em conta que o critério material subjetivo do utilitarismo também pode ser pensado como um "modelo de impossibilidade"¹³², que se formularia como um imperativo, mais ou menos da seguinte maneira: "Promove as instituições econômicas necessárias para que a felicidade seja o efeito na **totalidade**¹³³ da população de um país". Isto seria uma utopia – a utopia utilitarista ampliada – que, ao tentar uma efetiva factibilidade empírica, cairia no que denominaremos "ilusão utópica". De fato, é *impossível* (impossibilidade não lógica mas empírica) que a totalidade da população seja real e completamente feliz distributivamente dentro do atual sistema econômico. No capitalismo se acumula riqueza objetiva (conseguindo os proprietários do capital felicidade subjetiva) em mãos de poucos, e aumenta a "pobreza" da maioria (isto é, a "dor" e a "infelicidade")¹³⁴.

O critério "a maior felicidade para o maior número (*the greatest happiness of the greatest number*)", pensado a partir do horizonte da economia política capitalista, refere-se exclusivamente, como já sugerimos, ao momento da "distribuição" econômica a partir do mercado¹³⁵ (já que não podiam descobrir a importância da "produção" ou do sujeito produtor como o "infeliz", dado o horizonte capitalista do qual partiam). Neste caso as maiorias (que são os "infelizes", os operários assalariados, os pobres) deveriam receber igual quantidade e qualidade de bens (que produzem "felicidade") que os dominadores, que são os "felizes"¹³⁶. Mas isto é impossível na sociedade capitalista. O utilitarismo não descobre a contradição de sua utopia porque não conhece a essência do capital. Mas, pelo menos, é sensível ao indicar a relação entre ética e economia.

[82] Com efeito, um ano crucial para observar a passagem da "ética" à "economia", que é a dimensão ética objetivo-institucional em sua determinação propriamente material¹³⁷ (que nos interessa de modo especial), é o ano de 1764, quando Adam Smith, o moralista escocês, visita a França e descobre a nascente ciência econômica francesa. Sabemos que a ciência econômica nasceu a partir do horizonte da ética (como desenvolvimento do "tratado de justiça" da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, ou dos livros escolásticos *De jure et justitia*). O filósofo de Edimburgo, em sua obra sobre

A teoria dos sentimentos morais, de 1759, havia escrito, sempre inspirado nos princípios éticos anglo-saxões e neo-estóicos, partindo da compaixão subjetivista pela dor dos outros, a "simpatia (*sympathy*)", em sua reflexão sobre a "benevolência":

*Esta benevolência universal, por mais nobre e generosa que seja, não pode ser a fonte de uma felicidade sólida para nenhum ser humano que não esteja plenamente convencido de que todos os habitantes do universo, tanto os piores como os mais admiráveis, estão sob o cuidado e proteção imediatos dessa grande benevolência e do Ser Onisciente que dirige todo o movimento da natureza; e que está determinado, por sua própria perfeição inalterável, para dar-lhe, em todo momento, o maior quinhão de felicidade possível*¹³⁸.

Assim se expressava o ético. O economista de 1776 escrevia:

*Não é a benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que nos fornece o alimento, mas a consideração de seu próprio interesse. Não invocamos seus sentimentos humanitários, mas seu egoísmo; não falamos de nossas necessidades, mas de suas vantagens*¹³⁹.

De fato, trata-se de superar a contradição enunciada por Mandeville: o egoísmo de cada um – graças ao mercado como lugar de reconciliação – promove vantagens comuns. Esse egoísmo se exercia no "estado de natureza", quando todo produto pertencia ao produtor; mas a partir do "estado segundo de natureza" (o do capitalismo inglês elevado a modelo natural intemporal) começa a aparecer a desigualdade entre os agentes da produção de bens (há ricos que comprem o trabalho dos pobres), que são os que produzem o "prazer" e a "felicidade" nos consumidores, também de maneira desigual¹⁴⁰. Smith não adverte que o egoísmo é a formulação como modelo ideal exigido pela competição no mercado, daí que, na realidade, a única coisa que fez foi projetar como modelo o próprio capitalismo vigente, como se fosse "natural".

Nesse exato momento, como se pode ver, passa-se do nível dos princípios em geral da ética para o das instituições econômicas e políticas em concreto, pois, se "a moral em geral – diz-nos Bentham – é a arte de dirigir as ações dos homens de modo que produzam a maior soma possível de felicidade"¹⁴¹, por isso mesmo a "felicidade deve ser o objeto do legislador"¹⁴². Quando se lê com mais atenção a crítica dos princípios do ascetismo e da simpatia, e as respostas às objeções que são feitas a Bentham (sobre as diferentes espécies de prazeres e dores¹⁴³, estas últimas consideradas como sanções, as circunstâncias que determinam a sensibilidade dos atores, etc.), chega-se à conclusão de que a "idéia de felicidade" dos utilitaristas é um "critério material-subjetivo" para determinar a "bondade (*goodness*)" ética não só das ações, mas também das instituições, especialmente as econômicas. Isto é, o utilitarismo pretende chegar à possibi-

lidade real ou "factível"¹⁴⁴ de aplicar diretamente às instituições concretas o critério da "felicidade" para determinar sua "bondade" em geral (porque gera felicidade).

[83] Cabe observar que este princípio utilitarista era, de um certo ponto de vista, progressista¹⁴⁵, e talvez isto tenha transformado Bentham num autor cuja doutrina foi uma referência freqüente na boca dos emancipadores latino-americanos, no começo do século XIX – o próprio Bentham pensou em passar seus últimos dias no México, para poder levar a cabo seus princípios de legislação. Sua amizade com Bernardino Rivadavia, do Rio da Prata, com Francisco de Paula Santander, da Grã-Colômbia, e o fato de que José del Valle na Guatemala usara seus princípios para a legislação de 1825¹⁴⁶, não é de estranhar quando sabemos que Bentham achava que "as colônias só beneficiavam os *ruling few* (a minoria dirigente) em prejuízo da maioria subjugada, os *subject many*, tanto na península como no ultramar"¹⁴⁷. Só a democracia social, com uma legislação econômica adequada, podia permitir a satisfação dos interesses (a "felicidade") da maioria. O próprio J.S. Mill também tinha consciência destas questões¹⁴⁸. Aqui é fácil perceber por que o utilitarismo, em mãos dos emancipadores da periferia, pôde transformar-se numa teoria da emancipação neocolonial¹⁴⁹. Isto é, foi apenas uma "emancipação" da Espanha ou de Portugal para cair numa nova dependência neocolonial em relação à Inglaterra de Bentham (e posteriormente aos Estados Unidos dos intuicionistas, emotivistas, analíticos, comunitaristas, etc.). O utilitarismo indica a importância de um aspecto do critério material subjetivo: a felicidade (momento que as morais formais atuais negam sem nuances); mas não chegou a definir um critério (que será para nós a "vida humana" concreta) capaz de subsumir os outros aspectos materiais (tais como os valores, a lógica das pulsões, etc.) e que possa fundar-se ou desenvolver-se como um princípio ético universal.

§ 1.3. O comunitarismo

[84] Desde 1945, os Estados Unidos passam a ser a potência hegemônica-central do mundo capitalista. Desde 1989, em face do desmoronamento da União Soviética, ocupa agora uma dominação militar mundial sem equivalente. A tradição da filosofia analítica ou o emotivismo ético campeavam hegemonicamente. Diante dela, diante do liberalismo da filosofia política, ou diante do racionalismo universalista (em particular da segunda Escola de Frankfurt), e sempre como crítica à modernidade, inicia-se nos Estados Unidos e no Canadá um retorno à reconstrução histórica da "tradição cultural" (neste caso europeu norte-americana), isto é, a partir da "eticidade" concreta (inspirando-se em conceitos como o *ethos* de Aristóteles ou a *Sittlichkeit* hegeliana).

Para entender o movimento “comunitarista” é necessário situá-lo como uma reação no interior da tradição da filosofia anglo-saxã norte-americana¹⁵⁰. Não é compreensível na América Latina ou em outros horizontes culturais, onde, por outro lado, uma escola aristotélica tradicional não deixou de ter presença. O mesmo poder-se-ia dizer do pensamento árabe, onde Aristóteles continua presente na releitura dos grandes filósofos do passado muçulmano, desde Al-Kindi até Ibn Rushd ou Ibn Árabi.

O reclamo dos comunitaristas se apóia – e é um aspecto recuperável para uma *Ética da Libertação* em face do generalizado desconhecimento da dignidade das eticidades periféricas nas filosofias do “centro” – na necessidade de levar em consideração outro momento material ou de “conteúdo” que é considerado pelos utilitaristas: a *história das tradições culturais*, para assim poder compreender por que os formalistas (quer analíticos, emotivistas, liberais ou racionalistas neokantianos) “viciaram” de conteúdo ético sua análise formal e caíram numa crise irreversível de “sentido” ético concreto, uma vez que passaram “muito cedo” a um nível abstrato sem analisar as condições de seu ponto de partida. Ao recuperar a história da eticidade, alguns comunitaristas não deixam por isso de cair em certos extremos opostos: o de afirmar a incomensurabilidade de cada “mundo da vida”; o de ignorar um princípio material universal, ou o de não estar atentos ao momento material ao qual os utilitaristas haviam feito referência¹⁵¹. Os comunitaristas propõem duas teses fundamentais. A primeira é esta:

Não pode haver nenhum debate racional entre as tradições, em qualquer nível fundamental, mas antes no interior delas¹⁵².

E a segunda:

Dado que cada tradição desenvolve seu próprio ponto de vista nos termos de seus pressupostos idiossincráticos¹⁵³, e dado que não é possível nenhuma correção fundamental a este esquema conceitual a partir de um ponto de vista externo, parece que cada tradição deve desenvolver seu próprio esquema de maneira que não resulte factível inclusive a tradução de uma tradição a outra¹⁵⁴.

[85] Veremos como uma *Ética da Libertação* pode aceitar que todo debate, conflito ou luta, parte de uma determinada tradição – e não pode ser de outra maneira; o próprio Kant ou Habermas também têm que partir de sua própria tradição (mesmo que seja pós-convencional). Não obstante, não pode partilhar a conclusão a que chegam os comunitaristas, porque pode haver, a partir do princípio material universal da reprodução e do desenvolvimento da vida de cada sujeito humano em comunidade, e dadas as condições formais adequadas, um diálogo entre tradições, que podem ser corrigidas a partir de interpelações “externas” (é todo o tema da exterioridade crítica) e “internas” (a partir do indicado princípio material). Chega-se a estas conclusões depois de passar de um momento necessário

(o partir da história redutivamente particularista de uma tradição) **sem** compreender que isto não é suficiente para situar ou excluir o diálogo intercultural e crítico.

Além disso, mesmo sem interessar-lhe primeiramente o nível econômico da reprodução da vida do sujeito humano (embora indicando a importância desta sobrevivência na dimensão dos símbolos e valores lingüístico-culturais), o comunitarismo se estabelece aceitando de fato e entrando de cheio no horizonte político-econômico do capitalismo tardio, de seu *ethos* histórico cultural. E o fará reinterpretando o ainda vigente de Aristóteles (MacIntyre), a partir da posição da "eticidade" hegeliana (Taylor), ou recorrendo a princípios materiais de diversas "esferas" institucionais para esclarecer os problemas de justiça (Walzer). Os comunitaristas ocupam então um lugar próprio no panorama contemporâneo norte-americano das éticas de conteúdo, que a filosofia latino-americana, a africana ou a asiática podem estudar com simpatia – dada a necessidade de indicar a legítima hegemonia do *ethos* eurocêntrico com pretensão de universalidade¹⁵⁵ – mas que, ao mesmo tempo, devem ser superadas a partir de um princípio material universal¹⁵⁶, e a partir de um diálogo intercultural não eurocentricamente redefinido.

a. Alasdair MacIntyre

[86] Nosso filósofo já expõe sua posição em sua *História da ética*¹⁵⁷. Protesta, com razão, porque:

A ética freqüentemente é escrita como se a *história* do tema só tivesse uma importância secundária e incidental. Esta atitude parece resultar da crença de que os conceitos morais podem ser examinados e compreendidos independentemente de sua história... Os conceitos morais estão encarnados nas (e são parcialmente constitutivos das) formas de vida social¹⁵⁸.

Toda a sua crítica às morais formais anglo-saxãs (e posteriormente às alemãs) funda-se então no seguinte argumento:

A sociedade européia tradicional [Locke, Hume, Moore, Stevenson...] herdou dos gregos¹⁵⁹ e do cristianismo um vocabulário moral. [... Posteriormente pela] ruptura das formas tradicionais da vida social provocada pelo surgimento do individualismo... e do capitalismo, fez com que a realidade da vida social divergisse tanto das normas implicadas no vocabulário tradicional que todos os vínculos entre o dever e a felicidade se dissolvessem gradualmente¹⁶⁰.

Enfim, MacIntyre insiste em que as morais analítico-emotivistas "só poderiam ter êxito se os conceitos morais fossem intemporais e a-históricos"¹⁶¹, e por isso conclui:

Uma das virtudes da história da filosofia moral é mostrar-nos que isto é verdade e que os próprios conceitos morais têm uma história. Compreender isto é libertar-se de toda falsa pretensão absolutista¹⁶².

[87] Em *After Virtue. A Study in Moral Theory* continua com o mesmo tema e faz novamente uma crítica frontal contra a perda de sentido (como a descreve Max Weber) da modernidade. Para isso não faz nenhuma destruição em sentido heideggeriano, nem uma reconstrução habermasiana, mas uma verdadeira demolição das éticas do presente a partir do passado. Em primeiro lugar, mostra as falácias do emotivismo (principalmente de Stevenson)¹⁶³, e de sua origem (o intuicionismo de Moore)¹⁶⁴. Em segundo lugar, interroga-se pelas causas do fracasso do projeto do Iluminismo (*Enlightenment*)¹⁶⁵, que o leva a estudar o momento de sua fratura original:

Uma tese central deste livro é que a ruptura deste projeto proporcionou os antecedentes históricos contra as premissas pelos quais nossa própria cultura possa ser compreensível. Para justificar esta tese é necessário fazer um estudo detalhado da história do projeto e sua ruptura¹⁶⁶.

Todo o projeto ilustrado (inclusive principalmente Kant) flutuava sobre uma compreensão da existência teleológica e teológica que dava sentido a partir de baixo (sem ser percebida)¹⁶⁷ ao projeto da moral formal; isto é, ainda bebia de um *ethos* que lhe permitia pensar redutivamente sem perder o sentido da existência ética cotidiana. O utilitarismo¹⁶⁸ já não conta com esse pressuposto e mostra sua definitiva inconsistência na posição de Gewirth¹⁶⁹. Tudo acabará por reduzir-se a um "controle de eficácia (*managerial effectiveness*)"¹⁷⁰; tendo começado por uma concepção estreita de "experiência"¹⁷¹, culmina numa falta de "capacidade interpretativa" das ciências sociais¹⁷². A ética atual teria perdido seu sentido:

Um momento-chave de minha tese consistiu em que a expressão e prática da moral moderna só pode ser entendida como uma série de tradições fragmentadas do passado¹⁷³.

Chegando a esse ponto, MacIntyre não acha que, como Nietzsche (ou Weber), teria que submergir no niilismo, mas antes começar uma reconstrução. Para isso propõe um programa de longo alcance que deveria ser iniciado com o estudo do próprio Aristóteles¹⁷⁴, com sua noção de *héxis*, caráter, virtude (conteúdo material subjetivo da ética), a partir da "eu zén (*good life for man*)", o *telos*, a *eudaimonia*¹⁷⁵. Mostra como o retorno aos estoicos, que observamos na tradição anglo-saxã, significa que "as virtudes não devem agora ser praticadas em honra de algum bem diferente ou maior que a prática da virtude por si mesma. [...] Trata-se da] virtude estóica do domínio de si que nos permite controlar nossas paixões quando nos afastam das exigências da virtude"¹⁷⁶.

Conclui indicando que à visão fragmentada da vida da **modernidade** – segundo a interpretação weberiana – é necessário opor-lhe uma **experiência** unificada da existência *na tradição*¹⁷⁷. Mas, qual tradição? Será a tradição da justiça liberal (à *la* Rawls ou Nozick)?¹⁷⁸ Aqui novamente estamos diante da necessidade de saber sobre o conteúdo daquilo de que estamos falando.

[88] Isto explica o título de sua segunda obra: *Whose Justice? Which Rationality?*¹⁷⁹, cujo oponente é agora, como anunciado, o liberalismo norte-americano. Como no caso de Taylor¹⁸⁰, a visão eurocêntrica de MacIntyre percorre o caminho de quatro sucessivas tradições: a de Homero a Aristóteles, a dos árabes e judeus até Tomás de Aquino, a da tradição calvinista aristotélica escocesa até Hume, e por último o liberalismo norte-americano¹⁸¹. Se na obra anterior se havia confrontado especialmente com o emotivismo ou a filosofia analítica (hegemônica nos anos 70), agora é a vez de confrontar-se com o liberalismo (em especial pela ressonância que teve a *Teoria da justiça* de Rawls nos anos 80). Sua argumentação começa com uma indicação válida:

Os paralelismos entre esta compreensão da relação dos seres humanos no âmbito político e social e a instituição do mercado, instituição dominante na economia liberal, são claros¹⁸².

O que interessa ao liberal não é o conteúdo da “vida boa (*good life*)” do cidadão. Interessa-lhe um marco formal com “equidade (*fairness*)” que permita a cada um exercer suas preferências. A pergunta é: “What are my wants? And how are they ordered?”¹⁸³. MacIntyre, com razão, mostra que se trata, de fato, de *uma tradição* histórica que conta com cidadãos que têm iguais preferências dentro de um horizonte bem determinado:

O liberalismo, como todas as demais tradições morais, intelectuais e sociais de qualquer complexidade, tem sua própria problemática interna, seu próprio jogo de perguntas que se compromete a resolver por meio de suas próprias normas¹⁸⁴.

Aqui, como já vimos acima, nosso filósofo tira a conclusão de que existe entretanto uma “logical incompatibility and incommensurability”¹⁸⁵ entre as tradições. Isto é:

Toda tradição, em cada etapa de seu desenvolvimento, é capaz de proporcionar justificação racional às suas teses centrais em seus próprios termos, usando conceitos e normas mediante os quais se define a si mesma, mas não existe um jogo de normas independentes de justificação racional ao qual apelar para decidir os conflitos entre diferentes tradições¹⁸⁶.

Esta conclusão, que pode ser interpretada como sendo de um relativista¹⁸⁷, não pode satisfazer-nos, já que mostra apenas um aspecto da questão.

b. Charles Taylor

[89] O projeto do filósofo canadense¹⁸⁸ é semelhante ao de MacIntyre, embora havendo estudado profundamente Hegel¹⁸⁹ dependerá de certa maneira dele em seu projeto. Mais adiante exporemos algumas das críticas de Hegel a Kant que é, por antecipação, a crítica da ética material (numa de suas vertentes) à moral formal.

Taylor expõe uma ética material¹⁹⁰, num “estilo” axiológico universalista¹⁹¹. A intenção histórica de *The Sources of the Self* é mostrar a origem, o conteúdo e a crise de identidade do “eu (Self)” moderno. Mas é impossível esta autocompreensão a partir de uma mera moral abstrata. Para isso deve ser feita, em primeiro lugar, uma certa descrição da vida ética em geral, já que esta só pode ser reconstruída a partir de um horizonte orientado por “intuições (intuitions)” para o “bem”, para “hiperbens (hypergoods)” que supõem uma “ontologia moral (moral ontology)” baseada, em última instância, no “respeito pela vida (respect for life)”¹⁹². Há “avaliações fortes (strong evaluations)” que estão à base do “respeito pelos outros (respect for others)” e do “sentido da própria dignidade”. Taylor faz assim uma certa análise abstrata da estrutura ética – a Ética da Libertação trará, por sua vez, e além de Taylor, fortes argumentos para defender a universalidade da ética material, mas tentará integrar também a moral formal como procedimento de aplicação do princípio material universal¹⁹³.

Taylor argumenta que tudo que foi indicado não foi levado em conta pela modernidade, por ter caído no “desencanto (disenchantment)”, como “dissipação de nosso sentido do cosmos (dissipation of our sense of the cosmos)”. Daí que, em concreto, haja uma “busca” (quest, no dizer de MacIntyre) de “rearticulação (articulation)” da existência à “vida ordinária (ordinary life)”. A redescoberta da “identidade do eu (identity of Self)” moderno suporia o reconhecimento e afirmação das “fontes morais (moral sources)” históricas da modernidade, implícitas mas ainda operantes: o deísmo do Deus cristão, a auto-responsabilidade da pessoa como sujeito, e a crença romântica na bondade da natureza. Mas como se desconhecem ou se esqueceram essas “fontes”, a modernidade está em crise. Para poder despertar uma “motivação” ética operante, seria necessário um impulso estético. Não é o argumento racional que pode mover à realização de uma vida boa, mas a narrativa estética, expressa na tradição de um *pathos* tal como o de Schiller, Nietzsche ou Benjamin. Em conclusão:

A intenção deste trabalho foi de recuperação, uma tentativa por descobrir bens enterrados através da rearticulação – e, portanto, de voltar a dar força a essas fontes, de restituir o ar aos pulmões um tanto exaustos do espírito... Há um grande elemento de esperança. É a esperança que veio implícita no deísmo judeu-cristão..., e em sua promessa central de uma afirmação divina do humano¹⁹⁴.

[90] Em *The Ethics of Authenticity*, o tema é aprofundado, chegando-se a novos resultados. Os três "mal-estares (*malaises*)" da modernidade (o individualismo, a primazia da razão instrumental ou do capitalismo tecnológico e o despotismo do sistema¹⁹⁵) provocam uma "perda do sentido da vida (*loss of meaning*)", um "eclipse dos fins (*eclipse of ends*)" e uma "falta de liberdade (*loss of freedom*)" na sociedade burocratizada. Mas no meio de tanta "desarticulação" abre-se um "ideal de autenticidade". A originária "fonte da autenticidade (*source of Authenticity*)", nascida de um "racionalismo des-comprometido (*disengaged*)" de um "eu (*Self*)" que deve pensar reflexivamente a partir de si mesmo, filho do período romântico, como um "atomismo (*atomism*) da comunidade"¹⁹⁶, é a "interioridade (*inwardness*)" de uma autodeterminada e autônoma vontade que tenta "ser verdadeira para si mesma (*to being true to myself*)"¹⁹⁷. Esta autenticidade é "dialógica"¹⁹⁸, a partir dos "outros relevantes (*significant others*)"¹⁹⁹, onde se afirma tanto a "identidade" como a "diferença" diante deles. Esta "diferença" surge de um "horizonte" comum. "Nossa identidade requer o reconhecimento dos outros (*our identity requires recognition by others*)"²⁰⁰. E por isso "negar o reconhecimento pode ser uma forma de opressão"²⁰¹. Isso permite a Taylor fazer uma bela descrição da autenticidade como o direito à criação, à descoberta, à originalidade, à oposição às normas vigentes na sociedade²⁰². Como conclusão:

Uma sociedade fragmentada é aquela na qual é cada vez mais difícil aos seus membros identificar-se com sua sociedade política como comunidade. Esta falta de identificação pode refletir uma perspectiva atomística, conforme a qual o cidadão chega a ver a sociedade de forma meramente instrumental²⁰³.

O tema do "universal reconhecimento da diferença (*universal recognition of difference*)"²⁰⁴ é agora o objeto do trabalho intitulado: "The politics of recognition"²⁰⁵, onde vemos esboçar-se uma problemática política mais concreta. Taylor amplia o horizonte da modernidade²⁰⁶. Além disso trata-se de "um contínuo diálogo e luta com os outros relevantes (*a continuing dialogue and struggle with significant others*)"²⁰⁷. E agora o filósofo do "centro" – mas de uma região "periférica" como Quebec – exclama:

Há outras culturas!... que articularam seu sentido do bem, do santo, do admirável... Seria uma suprema arrogância descartar sua possibilidade a priori. Esta conclusão exige de nós não um peremptório e inautêntico outorgar-lhes igual valor (ao da nossa cultura), mas estar abertos a um estudo comparativo das culturas. Isto exige ademais admitir que estamos bem longe de ter um horizonte último comum que nos permita descobrir o valor das diferentes culturas²⁰⁸.

De fato, não há "um horizonte último comum" cultural, mas há um princípio material universal interno a cada uma e a todas as culturas, e isto

Taylor não vê. Não é um "horizonte"; é *um modo de realidade*: a própria vida humana.

Partindo dessas preocupações que tanto nos interessam, Taylor critica a filosofia de Habermas, por sua pretensão de construir um formalismo universalista vazio, que de fato se apóia num horizonte histórico-concreto (material) de orientação a bens, numa "vida boa" europeu-moderna, com conteúdos substantivos:

Poderia parecer que é motivado por ideais morais fortes, tais como a liberdade, o altruísmo e o universalismo. São essas as aspirações morais centrais da cultura moderna; são os hiperbens que lhe são distintivos... Eles [os formalistas do tipo de Habermas] são incapazes de esclarecer as fontes mais profundas de seus próprios pensamentos²⁰⁹.

De alguma maneira, é a "repetição (*Wiederholung*)" da crítica de Hegel e Heidegger contra Kant: o sujeito já está sempre existindo numa "eticidade" (a *Sittlichkeit* de Hegel) ou num "mundo" (Heidegger). Taylor só em parte tem razão, pois não descobre um princípio material universal. Em todo caso, não devemos esquecer que estas análises históricas são necessárias mas não suficientes, como veremos.

c. Michael Walzer

[91] Por sua vez, o filósofo judeu, em sua obra central²¹⁰, adota claramente a posição das éticas materiais, mas agora mostrando o momento histórico sócio-institucional:

O melhor tratamento da justiça *distributiva* é um ocupar-se de suas partes: os bens sociais e as esferas de distribuição... Uma determinada sociedade é justa se sua vida substantiva for vivida de certa maneira – isto é, de uma maneira fiel aos acordos compartilhados por seus membros²¹¹.

Como no caso dos utilitaristas, economistas marginalistas e tantos outros movimentos éticos norte-americanos, trata-se de uma ética da justiça "distributiva", dando por suposta a "produção capitalista"²¹². Isto se faz ver também porque o "ocupar-se de suas partes (*an account of its parts*)" impede que se possa ter uma posição crítica diante da "totalidade" do sistema distributivo como tal²¹³. Walzer desenvolve uma crítica ética progressista a partir do horizonte do sistema econômico e político norte-americano aceito como ponto de partida e não colocado em questão como "totalidade" – uma Ética da Libertação não poderá partir desse horizonte "dominador", para falar como o faz o próprio Walzer –, já que suas aplicações concretas em cada esfera não teriam muito sentido numa sociedade periférica do capitalismo globalizado (no nível do mercado distributivo de bens) e excludente (a nível da produção, do emprego e do consumo das grandes majorias empobrecidas).

[92] Se "o objetivo do igualitarismo político é uma sociedade livre de dominação (*free from domination*)" – que como idéia reguladora pode ser compartilhada pela Ética da Libertação – "meu propósito neste livro é descrever uma sociedade onde nenhum bem social sirva ou possa servir como meio de dominação"²¹⁴. A partir deste horizonte pode criticar ainda os utilitaristas, porque "os planejadores" da distribuição dos bens que geram a felicidade teriam um poder "dominante"²¹⁵. Como superar este tipo de dominações? Um texto de Pascal serve de ponto de partida: "A tirania consiste em desejar a dominação, universal e fora de sua ordem (*La tyrannie consiste au désir de domination, universel et hors de son ordre*)"²¹⁶.

Desta maneira Walzer determinará algumas "ordens" ou "esferas" de distribuição, de ações e instituições em cujo horizonte se exercem tipos analógicos de justiça²¹⁷, com relação a específicos "bens sociais"²¹⁸. A "igualdade complexa" consiste em que não se devem impor a outras esferas os bens dominantes (como "monopólio" ou como "domínio (*dominance*)" de uma delas²¹⁹. Walzer discute em onze capítulos diversos temas. Nos capítulos II ("A pertença"), V ("O cargo") e XI ("O reconhecimento") aborda problemas de inclusão, hierarquização ou exclusão – creio que a Ética da Libertação, com as categorias de alteridade, exterioridade ou exclusão, chega a horizontes mais críticos, embora receba aqui sugestões importantes que levaremos em conta. No capítulo VIII ("A educação") mostra as condições éticas concretas e pedagógicas de poder integrar-se às diversas esferas – longe das intuições crítico-libertadoras de um Paulo Freire. Nos capítulos III ("Segurança e bem-estar") e VII ("O tempo livre") analisa aspectos de apropriação subjetivos dos bens – embora sem enfrentar a realidade da miséria e da pobreza. Nos capítulos IV ("Dinheiro e mercadoria") e VI ("Trabalho duro"), sumamente críticos em muitos aspectos do capitalismo, parece no entanto não superar este horizonte²²⁰. Por último, expõe três esferas propriamente ditas: a família (capítulo IX: "Parentesco e amor"), as igrejas (X: "A graça divina"), o Estado (XII: "O poder político"). Como se pode observar, a descrição de Walzer não tenta qualquer sistematicidade e se mantém no nível de sugestões de uma ética material:

Somos criaturas (todos nós) que criam cultura: fazemos e povoamos mundos cheios de sentido. Uma vez que não há maneira de classificar e ordenar esses mundos no que diz respeito às suas noções dos bens sociais, fazemos justiça às mulheres e aos homens reais respeitando suas criações particulares²²¹.

[93] Desta maneira se havia afirmado um pluralismo na "igualdade complexa":

Uma concepção mais ampla da justiça exige não que os cidadãos mandem e sejam por sua vez mandados, mas que mandem numa esfera e sejam mandados em outras – onde *mandar* não significa exercer poder

mas *desfrutar de uma porção maior que outros indivíduos*, seja qual for o bem distribuído²²².

Isso pareceria admitir que a justiça deve aceitar “esferas” onde alguns podem “desfrutar de uma porção maior (de bens) do que outros indivíduos”; quer dizer, a dominação é inevitável, mas é apenas setorial e não geral, compensando-se mutuamente, porque o dominado numa “esfera” pode ser dominador em outra. Não seria contradizer a intenção inicial de alcançar uma ordem “sem dominação”, para concluir que a dominação é inevitável, e por isso é preciso distribuí-la em diversas ordens plurais para que se oponha reciprocamente? É bem diferente afirmar (como o faz a *Ética da Libertação*) que de fato há sempre algum tipo de dominação – que deveria ser superada no momento em que for descoberta, como veremos a partir do capítulo 4 – do que afirmar que, como a dominação é inevitável, deve-se “manejá-la” o melhor possível – é esta a opinião de Walzer, isto é, a dominação deveria ser compensada com outras dominações compartilhadas e igualizadoras no conjunto de todas as esferas.

Como podemos observar, os comunitaristas estudam a questão ética defendendo a importância de aspectos materiais: a história, o bem concreto a partir de uma determinada cultura, as diversas esferas de justiça, dentro das quais o bem ético deve ser situado autenticamente por seu conteúdo (materialmente). Tudo isso é necessário, mas por ser necessário não é materialmente *suficiente*²²³, nem é excludente do formal. Em sua defesa expressamos que não é descartável, porque, como dissemos, é um momento material constitutivo da eticidade do bem em geral, do conteúdo de um bem, de um ato, de uma instituição, etc.

§ 1.4. Algumas éticas de conteúdo ou materiais

[94] Antes de refletir sobre o princípio material universal da ética, veremos ainda, só indicativamente, algumas éticas materiais²²⁴.

Aristóteles propõe uma teoria da *eudaimonia* grega (que não é simplesmente a felicidade utilitarista ou a teleológica em sentido weberiano) que deve ser considerada como típica da ética ontológica material:

A *eudaimonia* está entre as coisas dignas de honra e perfeitas (*teleion*). Se é assim, é porque é também um princípio (*arkhé*), pois, em virtude dela, fazemos [o que fazemos], e o princípio (*arkhén*) e a causa (*áition*) dos bens (*agathôn*) é algo digno de honra e divino (*theion*)²²⁵.

A *Ética a Nicômaco* não é um mero tratado de ética em sentido vulgar; é um capítulo da ontologia fundamental. O modo peculiar de obrar-se do ser humano no mundo (não se esqueça que “obra” é *érgon*, donde procede

enérgeia, que é a atualidade do obrar-se do ser humano) se dá pela *prâxis*, mas para ser “cumprida” (perfeita) deve adequar-se à virtude:

O bem humano (*tò anthrópinon agathón*) é a atualidade alcançada segundo o modo habitual de viver autenticamente no mundo (*psykhês enérgeia kat'aretèn*)²²⁶.

A *eudaimonia* ou o “bem humano” não se produz (tecnicamente), nem se representa (teoricamente), nem se elege (por deliberação). É o *a priori* ontológico como “dever-ser”; é o próprio horizonte constitutivo da compreensão do ser, a partir do qual (princípio prático) se abrem as possibilidades e se escolhe alguma. A última referência é a “vida”, a “vida boa” por excelência do ser humano:

Reina acordo quase unânime, pois tanto a maioria como os espíritos cultos... supõem que o viver bem (*eû zên*) e o obrar bem são a mesma coisa que ser feliz (*eudaimoneîn*)²²⁷.

Entretanto, deve-se aceitar que Aristóteles não pode superar o condicionamento histórico e, sobretudo, falta-lhe uma consciência crítica quanto ao seu helenocentrismo. Seria necessário repetir aqui tudo que foi dito no § 0.3 (sobre as “eticidades” indo-européias), já que Aristóteles, a partir de um *ethos* escravista, analisa em última análise a *eudaimonia* como contemplação divina no “ócio (*skholé*)”:

Se a *eudaimonia* é a atividade conforme à virtude, é razoável pensar que há de sê-lo conforme à virtude mais elevada... Em todo caso, a atividade (*enérgeia*) desta parte ajustada à virtude que lhes é própria será a perfeita (*teleia*) *eudaimonia*. E já dissemos antes que esta atividade é a contemplativa (*theoretiké*)²²⁸.

Esta suprema “vida boa” só podia ser vivida na *polis* grega, porque os bárbaros, os asiáticos ou os escravos não eram humanos em sentido estrito. É uma ética material ontológica (com elementos formais, como veremos mais adiante), mas ainda regional, particular. Define uma vida boa com pretensão de universalidade, mas cai num particularismo convencional que deverá ser superado.

[95] Da mesma maneira, para Tomás de Aquino, cuja ética material é comunitária, o ser humano alcança sua “plena realização (*beatitudo*)” no bem comum:

Não se deve deixar de considerar que o bem comum (*bonum commune*), segundo a adequada compreensão, é preferível ao mero bem próprio, já que qualquer parte se ordena por instinto ao bem do todo (*bonum totius*). É um sinal, por exemplo, que a mão se exponha para deter o golpe, conservando assim a vida do coração e da cabeça; da mesma maneira cada homem deve ser considerado como parte... e tende como último bem ao bem do todo ... em que consiste toda *beatitudo*²²⁹.

Quem deseja algo, deseja-o em razão do bem comum (*bonum commune*), porque é seu próprio bem, já que é o bem de todo o universo (*bonum totius universi*)²³⁰.

Para os filósofos medievais a *beatitudo* (a *eudaimonia* aristotélica) consistia objetivamente em bens (em última análise no próprio Deus como pessoa, como aquilo de que se participa no Reino de Deus). É a riqueza; formal ou subjetivamente em sua posse ou uso (distributivamente obtidos): o gozo. Todos os filósofos muçulmanos ou cristãos praticaram uma ética material – com elementos formais monológicos, pré-críticos. Seja como for, o universalismo medieval da cristandade germano-latina (como antes a do mundo romano-bizantino ou o muçulmano correspondente) não passa de um particularismo da Europa, secundária e periférica (como vimos no § 0.4), que, não obstante, pretendia uma universalidade efetiva. Isso é específico das éticas materiais ingênuas, não críticas, regionalistas, que ainda caem na falácia particularista.

[96] Por sua vez, Hegel é o primeiro filósofo moderno que se propõe conscientemente subsumir a moral formal (kantiana) numa eticidade (*Sittlichkeit*) de conteúdos, em última análise, mundial (que entretanto termina negando-se num idealismo absoluto, que de certa maneira é uma auto-consciência que se pensa a si mesma sem conteúdo real, segundo a crítica de Schelling). Esse autor deveria ser tratado depois de Kant, mas por motivos sistêmicos analisaremos agora sua posição ética. Com efeito, a primeira crítica de Hegel a Kant é uma crítica ética²³¹. Hegel havia estudado uma teologia fria e escolástica em Tubinga, e, por isso, sofreu o impacto de uma rebelião pedagógica do jovem Schiller, que em 1795 publica *A educação estética do ser humano*. De Kant havia lido *A religião exclusivamente dentro dos limites da razão* e a *Crítica da razão prática*. Hegel inspira-se em Schiller para entender a “razão (*Vernunft*)” como a faculdade vital de síntese; ao passo que o “entendimento (*Verstand*)” fixa seu objeto, o separa, o mata. Em *O destino do cristianismo* escreve:

Neste Reino do Céu mostra ele [Jesus] a eles [seus discípulos] não a supressão das leis, mas que eles devem cumpri-las, graças a outra justificação, na qual se realize mais perfeitamente a justiça, e não só como mera fidelidade do dever [kantiano]²³².

Para esse Hegel, ainda teólogo, Kant é o Antigo Testamento da lei formal (a “moralidade (*Moralität*)”); Jesus é o Novo Testamento, a “subsunção (*Aufhebung*)” do unilateral no pléroma (a futura “eticidade [*Sittlichkeit*]”). Não há só lei formal universal, mas também inclinação, amor, “síntese (*Synthese*)”:

O princípio mais compreensivo pode ser chamado uma tendência a fazer o que as leis ordenam, unidade de inclinação (*Neigung*) e lei, graças à qual esta perde sua forma de lei; este acordo com a inclinação é o

pléroma da lei.... Assim também esta tendência, uma virtude (*Tugend*), é síntese na qual a lei perde sua universalidade (em virtude da qual Kant sempre a nomeou como objetiva), o sujeito sua particularidade, e ambos sua contradição (*Entgegensetzung*)²³³.

Neste texto de 1797 já temos o Hegel definitivo (e nele, de alguma maneira, as intuições de Taylor ou MacIntyre). A lei objetiva que obriga a partir de fora é subsumida pela síntese do sujeito-objeto (como comunidade ou povo concreto), e agora como "segunda natureza"²³⁴. O que na "moralidade" obriga, na "eticidade (*Sittlichkeit*)" se opera por amor, por tendência, por *ethos*: "o acordo (*Übereinstimmung*) é a vida, e enquanto relação dos diferentes: amor"²³⁵. Isto é, "o Reino de Deus... é uma comunidade vivente"^{236/237}, e não um indivíduo separado, exigido por uma lei objetiva que mata. Caberia destacar muitos aspectos, especialmente a crítica hegeliana da impossibilidade da universalização efetiva da máxima sem contradições²³⁸ e a impossibilidade empírica da "aplicação"²³⁹ adequada dos princípios, mas o que dissemos é suficiente para sugerir o tema²⁴⁰. Em todo caso, sabemos que o Hegel maduro da "eticidade (*Sittlichkeit*)" se fará presente, depois, na *Fenomenologia do Espírito* (em sua Parte VI), especialmente na *Filosofia do Direito* (nos §§ 142 e seguintes), na *Enciclopédia* (nos §§ 513 e seguintes), e em todas as suas *Lições* (de filosofia da história mundial, de filosofia da religião, de estética, de história da filosofia), nas quais aborda diferentes aspectos materiais da história mundial (onde considera geneticamente os "conteúdos" culturais). Hegel propõe um conceito de *ethos* cultural-histórico ao qual todas as éticas materiais atuais não podem deixar de referir-se²⁴¹. À diferença dos filósofos pré-modernos, Hegel tem clara consciência da história mundial, mas a interpreta eurocentricamente (a pretensa universalidade não é mais que a imposição dominadora da particularidade européia; trata-se de uma péssima solução do universalismo material em ética). Por isso, no final, o "Espírito do Mundo (*Weltgeist*)" representa a universalidade concreta, tomando cada vez só um povo ou Estado (para abandoná-lo quando houver cumprido sua função instrumental) como o "portador (*Träger*)" da realização desse Espírito "deste mundo"²⁴². É uma ética material da dominação eurocêntrica:

O povo que recebe tal elemento como princípio natural tem por missão trazê-lo no processo de autoconsciência do Espírito do Mundo. Esse povo é o dominador (*herrschende*) da história mundial só em sua época. Contra seu direito absoluto, sendo o portador do grau atual do desenvolvimento do Espírito do Mundo, os outros povos não têm direito algum (*rechtlos*)²⁴³.

Seja como for, é a Hegel que devemos a tentativa de recuperar a história das eticidades como o lugar onde se vive de fato a vida prática. É um horizonte necessário, mas não suficiente.

[97] A axiologia, por sua vez, lembra-nos outro aspecto de uma ética material, também necessário. De fato, a escola de Baden se inspira na *Crítica da razão prática*, de Kant, desenvolvendo a vertente dos valores²⁴⁴. Alguns de seus representantes foram Windelband, Rickert e Lask. O próprio Franz Brentano²⁴⁵ ocupou-se de ética, donde seu discípulo Edmund Husserl elaborará toda uma ética axiológica²⁴⁶. Por sua vez, um Dietrich von Hildebrand²⁴⁷, e principalmente Max Scheler²⁴⁸, exporiam tratados completos de ética axiológica segundo o método fenomenológico. Nicolai Hartmann, seguindo uma linha ontológica própria, escreverá também uma ética axiológica monumental²⁴⁹. Francisco Romero e Roberto Hartman²⁵⁰ serão representantes conhecidos da axiologia na América Latina.

Kant escreveu que os meios têm um “valor condicionado (*einen bedingten Wert*)” à pessoa, que é o único “valor absoluto (*absolute Wert*)”²⁵¹. Heidegger, comentando Nietzsche, afirma que “o valor é condição de aumento de vida (*Steigerung des Lebens*)”²⁵². A mediação tem valor enquanto possibilidade atual para a vida²⁵³; isto é, os valores são as condições do domínio que a vida tem sobre o *devenir*²⁵⁴. É evidente que não há valores²⁵⁵ sem intersubjetividade cultural, e por isso mesmo constituem parte essencial do “conteúdo” da “eticidade” histórico-concreta²⁵⁶.

Max Scheler confrontou-se com Kant tentando fundamentar uma ética *material* dos valores, que não partia do *factum* formal da lei que obriga, mas de uma “intenção emotivo-intuitiva (*Fühlen*)” que capta valores. Pergunta-se: Não há por acaso intuições éticas materiais (*materiale ethische Intuitionen*)“?”²⁵⁷, ao que responde:

Designamos como *a priori* aquelas unidades ideais significativas (*Idealen Bedeutungseinheiten* [= valores] e proposições que, prescindindo de todo tipo de posição dos sujeitos que as pensam e de sua real configuração natural... chegam a ser dadas por si mesmas (*Selbstgegebenheit*)²⁵⁸ e mediante o conteúdo de uma intuição imediata... Uma intuição de tal índole é intuição de essência ou também intuição fenomenológica ou experiência fenomenológica²⁵⁹.

[98] Para Scheler, “a identificação do *a priori* e do formal é um erro básico da doutrina kantiana”²⁶⁰. Scheler introduz uma cunha entre o *mundus intelligibilis* e o *mundus sensibilis* (o dualismo kantiano, sem superá-lo), e é a “intenção sentimental (*intentionale Fühlen*)”. No final não poderá “situar” este horizonte dentro da realidade, tendendo a um certo platonismo dos valores. Sem estender-nos sobre o particular, podemos hoje afirmar que neuro-biologicamente os valores têm uma implantação cerebral clara nos centros avaliativos (como já mostramos repetidamente), e, por isso mesmo, na intersubjetividade histórico-cultural dos povos. Hoje a Ética da Libertação pode subsumir a axiologia como uma estrutura mate-

rial (*a priori* em relação ao indivíduo que se educa ontogeneticamente na intersubjetividade filogenética de povos históricos concretos), onde se hierarquizam as mediações do critério e princípio ético material da reprodução e desenvolvimento da vida de cada sujeito em comunidade (vida biológico-cultural e ética). Os valores não fundam em último grau as ações ou instituições; têm “valor” as mediações (normas, instituições, etc.) que possibilitam dentro de plexos práticos (inclusive a comunicação discursiva) a reprodução e o desenvolvimento da vida do sujeito humano (que é o fundamento material universal dos valores ético-culturais).

Da mesma maneira, a hermenêutica dos símbolos ou mitos éticos, tais como a efetuada por Paul Ricoeur em *A simbólica do mal*²⁶¹, é outro caminho material da ética, enquanto descobre a estrutura concreta, histórica e narrativa da eticidade intersubjetiva das culturas – por exemplo, grega ou semita. De alguma maneira, seguindo Freud, Jung propõe também a hermenêutica dos símbolos e mitos históricos dos povos como um inconsciente coletivo – um outro aspecto da ética material.

A própria analítica existencial de Martin Heidegger constitui o que poderíamos chamar “ética ontológico-material”; seu “conteúdo” último é a “com-preensão do ser (*Seinsverständnis*)”²⁶². O “ser-no-mundo” a partir do “pro-jeto (*Entwurf*)” como “poder-ser” (“dever-ser”)²⁶³ indica exatamente a facticidade concreta do ser humano sempre já submerso na eticidade histórica de um povo. A indicada “compreensão do ser” é prática; é a de um horizonte que se desdobra dialeticamente, implantado a partir do passado, que abre (a “abertura”) a partir do futuro as possibilidades presentes²⁶⁴.

[99] Para concluir, leiamos ainda algumas propostas de Xavier Zubiri²⁶⁵ que – como López Aranguren²⁶⁶ – defende radicalmente uma ética material ou da realidade em sentido forte. Como nenhum outro filósofo que tenhamos estudado até agora, Zubiri parte de uma clara doutrina neurobiológica:

O homem tem *cerebralmente* uma abertura intelectual ao estímulo como realidade... O cerebral e o intelectual não constituem senão uma única e mesma atividade²⁶⁷.

O filósofo madrileno parte da matéria elementar e remonta à matéria corporal e biológica, até chegar à “matéria viva orgânica”²⁶⁸. A partir da organicidade cerebral, o vivente pode: a) meramente sentir por estímulo, ou b) no próprio estímulo, ao atualizar pela inteligência a coisa, um *prius* remete à sua realidade (o “próprio” da coisa, ratificada como anterior à inteligência). Em Zubiri deve-se distinguir entre o mero sentir por estímulo (que chamarei de categorização estimuladora-perceptiva) e o sentir-inteligente (ou a inteligência-sensiente²⁶⁹):

O que primeiramente apreendemos são justamente estímulos... O que esquentado não consiste em *estar-esquentando* [o estímulo como estímulo],

mas em *ser-quente*... Não está apreendido *estimulicamente*, mas está apreendido *realmente*. É estímulo, mas *permanece* em minha apreensão como sendo quente. Este modo de permanecer é a nova formalidade: não é formalidade de estimulação, mas formalidade de realidade²⁷⁰.

O animal pode "sentir o calor do sol", como sinal, o que o liga instintiva e imediatamente com uma resposta. O ser humano também "sente o calor do sol", mas é capaz de atualizar neste estímulo de apreensão "o sol-quente":

Isto é, o calor estimulante permanece em minha apreensão como algo que já é quente... Este momento do *já* expressa que o estimulante permanece na apreensão como algo que é estimulante, *antes* de estar estimulando e precisamente para poder estimular. É o que costumo chamar de momento do *prius*²⁷¹.

A passagem da mera categorização estimulante à categorização conceitual inicia-se por esta intelecção-sensiente. A coisa real atualmente presente, atualizada por milhões de grupos neuronais, é retro-referida (como uma rememoração, o "*remembered present*") como: "sol-quente", como âmbito a partir do qual o "sinto-o-calor-do-sol" diz uma referência constitutiva: o "calor-do-sol" pertence ao sol enquanto real, "como próprio", e o "sentir" que sinto (o que já inclui não só uma consciência do sol, mas uma autoconsciência do estar sentindo-o eu mesmo) não "dispara" imediatamente uma resposta (como no estímulo animal), mas é "sustentado" sem resposta ainda:

A inteligência aparece, pois, em sua função apreensora de realidade, precisa e formalmente, pela *suspensão do puro sentir*, e no momento desta suspensão do caráter estimulante do estímulo²⁷².

Esta "suspensão" de resposta meramente estímúlica, a partir da apreensão do "antes" ou do *prius* do real ("sol-quente")²⁷³, funda todo o processo das funções cerebrais superiores posteriores. O próprio ser humano apreende sua própria realidade "no ato de viver, definido como *autopossessão da própria realidade*"²⁷⁴. A resposta às "possibilidades" – não meros estímulos – é fruto de decisões. A mera substantividade (dos seres vivos) se transforma em "supra-stância": "a realidade se lhe apresenta (ao ser humano) nesta formalidade que chamamos *bem*"²⁷⁵. Esse bem humano não é meramente "real", é fruto de um processo de "auto-realização"²⁷⁶. E enquanto efetuo esse processo sobre mim mesmo, "o pertencer-me é um momento formal e positivo de minha realidade. E precisamente por sê-lo sou pessoa"²⁷⁷. Zubiri afirmará por último que o "cumprimento" (de "cumular": beo em latim, *beatitudo*: cumulado) pleno da realidade humana é a felicidade²⁷⁸:

O homem, por ser animal de realidades, é constitutivamente animal moral; por ser animal moral, o homem é animal de bens, e o bem

último e radical do homem dentro de suas linhas é justamente sua própria felicidade²⁷⁹.

Poderíamos estender-nos muito mais sobre o tema, pois os filósofos que se fundam no aspecto material da ética são numerosíssimos. O que apresentamos é, porém, suficiente como sugestão de aspectos materiais da ética que, agora, temos que subsumir a partir de um princípio material universal muito mais radical.

§ 1.5. O critério e o princípio material universal da ética

[100] Certamente é este o parágrafo mais complexo e difícil desta ética, mas isto não quer dizer que seja o mais relevante ou o mais indicativo da especificidade da *Ética da Libertação*. Além disso, neste parágrafo iniciamos um processo argumentativo que será desenvolvido nos próximos capítulos²⁸⁰.

Vamos refletir aqui sobre o critério de verdade prática ou do marco de referência para determinar as mediações adequadas para a produção, reprodução e desenvolvimento da vida de cada sujeito humano em comunidade. O ser humano acede à realidade que enfrenta dia a dia a partir do âmbito de sua própria vida. A vida humana não é um fim nem um mero horizonte mundano-ontológico. A vida humana é o *modo de realidade* do sujeito ético (que não é o de uma pedra, de um animal irracional ou da "alma" angélica de Descartes), que dá o conteúdo a todas as suas ações, que determina a ordem racional e também o nível das necessidades, pulsões e desejos, que constitui o marco dentro do qual se fixam fins. Os "fins" (relativamente à razão instrumental formal weberiana) são "colocados" a partir das exigências da vida humana. Isto é, o ser humano enquanto vivente constitui a realidade como *objetiva* (quer para a razão prática ou teórica) na medida exata em que a determina como mediação da vida humana. Se se defronta com algo, de fato, empírica e cotidianamente, é sempre e necessariamente como aquilo que de alguma maneira é recortado do "meio" que constitui nosso entorno como conducente à vida do sujeito ético. A vida do sujeito o delimita dentro de certos marcos férreos que não podem ser ultrapassados sob pena de morrer. A vida sobrenada, em sua precisa vulnerabilidade, dentro de certos limites e exigindo certos conteúdos: se a temperatura da Terra sobe, morremos de calor; se não podemos beber devido a um processo de seca – como acontece aos povos subsaarianos – morremos de sede; se não podemos alimentar-nos, morremos de fome; se nossa comunidade é invadida por outra comunidade mais poderosa, somos dominados (vivemos, mas em graus de alienação que vão desde uma vida quase animal até à própria extinção, como no caso dos povos indígenas depois da conquista da América). A vida humana impõe limites, fundamenta

normativamente uma ordem, tem exigências próprias. Impõe também conteúdos: há *necessidade* de alimentos, casa, segurança, liberdade e soberania, valores e identidade cultural, plenitude espiritual (funções superiores do ser humano em que consistem os conteúdos mais relevantes da vida humana). A vida humana é o *modo de realidade* do ser ético.

Neste último parágrafo do capítulo 1 vamos expor três questões: a) o critério de verdade prática ou do conteúdo de toda ética; b) o princípio material e universal da ética; c) a problemática da “aplicação” do princípio ético material.

α. O critério material universal de verdade prática

[101] Queremos desenvolver esta questão tomando como fio condutor, por ora, o discurso de Marx. Com efeito, o jovem Marx de 1844 tem “intuições” que não são ainda as futuras “categorias” do Marx maduro dos *Grundrisse*²⁸¹, mas são “intuições” fortes, claras, definitivas para uma ética de conteúdo. De fato, Marx opõe o *material*²⁸² ao meramente *formal*²⁸³ em Hegel. Para Hegel, o único movimento que interessa é o da autoconsciência como “ciência do sujeito”, que vai subsumindo uma e outra forma ou “objeto” da “experiência” até chegar ao Saber Absoluto:

Portanto, por um lado, o ente (*Dasein*) que Hegel *subsume* (*aufhebt*) na filosofia não é a religião, o Estado ou a natureza *reais* (*wirkliche*), mas a própria religião já como objeto do saber, isto é, a dogmática, e assim também a jurisprudência, a ciência do Estado, a ciência natural²⁸⁴.

A “realidade” para Hegel é “o sujeito que se conhece como autoconsciência absoluta”²⁸⁵. São magníficas páginas que não perderam sua atualidade e que mostram o conhecimento que Marx tinha de Hegel. Diante desta consciência absoluta do pensar que se pensa a si mesmo, como vazio absoluto, como “o aborrecimento [e] a nostalgia de um conteúdo (*Inhalt*)”²⁸⁶, Marx lhe opõe:

O ser humano real (*wirkliche*), corporal (*leibliche*), de pé no chão... O ser humano é imediatamente *ser natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo (*lebendiges*), é, por um lado, dotado de forças naturais, de forças vitais (*Lebenskräften*)... como impulsos (*Triebe*); por outro lado, como ser natural, com corporalidade, sensível, objetivo, é, como o animal e a planta, um ser vulnerável (*leidendes*), condicionado e limitado; isto é, os objetos de seus impulsos existem fora (*ausser*) dele^{287/288}.

Perante Hegel, Marx trata de recuperar o “real”, porém o real humano que interessa a Marx é a realidade “material” (*material*, com “a”), de “conteúdo”²⁸⁹. Para isso deve recuperar um sentido antropológico forte perdido pelo dualismo moderno (desde Descartes até Kant²⁹⁰), de um ser humano definido em primeiro lugar a partir de sua corporalidade como um

ser “vivo”, vulnerável, e por isso transido de “necessidades (needs)”. Marx descreve esta questão em duas primorosas páginas:

Fisicamente o ser humano vive (*lebt*)²⁹¹ somente de produtos naturais, quer apareçam sob a forma de alimentos, calefação, vestido, moradia, etc. A universalidade do ser humano aparece na práxis justamente na universalidade que faz da natureza seu corpo inorgânico, tanto por ser (1) um meio de subsistência imediata, como por ser (2) a matéria (*Materie*), o objeto e o instrumento de sua atividade vital (*Lebenstätigkeit*)... Que o homem vive (*lebt*) na natureza quer dizer que a natureza é sua corporalidade (*Leib*), com a qual há de manter-se em processo contínuo para não morrer²⁹² ... A atividade vital, a própria vida produtiva, aparece diante do ser humano só como meio para a satisfação de uma necessidade... A vida produtiva é, não obstante, vida genérica. É a vida que gera a vida²⁹³.

[102] Contra Hegel, para o qual o ato humano supremo é o pensar que gera o pensar que se pensa (formalmente), agora a vida humana real, a partir de sua corporalidade com necessidades, gera a própria vida humana com autoconsciência; não acontece o mesmo entre os animais:

O animal é imediatamente uno com sua atividade vital²⁹⁴. Não se distingue dela. É ela. O ser humano faz de sua própria atividade vital objeto de sua vontade e de sua consciência²⁹⁵. Tem atividade vital consciente. Não é uma determinação com a qual o homem se funda imediatamente. A atividade vital consciente distingue imediatamente o homem da atividade vital animal^{296/297}.

Marx está muito longe de um materialismo (físico) simplista (o *materiell* com “e”). Pelo contrário, aquilo de que se trata é que o ser humano reproduz sua vida física e espiritual²⁹⁸, cultural, em seu “conteúdo” (o *material* com “a”):

O animal cria unicamente segundo a necessidade e a medida da espécie a que pertence, enquanto o ser humano sabe criar segundo a medida de qualquer espécie e sabe sempre impor ao objeto a medida que lhe é inerente; por isso o ser humano cria também segundo as leis da beleza²⁹⁹.

Esse critério material sobre o qual se funda a ética, a reprodução e o desenvolvimento da vida humana, é universal, e além disso não é solipsista, mas comunitário. Trata-se de uma “comunidade de vida (*Lebensgemeinschaft*)”:

O caráter social³⁰⁰ é pois o caráter geral de todo o movimento... A atividade e o gozo também são sociais, tanto em seu modo de existência (*Existenzweise*) como em seu conteúdo (*Inhalt*): atividade e gozo social... Só assim existe para o ser humano como vínculo com o outro³⁰¹, como existência sua para o outro (*für den andren*) e do outro para ele (*des andren für ihn*), como elemento vital (*Lebenselement*) da realidade humana (*menschlichen Wirklichkeit*); só assim existe como fundamento (*Grundlage*) de sua própria existência humana... Não só o material³⁰² de

minha atividade (como a língua, graças à qual opera o pensador)³⁰³ me é dado como produto social, mas minha própria existência é atividade social, porque o que eu faço, faço-o para a sociedade e com consciência de ser um ente social. Minha consciência geral é apenas a *forma teórica*³⁰⁴ daquela cuja *forma viva* é a comunidade real, o ser social, ao passo que hoje em dia a consciência geral é uma abstração da *vida real* e como tal é enfrentada³⁰⁵.

Ou como Moses Hess expressa em seu esquecido artigo *Sobre a essência do dinheiro*:

A *vida* é intercâmbio de *vitalidade* produtiva³⁰⁶. Cada pessoa individual se comporta aqui como consciente e como indivíduo prático consciente no âmbito do intercâmbio de sua *vida social* (*gesellschaftlichen Lebens*)... Ela se comporta com o corpo social (*Gesellschaftskörper*) como um membro singular... Elas morrem quando se isolam umas das outras. Sua *vida real* consiste somente no intercâmbio mútuo de sua *vitalidade* produtiva, só em mútua interação, só na conexão com o corpo social³⁰⁷.

A vida é o referente supremo, entretanto pode ser entregue como holocausto pela própria vida em comunidade:

A pessoa oferece em sacrifício com consciência sua vida individual pela *vida comunitária*, se houver uma contradição entre ambas³⁰⁸... O amor é mais poderoso que o egoísmo³⁰⁹.

Poderíamos, por estes e muitos outros textos que achamos excessivo citar, concluir que o *critério material universal* com o qual Marx teria desenvolvido uma ética poderia ser enunciado da seguinte maneira, de modo aproximativo: Aquele que atua humanamente³¹⁰ sempre e necessariamente tem como conteúdo de seu ato alguma mediação para a produção, reprodução ou desenvolvimento auto-responsável³¹¹ da vida de cada sujeito humano numa *comunidade de vida*, como cumprimento material³¹² das necessidades de sua corporalidade cultural (a primeira de todas o desejo do outro *sujeito humano*)³¹³, tendo por referência última toda a humanidade.

[103] Este critério material é, ao mesmo tempo, um critério de *verdade prática e teórica*³¹⁴. Estamos num nível de enunciados ou juízos descritivos, juízos de fato, mas com uma consistência própria:

Os juízos de fato cujo *critério de verdade* é a *vida* e a *morte*³¹⁵ são ao mesmo tempo os juízos constituintes da realidade *objetiva*... A realidade *objetiva* não é algo independentemente da vida do homem. É a vida do homem, ao conseguir evitar a morte, que mantém a realidade como realidade *objetiva*. Por isso no suicídio se dissolve a realidade³¹⁶, e no suicídio coletivo da humanidade a realidade se dissolve definitivamente.

te... A objetividade da realidade não antecede à vida humana, mas é tanto seu produto como seu pressuposto³¹⁷.

Deve-se, em primeiro lugar, começar por distinguir certos momentos e diversos tipos de racionalidade, de enunciados, para poder fazer distinções que precisaremos ter presentes na exposição posterior de toda esta *Ética da Libertação*.

Esquema 1.3: DIVERSOS NÍVEIS A SEREM CONSIDERADOS

1. O real, âmbito da vida do sujeito ético	2. Mundo das culturas e da interculturalidade	3. Horizonte dos meios-fins
Razão prático-material ou ético-originária (o Outro como igual)	Razão hermenêutica, ontológica	Razão instrumental, estratégica, científica
Enunciados ou juízos de fato, juízos éticos materiais, normativos	Enunciados normativos, valorativos	Juízos de fato
Verdade prática	Validade, validade cultural, valores	Eficácia dos meios-fins

Explicação do esquema: 1. Ordem da realidade da vida humana do sujeito (universal).

2. Ordem ontológico-cultural (materialmente particular). 3. Ordem das mediações (razão instrumental).

[104] Por ora, queremos apenas indicar a diferença entre o modo de realidade da "vida humana" (o *nível 1*)³¹⁸ e o horizonte ontológico-hermenêutico que se desdobra como âmbito da particularidade de uma cultura (*nível 2*)³¹⁹. Tanto em MacIntyre como em Taylor, tomando dois exemplos concretos, o âmbito material é exclusivamente situado no *nível 2* (do esquema 1.3). Taylor não mostra claramente como cada cultura (*nível 2*) é um modo de concretizar a "vida humana em geral" (*ordem 1*); só considera a "particularidade" de cada cultura, sem descobrir o âmbito universal da vida humana a partir do qual todas as culturas são concreções particulares, conformadas por dentro pelo referido critério *universal material* da necessidade de produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana como tal (em toda a humanidade e sempre). Quer dizer, Taylor só descobre uma razão ontológico-cultural particular (razão hermenêutico-valorativa). De nossa parte, afirmamos a importância da racionalidade material, mas como dimensão da realidade da vida concreta de cada ser humano (*nível 1* do esquema). É a partir da constituição de seu modo peculiar de realidade, como "vida humana", que o sujeito acede à realidade objetiva pela "razão

prático-material" (e também pela "razão ético-originária"), pressuposta no pensar de Marx ou Freud, e de tantos outros críticos.

No aspecto material da ética, os enunciados descritivos têm pretensão de verdade prática (com relação à realidade da produção e reprodução da vida do sujeito humano enquanto humano) e teórica (com relação à realidade em geral, como abstração ou segundo momento da verdade que, mediatamente, se referem em última instância a essa vida). Voltaremos no § 2.5 a esse tema, ao abordar a pretensão de validade como tal, na moral formal, e ao distingui-la ali da pretensão de verdade prática, não só de retidão, dos enunciados.

[105] Max Weber acostumou-nos a uma certa classificação dos atos sociais, em quatro níveis:

A ação social, como toda ação, pode ser: 1) *racional, ordenada a fins...* utilizando essas expectativas como condições ou meios para conseguir fins próprios racionalmente julgados e perseguidos³²⁰; 2) *racional, ordenada a valores...* éticos, estéticos, religiosos... simplesmente no mérito desse valor; 3) *afetiva*, especialmente emotiva, determinada por afetos e estados sentimentais atuais; e 4) *tradicional*: determinada por um costume arraigado³²¹.

Os atos que operam meios com "ordenação a fins" têm a ver com "juízos de fato" (nível 3 do esquema 1.3), que são formalmente um exercício da razão instrumental e em certos casos científica. Os "juízos de valor" para Weber são meros enunciados subjetivos, fundados em valores: valores que são culturalmente dados, sem possibilidade de fundamentação racional. Em Weber a ética não se desenvolve a partir de "juízos de fato" e não pode ter consistência racional, e por isso científica.

A *Ética da Liberdade* justifica que se possam enunciar "juízos de fato" em relação à vida ou morte do sujeito ético. Não nos referimos a juízos de fato da razão instrumental que procedem do cálculo meio-fim, *formais*, mas sim juízos referentes à produção, reprodução ou desenvolvimento da vida humana, materiais (mas não materialidade no sentido weberiano) e a partir de cujo âmbito podem ser julgados criticamente os fins e valores. Quando, por exemplo, se enuncia descritivamente:

1. João está comendo.

Trata-se de um enunciado descritivo, um "juízo de fato" como exercício da "razão prático-material". Ao chamá-lo de "João"³²², nome próprio de um sujeito humano, nós o estamos distinguindo no conjunto do real das coisas inanimadas e dos animais. Por tratar-se de um nome próprio, nós o estamos reconhecendo como um sujeito concreto, com uma identidade própria, única e exclusiva desse sujeito. Além disso, descobre-se sua realidade (ato da "razão prático-material) como realidade vivente ("João come para viver") e

realidade vivente *humana* (isto é, como sujeito autoconsciente, *autônomo*, livre):

2. João, que é um sujeito humano vivente, auto-responsável, *está* comendo.

[106] Como se pode ver, um certo tipo de "reconhecimento" está à base de cada um dos critérios ou condições de possibilidade que enunciaremos nesta *Ética*. Axel Honneth estudou a questão do reconhecimento em Hegel. Pode-se considerar a complexidade do que estamos expondo no seguinte esquema:

*Esquema 1.4: RECONHECIMENTO DO SUJEITO ÉTICO*³²³

Objeto Conhecimento modo	Indivíduo (necessidades concretas)	Pessoa (autonomia formal)	Sujeito (particularidade individual)
Intuição (afetiva)	Família (amor)		
Conceito (cognitivo)		Sociedade civil (direito)	
Intuição intelectual			Estado (solidariedade)

"João" é reconhecido³²⁴ como membro de uma família, de uma sociedade civil, de um Estado. O "comer" deste sujeito (familiar, pessoal, cidadão) é uma mediação para a vida em geral, mas especificamente de sua vida como sujeito humano. Não é o "deglutir" animal, mas um ato cultural gastronômico. Este sujeito come "algo" que comprou, autoproduziu ou roubou. De modo que posso considerá-lo um mero ato de comer lícito de um comensal num restaurante, o comer de um camponês, ou comer de alguém que adquiriu ilicitamente o alimento e, portanto, com consciência culpável. Tudo isto está incluído sempre e inevitavelmente no "juízo de fato" (sobre o ser humano como sujeito que precisa reproduzir sua vida comendo), que não é apenas um cálculo abstrato de meio para um fim da razão instrumental, mas também uma reflexão sobre o sujeito do ato³²⁵, e por isso um momento de uma razão prático-material, quanto à vida (ou da razão ético-originária com relação ao *re-conhecimento* do Outro como igual) que atualiza a realidade "deste *sujeito humano* que está comendo" a partir de um horizonte mais radical. Trata-se de um "juízo de fato" não meramente instrumental nem formal, mas de um "juízo" ou enunciado de realidade, material, e, como tal, um enunciado sobre um sujeito vivente como humano. Mas além disso a razão prático-material (ou ético-originária, simultanea-

mente) pode subsumir ou determinar se um fim, um juízo de fato da razão instrumental ou de valor cultural, se “refere” ou não à possibilidade da produção, reprodução ou desenvolvimento da vida deste sujeito humano em comunidade. Hinkelammert escreve:

A vida é a possibilidade de ter fins, mas não é um fim... Nenhuma ação calculada de racionalidade meio-fim é racional se eliminar, em sua consequência, o sujeito que sustenta esta ação. Podemos chamar este círculo de racionalidade reprodutiva³²⁶ do sujeito. Refere-se às condições de possibilidade da vida humana. Esta racionalidade fundamental se nos impõe como necessária, porque o cálculo meio-fim como tal não revela o efeito de um fim realizado sobre estas condições de possibilidade da vida humana. À luz da racionalidade meio-fim, algo pode parecer perfeitamente racional; entretanto, à luz da racionalidade reprodutiva do sujeito pode ser perfeitamente irracional³²⁷.

E acrescenta pouco depois:

Portanto, trata-se de um *juízo de compatibilidade* entre duas racionalidades³²⁸, no qual a racionalidade reprodutiva julga sobre a racionalidade de meio-fim. Seu *critério de verdade* não pode ser senão de vida ou morte. O problema é saber se a realização de ações de orientação meio-fim são compatíveis com a reprodução da vida dos sujeitos da vida. O que se constata como verdade é a compatibilidade e o que se constata como erro é uma contradição performativa entre ambas as racionalidades³²⁹.

Demos um passo à frente.

b. O princípio ético-material universal

[107] Trata-se agora de indicar – não de expor exaustivamente – a “passagem” dos enunciados descritivos aos normativos. É toda a problemática da possível *fundamentação* dialético-material, não de “dedução” formal, de “juízos normativos” a partir de “juízos de fato” sobre a vida. Devemos então novamente mostrar que a chamada “falácia naturalista”, assinalada por Hume num famoso texto já citado³³⁰, se situa num nível lógico-formal, abstrato. Nossa descrição, ao contrário, se situará num nível material (da razão prático-material), o que exige novos desenvolvimentos lógicos. Será que é possível material e concretamente, a partir de enunciados descritivos, *fundamentar* enunciados normativos?

O critério material que expusemos no parágrafo anterior se refere a um aspecto puramente descritivo. Agora necessitamos de um princípio material estritamente ético, de obrigação ou dever-ser, que sirva como mediação entre o critério descritivo e sua aplicação crítica. É todo o problema da possibilidade de fundamentar a partir do critério material (da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana) uma exigência, uma obrigação ou um dever-ser propriamente éticos. Trata-se da “passagem”

do mero *critério* descritivo (o “*ser*” em sentido concreto e material, como vida humana) ao propriamente dito *princípio ético material* normativo (o “*dever-ser*”), que não se situa logicamente no mesmo nível abstrato ou formal da chamada “falácia naturalista”, porque, neste caso, seria uma dedução impossível ou indevida. De fato, a chamada falácia naturalista define como errôneo o deduzir de um *critério formal* meio-fim descritivo (que seria para Weber, e tantos outros, o único tipo de “juízo de fato”) uma exigência ou *princípio material* normativo da ética (que seria um “juízo de valor”). Esse tipo de dedução é impossível logicamente. Nós, como já mostramos freqüentemente acima, nos situaremos no âmbito de um tipo particular de juízos de fato (referentes à vida humana em concreto e como exercício da razão prático-material). Temos que dar essas explicações para deixar livre todo o desenvolvimento teórico que possa permitir reconstruir a ética material e crítica (que a metaética analítica, positiva, do liberalismo filosófico, a Ética do Discurso ou a economia *formal* neoliberal de F. Hayek negaram por diversas razões).

[108] No empirismo de Hume, o nível do “é”, o enunciado descritivo (“juízo de fato”), consistia em “idéias”, e estava completamente desconectado do “dever-ser” ético, que só podia ser objeto de um sentimento (irracional, portanto). Era o “juízo de valor” de Weber. A reinterpretção posterior, fregeano-russelliana, situa a impossibilidade dessa dedução num plano exclusivamente lógico-formal. Nosso argumento, por sua vez, transcorre em outro nível (o concreto, material). Ninguém poderia negar que deve ser considerado como puramente descritivo todo enunciado que se refira a fatos do *ser vivente humano* enquanto “vivente” e “humano”, tais como comer ou beber como necessidade e como expressão de arte culinária, correr como deslocar-se e como esporte, vestir-se para conservar o calor e como moda, morar para proteger-se das intempéries e como arquitetura, pensar, falar, pintar, simbolizar, etc., tudo isto como vivente e humanamente. Por outro lado, ninguém pode pretender negar que o “ser” humano como sujeito, em primeiro lugar, tem a sua vida, embora transcorra na maior parte do tempo em instâncias auto-organizadamente, sob um certo controle autoconsciente (como função superior neurocerebral). A responsabilidade sobre seus atos, sobre sua vida, é uma consequência não só da consciência, mas da autoconsciência. Em segundo lugar, o vivente humano é constituído originariamente por uma intersubjetividade que constitui o próprio ser humano como sujeito comunicativo (numa comunidade de vida e de comunicação lingüística). A corresponsabilidade é outra consequência. E, em terceiro lugar, como outra dimensão do que indicamos, o vivente humano é um sujeito que desde sua origem participa num mundo cultural (de símbolos, valores, mas também de normas, prescrições, etc.). Tudo isto quer dizer relação necessária ao modo *humano* de *ser vivente*, isto é, de produzir, reproduzir e desenvolver a própria vida como um sujeito individual

humano. Poderia parecer então que todo enunciado descritivo de momentos constitutivos do ser vivo humano como *humano* inclui sempre, necessariamente (por ser um sujeito *humano* e não outra coisa) e a partir de sua origem, uma auto-reflexão responsável que “entrega” sua própria vida à exigência de conservá-la – e mais se considerarmos que a motivação do puro instinto específico se transformou em exigências de valores culturais. Estas exigências, obrigações ou dever-ser éticos se explicitam em enunciados normativos, já que o ser humano perdeu certos momentos instintivos (bem presentes nos animais) como efeito de seu comportamento histórico-cultural. Com efeito, a conduta comunitária linguística, com costumes regulados por valores, impediu evoluir instintivamente, porque o fez culturalmente. A normatividade ética vem substituir o comportamento da espécie animal, a história suplanta e supera muitos momentos genéticos. A espontaneidade livre e auto-reflexiva humana abre um imenso horizonte às decisões não estimuladas, mas, entre a “segurança” do instinto e a pura “arbitrariedade” de uma liberdade sem limites, a ética “delimita” uma conduta regulada por deveres, obrigações, exigências racionais (que têm como parâmetro material a fronteira que divide a vida da morte).

[109] A obrigatoriedade não é idêntica à necessidade das leis físicas ou instintos animais, mas define-se socialmente a partir de um marco delimitado por tendências aproximadamente constante de atos não-intencionais (trataremos disso futuramente em outras obras), ou monológica ou intersubjetivamente por exigências próprias do ser humano, livre e não obstante socioculturalmente regulado, porque todo ato humano, como *humano*, tem como um momento constitutivo específico o exercício da *autoconsciência*. A partir desta abre-se a possibilidade da auto-responsabilidade³³¹ autônoma; responsabilidade pela qual o ser humano “toma a seu cargo” (ou pode intervir “corretivamente” – infelizmente também destrutivamente – com plena ou explícita “consciência”) as mediações, possibilidades ou ações como exigências da realização da *própria* vida humana, comunitariamente, e, como horizonte último implícito, de toda a humanidade. A vida está sob sua responsabilidade. É o próprio e exclusivo do *modo de realidade* da vida humana: *manter-se sob sua própria responsabilidade*. É o único vivo auto-responsável. Por isso é a única vida que se vive eticamente. A eticidade de sua vida é a auto-responsabilidade sobre sua permanência em vida. Nisto consiste o constituir-se como *sujeito* (sub-jecto: o “eu” lançado “de baixo”, a partir da reflexão “sobre” si mesmo) humano como *humano*, sem por isso negar todos os momentos da auto-organização vital ou auto-regulação social. Esta “reflexão” (da vida humana sobre sua própria vida, e o tomá-la “a seu cargo” como sujeito³³²) autoconsciente, auto-referente, é, exatamente, o momento em que a vida humana é entregue à responsabilidade do próprio sujeito humano: *ante festum*, como

uma condição absoluta *a priori*, porque a vida já está aí desde sempre (para o sujeito), para constituir-se pela auto-responsabilidade como ação e projeto ético; *in festum*: porque não podemos deixar de haver-nos com ela, inevitavelmente, e no reconhecer-se a si mesmo e reconhecer o outro sujeito como o *alter ego* vivente; *post festum*: como memória do que fizemos como desenvolvimento ou destruição de nossa(s) vida(s) ou como projeto futuro. Ser su-jeito significa exatamente que meu (nosso) próprio “ser”, minha (nossa) vida, é entregue a mim mesmo (nós mesmos) a partir da responsabilidade solidária como um “dever-ser”, e isto de maneira necessária e simultânea.

De maneira que o enunciado 2, explicitado mais acima, pode fundamentar, materialmente, como exercício da razão prático-material, o juízo normativo seguinte:

3. João, que é um ser vivente autoconsciente, deve continuar comendo.

Se não comesse, morreria e, por ser auto-responsável por sua vida, esta decisão de não comer deveria ser julgada como suicida. Mas isto é eticamente injustificável.

[110] Isto é, a produção, reprodução e desenvolvimento da vida de cada sujeito humano é ela mesma um fato (sobre o qual podem ser feitos “juízos de fato” ou “enunciados descritivos”; não meramente da razão analítico-formal ou instrumental), que se “impõe” à própria vontade (à ordem pulsional da humanidade como gênero, da comunidade e a cada sujeito ético) por sua inevitável constituição auto-reflexiva. A vida humana não só se dá espontaneamente, mas nos é imposta a nós mesmos como uma “obrigação” sua conservação e desenvolvimento. Quer dizer, sobre o “há vida humana” pode-se “fundamentar” (racional, prático-material e reflexivamente) o *dever-ser ético* (que pode ser emitido como “enunciado normativo” ou “juízos éticos de realidade”³³³), com pretensão de verdade, como exigências deonticas de produzir, reproduzir e desenvolver a própria vida do sujeito ético. A partir do *ser-vivente* do sujeito humano pode-se fundamentar a exigência do *dever-ser* da própria vida, e isto porque a vida humana é reflexiva e auto-responsável, contando com sua vontade autônoma e solidária para poder sobreviver. Eis aqui a fragilidade, mas ao mesmo tempo a necessidade da ética, em seu nível deontico, como normativa! Se a humanidade perdesse esta consciência – e parece que está perdendo, como se pode verificar na insensibilidade diante do assassinato do Outro, diante da miséria da maioria de seus membros no Sul do planeta Terra – poderia precipitar-se num suicídio coletivo³³⁴. O viver transforma-se assim de um *critério* de verdade prática numa *exigência ética*: no *dever-viver*.

Em outras palavras, a *passagem* do juízo de fato material ao juízo normativo é feita pela razão prático-material que fundamenta a "obrigação" ética na "necessidade" biológico-cultural. A "obrigação" é a auto-ligação³³⁵ responsável que a vontade (do "isto" através do "eu") exerce sobre o sujeito (o "si mesmo") a partir da "necessidade" do viver. O "isto-eu" coage eticamente o "si mesmo" vivente, dado, para impedi-lo de morrer, para impeli-lo a sobreviver: ao "si mesmo" impõe-lhe o "isto" (a pulsão, a afetividade, a própria vida como motor) por intermédio do "eu" esta autodecisão, além disso, como uma "vontade de viver" (obrigação) ou, do contrário, o eu se desintegraria e perderia o "sentido" da vida: permaneceria em posição de anomia, de pânico diante do *vacuum*, de suicídio. Por tudo isto, o princípio material da ética se fundamenta sobre o critério material universal já analisado.

Se voltarmos ao exemplo argumentativo já enunciado, podemos repeti-lo e desenvolvê-lo da seguinte maneira:

2a. João, que é um sujeito vivente humano auto-responsável, está comendo.

2b. Para viver, é necessário comer.

2c. Se João deixasse de comer, morreria; suicidar-se-ia.

3a. Como auto-responsável por sua vida *não* deve deixar-se morrer, ou seria um suicida. *Ergo*

3b. João *deve* continuar comendo.

O momento decisivo é a "passagem" do enunciado 2c ("necessidade" biológico-cultural) ao 3a ("obrigação" ética). É uma "passagem" dialética por fundamentação material (do fundamento descritivo ao fundado deôntico) efetuada pela razão prático-material que pode compreender ou captar racionalmente a relação necessária entre a exigência *natural* do comer-para-viver e a responsabilidade ética do sujeito que está obrigado ou "deve" comer-para-não-morrer. Este "deve" se fundamenta como exigência material e ética (enquanto a vida é dada como encargo ao próprio sujeito ético, racional e pulsional, dentro das exigências do critério de verdade, e também, embora como mediação, concretamente a partir dos valores da cultura, etc. – e não por um instinto da espécie, certamente enfraquecido pela civilização, de sobrevivência puramente animal). Aqui o "dever" ético, como norma auto-responsável que liga ou obriga, vem subsumir as exigências ou leis instintivo-"naturais"³³⁶ dos outros seres vivos não humanos. A ética não trata apenas (embora também) nem fundamentalmente (mas derivadamente) dos âmbitos valorativos de juízos subjetivos (ou intersubjetivos culturais) de valor. A ética cumpre a exigência urgente da sobrevivência de um ser humano autoconsciente, cultural, auto-responsável. A crise ecológica é o melhor exemplo: a espécie humana decidirá "corrigir"

ética ou auto-responsavelmente os efeitos negativos não-intencionais do capitalismo tecnológico devastador ou a espécie como totalidade continuará seu caminho rumo ao suicídio coletivo. A consciência ética da humanidade transformar-se-á, a curto prazo, na *última instância* de uma espécie em risco de extinção, já que os controles auto-organizados de sua corporalidade ou passam pela correção de uma responsabilidade autoconsciente (e crítica, do “dever ser”) ou já não terão outros recursos, porque, como dissemos, o instintivo animal não poderá evitar o suicídio coletivo.

Portudo isto, propomos a seguinte descrição inicial do que chamaremos *princípio material universal da ética*, princípio da corporalidade como “sensibilidade” que contém a ordem pulsional, cultural-valorativa (hermenêutico-simbólica), de toda norma, ato, microfísica estrutural, instituição ou sistema de eticidade, a partir do critério da vida humana em geral: Aquele que atua eticamente³³⁷ deve (como obrigação) produzir, reproduzir e desenvolver auto-responsavelmente a vida concreta de cada sujeito humano, numa comunidade de vida, a partir de uma “vida boa” cultural e histórica³³⁸ (seu modo de conceber a felicidade, com uma certa referência aos valores e a uma maneira fundamental de compreender o ser como dever-ser, por isso também com *pretensão de retidão*) que se compartilha pulsional e solidariamente, tendo como referência última toda a humanidade, isto é, é um enunciado normativo com *pretensão de verdade prática* e, em além disso, com *pretensão de universalidade*³³⁹.

[111] Este princípio material da ética inclui o ponto de partida e contém a “matéria” (*Inhalt*) de todos os momentos posteriores (formal-procedimental, de factibilidade, crítico ou de libertação). Este âmbito constitui o conteúdo ético de toda práxis e de todo projeto de desenvolvimento futuro: não pode ser negado, superado ou deixado de lado em nenhum caso. Trata-se do âmbito a partir do qual se implanta a factibilidade do mundo cotidiano ético como tal. Não é um mero horizonte particular ou “patológico” que possa ser abandonado para poder elevar-se a um horizonte *a priori* de princípios transcendentais – como no caso de Kant ou Apel. Tampouco consiste exclusivamente no horizonte histórico-cultural – como para os comunitaristas – ou incomensurável – como para os pós-modernos. Mas, além disso, embora seja o ponto de partida *necessário* que já se pressupõe sempre em toda ética ou moral, não se deve esquecer que não é um horizonte *suficiente*, já que, para a validade, factibilidade ou crítica ética, será necessário lançar mão de outros princípios de co-determinação.

Ademais, seria necessário acrescentar sempre que tudo que expusemos está situado num horizonte histórico e cultural concreto. Mas isto nos leva a não aceitar que a questão de fundo seja: qual é o conteúdo concreto de uma “vida boa”? Ou seja, qual é a maneira de interpretar o conteúdo da felicidade, a avaliação total da estrutura dos valores, ou, em última

análise, a “compreensão do ser” em concreto e historicamente? A questão ineludível e eticamente relevante é, pelo contrário, que ninguém (nem sequer um membro de uma sociedade do capitalismo tardio pós-conven-
cional) pode agir sem ter em vista *uma maneira cultural-lingüística concreta* (é a posição de Taylor contra Habermas) de institucionalizar a obrigação ética da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em geral. Esta pretensão ou exigência é absolutamente *universal* (e agora contrapomos nossa posição às de Taylor e Habermas). São estes os pressupostos materiais *a priori* de todo ato humano. Mas, graças ao momento transcultural do critério e princípio ético de produção, reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano (pré- ou transontológico), podemos agora julgar eticamente a própria cultura (seus fins e valores) *a partir de “dentro” e segundo sua “própria” lógica e identidade*³⁴⁰. E neste sentido é um princípio universal.

[112] Mais adiante será necessário elaborar a formulação detalhada do *discurso de fundamentação*³⁴¹ deste princípio material da ética. Será necessária uma fundamentação *positiva* e material como a que apenas indicamos. Mas também será necessário elaborar uma fundamentação *negativa* ou *ad absurdum*, pela impossibilidade de seu contrário. Neste caso não se argumentará contra o cético que põe em dúvida a razão em geral; a argumentação será contra o cínico que pretende justificar uma ordem ética fundada na aceitação da morte, do assassinato ou do suicídio coletivo – como quando um Friedrich Hayek justifica a eliminação dos que são vencidos pela “competição” do mercado, único horizonte formal-racional econômico possível, princípio de morte que, generalizado, coloca em perigo a humanidade como tal. Deverá ser demonstrada a *impossibilidade* de argumentar eticamente sem contradição performativa em favor de uma ordem em que a norma, a ação, a microestrutura, a instituição ou o sistema ético se proponham o desenvolvimento de uma ordem ética sobre a morte, o assassinato ou o suicídio coletivo (o “ser-para-a-morte” de Heidegger ou o “princípio de morte” de Freud?). Toda ação do sujeito humano, inevitavelmente e sem exceção, é uma maneira concreta de cumprir com a exigência da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana, a partir de cujo fundamento podem desenvolver-se ordens éticas, que se abrem como alternativas concretas de desenvolvimento da vida (projetos concretos de “boa vida” melhores e possíveis)³⁴². A estratégia argumentativa de fundamentação deve seguir a direção mostrada por Wittgenstein:

Se o suicídio fosse (eticamente) permitido, tudo seria permitido. Se algo não é permitido, então o suicídio não é permitido. Isto lança luz sobre a essência da ética, porque o suicídio é, por assim dizer, o pecado elementar. E quando se investiga sobre ele, é como se se investigasse o vapor de mercúrio para captar a essência dos vapores. Embora talvez o suicídio também não seja, por si mesmo, nem bom nem mau!³⁴³

A pretensão deste tipo de fundamentação seria a de mostrar que nenhuma norma ética, ato humano, microestrutura, instituição justa ou sistema de eticidade pode contradizer o princípio enunciado. É um princípio universal, melhorável em sua formulação, mas *não falseável* – mesmo contando com a incerteza própria da razão finita, porque se fosse falseável perder-se-ia o fundamento ético do falseamento, da própria razão; seria cair numa contradição performativa originária e abissal. A partir dele, podem ser falseadas as fundamentações de outros princípios subalternos e das normas de ações concretas. É o princípio da “verdade prática” por excelência.

A partir de um princípio material da ética, tal como o definimos inicialmente num *plano abstrato*, as éticas materiais estudadas neste capítulo (o utilitarismo, o comunitarismo, as éticas dos valores, da felicidade, etc.) se comportam como âmbitos de menor universalidade, como *aspectos materiais* particulares e pertinentes, necessários (embora analisados de outra maneira) mas não suficientes, sempre fundados no princípio material enunciado.

c. A “aplicação” do princípio material

[113] Trata-se agora da questão da “aplicação” do princípio material a uma norma, ação, microestrutura, instituição, sistema de eticidade, etc. Em toda a tradição (explicitamente desde Aristóteles) esta questão era tratada no tema da “prudência (*frónesis*)”, virtude da razão prática.

De fato, a categorização e valoração meramente “estimúlica” do animal “dispara” ou lança a resposta de maneira necessária, instintiva, específica, imediatamente – com algumas exceções entre as espécies superiores. Há então uma resposta ou “aplicação” sem mediação: o instinto de reprodução da vida animal “aplica” de maneira necessária (a partir da dimensão imediata perceptivo-avaliativa própria da espécie) ao estímulo o critério neurocerebral da vida. Não há nenhuma distância entre a categorização estimuladora e a resposta – pelo menos até as espécies superiores, como dissemos. Existe então uma *imediata* ou instintiva aplicação *material* do princípio biológico.

No ser humano, como repetimos freqüentes vezes, abre-se um espaço entre: a) a categorização conceitual, a valorização consciente, o processo lingüístico autoconsciente e responsável, e b) a resposta possível. É o “espaço” da autoconsciência, liberdade, responsabilidade e autonomia, que “dá tempo” ao processo da aplicação do princípio material da ética para a fundamentação racional eletiva da norma a ser executada na ação. Trata-se, exatamente, da *necessidade* de outro princípio que co-determina o princípio material, e que denominaremos *princípio formal moral* ou de racionalidade discursiva prático-intersubjetiva do acordo que alcança, a partir da *verdade do princípio material*, a *validade* por meio da argumentação, funda-

mentação racional dos fins e meios a operar-se. A *frónesis* privada e monológica veritativa (não necessariamente aqui já solipsista) é articulada (não negada mas subsumida e transformada) na intersubjetividade discursiva da validade da moral formal. Habermas indica corretamente, enfrentando a posição de Henrich³⁴⁴, e do próprio Blumenberg³⁴⁵, que:

Se partimos da reprodução da vida social (*die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens*)³⁴⁶ que não só está ligada às condições do confronto cognitivo-instrumental... com a natureza externa... mas de que a socialização depende igualmente das condições da intersubjetividade do acordo (*Verständigung*) entre os participantes na interação, então temos que reformular também o conceito naturalista de autoconservação (*Selbsterhaltung*)³⁴⁷.

É claro que a concepção que propusemos em todo este capítulo não é naturalista, mas pressupõe integrar a intersubjetividade consensual, a racionalidade discursiva – mas também a ordem pulsional, afetiva, do desejo – no processo da produção, reprodução e desenvolvimento da vida concreta, porque é vida comunitária de um sujeito ético, humano. Mas isto significa que já estamos passando para o capítulo 2.

NOTAS

1. Ver no Apêndice I as Teses, 3, 10 e 11.

2. Queremos fazer uma advertência desde o começo. As correntes filosóficas “vitalistas”, especialmente as alemãs, podem prestar-se a interpretações errôneas. Queremos deixar bem claro nossa distância dos “vitalismos” à la Ludwig Klages, Oswald Spengler, do nazismo alemão ou do fascismo italiano, e seus efeitos na América Latina ou outros horizontes; ainda nos diferenciaremos do vitalismo de Nietzsche (ver o capítulo 4.3). O que queremos é ser situados numa corrente “latino-americana” (dos movimentos indígenas, afro-americanos e caribenhos, dos grupos populares, dos movimentos feministas, etc.) que luta pela vida do sujeito ético, humano-corporal, corrente que concorda filosoficamente com uma tradição que, começando com Karl Marx e passando por Freud, poderia culminar com Franz Hinkelammert. Nada tem a ver com os grupos reacionários “pro vita”. Ver novamente a tese 11, no Apêndice I.

3. Recordar novamente a tese 10 no Apêndice I.

4. Aqui Kant usa *Materie* no sentido de “conteúdo” empírico.

5. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 38 (Kant, 1968, t. 6, p. 127).

6. Por nossa parte definiremos o princípio da ética material como a exigência (ou obrigação) de produção, reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano. Ao que parece, Kant se refere só e redutivamente a algo como a “vida vegetativa e animal”.

7. Esta angústia é hoje muito mais espantosa que no tempo de Kant, já que a maioria da humanidade se vê lançada, pelo processo de globalização, a uma exclusão empobrecedora nunca antes observada.

8. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I, BA 10 (Kant, 1968, t. 6, p. 23).

9. Como veremos de imediato, a estrutura afetiva participa no processo neurocerebral da categorização perceptiva, na conceitual e ainda no momento da autoconsciência ou na capacidade reflexiva da razão, na constituição dos “objetos” do conhecimento daquilo que ainda poderia chamar-se “razão teórica”, e, por isso, tanto o empírico como o conceitual universal já pressupõem sempre um momento

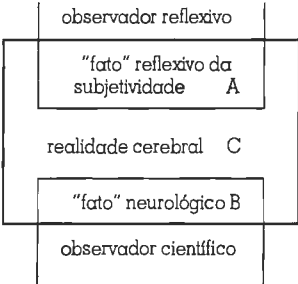
"apetitivo-avaliativo". O momento "afetivo" ou "pulsional" para o satisfator alcança "prazer" em seu cumprimento: a satisfação. O momento "avaliativo" (ver no final a Tese 12, o § 1.5.c, e posteriormente o § 4.3) é nada menos que o juízo de compatibilidade entre o fim, objeto ou enunciado (máxima) com o princípio material da ética que enunciaremos: se permite ou não a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana. "Avaliar" terá às vezes nesta Ética um sentido forte (juízo a partir do critério material universal de sobrevivência humana) ou fraco (comparação com os valores culturais relativos a um mundo de vida histórico concreto particular).

10. O critério material ou de verdade prática, a vida concreta do sujeito humano é o âmbito da realidade (um modo de realidade) de onde surgem todas as "inclinações", e constitui as mesmas quanto ao seu "conteúdo". Mas, e desde já, o "bom" não é o "material" ou a "verdade prática" (ver a tese 13 no Apêndice I).

11. Ver, por exemplo, Rabossi, 1995; Rorty, 1979, p. 17s; Searle, 1984, p. 13s: "The Mind-Body problem"; ou em Putnam, 1988; Bunge, 1988; etc.

12. Queremos esclarecê-lo desde o início. Usaremos a modo de exemplo, sem maiores pretensões, algumas descobertas recentes da neurobiologia. Levamos em conta o ataque de Apel contra aqueles que usam "filosoficamente" a neurobiologia sem atentar para as diferenças de níveis (Apel, 1991, em diferentes lugares). O fato da subjetividade por introspecção reflexa, mesmo filosófica, nunca será o fato neurológico por observação objetiva; mas ambos os "fatos" são materialmente idênticos. A "subjetividade" humana tem inevitavelmente implantação "cerebral", como veremos. Não se nos acuse por isso de materialistas *standard* ou naturalistas. Desde Darwin (com seu "adaptacionismo" dos "códigos genéticos" e o "instinto de simpatia", tudo isto garantido pela herança dos caracteres adquiridos), passando pela sociobiologia, chegamos à neurobiologia, depois de um longo caminho. É preciso não pretender demonstrar o quanto "altruísta" é a vida humana em seu exclusivo nível genético. Nosso questionar é diferente. Cf. numa perspectiva darwinista obras como as de Wilson, 1975 e 1978; Dawkins, 1976; Bertram, 1988. Para um tratamento geral do tema, com bibliografia, cf. Paris, 1994 e Jonas, 1982b.

13. Considere-se esta diferença no seguinte esquema:



O "fato" A é constituído a partir da análise psicológica, psicanalítica ou da experiência de reflexão. Quando digo: "Eu estou cansado". O "fato" B é constituído a partir da observação das ciências neurobiológicas. Assintoticamente nunca o fato A será o B. Caso se produzisse esta identidade, por exemplo, deveria "sentir-se" subjetivamente a descarga elétrica como elétrica que se produz ao "comunicar-se" a sinapse de um neurônio ou célula nervosa com outra: é empiricamente impossível. Entretanto, ambos os "fatos" (A e B) são aspectos de uma e mesma "realidade" C. Desta maneira não se cai num naturalismo neurológico quando se diz que a vida real (C), neurologicamente observável (B), é critério de verdade (em A). O fato material B é o portador do fato psicológico ou reflexivo A. Esta vida real, em sua produção, reprodução e desenvolvimento, exige sempre, por outro lado, para sua realização concreta, o princípio moral formal. A "verdade" se torna "válida" só pelo recurso à intersubjetividade formal. O momento da moral formal não intervém por um defeito ético, mas por uma necessidade de aplicação válida do princípio material, sem a qual não haveria *bem* ético, como veremos.

14. Cf. Maturana, 1985. Niklas Luhmann deve a Maturana o conceito fundamental de *autopoiese* em sua teoria dos sistemas sociais (Luhmann, 1988, p. 60s, 167s, 228s, etc.).

15. Para Zubiri, e com razão, todo o universo físico é uma só substantividade (cf. Zubiri, 1963; Dussel, 1977, 4.1.3-4.1.5).

16. "O vivo" em nossa corporalidade "não morreu" desde há 4 milhões de anos. Cada ser vivo tem uma substantividade própria, independente (desde a unicelular ameba).

17. Maturana, 1985, p. 28. Chama a atenção a semelhança de observações de Maturana com Xavier Zubiri, que também fala de "clausura" e de "auto-suficiência" da "substantividade" das coisas, mas propriamente viva, e só na substantividade humana se dá a "clausura auto-suficiente", máxima (Zubiri, 1963, p. 220-248). Cf. Dussel, 1977, n. 4.1.4-4.1.5; Dussel, 1984, p. 12s. Ver mais adiante quando tratarmos novamente da questão em relação com Hilary Putnam (§ 3.2).

18. Maturana, 1985, p. 63s. Xavier Zubiri define a evolução da seguinte maneira: "A originação das essências específicas por metaespecificação é o que chamamos evolução" (Zubiri, 1963, p. 256). Esta definição mereceria longa explicação, mas supõe todo o livro *Sobre a essência*, já citado (Zubiri, 1963).

19. Maturana, 1985, p. 92.

20. O sistema nervoso humano consta de mais de 10^{11} (dezenas de bilhões) de neurônios, "e cada um recebe múltiplos contatos de outros neurônios e se conectam por sua vez com muitas células" (Maturana, 1985, p. 105). Possuímos um milhão de motoneurônios e umas dezenas de milhões de células sensoriais distribuídas em vários lugares do corpo. "Sentir" (numa membrana) satisfação ou dor na pele (pense-se nos utilitaristas) ou fome na mucosa interna (penso aqui naquele "dei pão ao faminto", do *Livro dos Mortos* do Egito) é efeito deste imenso sistema "sensor" da corporalidade do sujeito ético.

21. Maturana, 1985, p. 138. O termo "lingüístico" deve ser tomado aqui metafórica ou inicialmente.

22. Cf. Edelman, 1989 e 1992.

23. Edelman, 1992, p. 79.

24. Quer dizer, não temos um código *a priori* nem o conhecimento de regras prévias para saber como atuar diante do novo vírus ou objeto, ou como ir evoluindo. Trata-se, por outro lado, tal como atuam os linfócitos, de produzir anticorpos indiscriminadamente. Um deles é eficaz ao ataque do vírus invasor – questão estudada pela imunologia. Este é o antígeno que se reproduz, sem conhecimento prévio algum de sua eficácia. É um ir agindo *a posteriori*. Edelman chama isto de conhecimento por "seleção" (op. cit., p. 73-80).

25. Neste exato momento, como é evidente, no caso do ser humano, existem instituições tanto da produção tecnológica de satisfatores, como econômicas de intercâmbio e distribuição. De maneira que a passagem da "fome" ao "comer" é mediada por complexíssimas instituições que, se fôssemos exaustivos na descrição, abrangeriam a história mundial.

26. Damasio, 1994, p. 116.

27. Cf. Zubiri, 1986, p. 20s. Voltaremos a esta questão posteriormente neste capítulo e no § 3.1.

28. "Categorização" ou generalização por comparação com outras *qualia* ou captação de estímulos anteriores (o momento 5 do esquema 1.2). Esta "categorização" não necessita de qualquer ordem *a priori*, nem sequer de regras de categorização genéticas ou inatas. Cada cérebro irá encontrando plasticamente seu caminho de comparação ou generalização, e localizará em "lugares" aproximadamente semelhantes do cérebro (por comportamentos topobiológicos [ver Edelman, 1988] as "vivências" ou *qualia* – relações de grupos de neurônios que podem ser "recordadas" ou "chamadas novamente recall"), e no que consiste a memória (sistema c do esquema 1.2). Todo esse processo "orgânico" nunca é exato, e cada repetição ("nova entrada [reentry]") será diferente em algum aspecto (esse processo de "novas entradas" é indicado no esquema 1.2 com flechas em ambos os sentidos: $\leftrightarrow$). Nada semelhante a um computador ou a uma equação matemática fixista.

29. O setor do cérebro que forma "mapas" é a região cortical e não o sistema límbico ou a base do cérebro.

30. Edelman, 1992, p. 89. Tanto a categorização perceptual como a conceitual não atuam com base em representações ou imagens, nem tampouco deve-se entender a ação conceitualizadora no sentido objetivista de um Frege, Carnap ou do positivismo. As categorias também não são genéticas nem fixas, como propôs Noam Chomsky (cf. Chomsky, 1968). Elas vão se gerando por prática cerebral e são "guardadas" como processos memorativos que "novos chamados (*recalls*)" (Edelman, 1992, "Postscript", p. 232s) podem atualizar. Quando um Heidegger fala da "compreensão do ser (*Seinsverständnis*)" ou da "compreensão do mundo (*Weltverständnis*)" talvez esteja expressando, como nenhum filósofo anterior a ele, este fenômeno cerebral do "global mapping": isto é, um "mapeamento" geral da totalidade da "experiência" vivida, passada-projetiva e presente, como "possibilidades" para a vida

(humana, lingüístico-cultural e histórica). Cf. Dussel, 1973a, t. 1, § 1-6: "A compreensão existencial" em especial. O "mundo" e o "projeto" ontológico é um telos (não um "fim" à la Max Weber), que inclui a razão prática e interpretativa. A "compreensão do mundo" é a maneira como o cérebro abarca a totalidade da experiência do sujeito ético (e racional) em seus trilhões de relações de base grupal neurônica, à velocidade da eletricidade por "entradas" e "saídas" em circuito fechado. Mas é preciso lembrar que a razão não tem "nenhuma área cerebral especificamente determinada para a inteligência... É uma espécie de atividade cerebral inespecífica" (Zubiri, 1986, p. 493).

31. Esse "critério de valor" (na realidade é um "critério de verdade prática"; cf. Tese 13 a) é o que estamos tentando refletir, já que o "critério" que tem geneticamente o sistema límbico e da base do cérebro será subsumido pelos valores propriamente conceituais, autoconscientes, lingüísticos e de formulação ético-cultural em sistemas civilizatórios, determinados pelo que denominaremos "critério de verdade" a partir da sobrevivência (cf. Tese 11). Neste § 1.1, quando falamos de "valor" deve-se entender enunciados normativos com pretensão de verdade prática (cf. §§ 1.5, 2.5 e 3.5), e não só no sentido weberiano do valor cultural. São juízos de fato que "julgam" a compatibilidade do conteúdo dos conceitos ou juízos como conducentes ou não à vida do sujeito ético (cf. esquemas 1.3 e 2.2 e o § 3.5.c).

32. *Ibid.*, p. 90.

33. Chamamos aqui "objeto" a síntese que o cérebro constrói e que não é nem uma representação nem uma imagem, como pensava a tradição. Nenhum *homunculus* (homenzinho) poderia ver esta representação (do contrário deveríamos ir ao infinito). Isto foi bem percebido por Rorty, 1979, mas ele infelizmente não chega a descrever positivamente como o cérebro procede estritamente na categorização. O cérebro vê uma cor, sente um perfume, toca uma textura, capta o conteúdo perceptual, etc. da coisa real de maneira "global". Numa segunda experiência da mesma coisa "atualiza" as conexões dos grupos de neurônios que receberam a primeira impressão (*qualia*, para Edelman, *somatic marker*, para Damasio), "chama-as de novo (*recall*)" pela memória, reconectando-as, mas nesse processo de memorização nunca repete as conexões neurônicas da mesma maneira, mas reorganiza-as, ressintetiza, melhora ou esquece algum momento. Não é um processo semelhante ao computador: não é um processo de identidade matemática, mas é um "mapeamento (*mapping*)" que permite a criação do novo vital, plasticamente.

34. Se a espécie humana, em sua política, economia e ciência perde esses critérios de "verdade prática", pode igualmente desaparecer como espécie (cf. o § 3.5). A ética se torna questão de vida ou morte para a humanidade atual. Os "formalismos" redutivistas (desde os de Frege, Carnap ou Ayer, passando pelos de Rawls ou Hayek e terminando nos da Ética do Discurso, como veremos) tocam essa questão em diversos níveis.

35. À maneira de: "Dar de comer ao que tem fome permite a reprodução da vida". Cf. mais adiante em § 1.5.c.

36. Ver no Apêndice I a Tese 12 sobre o "valor".

37. Na espécie humana o momento formal da moral desenvolverá racional-intersubjetivamente este momento, como "aplicação" ao caso concreto do critério de sobrevivência (§ 2.5), ou sinteticamente no juízo da factibilidade ética (§ 3.5.c).

38. Desde já queremos indicar que o antigo problema filosófico dos "valores" fica assim situado (ver no final a Tese 12). A pergunta era: Onde se encontram os tais "valores"?, cujo estatuto ontológico sempre foi duvidoso: no sistema límbico e na base do cérebro (também no lóbulo frontal; cf. Damasio, 1994, o caso de Phineas Gage, p. 3s) principalmente – não num *kósmos ouranós* à maneira de Platão, nem numa mera estrutura metafísico-cultural como em Scheler, ou de maneira indefinida como para o intuicionismo axiológico de Moore – nos quais se encontra situado aproximada e habitualmente o exercício dos juízos de compatibilidade a partir do critério de vida-morte, ou de verdade prática. Os "valores" (tipos de ajuizar mediações a partir do referido critério) encontram-se nas relações estruturais de grupos neuronais (produto de categorização perceptual, e posteriormente categorização conceitual), que se situam nos órgãos da avaliação-afetiva ou em certos "mapas" do córtex e que determinam a constituição do "objeto" (ou dos "juízos" restantes) enquanto são "ajuizados" em referência a que se oponham ou permitam a sobrevivência humana, e isto nos diversos momentos (perceptual, conceitual, decisório prático consciente, autoconsciente, lingüístico, ético-cultural e histórico institucional, etc.) do ato humano (desde os momentos vegetativos até os políticos, econômicos ou artísticos, para citar alguns, reconhecendo as diferenças essenciais entre cada um deles). Como já se pode suspeitar, estamos falando de um "critério de verdade universal" (nada "caprichoso", caótico ou só movido pelo "egoísmo": sobrevivência humana e egoísmo se opõem e não têm nada a ver como tais um com o outro)

inscrito instintiva e cultural ou adquiridamente na própria "afetividade" cerebral (o que destruiria toda a estratégia argumentativa de Kant nos §§ 1-6 do começo do livro I da *Crítica da razão prática*).

39. "A classificação não é o mesmo que o valor, mas antes ocorre com base no valor (...). Sem um valor prévio, os sistemas seletivos somáticos não convergiriam em comportamentos últimos" (Edelman, 1992, p. 94).

40. Edelman, 1992, p. 163.

41. Isto não supõe nem produz nenhuma "representação" ou "imagem" (cf. Edelman, 1992, p. 230; crítica certa contra o "objetivismo" do primeiro Círculo de Viena e contra reducionismos racionalistas). Ver mais adiante o § 3.2.

42. É preciso diferenciar entre: a) o "avaliar" meramente estímulo (do animal e que exige uma "resposta" imediata e necessária); e b) o "julgar" ou "avaliar" humano que se "refere" à possibilidade ou não da reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano (cf. Hinkelammert, 1984, cap. 6; que supõe o atualizar a coisa real, como algo "de seu"; consultar Zubiri 1963 e 1981). Este último "avaliar" é constituinte do "conceito" (categorizado sempre *hierarquicamente* como conducente ou não à reprodução ou desenvolvimento da vida humana) no próprio ato cognitivo, anterior a qualquer juízo de fato (meio-fim). A "avaliação" propriamente "cultural" (a partir dos valores culturais da eticidade) é um momento simultâneo mas fundado no anterior. O critério ético material de reprodução e desenvolvimento da vida humana (pré-ontológico) se exerce já na própria categorização conceitual; quando capto ou expreso: "veneno" (como negativo), "alimento" (como positivo), "fome" (-), "ferida" (-), "saúde" (+), etc. (antes de qualquer juízo de fato abstrato, e, é claro, do "juízo de valor" weberiano, que será preciso redefinir radicalmente), como palavras-conceitos, já foram "avaliadas" em "referência" à vida humana.

43. Edelman, 1992, p. 109-110.

44. De mediações, objetos ou enunciados já "julgados" a partir do critério de verdade de sobrevivência, numa "ordem" onde os mais compatíveis com a sobrevivência (também cultural ou ética no ser humano) ocupam o primeiro lugar.

45. *Ibid.*, p. 119.

46. As mediações (ou enunciados descritivos ou normativos) categorizadas segundo graus de compatibilidade com o critério de sobrevivência.

47. Na África Oriental, desde o chamado "Rift Valley", e por movimentos telúricos ou simplesmente climáticos que determinaram a maior seca da região (passando das florestas tropicais a estepes só com arbustos), há uns oito milhões de anos (cf. Coppens, 1975 e 1994), alguns primatas foram adotando a forma ereta. Isto permitiu, além de liberar pela diminuição da musculatura da nuca o desenvolvimento da cavidade cerebral (especialmente os lóbulos corticais), outros dois fenômenos fundamentais: o desenvolvimento do sistema supralaríngeo (que permitiu a transformação dos órgãos fonético-anatômicos aptos para a linguagem humana; cf. Edelman, 1993, p. 126s; trata-se da dimensão *linguístico-pragmática*) e a liberação dos membros superiores já não necessários para a mobilização quadrúpede (isto é, o desenvolvimento das mãos diante de um campo visual duplo, o que permitirá por sua vez uma acumulação técnico-instrumental prodigiosa do que daremos conta mais adiante: a dimensão *produtivo-econômica*).

48. Edelman, 1992, p. 130; cf. Edelman, 1989, p. 173s.

49. Como vimos, não se poderia falar então de uma "gramática inata" à maneira do primeiro Noam Chomsky – ainda que, de qualquer forma, o produto cultural da língua não pode tampouco desinteressar-se, é claro, da maneira global de o cérebro haver-se com o mundo ambiente.

50. "As configurações de conduta que, adquiridas ontogeneticamente na dinâmica comunicativa de um meio social, são estáveis através de gerações, vamos designá-las como condutas *culturais*" (Maturana, 1985, p. 133). Neste ponto, bem além de um "evolucionismo" ingênuo, dá-se lugar à clara determinação de um "salto" qualitativo da vida em vida propriamente *humana*.

51. *Ibid.*, p. 155. É aqui que caberia uma exposição crítica das teses fundamentais que, partindo de Bertrand Russell (Russell 1956, p. 192: "A análise de coisas aparentemente complexas ... pode-se reduzir à análise de dados que são aparentemente sobre essas coisas", que são expressas nas "proposições atômicas"), desembocam no Círculo de Viena e no primeiro Wittgenstein. Este escreverá depois: "Desde que há dezesseis anos comecei a ocupar-me de novo com filosofia, tive que reconhecer graves erros (*schwere Irrtümer*) no que havia subscrito nesse primeiro livro" (*O Tractatus*) (Wittgenstein, 1988, p. 12-13). Em 1929, certamente havendo lido *Sein und Zeit* (*Ser e Tempo*) de Heidegger, Wittgenstein

começa o caminho que o levará à superação das *falácias reducionistas* da primeira filosofia analítica – e que nos Estados Unidos significará um voltar à tese do pragmatismo, em muitos filósofos (cf. West, 1992, p. 182s). Quer dizer, a superação do atomismo de palavras ou orações (*sentences*), a ilusão de poder abandonar a linguagem ordinária e ainda os conceitos universais transcendentais, exigirá, por último, reimplantar a análise semântica *abstrata* na pragmática *prática* (cf. Austin, 1962; Searle, 1969; Apel, 1973; e mais adiante nossos §§ 5.1 e 5.2).

52. Cf. Derrida, 1967 e 1967b.

53. Cf. Mead, 1934, p. 135s; Habermas, 1981, II, p. 7-170.

54. Edelman, 1992, p. 134.

55. Para uma introdução inicial, cf. Bloom, 1988, p. 210s; e Miller, 1983.

56. O “prazer” ou a “dor” são propriamente sentidos na pele, na mucosa interna dos órgãos, no tecido que envolve os músculos e nas membranas externas dos ossos. É a pervivência da membrana originária do unicelular que “lembra” o limite entre o “dentro” e o “fora” do ser vivente, e que reage diante do “estranho”: se “possibilita” a vida do organismo como “prazer”, se é nocivo como “dor” – em princípio.

57. O utilitarismo benthamiano não podia saber tudo isto.

58. Edelman teria aqui escrito: “estrutura dos grupos neuronais”.

59. Damasio, 1994, p. 131.

60. *Ibid.*, p. 139.

61. Rorty propõe, como exemplo, uma humanidade dos Antípodas sem “mente” (Rorty, 1979, p. 70s: “Persons without Minds”). Na realidade trata-se de um equívoco: se “mente” significa alma substancial, estamos de acordo com Rorty. Se “mente” é uma função superior do cérebro, então não pode haver uma pessoa sem mente. As “funções mentais” do cérebro são as pressupostas e necessárias a uma ética e nada mais: categorização conceitual, existência de processos linguístico-culturais e autoconsciência (que é a base da liberdade e responsabilidade). A questão não é “mente-corpo”, mas a existência de uma “corporalidade” em cuja organicidade complexa se dá o cérebro como momento interno, que tem “funções mentais”. Com isto evadimos uma antropologia metafísica da alma substancial, mas retemos todas as funções cerebrais necessárias a uma ética em sentido estrito.

62. Damasio, 1994, p. 146-147.

63. Tudo isto E. Lévinas tentará analisar “fenomenologicamente” (ver mais adiante, em § 4.4).

64. Aqui não podemos resistir à tentação de referir-nos a Lévinas. Mesmo Heidegger, quando analisa o *pathos* ontológico da “angústia” existencial, o coloca no fundamento geral da existência. Seria como um “background feeling” (que incluiria também o “mundo” linguístico-cultural e histórico). É a “*Befindlichkeit*” (o “encontrar-se”) originário. É paradoxal que um filósofo “edificante” – na denominação de Richard Rorty – tenha analisado como poucos a existência cérebro-corporal do ser humano como totalidade! Cf. Langer, 1988.

65. Damasio, 1994, p. 150.

66. *Ibid.*, p. 153.

67. Do grego e significa uma falta completa de autopercepção do próprio corpo (de alguma parte ou de sua totalidade; *ibid.*, p. 62-69).

68. *Ibid.*, p. 154.

69. Aqui devem situar-se os estudos de Kohlberg, 1981 e 1987. Ver mais adiante o § 5.2.a.

70. No esquema 1.2, numerados em 2, 7, 13, no último dos quais deve-se indicar que, além do “sentimento geral”, deve-se acrescentar agora o aspecto propriamente moral, ético (cultural-histórico, como veremos posteriormente).

71. Damasio, 1994, p. 164. No capítulo 11 (“*A passion for reasoning*”), Damasio descreve a articulação co-constitutiva da afetividade e da razão: sem afetividade não há razão.

72. *KpV*, A 39-40 (Kant, 1968, t. 6, p. 128).

73. Esta hipótese filosófica, de fundamento mágico (por trás de boa parte das filosofias da Ilustração) e mítico, envenena a ética dualista, descorporalizada, puritana, negadora da sexualidade, do prazer, das emoções, dos aparelhos avaliativos, e dominadora da mulher. Toda uma síndrome

patológica que justifica sistemas de dominação erótica, política, econômica, cultural, etc., e que uma Ética da Libertação descartará radicalmente. Ver sobre a corporalidade unitária, a partir de um enfoque filosófico, Dussel, 1969, 1973b e 1974.

74. Searle, 1984, p. 14; 1994, p. 27s.

75. Merleau-Ponty, 1960, p. 218. Cf. esse esplêndido capítulo sobre “As relações da alma com o corpo” (p. 200-241).

76. Zubiri, 1992, p. 334. A profundidade própria do pensamento de Zubiri nos levaria muito longe, em âmbitos que o pensamento anglo-saxão ou germânico não estão acostumados a chegar hoje – ou pelo menos não é o estilo filosófico em voga. Escreve ainda: “Os sentimentos são, certamente, atos do sujeito, mas não são mais nem menos subjetivos que as intelecções ou as volições: envolvem formalmente um movimento de realidade” (*ibid.*, p. 336). Zubiri distingue entre sentimentos (as “paixões” dos clássicos) e “vontade” (p. 21-82). Voltaremos a este tema mais adiante.

77. Cf. o tema em *Ser y tiempo*, § 31 (Heidegger, 1963a, p. 142s). Cf. Schnädelbach, 1983, cap. 4.

78. E por isso pôde servir-nos de ponto de partida a ser superado em nossa *Para una ética de la liberación latinoamericana* de quase 25 anos atrás (Dussel, 1973a, t. I, cap. 1). A “compreensão do ser”, sendo um momento cognitivo, era não obstante prático (um “pro-jeto [Entwurf]”, um *telos*, “ser” diante da inteligência e “poder-ser” para a vontade ou faculdade apetitiva). A ciência do cérebro nos confirma nesta via unitária da corporalidade da ética.

79. Maturana, 1985, p. 163. É necessário observar que Maturana, ao articular o comportamento biológico-neuronal do cérebro com horizonte lingüístico – produto cultural –, também permite superar o naturalismo ingênuo, e dá fundamento para distinguir entre o que “é” cerebral pré-lingüístico meramente (manejo *global* perceptual do entorno) e o “dever ser” que surge *explicitamente* a partir do âmbito conceitual, lingüístico e autoconsciente do como “bom” ético (como por exemplo, a “justiça”, ou a validade universal de um ato humano). Por isso, para Maturana e os neurólogos que citamos, o “dever ser” é um momento fundado sobre a estrutura biológico-neuronal do “ser” humano vivo (o quarto grau de unidade se baseia no terceiro).

80. Cf. Moore, 1968, § 29s, p. 45s; tr. cast., p. 43s.

81. *Ibid.*, § 31, p. 48; tr. cast., p. 45.

82. Quando Moore fala de “estimação correta dos valores” (Moore, *ibid.*, § 116, p. 192; tr. cast., p. 181) ocupa-se de uma axiologia que não problematiza suficientemente seu sentido ontológico (cf. Dussel, 1973b, I, p. 126s). É necessário por isso assumir o trabalho de refundamentá-la adequadamente, e não contradizendo os resultados científicos que apenas esboçamos. A crítica de Moore ao utilitarismo é semanticamente duvidosa (cf. Rabossi, 1979, p. 83-127), confundindo enunciados descritivos com enunciados normativos (cf. Habermas, 1983, p. 60s; tr. cast., p. 68s). Além disso, é pragmaticamente insuficiente (por ser uma filosofia pré-pragmática, e por isso sua semântica é reducionista), eticamente sem relevância (porque não toca em nenhum problema ético real de importância, já que, como metaética, se autodefine impossibilidade para o tratamento de temas normativos ou empíricos, por exemplo, o da fome da maioria da humanidade como fruto de sistemas político-econômicos injustos). Posteriormente, poderiam ser feitas críticas semelhantes ao emotivismo de Stevenson (cf. Stevenson, 1945) ou ao prescritivismo de Hare (cf. Hare, 1952). Cf. nesta Ética os §§ 2.5, 3.1 e 3.2.

83. Cf. o *esquema* 3.7, nível 1 [198].

84. Será objeto de um desenvolvimento particular numa obra futura dedicada à fundamentação dos princípios de uma *Ética da Libertação*.

85. Alguém poderia escrever “necessito” ou “tenho” em vez de “devo”, mas, como veremos, não é só uma necessidade biológica, mas propriamente uma exigência “ética” diante do suicídio (próprio ou comunitário) ou do assassinato (do outro).

86. O próprio Kant, em outro sentido e como já vimos, escreve: “Conservar cada qual sua vida é um dever” (em GMS, BA 10; Kant, 1968, t. 6, p. 23). Que tipo de exigência deontológica significou isto para Kant? Voltaremos a este tema.

87. Novamente aqui “valor” não só em sentido cultural, mas como a hierarquização por proximidade ou distância (do permitido até o necessário) para a reprodução e o desenvolvimento da vida do sujeito humano. Um “juízo de fato” está “valorado” – e portanto ordenado e pode “medir” outros juízos – enquanto comparado com o critério de sobrevivência ou como de verdade prática.

88. Um procedimento para detectar o tipo de enunciados descritivos que fundam os normativos seria seguir um caminho inverso na constituição dos enunciados. Assim poderiam ser determinados os enunciados descritivos (que são apenas e sempre os antropológicos referidos à vida) que nos permitem fundar enunciados normativos. Se partimos de enunciados normativos ("Não deves matar"), podemos descobrir vários enunciados descritivos implícitos, entre eles, por exemplo: "Somos seres vivos humanos e por isso mortais". A vida do ser humano se lhe impõe – por uma argumentação de razão prático-material, como fundada (não por dedução analítico formal) no critério de verdade ou vida – a cada sujeito responsável autoconsciente como um "dever-ser": "Tens o dever responsável de cuidar da vida humana em ti e nos outros"; que como proibição da máxima não generalizável se concretiza em: "Não deves matar" (cf. Wellmer, 1986). De todo enunciado descritivo antropológico (quando são determinações fundamentais do "ser" humano *enquanto humano*) pode-se fundamentar um "dever-ser". A falácia redutivista da chamada "falácia naturalista" consistiria em não distinguir os enunciados descritivos analítico-formais (abstratos) dos enunciados materiais e antropológicos (concretos) suscetíveis de fundamentar um "dever-ser". "A parede é amarela" é um enunciado do qual não se pode derivar necessariamente um "dever-ser"; por outro lado, de: "Eu sou vivente e por isso preciso alimentar-me", pode-se fundamentar: "Eu devo comer, com o risco de suicidar-me" (se não comer), conduta que não posso justificar *eticamente* sem cair numa contradição performativa). Voltaremos a este tema.

89. Leve-se em conta que em 1789 a França tem aproximadamente 29 milhões de habitantes, enquanto o Reino Unido só 9 milhões. A Inglaterra terá então uma hegemonia naval, comercial no "sistema-mundo", compartilhada durante muito tempo com a França.

90. A "ciência econômica" moderna se desenvolverá propriamente no mundo anglo-saxão. Não só Adam Smith (especialista em ética), mas também Bentham (Bentham, 1948), John S. Mill (Mill, 1981, t. II-V) ou Henry Sidgwick (Sidgwick, 1901) escrevem suas respectivas "Economias Políticas". O tema é indicado por J.S. Mill no começo de seu *Principles of Political Economy with some of their Applications to Social Philosophy* (Mill, 1965, t. II): "Os requisitos para a produção são dois: o trabalho e os objetos naturais apropriados. O trabalho pode ser corporal ou mental (...) muscular ou nervoso (...) todo tipo exigido pela demanda humana". Isto é, o problema da "corporalidade" (no sujeito ético com preferências como demanda) está claramente presente nestas éticas com sentido capitalista do econômico.

91. Diz-nos George E. Moore: "Tais verdades *universais* sempre ocuparam uma grande parte na argumentação dos metafísicos, desde Platão até os nossos dias. O fato de haverem atentado diretamente para a diferença entre essas verdades e o que chamei *objetos naturais* constitui sua principal contribuição ao conhecimento, e isto os distingue de outro tipo de filósofos – os filósofos *empiristas* – ao qual pertenceu a maioria dos ingleses" (Moore, 1968, § 66, p. 111).

92. Bentham, 1948, cap. 17, 4; p. 412, nota. Para todo este tema, cf. MacIntyre, 1966, § 12, p. 155; § 17, p. 220s; Höffe, 1972 e 1979.

93. Karl Marx, "Reflexiones de un joven al elegir profesión"; Marx, 1956, t. I EB, p. 594 (trad. esp. t. 1, p. 4).

94. *El capital* I, cap. 23, 5; Marx, 1975, em MEGA II, 6, p. 588; tr. cast., t. 1/3, p. 805.

95. Sobre o utilitarismo, cf. Quinton, 1973; Albee, 1957; Glover, 1990; Höffe, 1972 e 1979. De Jeremy Bentham, considere-se: Bentham, 1848 e 1983; de John Stuart Mill: Mill, 1948, 1981 e 1987. Dentro de seu argumento trata do tema MacIntyre, 1981, p. 62s.

96. Cf. a tese de Germán Gutiérrez, *La ética de Adam Smith y Friedrich Hayek*, UIA (México), 1996, onde descreve o "observador equânime transcendental" na ética econômica do mercado em A. Smith.

97. Veremos no § 4.3 como o estoicismo heleno-romano, com sua concepção do domínio das pulsões, expressa no final um sentido reproduzidor das instituições por repetição, aspirando à segurança e à paz, profundamente conservador, embora possa opor-se ao escravismo.

98. Isto é, pratica-se a "disciplina" da vida cotidiana, que no continente foi cumprida pelo calvinismo ou pelo protestantismo em geral. No Reino Unido, o presbiterianismo escocês (Hume, Smith e tantos outros eram presbiterianos escoceses), e posteriormente o "metodismo" (como seu nome indica: método disciplinar), cumprem essa função. Cf. Oestreich, 1983. Seria interessante fazer um paralelo entre o estoicismo no Império romano (com a *apatheia* como autodomínio) e no Império inglês. Em ambos os casos trata-se da "autodisciplina" das elites de um império dominador de amplas "periferias", que exige dos "senhores" um "autocontrole" exemplar (o *gentleman*), a fim de poder "gerir" calculadamente os dominados a partir do "centro" do sistema. Seria a pulsão meramente

"repetitiva" de uma "felicidade" criticada por Nietzsche, distinta da pulsão do prazer de Dioniso ou Zaratustra (ver mais adiante no § 4.3).

99. Cf. Taylor, 1989, p. 159s.

100. Para eles, na sociedade escravista (Aristóteles), no mercantilismo árabe (Ávicena) ou no feudalismo ou no início da sociedade urbana europeia (Tomás de Aquino), o "justo" materialmente se refere à justiça (*justitia, dikaiosyne*), "justice" (e não "right"), numa tradição helenística, muçulmana ou cristã (cf. a Tese 13 d). Mais adiante veremos a função da "*frónesis prudentia*" na moral formal (momento integrável do privado monológico no momento procedimental para alcançar a validade intersubjetiva ou pública).

101. Ver MacPherson, 1964.

102. Livro I, cap. 28, § 5: em Locke, 1975. Em outro texto expressa: "Então as coisas são boas ou más unicamente em relação ao prazer ou à dor" (*ibid.* II, cap. 20, § 2). Ele está se referindo a um critério de constituição factível do "bom (good)".

103. *An Enquiry into the Origin of our Ideas of Beauty and Virtue*, II, 3 (cit. MacIntyre, 1966, p. 161).

104. Cf. MacIntyre, 1988, p. 281s. Interessante é notar a importância da "Ilustração escocesa (*Scottish Enlightenment*)", já que era fruto de uma elite periférica ("the culture of the periphery"; *ibid.*, p. 260) (desde 1707 a Escócia perde sua soberania) que se situava entre a cultura inglesa dominante e a cultura tradicional dos camponeses das montanhas que só falavam a antiga língua escocesa ("*Gaelic Highlands*"). Inscreviam-se na tradição calvinista-presbiteriana (da Igreja escocesa), de raiz agostiniana e escolástico-aristotélica (*ibid.*, p. 209: "The Augustinian and Aristotelian Background to Scottish Enlightenment"), que desde Edmund Burke, Thomas Halyburton (com sua obra *Natural Religion Insufficient and Revealed necessary to Man's Happiness*, Edimburgo, 1714), Robert Baillie ou Francis Hutcheson floresceu nas cidades industriais como Glasgow ou Edimburgo, e deviam enfrentar a ambiguidade de defender a identidade da cultura própria ou incorporar-se à "modernidade" inglesa. A "filosofia moral" escocesa no século XVIII exerceu assim a função de um bastião do nacionalismo escocês antiinglês. O problema da predestinação divina (negada pela corrente secularizante) e a defesa da liberdade humana eram um tema central sustentado pela Confissão de Westminster.

105. "Ele aceitou de Hutcheson em primeiro lugar e fundamentalmente a visão de que a razão é inerte no nível prático. Ela não pode, por sua própria natureza, mover-nos a agir (*reason... cannot by its very nature move us to action*)" (MacIntyre, 1988, p. 285; e em especial p. 300-325).

106. *A Treatise of Human Nature*, III, 1, 2 (Hume, 1958, p. 470s): "... Já que o vício e a virtude não podem ser descobertos pela razão (*by reason*) ou por meio de idéias (*of ideas*), deverão ser descobertos por meio de algumas paixões ou sentimentos que têm a capacidade de indicar a diferença entre eles".

107. Cf. Broiles, 1969.

108. *A Treatise*, livro III, parte I, seção 1; Hume, 1958, p. 469. Cf. parte do debate sobre a "falácia naturalista" em MacIntyre, 1959; Hunter, 1962; Atkinson, 1961; Camps, 1976, p. 156-157; Sádaba, 1989, p. 212-216; Rabossi, 1979, p. 83s. Dubois, 1967, serve para situar o contexto da crítica de Moore. Ver além disso Apel, 1973, t. 2, p. 362s; tr. cast., p. 344s; Habermas, 1983, p. 60s; tr. cast., p. 68s; MacIntyre, 1981, 12s, que começa com a crítica do emotivismo. Cf. mais adiante os §§ 2.5 e 3.2. De nossa parte, faremos a "passagem" do ser ao dever-ser não no nível lógico-formal de uma razão analítico-instrumental, mas no nível da razão prático-material (e como "fundamentação" e não como "dedução"), o que exige o desenvolvimento de novos momentos lógicos. Não negamos formal e logicamente a impossibilidade da "dedução", mas a declaramos não suficiente para explicar a "passagem" do "ser" ao "dever-ser" em juízos de fato sobre a vida do ser humano, como já explicamos acima.

109. Bentham, 1948, *Fragment*, Prefácio, p. 3.

110. *Introdução aos princípios da moral*, cap. 1, 1 (Bentham, 1948, p. 125). Bentham ainda escreve: "Frequentemente constatei que a necessidade de levar a cabo uma conexão suficientemente manifesta entre a idéia de felicidade e prazer, por um lado, e a idéia de utilidade, por outro, é funcional e até certo ponto eficiente demais, como uma resistência à aceitação que, de outra maneira, teriam tido estes princípios" (*ibid.*, nota 1, p. 125).

111. *Tratado de Legislação civil e penal*, I, cap. 1 (Bentham, 1981, p. 27).

112. *Ibid.*, p. 28. O critério último não é a "vida de cada sujeito humano em comunidade", mas o prazer.

113. *Ibid.* “Na vontade só se pode influir por algum motivo e quem diz motivo diz dor ou prazer” (*ibid.*, cap. 7, p. 49).

114. *Utilitarismo*, 2 (Mill, 1957, p. 10).

115. Pode haver muitas objeções. Em geral insistiu-se na impossibilidade de “aplicar” o princípio. Veremos como esta é exatamente uma janela das morais formais consensuais, mas elas mesmas também são “inaplicáveis”, se antes não subsumiram claramente o aspecto “material” que estamos abordando (será o tema do capítulo 2). A crítica “pulsional” de um Nietzsche ou de um Lévinas concorda em que a “felicidade” (como princípio puramente reprodutivo ou repetitivo: a *ratio* socrática ou “o Mesmo”) não é suficiente: é necessário um princípio de “desenvolvimento”, criativo (o dionisíaco), o “desejo metafísico” (Lévinas; cf. o § 4.4) que coloca em questão a própria felicidade pela responsabilidade diante da vítima. A “felicidade” utilitarista é essencialmente conservadora e pode tornar-se perigosa quando um povo (como os Estados Unidos) defende sua felicidade negando com crescente xenofobia as vítimas que gera fora de suas fronteiras.

116/117. Como se pode observar, Mill cai num “dualismo” antropológico ao colocar agora o “prazer” (que tem relação primária e direta com a corporalidade) num plano principalmente “mental” (como “separado” do corpo). O epicurismo dualista greco-romano volta a triunfar.

118. *Ibid.*, p. 11-12.

119. Indemonstrável não é o mesmo que infundamentável. A fundamentação de um princípio, como ensinava Aristóteles, se efetua pelo absurdo (hoje, pragmaticamente, pela “contradição performativa” inevitável do oponente). A questão será amplamente tratada num trabalho futuro.

120. Cf. o esclarecimento de Rabossi (1959, p. 112s) à questão contra Moore; também MacIntyre, 1966, § 18, etc.

121. *Utilitarismo*, 4 (Mill, 1957, p. 44). O próprio Mill tem consciência de algumas das dificuldades (já que há muitas de que não tem consciência), como por exemplo esta da impossibilidade da demonstração do princípio: “É evidente que isto não pode ser provado no sentido comum e popular do termo. Os problemas dos fins últimos não estão sujeitos a provas diretas” (*ibid.*, I, p. 4). E acrescenta: “A arte da música é boa pela razão, entre outras, de trazer prazer” (*ibid.*). Thomas Reid já opinava (seguindo a doutrina da *syndéresis* em Aristóteles) que os princípios são indemonstráveis (cf. MacIntyre, 1988, p. 331s.; também Dussel, 1973a, I, p. 81s, e em 1973b, p. 32s: “O ser como eudaimonia”). Deveríamos ainda discernir entre o mero “buscar o prazer”, que é um enunciado analítico, e o “como alcançar o prazer” que é empírico.

122. *Ibid.*, p. 45, 49, etc.

123. Este ponto mereceria uma análise específica (ver as obras de Otfried Höffe já citadas). Este autor critica o utilitarismo de ter caído na “falácia naturalista”. Quanto a mim, farei uma crítica ao denominar esta “passagem” como “falácia”.

124. *Ibid.*, p. 49.

125. Para nós o prazer (ou a dor) e a felicidade (ou infelicidade) – como os dois pólos da repercussão subjetiva da afetividade: desde a sensação (mínimo) até o “background feeling” (máximo, como um “mapeamento” geral [*global mapping*]) – têm a ver com a corporalidade humana, como critério *subjetivo* e pulsional da efetiva sobrevivência do sujeito: a corporalidade “reage” para dentro positivamente (desde o prazer até a felicidade) como prova (ou alarme em caso negativo) de um “correto” (adequado) funcionamento de todo o organismo (vegetativo, psíquico, cultural, ético). Todo ato “bom” deve ter uma certa referência a estes aspectos subjetivos analisados (prazer... felicidade). Este critério é *necessário*, mas não *suficiente*. Em primeiro lugar, tentaremos resgatar sua intenção fundamental, considerando a possibilidade de uma subsunção crítica, e é por isso que não podemos deixar de chamar a atenção sobre a importância de tentar descobrir a função do “prazer/dor” ou da “felicidade/infelicidade” como componente subjetivo na determinação complexa e mediata da “bondade” do ato humano. O utilitarismo tem razão nisso: o que pode ser julgado como tendo relação com “bondade (*goodness*)”, mediando muitos outros componentes éticos, é “necessário” que contenha alguma relação (sempre levando em conta as circunstâncias ou o contexto de factibilidade) com o “prazer” ou a “felicidade”. O “eudemonismo” ou o “hedonismo” subjetivos são ambíguos por excelência, quanto a determinar a bondade de um ato possível, e isto porque sempre são necessários outros critérios, princípios ou momentos que permitam sobredeterminar este “prazer” ou “felicidade” enquanto “éticos”. É por isso que, contra Kant (é este o título que Otfried Höffe dá ao parágrafo: “Utilitarismo em vez de Kant?”; Höffe, 1993, p. 213s), o utilitarismo expressa então que o “prazer/dor” ou a “felicidade/infelicidade” – como sensação ou como ressonância subjetiva ou pulsional reflexa do “sentir” a afetivi-

dade global dos complexos componentes da capacidade de reprodução e desenvolvimento da vida de cada sujeito ético – dizem relação constitutiva à determinação ética de todo ato humano e, mais especificamente, quando se dá a negação da corporalidade (como dor ou infelicidade provocadas por instituições injustas) nas vítimas, nos oprimidos (como veremos no capítulo 4).

126. Em *Principia Ethica* dedicar-lhe-á especialmente desde o § 14 (cap. 1) até o § 65 (cap. 3), em referência a Bentham, Mill ou Sidgwick. Cf. Sádaba, 1989; Rabossi, 1979, 106s.

127. Rawls, 1971, a partir do § 5; p. 22s; tr. cast., p. 40s. Sobre as críticas ao utilitarismo de Bentham ou Mill pode-se ler Quinton, 1973, p. 82s (com os estudos de John Grote, Henry Sidgwick, F.H. Bradley) e Glover, 1990, com as críticas de R.M. Hare (p. 33s e 230s), A.J. Ayer (p. 48s), Robert Nozick (p. 58s), J. Rawls (p. 9s), etc. Ver novamente Höffe, 1979, e as críticas de Araújo de Oliveira, 1995, p. 35-38.

128. O “valor” do qual estamos falando é tanto o de “câmbio”, como o “de uso”. O “desejo” do comprador não produz nenhum dos dois (embora possa fazer variar o “preço final de oferta e demanda”, que é algo diferente).

129. Preferência ou “desire” do comprador. Em 1871 W. Jevons publicava sua obra *The Theory of Political Economy* (Jevons, 1957), só quatro anos depois do lançamento do tomo I de *O Capital*, de Karl Marx. Na referida obra aparece o começo da “inversão” que está à base de toda economia capitalista contemporânea (do “marginalismo” e das filosofias que seguem seus passos). Diz-nos nosso autor: “The science of Political Economy rests upon a few notions of an apparently simple character. Utility, wealth, value, commodity, labour, land, capital are the elements of the subject (...) The value depends entirely upon utility. Prevailing opinions make labour rather than utility the origin of value; and there are even those who distinctly assert that labour is the cause of value...” (*ibid.*, p. 1). A determinação do valor tem como fundamento o “prazer ou dor (pleasure or pain)” (*ibid.*, p. 28), o “sentir (feeling)” (*ibid.*, p. 29) do comprador da mercadoria; quanto mais prazer ou maior “sentimento” (ou “necessidade”, mas num sentido ligado ao “mercado”, à “moda”, etc.), maior a “utilidade” da mercadoria, isto é, seu “valor” (para mim, para nós, aqui e agora). Se há variação do “sentimento (feeling)”, há uma certa variação do valor (determinado, por sua vez, pela “oferta e demanda” e pela “abundância e escassez” da mercadoria). Por isso, “o prazer e a dor são, negavelmente, o objeto último do cálculo econômico” (*ibid.*, p. 37), e o “grau de utilidade (degree of utility)” determina o grau do valor (em especial o “grau final ou último de utilidade” [“final degree of utility”] é o ponto de partida do futuro “marginalismo”). Por tudo isto, opina Jevons, A. Smith se equivocou quando pensa que “o trabalho foi o primeiro preço, o dinheiro comprador original para pagar tudo” (*ibid.*, p. 52).

130. É exatamente este o ponto de partida de Marx (cf. mais adiante no § 1.5 e no capítulo 4). Contra o utilitarismo ou o marginalismo econômico posterior, Marx mostrará que o “desejo”, a “preferência” (como demanda) e a “felicidade” (como efeito do consumo) do comprador a partir do mercado (já momento do capital) supõem o trabalho produtor do operário, cuja vida se objetiva no valor da mercadoria e não retorna ao produtor: a “plus-valia” se situa como “menos-consumo” e por isso como “menos-felicidade” (a “in-felicidade” do operário). Tratar-se-ia então de uma aplicação do critério de felicidade não só subjetiva e positivamente (a partir do comprador-consumidor), mas objetivamente e a partir da negatividade, por duplo ponto de partida, considerando: a) a distribuição dos sujeitos produtores na própria produção dos bens, quanto à necessidade da reprodução da vida ou felicidade do próprio produtor; b) a distribuição dos sujeitos consumidores na sociedade (ricos e pobres, que Rawls aceita em seu segundo princípio como fato “natural”, pela distribuição da riqueza no processo prévio produtivo). Voltaremos a este tema.

131. Cf. Dussel, 1994, onde respondo à objeção de Apel a respeito, mas agora a amplo ao mostrar o sentido do enunciado da “falácia naturalista” em Hume. Além disso a “interpelação” do “pobre” (neste caso a experiência de um sujeito “sofredor” ou “infeliz” como efeito de um ato ou estrutura injustos) é mediada em sua interpretação intersubjetiva pelas ciências sociais e pela filosofia, que não são neutras e deveriam neste caso ser críticas.

132. Sobre o “modelo de impossibilidade”, cf. mais adiante § 3.5 e capítulos 4 e 5.

133. O modelo utilitarista indica apenas “a maioria” (visível, possível), e não a “totalidade” da população.

134. Marx enuncia um “modelo de impossibilidade” mais completo que o utilitarista, uma vez que inclui a objetividade, quando descreve: “A cada qual segundo suas capacidades (*Fähigkeiten*) [produtivas]; a cada qual segundo suas necessidades (*Bedürfnissen*) [objeto da distribuição] (Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, em Marx, 1956, t. 19, p. 21; tr. cast., 1970, p. 24s). Quer dizer, “a distribuição dos meios de consumo (alvo dos utilitaristas) é, em todo momento, um corolário da

distribuição das próprias condições de produção... O socialismo vulgar aprendeu dos economistas burgueses a considerar e tratar a distribuição como algo independente do modo de produção" (*ibid.*, p. 22; tr. cast., p. 25). O utilitarismo é uma ética subjetivo-material não suficientemente material (pensa a "felicidade" só como consumo, a partir do mercado), e esquece a lógica da produção dos "bens objetivos"; e ainda subjetivamente não considera que, em primeiro lugar, o "infeliz" é o trabalhador produtor (a partir da própria fábrica) que não recupera sua vida objetivada em seu produto, o que envolve um problema da corporalidade ética, como veremos. Para superar esta estrutura de injustiça, a "felicidade" não é motivo suficiente. Será necessário contar com um "instinto" (pulsão) que arrisque a felicidade pelo Outro (cf. § 4.4).

135. Bentham escreve em sua obra *A psicologia do homem econômico*: "Minha noção do ser humano é a de um ser que anseia pela felicidade, tanto no êxito como no fracasso, e em todos os seus atos continuará fazendo isto enquanto for homem" (Bentham, 1978, p. 3). "Diz-se que um homem tem interesse numa matéria, na medida em que tal matéria é considerada como suscetível de ser para ele fonte de prazer ou de dor" (*ibid.*, p. 4). Pode-se observar como a "matéria" do consumo só é considerada como "fonte de prazer" e não como objetivação da vida do produtor (aspecto "objetivo" que interessará também, e não exclusivamente, a Marx). Em seu *Manual de Economia Política*, escreve ainda: "A riqueza de qualquer comunidade é a soma das partes de riqueza que pertencem aos vários indivíduos que compõem a comunidade" (*ibid.*, p. 33). Sua finalidade é: "1) a subsistência, 2) o prazer, 3) a segurança, 4) o incremento" (*ibid.*). A saber, a felicidade para as maiorias é usufruir a riqueza econômica. Por sua vez, J.S. Mill também tem uma visão ético-filosófica da economia. Em seu *Principles of Political Economy*, escreve: "Por razões práticas, a Economia Política é inseparável de muitos outros ramos da filosofia social... da filosofia da sociedade" (Mill, 1981, t. II, p. xcii). Mill tem consciência de que a "distribuição" é uma questão fundamentalmente relacionada à "felicidade". Mas tem uma particular cegueira quanto à lógica-ética da produção desses bens.

136. Bentham vislumbra de maneira tangencial que a economia determina que só podem ser "felizes" os dominadores (*the ruling few*), sendo que é sempre às vítimas, aos dominados ou excluídos, aos "infelizes", aos sujeitos da "dor", que deveria caber a "distribuição" da felicidade ou prazer (como consumo de mercadorias que satisfazem "necessidades") numa situação de justiça material referida à corporalidade. Voltaremos ao tema ao tratar da posição de Rawls quanto ao seu "segundo princípio".

137. Se a ética "material" é material por ser de "conteúdos", o momento mais material de sua materialidade é a objetividade estrutural, institucional, dos bens materiais como "satisfatores", como re-produtores da "sobre-vivência". Tudo isto é parte de uma ética "material" que as éticas anglo-saxãs posteriores ao utilitarismo esqueceram (tais como a intencionista, a emotivista, a analítica, a comunitarista, a neocontratualista, etc.): a ética econômica.

138. *Op. cit.*, VI, ii, 3, 1 (Smith, 1976, p. 235).

139. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, I, 2 (Smith, 1985, p. 119; tr. cast., p. 17).

140. Cf. *ibid.*, 6 (p. 151; tr. cast., p. 47-48).

141. Bentham, *Tratado de Legislação civil e penal*, cap. 12 (Bentham, 1981, p. 75).

142. *Ibid.*

143. Cap. 6s.

144. Ver mais adiante o tema no § 3.5.

145. Tradicionalmente de uma família "Tory", ex-aluno de Oxford, Bentham foi tido como um traidor por seus compromissos democráticos, como "modernizador da Inglaterra". É claro que não deixou de pensar dentro de um horizonte capitalista – o que lhe valeu violentas críticas por parte de Marx.

146. Parece que permaneceu ainda inédito um texto de Bentham sobre as colônias latino-americanas (*Rid yourselves of ultramarina*) (Ver Guisán, 1992, p. 291).

147. Guisán, *op. cit.*, p. 292.

148. É interessante ler certos textos, nos quais, refletindo sobre a diversidade entre as nações, escreve: "É muito diferente a condição das classes mais pobres em diferentes nações; e a proporção de magnitude e a opulência das classes que estão sobre as mais pobres" (*Principles of Political Economy*; Mill, 1981, t. II, p. 19). E como "as leis... da distribuição são parcialmente instituições humanas" (*ibid.*, p. 21), poder-se-ia partir do utilitarismo para estudar a inequidade do sistema-mundo na "distribuição" das riquezas do planeta, de um ponto de vista ético-subjetivo econômico.

149. Cf. Rodríguez Braun, 1989.
150. Há também um neo-aristotelismo na Alemanha, mas não nos referimos a ele (ver Schnädelbach, 1986).
151. Cabe destacar que cada comunitarista considerará diferentes momentos “materiais”. Por exemplo, MacIntyre, as “virtudes”; Taylor, os “valores” e a “autenticidade” da própria identidade, mas sem referência às instituições econômicas (aspectos que os utilitaristas haviam considerado, embora unilateralmente).
152. MacIntyre, 1988, p. 348.
153. Como veremos, pelo princípio universal material, é possível realizar um diálogo intercultural a partir dos “próprios” momentos de cada cultura, enquanto “modos” de realizar historicamente o princípio material universal da ética.
154. *Ibid.*
155. Quer dizer, a partir do mundo periférico, o tema da “autenticidade”, proposto por Taylor, pode ser reinterpretado como afirmação da alteridade das culturas ancestrais dominadas durante todo o período colonial moderno.
156. É toda a questão do princípio material universal (cf. o § 1.5.b e a Tese 11 no Apêndice I), que constitui cada cultura por dentro, e que lhes permite dialogar porque é estritamente universal, supracultural, mundial.
157. MacIntyre, 1966.
158. *Ibid.*, § 1 (tr. cast., p. 11). O livro se encerra com esta conclusão: “Uma das virtudes da história da filosofia moral é mostrar-nos que... os próprios conceitos morais têm uma história. Compreender isto é libertar-se de toda falsa pretensão absolutista” (§ 18; p. 259).
159. Nisto está estribado o “helenocentrismo” de MacIntyre ou Taylor (não de Michael Walzer como veremos), que criticamos no § 0.7, porque descartam tudo que expusemos no § 0.1 e boa parte do § 0.4. Iniciam suas histórias com o mundo “pré-filosófico” grego (por ex., MacIntyre, 1966, § 2, p. 15s), não percebendo a falácia histórica de um “helenocentrismo eurocêntrico” (caindo no que nos ensina o dito popular: “Em casa de ferreiro, o espeto é de pau”). Falta ainda a MacIntyre uma sensibilidade histórico-mundial.
160. *Ibid.*, § 12 (p. 164). Este argumento se repetirá de diversas maneiras para confrontar cada corrente moral formal, analítica, a-histórica: contra Moore, Ayer, etc. “O que espero que surja com maior clareza ainda é a função da história em relação com a análise conceitual” (*ibid.*). Isto ainda é importante na Europa e na América Latina, onde a filosofia da análise linguístico-conceitual é frequentemente praticada de maneira dogmática.
161. *Ibid.*, p. 259.
162. *Ibid.*
163. MacIntyre, 1981, em especial p. 11-35.
164. *Ibid.*, p. 14s.
165. *Ibid.*, p. 36s.
166. *Ibid.*, p. 39.
167. *Ibid.*, p. 56.
168. *Ibid.*, p. 62s. Não só critica Bentham ou J.S. Mill, mas mostra como Sidgwick (cf. Sidgwick, 1930 e 1901) deve passar à “intuição” para recuperar algum tipo de fundamentação – dando lugar a que seu aluno Moore continue “com sua particular obscuridade de argumentos incorretos em *Principia Ethica*” (*ibid.*, p. 65).
169. *Ibid.*, p. 66s (Gewirth, 1978).
170. O tema volta constantemente na pena de MacIntyre (op. cit., p. 25-27, 30, 76-77, 88, 114, etc.), do qual Camap e Ayer seriam bons exemplos (p. 76).
171. *Ibid.*, p. 79s, onde ainda se confronta com Quine (p. 81).
172. *Ibid.*, p. 88s.
173. *Ibid.*, p. 110-111.
174. *Ibid.*, p. 117s. “[... O] aristotelismo é filosoficamente o mais poderoso tipo de pensamento moral pré-moderno” (p. 118).

175. A reconstrução de MacIntyre pode ser útil para a tradição anglo-saxã. Na América Latina partimos frequentemente da tradição aristotélica (cf. Dussel, 1973, t. I, 1973b, 1974, 1974b, 1975, etc.), e, no meu caso pessoal, além disso, estudei com aristotélicos na Argentina e com López Aranguren na Espanha (cf. López Aranguren, 1968).

176. *Ibid.*, p. 233-235.

177. *Ibid.*, p. 204s.

178. *Ibid.*, p. 246s.

179. MacIntyre, 1988. No próprio início de sua história (MacIntyre, 1966, § 1, p. 11; § 2, p. 19) já havia sugerido a importância da história do conceito de justiça (a partir da *dikaioσύne* grega).

180. Cf. o § 0.7, acima em [46s].

181. MacIntyre, 1988, p. 10-11 (aqui reconhece que deveriam ser abordadas também outras tradições, como a islâmica, a da Índia ou da China, o que mostra "the limitations of my enterprise"), ou na p. 326.

182. *Ibid.*, p. 336.

183. *Ibid.*, p. 338.

184. *Ibid.*, p. 346.

185. *Ibid.*, p. 351.

186. *Ibid.* Há um aspecto positivo que não podemos esquecer, pois "nenhuma tradição tem direito a arrogar-se a si mesma um título de exclusividade; nenhuma tradição pode negar a legitimidade de suas rivais" (p. 352), pelo menos antes de haver cumprido autenticamente com as condições da argumentação e haver chegado a algum consenso. Uma certa humildade que faltou à Europa na modernidade!

187. MacIntyre nega ser relativista (*ibid.*, p. 370s: "Tradition and Translation"), mas, seja como for, não tenta problematizar a universalidade material – a não ser pela via defectiva de uma língua mundial, como o inglês do "sistema-mundo". Sua obsessão se situa antes em mostrar as *dificuldades* da comunicação ou das filosofias *a-históricas*. A Ética da Libertação tratará de mostrar também as *dificuldades* da comunicação e do exercício da *universalidade* da razão (a partir do princípio material universal e a partir da alteridade do Outro: as vítimas), *sem negá-las*: não caindo então nem na universalidade formal abstrata e *a-histórica*, nem na incomensurabilidade pós-moderna. Voltaremos a este tema ao longo de toda esta Ética.

188. Cf. o que já foi dito mais acima (§ 0.7 [46s]).

189. Cf. Taylor, 1975, p. 363s.

190. Taylor, 1989, p. X.

191. Cf. nossa crítica à axiologia em *Para una de-structión de la historia de la ética*, IV (Dussel, 1973b, p. 126s). Acho que Heidegger, em *Brief über den Humanismus* (Heidegger, 1947), fez em parte e antecipadamente uma crítica a esse estilo de ética. Estudamos em Lovaina os arquivos Husserl, graças a van Breda, e lemos os manuscritos axiológicos de Husserl (cf. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, "Manuscritos éticos de E. Husserl que se encontram no Husserl-Archiv de Lovaina"; Dussel, 1973, I, p. 193s), desde o *FI 20* (1890s) até o *BI 16* (de 1931-1934). Kant foi o ético mais estudado por Husserl, em particular a *Crítica da razão prática*. A crítica ao formalismo a partir de uma "ética material" por parte de Max Scheler (cf. Scheler, 1954) ou de Nicolai Hartmann (Hartmann, 1962) foi por nós estudada na obra citada acima. Por seu "estilo", a posição filosófica de Taylor deve muito aos axiólogos, mas também a filósofos ontólogos como Aristóteles, Sartre ou Heidegger, a partir de uma filosofia anglo-saxã atenta ao paradigma da linguagem. É algo como uma "axiologia-existenciária-lingüística".

192. Teria cabido a Taylor ocupar-se aqui do tema do "respeito pela vida humana" como tal, como um critério universal que configura *por dentro* "todas" as culturas (e permite criticá-las quando "matam" injusta e institucionalmente). O critério (e seu princípio correspondente) é universal e permite o diálogo intercultural a partir de seus conteúdos materiais. A incomensurabilidade teria sido superada *a partir de dentro*.

193. De modo geral, confunde-se o "conteúdo" concreto da "vida boa (*good life*)" com a *necessidade* universal de ter que sustentar sempre *a priori* um pro-jeto de vida boa (a *eudaimonia* de Aristóteles, a *beatitudo* medieval, a "felicidade" de Bentham, a *Seinsverständnis* de Heidegger, os "valores" de Max Scheler, etc.) a partir da exigência universal de dever reproduzir e desenvolver a vida de cada sujeito ético em comunidade. Sustentar "esta" ou "aquela" vida boa é questão que pode

ser debatida; o que porém não entra em debate é que cada um tem já sempre *a priori* alguma vida boa como horizonte a partir do qual pode começar o debate (Kant, Rawls ou Habermas não são exceção, e nisto tem razão MacIntyre). A "vida boa" é necessária quanto ao conteúdo concreto do ato, mas não é suficiente como princípio ético integral. Além disso, e com razão, observa MacIntyre que se poderia cair num esvaziamento ético: "É uma ilusão supor que há um fundamento neutro, algum lugar para a racionalidade como tal, onde se teriam recursos racionais suficientes para uma investigação independente de todas as tradições" (MacIntyre, 1988, p. 367). Uma Ética da Libertação aceita (por ex., com Apel) que há "pretensões de validade" universais, formalmente, mas não são materialmente independentes de toda tradição: nem por seu ponto de partida (sempre se parte de uma tradição); nem por seu ponto de chegada na aplicação (a uma tradição); nem por deixar de referir-se sempre ao princípio universal material. Tem razão MacIntyre quando escreve: "Pretender estar fora de toda tradição é ser um estranho a toda investigação" (p. 348). "O mais absurdo aspecto deste tipo de filosofia é o ser intemporal" (p. 369). Mas não tem razão ao concluir: "Um universo social composto exclusivamente por tradições rivais... será aquele no qual existe um certo número de contententes incompatíveis... em suas visões do universo; cada tradição não será capaz de justificar suas pretensões sobre as de suas rivais..." (p. 348). Falta-lhe então aqui articular o horizonte cultural com o critério e o princípio universal material (cf. mais adiante § 1.5).

194. *Ibid.*, p. 521.

195. Taylor, 1992, 1s.

196. *Ibid.*, p. 25.

197. *Ibid.*, p. 29s. Numa Ética da Libertação esse "ser verdadeiro consigo mesmo" passa pelo "ser verdadeiro com as vítimas, com um povo oprimido e excluído" (momento comunitário histórico) da identidade hegemônica.

198. *Ibid.*, p. 33.

199. Questão tratada por George H. Mead (cf. Mead, 1962, p. 67s).

200. *Ibid.*, p. 45.

201. *Ibid.*, p. 50.

202. *Ibid.*, p. 66. Na Ética da Libertação todos esses temas não se afirmam a partir da "autenticidade" atomística, mas a partir do direito à dignidade negada das pessoas de comunidades majoritárias da humanidade, das classes oprimidas, da mulher dominada pelo machismo, da criança sem direito perante a cultura adulta, etc. É algo mais profundo, muito maior em número, mais relevante eticamente, sem tirar a importância dessa "autenticidade" descrita por Taylor nos países do centro e hegemônicos.

203. *Ibid.*, p. 117.

204. *Ibid.*, p. 50.

205. Taylor, 1992b.

206. "Sabe-se muito bem que desde 1492 a Europa projetou uma imagem sobre esses povos como se fossem de alguma maneira inferiores, incivilizados e, pela força da conquista, até se chegou a impor esta imagem aos próprios conquistados" (*ibid.*, p. 26). Isto é novo, mas a partir dessa hipótese toda a obra *Sources of the Self* deveria ser ampliada.

207. *Ibid.*, p. 37. É exatamente este o tema apresentado pela Ética da Libertação há mais de vinte anos: o Outro relevante é o índio (quinze milhões mortos no começo da modernidade), os africanos escravos (treze milhões escravizados do século XVI até o século XIX), as nações periféricas exploradas no colonialismo e no neocolonialismo (mais de 80% da humanidade atual), as classes trabalhadoras dominadas pelo regime de salário e produção de mais-valor (mesmo nos países do capitalismo central), etc. A Filosofia da Libertação, desde 1970, explícita e expressamente propõe o "diálogo" com o Outro significativo (cf. Dussel, 1973, I, cap. 6: "O método da ética": "O rosto do pobre índio dominado, do mestiço oprimido, do povo latino-americano é o tema da filosofia latino-americana. Este pensar analítico [leia-se: dialógico], porque parte da revelação do Outro e pensa sua palavra, é a filosofia latino-americana única e nova, a primeira realmente pós-moderna [escrevia em 1970, hoje escreveria "transmoderna"] e superadora da modernidade"; *ibid.*, t. II, p. 162).

208. *Ibid.*, p. 72-73. É interessante que, quase cinco séculos depois de Bartolomé de las Casas, um filósofo do mundo anglo-saxão repita as mesmas palavras dele, já que em *De unico modo*, escrito na Guatemala em 1536, mostrava que os índios americanos possuíam dignidade e mereciam ser tratados do *único modo* humano possível: com argumentos racionais e não com a violência da guerra (desde a conquista do México a partir de 1519 até a guerra do Golfo em 1992, que ainda continua nos sofrimentos do povo iraquí em 1996). Cf. Dussel, 1993, Conferência 5.3).

209. *Ibid.*, p. 88. É esta a argumentação de fundo de outros trabalhos (Taylor, 1988 e 1988b).

210. Das quatro obras que vamos considerar (cf. Walzer, 1977, 1979, 1983 e 1994), *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* é a de horizonte mais amplo. Este livro, por ser posterior às obras de Nozick [1968] ou Rawls [1971], deve ser considerado como sua reação crítica.

211. Walzer, 1983, p. 312-313; tr. cast., p. 322.

212. É interessante notar que, quando trata da questão da "necessidade (need)" (*ibid.*, p. 25; tr. cast., p. 38), interpreta o momento "produtor" de uma citação de Marx como se fosse "distribucionista". De fato, "a cada um segundo sua capacidade (*From each according to his ability*)" – frase já citada da *Crítica ao programa de Gotha* – Walzer a interpreta da seguinte maneira: "Quais dentre eles necessitam delas [das possibilidades de emprego] com maior urgência?" (*ibid.*). Para Marx cada produtor deve trabalhar tanto quanto *tem capacidade*: é uma questão de produção. A distribuição atua no momento de "a cada um segundo sua necessidade". É claro que há mútua determinação, mas uma é material (a determinação da produção sobre a distribuição) e a outra prático-política (da distribuição sobre a produção). Marx escreve: "Se considerarmos as sociedades globais, a distribuição parece de certo ponto de vista preceder e até determinar a produção: aparece de certo modo como um *fact* pré-econômico (*anteökonomisches*). Um povo conquistador divide o país entre os conquistadores" (Marx, 1857, p. 16; tr. cast., p. 17). Esta é a posição de Walzer. Mas em Marx há algo mais: "A organização da distribuição [dos objetos e funções] está totalmente determinada pela organização da produção. A própria distribuição é um produto da produção" (*ibid.*, p. 15; tr. cast., p. 16). Este pressuposto da organização da produção capitalista não está tão presente em Walzer. É necessária então também uma "justiça produtiva" (que para Aristóteles era a "justiça legal", em sentido amplo). Cf. Dussel, 1985, p. 43s.

213. Isto se pode ver, por exemplo, quando fala do "livre intercâmbio (*free exchange*)" (*ibid.*, p. 21; tr. cast., p. 34). Walzer conhece os limites do neoliberalismo. Critica-o mostrando que eles opinam que "o livre intercâmbio cria um mercado em que todos os bens são convertíveis em todos os outros bens através do meio neutro do dinheiro. Não há bens dominantes nem monopólios" (*ibid.*). Walzer mostra que "a vida cotidiana no mercado, a experiência real do livre intercâmbio, é muito diferente daquilo que a teoria sugere. O dinheiro... é na prática um meio dominante" (p. 21-22; tr. cast., p. 35). Não obstante, sempre sua crítica se detém quando deveria ir ainda mais longe. Sabe que o "livre intercâmbio não é um critério geral", mas admite que "quanto mais perfeito o mercado, menores serão as desigualdades, de renda e menos freqüentes os fracassos. Se imaginamos uma igualdade aproximada..." (p. 116; tr. cast., p. 127). Mas todo mercado, por mais "perfeito" que seja, sempre supõe, e não pode deixar de supor, algum tipo de desigualdade, de bens dominantes ou algum tipo de monopólio, porque a "competição" supõe a desigualdade. Um "mercado perfeito" é logicamente impossível; é inconsistente (pelo argumento de Popper; cf. Hinkelammert, 1984, cap. 6). O conceito de "mercado perfeito" contradiz o conceito de "competição" (o de "competição perfeita", além disso, é inconsistente), já que a competição supõe desigualdade, diferença, luta, possibilidade de destruição dos outros capitais (se houvesse perfeita igualdade haveria imobilidade, quietude, equivalência, não-competição). Ademais, desde Locke ou Smith sabemos que o "dinheiro" é um meio de acumulação pelo qual uns o possuem (os "ricos" diz Locke ou Smith) e podem comprar o trabalho dos "pobres" (que não o possuem). De maneira que não só não pode ser "neutro", mas seus possuidores têm propriedade privada desigual por *mecanismos históricos e direitos* que não podem deixar de estruturar algum grau de injustiça ou desigualdade, e que Walzer não analisa, mas pressupõe.

214. Walzer, 1983, p. xiii; tr. cast., p. 11. Este enunciado é aceitável como "idéia reguladora", mas como enunciado empírico é de *impossível* realização, embora não seja logicamente contraditório (é consistente mas não factível), já que nenhuma sociedade *empírica* pode pretender não exercer institucionalmente algum tipo de dominação (mesmo desconhecida), como veremos nos capítulos 4 a 6. Deveríamos ter uma inteligência infinita com velocidade infinita (para usar o argumento de Popper, 1973; cf. Hinkelammert, 1984, cap. 5) para falsear o "*principium oppressionis*" (sempre há vítimas, dominados!), como veremos mais adiante.

215. *Ibid.*, p. xv; tr. cast., p. 13.

216. Pascal, *Pensées*, § 244 (Pascal, 1954, p. 1153); Walzer, 1983, p. 18; tr. cast., p. 31.

217. Aproveitaremos num futuro trabalho esta distinção e falaremos de "frentes de libertação" (a partir destas esferas e de outras não abordadas por Walzer). Serão chamadas "frentes" porque são "fronteiras" de "luta" pelo re-conhecimento.

218. Cf. Walzer, 1983, p. 6s; tr. cast., p. 19s. Em cada esfera há um bem dominante: numa "sociedade capitalista o capital é dominante" (p. 11; tr. cast., p. 24-25).

219. *Ibid.*, p. 13; tr. cast., p. 26. É interessante notar que, para Walzer, o modelo de “toda ideologia revolucionária” se expressa da seguinte maneira: “A pretensão de que um novo bem, monopolizado por algum novo grupo, substitua o atualmente dominante: isso equivale a afirmar que o esquema existente de domínio e monopólio é injusto” (*ibid.*) e comete um erro, a partir de minha posição. “Monopolizado” deveria ser substituído por “consensualmente promovido”, para vedar-lhe o sentido eticamente ilegítimo dessa pretensão válida. Walzer conclui: Esta “pretensão não é interessante em termos filosóficos” (*ibid.*). De fato, definida como ele a define, não é interessante; redefinida como eu estou propondo, consiste exatamente na problemática da Ética da Libertação, e neste caso não é só interessante, mas também pertinente para a maioria da humanidade hoje (cf. mais adiante o capítulo 5).

220. Assim como é possível descrever um sistema de castas que cumpra com os parâmetros (internos) da justiça, é possível descrever um sistema capitalista que cumpra com a mesma finalidade” (*ibid.*, p. 315; tr. cast., p. 324). Estou de acordo que todo progresso deve partir dos “parâmetros (internos)”, mas há momentos em que deve ser posto em crise o próprio fundamento dos parâmetros de uma esfera ou sistema em sua totalidade. Esta situação também não pode ser descartada por uma Ética da Libertação (já que é também uma ética de tempos normais).

221. *Ibid.*, p. 314; tr. cast., p. 323-324.

222. *Ibid.*, p. 321; tr. cast., p. 330. Para Walzer, portanto, mandar é sempre um certo monopólio do bem e uma certa dominação. Compare-se o texto citado com o seguinte: “Os que na noite andam [os sábios] falam: E vemos que este caminho de governo que nomeamos [a democracia liberal] já não é o caminho para os mais; vemos que são os menos que agora mandam, e mandam sem obedecer, mandam mandando. E entre os menos passam entre si o poder de mando, sem ouvir os mais, mandam mandando os menos, sem obedecer ao mando dos mais. Sem razão mandam os menos. A palavra que vem de longe [dos sábios do povo maia] diz que mandam sem democracia, sem mando do povo, e vemos que esta sem-razão dos que mandam mandando é o que conduz o andar de nossa dor e o que alimenta a pena de nossos mortos. E vemos que os que mandam mandando devem partir para longe para que haja outra vez razão e verdade em nosso solo. E vemos que é necessário mudar, e que mandem os que mandam obedecendo, e vemos que essa palavra que vem de longe para nomear a razão de governo, democracia, é boa para os mais e para os menos” (“Comunicado da Rebelião Maia de Chiapas, Ejército Zapatista de Libertación Nacional: Elecciones democráticas”, em *La Jornada* [México], 27 de fevereiro de 1994, p. 11, col. 1).

223. Não é materialmente suficiente, como veremos, por não ter sido analisado o princípio material universal do qual trataremos mais adiante no § 1.5.

224. Aqui sintetizarei algumas posições expostas em Dussel, 1973b.

225. *Ética a Nicômaco* I, 12; em Aristóteles, 1960, 1102 a 1-4. Cf. Dussel, 1973b, p. 33s.

226. *Ibid.*, I, 7; 1098 a 16.

227. *Ibid.*, I, 4; 1095 a 19-21.

228. *Et. Nic.* X, 7; 1177 a 12-18.

229. *De perfectione vitae spiritualis* XIII, n. 634 (cf. Dussel, 1973b, p. 72).

230. *STh*, I-II, q. 19, a. 10, corpo (Tomás de Aquino, 1950, p. 104. “É impossível que alguém realize seu bem, se esse seu pro-jeto não convém ao bem comum (*bene proportionatus bono communi*)” (*ibid.*, q. 92, a. 1, ad 3; p. 419).

231. Cf. a exposição deste tema em Dussel, 1974b, p. 64s.

232. *Em Frühe Schriften* (Hegel, 1971, t. I, p. 326).

233. *Ibid.*

234. *A deuteria physis* de Aristóteles, da virtude como *héxis* (*Ética a Nicômaco* II, 1; 1103 a 18s; em especial II, 6; 1106 b 36s). A *Sittlichkeit* hegeliana é justamente esta “segunda natureza (*als eine zweite Natur*)” (*Rechtsphilosophie*, § 151; Hegel, 1971, t. 7, p. 301).

235. *Der Geist des Christentums* (ed. cit., p. 237).

236. Esta fórmula “lebendige Gemeinschaft” é usada por Karl Marx em seu exame da religião: “der lebendigsten Gemeinschaft” (em Marx, 1956, t. I EB, p. 600), e se encontra no fundamento radical de seu paradigma comunitário. Cf. minha exposição feita no Seminário sobre Marx no contexto do debate com Apel, a 12 de dezembro de 1992, na Goethe-Universität de Frankfurt: “Re-lecture Marx aus Lateinamerika”, Bremen Universität, Bremen, 1993.

237. *Grundkonzept zum Geist des Christentums* (Hegel, 1971, t. I, p. 312).

238. De minha parte, escrevia em 1969: "O próprio Kant, ao escrever sua *Crítica da razão prática*, não tinha plena autoconsciência de que era, enfim, um pensar o *ethos* burguês de um prussiano do século XVIII. Poderia ter escrito, se tivesse tal consciência crítica que 'nem no mundo e muito menos em geral fora do mundo é possível pensar nada que possa ser considerado como bom sem restrição, a não ser somente uma boa vontade (*ein guter Wille*)' (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I, BA, 1)? Será que esta posição manifesta a ética trágica de um Prometeu acorrentado ou de um Édipo encefaleado? Aceitariam estes princípios a ética de Tlacaelel, o fundador do império asteca? Não é esse princípio compreensível apenas dentro da tradição cristã ocidental e em especial do pietismo de Spencer?" (em Dussel, 1973b, p. 9).

239. O próprio Kant reconhece que "a questão de como uma lei pode por si e imediatamente ser fundamento da determinação da vontade (o que é, entretanto, o essencial de toda moralidade) constitui um problema insolúvel (*unauf lösliches*) para a razão humana, e idêntico ao do saber como é possível uma vontade livre" (*Kritik der praktischen Vernunft*, A 128; em Kant, 1968, t. 6, p. 192). Para o problema da "Anwendung", cf. em KpV, A 119s (tr. cast., p. 186s), questão que trataremos no próximo capítulo.

240. Considere-se este tema hegeliano, ao comentar e criticar Fichte em *Diferença do sistema filosófico de Fichte e Schelling* (1801): "Razão e liberdade como ser-razoável (*Vernunftwesen*) não é mais razão e liberdade, mas um ser único (*Einzelnes*)... Se a comunidade de seres razoáveis fosse essencialmente limitação da verdadeira liberdade, ela seria em si mesma e por si mesma tirania... Na relação vivente, não há liberdade a não ser na medida em que ela implique a possibilidade de subsumir-se e entrar em relação com outros..." (*Frühe Schriften*, em Hegel, 1971, t. 2, p. 82-83). Pelo contrário, na "comunidade sob a dominação do entendimento (*unter der Herrschaft des Verstandes*)" (p. 83-84), o momento "racional" ou vivente é a superação dessa determinação limitante como dominação.

241. Cf. Taylor, 1975, IV: "History and Politics" (p. 365s), onde escreve: "O problema do critério de racionalidade de Kant é que, por alcançar uma autonomia radical, teve que pagar o preço de esvaziá-lo de conteúdo" (p. 370). Veremos como uma Ética da Libertação subsume o "conteúdo" (universal a partir de outra definição) das éticas materiais, a partir de uma moral formal, processual, crítica e por último de libertação dos oprimidos e/ou excluídos. A crítica de Hegel a Kant é inovadora, mas não suficiente. Um clássico nesta questão é a exposição da crítica de Hegel a Kant em Benhabib, 1986; e um desenvolvimento da questão a partir da Ética do Discurso, em Habermas, 1991, p. 9s; tr. cast., p. 97s.

242. Cf. Dussel, 1995b.

243. *Rechtsphilosophie*, § 347 (Hegel, 1971, t. 7, p. 505-506).

244. Cf. Schnädelbach, 1983, cap. 6.

245. Cf. Brentano, 1969.

246. Como já dissemos acima, coube-nos por sorte pesquisar nos Arquivos Husserl de Lovaina e pudemos consultar suas lições de ética desde os anos 1890 até 1934 (Manuscritos A II 1; F I 11, 14, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 28), tanto na Universidade de Halle (1887-1901), como de Göttingen (1901-1916) e Friburgo (1916-1938). Uma descrição dos mesmos em minha obra Dussel, 1973, I, p. 193-197.

247. Cf. seus trabalhos mais importantes: *Die Idee der sittlichen Handlung e Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* (Hildebrand, 1969).

248. Cf. Scheler, 1954.

249. Cf. Hartmann, 1951.

250. Cf. Romero, 1952 e Hartmann, 1959 e 1965.

251. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 65; Kant, 1968, t. 6, p. 60. Com Marx nunca poderemos pregar o valor da pessoa: a pessoa tem dignidade e não valor.

252. Heidegger, 1961, t. 1, p. 488. Voltaremos ao tema no § 4.3.b, a propósito de Nietzsche.

253. "Wert ist... Ermöglichung, possibilitas" (Heidegger, *op. cit.*, t. 1, p. 639).

254. Aqui é interessante recordar o que vimos no § 1.1, pois o sistema límbico e a base do cérebro, no qual residem os centros avaliativos neurobiológicos e culturais, são (como indica Heidegger, seguindo neste ponto Nietzsche) "condições do domínio que a vida tem sobre o *devenir*" do próprio sujeito como participante da comunidade, que denominaremos princípio ético material universal.

255. Veremos no capítulo 4 a posição de Nietzsche sobre os valores.

256. Para um tratamento mais extenso, cf. minha obra Dussel, 1973b, p. 126s.

257. Scheler, 1954, p. 68.

258. Aqui se percebe a ingenuidade metafísica das axiologias. Os valores são categorizações hierarquizadas, conceitualizadas segundo pautas culturais da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana. Esta é universal, não aquelas.

259. Scheler, 1954, p. 68-69.

260. *Ibid.*, p. 74.

261. Cf. Ricoeur, 1963.

262. Em minha obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973, t. 1) tentei, exatamente, mostrar o sentido ético-ontológico da analítica existencial de Heidegger. Opinei, além disso, que se tratava, no Heidegger de *Sein und Zeit*, nada menos do que de uma releitura da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. Anos depois, sugeriu-se esta mesma interpretação da obra heideggeriana (cf. Volpi, 1992).

263. Hans Schelkshorn analisa esta passagem da “compreensão do ser” como “dever-ser” em minha interpretação de Heidegger (Schelkshorn, 1994, 388s).

264. Cf. em Sartre, 1960, t. 1 e 2, a mesma temática reiteradamente. Tratamos desta questão extensamente: cf. Dussel, 1973, cap. 1: “O fundamento ontológico” (t. 1, p. 33-95).

265. Cf. as obras de Zubiri, de 1963 a 1992.

266. Cf. López Aranguren, 1968.

267. Zubiri, 1986, p. 525. Formalmente esses momentos (o “fato mental” e o “fato neurológico”) podem ser diferenciados, mas não materialmente, por seu conteúdo: “Organismo e psique humanos são essencialmente distintos: o psíquico humano é irredutível ao orgânico... Daí que as notas psíquicas da estrutura humana sejam essencialmente irredutíveis às puramente orgânicas” (op. cit., p. 57-59). Como no caso de Henri Bergson, o psíquico é irredutível ao cérebro: “En réalité, la conscience ne jaillit pas du cerveau; mais cerveau et conscience se correspondent parce qu'ils mesurent également, l'un par la complexité de sa structure et l'autre par l'intensité de son réveil” (Bergson, 1912, p. 285).

268. Zubiri, 1986, p. 54s.

269. Cf. Zubiri, 1981. Gostaria de usar aqui as precisões já avançadas no § 1.1, por parte de Edelman, 1989 e 1992. Tratar-se-ia do próprio início da “categorização intelectual-conceitual” mas que, processualmente, incluiria também a simples consciência, uma certa memória, momentos linguísticos e a própria autoconsciência. Nestas distinções, Zubiri procede um tanto globalmente, dada a época de seus importantes aportes (já que nos fala de momentos “inespecíficos” ou de “formalização”, e não de funções internas do cérebro, tais como a categorização).

270. Zubiri, 1986, p. 23.

271. *Ibid.*, p. 23.

272. *Ibid.*, p. 29.

273. É claro que esta “suspensão” é fruto de conexões neuronais complexas entre os centros cerebrais que permitem os fenômenos já indicados da “consciência” e “autoconsciência”, e da diferenciação entre o “si mesmo (*self*)” e o “não-si mesmo (*non-self*)”. A “realidade” é exatamente a apreensão radical e primeira da autolegalidade, anterioridade (*prius* à apreensão), “de per si” desse “não-si mesmo” do apreendido no estímulo. Tudo está, além disso, linguisticamente co-determinado.

274. Zubiri, 1986, p. 391.

275. *Ibid.*, p. 384.

276. *Ibid.*, p. 71.

277. *Ibid.*, p. 112.

278. *Ibid.*, p. 406s.

279. *Ibid.*, p. 399.

280. Cf. no final (Índice temático [407]) palavras-conceitos como “verdade”, “vida”, “realidade”, “critério de verdade” e outras relacionadas com este tema. Cf. em especial o § 2.5 [148s], sobre a diferença entre verdade e validade, e os §§ 3.1-3.2 [167-178], quanto à diferença entre a pretensão de verdade, de validade e de inteligibilidade (ou o “ter sentido” de uma proposição). Ali continuará a reflexão que agora apenas sugerimos.

281. Cf. minha trilogia: Dussel, 1985, 1988 e 1990.

282. Marx conhece a diferença entre *material* (com “a”: *Inhalt*) e *materiell* (com “e”) (cf. *Tese 10*, em *Apêndice I*). Por exemplo, nos *Manuscritos de 44* escreve: “... de sua riqueza e sua miséria espiritual

e material (*materiellen*), todo o material (*Material*) para esta formação..." (Marx, 1956, t.1, p. 542; tr. cast., p. 150-151). No primeiro caso é "matéria física"; no segundo, "conteúdo". Interessa-nos de preferência a "matéria" como "conteúdo" em ética (trata-se de uma ética de conteúdos).

283. "Como ato puramente formal (*formeller*) porque abstrato, porque o próprio ser humano só tem valor como ser abstrato pensante... Em sua forma abstrata, como dialética, este movimento passa assim pela verdadeira vida humana, mas como esta verdadeira vida humana é [para Hegel] uma abstração, um estranhamento da vida humana, essa vida é considerada como processo divino" (*ibid.*, p. 584; tr. cast., p. 202). Marx critica agora a Hegel que fez de sua "eticidade (*Sittlichkeit*)" antikantiana um momento subsumido (*aufgehoben*) no final do processo formal do Pensar que se pensa a Si mesmo absoluto: a materialidade (conteúdo) foi aniquilada na pura formalidade absoluta do Pensar Absoluto.

284. *Ibid.*, p. 583; tr. cast., p. 200.

285. *Ibid.*, p. 584; tr. cast., p. 202.

286. *Ibid.*, p. 586; tr. cast., p. 204. Este "aborrecimento (*Langeweile*)" e "nostalgia de conteúdo (*Sehnsucht nach einem Inhalt*)" poderia ser a exata definição da Ética do Discurso contemporânea. Não é o caso da Ética da Libertação que corre o risco (especialmente neste § 1.5) de tentar argumentar para contribuir solidariamente para "encher" as mãos do pobre e explorado de algum "conteúdo" (algum "pão" para o seu estômago vazio: mas não o "vazio" do aborrecimento, e sim o "vazio" fruto da injustiça do capitalismo tardio e central, de âmbito mundial). O faminto tem outra "nostalgia de conteúdo", é uma inclinação, um apetite: quer comer, e temos que demonstrar (para além da falácia naturalista interpretada apenas formalmente) que "tem o direito", isto é, no "estar faminto" (o ser humano) se funda um "deve comer (dever-ser), ainda que de fato (pelo capitalismo) "não possa" ou não se lhe permite "comer".

287. Referindo-se à "natureza" de Hegel, escreve: "A natureza como natureza... é nada [para Hegel], um nada que se confirma como nada, carece de sentido ou tem apenas o sentido de uma exterioridade que foi subsumida" (*ibid.*, p. 587; tr. cast., p. 206). Hegel perdeu o sentido do "real" e confundiu a realidade da natureza com a realidade da autoconsciência do Saber Absoluto (onde todo o "real" existente alcança sua plena "realidade" como *sabida*).

288. *Ibid.*, p. 577-578; tr. cast., p. 193-195. Cf. a coincidência com Lévinas (mais adiante no § 4.4).

289. Considere-se o nível 1 do esquema 1.3.

290. Para ambos o ser humano era um "Eu": um ego cogito ao qual era indiferente ter um corpo (Descartes), ou um *Ich denke* que para determinar a validade universal e a priori do ato (como moral) não eram necessárias as "inclinações", nem as exigências corporais.

291. É o nível 1 do esquema 1.3.

292. Este "processo contínuo para não morrer (*um nicht zu sterben*)" é fundamental. Como indica J.P. Sartre na *Critique de la Raison Dialectique*, II (Sartre, 1960), a partir da "impossibilidade de optar por morrer" eticamente se demarca o âmbito das diversas alternativas do "poder viver". A vida, sua reprodução e desenvolvimento é o critério fundamental de toda ética material. Marx deixa ver isso com clareza em todo este Manuscrito de 44. Seria alongar-me demais citar todos os textos sobre a questão.

293. *Ibid.*, p. 515-516; tr. cast., p. 110-111.

294. O animal, diante de um estímulo, responde imediatamente sem possibilidade de distanciar o estímulo da resposta.

295. É o nível 1 do esquema 1.3.

296. Marx indica perfeitamente a diferença entre o "estímulo animal" e o humano "captar a realidade" inteligentemente daquilo que se lhe apresenta.

297. *Ibid.*, p. 516; tr. cast., p. 111.

298. "Não desenvolve uma livre energia física e espiritual (*geistige*)" (*ibid.*, p. 514; tr. cast., p. 109). "Na forma da atividade vital está o caráter dado de uma espécie, seu caráter genérico, e a atividade livre, consciente, é o caráter genérico do ser humano" (p. 516; tr. cast., p. 111).

299. *Ibid.*, p. 517; tr. cast., p. 112. Estaria pensando na "beleza (*Schönheit*)" de Schiller? Certamente, mas de maneira não substitutiva (como Charles Taylor: a estética em vez da ética), mas subsuntiva (a estética na ética de conteúdo). Trata-se do nível 4 do esquema 1.3.

300. O Marx definitivo diferenciaria entre o "social (*gesellschaftliche*)" e o "comunitário (*gemeinschaftliche*)", mas não aqui ainda (cf. Dussel, 1985, p. 87s).

301. Note-se que a “vinculação com o Outro” (o face-a-face de Lévinas) é uma necessidade material (de conteúdo) primeira, real, ética, intersubjetiva (ou mais: é a própria origem da intersubjetividade).

302. Aqui “Material” com “a”, isto é, como “conteúdo”.

303. Aqui está se referindo antecipadamente ao nível da pragmática, ou ao nível do lingüístico em geral, que também pressupõe sempre uma “comunidade”. A ética de conteúdo pressupõe uma comunidade “de vida”; a pragmática uma comunidade “de comunicação” (esta última é uma dimensão relevante que se desenrola a partir de sua condição absoluta: a vida do sujeito falante; um sujeito morto não fala).

304. Aqui Marx, de maneira bem precisa, mostra o sentido da racionalidade teórica em geral e como deve ser articulada com a racionalidade prática. A “teoria” é uma “abstração” (o que não significa que seja “irreal”), e nisto consiste sua precisão e “eficácia” (ato da razão instrumental); o todo concreto real “a partir de onde” se abstrai é a comunidade de vida. O mesmo acontece com a comunidade de comunicação.

305. *Ibid.*, p. 537-538; tr. cast., p. 145-146. A “consciência” e a “razão” são momentos da vida humana, e não vice-versa.

306. Hess, 1845, p. 2.

307. *Ibid.*, p. 3.

308. É toda a questão da contradição de dois princípios éticos.

309. *Ibid.*, p. 9. Para Hess, como o cristianismo promete uma vida individual ressuscitada, funda o egoísmo: “O que é Deus para a vida teórica, é o dinheiro para a vida prática do mundo invertido” (p. 10). Pode-se entender que este horizonte teórico seja o de Marx: teológico-econômico (cf. Dussel, 1993b, p. 46s).

310. Redundância que quer significar uma defesa contra todo naturalismo.

311. As ações e estruturas sociais não intencionais não negam este enunciado, enquanto são auto-responsáveis mediatamente e diante da consciência crítica que pode descrever a não intencionalidade a partir da culpabilidade da práxis fetichista.

312. “Materiais” com “a”, entre cujos níveis se encontram as necessidades espirituais (estéticas, científicas, criativas...): “sejam do estômago ou da fantasia (*Phantasie*)” (*O Capital* I, cap. 1, início; Marx, 1975, em *MEGA* II, t. 6, p. 69; tr. esp., t. 1/1, p. 43).

313. Vimos que para Marx a primeira “necessidade material” (de conteúdo) é a necessidade do outro sujeito: a intersubjetividade ou comunidade de vida como condição das restantes necessidades. Isto será novamente exposto, de maneira muito mais radical, na ética crítica de Lévinas (cf. o § 4.4).

314. Pretendemos desenvolver estas questões nos §§ 2.5 e 3.1-3.2.

315. Estamos situados na ordem 1 do esquema 1.3. Este tema é determinante: o critério de reprodução e desenvolvimento da vida é “critério de verdade”; de verdade prática (enquanto vida humana) e teórica (enquanto nos “abrimos” à *omnitudo realitatis* “a partir do horizonte” que a vida circunscreve como suas mediações de reprodução-desenvolvimento; cf. mais adiante o § 3.2). De outra maneira, um “interesse” (no sentido habermasiano: Habermas, 1968) ontológico e antropológico (até psicológico e psicanalítico também) fundamental a partir da e pela vida nos motiva a enfrentar as coisas para usá-las (tecnicamente), conhecê-las (teoricamente, a partir da vida cotidiana até as ciências) e valorizá-las (culturalmente) como “possibilidades” para a vida. A própria “compreensão do ser” e a *Sorge* (pre-ocupação ontológica) de Heidegger é uma “abertura” que se implanta a partir desse âmbito prévio (cf. Dussel, 1973, t. 1, p. 42s e a nota 54, p. 162-163, onde mostramos que o horizonte do “ser” heideggeriano deve ser transcendido, e o referido âmbito pré-ou trans-ontológico é a “realidade”; da mesma maneira o “sentido” deve ser transcendido como “verdade”; cf. Dussel, 1977, 2.2.3 e 3.4.7; e no § 3.2 desta Ética). O “círculo” da realidade que descobrimos no real não é “toda a realidade”, mas “a realidade que nos interessa”; só alguns aspectos e enquanto permanecem integrados no fluido total de nossa vida (como biografia, como história de uma cultura, da humanidade em nossa época, etc.).

316. Dissolve-se como “objetividade” ou horizonte manejável pelo ser humano. O ser humano atualiza a realidade do real como um *prius* à sua captação; sem ser humano ninguém captaria o real como realidade, e se volatilizaria o que Hinkelammert chama de “objetividade” da realidade.

317. Hinkelammert, 1995, p. 32. É um “produto” enquanto só o ser humano atualiza o real como realidade (este remeter a realidade ao real só se dá como “produto” de um ato inteligente do ser humano) (nível 1 do esquema 1.3). Mas é um “pressuposto”, porque o ser humano capta o real como

sendo real antes, como um *prius* a ter sido captado. Não “produzimos” o real (isto nos antecede); não “pressupomos” o real como realidade (isto nós produzimos). Hegel confunde a “realidade” do *saber* do real, com a “realidade” do próprio real. Da realidade-do-saber depende a atualização do real como realidade. Mas a realidade “do real” (que é captada como anterior ao saber) não é a realidade “do saber” (que é a mediação necessária para que o real se atualize, além disso, como verdade).

318. Em nossa obra (Dussel, 1977) era o ser humano vivente na ordem do “cosmos” como *omnitudo realitatis*.

319. Que na nossa obra (Dussel, 1977) denominávamos ordem do “mundo” quanto à “compreensão do ser”: o ontológico.

320. Situam-se no nível 3 do esquema 1.3.

321. Weber, 1922 (trad. espanhola, p. 20).

322. O cérebro humano tem particularmente desenvolvidas certas partes do córtex, especializadas exclusivamente para reter “rostos” humanos. O “rosto” do Outro (como explica Lévinas) exerce um papel radical na ética.

323. Cf. Honneth, 1992, p. 46.

324. Este “re-conhecimento” do Outro como igual é um ato da razão ético-originária, material e pressuposto da razão discursiva (uma vez que a argumentação, como veremos, sempre supõe o outro argumentante reconhecido como igual).

325. Cf. mais adiante o § 2.5.b e § 3.5.c.

326. Que denominei “razão prático-material” (com relação à vida do sujeito) ou “ético-originária” (com relação à autonomia do sujeito-Outro como outro igual). Veremos a partir do capítulo 4 que a mera “reprodução” da vida humana não é critério suficiente para a ética, que exigirá, a partir da existência da vítima como critério, o “desenvolver” a vida. A “reprodução” é *conditio sine qua non*, mas não suficiente.

327. Hinkelammert, 1995, p. 11-12.

328. A racionalidade que denominamos prático-material (nível 1 do esquema 1.3) com a instrumental (nível 3), à qual teremos que articular, posteriormente, a razão discursiva. Cf. mais adiante no § 2.5.b e § 3.5.b.

329. *Ibid.*, p. 15-16.

330. Cf. mais acima [76].

331. Cf., entre outros, Jonas, 1982.

332. Cf. mais adiante no § 6.2, onde se aborda a “questão do sujeito”. Não se trata de um sujeito moderno, solipsista, consciente, em posição cognitiva, abstrata, etc.

333. Estes “enunciados normativos” (determinados pelas obrigações ou exigências éticas da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana) (nível 1 do esquema 1.3) não são meros “juízos de valor” (os do formalismo instrumental de Weber ou da metaética analítica) (nível 3 do esquema 1.3) nem “enunciados normativos” só enquanto válidos com pretensão de retidão (como para Habermas, já que, mesmo distinguindo-os dos enunciados descritivos, os articula apenas com o mundo cultural) ou só captados materialmente a partir da cultura estabelecida (como no caso de Charles Taylor) (nível 2). Estes juízos normativos podem julgar criticamente a partir da vida humana em geral (material e universalmente) os valores culturais particulares que se enunciam como “juízos de valor”, ou “juízos valorativos”, e também podem julgar os fins particulares de cujos meios se ocupam os “juízos de fatos” formais (por ex., os juízos científicos ou de cálculo matemático, etc.). Por tudo isto, poderíamos denominá-los juízos ou enunciados normativos éticos de realidade, porque a partir da realidade da vida do sujeito ético se julga ou se descobre a compatibilidade (ou incompatibilidade) dos fins, dos valores e das “tradições” (de um Weber ou Popper) com relação à vida humana concreta em jogo.

334. O que é o assassinato do Outro sistêmico (pela competição econômica, venda de armas, ignorar a AIDS na África ou entre os pobres) senão servir-se de uma conduta habitual cuja lógica acaba por devorar a humanidade como suicídio coletivo?

335. Em latim “ob”: o que se tem diante; “ligare”: união, junção, religação. É o modo como o sujeito permanece “ligado” ao que é seu dever.

336. Embora deixando-lhe muito maior espaço de manobra para as decisões livres, valorativas, culturais, etc., em aparência institucionalmente auto-reguladas, efetivamente não-intencionais.

337. Explicitar este “eticamente” é redundância, pois se aquele que atua é um ser humano como humano vai atuar eticamente. Porém, neste caso, a redundância não é demais, pois reforça a intenção do enunciado.

338. Mesmo numa cultura pós-convencional, onde cada indivíduo deve justificar racionalmente suas decisões, e não só mover-se convencionalmente por tradição, o projeto de criticidade argumentativa intersubjetiva (de Apel ou Habermas) já é um projeto de “vida boa” pós-convencional, que floresce numa cultura histórica, num determinado momento, etc.

339. A pretensão de universalidade de cada cultura (desde a esquimó ou banto até a asteca náuatle ou européia moderna) indica a presença do princípio material universal em todas elas, o que se opõe ao etnocentrismo. Etnocentrismo ou fundamentalismo cultural é a tentativa de impor a outras culturas a universalidade que *minha (nossa) cultura* “pretende”, antes de haver sido intersubjetiva e interculturalmente provada. A séria pretensão de cada cultura à universalidade deve ser provada pelo diálogo racional quando há confronto entre culturas. E quando se confrontam historicamente as culturas, o diálogo é possível a partir da pretensão de universalidade de cada uma e, materialmente, a partir do princípio de conteúdo, da produção, reprodução e desenvolvimento da vida de todo sujeito cultural, que anima cada cultura e todas elas, e que permite materialmente descobrir articulações reais ao começar a dialogar sobre como *cada cultura produz, reproduz e desenvolve a vida humana em concreto*. O momento intersubjetivo discursivo é exatamente o momento procedimental que permite *formalmente* este diálogo, mas que não nega a lógica do conteúdo material do qual os dialogantes devem partir. Tudo isto fez o eurocentrismo da Modernidade fracassar diante das culturas periféricas, desde fins do século XV até o presente (cf. Dussel, 1993).

340. “O sujeito tem um horizonte objetivo [o âmbito 1 do esquema 1.3], que é de vida ou morte. É como sujeito que o tem objetivamente. Além disso é sujeito por ter esse horizonte que lhe permite estar livre dos condicionamentos que são a tradição e o mundo da vida. Sem este espaço de liberdade, que transcende todas as tradições e todos os mundos de vida, não haveria sequer tradições. Há tradições porque podemos transcendê-las. O que não podemos transcender não constitui tradição. A pulsação do coração se repete por todas as gerações. Por não poder transcendê-la não constitui tradição” (Hinkelammert, 1995, p. 34).

341. Espero dedicar um trabalho futuro ao problema da *fundamentação dos princípios*, para tratar desta questão da “fundamentação”. Minha posição não é “fundamentalista”, mas tenta antes argumentar a partir de uma atitude “multifundamental”: “Talvez fosse melhor chamar este tipo de antifundamentalismo de *multifundamentalismo*, pois, muito mais que defender que *não há fundamentos*, o que se propõe é que há muitos fundamentos e de vários tipos e tudo isso fazendo parte de uma lista aberta” (Pereda, 1994, p. 306).

342. Cf. Dussel, 1996. Cada alternativa tem “verdade prática” na medida em que se “refere” à vida tal como a descrevemos.

343. Texto de 10 de janeiro de 1917 (citado de Hinkelammert, 1995, p. 8). E, de fato, o que se discute não é que o suicídio seja mau, mas que sobre ele não se pode fundamentar uma ordem ética. Como poderia ser fundada uma ordem sobre a morte? Como poderiam ser os sujeitos de tal ordem “mortos”? O suicídio é o limite a partir do qual toda ética é impossível; é sua negação radical. Por sua vez, o princípio da vida humana não é intrinsecamente ético, mas é o fundamento de toda eticidade possível. *Negar a vida é o mal; afirmar a vida é o bem*. Mas a vida como tal não é boa nem má. A vida está além do bem e do mal; assim também o suicídio, como tal. Porque quem se suicida não comete um ato mau, comete o ato pelo qual deixa simplesmente de existir: como poderia ser mau para ele? ... se simplesmente não vive mais. O suicídio, sem ser mau, é o fundamento de todo mal: todo mal tem algum aspecto de suicídio, enquanto todo ato mau, se se desenvolver plenamente, levaria por último ao suicídio. Assim também o “princípio de morte” de Freud (cf. mais adiante o § 4.3.c [252s]).

344. Cf. Henrich, 1976.

345. Cf. Blumenberg, 1976.

346. Para nós não é só a “reprodução da vida social, mas ela e muitas outras dimensões da “vida humana concreta de cada sujeito ético em comunidade...”

347. Habermas, 1981, t. 1, p. 526; tr. cast., p. 500.

Capítulo 2

A MORALIDADE FORMAL. A VALIDADE INTERSUBJETIVA

[114] Esta é uma ética da vida. A vida humana em sua dimensão racional sabe que a sua vida, como comunidade de seres vivos, é assegurada com o concurso de todos. A comunicação lingüística é uma dimensão essencial da vida humana, e a argumentação racional uma nova "astúcia" da vida. Neste sentido, a moral moderna trouxe um novo tratado conhecido só parcialmente na Antigüidade: os procedimentos da moral formal para obter validade intersubjetiva ou as condições para ter seriamente uma pretensão de validade ou de universalidade. Se o aspecto de conteúdo (ou material) da ética, que fica delimitado pelo *critério da verdade prática* (universalidade intensiva), funda o princípio material da ética, o aspecto formal da moral, em relação ao *critério de validade*, funda o princípio procedimental de universalidade (extensivo ou intersubjetivo) do consenso moral. Nossa tese acrescenta, além disso, como se verá no Capítulo 3, que a verdade prática do conteúdo da ação deve articular-se adequadamente com a validade intersubjetiva, constituindo, a partir da "factibilidade" concreta, uma unidade complexa em que cada aspecto determina o outro de maneira diferente e constitui aquilo que se pode chamar de a norma, a ação, a práxis, as estruturas do sujeito eticamente "bom". O "bem" (*das Gute*) tem assim, ao menos, um componente "material" e outro "formal". O aspecto "formal", que abordamos neste capítulo, consiste na questão clássica da aplicação, da mediação ou da "subsunção" do momento "material".

[115] Na filosofia ética pré-moderna, como dissemos, sempre ocorreu uma certa consideração, embora reduzida, do procedimento formal para obter validade, mas este foi em geral tratado de maneira privada ou monológica. Aristóteles analisou a questão no livro sobre a *frónesis* da *Ética* a *Nicômaco*¹. Em primeiro lugar, para o Estagirita, não são idênticas a razão teórica e a prática:

Sócrates pensava que os hábitos eram somente razão (*lógos*) e considerava a todos eles como conhecimento científico (*epistémas*), ao passo que nós pensamos que todos eles são segundo a razão (*metà lógou*)².

Desta maneira critica o cair no reducionismo de identificar a racionalidade em geral com o tipo de razão científica e propõe além disso um tipo

específico de racionalidade prática. Com efeito, a norma concreta que permite efetuar a ação (que Kant chamará de "máxima") recebe em Aristóteles o nome de *hypólepsis*³. A esta norma se chega como "conclusão" de um "silogismo prático"⁴ que parte do princípio material. Trata-se então de "aplicar" este princípio (a "vida boa" em geral para Aristóteles, seja qual for o seu conteúdo) ao caso concreto empírico:

Mas o melhor bem não se manifesta bom a não ser ao bom (*agathô*), pois a maldade transtorna o juízo e faz incorrer em erro no tocante aos princípios da ação. É claro, portanto, que é coisa impossível ser alguém prudente (*frónimon*) sem ser bom⁵.

Por um lado, é compreensível que, para o nosso filósofo, o ato formal de aplicar o princípio e mediante o qual a decisão da norma concreta (*hypólepsis* ou máxima) ganha "validade" – enquanto conclusão de um argumento racional – seja exercido de maneira monológica (eis aí sua limitação), mas em uma unidade complexa (eis aí sua importância atual), já que subsume o aspecto material (o princípio da verdade prática, as virtudes e as tendências ou emoções) no processo formal (o juízo, o silogismo prático) para fazer o bem. O escolhido é racionalmente argumentado (*segundo a razão*) moralmente⁶ e tem ao mesmo tempo um conteúdo eticamente fundamentado⁷.

A atualidade de Aristóteles consiste exatamente nesta unidade ou articulação do material e do formal embora tenha, é claro, limitações pré-modernas; mas, por isso mesmo, não caiu ainda em algumas das limitações próprias da modernidade dualista que é preciso superar. É um convencionalista universalista, filosófico, ontológico.

Com efeito, materialmente Aristóteles integra a afetividade (hoje diríamos as conquistas da Psicanálise) com a racionalidade prática no ato formal-material de "escolha (*proairesis*)"⁸, que é assim definido: "A escolha é um ato da razão apetitiva (*orektikòs noûs*) ou do apetite racional (*órexis dianoetiké*)"⁹.

Trata-se da ordem da "verdade (*alétheia*) de acordo com a reta afetividade (*oréxei thê orthê*)"¹⁰, da "verdade prática segundo a razão (*alethê metà lógou praktikén*)"¹¹, que constitui "a práxis boa como plenamente realizada (*hé eupraxía télos*)"¹². O momento material (da racionalidade e da verdade práticas, da afetividade e dos conteúdos ontológicos éticos) está indissoluvelmente unido ao momento formal (da validade moral da máxima escolhida) mas, é evidente, só alcança uma validade pré-crítica e privada (pré-pragmática, diríamos hoje). Faltava muito a Aristóteles, mas ele pode mesmo assim ensinar-nos muito ainda, dados os diferentes reducionismos materiais ou formais que praticamente invalidam a maioria das propostas filosóficas em ética ou moral contemporâneas, européias ou norte-americanas.

[116] Da mesma maneira, Tomás de Aquino se referiu ao tema no tratado sobre a *prudencia*, aportando o conceito de liberdade, desconhecida dos gregos. Como para os gregos, "o fim último [ontológico-material] não pode cair sob nenhuma escolha"¹³, que fixa aquilo que é impossível e possível, já que "aquilo que fazemos é só o possível (*possibillum*) para nós"¹⁴, que se situa entre "o impossível (*impossibile*)" e o "ilusório (*vellitas*)"¹⁵ (que é pretender realizar o impossível)¹⁶. O possível se escolhe procedimental ou formalmente de maneira monológica, levando porém em conta a condição ontológico-material: "Pela consciência [ética] se aplica a compreensão dos princípios... ao ato particular que se examina"¹⁷. Isto é, pela "consciência" (onde se encontrava então toda a questão da moral formal ou da argumentação para alcançar a validade de uma norma, quer individual quer política – mas esta última por uma "prudência política" que era exercida novamente de maneira solipsista só pelo príncipe –) subsume-se dialeticamente a máxima particular no horizonte da eticidade com pretensão de universalidade¹⁸. Mas a originalidade deste momento histórico do pensar filosófico consiste, formal ou moralmente, no fato de pela "liberdade" o momento da escolha da máxima gozar de maior autonomia, independência, "separação" ou distância. Se o fim se impõe "*absolutamente (absolute)*"¹⁹, as possibilidades porém devem ser argumentativamente compulsadas de modo racional²⁰. O escolhido (a máxima) é materialmente (com referência à felicidade, afetividade ou "vida boa") um juízo querido (*intellectus appetitivus*), formalmente (com referência a uma validade prudente solipsista) é um "querer julgado" (*appetitus intellectivus*)²¹.

Antes da modernidade a questão da verdade (*verum*) incluía indistintamente a referência ao conteúdo (a referência à realidade, o conteúdo ou a materialidade da ética) e a possível aceitabilidade da comunidade dos argumentantes (a validade, a formalidade da moral)²². Devemos agora adentrar-nos nesta diferença.

§ 2.1. A moral transcendental de Immanuel Kant

[117] Entramos aqui no caminho da moral moderna propriamente dita, aquela que efetuará por diversas tradições o processo de simplificação no *management* do sistema-mundo de que falamos no § 0.6. Descartes não escreveu muito sobre moral²³. Não vai além de uma "moral provisória". Malebranche em seu *Traité de Morale* nos recorda a tradição estoíco-agostiniana, onde o amor ainda é a virtude vertebral²⁴. O mesmo ocorre na ética de Espinoza onde "o amor intelectual da alma a Deus (que é a perfeição humana) é o próprio amor de Deus, com o qual Deus se ama a si mesmo"²⁵, que coincide com o *conatus esse conservandi*. Wolff afirma, entrando já ambigualmente em toda a questão da validade, que "a perfeição da vida

moral consiste no consenso das ações livres de todos entre si e com as coisas naturais”²⁶. Leibniz, por seu lado, no seu racionalismo metafísico, não abandonou ainda a felicidade como referência ética²⁷, mas, acima de tudo, propôs uma sociedade dos espíritos com Deus²⁸, que terá longa herança (em Kant, Hegel, Marx ou Apel).

Koenigsberg era uma cidade da Hansa, mercantil e integrada ao sistema báltico e do Mar do Norte desde a Idade Média. Além disso, o pietismo se fizera fortemente presente e, embora exigisse a realização terrestre pela práxis do Reino de Deus, era marcado por um certo ascetismo calvinista. A moral kantiana será aquela que melhor se articula com essa dupla experiência: Haverá coisa melhor que uma moral que negando as inclinações se apóia na virtude e no cumprimento do puro dever e confia a Deus, depois da morte, o pagamento em felicidade do merecido – porém não gozado – pela virtude exercida nesta vida? Não é simples ironia; é convicção, depois de uma leitura atenta de Kant²⁹.

O jovem Kant racionalista (1746-1759) wolffiano e leibniziano³⁰ não apresenta originalidade relevante (a não ser em vista do Kant posterior). Quando em 1759, numa carta a Hamann, menciona Hume (que talvez tenha lido a partir de 1756), começa a etapa não propriamente empirista, mas a da tentativa de integrar a ética empirista ao seu próprio discurso filosófico, intuito que terminará por negar o nível material ou do “sentimento moral” em favor dos “primeiros princípios do juízo” que são conhecidos só pelo “entendimento puro (*intellectum purum, reinen Verstand*)”³¹. A etapa transitória se situa então até 1770, quando de modo definitivo propõe as hipóteses de uma moral formal moderna, separando-a da ética material do “bem”. Esta ética material, por seu lado, com o Adam Smith que visitava a França por aqueles anos (em 1764, exatamente), dará origem ao *mais material* do horizonte prático: a filosofia da economia e a ciência econômico-política. Duzentos e vinte e sete anos depois daquela cisão, tentaremos refletir sobre a necessidade de restabelecer a unidade ou a articulação de ambos os níveis: a ética e a economia. As duas são *necessárias* (não porém *suficientes*) para uma Ética da Libertação.

[118] Com efeito, os empiristas e Rousseau permitiram a Kant acordar do vazio sono racionalista. Mas ele nunca foi capaz de integrar o aspecto material emotivo da ética, porque os próprios empiristas tinham definido redutivamente os “sentimentos morais” – como vimos no § 1.2. – Kant nunca se utilizou de uma noção que articulasse o momento racional com os sentimentos humanos³², com o nível ontológico e histórico-cultural, e com a *vida de cada sujeito humano* em geral. Pressupunha uma concepção dualista, de negação do corpo, da irracionalidade (e por isso exclusivamente como egoísmo) dos sentimentos, que não conseguiu integrá-los no horizonte racionalista da “vida perfeita”³³. Por isso abrirá como única saída

possível o âmbito transcendental moral formal que terá dificuldade para reintegrar todo o momento material na determinação *a priori* da moralidade do ato humano. Em 1762 ainda nos recorda a tradição racionalista quando, como na Idade Média, afirma o perfeito como o *bonum*, embora abstrata ou formalmente, não pelo seu "conteúdo (*Inhalt*) material (*material*)":

A regra: *Age o mais perfeitamente (Vollkommenste)*³⁴ que pudeses: eis o fundamento formal (*formale Grund*) primário de toda obrigação de agir³⁵.

O "formal" em moral é a obrigação³⁶ de realizar um ato perfeito, seja qual for o seu conteúdo. Kant modifica o sentido da "obrigação (*Verbindlichkeit*)" wolffiano e deste modo começa a bosquejar a diferença entre o hipotético e o categórico³⁷. Mas, de imediato, mostra-nos que está problematizando o como integrar o "material" à vazia formulação racionalista:

Assim como nada decorre dos *princípios formais (formalen)* primários dos nossos juízos de verdade, a menos que se dêem os *fundamentos materiais (materiale)* primários, assim também nenhuma obrigação específica (concreta) se origina..., a menos que se lhes integrem *princípios materiais (materiale)* não demonstráveis do conhecimento prático³⁸.

Kant situa aqui exatamente a possível unidade entre o formal e o material, e por isso começa a pôr-se assim a questão da aplicação no material concreto do princípio "formal" abstrato. Aqui "formal" tem ainda um sentido racionalista de coordenação, de vazio, do abstrato, do universal. Continua mostrando a sua preocupação em como integrar o "material" empirista quando escreve:

Só em nossos dias começamos a nos dar conta de que a capacidade de apreender o *verdadeiro é conhecimento*, ao passo que a de perceber o *bom (Gute)* é sentimento (*Gefühl*)³⁹.

Esta opinião será corroborada em 1765:

A distinção entre o bem e o mal (*des Guten und Bösen*) nos atos e o juízo sobre a retidão moral podem ser fácil e corretamente reconhecidos pelo coração humano através do assim chamado *sentimento (Sentiment)*... Os ensaios de Shaftesbury, Hutcheson e Hume, embora incompletos e deficientes, foram os que chegaram mais longe na busca dos primeiros princípios [materiais] de toda ética⁴⁰.

[119] O que nos importa agora, nesta releitura de Kant, é que ele teve explícita consciência da necessidade da articulação formal-material, mas essa suspeita será descartada, e isto porque já nessa época o "material" fora definido de maneira ambígua, com referência quase exclusiva aos sentimentos como inclinações irracionais. E este é justamente o ponto onde a Teologia da Libertação se separa de Kant e reconstrói universal e racionalmente o nível material. Daí se seguirá para Kant, posteriormente,

que o nível empírico prático material só se ocupará do caprichoso, do corporal irrelevante para a moral, do particular nunca universal, que não pode ser critério para determinar *a priori* o bom ou o mau. Em 1770, já se esboça o nível "transcendental" como uma maneira de superar o dilema errado entre racionalismo e empirismo:

A filosofia moral, enquanto trata dos primeiros princípios do juízo, é só pensada pelo entendimento puro e faz parte da filosofia pura. Epicuro, que reduziu os critérios ao sentimento do prazer (*Gefühl der Lust*) e da dor, assim como os modernos que o seguiram, como por exemplo Shaftesbury e seus partidários, são *justamente* criticados⁴¹.

Kant define claramente que a "*matéria (materia, Stoff)* [em sentido transcendental], isto é, as partes, é aquilo que consideramos aqui como substância"⁴². E "a forma consiste na coordenação das substâncias"⁴³.

O empírico, o corporal, os sentimentos morais são o material. O puro, o metódico, o procedimento criador é o formal *a priori*⁴⁴. Assim, aos poucos, vamos chegar à *Fundamentação* de 1785:

Todo conhecimento racional (*Vernunftkenntnis*) ou é *material (material)*⁴⁵ e considera algum objeto, ou é *formal (formal)* e se ocupa somente da forma do entendimento e da razão em si mesma⁴⁶.

Enfim, lemos na *Crítica da Razão Prática* de 1788 que, de maneira definitiva, Kant descarta todo possível princípio material de validade moral:

Todas as inclinações (*Neigungen*) conjuntamente (que sem dúvida podem reunir-se também num sistema aceitável e cuja satisfação se denomina então a felicidade própria) constituem o egoísmo (*solipsismus*)⁴⁷.

[120] A questão então consiste em como desenvolver, e Kant o fará de uma maneira nova – e disso a Teologia da Libertação tem muito que aprender –, todo o campo da validade formal. Kant pretende efetuar esse desenvolvimento a partir exclusivamente de *um só e único* princípio⁴⁸. Além disso, que toda a moral se inicia por uma fundamentação deste princípio. Esta opção (necessária depois de negar o sentido moral ao material, *material* com "a", como "conteúdo") exige que se comece o discurso a partir do princípio prático, impondo assim ao formalismo posterior, até nossos dias, a sua arquitetônica invertida⁴⁹:

Pelo contrário, como a razão prática não tem a ver com objetos para conhecê-los mas sim com a possibilidade de fazê-los reais⁵⁰ (... por isso) deve começar com a possibilidade de princípios práticos *a priori*. Só a partir destes poderia avançar para conceitos dos objetos de uma razão prática... e só então fechar-se esta parte com o último capítulo: o das relações da razão prática pura com a sensibilidade..., o do sentimento moral⁵¹.

Com efeito, tudo parte do princípio prático formal onde se vai delineando a proceduralidade universal da validade moral do ato a realizar:

Todas as máximas têm efetivamente... uma *forma*, que consiste na universalidade (*Allgemeinheit*) e neste sentido se exprime a fórmula do imperativo moral dizendo: que as máximas têm que ser escolhidas *de tal maneira como se (als ob) devessem valer (gelten) como leis universais naturais*⁵².

Kant precisa então o seu campo de reflexão moral. Trata-se do conceito de "validade (*Gültigkeit*)" e não do de "bem (*das Gute*)" (embora também se ocupe com ele, em sentido derivado e fraco), para designar aquilo que a moral se propõe. O "como se (*als ob*)" indica "de tal maneira", "de tal modo", isto é, o *procedimento* que necessariamente se deve cumprir para que a máxima possa "valer (*gelten*)". E assim chegamos ao imperativo categórico:

[a] Age [b] (tu) [c] de tal maneira que [d] a máxima da tua vontade [e] possa valer sempre e ao mesmo tempo [f] como princípio de uma legislação universal⁵³.

[121] Para os fins da nossa releitura, desejamos ressaltar alguns aspectos. Enquanto "se impõe como um juízo sintético *a priori*"⁵⁴, devemos considerar: a) O *objeto* (*Gegenstand*): aquilo que se sintetiza ou a ação a realizar-se no futuro. b) O *sujeito*: aquele que sintetiza (o "eu enlaço" [*verknüpfte*])⁵⁵ e refere o sintetizado à apercepção transcendental solipsista (consciência potencialmente autoconsciente). c) O *procedimento* (de tal maneira [so]) em que consiste por fim o mandato – e que será certamente desenvolvido pela Ética do Discurso –; o como deve pressupor-se que se há de agir. d) A *matéria* ou conteúdo empírico do ato, que se deve "conhecer" enquanto ética (dentro de uma eticidade concreta)⁵⁶. e) A *syn-thesis*. É a atividade subsuntiva propriamente racional: a validade ("que possa valer [*gelten*] sempre"); isto é, o momento em que, tendo *provado* proceduralmente que a máxima é generalizável e, por isso, "válida" em todos os casos e sem contradição no seu horizonte próprio (problemas de avaliação *material*), consegue a aceitabilidade potencial de toda a humanidade (em último termo): universalidade (porém captando ao mesmo tempo *tudo* aquilo que é materialmente "bom" para cada um deles). É a colocação da máxima como parte (matéria como substância) coordenada na totalidade universal (dentro da ordem). f) A *forma* do ato. Só neste caso a máxima é lei universal (foi subsumida na universalidade formal, não importando já o seu conteúdo, porque só interessa agora quanto à sua validade como tal). O válido é aceitável enquanto universal, com referência à intersubjetividade, e não importa já como conteúdo⁵⁷. O momento essencial é o indicado com c e e, isto é, o aspecto "procedimental" da "aplicação" (*applicatio* dos clássicos, a *Anwendung*), para o qual Kant formula um novo imperativo procedimental sempre solipsista⁵⁸.

De fato, tem que pressupor a ética material como um cenário hipotético⁵⁹ (se [ob]... no caso em que [wenn]...), do contrário lhe é impossível a "aplicação" do princípio":

Cada um julga por esta regra as ações se são eticamente boas ou más (*sittlich gut oder böse*)⁶⁰ ... Se a máxima da ação não é tal que resista à prova (*die Probe*) da forma de uma lei universal, é moralmente impossível⁶¹.

O que aconteceu, na realidade, é que o "hipotético cenário" é de fato a reconstrução pormenorizada do âmbito material ou de conteúdo da ética, sem a qual não é possível a moral formal. A tal "prova" não é formal, mas absolutamente material⁶².

§ 2.2. O formalismo neocontratualista de John Rawls

[122] Nos anos 50 a filosofia norte-americana tinha chegado a uma posição parecida com a de Kant em 1770. Assim como Kant teve que se defrontar com o dilema entre o pensamento formal racionalista e o empirismo, nesses anos 50 se apresentava a oposição entre o intuicionismo (sustentado também por alguns representantes da filosofia analítica) e o utilitarismo. Diante dessa dupla frente de batalha, John Rawls opta não por uma filosofia transcendental como Apel, mas por uma filosofia moral política formal procedimental que parte de um modelo hipotético, que supõe praticamente a experiência histórica da tradição liberal progressista norte-americana.

Com efeito, desde a primeira etapa dos seus artigos programáticos mais antigos⁶³, mostra Rawls a sua estratégia argumentativa, que será substancialmente a mesma até hoje. Como lhe está barrado o caminho para o material (pelo utilitarismo) e para a afirmação *a priori* de princípios (pelo intuicionismo), vai descobrir na "teoria dos jogos" (o "jogo da barganha") um modelo hipotético semelhante ao kantiano: os que tomam parte no jogo, em um renovado modelo contratualista como o de Locke ou Rousseau, poderiam em uma situação ideal (de jogo) tomar decisões sem determinação material alguma que pudesse desviar-lhes os juízos, constituindo assim um teorema formal da teoria da escolha racional. O que nos importa em nossa leitura é considerar atentamente que o ter negado o aspecto material da ética como ponto de partida (o problema inevitável dos formalismos) o obriga a construir cenários hipotéticos insolúveis, que deverão ser sempre corrigidos para tentar recuperar passo a passo, mas nunca adequadamente, a materialidade negada na origem. Em princípio, todos os participantes do jogo são racionalmente egoístas (têm necessidades aproximadamente iguais, igual capacidade para garantirem não ser dominados pelos outros, e não são invejosos⁶⁴) e se comprometem a fazer propostas até chegarem a um acordo unânime sobre os princípios funda-

mentais substantivos (ou materiais)⁶⁵ de uma sociedade idealmente justa. A "justiça como imparcialidade (*justice as fairness*)" é a atitude fundamental subjetiva pela qual os participantes se obrigam de antemão, séria e honestamente (comprometem-se a "fazer jogo limpo": *fair*), tendo aceitado os benefícios, a cumprir os deveres que se atribuam nas diversas práticas. Com efeito, é central o conceito de "práticas (*practices*)" – que, depois, serão as instituições – que são formas de atividade estruturadas por normas que definem ofícios, funções, movimentos etc. A "justiça como imparcialidade" se joga em todos os níveis, mas especialmente no terreno das "práticas" (instituições).

[123] Em 1967, em sua segunda etapa, Rawls recorre ao artifício de um "véu de ignorância" e muda o princípio simples de preferibilidade de Pareto pelo "princípio da diferença", como fundamentais reformas da sua primeira proposta⁶⁶. O "véu da ignorância" é um recurso analítico, hipotético, de impossível factibilidade. O que é preciso esquecer? – a "posição dos participantes na sociedade". Mas também a língua? – não parece, porque nesse caso ninguém poderia fazer propostas no "jogo da barganha". Se cada um vem para o "jogo" com a sua língua, o operário terá uma linguagem própria da classe operária, dos bairros populares; o aristocrata, uma linguagem culta. Será preciso então esquecer todos os matizes diferenciais dos diversos níveis culturais da língua? Quais pessoas e quem estipularam as regras para esse esquecimento? Enfim, o suposto "jogo" é impossível de se aplicar empiricamente: é uma encenação meramente hipotética, e ainda por cima tautológica⁶⁷.

[124] Em sua terceira etapa, Rawls publica *Teoria da justiça*⁶⁸, onde organiza toda a sua argumentação sobre a "posição originária (*original position*)".⁶⁹

A intenção da posição original é estabelecer um *procedimento* imparcial segundo o qual, quaisquer que sejam os princípios combinados, estes serão justos. O objetivo é usar a noção da justiça puramente *procedimental* como base da teoria⁷⁰.

Este propósito é impossível cumprir-se. Uma posição puramente formal não pode nunca decidir princípios materiais, por definição, a não ser que esta materialidade tenha entrado no processo sub-repticiamente, sem ser notada. E é isto que acontece. Com efeito, os dois princípios que se decidem, ou ao menos o segundo, têm determinações *materiais* claras, materialidade que, como diz a canção popular: "Me esqueci de esquecer-te!" Eles "se esqueceram de esquecer" que os participantes são liberais norte-americanos que partem das suposições do sistema capitalista⁷¹. A arrogância universalista de Rawls é impactante: acredita ser universal (válido para a humanidade, para uma comunidade bantu africana, uma tribo na Índia ou um país periférico latino-americano ou asiático) o que é válido nos EUA, ao menos em sua versão de 1971. Como estranho a essa

comunidade filosófica não é possível alguém não assombrar-se com tamanha simplificação.

Rawls analisa três níveis:

Podemos distinguir entre uma *regra única* (ou grupo de regras), uma *instituição* (ou uma parte dela) e a *estrutura básica do sistema social* como um todo⁷².

O "princípio de imparcialidade"⁷³, que é o que interessa por último a Rawls, situa-se em três níveis, mas de preferência no segundo, que consiste na "justiça formal" ou de "imparcialidade (*fairness*)", que não é senão a "adesão a princípios" (primeiro nível) e honesta fidelidade ou "obediência ao sistema" (terceiro nível) nas instituições⁷⁴. Portanto, os princípios ou regras são as originantes, tanto da "estrutura básica" da sociedade como das instituições, com as quais tem a ver também a "justiça como imparcialidade". Em primeiro lugar, vejamos como se formulam os dois princípios:

A primeira enunciação dos dois princípios é a seguinte:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao esquema mais extenso de liberdades básicas iguais, compatível com um esquema semelhante de liberdades para os outros.

Segundo: As desigualdades sociais e econômicas deverão ser conformadas de modo tal que simultaneamente a) se espere razoavelmente que sejam vantajosas para todos, b) se vinculem a empregos e cargos acessíveis a todos⁷⁵.

[125] O tema tem sido muito estudado⁷⁶. Para os fins da leitura que estamos fazendo nesta *Ética da Libertação*, queremos propor uma reflexão diferente. Com efeito, o primeiro princípio poderia resumir a posição "liberal" de Rawls: trata-se dos direitos às liberdades; é então formal, ou condição de possibilidade de todos os outros; tem absoluta prioridade sobre o segundo princípio⁷⁷; é o horizonte da "igualdade democrática (*democratic equality*)"⁷⁸. O que nos interessa para a nossa leitura principalmente é o segundo princípio. Esse princípio é propriamente material, do nível "social e econômico". Aqui devemos propor uma primeira consideração. Se no primeiro princípio se fala de "igualdade", no segundo se admitem *a priori* (já que seriam fruto da "posição originária") "desigualdades (*inequalities*)". O leitor desprevenido se pergunta: Por que se admitem "igualdades" políticas ou formais e se propõem ao mesmo tempo "desigualdades" sociais e "econômicas (*economic*)"? Não se deveria formular, ao menos em princípio, uma igualdade social e econômica como ponto de partida? Nunca se dão razões para indicar o porquê desta contradição fundamental em todo o argumento de Rawls – em geral, os críticos de Rawls não tocam tampouco esta questão (o que indica que admitem essas desigualdades *a priori*). Mas é mais grave a questão, já que surgem argumentos para provar que essas desigualdades são "naturais". Veja-se

por exemplo este texto: "A distribuição da renda e das riquezas não precisa ser igual; tem não obstante que ser vantajosa para todos"⁷⁹. Por que "não precisa ser igual"? Rawls nunca responde à pergunta frontalmente, embora o faça de modo oblíquo.⁸⁰ De fato, indica a sua posição indiretamente, quando explica:

Os menos favorecidos... são as pessoas cuja origem familiar e de classe é mais desvantajosa que a de outras, a quem os seus dotes naturais permitem viver menos bem, e aqueles a quem no curso da sua vida a sorte e a fortuna se mostraram adversas... Parece impossível evitar uma certa arbitrariedade no identificar efetivamente o grupo menos favorecido...⁸¹

Rawls tem uma cegueira especial em compreender que a) um aspecto é a "sorte" de nascer em uma família mais ou menos afortunada (isto é pura casualidade), mas b) outro, que haja estruturas históricas (não naturais) e sociais em que nos cabe nascer, perfeitamente analisáveis, determináveis pelas ciências sociais críticas:⁸²

O princípio de diferença afirma que as desigualdades imerecidas requerem compensação; e dado que as desigualdades de nascimento e de dotes naturais são imerecidas deverão ser compensadas de algum modo⁸³.

[126] Como se pode observar, reconhece-se que essas desigualdades são imerecidas. Por que Rawls não chega a explicitar que são injustas? Porque este juízo deitaria por terra algo que "não esqueceu o véu da ignorância": que os participantes mais afortunados eram materialmente ricos liberais norte-americanos, enquanto os mais pobres não deveriam ter "inveja" alguma contra os liberais. Opino, de minha parte, que se são desigualdades imerecidas (ter uma desvantagem imerecida é ser vítima) e, por isso, para Rawls exigem compensação, são injustas ainda para ele mesmo (ou não julgaria que necessitam de compensação alguma). Sem dar mais razões, escreve:

Ninguém merece uma maior capacidade natural⁸⁴ nem tampouco um lugar inicial mais favorável na sociedade⁸⁵. No entanto, daqui não se segue⁸⁶ que seja preciso eliminar esta distinção... A distribuição natural não é justa nem injusta, como tampouco é injusto que as pessoas nasçam em uma determinada posição social. Estes são fatos meramente naturais⁸⁷.

Esta falácia é idêntica à pretensão de Aristóteles de demonstrar que os escravos são "escravos por natureza" (*physei douloi*)⁸⁸, contra a explícita opinião dos sofistas. Se Aristóteles era por "conteúdo" (eticidade ou materialmente) um escravista (sem consciência crítica), pode-se dizer o mesmo de Rawls com relação ao seu liberalismo capitalista norte-americano, coisa que um latino-americano, vivendo no capitalismo dependente, periférico e dominado, não pode deixar de descobrir como a "falácia do formalismo":

não ter critérios e princípios críticos quanto a um nível de conteúdo (material) que se pressupõe, e ao qual se recorre de fato, sem consciência porém. Sua pureza formal é radicalmente deformada por numerosos *a priori* materiais não pensados. O "calcanhar de Aquiles" do formalismo de Kant consistia em uma redutiva compreensão das inclinações ou da afetividade, da corporalidade em geral; o de alguns formalismos do século XX consistirá em uma cega articulação com um capitalismo do centro (liberal, social-democrata etc.) do qual partem e que justificam como natureza ou como "o melhor dos mundos" de fato possíveis, e cuja unilateralidade invalida posteriormente toda a argumentação – embora eu seja dos primeiros a subsumir os aportes formais positivos que deverão ser levados em conta⁸⁹.

[127] Se estes princípios, especialmente o segundo, constituem a estrutura básica da sociedade, a "desigualdade" pressuposta já sempre *a priori*, como desigualdade ontológica, transcendental ou de natureza, determinará e justificará todas as "desigualdades" de conteúdo (materiais e especificamente econômicas). Como as "instituições" se articulam em cima desta "estrutura básica", cada uma reproduzirá uma "desigualdade" dessas. E como a "justiça enquanto imparcialidade" é apenas a obediência às regras constitutivas da estrutura básica e às instituições (que carregam no seio essa "desigualdade"), pode-se agora compreender (fora das razões que se aduzem a partir de Pareto) que tudo pode funcionar se os "pior colocados" (eufemismo aplicado às vítimas, aos dominados, aos excluídos) não forem "invejosos":

Suponho que a principal raiz psicológica da inveja é uma falta de autoconfiança no próprio valor, combinada com um sentimento de impotência⁹⁰.

Quando os trabalhadores assassinados em Chicago no dia 01/05/1886, quando os movimentos indígenas atuais na América Latina, quando os oprimidos e excluídos possuem fibra e coragem para lutarem pelo reconhecimento da própria dignidade e pela justa reivindicação, na tentativa de transformar as estruturas desiguais dentro das quais nascemos, recorrer-se-á então à autoridade de Nietzsche para falar de ressentimento. Caso se esclareça que se está falando só para os EUA, poderiam tais palavras soar menos violentamente aos ouvidos das maiorias "estruturalmente" empobrecidas do Sul do planeta sob a dominação militar do país de Rawls (EUA). Mesmo nesse país, porém, eu gostaria de ouvir a reflexão dos *black americans*, dos *hispanics*, dos *homeless* e de tantas minorias que têm consciência de que o estar "pior colocados" não é fato natural mas histórico. O formalismo se torna a filosofia ideológica do sistema vigente, reflexão filosófica que parte da "eticidade" (etnicidade) dominante, hegemônica, que oculta, porém, como Kant, os seus pressupostos de "conteúdo" (materiais).

[128] Diante das críticas, Rawls modificará muitas posições, tentando abrir o seu pensamento para além das fronteiras dos EUA, para uma "bem

ordenada sociedade (*well-ordered society*)" capaz de superar a fundamentação da ordem política em uma compreensão moral comum básica. Em sua última obra, *Liberalismo político*⁹¹, tentará, mas sem muito sucesso, ir além do ideário político do liberalismo da sua pátria. Por isso tenta, superando a "justiça como imparcialidade" (como atitude subjetiva que possibilita o sistema democrático liberal), exprimir outro princípio intersubjetivo que *daria unidade ao sistema* bem ordenado de direito sem a indicada unidade ética básica: o *overlapping consensus*⁹². Trata-se de um consenso político de todos os participantes com base na adesão a princípios, que supera a simples solidariedade da comunidade étnica (unidade de eticidade), o vazio cumprimento de um contrato imposto de fora (contratualismo formal puro) ou a fria tolerância de posições dogmáticas em conflito (das religiões universais). Este consenso social aceita em uma "bem ordenada sociedade" o razoável pluralismo (*reasonable pluralism*) de diversas posições públicas, como um sistema de cooperação honesto (onde se faz "jogo limpo": *fair*), que dá segurança e estabilidade através das gerações (criando uma tradição ou educação no respeito ao outro), com base no reconhecimento das pessoas como livres e iguais, segundo uma visão compartilhada de uma doutrina mínima compreensiva de uma sociedade e uma cultura democráticas, que tem uma estrutura básica construída em cima de fundamentos morais, a partir da justiça como imparcialidade. Voltaremos a tudo isso quando tivermos que construir uma "política" – como "frente" de libertação específica –, já que significa uma grande contribuição para se organizar um Estado de direito.

É possível tecer outras críticas. Seu solipsismo (a partir das posições diversas que mostram a comunidade de comunicação); sua concepção reducionista da razão vista como meramente instrumental e não comunicativa (nem ético-crítica, como iremos mostrar no capítulo 4); seu "consciencialismo" pré-lingüístico; seu desconhecimento da ordem ontológica (por ex. no caso de Aristóteles, que a reduz a uma psicologia meios-fins); seu capitalismo liberal de mercado⁹³ como pressuposto continuamente confessado, mas expresso como se fosse a "natureza das coisas" etc.

Para concluir, podemos dizer que se trata de um estudo sobre a justiça formal, já que "nosso tema é o da teoria da justiça, não o da economia"⁹⁴ ("... our topic is the theory of justice and not economics"). Quanto a nós, opinamos que a ética, no seu sentido integral, exige um conceito forte de justiça – não meramente formal – e por conseguinte inclui também uma filosofia da economia em seu sentido fundamental (como filosofia prático-tecnológica, como veremos em outros desenvolvimentos futuros desta *Ética da Libertação*). Não se trata de expor alguns "problemas econômicos", mas da fundamentação ético-prática e crítica da economia como tal – que tem um aspecto material e inclui igualmente o seu aspecto formal⁹⁵. O formalismo não é então capaz de expor (a partir dos seus critérios e princípios),

e menos ainda criticar ou pôr em questão materialmente, o sistema econômico-capitalista que sempre pressupõe já *a priori* (como uma condição de possibilidade desconhecida), pelo que inadvertidamente lhe serve de justificação no nível moral-formal.

§ 2.3. A “ética do discurso” de Karl-Otto Apel

[129] O ano de 1968, tempo da primeira crise econômica do pós-guerra na Europa (e especialmente na Alemanha), foi no nível filosófico, e pelos movimentos estudantis, um ano de rupturas. A “primeira” Escola de Frankfurt⁹⁶ – crítica, a partir de um horizonte heideggeriano, weberiano, marxista e freudiano, como vamos expor no capítulo 4 – dará lugar pouco depois à “segunda” Escola de Frankfurt – pragmática, não mais porém crítica. Trata-se de uma filosofia de tendência secular, socialdemocrata, de uma Europa do capitalismo tardio, que constrói uma ponte com o pensamento anglo-saxão (com o pragmatismo norte-americano e o *linguistic turn*). A Ética da Libertação tem muito a aprender com a Ética do Discurso, embora deva marcar agora claramente as suas diferenças.

Sem dúvida, Karl-Otto Apel é um pensador original que capta os diversos níveis de uma transformação da filosofia contemporânea. Sua traumática experiência – voluntário aos 18 anos, em 1940, no exército nazista (quando Emanuel Lévinas estava no campo de concentração [Stammlager] durante os mesmos cinco anos) – fará dele um racionalista decidido⁹⁷, e um ético sensível, não rigorista, com alta responsabilidade histórica. Seja como for, ficará determinado por sua própria tradição. Com efeito, estudante de história – na linha de Ranke ou Dilthey – especializou-se em literatura, mas no final se dedicou à filosofia com Erich Rothacker, com quem estudou a filosofia da existência, defendendo uma tese doutoral sobre “O *Dasein* e o conhecer: uma interpretação teórico-cognitiva da filosofia de Martin Heidegger”⁹⁸. Já na década de 50, começa as suas leituras da corrente analítica anglo-saxã (primeiramente Charles Morris⁹⁹); uma novidade na Alemanha. Imediatamente o expressa em sua tese de habilitação, em 1963¹⁰⁰. Tomará por tema a filosofia da linguagem, a partir de um horizonte antropológico – ainda não ético. A partir de uma posição hermenêutica heideggeriano-gadameriana, concilia a crítica à metafísica de Wittgenstein e do próprio Heidegger¹⁰¹. Quando seu amigo e aluno J. Habermas é admitido como membro do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, em 1956, Apel acrescenta simultaneamente a sua consciência política¹⁰². A descoberta de Charles Peirce terá importância decisiva¹⁰³ em sua obra. Permitir-lhe-á a crítica do solipsismo de Kant¹⁰⁴. Entre 1967 e 1972, Apel amadurece a posição definitiva, que se acha expressa de modo programático no último artigo de *Transformação da Filosofia*, onde reúne trabalhos em que se pode observar o seu novo itinerário. “O *a priori* da

comunidade de comunicação e os fundamentos da ética¹⁰⁵. Aí postula a "comunidade de comunicação" como pressuposto transcendental e ético¹⁰⁶ de toda linguagem, argumentação ou discurso possível. Aos poucos, discutindo com a filosofia analítica e a epistemologia, abre toda a problemática dos tipos de racionalidade, e define a temática da possibilidade de uma "fundamentação última da ética"¹⁰⁷ – tema que aprofundaremos em um trabalho posterior a esta *Ética da Libertação*, que se ocupará com os princípios. Da mesma maneira, a partir do *pragmatic turn*¹⁰⁸ – como "pragmática transcendental" –, Apel expõe todo o tema de uma "semântica transcendental" polemizando com o intencionalismo semanticista, isto é, em referência ao *Intentional state* do segundo Searle¹⁰⁹ que, em última instância, é a questão da verdade¹¹⁰.

Se nas décadas de 60 e 70 os seus adversários se situavam em uma epistemologia redutivista popperiana ou em uma filosofia da linguagem à maneira do primeiro ou do último Wittgenstein, que só haviam chegado ao *linguistic turn*, posteriormente polemizará contra aqueles que, tendo descoberto a pragmática, voltam depois em seu critério a uma posição pré-comunicativa; e, também, desde meados dos 80, o seu discurso se encaminha mais e mais para o confronto com o pensar pós-moderno – Derrida, Lyotard e especialmente Rorty, que se lhe apresentam como situados nos antípodas da racionalidade. A partir de 1989, começamos um diálogo que está também na base da redação desta *Ética da Libertação*.

[130] Desejo indicar a) positivamente, os níveis em que para Apel a filosofia ética deve "transformar-se" – e que a *Ética da Libertação* pode subsumir – para, b) criticamente, indicar por que Apel precisou "refugiar-se" inexpugnavelmente em um puro e formal nível "transcendental" de onde c) lhe será impossível descer, por ter-se decidido a empreender exclusivamente a via formal¹¹¹, até a história concreta ou material (com "a" em alemão) dos conteúdos éticos que angustiam hoje a humanidade (a maioria dos quais são os de sempre, geometricamente aumentados pelo processo destrutivo tecnológico-econômico do capitalismo tardio no final da modernidade, que começou há 500 anos).

a) A primeira "transformação" que a filosofia efetuou nas mãos de Apel é a passagem do "solipsismo" à *la Kant* para uma "comunidade" já sempre pressuposta¹¹², que abre toda a problemática da intersubjetividade – a *Ética da Libertação* radicalizou esta tese na "comunidade de vida" (no § 1.5) e na "comunidade crítica anti-hegemônica" (capítulo 5). A segunda é a subsunção reflexiva do "paradigma da consciência" (do ego cogito cartesiano até à "compreensão do ser" de Heidegger) em um "paradigma linguístico" (o *linguistic turn*) de que já falamos. A terceira, a passagem do nível da mera análise linguística sintático-semântica para o "paradigma pragmático" que parte de Austin¹¹³ ou Searle¹¹⁴, o que permite a Apel

efetuar uma crítica subsuntiva das éticas analíticas e suas críticas à ética. A quarta, que supõe as anteriores, consiste na transformação do objetivismo positivista em um falibilismo consensual em que a validade, no entanto, se identifica (embora de modo diferente daquele do consensualismo habermasiano) simplesmente com a dimensão da verdade¹¹⁵. A quinta situa a moral (a Ética do Discurso) como o pressuposto (o “socialismo lógico” de Peirce, transformado em parte) de toda comunidade de comunicação (mesmo a científica), e por isso a moral é a filosofia primeira¹¹⁶.

b) Por que Apel, como Kant à sua maneira, precisará refugiar-se no nível “transcendental”? Opino que se deve ao fato de ele nunca se ter dado conta da importância do solo nutriente de uma ética de conteúdo, material, com a qual teve algum contato nos tempos de seus estudos com Rothacker (através de Heidegger). Mas Apel passou da ontologia heideggeriana para a filosofia do *linguistic turn*, e faz posteriormente a descoberta da ética a partir do horizonte formal e em debate exclusivo com a filosofia epistemológica ou lingüística e tomando por referência a instituição da argumentação. Apel nunca entrou em sério debate com uma ética de conteúdo, material (tangencialmente, e só em um nível culturalista com os comunitaristas). Possui da ética de conteúdo uma noção redutiva:

A ética discursiva é pós-kantiana e deontológica na medida em que põe a pergunta pelo obrigatoriamente devido para todos (*deón*) previamente à pergunta platônico-aristotélica – e novamente utilitarista – pelo *télos da vida boa*, por exemplo, pela felicidade do indivíduo ou de uma comunidade. A ética discursiva procede deste modo, não por menosprezar o problema da *vida boa* ou perfeita ou o do bem-estar de uma comunidade..., mas sim enquanto ética crítico-universalista, nem pode nem quer prejudicar dogmaticamente o *télos-felicidade* dos indivíduos ou comunidades, mas deixá-los ao seu critério¹¹⁷.

Apel interpreta redutivamente o âmbito material (de conteúdo) da ética exclusivamente como sendo apenas um horizonte cultural, particular ou meramente ontológico – como condição de possibilidade. Não percebe que todas as culturas, também a moderna pós-convencional, são modos concretos de organizar historicamente (sem porém nunca esgotar) a “reprodução e desenvolvimento da vida de cada sujeito humano em comunidade” – como vimos no capítulo anterior. Tanto os valores de um Scheler ou de um Rothacker, como a “compreensão do ser” do próprio Heidegger, sempre são já momentos de uma cultura dada. Mas o princípio material ou de conteúdo universal da ética, assim como o definimos, constitui todas as culturas por dentro a partir de sua universalidade, como modo de realidade do sujeito humano que desenvolve culturas como âmbitos dentro dos quais é “possível a vida humana”. O ontológico é também o horizonte que a vida humana descerra ao se defrontar com a realidade e constitui-la como a “totalidade” (o “mundo”) das mediações para a vida. Enfim, já tratamos o tema. Diante

de uma interpretação redutiva do princípio material não resta outra possibilidade à universalidade prática senão a sua dimensão deontica, formal e vazia – caso se pretenda partir de um “único” princípio. Este princípio não seria vazio se a sua função fosse a de aplicar consensualmente a norma ou argumentar dentro do âmbito delimitado pelo princípio material. Para uma Ética da Libertação as regras formais intersubjetivas da argumentação prática têm sentido como procedimento para aplicar as normas, mediações, fins e valores de culturas, geradas a partir do âmbito do “princípio universal material”, que é pré-ontológico e propriamente ético.

[131] Uma vez descartada a possibilidade da existência e, portanto, da fundamentação de um princípio material, a moral deve se defrontar com aqueles que formalmente negam a sua possibilidade. A primeira pergunta só pode ser esta: Como é possível uma ética na época da ciência?¹¹⁸ Partindo do horizonte formal positivista ou analítico-epistemológico, Apel propõe em primeiro lugar, pragmaticamente, uma estratégia argumentativa que procura salvar a filosofia como tal:

Parece-me que aqui, *via negationis et eminentiae*, ficou patente que a *auto-reflexão* realizada de maneira lingüisticamente responsável – isto é, em enunciados performativos e proposições implicitamente auto-referenciais – do pensamento e de sua pretensão de verdade, apresenta o *paradigma* autêntico da *racionalidade filosófica*¹¹⁹.

A partir desta pode agora tentar fundamentar uma ética. Descartado o âmbito material da vida real, resta apenas um caminho a Apel para fundamentar a sua ética (a partir da “norma básica” “para dentro”): a “auto-reflexão” diante do cético¹²⁰. A partir deste nível poderá “deduzir” (fundamentar ou decidir) todas as *normas restantes* da ética e da “vida prática” – sejam normas fundamentais ou fundamentadas, da “parte A” ou da “parte B”. Deste modo se contará exclusivamente com apenas “um” princípio formal universal e *a priori*. Uma das primeiras e mais completas formulações ou descrições dos diversos momentos desta norma básica é a seguinte:

O argumentante já testemunhou *in actu*, e com isso reconheceu, que a razão é prática, ou seja, é responsável pelo agir humano, assim como a sua *pretensão ética* da razão e a sua *pretensão de verdade* podem e devem ser satisfeitas através de *argumentos*: ou seja, as regras ideais da argumentação em uma, em princípio ilimitada, comunidade de comunicação, de *pessoas que se reconhecem reciprocamente como iguais*, representam condições normativas da possibilidade da decisão sobre pretensões de validade ética através da formação do consenso e por isso, com respeito a *todas as questões eticamente relevantes da vida prática*, é possível... chegar, em princípio, a um consenso e, na práxis, seria necessário aspirar a este consenso¹²¹.

Apel, além disso, esclarece qual a função desta norma:

A essência da *norma ética básica* reside no fato de que, por ser, em certo sentido, fonte inesgotável [!] da geração de normas éticas, tem o caráter de um *princípio metódico*, um princípio que só debaixo das condições-marco de possíveis questões referidas a situações concretas... pode ser levado à realização de sua potência normativa¹²².

Como se pode observar, trata-se de “uma” só norma de validade universal, que permite deduzir, por seu turno, a validade ética de todas as restantes. Nesta dedução ou “aplicação” da norma básica, então, cifrar-se-á todo o desenvolvimento da ética (uma vez que se tenha fundamentado a norma básica).

[132] c) Desde o início da descoberta da ética como pressuposto transcendental, Apel viu a necessidade de uma mediação entre a norma básica da *Ética do discurso* (a “parte A”) e o “mundo da vida (*Lebenswelt*)” (a “parte B”). É todo o “problema da aplicação (*Anwendungsproblem*)” no “tempo intermédio (*Zwischenzeit*)” em que as condições da aplicação ainda não se realizaram¹²³, para o que recorrerá a uma *Ética da responsabilidade*¹²⁴, a fim de poder ser responsáveis *a posteriori* pelas consequências nos “afetados” dos “acordos” a que discursivamente se chega¹²⁵.

A questão da “aplicação”, ou a descida a partir da fundamentação da norma básica por auto-reflexão, como a fonte *inesgotável* de toda normatividade possível, vem a ser então absolutamente central. Mas aqui, desde o começo, como se cortou o acesso originário ao material (ou ao conteúdo da ética), é impossível dar qualquer passo significativo (isto é, pensar a partir da normatividade ética problemas concretos). Para Apel é bem clara, como dissemos, a necessidade de uma “mediação entre [a] o princípio formal de universalização e a fundamentação de [b] normas *materiais situacionais*”¹²⁶. Para isso, irá descobrindo uma cadeia de normas necessárias para fundamentar normas concretas, materiais. Nesse processo reflexivo começou a esbarrar em dificuldades insuperáveis. Apel confessa mais de uma vez: “Devo admitir que a elucidação das razões que me levaram a distinguir entre uma parte de fundamentação A e uma parte de fundamentação B da *Ética do Discurso* não está ainda completamente clara”¹²⁷.

Vejamos o desenvolvimento da questão. Poderíamos resumir este ponto mostrando que Apel dá um “salto” do concreto para o transcendental, para obter assim a norma básica fundamental. Daí deve agora “descer”. O critério de aplicação da norma básica, Apel toma-o de Habermas: trata-se do princípio universal formal. Enuncia-se o problema assim: a distinção fundamental para Habermas entre “moral” (universal) e “ética” (concreta), embora parta de Kant, é usada para otimizar as condições reais ou procedimentais da aplicação (*Anwendung*) do princípio de universalidade,

graças à comunidade consensual real, cujo princípio se propõe agora deste modo:

Todos os seres racionais devem poder querer aquilo que se justificou moralmente.... O princípio *D* explicita: Só podem ser válidas aquelas normas aceites por todos os afetados como participantes virtuais de um discurso prático¹²⁸.

Este enunciado é mediado pelo procedimento "U", que adota nos discursos práticos o papel de uma regra de argumentação:

Os resultados e conseqüências previsíveis do seguimento geral de normas válidas para a realização dos interesses de cada um devem poder ser livremente aceites por todos¹²⁹.

Para Apel, o princípio "U" de Habermas é critério necessário mas não suficiente para chegar à aplicação no nível histórico concreto, material, como princípio de fundamentação de normas reais, pois considera, com razão, que nem sempre se dão nas situações histórico-concretas as condições necessárias de simetria entre argumentantes (mesmo em um Estado de direito, por exemplo, ou pela desigualdade entre os membros de diferentes classes, sexos, raças etc.¹³⁰). Mesmo assim, é possível deduzir uma obrigação universal de transformar a realidade assimétrica para poder argumentar no futuro (quando se derem as condições simétricas):

É necessário, em relação à fundamentação última do princípio da ética, considerar não só a norma básica da fundamentação consensual de normas (reconhecida na antecipação contrafactual das relações de comunicação ideais), mas ao mesmo tempo a norma básica da responsabilidade histórica, da preocupação pela preservação das condições naturais da vida e as conquistas histórico-culturais da comunidade real factualmente existente neste momento¹³¹.

[133] Para isso, Apel propõe o princípio de complementação ou de extensividade (*Ergänzungsprinzip*: "E") ou princípio de ação ("que funcione como idéia reguladora para a realização aproximativa das condições de aplicação de U"¹³²), enunciado aproximativamente assim:

Aquele que argumenta já aceitou também necessariamente a obrigação de ajudar a superar a diferença – a longo prazo, aproximativamente – mediante a transformação das relações reais¹³³.

O enunciado situa-se no nível que chamaremos de "princípio-libertação" (que exporemos no § 6.3), mas fundamentado em nosso caso não só formalmente, mas também a partir das exigências de uma ética material e de factibilidade, como se verá. Apel tenta agora "superar a separação existente entre a racionalidade ético-discursiva [formal] e a racionalidade estratégica [de factibilidade], e também a separação entre ética deontológica e teleológica"¹³⁴. Mas agora é tarde demais. E,

além disso, só consegue uma justaposição, pois já não poderá mais deduzir formal e coerentemente uma Ética da Responsabilidade (que deveria ter princípios e motivações materiais para efetuar a simetria desejada) a partir de uma Ética do Discurso.

Para Apel, então, “a norma básica da responsabilidade histórica” – que é a obrigação de mudar as condições reais de assimetria – não pode usar “a norma básica de fundamentação” porque, como dissemos, há condições assimétricas. Isto é, “as condições de aplicabilidade de uma ética da comunidade de comunicação ideal... *ainda não se acham absolutamente dadas*”¹³⁵. E como não se dão as condições situacionais e contingentes¹³⁶ (a simetria e a participação real de todos os possíveis atingidos em seus interesses¹³⁷), é necessário recorrer, como já antes repetimos, a uma “Ética da Responsabilidade” – de tipo weberiano –, para criar essas condições¹³⁸ de igualdade, de simetria. Essa Ética da Responsabilidade não dispõe de normas que se possam deduzir ou fundar-se na Ética do Discurso, mas só dispõe de normas estratégicas ou instrumentais. Assim se cai em uma contradição, já que a Ética do Discurso terá que esperar e confiar, pois não conta com recursos próprios para efetuar concretamente a simetria entre os argumentantes reais, em uma ética meramente estratégica e instrumental e, muitas vezes, cínica¹³⁹. E não dispõe já desses recursos próprios porque situou desde a sua origem incorretamente o problema da ética material (que lhe teria dado o acesso adequado: *ante festum* à fundamentação material da norma básica de conteúdo e, *post festum*, à maneira apropriada de sua aplicação – questão que abordaremos no final deste Capítulo 2 e no Capítulo 5). Com efeito, para Apel é toda a questão da relação entre a razão discursiva formal e a razão estratégica¹⁴⁰:

Isto se infere do próprio fato de que a racionalidade estratégica (meios-fins) jamais pode mostrar como normativamente válido o *fin* último da ação¹⁴¹.

[134] Para Apel, então, como a ética material é apenas o afetivo-egoísta, os valores culturais ou o nível estratégico, fica completamente descartado o nível material quanto a poder fundamentar uma ética universal. Tem consciência, no entanto, de não poder rigoristicamente, por exemplo, negar-se a possibilidade de mentir – não dizer a verdade – para proteger um amigo de quem pretende assassiná-lo, modificando a solução do caso proposto por Kant¹⁴². Todavia, Apel não pode, a partir da Ética do Discurso, deduzir ou fundar essa decisão mas, como já dissemos, a partir do nível estratégico de factibilidade de uma Ética da Responsabilidade. Este princípio de complementação é um “princípio emancipatório e, por assim dizer, utópico-formal”¹⁴³, pois cria a exigência ou responsabilidade da transformação histórica das instituições em vista de alcançar a futura simetria dos seus participantes. Apel indica, por fim, que todo este procedimento está limitado por um “princípio de conservação”¹⁴⁴:

A sobrevivência da comunidade real de comunicação – por exemplo, a da humanidade em face da crise ecológica – e a preservação da realidade racional de nossa tradição cultural constituem a condição necessária¹⁴⁵ da realização proposta da comunidade ideal de comunicação... Este fim último confere seu sentido ao princípio de conservação¹⁴⁶.

Ou seja, aqui a sobrevivência (biológica e cultural) se deduz do princípio e é condição de possibilidade da argumentação, sendo a argumentação a referência intransponível e não vice-versa. Isto é, aquilo que para nós é um princípio ético material universal, fundamental (a reprodução e o desenvolvimento da vida de cada sujeito humano em comunidade), para Apel é só “condição deduzida”. Não será ao contrário a vida de cada sujeito humano não só a absoluta condição real do argumentante, mas principalmente o conteúdo de verdade do próprio ato de argumentação? Não é a argumentação uma mediação (e não o fundamento) da sobrevivência do sujeito? Argumentamos para reproduzir e desenvolver a vida do sujeito humano, ou vivemos simplesmente como condição para poder argumentar como fim último intransponível? Ou será que cumprimos os dois hierarquizáveis, como dimensões simultâneas e mutuamente determinantes?¹⁴⁷

A intersubjetividade consegue validade, mas sem “conteúdo de verdade” não poderia produzir o consenso; a vida (sobrevivência), na referência de “verdade”, é o “conteúdo” (é viver, diria Bloch, feliz e alegre: realização dos momentos desse viver cultural, histórico, ético), mas sem consenso intersubjetivo não teria validade moral e seria frágil e, com o correr do tempo, insustentável.

Por último, Apel nos propõe o “princípio de auto-enlace”¹⁴⁸, que nos lembra que aquele que interpreta a história sempre ocupa, já, um lugar nela e deve saber praticar a autocrítica para não cair em contradição performativa. Deve reconstruir em primeiro lugar normativo-razionalmente a história (como desenvolvimento que tende a eliminar as assimetrias, para que se possa aplicar a norma básica argumentativa), antes de qualquer reconstrução¹⁴⁹. A ética material, ao contrário, propõe que se deve saber reconstruir simultânea e sistemicamente a positividade das instituições e eticidades que foram desenvolvendo a vida do sujeito humano (especialmente em nível econômico e cultural) e a crítica às estruturas que impossibilitam a reprodução ou esse desenvolvimento da vida de cada sujeito humano em comunidade.

§ 2.4. A moral formal de Jürgen Habermas

[135] No pensamento do último pensador da Escola de Frankfurt há uma continuidade em torno de um tema de profunda sensibilidade política: a “esfera do público [Öffentlichkeit]” ou a validade intersubjetiva da argumentação “livre de dominação” como instituição democrática de legitima-

ção. Esta questão dá unidade a toda a obra de Habermas e se organiza em torno do núcleo duro de restituir o sentido ético ao mero nível "externo" político ou do direito, como quando Kant escreve:

Assim como o direito em geral só tem por objeto o que é exterior (*äusserlich*) nas ações, o estrito direito, ou seja, aquele que não está mesclado com nada ético, é aquele que não exige senão fundamentos externos de determinação do arbítrio¹⁵⁰.

Habermas procura reconciliar o nível público (externo) ou político com o ético. Seja como for, podemos encontrar duas épocas no desenvolvimento da filosofia de Habermas claramente definidas em torno de uma crise política (o esquerdismo estudantil de 68) e uma crise teórica (a subsunção sistemática¹⁵¹ da filosofia do *linguistic turn*).

a) A primeira época (última da "primeira" Escola de Frankfurt) começa com a sua incorporação como assistente no Instituto em 1956 e seus primeiros trabalhos sobre a política estudantil frankfurtiana, e talvez culmine com o lançamento de *Para a reconstrução do materialismo histórico*¹⁵² (quando o nosso filósofo já está em cheio na segunda época)¹⁵³. A problemática deste momento, simplificando sua grande riqueza, se encontra enquadrada, em uma primeira frente, pelo debate metodológico já iniciado por Adorno contra o positivismo popperiano em particular¹⁵⁴. Partindo de uma postura dialética ou ontológica, critica-se a razão instrumental. A obra central desse período é *Conhecimento e Interesse* (1968). A Filosofia da Libertação aprendeu muito com o primeiro Habermas. Em uma segunda frente, temos o diálogo com o marxismo, nesse momento com forte tradição na Alemanha (e no mundo). A obra filosófica central nesta temática é *Teoria e Práxis* (1963)¹⁵⁵. Desejamos centrar-nos em um ponto, para mostrar uma redução que logo ocorre no pensamento de Habermas: certa dificuldade em descobrir o sentido e a universalidade daquilo que designamos o aspecto material (de conteúdo) da ética. Com efeito, suas interpretações, desde as primeiras, indicam uma redução da intuição fundamental de Marx, e isto, desde a origem, por não ter nunca "praticado" a economia política¹⁵⁶:

Nos países capitalistas avançados, o nível de vida – inclusive nas camadas mais amplas da população – subiu contudo tão longe que o interesse pela emancipação da sociedade já não se pode exprimir imediatamente em termos econômicos. A *alienação* perdeu sua forma economicamente evidente¹⁵⁷.

Como pode o leitor imaginar, em face da miséria na América Latina, África, Ásia (85% da humanidade atual), essas considerações não têm sentido. Em um texto da segunda época mostra de novo como vê a economia política:

No século XVIII [a economia política] centrava-se na competição com a lei natural racional e produziu a independência de um sistema de ação que se mantinha unido através de funções e não principalmente através de normas; ... a economia como ciência especializada rompeu [hoje] aquela relação. Agora também se dedica ao econômico como subsistema da sociedade e não se ocupa de questões de legitimidade¹⁵⁸.

[136] Habermas sempre se refere à sociologia (ciência social que, a partir de Weber, se situa no nível formal), mas deixa sistematicamente de lado a economia política que lhe exigiria refletir sobre o aspecto material da ética. Vejamos a questão a partir de um caso-chave: Como é que Habermas trata Marx? Muitas vezes, de maneira indireta; poucas, de maneira textual; quando o faz, comete até erros de interpretação. Vejamos dois exemplos: o primeiro, de *Teoria e práxis*¹⁵⁹, referente a um texto de Marx nos *Grundrisse*, onde este escreve:

Na medida em que a grande indústria se desenvolve, a criação de *riqueza real* se torna menos dependente do tempo de trabalho e do *quantum* de trabalho empregado... o próprio movimento não se acha por sua vez em relação com o tempo de trabalho *imediato* gasto na sua produção, mas depende antes do estado geral da ciência e do progresso da tecnologia¹⁶⁰.

Habermas pretende mostrar que há uma contradição na teoria marxiana do valor-trabalho. Não se deve esquecer que o texto de Marx se refere ao "capital fixo"¹⁶¹. Não se trata de nenhum texto revisionista, mas do uso de uma categoria que em 1858 Marx não acabara de construir¹⁶². Contra aquilo que Habermas pensa, Marx mostra que se realiza a lei do valor, pois a máquina (ou a ciência ou a técnica) consome no seu uso (valor circulante do capital fixo) menos valor-tempo que aquele que a "capacidade de trabalho"¹⁶³ teria consumido, na produção do mesmo valor de uso¹⁶⁴. A máquina, a ciência ou a técnica não criam valor de troca; só transferem ou poupam valor de troca: permitem produzir mais valor de uso no mesmo tempo de trabalho (ou igual valor de uso com menor valor de troca). De modo algum, como opina Habermas¹⁶⁵, são "fonte de valor" de troca – que é o que, aqui, interessa a Marx. Isto é, a "criação da riqueza real [valor de uso] se torna menos dependente do tempo de trabalho", e não se vê onde possa haver contradição. Considere-se este outro exemplo. Habermas quer demonstrar que:

Marx se refere sempre a algo como uma natureza *em si mesma*, que tem prioridade quanto ao mundo dos homens... A *natureza em si* é uma abstração... A coisa-em-si de Kant reaparece sob a forma e com o título de uma natureza anterior à história humana¹⁶⁶.

O texto a que Habermas se refere é de *A ideologia alemã*:

Certamente, fica de pé a prioridade (*Priorität*) da natureza exterior, e tudo isso não é aplicável ao homem originário... mas essa diferença só tem

sentido sempre e quando se considerar o homem como algo distinto da natureza. Além do mais, esta natureza *anterior* (*vorgehende*) à história humana não é a natureza em que Feuerbach vive, mas uma natureza que, fora talvez algumas ilhas de coral australianas de formação recente, não existe já hoje em lugar algum, nem existe tampouco, portanto, para Feuerbach¹⁶⁷.

[137] Esta questão, que talvez pareça secundária e mera questão de termos, leva-nos diretamente à questão "material" da ética a que desejamos referir-nos. Com efeito, Marx indica explicitamente o contrário do que Habermas o faz dizer. Marx critica que em Hegel a "natureza" é só um momento negativo que vale só no processo de subsunção (*Aufhebung*) da autoconsciência, do pensar que volta para si mesmo até o Saber Absoluto. A "natureza" em si não conta para Hegel. Marx precisa mostrar que a natureza existe "por si" (a partir de si), para refutar o idealismo absoluto hegeliano, mas o que exatamente interessa a Marx (contra os materialistas ingênuos ou cosmológico-metafísicos, e positivistas marxistas *standard* posteriores) é a natureza como "matéria (*material* com "a": conteúdo)¹⁶⁸ de trabalho (como cultura, como economia), porque a mera "natureza anterior à história humana" – e aqui Marx está ironizando, e parece que Habermas não teria entendido a ironia – não interessa nem a Feuerbach nem a Marx, nem à Ética da Libertação. Marx indica alguns momentos de uma ética material:

Os objetos de seus impulsos existem *fora* (*ausser*) dele... A fome (*Hunger*) é uma necessidade (*Bedürfnis*) natural: necessita portanto de uma natureza¹⁶⁹ fora de si, para satisfazer-se, para acalmar-se... O sol é o objeto da planta, objeto indispensável para ela, um dador de vida¹⁷⁰.

Aqui podemos considerar que, para Habermas, o aspecto material (*material* com "a", ou de "conteúdo [*Inhalt*]") (da ética) em Marx só consiste no trabalho, na sobrevivência físico-animal (*materiell*, com "e"), e não tem em vista o princípio ético universal de reprodução ou desenvolvimento da vida do sujeito humano, que Marx sempre tem como horizonte de sua economia política (pré-ontológica¹⁷¹ e ética). Habermas cita Marx, quando este escreve:

Como formador de valores de uso, como trabalho útil, portanto, o trabalho é condição independente de todas as formações sociais da existência humana (*unabhängige Existenzbedingungen des Menschen*), necessidade natural e eterna de mediar o metabolismo que ocorre entre o homem e a natureza e, por conseguinte, de mediar a vida humana (*menschliches Leben*)¹⁷².

Penso que Habermas não suspeita da importância do texto que ele mesmo cita e que nesta Ética da Libertação se transforma em uma tese fundamental. Com efeito, Marx se está referindo, nada menos, ao critério (e princípio) material *universal a priori*, já pressuposto sempre, por exce-

lência, a partir de onde se "põem" e "criticam" os fins, valores, culturas, sistemas econômicos, horizontes ontológicos¹⁷³, e como momento *interior* a todos estes níveis. Em primeiro lugar, sempre se fala de *vida humana*, e não de vida física ou meramente animal. Isto é, das funções superiores da mente (para Marx, consciência, autoconsciência e liberdade), e da cultura e dos sistemas econômicos. A "*vida humana*" se reproduz e se desenvolve na relação dialética do ser humano com a natureza (o vivente e seu "meio", não mera natureza física). A relação da vida do sujeito humano real com esse "meio" não pode ser meramente contemplativa, lingüístico-expressiva ou passiva: deve ser ativa, deve ser uma relação *real*. Neste sentido fundamental e sempre necessário, o trabalho é, por seu turno, a *atualização da condição*¹⁷⁴ da existência humana independente de toda formação social, em que consiste o "metabolismo". É a vida como a condição absoluta pré-ontológica (se o ontológico for um sistema histórico) da existência ou realidade humana em geral, universal, "conteúdo" do ato ético a partir da "razão prático-material" ou "ética originária", e a partir de onde esta razão radical pode enunciar "juízos éticos de realidade" sobre os próprios fins (e seus juízos de fato) e os valores das culturas (e seus juízos de valor). Este nível não é meramente o das "condições transcendentais da objetividade possível dos objetos da experiência"¹⁷⁵, mas o conteúdo da própria realidade, como vitalidade (*Lebendigkeit*), como o modo de realidade a partir do qual se move o sujeito humano como "possível". Trata-se de vida humana, e não de mera natureza:

O homem não é só um ser natural, mas um *ser natural humano* (*menschliches Naturwesen*): como existe para si mesmo... tem que se confirmar por sua própria ação tanto no seu ser como no seu saber¹⁷⁶. Nem os objetos *humanos* são os objetos naturais como se apresentam imediatamente, nem os sentidos humanos são em sua realidade direta, objetiva, sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não se acha diretamente adequada ao ser *humano*, nem objetiva nem subjetivamente¹⁷⁷.

[138] Por outro lado, Habermas critica, sempre de novo, em suas diversas obras, que o ato de trabalho em Marx não leva na devida conta a "interação" e, por isso, cai no "produtivismo". Não percebe que Marx se está situando em nível muito mais fundamental: a referência a um *critério universal material de vida do sujeito humano*, além de toda cultura ou sistema econômico (e com respeito ao qual as culturas, os sistemas econômicos, valores e fins *à la* Weber são "modos" de realizar a "reprodução e o desenvolvimento da vida humana"), é o que interessa a Marx. O trabalho, as relações de produção, o capital como sistema ("totalidade") e a própria economia (como atividade e "ciência") são momentos de um processo de "reprodução e desenvolvimento da vida humana" ("sobrevivência" do sujeito humano) que implanta, materialmente, por seu "conteúdo", toda a vida ética humana.

Habermas então critica nesta época Marx a partir de uma visão dialética da interação, situando-o como reduzido ao horizonte de uma razão instrumental (aqui produtivista)¹⁷⁸. Penso, quanto a mim, que Habermas – nesta época a partir da dialética ontológica e, mais tarde, a partir da pragmática – não deu a devida atenção à intuição fundamental de Marx na linha do aspecto material (de conteúdo último) de uma ética *universal*, que propõe o critério da reprodução e desenvolvimento da vida de cada sujeito humano em comunidade como o conteúdo e a condição pressupostos sempre da possibilidade da realidade humana como tal. A partir deste âmbito de realidade, em que opera uma razão prático-material ou ético-originária, que descobre as exigências primeiras ou deveres fundamentais, podem “pôr-se” e “julgar-se” a partir de *dentro* as próprias culturas (projetos de “vida boa”), e os fins e valores, e se alcança a felicidade ou as virtudes, e os outros momentos materiais da ética. Creio que Charles Taylor não chega tampouco a este nível de profundidade.

[139] b) Na segunda época, que já em seu trabalho de 1976 sobre “O que é a pragmática universal?”¹⁷⁹ mostra a sua perspectiva definitiva, Habermas assume as teses de Apel dos anos 70, o que se exprime em suas obras recentes a partir da *Teoria da ação comunicativa*¹⁸⁰, e muito especialmente sobre a *Ética do Discurso*¹⁸¹. Nessa época mudam os interlocutores. Por um lado, na frente filosófica, são os filósofos analíticos do *linguistic turn* diante dos quais mostra a transformação necessária de um paradigma solipsista e abstrato no da pragmática; e também o pensamento metafísico de um Dieter Henrich¹⁸² e o irracionalismo pós-moderno¹⁸³. Na frente política, é toda a fundamentação da social-democracia, do estado de direito¹⁸⁴ a partir de uma racionalidade formal, da Europa e da Alemanha especialmente. Em terceiro lugar, na frente da problemática propriamente ética de raízes apelianas, trata-se do confronto com as éticas materiais (como a de Taylor), embora ainda mais em detalhe com as formais (por exemplo as analíticas ou a de Rawls¹⁸⁵), onde poderemos ver que não lhe é possível integrar nunca o momento material (e menos ainda o âmbito econômico de Marx ou o psicanalítico de Freud), e por isso perderá definitivamente a já escassa criticidade da última etapa da primeira Escola de Frankfurt. Vamos centrar-nos só neste terceiro momento, o da *Ética do Discurso* de Habermas.

[140] Em *Consciência moral e ação comunicativa* encontramos um dos textos mais amplos sobre o tema moral propriamente dito¹⁸⁶, escrito sob a pressão da crítica de MacIntyre¹⁸⁷, e onde se propõe abordar o tema de uma fundamentação da moral – da qual desiste como fundamentação “última” no fim do ensaio, contra Apel¹⁸⁸. Em primeiro lugar, Strawson lhe permite partir de uma descrição fenomenológica (não meramente formal) de um fenômeno que interessa sumamente à *Ética da Libertação*: “A indignação com que reagimos diante das injustiças... no caso de atos que

lesam a integridade do outro"¹⁸⁹; onde se demonstra, em uma descrição que deve ser participativa, que atitudes e sentimentos éticos performativos (como a culpabilidade ou a consciência do dever), que o cético empirista não pode negar, são algo diferente de meros "julgamentos afetivamente neutros das relações entre meios e fins"¹⁹⁰. A partir de Toulmin¹⁹¹, começa uma demolição em regra de muitos estudos da moral analítica. Em primeiro lugar, e acertadamente, Habermas mostra que é necessário "explicar o significado da verdade moral"¹⁹², distinguindo as pretensões de validade dos *enunciados descritivos* (constatativos ou asseverativos, que seriam algo assim como os "juízos de fato" de Weber) e dos *enunciados normativos* (prescritivos, práticos, que se deveriam distinguir dos "juízos de valor" de Weber¹⁹³). Os primeiros têm pretensões de verdade; os segundos, pretensões de retidão¹⁹⁴ (ou "verdade moral"). Por isso, George Moore se engana quando pensa em equiparar "bom" e "amarelo". Com efeito, o formalista analítico do começo de 1903 critica a ética material dos utilitaristas neste exato tema: "Nossa primeira questão é, pois, o que é bom (*good*) e o que é mau (*bad*)? E ao estudo desta pergunta (ou perguntas) dou o nome de *ética*"¹⁹⁵.

Moore tomou a pista errada, como vimos, identificando os predicados descritivos (amarelo) com os normativos (bom)¹⁹⁶. Diante dos repetidos fracassos, tentaram-se soluções subjetivistas, mas "com a mesma clareza Toulmin viu que a resposta subjetivista ao fracasso do objetivismo ético de Moore e outros é apenas a outra face da moeda. Os dois lados partem da premissa falsa da validade de verdade (*Wahrheitsgeltung*) dos enunciados descritivos... devido ao fato de não ser possível comprovar os enunciados normativos... pelas mesmas regras dos enunciados descritivos"¹⁹⁷.

[141] Habermas julga que também é mister distinguir ambos estes enunciados dos enunciados emocionais ou subjetivos (que exprimem preferências, convicções, reivindicações, desejos ou inclinações)¹⁹⁸. Ayer¹⁹⁹ os identificou confusamente. Da mesma forma Hare²⁰⁰, em uma posição prescritivista, é de opinião que "os enunciados vivenciais, os imperativos e os enunciados intencionais seriam as formas linguísticas mais adequadas"²⁰¹ para serem estudadas pela metaética, e com isto se quer provar ser impossível argumentar ou ter qualquer pretensão de validade sobre enunciados morais. Para Habermas, a metaética analítica é cética, não-cognitivista. O mundo do dia-a-dia moral fica completamente desvalorizado de um ponto de vista cientificista ou objetivista²⁰². Habermas tentará mostrar que é tarefa racional provar a pretensão de validade dos enunciados normativos ou as decisões morais com vista à realização de acordos – pois nisso consiste toda a questão da "fundamentação" no contexto de atos comunicativos. Deve-se então diferenciar o enunciado descritivo:

1. O ferro é magnético.

É certo que o ferro é magnético.

do enunciado normativo:

2. Não se deve matar ninguém.

É mandado não matar ninguém.

Sua objetividade é diferente, pois “nas pretensões de validade normativas [2] medeiam evidentemente uma dependência recíproca entre a fala e o mundo social que não existe, ao invés, na relação [1] entre fala e mundo objetivo”²⁰³. E procurando mostrar esta diferença, nosso filósofo de Frankfurt tenta desenvolver um princípio de fundamentação de todo discurso prático (ou de enunciados normativos): o princípio de universalidade pragmático-comunicativo. Integrando a posição de K. Baier²⁰⁴ e B. Gert²⁰⁵, os enunciados normativos devem ser argumentáveis universal²⁰⁶ e publicamente para alcançar uma “formação racionalmente válida do juízo moral”, chegando assim ao “princípio da Ética do Discurso (D)”:

Uma norma só pode aspirar a ter validade quando todos os afetados (*Betroffenen*) conseguirem pôr-se de acordo (*Einverständnis*) enquanto participantes de um discurso prático (ou podem pôr-se de acordo) em que essa norma é válida (*gilt*)²⁰⁷.

Este princípio “D” necessita, para poder ser aplicado²⁰⁸, de um “princípio-ponte (*Brückeprinzip*)”, que não seja monológico²⁰⁹ nem tampouco fictício como acontece na “posição originária” de Rawls. O princípio “U” refere-se a uma argumentação real dos afetados em suas necessidades, das quais se deve efetuar uma comprovação discursiva:

Cada norma válida terá de satisfazer a condição de que as consequências e os efeitos secundários que se seguem do seu acatamento geral para a satisfação dos interesses de cada pessoa (presumivelmente) possam ser aceitos por todos os afetados (bem como preferidos aos efeitos das possibilidades substitutivas de regulação)²¹⁰.

Aqui o formal toca o material:

As necessidades (*Bedürfnisse*) são interpretadas à luz dos valores culturais (*kulturelle Werte*)²¹¹; e como em todo o caso sempre são parte componente de uma tradição intersubjetivamente compartilhada, a revisão de valores que interpretam as necessidades não é algo de que possam dispor monologicamente os indivíduos isolados²¹².

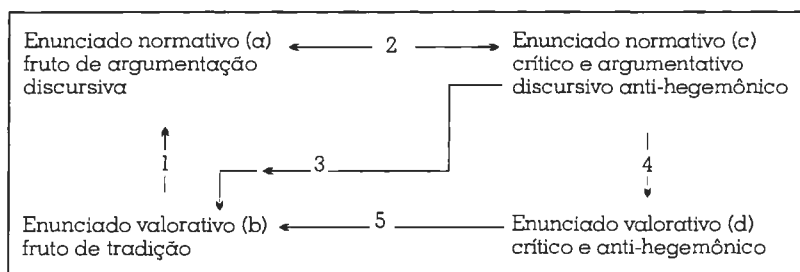
Como se sabe que a necessidade X determina a exigência ética de convocar o afetado para a discussão? Acham-se os afetados convocados em situação simétrica? Quem ou com que critério ético descobre essas necessidades e com que princípio se “produz” o processo que culmina na simetria? Estes e muitos outros problemas materiais, Habermas os deixa por resolver.

[142] Por último: O que é o material ou a ética de conteúdo para Habermas? Em primeiro lugar, é neste nível que se encontram os enunciados valorativos. Vamos considerar o seguinte texto:

Quando definimos as questões práticas como questões de vida boa (*guten Lebens*), que se referem em cada caso à totalidade de uma forma de vida individual (*das Ganze einer individuellen Lebensform*) ou à totalidade de uma biografia particular, o formalismo ético é, com efeito, decisivo: o postulado de universalidade funciona como uma faca que faz um corte no bom (*das Gute*) e no justo (*Gerechte*)²¹³, entre os enunciados avaliativos (*evaluative Aussagen*) e os normativos estritos²¹⁴. Os valores culturais implicam, decerto, uma pretensão de validade intersubjetiva²¹⁵, mas se acham tão implicados na totalidade de uma particular forma de vida que não podem aspirar, sem mais nem menos, à validade normativa em sentido estrito^{216, 217}.

Habermas só pode considerar uma relação (entre a moral e a ética), ao passo que a Ética da Libertação leva em conta cinco relações. Vejamos a questão mais detalhadamente.

Esquema 2.1: RELAÇÕES ENTRE O NÍVEL FORMAL-MORAL E O ÉTICO-MATERIAL



Esclarecendo o esquema: Relação 1: a única indicada por Habermas. Relações 2 a 5: as sugeridas por uma Ética da Libertação.

Para Habermas, o enunciado valorativo é inamovível; ao que parece, não pode ser criticado. A única relação (a 1) que Habermas pode analisar é aquela que indica a passagem de nível dogmático do enunciado valorativo (b) ao enunciado normativo (a) com validade intersubjetiva, racional, argumentado. Não pode ser senão uma moral conservadora, embora ilustrada. A Ética da Libertação pode, além disso (relação 2), a partir dos enunciados normativos críticos (c)²¹⁸ pôr em questão acordos discursivos morais válidos (a)²¹⁹. Todavia, e ainda mais importante, as vítimas, os oprimidos (d) poderão pôr em questão discursivamente (relação 5) os enunciados valorativos vigentes (b), agora julgados por isso como opressores, dominadores²²⁰. Poderá a ética crítica argumentar também com pretensão de validade científica ou ilustrada (c) (relação 4) com enunciados

críticos e desenvolvendo projetos realistas e possíveis; a partir de onde, materialmente ou por seus conteúdos, questionar os enunciados valorativos vigentes (b) (relação 3). Trata-se de uma "inversão dos valores (*Umwertung*)" da qual Nietzsche não conseguiu explicar convenientemente nem o sentido ético nem a racionalidade prática em exercício²²¹. É todo um "continente" ético que a Ética do Discurso teria que descobrir (mas deixaria de ser kantiana e, por isso, creio que esse descobrimento lhe é já impossível). Não se trata de moralidade ou eticidade exclusivamente, mas de moralidade, eticidade e *criticidade* processual diacronicamente articuladas sem exclusões. É um novo projeto ético e uma nova arquitetônica, como se verá adiante.

[143] Habermas não pode analisar adequadamente o que são os enunciados avaliativos, nem o seu tipo de racionalidade argumentativa ou discursiva crítica material, pelo seu conteúdo, em vista das exigências da reprodução e do desenvolvimento da vida do sujeito humano. E isto porque há uma absoluta abstração, como exclusão na moral de todo conteúdo: "Não tem nada a ver com preferências axiológicas, mas com a validade do dever-ser das normas de ação"²²².

Para a Ética da Libertação os enunciados normativos podem ser avaliativos (com pretensão de retidão por seu conteúdo material de valor), éticos em sentido forte (com pretensão de verdade prática)²²³, ou simplesmente morais (com pretensão de validade formal). Não assim para Habermas:

A este propósito cabe qualificar, com razão, a ética discursiva de *formal*. Esta não oferece orientações²²⁴ de conteúdo algum, mas um procedimento (*Verfahren*): o do discurso prático²²⁵.

Em segundo lugar, como para Apel, o material é apenas o cultural ("totalidade de uma forma de vida particular"), o ontológico hermenêutico, e não é possível transcender esse nível. Há textos que parecem sugerir-lo:

Os valores culturais transcendem os processos fácticos de ação... as orientações axiológicas, a cuja luz podem os sujeitos distinguir a *vida boa* da reprodução da vida nua (*nackten Lebens*)²²⁶.

Infelizmente, esta "vida" como tal é somente a vida biológica, vegetativo-animal. Não se trata da "vida humana" como condição absoluta de possibilidade e conteúdo, critério universal em face do qual cada cultura é um modo de sua reprodução e, por isso, não se podem descobrir as exigências ético-materiais, o "dever-ser" que a "vida humana" implica no seu próprio conteúdo²²⁷ (que não se acha no âmbito formal-lógico da chamada falácia naturalista).

Habermas, em longo texto polêmico contra D. Henrich²²⁸, aborda praticamente a questão da reprodução da vida do sujeito humano, de maneira muito

parecida àquela como a defini no capítulo anterior. Habermas, porém, não percebe que se trata de toda a problemática da ética de conteúdo:

O processo de autoconservação [da vida humana], tendo agora que satisfazer às condições de racionalidade da ação comunicativa, passa a depender das operações interpretativas dos sujeitos que coordenam sua ação através de pretensões de validade susceptíveis de crítica [teórica...]. Diversamente da razão instrumental, a razão comunicativa não pode [!] subsumir-se sem resistências sob uma autoconservação [da vida humana] engeguecida²²⁹.

Aqui Habermas não sabe articular o princípio moral-formal intersubjetivo da Ética do Discurso com um princípio ético-material de uma ética crítica: ele opõe um ao outro, nega o segundo, não pode pensar sua articulação.

[144] Em terceiro lugar, Habermas se ocupa longamente da fundamentação do “único”²³⁰ princípio formal da Ética do Discurso. Quanto a nós, mostramos o caminho para uma fundamentação também do princípio material de toda ética possível. Sua visão reducionista do nível material obriga-o a aceitar enfim com Apel que “as éticas de tipo kantiano se especializam em questões de *justificação*, [mas] deixam sem resposta as questões relativas à *aplicação* (*Anwendung*)”²³¹:

Toda ética deontológica, e ao mesmo tempo cognitivista, formalista e universalista, deve o seu conceito relativamente rigoroso de moral a *enérgicas abstrações*. Portanto, se coloca imediatamente o problema se as questões de justiça (leia-se: *validade*) podem ser isolados dos contextos particulares em que em cada caso se define a idéia de vida boa²³².

Esta “enérgica abstração”, realizada pela Ética do Discurso, não foi só “enérgica” mas também reducionista do nível dos conteúdos e, por isso, o segundo momento é impraticável:

Surge logo... o problema se as idéias dimanantes de uma moral universalista podem ser traduzidas na prática... O que acontece com a justificação moral de uma ação política que se fixa como meta a criação de condições sociais em que seja possível²³³ desenvolver discursos práticos?²³⁴

Como a Ética do Discurso não pode recorrer a uma “teleologia objetiva” (outra redução do nível ético-material que em todo o caso seria preciso saber definir não de modo ateleologista), nem tampouco:

está em suas mãos reparar a injustiça e a dor sofridas por gerações passadas, sobre as quais está assentada a nossa situação atual... Não será obscuro que nós, os que nascemos depois, beneficiários de suas normas... ousemos supor, pelo menos contrafacticamente, o assentimento dos humilhados e ofendidos do passado?²³⁵

Para Habermas, a ética deve “renunciar a fazer por sua própria conta contribuições substanciais”²³⁶, pois:

O filósofo moral não dispõe de nenhum acesso privilegiado²³⁷ às *verdades morais* (*moralischen Wahrheiten*). Em face das quatro grandes vergonhas político-morais que afetam nossa existência: diante da fome e da miséria no Terceiro Mundo; diante da tortura e da contínua violação da dignidade humana nos estados de não-direito; diante do crescente desemprego e dos desníveis na distribuição da riqueza social nas nações industrializadas do Ocidente; diante, enfim, do risco de autodestruição que o arsenal atômico representa²³⁸.

Habermas colocou alguns dos temas que ocupam a Ética da Libertação. A única diferença é que, sendo a Ética do Discurso meramente formal, não tem como entrar em um debate racional-filosófico do conteúdo; não assim a Ética da Libertação, como veremos. Habermas, então, tem consciência dos problemas e da impossibilidade de abordá-los, porque a função moral procedimental articulada a uma ética material é a de aplicar os conteúdos e, se previamente os eliminou, como no Caso da Ética do Discurso, fica como uma lógica vazia.

[145] Em quarto lugar, quando fundamenta discursivamente uma norma falta-lhe uma “ancoragem motivacional das idéias morais”:

O entrelaçamento (*Entflechtung*) pós-convencional de moral e eticidade significa uma perda ou falta do respaldo subministrado pelas evidências culturais e em geral pelas certezas constitutivas do mundo da vida²³⁹.

Isto se compensa parcialmente pela formação de uma vontade no estado de direito. A Ética da Libertação, ao invés, como não perde o contato com o nível do conteúdo, mas acrescenta além disso à intersubjetividade crítica anti-hegemônica (que se estudará no capítulo 5) uma solidariedade profunda pela vida, não perde nunca o “respaldo das evidências culturais” – embora guardando muitas vezes uma atitude crítica quando tais “evidências” são alienantes, crítica alimentada por projetos de libertação sempre materiais.

Em quinto lugar, e diante da impossibilidade de formular conceitos como “justiça universal, retidão normativa, ponto de vista moral independente da visão de uma vida boa (*eines guten Lebens*)”, a Ética do Discurso enfrenta uma dificuldade maior:

Talvez até o momento não se tenha conseguido de modo satisfatório a formulação de um princípio moral independente do contexto; [abrem-se] porém perspectivas de sucesso em termos de negação à vida vulnerada e alquebrada, em vez de referir-se a termos afirmativos à boa²⁴⁰.

Quanto a esta suspeita habermasiana, poderemos analisá-la com detalhe quando expusermos, no capítulo 4, a origem material da crítica a

partir da negação da “vida boa” proposta e da vida em geral de cada sujeito humano. Habermas imposta aproximativamente o problema, mas tem uma arquitetônica por demais reduzida para analisar amplamente a sua intuição. Com efeito, será por negação do princípio positivo da ética material (em Marx, Freud, Lévinas etc.) que é possível a crítica, mas para isso se deve afirmar antes a *universalidade* do princípio material (coisa impossível para Habermas)²⁴¹. Novamente, a ignorância do princípio material da ética impossibilita o descobrir eticamente a impossibilidade da reprodução e o desenvolvimento da vida de cada sujeito humano em comunidade neste ou naquele sistema ético concreto, com conteúdos.

Em sexto lugar, e dando razão a Hegel contra Kant, a Ética do Discurso:

Arranca as ações e normas problemáticas dos contextos de eticidade substancial representados pelo mundo da vida, para, em atitude hipotética, submetê-las a exame sem levar em conta os motivos operantes e as instituições vigentes²⁴².

A Ética da Libertação, partindo afirmativamente do nível material (não só cultural mas a partir do âmbito universal da reprodução e do desenvolvimento da vida humana em geral), embora enfrente problemas concretos materiais, crítica ou problematiza (a partir de uma intersubjetividade anti-hegemônica, momentos 2 e 3 do *esquema 1.1*) – e por isso perdeu a validade ingênua da hegemonia à la Gramsci – nem por isso deixa de experimentar “os motivos operantes e as instituições vigentes” (embora deva negá-las, superando-as transformativamente).

[146] Em sétimo lugar, a Ética da Libertação não poderá aceitar de Habermas a proposta do “primado daquilo que é moralmente obrigatório ou reto (*Richtigen*) sobre o que é eticamente desejável ou preferível”²⁴³, embora tampouco aceite de Taylor o contrário²⁴⁴. Deve-se articular ambos os aspectos, assumindo-os positivamente²⁴⁵, como co-determinações sem “primados”: o desejável materialmente (como mediação para a vida) e o válido subjetivamente devem dar-se ao mesmo tempo.

Por último, Habermas, situando-se no *estádio 6* da “consciência ética” de Kohlberg²⁴⁶, propõe com Apel uma ética pós-convencional. A comunidade intersubjetiva daqueles que alcançaram a ordem pós-convencional, regida exclusivamente por “princípios éticos universais”²⁴⁷, corre o risco de perder, como vimos, as motivações valorativo-culturais, e deveria só recorrer à formação de uma vontade que pode, por rigoroso aprendizado, constituir como que um “superego” cujo conteúdo serão estes princípios universais formais. A Ética da Libertação pode, mais uma vez, não apenas subsumir todos os aspectos positivos desta intersubjetividade universalista formal, mas além disso articulá-la a uma consciência ética (uma *Gewissen* e não mera *Moralbewusstsein* cognitivista) que parte de um ethos cultural, diante do qual se situa *criticamente* (tendo perdido a sua adesão ingênua);

de sorte que, assumindo os seus aspectos materiais, transforma-os reconstituindo-os em momento de um novo “desenvolvimento”, a partir do princípio ético material universal como exigência de reprodução e *desenvolvimento* da “vida do sujeito humano” em geral. A eticidade pós-convenicional crítica²⁴⁸ de libertação não deixa de levar em conta a cultura concreta dos oprimidos e excluídos – da qual parte materialmente – mas situando-se criticamente até diante da Ética do Discurso enquanto não-crítica. Por exemplo, quando a Ética do Discurso enfrenta o “capitalismo tardio” não sabe criticá-lo como capitalismo. Não sugere uma “eticidade pós-convenicional crítica” mas uma “pós-convenicionalidade” formal dentro da hegemonia da eticidade da cultura e do sistema do Norte do planeta sem consciência explícita da sua cumplicidade.

Como conclusão, e em parte contradizendo tudo o que disse, Habermas encerra um trabalho citando Horkheimer: “Para superar o caráter utópico da idéia kantiana de uma Constituição perfeita, é mister uma *teoria materialista* da sociedade”²⁴⁹. Mas uma teoria “materialista” (com “a”) exige uma ética de conteúdo, que Habermas declarou, desde o princípio, impossível. E despedindo a ética material, Habermas deu um adeus definitivo ao pensamento crítico da primeira Escola de Frankfurt.

[147] Devo agora, para terminar, ocupar-me de Albrecht Wellmer. Na sua obra *Ética e Diálogo*, faz inúmeras objeções a partir de dentro da Ética do Discurso: vamos considerar duas importantes – de outras nos ocuparemos no próximo parágrafo. Explicando o infundável da análise de todas as possíveis conseqüências (do princípio “U” de Habermas) de um ato em situação real, conclui:

Vem a ser absurdo supor que, sob condições não ideais de compreensão mútua, possamos solucionar nossos atuais problemas morais obtendo consensos *reais*. Onde as possibilidades de se compreender mutuamente estão ausentes [que são os pontos de partida de uma Ética da Libertação], só nos é dado especular acerca daquilo que *diriam* as pessoas racionais e prudentes... Mas se, por outro lado, em cada reflexão moral – que acaba sempre sendo monológica – tivéssemos que decidir cuidadosamente a questão, se as conseqüências e os efeitos secundários... podem ou não ser aceitos sem coação por todos, *então não chegaríamos nunca a emitir um juízo moral fundado*²⁵⁰.

Mas a maior de todas as críticas possíveis é aquela que desarticulária todo o projeto de Apel e Habermas:

Desejo... pôr a pergunta sobre o sentido em que os pressupostos da argumentação podem ter [ou não] um conteúdo moral universalmente concebível²⁵¹.

Isto é, “a exigência de não fugir a nenhum argumento” – no plano da argumentação como tal – “não tem repercussão *direta* sobre a pergunta

por como, quando e com quem tenho a obrigação de argumentar"²⁵², e isto porque "as exigências de racionalidade se referem ao reconhecimento de argumentos; as morais são atinentes ao reconhecimento de pessoas"²⁵³. Esta problemática nos leva já ao parágrafo seguinte.

§ 2.5. O critério de validade e o princípio moral formal universal

[148] Já indicamos que a função ética da norma básica da moral formal é fundamentar e aplicar concretamente as normas, juízos éticos, decisões, enunciados normativos ou diversos momentos da ética material²⁵⁴. Sem o cumprimento da norma básica da moral formal, as decisões éticas não ganham "validade" comunitária, universal: poderiam ser fruto de egoísmo, solipsismo ou autoritarismo violento. Como no capítulo anterior, vamos primeiro expor o "critério" e depois o "princípio" de validade moral, para terminar com uma referência à problemática da aplicação, pela primeira vez como "factibilidade" ou "realização" dos princípios enunciados até agora.

Desde o início, será preciso distinguir entre o critério material da ética (de "verdade prática"), ao qual nos referimos inicialmente em princípio no § 1.5.α, e o critério formal da moral (de "validade moral" intersubjetiva). Com efeito, deve-se frisar que, quando Habermas se refere aos enunciados normativos (só em sua dimensão de "retidão normativa"), indica tratar-se de "uma pretensão de validade análoga à verdade"²⁵⁵:

*A verdade moral (moralische Wahrheit)*²⁵⁶ dos enunciados de dever não deve ser assimilada, como acontece no intuicionismo anglo-saxão ou na ética alemã dos valores, à validade assertórica das orações enunciativas. Kant não confunde a razão teórica e a razão prática. Eu entendo a validade normativa como uma pretensão de validade análoga à verdade²⁵⁷.

Creio que aqui situei suficientemente bem o problema que desejamos analisar. Vamos porém mostrar que a questão é muito mais complexa do que imagina a Ética do Discurso, pois não nos situaremos só no horizonte de uma moral formal. Em primeiro lugar, continuando no caminho aberto por Wellmer, vamos diferenciar: α) as questões referentes à verdade das meras pretensões formais de validade de todos os enunciados ou "atos de fala (speech acts)" possíveis, contra uma posição consensualista habermasiana da verdade; coisa que nos permitirá definir estritamente o *critério de validade*. Em segundo lugar, b) não identificando já verdade e validade dentro das conquistas obtidas até agora, vamos agora coincidir com Habermas na distinção entre os enunciados descritivos ou assertóricos (da razão teórica) e os normativos (da razão prática). Assim poderemos diferenciar entre a questão da verdade prática ou ética (de conteúdo material) – e agora deveremos separar-nos ainda de Wellmer, incapaz de superar

um certo formalismo – e a pretensão de validade moral (formal), o que vai nos permitir definir o *princípio moral formal universal*. Desejamos mostrar, então, que uma razão prático-material, com um aspecto que denominamos também ético-originário, não é a mesma que a razão prático-moral formal ou discursiva (a qual por ser “moral” já não é tampouco meramente “lógica” ou teórica, porque a validade de um enunciado descritivo não é idêntica à de um normativo). A “pretensão de verdade” ética, em referência prática ao conteúdo, por cumprimento das exigências materiais, não é idêntica à “pretensão de validade” moral formal (por cumprimento das regras do consenso intersubjetivo). A Ética do Discurso, especialmente na posição consensualista de Habermas, confunde o que se distinguiu no nível *a*. A metaética intuicionista confunde as diferenças do nível *b*. Os dois formalismos negam, enfim, a possibilidade de uma verdade prática não meramente consensual.

a. O critério intersubjetivo de validade

[149] Vejamos como Wellmer impõe a questão:

Podemos falar de um consenso *racional* na medida em que nossa convicção tenha sido realmente alcançada de maneira comunitária. Daí poder parecer que todo consenso *racional* tem que ser também *verdadeiro*. Mas ele é visto deste modo só na perspectiva interna dos indivíduos respectivamente envolvidos; o fato de eu ter razões para dar meu consentimento quer dizer que há uma pretensão de validade que julgo *verdadeira*. Todavia, a verdade *não decorre*, aqui, da racionalidade do consenso, mas do acertado das razões que eu fui capaz de esgrimir em favor da pretensão de validade correspondente, razões das quais eu devo *estar convencido antes* (bever) de poder falar da racionalidade do consenso²⁵⁸.

Isto nos obriga, ao menos, a distinguir a questão da verdade da problemática da validade. E neste sentido acrescenta:

Racionalidade e verdade consensuais só coincidem na perspectiva interna das pessoas envolvidas. Isso não implica, todavia, que a racionalidade do consenso represente uma razão veritativa adicional²⁵⁹... O fato de eu considerar fundamentalmente algo como verdadeiro não pode ser, ao menos *para mim*, uma razão adicional da verdade daquilo que está sendo considerado como verdadeiro... Inclusive se o *factum* do consenso ocorresse em condições ideais, não poderia ser uma razão da verdade daquilo que está sendo tido por verdadeiro²⁶⁰.

Com isto se está frontalmente criticando a posição da verdade como consensualidade extrema em Habermas²⁶¹. E por isso escreve quanto a seu mestre de Frankfurt:

Uma tese semelhante careceria, todavia, de todo conteúdo substancial. Pois se a teoria consensual da verdade tem de possuir algum conteúdo valioso enquanto teoria da verdade, deverá permanecer ligada a uma

caracterização *formal* da racionalidade dos consensos, mas é esta condição *formal* de racionalidade aquilo que a torna falsa. Se, apesar de tudo, tenta-se conceber o conceito de racionalidade de *maneira não formal*, como sugerem as considerações anteriores [de Wellmer], então a teoria do consenso perde *todo conteúdo*²⁶².

Desejamos problematizar esta conclusão, porque, caso se aceite que uma teoria puramente consensual de verdade é ambígua, nem por isso creio que "perde todo o seu conteúdo" uma teoria da validade articulada com outra da verdade "não-formal". Neste caso, seria necessário diferenciar uma teoria da verdade (não-formal) e uma teoria da validade (formal), devendo por nosso lado, de todas as maneiras, mostrar a importância decisiva desta última, e a necessidade de sua articulação com a primeira. Apel, ao que parece, propõe uma tese neste sentido quando, na esteira de Husserl, escreve:

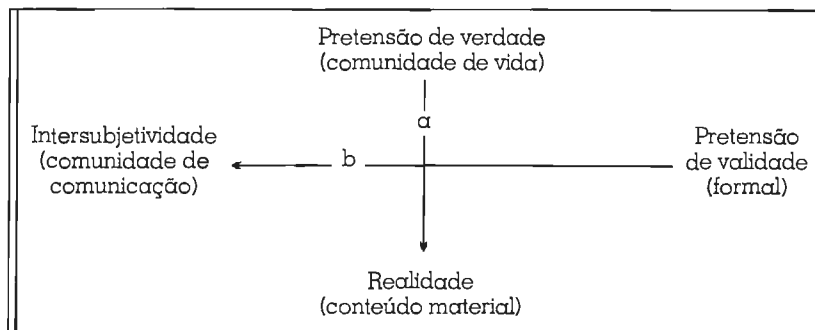
Um exemplo que clarifica como é fundamental esta posição poderia ser este: primeiro formulo o juízo: 'A parede que está atrás de mim é vermelha', depois me viro e constato: minha intenção judicativa se viu realizada pela evidência dada pelo fenômeno²⁶³.

Mas, afinal, Apel nega redondamente que "o consenso tenha que depender da verdade objetiva"²⁶⁴ dos juízos ou que "o conceito não dependa do consenso"²⁶⁵; inclinando-se enfim, sempre dentro de uma concepção formal-consensual, a propor que "todos os critérios disponíveis da verdade" são insuficientes, separadamente, para fundamentar "a validade intersubjetiva do consenso"²⁶⁶, e por isso é mister saber integrá-los. Isto é, verdade e validade se identificam.

Mas com Wellmer poderíamos dizer:

A pretensão de verdade dos enunciados empíricos implica a referência (*den Bezug*)²⁶⁷ destes enunciados a uma realidade (*sprachunabhängige Realität*) que, até certo ponto, é independente da linguagem²⁶⁸.

[150] Do que se está falando quando se diz que existe uma "referência" a uma realidade *independente* da linguagem? Se o conceito de *verdade* nos remete à realidade²⁶⁹ (a partir de uma posição subjetiva monológica, sempre constitutivamente comunitária), o conceito de *validade* nos remete, por seu lado, diretamente à intersubjetividade. Se a verdade se refere de algum modo à realidade (realidade compartilhada com os outros na comunidade de vida²⁷⁰), a validade vai referir-se à aceitabilidade dos outros participantes da comunidade do que "é considerado-como-verdadeiro": refere-se ao possível acordo intersubjetivo.



A Ética do Discurso elaborou criativamente os níveis morais das pretensões de validade dos enunciados, naquilo que se poderia denominar um avanço na formulação do princípio de universalidade, mas dentro do estreito horizonte de um conceito meramente formal ou consensual (com variantes) de verdade, e isto devido, como já vimos nos §§ 2.2-2.4, ao fato de se ter uma compreensão reductiva do conteúdo material²⁷¹. Pelo contrário, se não se nega o nível universal material ou de conteúdo, o conceito de validade intersubjetivo ganha em precisão e sentido. Não é simplesmente partindo de uma posição solipsista originária que se há de chegar ao "verdadeiro", para depois procurar a "consensualidade" por aceitação intersubjetiva, mas a posição da subjetividade na atualização do real como verdadeiro (flecha vertical α do esquema 2.2) foi já antes constituída a partir da intersubjetividade (tanto cerebral, lingüística, cultural como historicamente) (flecha horizontal β), mas de maneira formalmente diferenciada (e não confusa e identificada como no caso de Habermas). Toda atualização do real (verdade) é já sempre intersubjetiva; e toda intersubjetividade (validade) tem "referência" a um pressuposto veritativo. Mas são categorialmente diferentes. A verdade é o fruto do processo monológico (ou comunitário²⁷²) de se "referir" ao real a partir da intersubjetividade (o enunciado tem assim pretensão de verdade); a validade é o fruto do processo de procurar que seja aceito intersubjetivamente aquilo que se considera monologicamente (ou comunitariamente) como verdadeiro (o enunciado tem assim pretensão de validade).

[151] Na validade como consensualidade (formalidade do discurso), o argumento é aceito e produz acordos, consenso. Trata-se do *critério de intersubjetividade*. A consensualidade se alcança a partir da verdade do argumento, mas a verdade do argumento é impossível, por seu turno, sem a *prévia consensualidade*²⁷³; além disso, a verdade, embora tenha em alguns casos empíricos uma origem monológica²⁷⁴, tem sempre uma pre-

tensão ou uma busca do consenso para vir a ser um enunciado intersubjetivamente provado e, assim, tornar-se tradição histórica (cotidiana ou científica). Isto é, intersubjetivamente (formal ou procedimentalmente) não há verdade em sentido pleno: a) *ante festum*, sem prévia validade, já que a existência em forma de acordos intersubjetivos dos pontos a verificar é condição absoluta de sua possibilidade; b) *in festum*, sem a dialogicidade na produção intrínseca de argumentos novos no próprio ato veritativo (nisto consiste o caráter assegurador do consenso); e c) *post festum*, sem a aceitabilidade intersubjetiva que permite novos progressos veritativos. Creio que assim escapamos à acusação de Wellmer:

Do fato de as razões se nos mostrarem suficientemente boas em um consenso racional finito não decorre necessariamente que, a longo prazo, continuarão se mostrando assim; então o pesado ônus da teoria consensual da verdade não pode recair sobre a função asseguradora dos consensos²⁷⁵.

Tanto a verdade como a validade são finitas, históricas, falíveis, falseáveis ou validáveis em certos níveis. Uma doutrina não exclusivamente formal consensual da verdade permite, como veremos, uma análise de maior complexidade.

[152] Por outro lado, e simultânea e referencialmente (por sua materialidade), não há tampouco validade sem verdade: a) *ante festum*, pois o novo conteúdo verdadeiro apreendido, mas ainda não aceito intersubjetivamente, é o que impele a atrever-se a tentar a invalidação do antigo acordo válido, e é nisto que consiste o dissenso²⁷⁶, de onde nasce a validade vigente; b) *in festum*, porque estar-de-acordo só acontece acerca de algo: o que é considerado-como-verdadeiro, que é o que concede força probatória ao argumento para produzir a aceitação intersubjetiva; e c) *post festum*, porque a partir do conteúdo verdadeiro validado pode dar-se historicamente a memória de uma comunidade de comunicação (cotidiana, científica etc.). Não há validade séria sem pretensão de verdade (por determinação material ou de conteúdo, e como referência à realidade, seja como for que se defina); não há verdade em sentido pleno sem pretensão de validade (por determinação formal ou intersubjetiva, e como referência à comunidade). Verdade e validade são formalmente distintas tanto por sua referência (o real ou a intersubjetividade) como pelo exercício de um diverso tipo de racionalidade (um material e o outro formal discursivo).

O critério que estamos analisando é, em primeira instância e definido analiticamente, um critério de validade intersubjetivo. Toda argumentação tem simultaneamente uma dupla referência: por um lado, é um instrumento de verificação (em sentido lato); por outro, de validação. Como dizia Marx: "uma é a ordem da investigação, e outra a da exposição". A primeira se refere à verdade (e pode ser monológica ou comunitária, não porém

solipsista); a segunda se refere à validade (e trata do procedimento retórico da correta expressão para a comunidade intersubjetiva). O argumento monologicamente (ou comunitariamente, se é um grupo de pesquisadores) permite enunciar descritiva ou assertoricamente um aspecto real do real (verificação em sentido amplo); mas permite também que os outros membros da comunidade aceitem para si, intersubjetivamente, cada um ou em grupo, o mesmo enunciado verdadeiro (validação em sentido amplo).

Podemos então concluir estas breves reflexões, indicando que o *critério de validade*, ainda abstratamente, é a pretensão de alcançar a *intersubjetividade* atual acerca de enunciados veritativos, como acordos obtidos racionalmente por uma comunidade. É o critério procedimental ou formal por excelência.

A Ética da Libertação propõe, por isso, que é necessário definir um *critério de validade* moral intersubjetivo (formal consensual) que deve articular-se com o *critério de verdade prática*²⁷⁷ de reproduzir e desenvolver a vida humana (material, de conteúdo). Por seu lado, como veremos, ambos são diferentes de um terceiro: o *critério de factibilidade* subsumido a partir dos prévios princípios ético-morais, sendo um novo momento em que se dá a unidade da materialidade de conteúdo com a consensualidade válida, constituindo, só neste momento, a *eticidade*²⁷⁸ propriamente dita: o "bem".

b. O princípio moral universal de validade

[153] Devemos, agora, passar do critério ao princípio moral formal. O tema nos põe diante de novidades, pois, embora estejamos de acordo com a Ética do Discurso na diferença entre os enunciados meramente descritivos ou assertóricos e os normativos, propomos nestes uma nova distinção interna entre enunciados normativos materiais (com pretensões de verdade prática) e morais formais (com pretensões de validade moral). Mesmo Wellmer não poderá aceitar esta classificação. Mas só estamos aplicando as distinções já estabelecidas nos dois últimos capítulos.

À guisa de um desafio teórico, embora o exemplo seja pré-moderno (e por isso insuficientemente desenvolvido no nível formal ou procedimental de validade), vamos considerar este texto clássico no qual se percebe a complexidade do assunto que desejamos abordar. Com efeito, escreveu o Estagirita:

Por isso, esta razão (*diánoia*) e verdade (*alétheia*) são práticas (*praktiké*), porque assim como na razão teórica (*theoretikés*), que não é prática ou produtiva (*praktikés medè poietikés*), seu estado bom ou mau são a verdade e a falsidade respectivamente..., assim, ao contrário, o bom estado da parte que é prática e racional consistente na verdade em homologia com a reta tendência (*alétheia homólogos té oréxei té orthê*)²⁷⁹.

a) Enunciados descritivos (razão teórica analítico-formal ou considerando seus conteúdos materiais)

b.1) enunciados normativos (razão prática) b.1.1) ético-materiais (com pretensão de verdade prática; razão prático-material) b.1.2) morais-formais (com pretensão de validade intersubjetiva moral; razão discursiva moral-formal)	b.2) de factibilidade ética (tenta-se a boa ação: <i>das Gute</i>) ou eticidade real; a razão prático-ética e moral subsumem a razão estratégica e instrumental

Clarificação do esquema: Observe-se que o nível formal (b.1.2) (denominado por Habermas ou Rawls "o justo") não se encontra em oposição no mesmo nível da eticidade ou "o bem" (*das Gute*) (b.2), mas no do material (b.1.1) (o "verdadeiro prático"). A razão ético-originária que reconhece o Outro como *igual* desempenha sua função nos dois âmbitos de b.1.

[154] Em primeiro lugar, com Habermas – e contra a metaética, como acima indicamos – devemos distinguir entre enunciados descritivos ou asseverativos e normativos²⁸⁰. Moore havia confundido estes dois tipos de enunciados:

1. Esta mesa é *amarela*
com

2. Fazer o justo é *bom*.

Porque, "aqui a estrutura predicativa de... é bom tem uma função lógica diferente da expressão é *amarela*"²⁸¹. As diversas variantes da metaética têm-se mostrado céticas diante de diversos aspectos dos enunciados normativos enquanto sempre eram medidos, de certa maneira, segundo as pautas dos descritivos ou científicos. A argumentação de Habermas, para refutar esta identificação, ronda sempre o mesmo problema: os enunciados asseverativos de tipo 1 têm pretensão de verdade em referência a estados de fato no mundo objetivo, ao passo que os normativos do tipo 2 têm pretensões de retitude com relação ao mundo social, à eticidade de um contexto concreto ou cultural.

Como Habermas aceita uma teoria consensualista da verdade, pode-se entender que a única diferença consiste nas diversas pretensões: de verdade (enquanto validade), uma, e de retitude, a outra. Por isso escreve:

Embora os enunciados normativos não sejam suscetíveis de verificação em sentido estrito²⁸², isto é, embora não sejam verdadeiros ou falsos no

mesmo sentido²⁸³ dos enunciados descritivos, temos que lançar-nos à tarefa de explicar o sentido da *verdade moral*²⁸⁴ ou – se esta expressão for entendida em uma direção falsa²⁸⁵ – o sentido da *retitude normativa* de tal modo que não caiamos na tentação de assimilar um tipo de enunciado ao outro. Devemos partir de um pressuposto débil, de uma pretensão de validade *análoga à verdade*²⁸⁶.

Como se pode observar, Habermas hesita sempre entre identificar retitude com verdade moral (coerente com o consensualismo de validade-verdade teóricas). “Verdade moral” seria o válido discursivo, que deveria também ter “retitude normativa”, com referência à particularidade das estruturas normativas da eticidade concreta de uma cultura (mesmo da pós-convencional), isto é, “conformidade” com os valores culturais. Seria algo como um racionalismo discursivo conservador.

[155] Quanto a nós, porém, como tivemos a pretensão de defender “conteúdos” (não “metafísicos” em sentido pré-crítico, mas sim reais, falseáveis, históricos, nunca por uma acrítica “concordância”) no momento material da ética, a partir de um “critério de verdade” (a reprodução e o desenvolvimento da vida do sujeito humano, universalmente, e constituindo por dentro todas as culturas), temos a possibilidade de falar de uma “verdade prática” em sentido estrito, e não só de “retitude” com relação a um *ethos* cultural concreto (que decerto se dá simultaneamente sempre, porque a referência do princípio universal material ético tem inevitavelmente uma *implantação* cultural histórica). Neste caso os enunciados normativos podem ter também pretensão de retitude sendo enunciados valorativos (com referência às instituições e aos valores de uma cultura), e ao mesmo tempo também possuir, a partir de dentro de ambos e como princípio crítico interno, pretensão de verdade prática²⁸⁷, não só com relação ao mundo físico objetivo, meramente natural ou vivo (vegetal ou animal)²⁸⁸, mas propriamente humano enquanto humano: enquanto sujeito humano vivo. A “realidade” a que se refere este tipo de enunciado não é só nem primacialmente a realidade física, vegetal ou animal como tais, mas a realidade humana exclusiva e propriamente dita (enquanto “vida humana” concreta de cada sujeito ético, tal como a descrevemos no capítulo 1), da qual temos reflexivamente autoconsciência e, por isso, somos responsáveis, e que depende de nós. Daí, a partir do enunciado:

3. Nós, seres humanos, somos vivos,

pode-se fundamentar, como exercício da razão prático-material, e não como dedução lógico-formal analítica:

4. Devemos viver. Não devemos deixar-nos morrer, nem devemos matar ninguém.

Este enunciado diz respeito diretamente ao critério e princípio material ético, que tem pretensão de verdade prática, e que serve de fundamento

da decisão discursiva ou de todo enunciado normativo fundamentado. E isto porque a vida é a condição absoluta e o conteúdo constituinte da realidade humana, e como esta vida se acha "sob a nossa responsabilidade" comunitária (pela autoconsciência própria do desenvolvimento humano), impõe-se-nos²⁸⁹ como um imperativo mantê-la, defendê-la, conservá-la. Assim, o juízo prático:

5. Esta pessoa X matou a pessoa Z com o ato Y

é um enunciado descritivo do qual se pode fundamentar, situando-nos em outro nível que o da chamada falácia naturalista, superando então o juízo formal analítico (quer dizer, chegando a um âmbito material onde a corresponsabilidade comunitária é constitutiva da subjetividade ética), o seguinte enunciado:

6. Como esta pessoa X é responsável pela pessoa Z,
então:

7. Esta pessoa X não devia ter matado Z com o ato Y.

Ou, com outras palavras:

8. Esta pessoa X, matando Z, cometeu um ato mau Y.

Esta fundamentação é legítima, porque a pessoa X, pela responsabilidade solidária e comunitária que tem sobre a vida de cada sujeito humano, pela participação ineludivelmente pressuposta em uma comunidade de vida, sempre é responsável pela vida de Z. O dever fundamentado concretamente pelo argumento indicado tem pretensão de "verdade prática" universal, e também de "retitude" (mas não só de retitude)²⁹⁰. Esta "verdade prática" deve diferenciar-se da mera "verdade analítica" de enunciados descritivos de objetos físicos, naturais (tratados pela falácia naturalista em nível lógico-formal instrumental), e até de enunciados observacionais sobre seres humanos enquanto seres naturais, já que estes podem permanecer em um nível de mera intenção descritiva. Só os enunciados antropológicos diretamente referidos a determinações humanas e em função da produção, da reprodução e do desenvolvimento da vida humana de cada sujeito em comunidade, são o tipo material e concreto (objeto da razão prático-material) sobre o qual podem fundamentar-se as obrigações ou exigências éticas livres, autoconscientes, responsáveis no recíproco reconhecimento e corresponsabilidade da vida de todos. Isto exigiria um sem-número de esclarecimentos e um desenvolvimento lógico diferente do pressuposto na chamada falácia naturalista, e será objeto de futuras exposições onde iremos aprofundar o que aqui indicamos.

[156] Demos agora um passo decisivo. Os enunciados normativos materiais com pretensão de verdade prática e de retitude devem ser diferen-

ciados dos enunciados normativos propriamente formais ou morais com pretensão de validade como tal. Assim, quando digo:

9. Esta norma N não é válida moralmente, porque embora eu seja afetado por ela não pode participar simetricamente na discussão correspondente,

não se está indicando nenhuma oposição contra o possível "conteúdo" da decisão adotada, mas contra a "forma" de alcançar o consenso moral, contra a sua "validade". Fui, p.ex., violentamente excluído. Por isso, é decisivo diferenciar o "conteúdo veritativo" da "forma como se alcança a validade". Ambos têm obrigações ou exigências práticas, umas são éticas (materiais), outras morais discursivas (formais). Ambos são necessários para alcançar um conteúdo ético pleno da decisão do juízo prático-normativo concreto ou final, que desencadeia o processo propriamente "realizativo" a partir da factibilidade ética do ato que pode chegar a ser "bom" (que vamos expor no capítulo 3); mas ambos são diferentes e não suficientes em separado. Para Habermas e as metaéticas analíticas, tudo isto se imposta de modo diferente. Para Habermas, por ter identificado verdade com validade, desaparece o "conteúdo" da "verdade" prática; para as metaéticas intuicionistas, emotivistas, analíticas, por terem pretendido que a única verdade válida é a verdade formal, na realidade como inteligibilidade dotada de sentido²⁹¹, torna-se difícil admitir a possível existência de uma verdade prática, material, real. A dificuldade, aqui, acha-se no "prático" e no "material" da verdade prática (e isto a diferencia da concepção puramente analítica ou formalista da verdade, apenas intralingüística, confundindo "pretensão de inteligibilidade" com "pretensão de verdade" ou "de validade", como iremos ver adiante²⁹²).

[157] Quanto a Wellmer, vê ainda uma distinção sutil que acaba nos dando a ocasião de chegar ao tema de fundo deste parágrafo. Com efeito, e como já o sugerimos no parágrafo anterior, escreve:

As exigências de racionalidade (*Rationalitätsforderungen*) se referem aos argumentos sem levar em consideração as pessoas, ao passo que as obrigações morais (*moralische Verpflichtungen*) se referem às pessoas sem levar em conta seus argumentos²⁹³.

Nossa posição é a de dar razão a Wellmer, mas desenvolvendo o tema com tal complexidade que, no final, irá contrapor-se às conclusões de Wellmer. Quanto a nós, já indicamos que o reconhecimento do sujeito ético como igual²⁹⁴ é um momento do exercício da razão ético-originária (nível 3 do esquema 2.4), anterior ao uso da razão discursiva enquanto tal (nível 4). Para argumentar seriamente, é necessário, de antemão, re-conhecer o Outro como igual. De modo que a razão discursiva pressupõe um tipo de racionalidade ética mais radical, que constitui intrinsecamente a argumen-

tação como ato comunicativo (não só como ato teórico abstrato racional)²³⁵. Com efeito, se verdade e validade são a mesma coisa (os níveis 1, 2 e 4 do esquema 2.4), das exigências argumentativas veritativas (de "conteúdo", diríamos nós: nível 2 identificado com o 4) podem-se deduzir *diretamente* exigências de validade *morais* (sempre em referência a uma identidade na situação ideal de fala ou na comunidade de comunicação ideal *in the long run*). E isto porque a pretensão de validade contém – como o demonstra Habermas no enunciado do princípio "U" (variável do enunciado da norma básica ética de Apel) e seus desenvolvimentos posteriores, como o imperativo de Kant (embora modificado) – exigências morais universais: "Para que isto valha universalmente, deves moralmente proceder desta maneira". Eis a pergunta: por que deves? Apel responderia: porque é um pré-requisito da "seriedade" no argumentar. Mas isso ocultava o momento do exercício da razão ético-originária (que re-conhecia o outro argumentante como *igual*; exercício que *não é argumentativo*; isto é, o nível 3 não é o nível 2 nem o nível 4 do esquema 2.4).

Esquema 2.4: LUGAR DA RAZÃO ÉTICO-ORIGINÁRIA

Pretensão de verdade prática a partir da comunidade de vida	1. Razão prático-material
Pretensão de verdade teórica a partir da comunidade de vida	2. Razão teórica
Re-conhecimento do Outro como igual	3. Razão ético-originária
Pretensão de validade a partir da comunidade de comunicação (que o nível 2 subsume)	4. Razão discursiva

Como Wellmer, nós tampouco aceitamos a doutrina consensual da verdade e, por isso, devemos diferenciar as exigências materiais (nível 1) e lógico-argumentativas da verdade (nível 2) das exigências moral-inter-subjetivas da validade dos enunciados normativos (nível 4). Mas, agora contra Wellmer, vamos distinguir o exercício da razão prático-material²⁹⁶ da razão puramente teórica²⁹⁷, mas, por outro lado, introduzimos o exercício da razão ético-originária, que cumpre aquilo que Wellmer chama de: "as obrigações morais se referem às pessoas"²⁹⁸. Isto determina: a) A razão teórica, em seu aspecto veritativo (nível 2), deve²⁹⁹ aceitar o melhor argumento e cumprir as exigências materiais³⁰⁰ e lógicas da argumentação. b) A razão ético-originária (no sentido em que a definimos acima) deve³⁰¹ alcançar o "re-conhecimento" do Outro sujeito como sujeito ético igual na comunidade de vida³⁰², antes que como participante da comunidade de

comunicação, para situá-lo depois, a partir da sua dignidade de sujeito, como fazendo parte da comunidade intersubjetiva racional, enquanto origem de possíveis argumentos. E é aqui, revendo o que se disse, que c) é necessário situar-nos uma vez mais em outro nível que o adotado pela chamada falácia naturalista, porém agora procedimental ou formalmente (embora em relação ao exercício material da razão prática, e não permanecendo redutivamente no mero plano analítico lógico-formal da razão teórica da falácia indicada, que se situa no nível 2 do esquema 2.4 abstratamente considerado). Com efeito, se partimos de um mero enunciado descritivo do tipo:

10. Digo que João está agora argumentando,

estamos referindo-o, primeiramente, neste ato de fala, ao momento proposicional enquanto inteligível (nível 2 da razão teórica formal) e, em seguida, ao sujeito humano re-conhecido como tal (João) com dignidade própria de sujeito ético (descoberto pela razão ético-originária; nível 3). O conteúdo proposicional tem pretensão de verdade (por sua matéria, já que João é um vivente humano, objeto da razão prático-material, que pode argumentar, e constato que o está fazendo; nível 1). Enfim, esta proposição tem, além disso, pretensão de validade (na sua referência intersubjetiva, de razão discursiva), enquanto pressuponho que essa verdade pode ser aceita por todos os outros participantes da comunidade de comunicação (e estou disposto a dar razões diante daquele que não aceitasse a verdade desse enunciado). De um mero conteúdo proposicional de um enunciado descritivo de "ser" (nível 2 abstrato) não se poderia deduzir analiticamente um "dever-ser" deontico, porque estaríamos situados exclusivamente no nível formal-abstrato da lógica fregeana-russelliana de inteligibilidade-sentido³⁰³. No entanto, se pensarmos o ato-de-fala em um nível pragmático, o "argumentar" enquanto ato humano (como o comer do faminto, o falar da pessoa que se comunica etc.) é uma mediação da produção, reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano (nível 1), mas agora subsumido "pragmaticamente" a partir do re-conhecimento ético do Outro como igual, em relação comunicativa (nível 4), e, por isso, partindo de uma intenção explícita de alcançar o consenso intersubjetivo, considerado formalmente como o exercício de um direito do afetado a participar na discussão. O "é" argumentante poderia agora permitir fundar um "dever-ser" argumentante como exigência prática da razão discursiva. Assim, poderíamos ter o exemplo seguinte:

11. Protesto porque João foi excluído com violência da argumentação, embora seja afetado nas decisões da discussão em relação a algum aspecto necessário para a reprodução da sua vida. *Ergo...*

12. Opino que João deve agora argumentar.

Esse ato é um direito e uma "obrigação" moral se João é afetado em alguma das suas necessidades sobre as quais se argumenta. Não fazê-lo seria moralmente reprovável (por covardia, por exemplo). Isto fundamentaria que para "João" é um *dever* o argumentar, eventualmente defender a sua posição no tema que se discute. O "dever" argumentar se funda como *obrigação* em referência ao "modo" ou procedimento moral que se exerceu para alcançar validade (não nos referimos agora ao "conteúdo" ético daquilo que se discute, daquilo que se enuncia). A violência é irracional, antimoral, e não respeita a autonomia nem a igualdade do outro. É esse re-conhecimento do outro como igual que funda a exigência moral de "dever" argumentar. Insiste Wellmer:

Enquanto as exigências de racionalidade se referem ao reconhecimento de argumentos³⁰⁴ as exigências morais dizem respeito ao reconhecimento de pessoas³⁰⁵ ... Se a vontade de alcançar a verdade significa o mesmo que a de obter consensos racionais, então é certo [o que afirma Kuhlmann ou Apel]³⁰⁶.

Só pressupondo uma versão forte e criterial da teoria consensual é que se pode interpretar *imediatamente* as exigências elementares de racionalidade como expressão da exigência de procurar alcançar, quando se discutem temas polêmicos, um consenso racional³⁰⁷.

Distinguindo, como Wellmer, entre diferentes exigências argumentativas (de verdade por seu conteúdo e de validade por sua pretensão procedimental de consensualidade), temos todavia que aceitar que a *obrigação moral* de argumentar se funda, como dissemos, no re-conhecimento do outro sujeito argumentante como um sujeito autônomo e de *igual* dignidade. O critério procedimental da argumentação se transforma no princípio moral de validade, quando se reconhecem os outros e a si mesmo como sujeitos morais iguais, e se permite que participem na argumentação co-solidariamente enquanto afetados éticos em suas necessidades.

No nível material há *conhecimento* (inteligibilidade material ou de conteúdos de uma razão prático-material e teórica) da verdade dos argumentos; no nível formal de validade moral há conhecimento dos argumentos a partir da obrigação moral contraída a partir do devido *re-conhecimento* dos sujeitos éticos situados intersubjetivamente (como momento da razão discursiva). *Do critério de intersubjetividade segue-se por fundamentação* (não por mera dedução analítica, mas pelo exercício da razão prático-material, continuada pela ético-originária e articulada à discursiva pragmática) o *princípio de validade moral*, enquanto ato do sujeito humano enquanto humano (agora enquanto "sujeito moral"). Se argumentamos inteligivelmente, como membros de uma comunidade de comunicação, devemos ser responsáveis por nossa argumentação como mediação (de verdade material) para reproduzir e desenvolver nossas vidas de sujeitos

humanos respeitando os outros membros como iguais. Mas, se somos afetados por aquilo que se argumenta, para defender nossa vida e nossa dignidade devemos igualmente lutar para alcançar validade formal (prévia luta pelo re-conhecimento), sendo assim responsáveis pelo nosso argumentar (formalmente), aceitando pela mesma razão os argumentos dos outros, porque antes também re-conhecemos os outros argumentantes como iguais. Desta maneira, o argumentar se transforma em obrigação moral³⁰⁸.

[158] Desta maneira, os enunciados descritivos acerca da vida humana dos sujeitos éticos podem "desenvolver-se" como enunciados normativos, com obrigações morais que, para Wellmer, não lhes são constitutivas, mas sim para nós, por ser esta argumentação um ato de outro sujeito humano, e que opera dentro das exigências éticas do re-conhecimento como busca tolerante da aceitabilidade do outro com respeito à maneira como os argumentos são propostos. A descrição das condições de possibilidade do exercício moral da validade do ato humano argumentante, analisadas como tais exigências morais, constituem o que agora denominaremos o *princípio moral de validade universal*, que não é o único princípio, nem o primeiro, nem o último, isto é, é um princípio *necessário*, porém não *suficiente*, contra a opinião da Ética do Discurso. Este princípio pode ser fundamentado contra céticos³⁰⁹.

Tentaremos propor uma descrição do princípio redefinindo o enunciado da norma básica de Apel, tirando-lhe o puramente formal e acrescentando-lhe, como co-determinação, a referência à verdade prática e ao re-conhecimento sempre pressuposto. O princípio universal formal moral poderia ser enunciado, sem pretensão de esgotar todas as suas possíveis determinações e só considerando alguns aspectos, da seguinte maneira: Quem argumenta com pretensão de validade prática, a partir do re-conhecimento recíproco como iguais de todos os participantes que por isso mantêm simetria na comunidade de comunicação, aceita as exigências morais procedimentais pelas quais todos os afetados (afetados em suas necessidades, em suas conseqüências ou pelas questões eticamente relevantes³¹⁰ que se abordam) devem participar facticamente na discussão argumentativa, dispostos a chegar a acordos sem outra coação a não ser a do argumento melhor, enquadrando esse procedimento e as decisões dentro do horizonte das orientações que emanam do princípio ético-material já definido³¹¹.

[159] Poderia alguém objetar-nos que, no final das contas, repetimos quase identicamente a descrição do princípio de universalidade, a norma básica de Apel ou os princípios "D" e "U" de Habermas. No entanto, há diferenças abissais. Agora o princípio moral formal universal (porque deve poder ser aplicado em todos os casos, sempre, sem exceção, ao menos como pretensão) é a *mediação formal ou procedimental do princípio ético*

material. Trata-se de uma norma universal para "aplicar" o conteúdo (com verdade prática ou como mediação para a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana de cada sujeito ético) do enunciado normativo. O mero critério de validade intersubjetivo formal se elevou a ser exigência ou princípio moral de "aplicação".

Mas, não será impossível a sua aplicação concreta, pois, de fato, não se dão historicamente nunca as simetrias exigidas, já reconhecidas por Apel ou Habermas? Veremos como a Ética da Libertação pode aplicar os seus princípios construindo uma simetria crítica em meio a situações de assimetria hegemônica (questão que trataremos no capítulo 5). Este princípio moral de validade, tal como o redefinimos, amplia e aprofunda o princípio de universalidade kantiano e da Ética do Discurso, e ganha em possibilidade de aplicação, sem perder nenhum dos seus aspectos racionais, universais ou positivos. A Ética da Libertação não precisa de uma Ética da Responsabilidade ou de um Princípio de Complementação (a partir da razão instrumental ou estratégica e, em última instância, cínica), mas pode partir de critérios que serão, como se verá oportunamente, o desenvolvimento dos princípios que vimos expondo em um grau de complexidade crescente. Serão justamente os dominados ou excluídos, as vítimas, assimetricamente situados na comunidade hegemônica, os encarregados de construir uma nova simetria; será uma nova comunidade de comunicação consensual crítica, histórica, real³¹². Paradoxalmente, ao menos é nossa pretensão, a Ética da Libertação realiza os pressupostos da Ética do Discurso sem contradições, mas segundo uma arquitetônica mais complexa, porque pode recorrer também aos dados de uma ética de conteúdo ou material que esta abandonou. Graças ao princípio ético-material descobrem-se agora conteúdos materiais, não só a *forma* do discurso, e estes podem dar orientações gerais éticas (às quais Habermas deve renunciar), com o que se consegue validade intersubjetiva concreta, empírica, procedimental, sem cair todavia no puro formalismo ou na procedimentalidade vazia.

c. A aplicação do princípio de validade moral

[160] Aqui seria mister dar conta da constituição do "objeto" ético, que Kant denominaria "objeto de conhecimento prático... que se converte em real (*wirklich gemacht*)"³¹³. Quanto a nós, tendo reconstruído todo o nível material, deveremos proceder de modo completamente diferente do de Kant, como se poderá ver no capítulo seguinte.

Com efeito, se a aplicação do princípio ético-material se efetiva por meio do princípio moral formal de validade, isto significa que se produziu uma "síntese" entre o material e o formal. A "decisão" da norma última, juízo moral ou enunciado normativo concreto, e a "realização" ou integra-

ção real do juízo escolhido na efetivação do ato ou da práxis humana (instituição, estrutura histórica, valores etc.) é a unidade do material (uma mediação com “verdade prática” a partir do princípio da reprodução e do desenvolvimento da vida do sujeito humano) e do formal (a autônoma participação simétrica, livre e responsável de cada sujeito afetado) que, só agora, constitui a partir da factibilidade real o que podemos chamar de o “bom”, o “bem”, a eticidade vigente. Como já notamos, o momento formal (o válido, “o justo” de Rawls, o consensual ou verdadeiro de Habermas) não se opõe no mesmo nível à unidade prática (o bem, o bom, a verdade prática válida e factível etc.), mas se acha em outro nível de complexidade³¹⁴.

O princípio moral de validade consiste então em exigências deonticas de um procedimento de aplicação dos conteúdos materiais éticos, que se deve claramente distinguir da fundamentação teórica³¹⁵. Sua aplicação efetiva abre-nos o caminho para o capítulo 3, já que se trata, exatamente, de sintetizar ou unir o conteúdo ético (com pretensão de verdade prática) a partir da sua procedimentalidade formal consensual (com pretensão de validade moral) em uma norma (ou máxima), ato, microestrutura, instituição, sistema de eticidade, que possa ser julgado pela primeira vez sob o predicado de “bom/boa” (ou “mau/má”) em sentido ético concreto, real, empírico.

Na tradição, por exemplo medieval, a *moralitas* do ato consistia na relação transcendental do ato humano com a norma (*lex*), e que constituía o ato humano como “bom (*bonum*)”. Agora já levamos muita vantagem sobre essa tradição pré-crítica (quanto ao nível de validade), graças a todos os aportes da modernidade: a materialidade ou o conteúdo diz respeito à realidade da vida de cada sujeito humano universalmente (como verdade prática); a formalidade diz respeito à intersubjetividade dos acordos livres, autônomos e consensuais (com validade universal). Mas falta ainda toda a complexa diacronia do modo concreto através do qual o ato (normas, estruturas, instituições etc.) será efetivamente levado a termo, levando em conta as suas circunstâncias e conseqüências (a curto e longo prazo), ou seja, a sua “factibilidade”. Isto vai além do tema deste capítulo sobre a validade *formal* e nos leva a tomar o caminho para novo momento: a *factibilidade ética*.

NOTAS

1. Cf. Dussel, 1973b.

2. *Ética a Nicômaco* VI, 13 (Aristóteles, 1960, 1144 b 28-30).

3. “Por isso é que chamamos a temperança de *sofrosynen*, porque significa salvadora (*sôzousan*) da escolha concreta (*frónesin*). O que ela protege é a *hypólepsin*...” (*ibid.* VI, 5: 1140 b 11-12).

4. "Os silogismos práticos (*sylogismoi tôn praktôn*) têm seu princípio primeiro desta maneira. Posto que tal é o *télos* e o *melhor bem* (*tò áriston*), qualquer que seja" (*ibid.* VI, 12: 1144 a 31-32). Observe-se "qualquer que seja"; nisto consiste a sua posição de condição ontológica universal.

5. *Ibid.*: 1144 a 33-37. De passagem Aristóteles lembra que a validade formal prática (prudente) deve unir-se à bondade material (bom). O "mau" não pode argumentar ("transtorna o juízo") tampouco "retamente" e por isso "incorre em erro" prático.

6. A "deliberação (*bouletikós*)" (*ibid.* VI, 5: 1140 a 31) é o momento concreto da razão argumentativa prática para Aristóteles.

7. Fundamentação ontológica no caso de Aristóteles.

8. *Ibid.*, VI, 2: 1139 b 5-6.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*, 1139 a 31.

11. *Ibid.*, 1140 b 6-7.

12. *Ibid.*, 1140 b 6. É interessante ressaltar que, para Aristóteles, a "práxis boa", plena, é o seu próprio *télos* – antecipando por assim dizer a formulação kantiana – enquanto realização plena do próprio sujeito ético enquanto tal.

13. "Ultimus finis nullo modo sub electione cadit" (*ST* I-II, questão 13, artigo 3, corpo; Tomás, 1950, I-II, p. 68). O texto completo soa assim: "O que é escolhido se comporta como conclusão do silogismo do operável. O fim dos operantes se comporta como princípio e não como conclusão (Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio)" (*ibid.*). O "fim" é aqui o horizonte ontológico, a "vida boa" em seu sentido universal (o sempre já pressuposto *a priori* com pretensão de verdade e validade universais).

14. *Ibid.*, art. 5, corpo; p. 69.

15. *Ibid.*, ad 1.

16. O possível, entre o impossível e o ilusório, é todo o âmbito do eticamente factível (questão do próximo Capítulo 3).

17. "Per conscientiam applicatur notitia synderesis... ad actum particularem examinandum" (*De Veritate*, quest. 17, art. 2, resposta; Tomás, 1964, p. 330). A *synderesis* (do grego em latim) é o hábito dos primeiros princípios práticos; a "intenção (*intentio*)" (*boulesis* em grego) é a tendência ou a inclinação para o fundamento ontológico ou *télos*. Tudo isto pode ser hoje repensado e tem validade analítica.

18. "Cum autem actus sit particularis, et synderesis iudicium universale existat: non potest applicare iudicium synderesis ad actum, nisi fiat assumptio alicuius particularis... Conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari" (*ibid.*).

19. *Ibid.*, quest. 24, art. 6; p. 445.

20. "Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius" (*ST* I, quest. 84, art. 4, resp.; Tomás, 1950, p. 406). Explicitando o texto, poderíamos dizer que o raciocinar na escolha prática é passar do princípio à aceitação da conclusão: a máxima concreta.

21. *In X libros Ethicorum*, VI, lição 2, n. 1137 (Tomás, 1949, p. 311).

22. Deve-se considerar que o método expositivo das *Sumas* ou *Disputas* medievais, procedentes do mundo muçulmano, com suas questões, artigos, objeções, teses e respostas às objeções, tudo num contexto de *debate argumentativo*, criava na filosofia medieval um ambiente de busca intrínseca da validade intersubjetiva na comunidade dos teorizadores.

23. Cf. desde Espinas, 1925; Mesnard, 1936; Couhier, 1937 etc. A moral de Descartes pode ser estudada em seu *Discours de la méthode*, III; *Traité des passions*, e em muitas cartas, por ex. Descartes, 1935 (*Lettres sur la morale*). Sobre outros racionalistas, cf. Delbos, 1893; Thamin, 1916; Chevalier, 1933 etc.

24. Malebranche, 1707, p. 9-19.

25. *Ethica* V, prop. 36; Spinoza, 1958, p. 266. Expressão claramente racionalista que assume, aos olhos de Kant, muito facilmente demais o conteúdo ético.

26. *Philosophia practica universalis*, II, § 9.

27. "A vontade reflexiva da felicidade é o princípio da lei da vida moral": é o que nos diz, sintetizando a ética leibniziana, Chevalier, 1933, p. 212.

28. "Todos os espíritos (*esprits*)... entram, em virtude da razão e das verdades eternas, em uma espécie de Sociedade com Deus (*Société avec Dieu*), e são membros da Cidade de Deus" (*Principes de la nature et de la grâce*, Haupttext, § 15; cf. Dussel, 1973b, p. 113-114). Kant chegará a escrever: "Leibniz chamava o mundo de Reino da Graça, se nele só se contemplam os entes racionais e a sua relação segundo as leis morais sob o governo de um bem supremo" (*Kritik der reinen Vernunft*, B 840, A 812; Kant, 1968, t. 4, p. 682).

29. Desde os meus tempos de estudante na Universidade Nacional de Mendoza, em 1952, me chamou a atenção esta "moral da resignação", em seu pior sentido, que ilusoriamente encorajava os "não-felizes" a não desesperarem. Marx vai mostrar depois que a mais-valia (mais-vida objetivada não recuperada pelo trabalhador) é uma menos-felicidade (vida objetivada não recuperada, não paga, roubada: "Este processo de realização é ao mesmo tempo o processo de desrealização do trabalho. O trabalho põe objetivamente algo, mas põe esta objetividade como o seu próprio não-ser (*Nichtsein*) ou como o ser do seu não-ser: o capital"; *Grundrisse*: Marx, 1974, p. 357-358; trad. esp., t. I, p. 414-415). Esta "in-felicidade" é moralmente justificada por Kant. Ele não tinha consciência de tudo isso. Mas o "êxito" da sua moral não se fundamenta só na força da sua argumentação meramente acadêmica. "Funcionará" perfeitamente em favor do capital em um mundo operário explorado e, porque explorado, não-feliz (hoje fenômeno que se estendeu ao Sul do planeta). Esta moral exige dos pobres e explorados que sejam virtuosos (com o que ganharão um lugar no Reino de Deus; leia-se detalhadamente o livro II, capítulos IV e V, da *Crítica da razão prática*) e explica por que não tem relevância moral ser infeliz ou feliz. A Ética da Libertação intenciona, ao contrário, mostrar que a *infelicidade* do pobre, do explorado, da mulher reprimida pelo machismo etc., é efeito (e é preciso ter claro o critério material para julgá-lo assim) de um ato injusto, perverso, eticamente "mau". A negação da felicidade no dominado é critério ético crítico (cf. este ponto mais adiante no Capítulo 4) e, além disso, de validade moral, como proibição de uma máxima não generalizável.

30. Cf. Schilpp, 1966.

31. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (*Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihrer Gründen*) (1770), § 9 A 11 (Kant, 1968, t. 5, p. 38-39).

32. No § 1.1., especialmente com a obra de Damasio, 1994, expusemos à guisa de exemplo relevante a questão do ponto de vista neurobiológico. Para uma abordagem filosófica inicial, cf. Dussel, 1973, § 10, t. 1, p. 81s.

33. Quanto aos racionalistas, haviam igualmente perdido a dimensão da corporalidade. A ética metafísica da "perfeição (*Vollkommenheit*)" racionalista, à qual Kant se remetia, estava já descorporalizada, abandonando como irracionais os sentimentos "sensíveis", "baixos", "animais". O "critério material" da vida humana, que pode unir a "vida boa" (como "perfeição" histórica) com as "tendências" (emoções, afetos, prazer, felicidade...) em uma compreensão antropológica unitária universal (como a considera a neurobiologia atual, a proposta de Marx a partir dos *Manuscritos de 1844*, a inteligência-sensiente ou os sentidos inteligentes de Zubiri, a fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty e tantos outros já citados) permitir-nos-ia ter outra noção de "perfeição" e outra articulação com os "sentimentos" que era impossível para Kant. Deste dualismo dependerá o dilema insolúvel entre a moral formal em Kant (e, posteriormente, com variantes, em Rawls, Apel, Habermas et alii) e a ética material.

34. Cf. na *Metafísica* de Baumgarten a definição de *bona, perfectio, beatitudo, felicitas* (§ 787; Baumgarten, 1963, p. 322).

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

36. Como exemplo, veja como Baumgarten estrutura desde o princípio a sua *Ethica* a partir da obrigação: "Ethica... est scientia obligationum hominis internarum in statu naturali" (§ 2, A 3; Baumgarten, 1969, p. 5).

37. Existem dois tipos de obrigação: o modo como o meio obriga para alcançar a felicidade (*Glückseligkeit*), que tem "necessidade problemática"; ou o modo como o fim (*Zweck*) obriga, que tem "necessidade legal ou imediatamente necessária". Este último tipo de necessidade é da "imediate regra suprema (*unmittelbare oberste Regel*)" (Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit...*, A 96s; p. 770s).

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*, p. 771-772. "Hutcheson e outros nos propõem este sentimento com o nome de sentimento moral (*des moralischen Gefühls*: *ibid.*, A 98-99; p. 773). Falando da vontade de Deus explica que é um

"princípio material (*materialer Grundsatz*) da moral, embora se encontre formalmente (*formaliter*) sob o mencionado (princípio) formal superior e universal" (*ibid.*, A 98).

40. *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, A 12-13 (Kant, 1968, t. 2, p. 914).

41. *De mundi sensibilis...*, § 9, A 11 (Kant, 1968, t. 5, p. 38-39).

42. *Ibid.*, § 2, A 4 (p. 18-19). O "corpo" neste sentido é "material" (em alemão com "a": conteúdo último).

43. *Ibid.*, p. 20-21. Baumgarten, na sua *Metaphysica*, § 640, escreve: "ratio... est nexum rerum perspicientem" (*op. cit.*, p. 235).

44. Nessa época, escreve: "Os princípios supremos dos juízos morais são, na verdade, racionais, mas são apenas *principia formalia*. Não determinam nenhum propósito; portanto, concretamente, *principia formalia* ocorrem de acordo com esta forma" (*Handschriftlicher Nachlass*, VI; Kant, 1904, t. 19, p. 120).

45. Com "a" em alemão.

46. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA III; Kant, 1968, t. 6, p. 11.

47. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 29; Kant, 1968, t. 6, p. 193.

48. Esta pretensão é ilusória, e continuam caindo nela muitas éticas e morais atuais. Quanto a nós, insistiremos em que não se pode construir uma ética "com um só princípio", já que pode ser necessário, *nunca porém suficiente*. Só é suficiente um conjunto arquitetonicamente bem travado de princípios, cada um deles necessário não porém único, como veremos. Kant, ao contrário, escreve: "O imperativo categórico é, portanto, único" (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 80; Kant, 1968, t. 6, p. 69-70).

49. Digo "invertida" porque, tendo cortado o galho de todo o material sobre o qual Kant estava sentado, mesmo assim não cai da árvore, porque, como veremos, continuará sustentando o desenvolvimento formal do seu discurso de muitos momentos materiais pressupostos inadvertidamente (por ex. a dignidade da pessoa, o reino dos fins, o "senso comum" que permite julgar como "bom" todo ato para o procedimento de generalização da máxima, etc.).

50. Se não se tivesse negado todo o âmbito material da ética, deveria ter "conhecido" em seu conteúdo o mundo cotidiano ou a eticidade (incluindo o *Seinsverständnis* de um Heidegger), e como seu constitutivo essencial, e não só como condição absoluta de possibilidade, teria descoberto o critério material da vida humana e podido "conhecer" o princípio prático material e seus imperativos, isto é, teria proposto um "conhecimento" ou uma racionalidade própria da ordem material ou de conteúdo como verdade prática universal anterior (ou ao menos co-determinante) ao princípio "formal" de universalidade intersubjetiva.

51. *KpV*, A 161; Kant, 1968, t. 6, p. 213. Para um comentário pormenorizado, cf. Dussel, 1973b, p. 89s.

52. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 80; Kant, 1968, t. 6, p. 69-70.

53. *KpV*, A 54; Kant, 1968, t. 6, p. 140. Veja-se a exposição anterior na *Grundlegung*, BA 52, p. 51.

54. *KpV*, A 56, p. 142.

55. *Grundlegung*, BA 51, nota; p. 50.

56. Poder-se-ia fazer a Kant a pergunta: Como é que conheço ("conhecimento" pressuposto e anterior ao princípio formal, evidentemente) *materialmente* ou pelo seu conteúdo que esta máxima é boa ou não, e se é generalizável ou não? E isto é necessário, já que não posso perguntar-me pela validade desta máxima concreta e individual (que inclui uma referência à intersubjetividade), se não tenho já sempre "*a priori*" (histórico-ontologicamente) o seu conteúdo ético-material. E isto porque a validade intersubjetiva pressupõe o conhecimento da possível bondade ou não da máxima (da verdade prática), em cada caso, para poder efetuar a comparação com outras situações e generalizá-la ou não, e para poder elevá-la à universalidade de conteúdo sem contradição.

57. É claro que o válido não pode ser validado sem a aceitação, por todos, de um conteúdo ético (a verdade). Aqui se acha a dificuldade da pura moral formal de validade. A referência material tem a ver com a "verdade" (referenciabilidade complexa, histórico-ontológica, à realidade da possibilidade de desenvolver agora e aqui imediata ou mediatamente a vida concreta deste sujeito humano).

59. A "situação original" de John Rawls, como veremos, é outro "cenário hipotético". É claro que a necessidade de propor estes "modelos hipotéticos" indica a impossibilidade de desenvolver a moral formal no puro nível formal. O material deve ao menos "ser hipoteticamente pressuposto" para poder ir adiante. É impossível uma moral puramente formal.

60. Em termos concretos, o procedimento consistiria em "pôr-se no lugar dos outros sujeitos" para comprovar a validade moral dessa máxima, ou melhor, a não contradição com a sua universalidade possível, como nos exemplos da *Grundlegung*, BA 53s; p. 52. É interessante que Kant escreve no primeiro exemplo: "Logo se vê que uma natureza cuja lei fosse destruir a própria vida (*das Leben selbst zu zerstören*) [pelo suicídio, agiria] pela mesma razão por cuja determinação deve promover a vida (*zur Beförderung des Lebens*) [e assim] seria contraditória e não poderia subsistir como natureza" (*ibid.*). Importa analisar que, aqui, Kant usa o primeiro princípio da ética material (a "promoção da vida [*Beförderung des Lebens*]"), e ademais o *fundamenta* (sic) corretamente! Isto é, quem se suicida destrói a vida a partir de uma razão cuja função é promover a vida. Kant mostra aqui que precisa de um princípio material para poder ou não generalizar (universalizar) a máxima. Como ele "conhece" que "destruir a vida" no suicídio é mau e "destruir a vida" como ato heróico pela pátria é bom? Um povo de heróis (como os valentes iberos que lutaram contra os romanos) "não poderia subsistir como natureza"? Charles Taylor, com razão neste ponto, e muito mais Franz Hinkelammert, podem mostrar a Kant a sua contradição, o seu beco sem saída.

61. KpV, A 123; p. 189.

62. Trata-se aproximativamente da parte B (*Teil B*) da ética de Apel, e já com as mesmas dificuldades por antecipação. A aplicação sem critérios e princípios materiais é impossível (a menos que se usem cenários hipotéticos, fantásticos, à la Kant ou à la Rawls). Entre estes cenários estão também o "Reino de Deus", o "Reino dos fins"..., todos de "fé (*Glaube*) racional" (cf. Dussel, 1973b, p. 104s). Já em 1766, Kant escrevera: "As substâncias imateriais (as almas)... podem estar imediatamente unidas entre si; podem construir um grande todo que se pode denominar o mundo imaterial" (*Träume eines Geistersehers*, A 30; Kant, 1968, II, p. 937). E os corpos? O dualismo como ponto de partida, e a negação da ética material, exige depois muita fantasia para retornar ao real, unitário, carnal, ao material como conteúdo, que se deixou de lado no início por ter planejado mal a questão material. Escrevi alhures que uma decolagem precipitada (do material para o transcendental) determina uma aterrissagem desastrosa (no mundo histórico das desigualdades, da corporalidade com as necessidades [*Bedürfnissen*], da dominação econômica, erótica etc., sem possibilidade de consciência crítica).

63. Cf. Rawls, 1951 e 1958; e Wolff, 1977.

64. Esta idéia, na linha da otimalidade ou preferibilidade de Pareto, indica que quando alguns conseguem um benefício maior, mas isso aumenta o benefício de todos, aqueles que não aumentam tanto "não devem invejar" aqueles que se beneficiam muito mais, já que estes permitem a todos terem benefícios maiores que antes. O invejoso, neste caso, impediria o benefício de todos.

65. O engenhoso da solução tem como meta poder decidir princípios "materiais", depois de ter negado o aspecto material da ética como ponto de partida (nas mãos dos utilitaristas em sua visão estreita e deformada, como vimos). Para Rawls, sempre, serão dois princípios. É interessante não esquecer que indica como um defeito dos utilitaristas o pretender sustentar um só princípio. Rawls admite mais de um, propondo porém uma prioridade do primeiro sobre o segundo. Esta priorização não é dialética; para nós, os diversos princípios se co-determinam, e no caso de haver certa ordem é de subsunção: o princípio de libertação (o sexto) subsume e pressupõe, sem negá-los, os outros princípios (cf. § 6.5).

66. Cf. Rawls, 1967.

67. Todos os "modelos" modernos, a partir de Hobbes ou Locke, tomam o "estado de natureza" (ou agora a "situação originária") de modo circular: partem do mercado e da sociedade capitalista, onde o indivíduo isolado sem comunidade compete (*homo homini lupus*). Elevam a um hipotético "estado de natureza" esta individualidade abstrata em competição. Dão-lhe as mesmas determinações abstratas que ela já tem no mercado e na sociedade que pretendem explicar (ou princípios que se propõem decidir). Efetuam um contrato abstrato assim como aquele que é suposto pela sociedade realmente existente. E, depois, com esse "modelo" (mera idealização ascendente da sociedade existente) voltam descendo à mesma sociedade de mercado existente e "comprovam" que a "explicam" (tal sociedade) a partir do modelo. É uma manobra tautológica. De modo exatamente igual procede Rawls: dá determinações de um liberal, individualista e segundo o mercado capitalista aos abstrata-

mente participantes de um "jogo de barganha" (posteriormente será a "situação originária") para, com esses participantes, decidir acerca dos princípios, e suas prioridades, de uma sociedade ideal. Todo o processo é tautológico, vazio, formalista, inválido, circular. Cf. Hinkelammert, 1984.

68. Cf. Rawls, 1971.

69. Rawls, 1971, c. III, §§ 20-30 (p. 118s; trad. esp., p. 143s).

70. *Ibid.*, p. 136; trad. esp., p. 163.

71. Marx, como já vimos, tinha escrito, e o ressaltamos: "Não nos coloquemos, como o economista quando quer explicar uma coisa, em uma imaginária situação original (*Urzustand*). Essa situação originária não explica nada" (já citado em *Manuscritos de 44*, I; Marx, 1956, t. I EB, p. 511; trad. esp., p. 105).

72. *Ibid.*, c. II, § 10 (p. 57; trad. esp., p. 78).

73. "O princípio de imparcialidade... o princípio mantém que a uma pessoa se exija que cumpra o seu papel, e tal como se definem as regras de uma instituição...; e, segundo, que se aceitem voluntariamente os benefícios do acordo" (*ibid.*, § 18, p. 111-112; trad. esp., p. 135).

74. *Ibid.*, p. 58; trad. esp., p. 80. "Formal justice is adherence to principle... obedience to system".

75. *Ibid.*, § 11, p. 60-61; trad. esp., p. 82.

76. Entre outros, cf. Dworkin, 1977; Daniels, 1975; Barry, 1973; MacIntyre, 1988; Apel, 1988, p. 174s, 281s, 285s, 406s; Habermas, 1991, p. 13s, 79s, 204s; 1992, p. 80s; etc.

77. "... O valor absoluto da liberdade, com relação às vantagens sociais e econômicas, tal e como o define a ordem lexicográfica dos dois princípios" (*ibid.*, § 11, p. 63; trad. esp., p. 85). Esta ordem, "um princípio sobre o outro" (que é uma inversão da ordem estaliniana da infra-estrutura econômica e da superestrutura política, um economicismo materialista, que de fato na União Soviética foi apenas um *formalismo* burocrático que alienava o trabalhador materialmente [com "a" em alemão] de outra maneira que o capitalismo), é um politicismo formalista. Repetimos. Para nós, os princípios se co-determinam sem prioridades unilaterais. O unilateralismo propunha um só princípio material subjetivo (a felicidade). Rawls propõe a "absoluta" prioridade de um princípio formal (a liberdade). Não podemos aceitar nenhuma dessas duas posições. É necessário articular mais consistentemente a questão dos princípios da ética. Cf., em seu desenvolvimento posterior, Rawls, 1982.

78. Rawls, 1971, § 13, p. 75; trad. esp., p. 106.

79. *Ibid.*, § 11, p. 61; trad. esp., p. 83.

80. "O que é então que pode justificar esse tipo de desigualdade inicial nas perspectivas de vida?" Rawls se põe a pergunta, mas não lhe dá resposta: "Segundo o princípio da diferença, só é justificável se a diferença de expectativas opera em benefício do homem representativo pior colocado" (§ 13, p. 78). Observe-se que ele não respondeu por que há desigualdade inicial, mas só que já *dada* se deve manejar em favor do "pior colocado". Não explicou porém por que há um "pior colocado". Isto nos recorda novamente Adam Smith quando nos diz, em um texto já citado, que "no estado primitivo e rude da sociedade, que precede a acumulação do capital..., o produto íntegro do trabalho pertence ao trabalhador... Mas assim que o capital se acumula em poder de pessoas determinadas, algumas dessas pessoas [os mais favorecidos de Rawls] procuram regularmente empregá-lo em dar trabalho a pessoas laboriosas" [eufemismo para denominar os que estão "pior colocados"] (Smith, 1985, I, cap. 5, p. 150-151; trad. esp., p. 47). Este estado de "natureza segunda" continua sendo a "natureza" para Rawls. Marx indicava: "Por um lado se esquece [é exatamente o que não se esquece o "vê de ignorância"] desde um princípio (!) que a suposição do valor de troca, enquanto base objetiva do sistema produtivo em seu conjunto, inclui já [historicamente] a coerção [= não liberdade] do indivíduo... Esquece-se que tudo isso pressupõe também a divisão do trabalho... Não se vê que já na determinação simples do valor de troca e do dinheiro se encontra latente a contradição entre o trabalho assalariado e o capital" (Marx, 1974, p. 159; trad. esp., p. 186). Isto é, Rawls toma como natureza universal o que é uma relação histórica particular interna a uma sociedade capitalista de mercado.

81. *Ibid.*, § 16, p. 98; trad. esp., p. 119-120. No inglês eliminaram na edição de 1977 um parágrafo à p. 98, anterior ao texto que cito (veja edição de 1971: "Here it seems impossible to avoid a certain arbitrariness...").

82. Veja-se a questão das ciências sociais críticas no § 5.3. e de modo especial no § 5.5. c. I [332].

83. *Ibid.*, § 17, p. 100; trad. esp., p. 123.

84. Como poderia “merecer” algo aquele que ainda não nasceu? Isto é óbvio, quer dizer, redundante.

85. Mas isto é mal intencionado, enquanto claramente se funda em uma ambigüidade, que tira a responsabilidade ao dominador ou causador da injustiça (o liberal, que “mistura as cartas” antes do tempo). Aqui se deve distinguir, como já indicamos acima: a) o nascer individualmente é questão de “sorte”; b) a estrutura social onde nascemos é questão histórica e social. O primeiro a) é casualidade; o segundo b) é injustiça e merece compensação, mas porque é injusto. “To be born at the North Pole or in Chiapas [as son of an indian] is not the same thing as to be born in New York City [as son of Rockefeller]”, escrevi em: Dussel, 1977, I.1.1.2., no segundo sentido de responsabilidade ético-social.

86. Por que não se segue? Rawls nunca explica isto; dá-o *a priori* como provado. Este afirmar a partir da materialidade do mundo da vida pressuposto (a eticidade liberal) invalida a sua argumentação e lhe oculta as fontes.

87. *Ibid.*, p. 102; trad. esp., p. 124-125.

88. *Política I*, 12; 1254 a 16.

89. Isto é, moral ou formalmente, como veremos, esta corrente aporta precisões e desenvolvimentos notáveis mas eticamente (formal e materialmente, na unidade real complexa) irrelevantes (enquanto simplesmente repetem o dado ou não podem efetivamente ser aplicados), cúmplices (inadvertidamente, em geral) ou cínicos (quando invalidam com argumentos céticos os “argumentos críticos” dos éticos que também integram, com dificuldade, por ser muito mais complexa a tarefa e não por mera incapacidade ou falta de informação ou estudo, o nível material).

90. Rawls, 1971, III, c. IX, § 81, p. 535; trad. esp., p. 590-591.

91. Rawls, 1993.

92. Em *ibid.*, p. 15s, 39s, 144s, etc.

93. Mercado ao qual se confia a criação das condições de equilíbrio e igualdade, não sabendo que a lógica do mercado é, exatamente, a tendência ao desequilíbrio (cf. Hinkelammert, 1984, c. 2: “O marco categorial do atual pensamento neoliberal”, p. 53s; trad. al., p. 62s). Hayek introjeta o modelo de “competição perfeita com tendência ao equilíbrio” (modelo inconsistente [porque se a competição é perfeita, não pode haver competição alguma, visto que todos os competidores são iguais] e de impossível aplicação) no mercado empírico. Nenhum estudo científico empírico pode mostrar a “tendência ao equilíbrio do mercado”, muito pelo contrário, o mercado sozinho produz desequilíbrio entre nações, entre ramos do capital, entre regiões, entre classes sociais, entre indivíduos, porque a “competição” destrói o mais fraco e acumula cada vez em menos mãos mais capital. Esta é a “tendência” dos últimos dois séculos.

94. *Ibid.*, II, c. IV, § 42, p. 265; trad. esp., p. 302.

95. Cf., em seu aspecto formal, a obra de Ulrich, 1993.

96. Cf. Jay, 1973. Considere-se, mais adiante, o § 4.2.

97. Quero destacar que o racionalismo de Apel não é o de um idealista, mas de um ético responsável pelo que a irracionalidade hitlerista fez à Europa e ao mundo (cf. “Zurück zur Normalität? [Volta à normalidade? Ou será que fomos capazes de aprender algo específico depois da catástrofe nacional]”, em: Apel, 1988, p. 379s). Sobre Apel, cf. Cortina, 1985; Höhle, 1990; Schelkshorn, 1994.

98. Apel, 1950. É interessante observar que já se vê uma dupla via: por um lado, o seu desejo de clarificar o problema do conhecimento; por outro, a partir da *Sorge* (a pré-ocupação) heideggeriana implanta-se a reflexão como “a constituição do sentido a partir do interesse do conhecimento (*Erkenntnisinteressen*)”, tema que Habermas, 1968, continuará desenvolvendo depois.

99. Cf., de 1959, “Sprache und Wahrheit”, em Apel, 1973, t. I, p. 138-168; trad. esp., t. I, p. 133-160.

100. Cf. Apel, 1980. A partir da descoberta da questão da “língua materna” em Dante até a “instituição das instituições” (a língua) de Vico, começa a tratar o tema da construção do intersubjetivamente válido a partir da linguagem.

101. Apel, 1973, t. I, p. 223s; trad. esp., t. I, p. 217s.

102. Cf. Apel, 1994b.

103. Cf. Apel, 1981. Magnífico trabalho histórico-filosófico de reconstrução.

104. *Ibid.*, t. II, p. 157s; trad. esp., t. II, p. 149s. Também em Apel, 1996, p. 1-67.

105. Apel, 1973, t. II, p. 358-435; trad. esp., t. II, p. 341-413. Poder-se-ia dizer que nos últimos 25 anos Apel desenvolveu as “intuições” deste artigo, ao qual pode-se voltar sempre com proveito.

106. Imediatamente Apel descarta o projeto de uma “antropologia” e descobre a “ética já sempre pressuposta” na mesma comunidade de comunicação, inclusive na comunidade científica, questão já levantada inicialmente no artigo citado.

107. Esta questão absorve a reflexão apeliana até o presente. Por exemplo, a partir de Apel, 1976 e 1980b, até Apel, 1989, ou em 1996, p. 293-314. A polêmica com Albert, 1968, é central. Cf. Hösle, 1990, p. 123s; Schelkshorn, 1994, p. 285-380; Rojas, 1995, p. 39s.

108. Creio que o trabalho de J. Habermas “Was heisst Universalpragmatik?” (1976), em Habermas, 1984, p. 353-440; trad. esp., p. 299-368, e posteriormente Habermas, 1981, deram a Apel muito material para reflexão. Em todo o caso, as obras de Austin, 1962, e a de Searle, 1969, serão determinantes na obra de Apel. Cf. Apel, 1994.

109. Com efeito, em Searle, 1983, vemos uma nova postura do autor, quando escreve: “Language is derived from intentionality and not conversely” (p. 5); ou: “We define speaker’s meaning in terms of forms of Intentionality that are not intrinsically linguistic” (p. 160). Isto leva Apel a criticar o Searle II a partir do Searle I dos *Speech Acts* (Searle, 1969), em seu trabalho: “Linguistic meaning and intentionality. The compatibility of the *linguistic turn* and the *pragmatic turn* of meaning theory within the framework of a transcendental semiotics” (no original alemão, Apel, 1990). O trabalho de J. Habermas “Intentionalistische Semantik” (1975-1976), em Habermas, 1984, p. 332-351, é uma antecipação à problemática. Em “Pragmatic Philosophy of Language” (Apel, 1994, p. 231-253) retoma o tema.

110. Cf. Apel, 1991 e 1994. Apel promete um livro sobre a questão.

111. A “descida” a partir da fundamentação ou justificação da norma básica serão sucessivos passos por “dedução” (*Ableitung*), sempre e exclusivamente a partir do puro ato argumentativo formal, racional. É um dedutivismo formal coerente, mas um redutivismo extremo (falácia do “redutivismo formal”). A libertação da mulher, por exemplo, dominada pelo machismo, se “deduziria” exclusivamente da exigência ou obrigação moral de efetuar a simetria entre mulher e varão para toda possível discussão (argumentação) em que estiver afetada. Pode o ato de amor ao outro (erótico, humano, orgásmico, ético, respeitoso, simétrico) “ser deduzido” como obrigação só do poder efetuar concretamente as condições de uma argumentação possível (ou a aplicação da norma básica formal)? Não se trata de um racionalismo extremo, unilateral e até superficial?

112. Cf. “De Kant a Peirce: a transformação semiótica da lógica transcendental” (em Apel, 1973, t. II, p. 155s; trad. esp., t. II, p. 149s).

113. Cf. Austin, 1962.

114. Cf. Searle, 1969.

115. Cf. as diferenças com respeito à posição de Habermas, em Apel, 1989, 1991 e 1994. Sobre o tema, cf. Wellmer, 1986, p. 69s; trad. esp., p. 95s; Hösle, 1990, p. 192s.

116. Tudo isso já vem enunciado “intuitiva” ou globalmente no já citado artigo: “O a priori da comunidade de comunicação...”, em Apel, 1973, t. II, p. 358s; trad. esp., t. II, p. 341s.

117. Apel, 1985, p. 235-236.

118. Cf. Apel, 1980b. Depois de ter situado problemas materiais (de conteúdo) fundamentais, como a questão ecológica ou a sobrevivência da espécie humana (só a modo de casos-limite planetários), sua reflexão se desenvolve só em um confronto formal (de validade) com a moral analítica ou o positivismo epistemológico (toda a parte II; trad. esp., p. 125s): “a racionalidade científica bloqueia o desenvolvimento autêntico da razão ética” (*ibid.*, p. 123).

119. *Ibid.*, p. 146-147.

120. Apel cita de Aristóteles *Metaf.* 4, 1006 a 6-18, posição transformada pragmático-transcendentalmente; também se refere à posição monológica internalizada de Agostinho no *Etsi fallor sum*, que igualmente seria preciso transformar em “performativos auto-reflexivos contraditórios”, como por ex.: “Eu declaro aqui que possivelmente não existo” (*ibid.*, p. 148).

121. *Ibid.*, p. 161.

122. *Ibid.*, p. 161-162.

123. Apel, 1988, p. 10. De certo modo, esse "Zwischenzeit" é, infelizmente, toda a história universal ou, ao menos, para nós, é o tempo de toda a Ética da Libertação, que é uma ética que pensa filosoficamente a partir da assimetria como "normalidade".

124. Em Apel, 1988, pode-se observar em diversas passagens a análise desta problemática, a partir da posição de Max Weber, e especialmente de Jonas, 1982. Cf. Hösle, 1990, p. 133s; Schelkshorn, 1994, p. 29s.

125. Essas conseqüências alcançam o horizonte da humanidade como "possibilidade de uma macroética da humanidade" (cf. a sua palestra no Hawái, em julho de 1989 [Apel, 1992], sobre: "The Need for the Apparent Difficulty, and the Eventual Possibility of a Planetary Macroethics of [for] Humankind"; trad. cast.: *Para una Macroética de la humanidad*, trad. Yolanda Angulo, UNAM, México, 1992). Além disso, Uma Ética da Responsabilidade permitiria superar as assimetrias existentes para alcançar a simetria futura, condição de possibilidade para aplicar a norma básica da Ética do Discurso.

126. Apel, 1985, p. 249.

127. Apel, 1990b, p. 26; trad. esp., p. 32.

128. "As objeções de Hegel a Kant também afetam a Ética do Discurso?", em Habermas, 1991, p. 12; trad. esp., p. 101.

129. *Ibid.*; trad. esp., p. 101-102.

130. Isto é, todas aquelas que chamaremos de "frentes" de uma possível práxis de libertação. Aqui, Apel é um pensador progressista social-democrata, crítico dos movimentos reacionários, fundamentalistas e dogmáticos. Cf. a solução desta questão pela Ética da Libertação, no capítulo 5.

131. Apel, 1990b, p. 22; trad. esp., p. 27.

132. Apel, 1985, p. 260.

133. *Ibid.*, ou Apel, 1985, p. 254.

134. Apel, 1985, p. 260. Cf., sobre o tema da "aplicação (*Anwendung*)", em Kettner, 1992, p. 9-27; além disso, Apel, 1992b.

135. Apel, 1990b, p. 32; trad. esp., p. 38-39. "A razão disto é simplesmente que as condições de aplicação da ética do discurso não se realizaram ainda" ["weil die Anwendungsbedingungen der Diskursethik geschichtlich noch nicht realisiert sind"] (*ibid.*, p. 32; trad. esp., p. 40). "A aplicação do princípio da Ética do Discurso – por exemplo, a prática de uma regulação discursivo-consensual de conflitos estritamente separada da aplicação de uma racionalidade de negociação estratégica – pode ser levada a termo aproximadamente só ali onde as próprias relações de eticidade e direito locais o tornem possível" ["Die Anwendung des Prinzips der Diskursethik – z.B. die Praktizierung einer diskursiv-konsensualen Konfliktregelung, die von der Anwendung strategischer Verhandlungsrationalität strikt getrennt wäre – lässt sich nur da – approximativ – verwirklichen, wo die lokalen Verhältnisse der Sittlichkeit und des Rechts dies von sich aus mitermöglichen"] (p. 33; trad. esp., p. 40). A fórmula se repete muitas vezes: a aplicação é impossível se não se dão as condições.

136. Cf. Apel, 1985, p. 261.

137. No Terceiro Mundo, muitas vezes não ocorre a condição de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana (por pobreza) dos possíveis participantes na comunidade real de comunicação. Não há nem estado de direito.

138. Cf. esta problemática no meu artigo: Dussel, 1994b, p. 147-152; trad. al., p. 87-92.

139. Cf. Hinkelammert, 1994.

140. Sem dúvida, a razão estratégica (nível 3 do esquema I.3) é uma razão de mediação de factibilidade, mas não razão material (como parece sugerir Apel). A razão estratégica se exerce "tendo em vista fins" (e daí se enunciam os "juízos de fato"). Mas os fins (e mesmo os últimos valores culturais) podem e devem ser "postos", julgados e transformados a partir da "razão ético-material" ou "ética originária" – como a denominamos, com Lévinas, transformando-a porém radicalmente. A "razão ética originária" (cf. o nível 1 dos esquemas I.3 e 3.7), ante *festum*, é a que abre as condições reais, da vida em geral e da humana em particular, de possibilidade do próprio sujeito ético como o que reproduz e desenvolve a vida humana. O "princípio ético material" fundamental (pré-ontológico), por outro lado e *post festum*, é interno às culturas, que ele pode julgar e transformar. Os "hipervalores" de Taylor não são o último fundamento, e sim "mediações" (como bem mostravam Heidegger, Zubiri, Marx, cada um em sentido diferente) da reprodução e desenvolvimento da vida humana. Sendo as culturas "modos"

da reprodução e do desenvolvimento da vida humana, quando se “fecham” e produzem vítimas, morte (cf. capítulo 4), o mesmo princípio que as originou se volta, a partir de dentro das próprias culturas (se tem recursos internos, como o capítulo 125 do Livro dos mortos do Antigo Egito, por exemplo) ou a partir de outras culturas (por confronto), para lhes lembrar a sua função mediadora e não última.

141. Apel, 1985, p. 261. Além disso, mostrar a verdade normativa do “fim último” da ação situa-se além de toda razão estratégica ou instrumental, ou até discursiva, porque é conteúdo de uma “razão prático-material” ou “ético-originária”. Esta última se abre a um âmbito não de fins; abre o âmbito dos fins enquanto “possíveis”, pois não é só a “condição de possibilidade pré-ontológica” de todo fim, valor, ato, norma, instituição etc., mas a constituição do conteúdo da ação. Trata-se do critério da reprodução e do desenvolvimento da vida do sujeito humano como tal. Não é objeto de nenhum possível “juízo de fato” formal instrumental de factibilidade (pois não é nem objeto, nem meio para um fim, nem fim de uma ação); é um “juízo normativo” ou acerca da vida, “juízo ético de realidade” que pode criticar fins e valores, e sobre o qual se funda o “juízo de fato” formal e o “juízo de valor”. É um juízo que exprime a impossibilidade empírica de sua negação; juízo de fato de tipo diferente dos juízos de fato meio-fim ou dos juízos de valor, e que os faz possíveis. A “valoração” feita pelo sistema límbico cerebral a partir do critério da vida do próprio sujeito humano, no processo de categorização perceptual, conceptual e dos próprios valores deveria chamar-se “valoração ética pré-ontológica” ou o saber situar as mediações (os próprios fins e valores) para a reprodução e o desenvolvimento da vida desse sujeito humano como tal (enquanto vida e enquanto humana). Dizer “roubar é mau” não é só situá-lo: a) como mediação negativa quanto à propriedade privada como fim (e neste caso explicitar a pretensão de validade intersubjetiva), e sim, ao mesmo tempo e radicalmente, situá-lo: b) como não-mediação (não-verdade prática) para a reprodução e o desenvolvimento da vida do sujeito humano em geral. O primeiro é um “juízo de valor” com pretensão de retidão a partir da propriedade como valor; o segundo é implicitamente um “juízo normativo”, fundado em um “juízo de fato”, que funda o primeiro (não com respeito à instituição da propriedade ou à cultura moderna, mas à vida do sujeito humano como referência última absoluta de possibilidade ética da propriedade como tal): “Roubar o outro sujeito ético não permite a este a reprodução de sua vida”, em princípio e em algum aspecto concreto.

142. Cf. “Ueber ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen”, em Kant, 1968, t. 7, p. 635-643.

143. Apel, 1985, p. 262.

144. *Ibid.*, p. 262. Cf. Apel, 1973, t. II, p. 431; trad. esp., t. II, p. 409.

145. “Condição” não é o mesmo que “constituente”. O nível material é o conteúdo constituinte do ato ético, não somente sua condição.

146. Apel, 1985, p. 262. Apel já escrevera, alguns anos antes: “A partir desta exigência (implícita), contida em toda argumentação filosófica, é possível deduzir, a meu ver, dois princípios reguladores fundamentais para a estratégia moral do agir humano a longo prazo. Em primeiro lugar, em cada ação ou omissão devemos procurar garantir a sobrevivência (*Ueberleben*) [por quê?, perguntaríamos a Apel] do gênero humano como comunidade real de comunicação; em segundo lugar, devemos tentar realizar a comunidade ideal de comunicação na real” (Apel, 1973, t. II, p. 431; trad. esp., t. II, p. 409). Saber pensar a “sobrevivência” do sujeito (cf. nosso § 1.5) é toda a questão da fundamentação do princípio material da ética. Apel não desenvolve todo o argumento; se o desenvolvesse, teria que abandonar seu formalismo. Eis aqui, precisamente, o ponto central de uma ética material com critério universal. Em Apel, a “sobrevivência” aparece como “condição” ou momento “deduzido”. Para nós, é um “constitutivo do conteúdo” da realidade do ato, enquanto realização da vida do argumentante, e onde se cifra o critério.

147. A vida humana (que é mais que a mera sobrevivência) determina *materialmente* (por seu conteúdo) a argumentação; e a argumentação determina *formalmente* a vida humana.

148. Apel, 1990b, p. 29.

149. Ou seja, Apel vê a história universal como progresso rumo à “Ilustração” ou a criação das condições pós-convencionais de igualdade ou simetria argumentativa ideal na comunidade de comunicação real do estado de direito. É uma visão na qual se dá importância exclusiva ao formal, sem se interessar pelos conteúdos que o viver humano produziu e realizou (viveu, consumiu, gozou) biográfica, cultural, historicamente. Sobretudo, não tem critérios materiais para saber a causa da assimetria, nem para diferenciar as ciências sociais, funcionais ou críticas, no momento em que é preciso recorrer a elas nas transformações necessárias pela luta da futura simetria (cf. adiante § 5.5.c.1).

150. *Metaphysik der Sitten*, AB 36 (Kant, 1968, t. 6, p. 339). Este “nível externo” é a “esfera pública” que Habermas vai reconstruir depois como a intersubjetividade da validade do acordo da comunidade de comunicação.

151. Habermas, no debate, não rejeita o contrário, mas subsume-o, enriquece-se através dele.
152. Habermas, 1976. Cf. entre suas obras desta época: Habermas, 1962, 1963, 1967, 1968, 1968b e 1973.
153. Cf. McCarthy, 1988.
154. Cf. Adorno, 1969; Habermas, 1967 (em sua edição de 1982, Habermas percorre o caminho de Karl Popper e Hans Albert até Niklas Luhmann).
155. É determinante a influência de Max Weber, embora Hegel seja usado para indicar uma problemática mais ampla que a própria de Marx.
156. Como pessoalmente me dizia em Saint Louis (1996).
157. Habermas, 1963, p. 228; trad. esp., p. 216. Quanto a uma abordagem extensa da posição de Habermas sobre Marx, cf. Dussel, 1990, p. 319-333, a que nos referiremos aqui.
158. Habermas, 1981, t. I, p. 19; trad. ingl., t. I, p. 3-4.
159. Habermas, 1963, p. 256-257; trad. esp., p. 242-243. E o texto interessa a Habermas, que o repete em Habermas, 1968, p. 67s; trad. esp., p. 58s, embora aqui com outras consequências.
160. Marx, 1974, p. 592; trad. esp., p. 227.
161. Nos *Grundrisse* a questão ainda não está clara; será preciso esperar, para tanto, os *Manuscritos de 61-63*. Cf. Dussel, 1985, p. 291s; e Dussel, 1988, p. 132s, 153s, 197s.
162. Habermas, é claro, não presta atenção à cronologia dos textos que cita, e ignora toda a problemática da "arqueologia das categorias" em Marx.
163. Nessa época Marx fala de "Arbeitsvermögen" e não de "Arbeitskraft".
164. A "riqueza real" (*wirklichen Reichtum*) é valor de uso, não valor de troca.
165. Dá-lhe o nome de "Wertquelle" (Habermas, 1963, p. 256).
166. Habermas, 1968, p. 47; trad. esp., p. 42.
167. Marx, 1956, t. 3, p. 44; trad. esp., p. 48; Habermas, 1968, p. 46.
168. Usa-se a palavra *Stoff*, mas não meramente como matéria física, e sim como "aquilo com que" se trabalha. Marx não elabora uma "cosmologia" ou uma "metafísica da natureza", mas ele se interessa pela natureza como "matéria (conteúdo) de trabalho". É uma teoria da produção e não uma física. O materialismo soviético (e Habermas neste caso) atribuem a Marx aquilo que ele está explicitamente rechaçando.
169. Referindo-se à "natureza" de Hegel, escreve: "A natureza como natureza... é um nada, um nada que se confirma como nada, carece de sentido ou só tem o sentido de uma exterioridade subsumida" (*Manuscritos de 44*, em Marx, 1956, t. 1 EB, p. 206; trad. esp., p. 663). Hegel perdeu o sentido do "real" e o confundiu com a "realidade do conceito" de natureza, com a realidade da autoconsciência do saber.
170. *Manuscritos de 44* (Marx, 1956, p. 195; trad. esp., p. 651).
171. Se "ontologia" é a "totalidade" do Ser do capital: o valor que se valoriza (cf. Dussel, 1990, cap. 10). Uma crítica ética ao "capital" como totalidade é o que designamos como "juízo ético de realidade" (o sistema como totalidade anterior aos fins dos juízos de fato formais e aos valores dos juízos de valor, como vimos em § 1.5).
172. O *capital* (1873), I, cap. 1. 2; Marx, 1975 (*MEGA* II, 6), p. 76; trad. esp., t. I/1, p. 53. Habermas, 1968, p. 39; trad. esp., p. 35. Habermas cita outro texto: "O trabalho... põe em desenvolvimento as forças naturais que pertencem à sua corporeidade (*Leiblichkeit*), braços e pernas, cabeça e mãos, a fim de apoderar-se dos materiais (*Naturstoff*) da natureza sob uma forma útil para sua própria vida (*für sein eignes Leben*)" (*ibid.*, cap. 5; p. 192; trad. esp., p. 215).
173. Questão que levantamos no § 1.5.
174. Estamos então dizendo que o trabalho é a "condição atual" de uma "condição" (e "conteúdo") mais fundamental ainda: a própria vida humana como "a" condição (e "conteúdo") por excelência material e universal de toda ética possível. A "sobrevivência" de Apel ou Habermas é meramente físico-animal.
175. Habermas, 1968, p. 39; trad. esp., p. 36.

176. Nisto consiste o "sobre-" da "sobre-vivência": autoconsciência, função superior da ~~mente~~.
177. Marx, 1975, t. 1, p. 162 (trad. esp., t. 5, p. 422).
178. Posteriormente desenvolverá a crítica a partir da razão discursiva ao paradigma do produtivismo instrumental e consciencialista de Marx (cf. Habermas, 1985, p. 95s; trad. esp., p. 99s).
179. Habermas, 1984, p. 353-439; trad. esp., p. 299-368.
180. Cf. Habermas, 1981.
181. Cf. Habermas, 1981 e 1991. Também Rehg, 1994, e Kelly, 1989.
182. Cf. Habermas, 1988.
183. Cf. Habermas, 1985.
184. Cf. Habermas, 1992.
185. Cf. Habermas, 1995.
186. Cf. "Ética do Discurso. Notas para um programa de fundamentação", em Habermas, 1983, p. 53-126 (trad. esp., p. 57-133).
187. Cf. MacIntyre, 1981 (em nosso § 1.3). Inspirando-se na ética comunitarista, Habermas acusa a metaética analítica de cética; melhorando porém os argumentos de MacIntyre, usa-os para situar a sua própria posição pragmático-moral universalista de enunciados normativos com pretensão de validade própria argumentativo-racional de retidão (*Richtigkeit*, *rightness*). A Ética do Discurso se autodefine como uma moral normativa universal, que pode ser fundamentada e fundamentar normas racionalmente, crítica da metaética analítica por insuficiente (por delimitar equivocadamente o tipo de enunciados sobre os quais se baseia) e da ética material (porque não pode ser universal).
188. Sobre uma posição mais recente, cf. Habermas, 1991, p. 185-199; trad. esp., p. 76-88.
189. Habermas, 1983, p. 55-56; trad. esp., p. 62. Estamos nos referindo à obra de Strawson, 1974.
190. *Ibid.*, p. 60; trad. esp., p. 68.
191. Cf. Toulmin, 1970.
192. Habermas, 1983, p. 62; trad. esp., p. 69: "von moralischer Wahrheit".
193. Os "juízos de valor" de Weber, de puro gosto, têm a ver com os valores já imperantes em uma cultura. Habermas irá falar, neste caso, de "juízos valorativos", materiais, de conteúdos, que não são aqueles a que se está referindo, pois não seriam susceptíveis de argumentação racional com pretensão de validade consensual, mas se imporiam pura e dogmaticamente pela autoridade da tradição. Quanto a nós, teremos que descrever de outra maneira esses tipos de enunciados.
194. Aqui será preciso distinguir nas diversas línguas a palavra que se deve usar: "Retidão" (*Richtigkeit*, *rightness*, *orthós* em grego) pode ser "formal" ou "material", e por isso será mister precisar. Cf. a tese 13 do Apêndice 1.
195. *Principia ethica* 1, A, § 2; Moore, 1968, p. 3; trad. esp., p. 2. Habermas não pode aceitar uma mera metaética da linguagem, em nível solipsista, neutro (não participativo), asseverativo, pré-pragmático. Para uma classificação das éticas em nomenclatura analítica, cf. Rabossi, 1979, cujas descrições vão desde uma ética descritiva (empírica), normativa (tradicional ou metafísica), analítica (a metaética aqui criticada por Habermas, p. 33s), objetivista ou subjetivista (p. 57s). Rabossi põe especial atenção nos critérios classificatórios (p. 59s). Sobre o intuicionismo, cf. p. 72s.
196. Depois, Habermas esclarece a diferença entre razão teórica e prática, diante de Williams, 1985 (Habermas, 1991, p. 120-125; trad. esp., p. 20-25).
197. Habermas, 1983, p. 64; trad. esp., p. 72.
198. *Ibid.*, p. 64; trad. esp., p. 73.
199. Cf. Ayer, 1958b. Ayer comete muitas reduções, como por exemplo ao escrever: "se digo: Roubar dinheiro é mau, formulo uma sentença que não tem nenhum sentido fáctico... É como se houvesse escrito: Roubar dinheiro!" (Ayer, 1958, cap. 6; trad. esp., p. 132). Ayer estaria com a razão, se fosse um enunciado solipsista que se mantivesse em nível semântico abstrato; se não fosse "fáctico". Mas pragmática, fáctica ou intersubjetivamente, quando digo: "Eu afirmo que roubar dinheiro é mau" (como *speech act* no sentido de Austin ou Searle), com o conteúdo proposicional de "é mau", acrescento algo: enuncio explicitamente – e por isso acrescento conteúdo semântico – a pretensão de defender intersubjetivamente com argumentos aquilo que proponho como verdade prática, ou avancei publica-

mente com pretensão de validade moral. Considere-se o tema, quanto aos “atos de fala” descritivos, em Habermas, 1984, cap. 2 (“Wahrheitstheorien”, p. 127s; trad. esp., p. 113s) e cap. 3 (“Was heisst Universalpragmatik?”, p. 353s; trad. esp., p. 299s); Dussel, 1993c, p. 33-66: “A razão do Outro. A interpelação como ato de fala”.

200. Cf. Hare, 1952.

201. Habermas, 1983, p. 65; trad. esp., p. 74.

202. Não seria então possível dirimir argumentativamente as controvérsias éticas. Nisto coincide com a posição de Albert, 1980 (cf. igualmente Albert, 1968).

203. Habermas, 1983, p. 71; trad. esp., p. 81. A diferença entre as pretensões de validade do consenso e a das normas, diante de Rawls, é definida em Habermas, 1991, p. 125-131; trad. esp., p. 25-30.

204. Baier, 1958.

205. Gert, 1976.

206. Cf. Singer, 1961.

207. Habermas, 1983, p. 76; trad. esp., p. 86. Este enunciado se acha em outras passagens da obra definitiva de Habermas.

208. Cf. em Habermas, 1991, p. 137-142 (trad. ingl., p. 35-39), a defesa contra a crítica de “inaplicabilidade (*Nichtanwendbarkeit*)” de Wellmer, 1986.

209. No entanto, é sempre necessário concomitantemente um momento monológico, isto é, todos os participantes deverão, cada um por si mesmo, aceitar ou não o argumento proposto com pretensão de validade. Aqui, como veremos mais adiante nos §§ 2.5 e 3.1-3.2, se encontra a encruzilhada da pretensão de verdade prática do enunciado normativo com a pretensão de validade do mesmo enunciado, questão que Habermas não pode tratar por causa de sua posição consensualista no tema da verdade enquanto tal.

210. Habermas, 1983, p. 74; trad. esp., p. 83-84. Cf. Wellmer, 1986, p. 55s; trad. esp., p. 81s; Rehg, 1994, p. 69s.

211. Para nós, a “referência” aos “valores culturais” é secundária; a “referência” primária se estabelece com respeito à vida humana como critério de verdade prática ou ética.

212. Habermas, 1983, p. 78; trad. esp., p. 88.

213. Como insistimos em outras passagens, “o justo (*das Gerechte*)”, aqui, é equívoco. A moral formal não cuida de “o justo” – ambigüidade iniciada, entre outros, por Rawls – mas de “o válido”. “O justo” ou “o correto” (*richtig*) pode ser formal (válido) ou material (dar a cada um o seu: trata-se de um conteúdo, o material [com “a” em alemão] por excelência). Cf. a tese 13.

214. De novo, há uma ambigüidade que se quer corrigir com a palavra “estrito (*streng*)”; e isto porque normativos são também os enunciados avaliativos. Os assim chamados “enunciados normativos” por Habermas são os “enunciados morais ou práticos válidos” (ou com “pretensão de validade moral”).

215. Têm uma “pretensão de validade intersubjetiva” tradicional, fruto do costume, não fruto de argumentação. Todavia, e isto Habermas não pode nem sequer impostar (mas será fundamental para a Ética da Libertação, cf. capítulo 4), podem igualmente as pretensões tradicionais dos valores culturais entrar em crise (a partir das vítimas, os oprimidos) e, neste caso, a moral *dominante* deverá argumentar diante da crítica dos céticos (mas aqui serão céticos diante dos valores *enquanto dominantes*). Toda esta é, exatamente, a problemática que interessa a uma ética crítica. A Ética do Discurso há tempo que deixou de o ser.

216. De novo o “estrito” indica a ambigüidade.

217. Habermas, 1983, p. 113-114; trad. esp., p. 129.

218. Nível 1 do esquema 1.3 [103] ou nível 1 do esquema 4.2 [208]. Trata-se daquilo que chamamos “juízos éticos de realidade”, enunciados normativos fundados em juízos de fato referidos à vida do sujeito ético, a partir das exigências éticas da reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano, para além de toda cultura, sistema ou “mundo” em seu sentido ontológico heideggeriano, e dentro deles. Cf. capítulo 4.

219. Por exemplo, no caso de Habermas, nós lhe criticaremos a não vigência da economia em sua análise e o não descobrimento da miséria como problema ético fundamental. Isto é, a crítica material do “Spätkapitalismus” – impossível a partir de uma Ética do Discurso, como a de Habermas.

220. Questões que vamos expor a seguir, a partir do capítulo 4, e especialmente no § 6.1.b.

221. "A racionalidade crítica" se efetiva, então, do momento "c" para o "a" ou "b" e a partir do momento "d" (pela relação 4 "para cima") para "c" e para "b" (relação 5), questões que serão tratadas nos capítulos 5 e 6.
222. Habermas, 1983, p. 114; trad. esp., p. 129. Para uma Ética da Libertação, "a validade do dever-ser das normas de ação" podem ser também "preferências axiológicas" de uma consciência ética crítica anti-hegemonicamente. Por exemplo, o enunciado seguinte: "Devo arriscar a vida na luta pela justiça contra o capitalismo em sua periferia mundial", é um enunciado que implica um dever-ser, o de uma norma de ação, em vista da preferência de um "valor" (a "justiça"), resultado de uma análise material econômica de uma comunidade de críticos que descobrem que um sistema histórico impede a reprodução da vida humana (critério e princípio material). Aqui se articula a procedimentalidade formal e a exigência das condições materiais da vida humana.
223. Cf. adiante o § 2.5 [148s], para a distinção entre pretensão de verdade (material) e validade (formal).
224. Para Habermas, estas "orientações (*Orientierungen*)" não são tarefas da moral filosófica. São-no decerto para uma Ética da Libertação, mas em sentido universal e abstrato (não concretamente, porque então seria tema dos peritos em ciências sociais, dos partidos políticos, dos movimentos sociais etc.), questão que abordaremos no § 5.5.
225. Habermas, 1985, p. 113; trad. esp., p. 128.
226. *Ibid.*, p. 118; trad. esp., p. 133.
227. Quando Habermas dá o exemplo "Não se deve matar ninguém" ou "É proibido matar" (*ibid.*, p. 70; trad. esp., p. 79), ou quando se refere ao suicídio (*ibid.*, p. 110; trad. esp., p. 124; e p. 112; trad. esp., p. 127, por ex.), aproxima-se da temática que abordamos no § 1.5, mas neste caso já não teria que se defrontar, aquele que pretende fundamentar a ética, com o cético, mas com o cínico que justifica a morte, o suicídio.
228. Cf. Henrich, 1976.
229. Habermas, 1981, t. 1, p. 532-533; trad. esp., p. 506-507. Observe-se como não se consegue compreender que a reprodução material autoconsciente da vida do sujeito humano deve integrar sempre a intersubjetividade argumentativa, de sorte que não está "enceguecida" nem deve estar. Voltaremos a esta questão no capítulo 4, para analisar a diferença entre a "primeira" e a "segunda" Escola de Frankfurt.
230. O princípio "D" é "o princípio moral único (*einziges*)" (Habermas, 1983, p. 103; trad. esp., p. 117).
231. Habermas, 1991, p. 24; trad. esp., p. 119.
232. Habermas, 1991, p. 28; trad. esp., p. 127.
233. É toda a questão da simetria inexistente na comunidade de comunicação real, que é a condição da aplicação para Apel.
234. Habermas, 1991, p. 29; trad. esp., p. 127-128.
235. Habermas, 1991, p. 29; trad. esp., p. 128.
236. *Ibid.*
237. Habermas não só não tem um acesso "privilegiado", mas está sem nenhum acesso, porque a verdade "moral" deveria ser achada no nível material que ele negou desde o começo do seu projeto moral.
238. Habermas, 1991, p. 30; trad. esp., p. 129-130.
239. *Ibid.*, p. 44; trad. esp., p. 88. Descartam-se também as motivações pulsionais, afetivas, do desejo. Mas a "fome" das vítimas as impele a lutar. A Ética do Discurso não pode contar com estas "motivações"; mas a Ética da Libertação pode.
240. Habermas, 1991, p. 22; trad. esp., p. 117.
241. Excelente é a reflexão acerca de que a negação pressupõe a afirmação (e assim o próprio Habermas deveria saber que a negação da vida na vítima, o oprimido, pressupõe a sua prévia afirmação, como princípio material positivo e universal). Cf. Habermas, 1991, p. 166-176; trad. esp., p. 60-69, contra Wellmer, 1986, e outros autores.
242. Habermas, 1991, p. 25; trad. esp., p. 122.

243. Habermas, 1991, p. 176; trad. ingl., p. 69. Cf. ainda em *Ibid.*, p. 199-208; trad. ingl., p. 88-95, em diálogo com McCarthy e Rawls.

244. Como já mostramos acima (§ 1.3.b), não podemos aprovar de Taylor nem a sua concepção cultural-ontológica da ética, que o faz cair em um particularismo incomensurável (e que não descobre a universalidade e o âmbito da vida humana como tal), nem o "esteticismo" que afinal propõe. A estética tem um sentido libertador, mas não no sentido que Taylor aponta.

245. Muito aprendemos e muito assumimos de Habermas (especialmente a sua crítica à metaética analítica) como se poderá ver na exposição a seguir em toda esta *Ética da Libertação*.

246. Cf., entre outros textos, Habermas, 1983, p. 127s; trad. esp., p. 135s; e em Habermas, 1991, p. 49s (trad. ingl. cit.); e p. 77s; p. 113s. Em referência a Kohlberg, 1981 e 1987.

247. Habermas, 1983, p. 135; trad. esp., p. 147.

248. Novamente, esta criticidade dos "juízos éticos de realidade" julga os princípios morais universais de Kohlberg a partir da negação da reprodução concretamente da vida dos sujeitos humanos quando são vítimas. Considera o âmbito de alteridade dos excluídos com relação aos mesmos princípios morais universais formais.

249. Cit. em Habermas, 1991, p. 30; trad. esp., p. 130, de Horkheimer, 1933, p. 175. Cf. adiante o tema no § 5.2 [290-291].

250. Wellmer, 1986, p. 64-65; trad. esp., p. 90-91.

251. *Ibid.*, p. 102-103; trad. esp., p. 125. "Minha tese é: não se pode inferir nenhum princípio moral universalista, como pretende Habermas [e Apel], de pressupostos de conteúdo normativo da argumentação" (*ibid.*, p. 102; trad. esp., p. 125).

252. *Ibid.*, p. 106; trad. esp., p. 128.

253. *Ibid.*, p. 108; trad. esp., p. 129.

254. Cf. o § 1.5.c.

255. Habermas, 1983, p. 66; trad. esp., p. 76. Também em Habermas, 1991, p. 130 (trad. ingl., p. 29).

256. Anote-se, desde já, que uma verdade "moral" seria formal. Por isso, em sentido estrito, nunca poderemos falar de verdade "moral" (e sim, melhor dizendo, de "validade" moral), porque a questão da "verdade" será sempre de conteúdo, material ou "ética", ao menos para os fins do vocabulário usado nesta *Ética*.

257. Habermas, 1991, p. 11; trad. esp., p. 100.

258. Wellmer, 1986, p. 70-71; trad. esp., p. 96.

259. O consenso, é claro, acrescenta à razão veritativa maior probabilidade, plausibilidade. Reforça igualmente o sentido subjetivo de certeza, necessária para um sujeito social não onisciente. Só um ser onisciente poderia prescindir deste momento complementar da verdade.

260. *Ibid.*, p. 71-72; trad. esp., p. 97.

261. A verdade se dá, para Habermas, no âmbito dos enunciados descritivos, como pretensão de dar ou poder dar razões discursivamente, conforme o caso, por ter-se tornado conflitivo esse enunciado. Deste modo, "um argumento é a razão que nos motiva a reconhecer a pretensão de validade de uma afirmação ou de uma norma ou valoração" (Habermas, 1984: "Teorias da Verdade", IV, p. 162; trad. esp., p. 141). Verdade e validade intersubjetiva se identificam. O argumento não teria direta e primeiramente a pretensão de referir-se a um momento da realidade, a qual se considera demasiadamente problemática, mas se dirige à pretensão de validade intersubjetiva (em que consistiria a verdade).

262. Wellmer, op. cit., p. 72; trad. esp., p. 97-98.

263. Apel, 1991, p. 48.

264. Quanto a nós, não só falaremos de verdade "objetiva", mas também de algo prévio e mais radical no sentido de Zubiri.

265. *Ibid.*, p. 73.

266. *Ibid.* Isto é: "nenhum critério específico de verdade pode servir por si só como critério suficiente de verdade: nem a evidência fenomenológica para a correspondência, nem a integrabilidade no sentido da teoria da coerência, nem a produtividade nos contextos práticos da vida...; e o conceito

ontossemântico-formal – derivável do *Tractatus* de Wittgenstein ou de Tarski – da concordância entre as proposições verdadeiras e os fatos (ou estados-de-coisas existentes) é criteriologicamente vazio, pois o conceito de fato ou de estado-de-coisas existentes só se pode definir, por seu turno, mediante recurso ao conceito de proposição verdadeira” (*ibid.*, p. 73-74). Questão à parte seria estudar o conceito apeliano de verdade. Seja como for, para Apel, só se pode obter a plena coincidência entre realidade, verdade e validade na “comunidade ideal de comunicação indefinida” *in the long run*, posição criticada por Wellmer, 1986, VIII, p. 81-102; trad. esp., p. 105-124, e por Hinkelammert, 1994, p. 123s: “Das Ziel der asymptotischen Annäherung und sein Umschlag” (trad. port., p. 85s).

267. No próximo capítulo 3 voltaremos a este tema em diferentes lugares. Desde já, desejamos indicar que a questão da “referência” se acha no centro de uma teoria da verdade. Cf. inicialmente as obras de Lafont, 1993, e Tugendhat, 1982.

268. Wellmer, 1986, p. 203; trad. esp., p. 223-224.

269. Sempre mediada intersubjetiva e linguisticamente.

270. Isto é, na verdade existe uma referência à realidade à qual se tem acesso comunitariamente. A verdade tem uma “socialidade” que não é idêntica à “aceitabilidade” da validade. À realidade se tem acesso comunitariamente, por “ilustração”, não só por “consenso”, e a partir das exigências da vida, sempre à beira da morte, como critério dessa verdade.

271. O próprio Wellmer não vislumbra a superação do formalismo, pois concorda com Habermas, ao afirmar que “salta aos olhos que já não se pode explicar o significado de *racional* recorrendo a critérios materiais de racionalidade próprios de uma cultura determinada” (Wellmer, 1986, p. 76; trad. esp., p. 100-101). Não vislumbra um âmbito universal material a partir de onde as culturas se desenvolvem orgânica e diferenciadamente, como já mostramos no § 1.5. Parecia quase abrir-se a ele, embora no final não possa fazê-lo devido a seu formalismo que (contraditoriamente) procura não ser meramente consensualista: “Daí só podermos proceder *negativamente*, pois não podemos aspirar à plenitude do sentido, mas somente à eliminação do sem-sentido” (Wellmer, 1986, p. 220; trad. esp., p. 243). E a eliminação da injustiça, da fome e da miséria? O ideal de sociedade deveria abranger também “as condições materiais” e não só “as condições formais de uma vida racional” (*ibid.*).

272. A “comunidade” é o todo concreto dos sujeitos; “intersubjetividade” é abstratamente o modo pelo qual os sujeitos ficam constituídos uns a partir da subjetividade dos outros (cerebral, linguística, histórica, realmente). Alguém pode ter acesso monologicamente (ou comunitariamente) ao real a partir de sua intrínseca subjetividade já desde sempre *a priori* intersubjetiva. A constituição intersubjetiva do sujeito coloca a validade do consenso inevitavelmente no ponto de partida da verdade; mas verdade e validade são duas ordens diversas por seus pontos de partida e de chegada. O monológico não é solipsista; o solipsismo é um monologismo anti-intersubjetivo. Além disso, o dissenso monológico prova a pré-existência do consenso intersubjetivo: não se pode dissentir sem um acordo anterior que se rompe, ou não seria dissenso e sim pura inovação originária.

273. Cf. Wellmer, 1986, p. 71; trad. esp., p. 96s.

274. Pressupomos sempre constitutivamente a língua, o “mundo” etc., que são momentos intersubjetivos (cf. Apel, 1994).

275. Wellmer, 1986, p. 77; trad. esp., p. 101.

276. O dissenso do descobridor como aceitação do verdadeiro como não válido *ante festum* tem a ver formalmente com a validade e não com a verdade. O dissenso está para a validade assim como a hipótese não verificada (mas “intuída” como verdadeira) está para a verdade. O provado como inválido (o não-válido por ter sido rechaçado depois de realizar um argumento probatório com sucesso) é equivalente ao falso, mas não é idêntico. Falsar não é invalidar. Creio que Popper não contava com essa diferenciação analítica.

277. No próximo capítulo (§§ 3.1; 3.2. e 3.5) voltaremos ao tema da “verdade” dentro do contexto da discussão com o pragmatismo e a filosofia positivista e analítica.

278. Quando falamos de “cultura” (por ex. com Hegel, MacIntyre ou Taylor), de alguma maneira tínhamos indicado a “eticidade (*Sittlichkeit*)”, embora sem ter explicitado a intersubjetividade válida, implícita sempre, mas agora explícita (e por assim dizer subsumindo todos os avanços da Ética do Discurso).

279. *Et. Nic.* VI, 2; 1139 a 22-30.

280. Entre outras referências, cf. Habermas, 1983, p. 62s; trad. esp., p. 70s. Wellmer indica que “no discurso teórico, o fundamental é a validade dos enunciados e sua ilação” (Wellmer, 1986, p. 168; p.

186); enquanto “no discurso prático, a retitude das ações” (*ibid.*). As primeiras têm pretensões veritativas (como as matemáticas, fisicalistas, historiográficas etc.); as segundas possuem esferas de validade (como as políticas, jurídicas, econômicas etc.). A questão é mais complexa, como veremos, porque a pretensão normativa de verdade prática busca a validade dos enunciados em sua ilação e também retitude.

281. Habermas, *op. cit.*, p. 63; trad. esp., p. 71.

282. Nós diríamos “no sentido teórico”.

283. Observe-se como Habermas não rejeita completamente que sejam “verdadeiros ou falsos”, mas nunca diz como.

284. Tarefa impossível quando se tem uma doutrina consensualista da verdade. Além disso, e como dissemos acima, uma verdade formal (= moral) é contraditória; trata-se de uma verdade ético-material, ou simplesmente não é verdade, e sim validade.

285. Que seria a que nós estamos adotando.

286. Habermas, 1983, p. 66; trad. esp., p. 76.

287. Esta “pretensão” é prática enquanto se pode argumentar acerca da referência do enunciado na norma (por seu conteúdo) ao princípio de reprodução e desenvolvimento da vida humana. A norma é verdadeira (por seu conteúdo) e é prática (por ser mediação da vida humana). Ou seja: “É verdade que *p*” responde a critérios regrados lógico-racionalmente em relação ao real (a vida humana auto-responsavelmente efetivizada) e isto se pode argumentar racionalmente pelo seu conteúdo. Por exemplo, pode-se demonstrar eticamente que uma economia neoliberal à la F. Hayek não permite a vida daqueles que não podem competir no mercado capitalista. “É válido que *p*”, ao invés, responde às exigências intersubjetivas ou regras lógicas comunitárias da participação dos afetados na discussão simétrica (cf. Wellmer, 1986, p. 55s; trad. esp., p. 82s).

288. Este mundo objetivo físico é, todavia, o “meio” ecológico da vida do sujeito humano, tendo então “sentido ético” por referência à possibilidade da reprodução e do desenvolvimento desta vida humana.

289. Esta necessidade de “aceitar” a passagem do juízo de fato ao normativo tem como fundamento um exercício da razão prático-material que articula a relação entre a “vida” do vivente humano, pela impossibilidade ética do suicídio, e a responsabilidade ineludível de continuar na reprodução e no desenvolvimento desta vida: a necessidade biológico-cultural se nos “impõe” como obrigação ética. Além disso, pelo processo intersubjetivo, quando a comunidade de comunicação decide inevitavelmente – mesmo nos casos de heróica entrega da vida pela pátria – a continuação da reprodução e do desenvolvimento da vida, neste caso a “passagem” do juízo de fato ao dever-ser se realiza como “obrigação” moral de cumprir o acordado argumentativamente como sujeito moral responsável de seus acordos contraiados diante da comunidade. Seria “obrigação” por consenso.

290. “Retitude” com relação à maneira como a cultura particular institucionaliza concretamente o princípio material ético universal: “Não matarás!”

291. Cf., adiante, o nível da “pretensão de inteligibilidade” no esquema 3.3.

292. Cf. o tema no § 3.2 [171s].

293. Wellmer, 1986, p. 108; trad. esp., p. 130.

294. Cf. Dussel, 1994b (2.3: “A razão ética originária [*Die ursprüngliche ethische Vernunft*]; p. 156s; trad. al., p. 98s. A partir do âmbito de uma razão prática (que tem na razão ético-originária uma das suas dimensões: nível 1 do esquema 1.3; nível 3 do esquema 2.4) a razão discursiva (prática, mas igualmente teórica: níveis 2 e 3 do esquema 1.3; nível 4 do esquema 2.4) deve manter-se aberta a não ignorar argumento algum, não só por razões “teóricas” (nível 2 do esquema 2.4), mas primeiramente por razões éticas (nível 3), já que cada argumento, proveniente de outro sujeito humano, pode exprimir interesses ou necessidades desse sujeito ético. O re-conhecimento do e respeito pelo outro sujeito racional (momento ético essencial) é um momento constitutivo da aceitação da argumentação do outro (o nível 2 fica subsumido em 4) e, por isso, da racionalidade humana. No capítulo 4 vamos considerar, seguindo Lévinas, a razão ética-pré-originária que reconhece o outro como outro: será a origem precisamente da razão crítica, outro tipo de racionalidade material e que servirá de “ponte” entre a “totalidade” (sistema civilizatório reprodutivo) e o “desenvolvimento libertador” que parte da vítima (o outro como outro) para instaurar o *novum*.

295. A aceitação do melhor argumento (razão teórica: nível 2 do esquema 2.4) no ato comunicativo (razão discursiva: nível 4) não se acha separada do re-conhecimento da dignidade igual da pessoa

que o exprime (re-conhecimento da razão ética originária: nível 3), mas moralmente se funda nele. Wellmer cai em um certo dualismo ao escrever "sem consideração da pessoa", porque esta está sempre implícita (o nível 3 está pressuposto no 4, de onde se subsume o 2), a partir de uma consideração pragmática, ou teríamos de novo caído em uma visão objetivista abstrata racionalista pré-pragmática. Falta a Wellmer a "ponte" ou o exercício da razão ético-originária, ficando o nível teórico da verdade (2) totalmente separado do nível da validade (4). A questão é muito mais complexa do que a apresenta Wellmer.

296. Que constitui a partir do ser humano vivo a realidade como realidade objetiva enquanto mediação para a vida (verdade prática).

297. No nível formal da razão instrumental ou prático-estratégica (nível 4 do esquema 3.7 [198]), que constitui, a partir da realidade objetiva como "totalidade" aberta pela razão prático-material, os "objetos" da natureza ou do mundo cotidiano do senso comum (razão teórico-analítica, científica etc.).

298. Essa referência às "pessoas" é o re-conhecê-las como iguais, mas – contra Wellmer – "não sem consideração dos seus argumentos", mas ao contrário considerando seus argumentos enquanto expressão da dignidade da pessoa re-conhecida como igual. Ou seja, não posso descartar "seus" argumentos – embora teoricamente me pareçam errados – em "consideração" ao respeito por sua pessoa. Isto se chama "tolerância", como veremos, sem cair em relativismos veritativos.

299. Por ora, este "deve" é de exigência material que poderia parecer pré-ética; mas, levando em conta que o princípio material da ética é universal, não poderá "tomar-como-verdadeiro" algo que ponha em perigo a vida humana (que mate o sujeito ético) e aqui haveria também uma exigência ética, não só lógico-analítica formal.

300. Aqui a vida humana é o critério de verdade prática e teórica.

301. Esta é uma exigência propriamente ética, porque o Outro sujeito ético é parte da comunidade de vida e merece respeito em sua dignidade. Trata-se do princípio da autonomia, liberdade e alteridade.

302. Esta solidariedade material foi indicada no nível 1.3 do esquema 4.5: é a "solda" da comunidade de vida na reprodução da vida humana comunitária, como momento que supre culturalmente o instinto de autoconservação do grupo.

303. Cf. o nível A do esquema 3.3.

304. Aqui se confundem os níveis 1 e 2 do esquema 2.4.

305. Aqui, Wellmer se situa diretamente no nível 4, mas como não considerou o nível 3 (do re-conhecimento) não é capaz tampouco de compreender que o momento discursivo subsume o momento teórico a partir de uma implantação ética (o re-conhecimento do outro argumentante), e em nome desse re-conhecimento deve argumentar, não já pelo conteúdo veritativo, e sim pelo respeito ao outro, e enquanto se quer alcançar a aceitabilidade do outro.

306. Wellmer, 1986, p. 108; trad. esp., p. 113.

307. *Ibid.*, p. 111; trad. esp., p. 132.

308. O se devo argumentar agora, em certo lugar etc., depende da "factibilidade" ética (questão que trataremos no § 3.5), mas as "circunstâncias" nada têm a ver com o "dever" argumentar em geral. Creio que Wellmer não distingue claramente este ponto.

309. O mérito de Apel é que o tentou. Quanto à fundamentação, cf. Apel, 1976, 1980b, 1989; e em Cortina, 1985, p. 79-177. A contradição performativa do cético é inevitável. Seria preciso agora desenvolver o argumento levando em conta a objeção de Wellmer e nossa proposta de distinguir entre o momento argumentativo de verdade do enunciado descritivo e a validade propriamente prática ou moral que parte do re-conhecimento da dignidade ética do outro argumentante pressuposto já sempre no enunciado descritivo antropológico (e em referência à reprodução e ao desenvolvimento da vida humana do sujeito ético enquanto tal e, por isso, quanto ao direito do afetado a participar na argumentação). Os enunciados normativos obrigam moralmente, como o diz de maneira ainda rudimentar a posição do "socialismo lógico" de um Peirce. A contradição performativa diante da pura argumentação veritativa é diferente daquela que surge da possível negação do outro argumentante praticamente, porque, moralmente, negar a possibilidade de argumentar é negar o outro enquanto argumentante. Aqui o ceticismo radical não só é irracionalismo contraditório performativamente, mas também solipsismo antimoral (e antiético). Wellmer nega que possa haver tal fundamentação (Wellmer, 1986, p. 102s; trad. esp., p. 125s). Habermas, no entanto, pensa ser possível, sob certas condições (Habermas, 1983, p. 86s; trad. esp., p. 98s).

310. O "critério de relevância" – inexistente na Ética do Discurso – é o critério de verdade: é mais relevante o que mais se aproxima das exigências peremptórias da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana de cada sujeito ético.

311. Esta argumentação, discussão prática ou deliberação comunitária (não apenas solipsista como no caso do Estagirita ou dos neo-aristotélicos, já que subsume e supera a mera *frónesis* monológica, embora pudesse ser denominada um ato de *frónesis* intersubjetivo-comunitária) ocupa-se materialmente de um enunciado cujo "conteúdo" tem pretensão de *verdade prática*. Ou seja, deve ter nesse "conteúdo" ético relação: a) com o critério de reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano em geral ("Que seja possível viver!"); b) com o critério de "retitude" com relação às exigências valorativo-culturais sustentáveis ou racionais vigentes dos afetados; e igualmente – e deverá ser estudada em detalhe no futuro – c) com o critério de "retitude" com respeito às "adequadas" inclinações ou pulsões (*Triebe*, das quais Freud tem muito a nos ensinar, especialmente a relação entre o inconsciente pulsional e o *Über-Ich* [Super-eu], que indica a articulação da repressão da libido com as pautas ético-culturais vigentes e ontogenéticas familiares; cf. mais adiante nos §§ 4.2-4.4) a que se refere Aristóteles no texto citado acima que falava de "verdade [prática] em homologia com a retitude da tendência (*tê oréxei tê orthê*)". A ética filosófica pode então dar orientações para a discussão ou deliberação prático-comunitária, articulada com os afetados, os militantes líderes, os peritos (entre eles os cientistas críticos) etc., em nível universal e de princípios. Uma "razão discursiva" ético-moral (não puramente formal como na Ética do Discurso) subsume os "conteúdos" éticos, os procedimentos "formais", e se defronta, depois, com a "factibilidade" prática. A "razão discursiva" prática, intersubjetiva, crítica e anti-hegemônica será por nós estudada nos capítulos 5 e 6.

312. Nem fictícia como a "situação original" de Rawls, nem tendo que postergar a possibilidade da aplicação do princípio moral formal para um futuro distante, quando tiver ocorrido a simetria.

313. KpV, A 101; Kant, 1968, t. 6, p. 174.

314. A "forma" de uma "coisa" real se opõe ao "material", não à coisa como tal. A discussão contemporânea entre formalistas (Ética do Discurso) e comunitaristas (Taylor, MacIntyre etc.) se situa, incorretamente, como a discussão entre "o justo" e "o bom" (cf. por ex. Habermas, 1991, p. 199-218; trad. ingl., p. 88-105), sendo nada mais nada menos que o debate entre as exigências morais formais e alguns aspectos da ética material. A questão do "bem" propriamente dito não entrou ainda na discussão, já que faltavam pressupostos para a sua clara determinação, como veremos.

315. Para a diferença entre fundamentação e aplicação, cf. Wellmer, 1986, p. 136s; trad. esp., p. 156s.

Capítulo 3

FACTIBILIDADE ÉTICA: O "BEM"

[161] Esta é uma ética da vida. Trata-se agora da factibilidade empírica desta vida. A mediação da factibilidade da reprodução da vida humana são sistemas performativos (tais como a agricultura, uma escola ou o Estado) de maior ou menor complexidade. Quando se totalizam ou autonomizam podem deixar de cumprir seu fim próprio. Trata-se então do último passo na descrição indicativa do que denominamos o *fundamento* da ética. Paradoxalmente, o "fundamento" deve aprofundar-se proporcionalmente ao que se construirá sobre ele¹. Entretanto, a parte propriamente crítica da Ética da Libertação será descrita a partir do capítulo 4, mas o "fundamento" foi desenhado como predeterminado a partir dessa parte crítica. Para isso, era necessário desenvolver – como não foi possível observar até o presente em outra ética – o momento material positivo. Também tivemos que *subsuir* positivamente o momento intersubjetivo comunitário (da Ética do Discurso, por exemplo). Podemos agora tentar alcançar a síntese desses momentos (do momento material da ética e formal da moral), a partir da factibilidade de ambos, e conseguir assim a *unidade real* ou sintética da eticidade propriamente dita. A eticidade se constrói processual e diacronicamente, a partir da fundamentação ou decisão eletiva da norma, até a realização *factível* ética do ato, da instituição, das estruturas sistêmicas histórico-culturais etc., passando desta maneira da *aprioridade* da norma ou máxima na intenção do agente à realização da eticidade. Isto é, se a) no aspecto material nos referimos à dimensão da verdade prática (a partir das exigências da *reprodução e desenvolvimento da vida de cada sujeito humano em comunidade*, e onde os enunciados normativos têm *pretensão de verdade prática*); se b) no aspecto formal se tratava do âmbito da racionalidade formal dos acordos válidos (a partir das exigências da *intersubjetividade simétrica*, e com enunciados normativos com *pretensão de validade na comunicação*); agora, c) descreveremos inicialmente o processo da construção do *factível ético*, onde se realiza estritamente o "bem"² (ou o "mal"), a "bondade" (ou "maldade") da norma, ato, microestrutura, instituição ou sistema de eticidade efetuados concretamente, a partir das exigências da *factibilidade ética*, e por enunciados normativos com *pretensão de eficácia e retidão na realização efetiva e concreta*,

levando em conta as circunstâncias contextuais e também suas consequências. Trata-se de demarcar, a partir da verdade prática e da validade moral, a razão instrumental e estratégica (subsumida pela razão prático-material, ético-originária e discursiva).

Esquema 3.1: DIMENSÕES MATERIAL, FORMAL E FACTÍVEL DA ETICIDADE

a. O material: a verdade prática da razão prático-material, ético-originária, acerca da reprodução da vida do sujeito: o "verdadeiro".	c. O <i>factível ético</i> : o acordado é julgado em sua factibilidade pela razão instrumental e estratégica: o <i>factível</i> , possível técnica, economicamente, etc., é demarcado pelos princípios material e formal, e realizado com factibilidade ética, processo de "aplicação" ou realização operada pelo ato, pela instituição ou pelo sistema de eticidade: o "bom".
b. O <i>formal</i> : a validade intersubjetiva da razão discursiva, de enunciados normativo com pretensão de validade: o "válido".	

[162] O movimento completo no nível do fundamento de uma ética da libertação percorre pelo menos os seguintes aspectos:

a) O momento ético-material, dos conteúdos, afirmando a universalidade material, de base neurocerebral, de concreção histórica e hermenêutico-cultural, da vida ou morte do sujeito ético; é o âmbito do exercício da razão prático-material e ético-originária referente a enunciados normativos (fundamentados sobre juízos de fato) com pretensão de verdade prática.

b) O momento moral-formal, procedimental, da validade moral intersubjetiva e comunitária, que se cumpre a partir da simetria dos participantes afetados; é o âmbito do exercício da razão discursiva referente a enunciados normativos com pretensão de validade universal.

c) O momento ético-processual da factibilidade realizadora (não é meramente procedimental, mas processo, processual) que, num primeiro momento, é exercício da razão instrumental e estratégica formais, com referência a juízos de fato; num segundo momento, é confronto deste exercício dos princípios ético-material e moral-formal, dando como resultado a máxima ou norma do ato "bom", da instituição "legítima", do sistema cultural vigente (*Sittlichkeit*), etc.

Como a eticidade se produz "processualmente", não podemos deixar de lado o pensamento da parte Norte do continente americano, visto que, desde o Alasca (habitado por esquimós) até a Terra do Fogo (onde viviam os desaparecidos índios alakaluf, também originários do longínquo Leste da Ásia), a experiência do "processo", do "devir" para o futuro parece ser

uma vivência comum das raças brancas, mestiças ou afro-americanas vindas (ou trazidas com violência) depois. Por isso vamos reler algumas teses do pragmatismo que, como a Filosofia da Libertação, é sensível à “diacronia” da realidade evolutiva e histórica.

§ 3.1. O pragmatismo: Charles Peirce³

[163] Em 1901 e 1902, um filósofo norte-americano⁴ tentou provar a existência de uma filosofia original de seu país, o pragmatismo, diante dos colegas de Edimburgo, nas conferências Gifford⁵. Chamava-se William James, e se encontrava na mesma embaraçosa situação na qual nós filósofos latino-americanos nos encontramos hoje, noventa anos depois⁶.

O pragmatismo é a filosofia própria dos Estados Unidos. Seus antecedentes primordiais podem ser rastreados em 1867, dois anos depois do fim da Guerra de Secessão, isto é, na própria origem da unificação dos Estados Unidos, do “Norte” industrial e do “Sul” escravista. Em 1898 (há um século, é importante lembrá-lo) esse país começava sua expansão imperial em Porto Rico, Cuba e Filipinas. Hoje é a potência militar hegemônica mundial – monopólio de uma coerção que *jamaiz* foi exercida assim por uma única nação no planeta Terra: é uma novidade geopolítica que causa pânico àquele que possa estar sujeito a este “poder”. É o próprio centro do “Centro” do sistema-mundo na etapa do capitalismo tardio e na cultura pós-moderna⁷. O “americanismo” da Nova Direita republicana da América do Norte é hoje o prolongamento mais fundamentalista do “eurocentrismo”. Por tudo isto, acho que o retorno às grandes teses filosóficas do pragmatismo é saudável, mas isto não será possível se o pragmatismo do Norte não se abrir a um necessário diálogo com o Sul empobrecido, explorado e excluído... não sem responsabilidade ética na globalização neoliberal impulsinada pelos Estados Unidos no sistema-mundo. O “we Americans”, como expressa Richard Rorty, não consiste apenas em defender o respeito pela incomensurabilidade ou incomunicabilidade, mas é também defender certa irresponsabilidade tratando-se dos Outros que são cruelmente oprimidos. Não será esse diálogo uma das tarefas filosóficas medulares do século XXI que já desponta?

[164] As quatro colunas do pragmatismo, os fundadores da primeira época, são Charles Peirce (nascido em 1839)⁸, William James⁹, George H. Mead¹⁰ e John Dewey (falecido em 1952)¹¹. A vida deles cobre um século, época em que a influência do pragmatismo foi hegemônica em todo o país (se considerarmos os primeiros trabalhos de Peirce no ano de 1867, até a morte de Dewey). Devido às comoções da II Guerra Mundial, alguns filósofos europeus, como os membros do “Círculo de Viena” (formado entre outros por Moritz Schlick, Otto Neurath, Friedrich Waismann, Kurt Gödel)

ou Rudolf Carnap, se transferiram para a América do Norte, e junto com alguns pensadores americanos deram impulso à filosofia analítica, descartando o pragmatismo como não rigoroso¹². Com Quine – que estuda com Carnap em Praga – começa a reação¹³, e hoje observamos que muitos voltam a descobrir o sentido desta filosofia (entre eles R. Bernstein, H. Putnam e R. Rorty)¹⁴. O que move a ética da libertação é uma motivação semelhante à dos pragmáticos em sua reflexão. Frequentemente, ao dar conferências ou cursos sobre Filosofia da Libertação latino-americana nos Estados Unidos, alguns colegas norte-americanos me faziam este comentário: “Estas teses são muito semelhantes às do pragmatismo”. Por isso desejo apenas começar aqui a descrever as semelhanças e as diferenças entre estes dois movimentos filosóficos.

[165] Peirce é indiscutivelmente o pragmático mais original. O enigmático filósofo quis expressar a intuição geradora de sua filosofia com aquela formulação hermética e plurivalente que data de 1903:

A categoria do Primeiro é a idéia daquilo que é tal como é sem consideração de nenhuma outra coisa... A categoria do Segundo é a idéia daquilo que é tal como é enquanto Segundo relativamente a algum primeiro, sem consideração de nenhuma outra coisa... É a reação... A categoria do Terceiro é a idéia daquilo que é tal como é enquanto Terceiro¹⁵, ou Mediação, entre um Segundo e um Primeiro¹⁶.

Trata-se de uma filosofia da Mediação – da *Betweenness*¹⁷ – na qual o imediato não se nos entrega nunca, já que sempre é mediado:

1. Não temos faculdade de introspecção, mas todo conhecimento do mundo interno deriva por um raciocínio hipotético de nosso conhecimento dos fatos externos.
2. Não temos nenhuma faculdade de intuição, mas toda cognição é determinada logicamente por cognições anteriores.
3. Não temos nenhuma faculdade de pensar sem signos.
4. Não temos nenhuma concepção do absolutamente incognoscível¹⁸.

Esta declaração de guerra contra Descartes é uma recuperação de muitos momentos deixados de lado pela moderna filosofia européia. O pensamento “americano”¹⁹ irrompe criadoramente. Não podendo operar a partir do Imediato, todo conhecimento e ação se encontram já determinados pela Mediação (a Terceiridade, *Thirdness*²⁰): mediação do conhecer o objeto a partir da intersubjetividade de interpretantes como acordo (a partir do signo como *representamen*); mediação a partir da comunidade de cientistas²¹; mediação do conhecer *a partir* (e não só “através”) do horizonte lingüístico (a partir dos ícones, indicadores, símbolos)²²; mediação do conhecer como processo (como a verificação de laboratório)²³, não só a partir da dedução ou indução, mas a partir da abdução (como a hipótese

que deve ser verificada diacronicamente); mediação de todo conhecer a partir do futuro (a antecipação contrafáctica da coincidência de verdade e realidade *in the long run*)²⁴; mediação do teórico a partir do prático, a partir do ético, como "lógica socialista"²⁵, a partir da história, do "senso comum".

[166] Desejamos ressaltar este último aspecto, fundamental em nossa releitura para uma ética da libertação. Consideremos um famoso texto:

Aquele que não sacrificar sua própria alma para salvar o mundo, coletivamente é ilógico em todos os seus argumentos. Daí que o princípio social esteja enraizado intrinsecamente na lógica²⁶.

A razão teórica (a lógica, por exemplo) é um momento segundo da razão prática (que pode decidir "sacrificar a própria alma", a vida: verdade prática). A isto acrescenta como comentário:

Ora, não é necessário que em honra da lógica um ser humano seja capaz do heroísmo do auto-sacrifício. Basta reconhecer a possibilidade disto, no caso de perceber que só os argumentos do ser humano que os tem são realmente lógicos e, portanto, deve contemplar os próprios como unicamente válidos enquanto são aceitos pelo herói. Na medida em que referir seus argumentos a essa norma, identifica-se com esta mente. Isto faz com que a lógica seja suficientemente sustentável²⁷.

Pensar cuidadosamente esta relação indicada (da fundamentação de normas que possa levar até "dar a vida" em sacrifício, como ponto de partida de inferências lógicas) nos levaria muito longe. Mas devemos pelo menos indicar o tema. Peirce está ainda disposto a unir a vontade ética do cientista com um "amor evolutivo", um eros que motiva a comunidade indefinida e sempre realizando-se na investigação para permanecer em coerência com o próprio processo do universo como "evolução"²⁸. É toda a problemática de co-implicância da verdade prática e da validade moral, a partir da realidade processual da corporalidade da vida do sujeito humano cultural e histórico. Seja como for, a ética da libertação sempre afirmou, assim como Peirce, que a lógica (superando a "falácia reducionista" da filosofia analítica ou positivista desde Frege e Popper), e ainda a ontologia, pressupõe a ética²⁹. Vejamos tudo isto com maior precisão, e remontemos ao que é a fonte radical de onde divergem as posições formalistas (posições epistemológicas que cairão na "falácia redutivista" – para denominá-las como Apel – ou nas morais que apenas têm pretensões de validade) e as de "conteúdo" (ou éticas materiais, como ponto de partida). E aqui nos encontramos com o momento "insuperável (*nichthintergebar*)" ou "onde minha pá se dobra"³⁰, segundo a metáfora de Wittgenstein.

O tema é por demais conhecido. Kant propõe uma "coisa em si" ou o *noumenon*³¹ incognoscível:

Só podemos conhecer os fenômenos, mas nunca as coisas em si mesmas (*der Dinge an sich selbst*)... Por trás dos fenômenos temos que admitir algo que não é fenômeno, a saber, as coisas em si, visto que nunca podem ser conhecidas (*bekannt*) em si"³².

[167] O jovem Peirce, desde sua primeira época³³, opõe-se decididamente à incognoscibilidade da "coisa em si" kantiana. Kant pensa que a coisa em si é incognoscível. Peirce, ao contrário, acha que é parcialmente cognoscível em cada ato cognitivo e plenamente *in the long run*. A saber, e isto passa inadvertido em freqüentes interpretações (mesmo a de Apel, porque ele admite a mesma hipótese), encontramos nele uma certa identidade entre "cognoscibilidade" e "realidade". Kant coincide também neste ponto: a "realidade" da coisa é idêntica à sua "cognoscibilidade"³⁴. Consideremos um texto de Peirce, de 1868:

... A ignorância e o erro só podem ser concebidos como correlativos ao conhecimento verdadeiro e à verdade, que posteriormente passam a pertencer à natureza dos conhecimentos. Diante de qualquer conhecimento há uma realidade desconhecida, porém cognoscível; mas, diante de todo conhecimento possível, existe só o autocontraditório. Em poucas palavras, metafisicamente a cognoscibilidade (em seu sentido mais amplo) e o ser são dificilmente o mesmo, mas são termos sinônimos³⁵.

Temos então quatro momentos que *in the long run* devem identificar-se: realidade = ser = verdade = validade intersubjetiva. A realidade³⁶ é parcial e validamente conhecida inicialmente por uma comunidade; o que aumenta indefinidamente pela investigação³⁷, que capta parcial mas crescentemente a verdade, no sustentado esforço a partir de uma futura identidade:

A opinião predestinada a ser conseguida mediante o acordo em última instância³⁸ de todos os pesquisadores, é o que entendemos por verdade, e o objeto representado por essa opinião é o real³⁹.

É um falibilismo histórico que tende a uma identidade futura, já que a verdade é assim "aquilo para o qual uma crença tenderia, se esta crença fosse a que se obteria se se tendesse indefinidamente para uma fixação (*fixity*) absoluta"⁴⁰ ("that to a belief in which belief would tend if it where to tend indefinitely toward absolute fixity"). Ou de outra maneira:

... O pensamento controlado por uma lógica experimental racional tende a fixar certas opiniões, com igual intenção, a natureza das quais será a mesma no final; não obstante, a perversidade do pensamento de gerações inteiras pode provocar que se posponha a última fixação (*fixation*)⁴¹.

Nas palavras de Apel, podemos resumir:

Podemos e devemos supor como idéia reguladora que uma comunidade científica de interpretação e experimentação, ilimitada, e que trabalhe em condições ideais, devesse alcançar *in the long run* uma opinião em verdade intersubjetivamente válida, isto é, uma opinião

que não pudesse ser discutida por ninguém, à base dos critérios de verdade dos quais se dispõe⁴².

Como se pode ver, a verdade se identifica com a validade (posição criticada por Wellmer e tratada no § 2.5) e nisto consiste a teoria consensual da verdade. Consensualidade intersubjetiva que opera igualmente como exigência ética à maneira de um "socialismo lógico". A partir deste horizonte regulador, pode-se entender a "máxima pragmática". De fato, os "objetos" do conhecimento se apresentam a uma comunidade de pesquisadores a partir de um âmbito prático e se conhecem por suas conseqüências práticas:

Consideremos que efeitos, que poderiam ter concebivelmente repercussões práticas, concebemos que tem o objeto de nossa concepção. Então, nossa concepção desses efeitos é a totalidade de nossa concepção do objeto⁴³. (Consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object).

[168] Permitam-nos um longo parêntese para referir-nos à teoria da verdade de um filósofo espanhol não muito conhecido. Com efeito, Zubiri distingue três tipos de verdade⁴⁴. a) Em primeiro lugar, trata-se da "verdade real", mera atualidade cerebral do real⁴⁵ em milhões de grupos neuronais, através da categorização perceptual e conceitual, articuladas à atividade lingüístico-lexical e autoconsciência:

Verdade é realidade presente em intelecção, enquanto está realmente presente nela. Portanto, a verdade primária e radical da intelecção sensiente... é exatamente a ratificação do *de si*, ratificação da realidade própria. Ratificação é a forma primeira e radical da verdade da intelecção sensiente. É o que chamo de verdade real⁴⁶.

No cérebro se "atualiza" algo real simplesmente, anterior à referida atualização, na "inteligência sensiente". O "real" não é o independente (ato segundo) do ato cognoscente (ato primeiro). Ao contrário, o ato cognoscente (da subjetividade cerebral) é o que se descobre como independente *a posteriori* do real. O real é o *de si*, a partir de si, um *prius* captado como o já dado antes e sem relação, enquanto real, ao ato cognoscente. O real (realidade) e a cognoscibilidade (ser) não são idênticos. Uma dimensão é a do real e outra a do ser conhecido. O real não é o cognoscível, mas a coisa substantiva que existe a partir de si⁴⁷. A realidade é o captado do real como o *de si* daquilo que é real; na atualização cerebral a realidade é, exatamente, o "aceito" como a "anterioridade" do *de si* do real. A verdade, pelo contrário (que não é nem pode ser nem identificar-se nunca com a realidade⁴⁸), diz "referência originária" à realidade do real: é ratificação⁴⁹.

b) A verdade do juízo, por outro lado, é a referência da atualidade do real afirmada como "uma coisa entre outras". Esta referencialidade da realidade da coisa a outras coisas é o "apofântico" da intelecção⁵⁰.

c) Chegamos assim a um terceiro tipo de verdade. Tomemos como exemplo um texto de William James, quando escreve o seguinte:

No momento em que o pragmatismo se coloca esta pergunta, já tem a resposta: as verdadeiras idéias são aquelas que podemos assimilar, validar, corroborar e verificar; as idéias falsas são aquelas que não podemos. Esta é a diferença prática de ter idéias verdadeiras; portanto esse é o significado da verdade, já que isso é o que se conhece como verdade. Esta tese é o que terei que defender. A verdade sucede a uma idéia. *Torna-se verdadeira, faz-se verdadeira mediante fatos.* Sua verdade é um efeito, um evento, um processo: isto é, o processo de verificar-se a si mesma, sua própria verificação. Sua validade é o processo de sua validação⁵¹.

[169] W. James está pensando numa "idéia" e num "processo". Zubiri aborda o tema de outra maneira, já que se situa num terceiro nível, o da "razão" como "marcha" intelectual a partir da realidade das coisas no "campo" para o "mundo"⁵². A "passagem" da afirmação "apofântica" à racionalidade "mundana" se faz pela "experiência". Zubiri coloca aqui a questão do método (que é "provação de realidade") de "com-provação"⁵³. Neste terceiro nível trata-se da "verdade racional". A busca do esboçado (a hipótese ou abdução de Peirce) a partir do "apofântico" para o "mundano", como *encontro e cumprimento*⁵⁴, nos permite descobrir a "verdade como encontro: eis aqui a meta essencial da inteligência racional"⁵⁵. Aqui tocamos a intuição da questão da verdade no pragmatismo. De fato, a verdade racional de Zubiri é o cumprimento de uma busca como autenticação, veridictância e verificação (do "apofântico" afirmado como o esboçado, postulado, hipotético [abdução] para o "mundo" como fundamento). Zubiri trata aqui o tema: "A essência da verdade como encontro"⁵⁶. A verificação é "tenteio": "A dialética da adequação é tenteio progressivo da verificação"⁵⁷. O que é que se verifica?: "O esboçado [problema hipotético] é o verificado, algo que nos leva do mundo ao campal"⁵⁸. Verificação é fundar o campal no mundo (flecha x do esquema 3.2, em nota); o verificado é o campal a partir do mundo (flecha y do esquema)⁵⁹. De onde:

A verificação é dialética não só por seu momento de progressiva adequação, mas também e mais radicalmente por seu intrínseco caráter: é uma marcha do verificável e do inverificável para novos esboços. É a dialética *sugestão-esboço*. A inteligência racional é um ir esboçando em e a partir de uma sugestão, e um retrotrair-se do esboço à sugestão de novos esboços. É *dialética de razão sensiente*⁶⁰.

A verificação é "cumprimento"⁶¹, isto é, "acontecimento histórico":

Como é na realização de possibilidades que consiste formalmente a essência do histórico, resulta que o caráter da verdade racional enquanto acontecimento é o que constitui formalmente a própria essência do histórico desta verdade⁶².

Consideremos a partir deste horizonte a “máxima pragmática” à qual nos havíamos referido antes deste longo rodeio através da posição de Zubiri. Com efeito, o “objeto de nossa concepção” – dizia Peirce no texto citado – é “concebido” (em seu conteúdo) a partir dos “efeitos” práticos que produz no processo temporal: “efeitos” de experimentos de laboratório ou de ações práticas – de uma comunidade lingüística com validade intersubjetiva. De maneira que a totalidade das conseqüências do objeto é o que constitui seu “significado” intersubjetivo com validade processual *in the long run*.

[170] No próximo parágrafo voltaremos a aprofundar o tema iniciado, isto é, a distinção entre enunciados descritivos ou normativos de verdade prática, e agora como processo de realização no tempo histórico – como conteúdo material de verdade e com validade intersubjetivo-lingüística. Em todo caso, as intuições fundamentais do pragmatismo são plenamente subsumíveis por uma ética da libertação, com uma diferença: se o pragmatismo pensa de preferência a partir da experiência da comunidade científica, das ciências da natureza (do darwinismo, por exemplo) e do *common sense* norte-americano, a ética da libertação o faz primeiramente a partir da experiência da comunidade prático-política⁶³, das ciências sociais críticas (da crítica de Economia Política mundial, por exemplo) e dos oprimidos ou excluídos da periferia e também do centro. Se William James ressalta a ação cognitiva como “verificação” – da “verdade” como fruto de um processo teórico⁶⁴ –, a ética da libertação, ao contrário, centra-se na práxis transformativa como “libertação” – onde a “verdade prática” como momento do processo ético tem ainda maior referência à práxis do que para o próprio pragmatismo. E, além disso, queremos lembrar que é evidente que o pragmatismo não pôde descobrir ainda o fenômeno do eurocentrismo⁶⁵, porque auto-interpretava os Estados Unidos como a plena realização ocidental da Europa – no longo caminho do Leste para o Oeste da cultura universal, tal como a havia concebido Hegel. Portanto, não partiu da periferia, do dominado, do excluído, do pobre, da mulher, das raças discriminadas. O intento de Cornel West, ao propor um “pragmatismo profético (*prophetic Pragmatism*)”⁶⁶, é superar esta estreiteza de interpretação reducionista – que pensa tudo a partir da New England, a partir dos meios acadêmicos ou a partir do “sentido comum” de um branco masculino e burguês protestante, que é um grupo hegemônico e minoritário, no poder⁶⁷ – fazendo convergir para esse novo desenvolvimento do pragmatismo não só a crítica pós-moderna mas também o marxismo. Dados estes novos horizontes categoriais, penso que será sumamente fecundo no futuro próximo um sério diálogo entre pragmatismo e filosofia da libertação. De nossa parte, assumiremos as teses fundamentais do pragmatismo quando o discurso e a arquitetura da ética da libertação assim o exigirem⁶⁸.

§ 3.2. O realismo pragmático de Hilary Putnam

[171] A tradição analítica ou positivista não criticou só o pensamento metafísico ingênuo, mas também negou a possibilidade de rigor científico a toda ética normativa (por consistir em “juízos de valor” ou “enunciados normativos” considerados incompatíveis com este rigor). Escreve Ayer:

Os juízos de valor... na medida em que não são científicos, não são, literalmente falando, significativos, mas são simples expressões de emoção que não podem ser verdadeiras nem falsas⁶⁹.

Ao tentar demonstrar que “os conceitos éticos normativos são irreduzíveis a conceitos empíricos”⁷⁰, pretende-se que a filosofia ética é impossível, pelo menos como a entende a ética da libertação. É por isso que nos cabe agora indicar a maneira de tratar esta árdua questão e relacionar três termos: realidade, verdade e validade⁷¹, no pensamento crítico do pragmatismo de Putnam – como figura em torno da qual desejamos desenvolver a crítica à “falácia redutivista” (como a denomina Apel) da posição tarskiana.

Putnam mostra muito bem como uma “linguagem formalizada L” – no caso de Tarski –, a partir de uma “metalinguagem ML”, deve estabelecer um critério de verdade” (critério W ou convenção T) que, por último, acaba sendo apenas um “critério de inteligibilidade”. O “verdadeiro” de Tarski “não é o verdadeiro clássico”⁷². Putnam nega, entre outros aspectos, a pretensão tarskiana de falar de “verdade em geral” no caso determinado da “verdade de uma determinada linguagem L”⁷³, sendo que se trata de uma abstração da linguagem ordinária de um âmbito artificial formalizado que evita as “antinomias semânticas” (pragmáticas, é claro)⁷⁴. A “correspondência” se estabelece entre dois termos dentro do horizonte da linguagem definida, e no qual nenhum deles pretende ser a realidade:

“A neve é branca” é verdadeira se e só se a neve for branca.

Esta expressão tautológica lógico-semântica dirige-se exclusivamente ao desenvolvimento de uma teoria do “significado-sentido” (com pretensão de inteligibilidade) que tenta responder à pergunta: “What is it to understand a sentence?”⁷⁵:

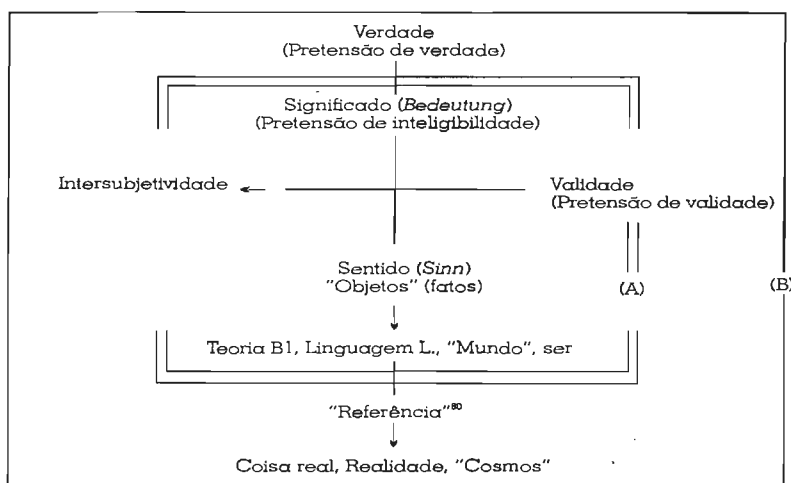
De acordo com Tarski, Carnap, Quine, Ayer e teóricos semelhantes, saber estes fatos [tais como “a neve é branca”] constitui a chave para entender as palavras é verdadeiro. Em suma, para entender *P* é verdadeiro, onde *P* é uma oração entre aspas, só é preciso eliminar as aspas de *P*⁷⁶ (e apagar é verdadeiro)⁷⁷.

[172] Em que se converte a relação entre um termo do enunciado e o outro termo (o “objeto” ou “coisa”)? Putnam explica a posição de Tarski com um novo exemplo:

Existe uma descrição D tal que “D é um elétron” é demonstrável em B1⁷⁸, e isto pode ser verdadeiro (para um B1 adequado) embora não existissem [sic] elétrons”⁷⁹.

Neste caso o conceito de “verdade” é puramente lingüístico ou *intrateórico*: “verdade” é inteligibilidade, e agora demonstrabilidade a partir de uma teoria B1.

Esquema 3.3: NÍVEIS DA LINGUAGEM E A “REFERÊNCIA” AO REAL



Putnam quer recuperar, pelo contrário, de alguma maneira “a crença de que existe um mundo” sobre o qual há uma “asseverabilidade justificada”⁸¹. O horizonte tarskiano (A do esquema 3.3)⁸² não é suficiente para uma “concepção realista da verdade”⁸³ – que deve situar-se no horizonte B. Penso que a posição analítica ou positivista deu preeminência à “verdade” ou ao horizonte de uma “linguagem L” (A), sobre a linguagem ordinária do mundo do sentido comum (B). O próprio Carnap o mostra:

O sentido (*Sinn*) de uma proposição está em seu poder de expressar um fato Se uma (pseudo)proposição não expressa um fato (pensável), então não tem sentido e é só aparentemente uma proposição. Se uma proposição expressa um fato, então sem dúvida tem sentido; mais especificamente, é verdadeira se se apresenta um fato, e é falsa se não o apresenta⁸⁴.

Trata-se do horizonte do significado-sentido (inteligibilidade) de uma proposição no âmbito da linguagem abstrata determinada (A do esquema 3.3). De certa maneira, teríamos aqui uma noção "analítica de verdade"⁸⁵. Porém, como mostrou Cristina Lafont, há uma longa tradição em que se deu preeminência "ao significado sobre a referência"⁸⁶ que, partindo de Hamann, passando por Humboldt, arremata em Heidegger⁸⁷.

[173] Mas, e será esta uma das virtudes da análise de Putnam, onde quer que nos situemos, seja numa língua pré-definida (formal) ou no mundo cotidiano da língua comum, as coisas são sempre complexas. De fato:

Há fatos externos, e podemos dizer quais são. O que não podemos dizer – porque não tem sentido – é que os fatos sejam *independentes* de todas as escolhas conceituais (*conceptual choices*)⁸⁸.

E isto porque "se escolho a linguagem de Carnap, devo dizer que há três objetos" – no exemplo dado por Putnam – mas "devo dizer que há sete objetos... no sentido do lógico polonês"⁸⁹. Para Putnam pode haver diversas definições dos objetos do mundo segundo os "esquemas conceituais", tipos de linguagem, a partir de onde são expressos. E repete:

O que há de errado com a noção de objetos que existem *independentemente* dos esquemas conceituais (*conceptual schemes*) é o fato de não haver padrões nem sequer para o uso das noções lógicas à margem das escolhas conceituais... Falar de fatos sem especificar a linguagem que vai ser utilizada é não falar de nada⁹⁰.

O que o induz a concluir:

Dada uma linguagem, podemos descrever, num sentido *trivial*, os fatos que fazem verdadeiras e falsas as sentenças dessa linguagem...; mas o sonho de encontrar uma relação universal bem definida entre uma (suposta) totalidade de todos os fatos e uma sentença verdadeira arbitrária numa linguagem arbitrária é só um sonho de uma noção absoluta de um fato (ou de um objeto) e de uma relação absoluta entre sentenças e os fatos (ou os objetos) em si⁹¹.

Agora poderíamos fazer-lhe a pergunta que ele se faz a si mesmo sobre sua própria posição: "como pode alguém estar seguro de que isto não seja puro idealismo lingüístico?"⁹² Putnam pensa que entre as linguagens disponíveis, ou "esquemas conceituais", encontra-se também o esquema da linguagem ordinária ou do "sentido comum" – cuja reconsideração deu origem a todas as reflexões do chamado "segundo Wittgenstein"⁹³ – que é frequentemente desacreditado como não contendo "critérios de verdade" suficiente (em comparação com o dos "objetos" da ciência). Negando que haja "propriedades intrínsecas" nas coisas, Putnam se inclina a pensar, contra a opinião originada no século XVII, que certamente há uma "projeção" do sentido comum naquilo que podemos denominar "objetos" da vida

cotidiana (cadeiras, mesas ou cubos de gelo)⁹⁴. O intento putnamiano se orienta a "desenvolver o programa de conservar o realismo do sentido comum, evitando ao mesmo tempo os absurdos e antinomias do realismo metafísico em todas as suas variantes"⁹⁵. Que se nos permita, a partir de sua distinção entre "disposição estrita" e "disposição *ceteris paribus*", desenvolver suas propostas a partir do interesse da ética da libertação.

[174] Opino que há três âmbitos ou "dimensões" de coisas⁹⁶ reais: a) O horizonte macro, de todo o universo físico (galáxias, sistemas astronômicos, etc.), cujo acesso "científico" é recente (graças às "teorias" e aos instrumentos de observação, tais como os telescópios)⁹⁷. b) O horizonte do sentido comum onde aparecem as "coisas" ou os "objetos" do mundo cotidiano, detectados "normalmente" pelos parâmetros biológicos de nosso sistema "receptor" neurológico⁹⁸. Estas "coisas" ou "objetos" são denominados pelos acordos da linguagem intersubjetiva cultural-histórica. c) O horizonte micro, atômico, molecular, só observável a partir de "teorias" e por instrumentos científicos (como o microscópio), que supera o horizonte de "observabilidade" normal dos sistemas naturais neurológicos humanos. São "objetos" (nêutrons, prótons, elétrons, etc.) constituídos recentemente. Todos eles (a, b, e c) podem ser reais, mas os parâmetros ou "esquemas conceituais" que os "constituem" são diversos. O "sentido comum" move-se no horizonte b (embora ampliado pela informação científica da cultura do homem de rua contemporâneo).

[175] Putnam, como numa corrida de obstáculos, irá vencendo um após o outro muitos obstáculos, mas, penso, não consegue superar o último. De fato, Putnam comenta acertadamente:

Pode-se resolver quase *qualquer* problema filosófico, ou [a] dizendo que os objetos em questão não existem realmente; ou [b] dizendo que as afirmações em questão não têm realmente um valor de verdade. Se se está suficientemente desesperado ou se é suficientemente atrevido, pode-se dizer que [c] a própria verdade é uma projeção...⁹⁹

Com isto Putnam mostrou (e tenta superar) os obstáculos do idealismo (a), do ceticismo (b) ou do subjetivismo radical (c). Mas não é tudo. No campo prático há mais obstáculos ainda:

Por outro lado, rejeitar o ponto de vista do espectador [desinteressado, e...] adotar o ponto de vista do agente [como o faz o pragmatismo ou a ética da libertação] para suas próprias crenças morais, e reconhecer que todas as crenças que acho indispensáveis para a vida (sic) devem ser tratadas por mim como asserções que são verdadeiras ou falsas..., não é o mesmo que (d) recair no realismo metafísico sobre as próprias crenças morais; assim como uma atitude [positiva] para com as próprias crenças sobre os objetos materiais do sentido comum não é cair (e) num realismo metafísico sobre os referidos objetos do sentido comum¹⁰⁰.

Com mestria indica sua posição (que compartilhamos a partir da Filosofia da Libertação), recuperando também os pontos de vista do sentido comum em moral e em referência às crenças, mas rejeitando a atitude metafísica ingênua em moral ou a respeito dos "objetos" reais. E acrescenta ainda:

Isto tampouco nos obriga a abandonar nosso pluralismo ou nosso falibilismo: mas nem por isso devemos [f] crer também numa *única melhor* versão moral, ou [g] numa *única melhor* versão causal... O que temos são melhores ou piores versões, e nisto consiste a objetividade¹⁰¹.

Por fim confrontamo-nos com o último obstáculo, e por isso prestaremos agora uma atenção especial à reflexão de Putnam:

Somos obrigados a reconhecer, com William James, que não tem sentido a pergunta sobre de que parte de nossa teia-de-aranha se reflete o mundo em si mesmo¹⁰² e que parte constitui nossa contribuição conceitual¹⁰³.

Ao tropeçar com o último obstáculo, Putnam se pergunta: "Não estamos voltando a um irracionalismo completo?"¹⁰⁴. E faz esta objeção a partir da posição de sua companheira:

Ruth Anna Putnam, seguindo a linha de John Dewey (ou de Marx), apela neste ponto à noção de *necessidade*. É porque há *necessidades humanas* reais e não simplesmente desejos, que faz sentido distinguir entre valores melhores e piores... Aqui, Dewey, como Goodman, nos diz que as necessidades humanas *tampouco pré-existem*, que a humanidade está constantemente redesenhando-se a si mesma, e que nós criamos as necessidades. De novo muitos terão a sensação de vertigem, ou, pior, a sensação de cair num poço sem fundo. Nossas noções – a noção de um valor, de uma imagem moral, a noção de um critério, de uma *necessidade* – estão tão entrelaçadas que nenhuma delas pode proporcionar um *fundamento* à ética. Isto, penso, é exatamente correto¹⁰⁵.

Aqui Putnam "tropeçou" contra o último obstáculo, onde "minha pá se dobra" e, na minha opinião, equivocou-se. Tem razão que não há nenhum valor, nem imagem moral que seja "fundamento". Mas as *necessidades* da vida do sujeito humano, como tais, que podem ser recriadas em suas modalidades, não podem ser criadas em seu conteúdo *último* ligado à vida como tal. Pode-se comer de muitas maneiras e a arte culinária (ou o mercado capitalista dos alimentos) pode lançar novas comidas, modas ou gostos. Mas o "comer" é necessário... e quem não come (em seu sentido último, ainda que seja pelo soro intravenoso)... morre. A morte é o limite de todas as necessidades não cumpridas e ela "pré-existe" em seu conteúdo fundamental. Essa pré-existência da *vida humana* tratando-se do próprio sujeito ético (autoconsciente e por isso responsável auto-referencialmente por sua própria vida) é o critério último de verdade de todo valor, imagem moral e modalidades que as necessidades possam adquirir, mas além

disso esquemas conceituais, marcos teóricos, estruturas culturais, etc., que permitam a vida! Referindo-se a um exemplo no contexto da tradução diante de uma língua estrangeira, Putnam coloca o seguinte caso:

O que estamos fazendo então na realidade? Creio que na tradução efetiva começamos com suposições sobre o que o falante quer ou pretende, pelo menos em muitas situações. Depois de haver passado horas sem provar bocado¹⁰⁶, supomos que quer comer¹⁰⁷; depois de permanecer desperto durante horas, talvez queira dormir (especialmente se esfrega os olhos), etc. Também supomos que em sua *confiabilidade*, no sentido abstrato de verdade provável, se vincula com sua *eficiência* pessoal. Se o falante aceita uma oração *S* cada vez que está olhando a água, e também, sempre que lhe falta, vai em sua busca, *S* pode significar *ai há água* ou *ai há algo para beber*¹⁰⁸.

[176] É exatamente o mesmo caso em que “minha pá se dobra” e tocamos aqui o âmbito último de verdade-realidade (e ainda validade, uma vez que intersubjetivamente vamos “entrando em acordo” sobre o fato de que o Karl, do exemplo de Putnam, “precisa beber”). Contra o que pretendemos mostrar no § 1.5, Putnam repete:

Temos que acabar vendo que não há possibilidade de uma *fundamentação* para a ética, da mesma forma que acabamos vendo que não há possibilidade de uma *fundamentação* do conhecimento científico ou de qualquer outro tipo de conhecimento¹⁰⁹.

Paradoxalmente Putnam inverteu o problema: para os analíticos ou positivistas lógicos, o enunciado normativo-ético era um juízo de valor, e, portanto, carecia de validade científica. Para Putnam, tanto o enunciado ético como o científico carecem ambos agora de um fundamento decisivo. E ambos se encontram na mesma situação de ter que “reconhecer que todas as crenças que acho indispensáveis para a vida [sic] devem ser tratadas por mim como asserções que são verdadeiras ou falsas”¹¹⁰. Mas, se é assim, é porque o que é “indispensável para a vida” do sujeito humano é o último critério insuperável de verdade diante do qual “minha pá se dobra”. É esta a intuição essencial do pragmatismo. Com ela coincide a ética da libertação, mas levada às suas últimas conseqüências, e não só por motivos teóricos ou acadêmicos, mas porque a maioria da humanidade corre o risco de morrer... de fome, exclusão, etc. E se os meus argumentos são fracos, é preciso descobrir outros melhores, por um falibilismo que aceito e do qual necessito, como o próprio Putnam o expressa:

Parece-me que o coração do pragmatismo – do pragmatismo de James e Dewey, se não do de Peirce¹¹¹ – estava na insistência na *supremacia do ponto de vista do agente*. Se cremos que devemos adotar um ponto de vista, usar um certo *sistema conceitual*, quando estamos comprometidos na atividade *prática*, no mais amplo sentido de *atividade prática*, então não devemos adiantar simultaneamente a afirmação de que essa não é

realmente a forma como são as coisas em si mesmas [referindo-se aos "objetos" macro, do sentido comum ou micro, tratados acima...]. Nossas vidas [sic] mostram que acreditamos que há crenças mais ou menos garantidas sobre as contingências políticas, etc."¹¹².

Como "vida" tem aqui um sentido "fraco" (eu diria não pragmático), esquece-se que ela é justamente o real por excelência (o modo de nossa realidade à qual se "refere" a verdade) em relação ao qual a verdade em sentido pragmático tem sua referência última. A "vida humana" que assumimos com autoconsciência e auto-responsabilidade é o ponto de partida, como modo de realidade a partir do qual se constituem os "objetos" macro, micro e do sentido comum, e aquilo, como ponto de partida, ao qual se "refere" a verdade e a validade (lingüística e intersubjetiva) para reproduzi-la e desenvolvê-la. Essa "vida humana" é referência *prática*, no sentido de que funda ou constitui os fins e os valores da existência intersubjetiva, lingüística, cultural e materiais da ética. A vida do sujeito humano, a partir de seus parâmetros receptivos (dos neurobiológicos até os culturais), constitui os "objetos" em sua verdade, como mediações práticas e teóricas de sobrevivência, de reprodução e desenvolvimento da vida do próprio sujeito humano. A ciência e o sentido comum (e aqui em especial a ciência econômica com sentido material, não puramente formal como no caso do neoliberalismo, já que deve mover-se no "prius" do parâmetro da necessidade-produção-consumo do trabalhador) têm a ver com esta reprodução e desenvolvimento das necessidades humanas¹¹³ da vida do sujeito ético que pré-existem a toda criação e recriação de modos, ou "modas" à la Dewey, de aceder a elas, de manejá-las, de cumpri-las...

[177] Daí que o exemplo tarskiano poderia agora explicitar-se assim: A neve é branca é "verdadeira", se – e só se – a neve é "realmente" branca.

Em primeiro lugar, e considerando apenas o sujeito do enunciado, que o "objeto" neve seja uma "coisa" real significa que, na ordem dos "objetos" do sentido comum, da linguagem ordinária (de maneira intersubjetiva e lingüística portanto), de um "mundo" de constituição de significado-sentido (de inteligibilidade), e com possível certeza de evidência fenomenológica (digo: "A neve é branca", e viro a cabeça e a "vejo"), se "atualiza" cerebralmente isso (deística ou referencialmente) real como dando-se de si; isso é captado como um *prius* em sua própria atualização: a "neve" real. Sua verdade é sua "atualidade" cerebral ratificada.

Em segundo lugar, deveríamos mostrar o momento apofântico de "é branca" – quer dizer, no juízo propriamente dito¹¹⁴. Porém, de fato e praticamente, quando se enuncia como ato de fala: "Eu te digo que a neve é branca", enquanto agente e na vida real, como ato comunicativo (com seu momento ilocucionário e seu conteúdo proposicional), se integra de alguma maneira a um plexo *prático* a partir desse "campo" do real (por

exemplo: dado que “a neve é branca” refratou os raios do sol e cegou nossos olhos na alta montanha, ao praticar “andinismo” em Mendoza, Argentina, tem “sentido”, enquanto se refere de alguma maneira à periculosidade na reprodução da vida dos agentes humanos, que realizavam um ato esportivo de montanhismo e se haviam cegado pela luminosidade do sol). O “objeto” aparece e é “julgado” como momento da totalidade da práxis da “vida humana”, e enquanto integrado ao plexo prático aparece como este “objeto” e não outro. É neste sentido que os enunciados normativos podem ser de “verdade prática” (“Eu devo cobrir meus olhos com uma lente escura ao fazer andinismo”), e a própria vida humana (como o real ao qual se refere o enunciado) é o “critério de verdade” da “atualização”, dos juízos e dos processos de verificação de todos os “fins”, “valores”, “objetos”, “fatos”, ou “atos” do mundo (sejam eles científicos ou cotidianos do sentido comum). Tudo isto deve ser aprofundado no futuro¹¹⁵.

Para concluir este parágrafo, certamente central desta Ética, queremos fazer uma última reflexão. Em resumo, o que a tradição da filosofia do *linguistic turn* nos ensina, e é útil e necessário (e por isso devemos subsumi-lo), mas não suficiente (e por isso devemos contextualizá-lo), é que o acesso ao real é sempre mediado lingüisticamente. Não obstante, já desde Hamann e Humboldt advertiu-se que, se o “mundo” se abre a partir de uma *língua particular*, o relativismo pode ser o caminho inevitável. A posição de Richard Rorty¹¹⁶ em nossa época é a expressão mais dramática. Cada “mundo lingüístico” (o de Frege ou o da “linguagem L” de Tarski) supõe um *critério de significatividade* ou sentido (com pretensão de inteligibilidade) que deve manifestar-se também por sua coerência interna – e nisto Davidson tem razão¹¹⁷.

[178] Chegamos assim ao acordo de que há pelo menos três níveis: a) o da coerência significativa ou de sentido do “mundo” lingüístico (*formal* desde Frege a Davidson, ou *ontológico* desde Humboldt a Heidegger); b) o da intersubjetividade válida dos acordos de uma comunidade de comunicação (desde Peirce a Apel ou Habermas); c) o do intento de “abrir-se”, pela problemática da “referenciabilidade” para o real, os “objetos” ou as “coisas” reais (de Kripke a Putnam e da própria ética da libertação):

Sempre que a aprendizagem, a possibilidade de revisão, é inerente a uma determinada práxis – isto é, em contextos indutivos e não dedutivos (como o da matemática ou o da jurisprudência, por exemplo) – as expressões *designativas* se usam *referencialmente*. Pois, à base do uso *referencial* das expressões *designativas* se encontra a suposição de algo que há de ser descoberto¹¹⁸ e não legislado, isto é, algo em relação com o qual nosso saber tem que poder autocorrigir-se¹¹⁹.

Diante (a) do relativismo da incomensurabilidade ou incomunicação de cada mundo lingüístico, de um conceito de verdade como o único

"compreensível (*understandable*)" ou inteligível¹²⁰ – que em ética leva a um relativismo mais ou menos cético e antiuniversalista – que, como mostramos, pode ter duas variantes: uma formalista (a dos analíticos) e outra ontológico-culturalista (a de Humboldt a Heidegger), (b) Apel tenta salvar o universalismo por meio de uma reflexão pragmática a partir de uma teoria consensual da verdade – que em ética leva a um formalismo sem conteúdo material algum, e por isso à sua inaplicabilidade. Por sua vez, (c) a corrente "referencialista" tenta salvar a validade ética do sentido comum pragmático mas não chega ainda a descrever "aquilo" ao qual se "refere" de maneira convincente – cai ao saltar o último obstáculo. Penso que a ética da libertação, no momento da análise das estruturas fundamentais, pode afirmar uma *pretensão* e um *critério de verdade* universais (a partir da reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano em geral) – cumprindo assim o intento "referencialista" – que incluem os momentos culturais (aqui também com *pretensão de retidão*, porque é verdade prática) de todos os "mundos lingüísticos" possíveis (mesmo os formais, mas com consciência de que são "reduções abstratas"¹²¹ que devem ser ressituidas no contexto do real para alcançar verdade prática). A ética da libertação pode ao mesmo tempo subsumir todo o positivo da Ética do Discurso quanto à *pretensão* e ao *critério de validade* (a verdade como consenso) intersubjetivo (que devendo ter "referência" a um conteúdo material é agora aplicável e não perde sua universalidade mesmo no diálogo intercultural). E pode também afirmar a *pretensão* (ou condição da comunicação) de inteligibilidade e o *critério de significatividade* (a verdade como compreensibilidade) do sentido com coerência, também a partir do sentido comum e como articulável no plexo da ação (tal como o descobre o pragmatismo desde sua origem, e com o qual a ética da libertação pretende ser seu pleno desenvolvimento, como se verá mais adiante).

§ 3.3. "Sistema" funcional ou formal em Niklas Luhmann

[179] Interessa-nos particularmente a formulação luhmanniana de "sistema social"¹²², porque assim teremos claramente definido o conceito de "totalidade" como "sistema" com o qual teremos que contar na *Segunda Parte* (a parte crítica) desta Ética. Não exporemos toda a riqueza da visão luhmanniana, mas aquilo que importa para nosso argumento. De fato, poucos como Luhmann tiveram a decisão teórica e a coerência de chegar sem maior contradição a uma descrição do "sistema social" autopoietico, auto-referente, sem sujeito nem possibilidade de tal. Trata-se de uma sociologia ontológica que nos lembra a "linguagem L" de um Tarski, agora como "sistema S". Em ambos os casos, a *pretensão* de inteligibilidade (lingüística no primeiro e funcional ou performativa sócio-sistêmica no segundo) diz relação ao significado da ação com um certo "sentido (Sinn)"

que, tanto em Husserl como em Frege (e até Heidegger), é o que dá lugar, "situa", a "parte" funcional no "todo" (o "objeto", "fato", "ente" ou "função" no "mundo" de um Heidegger, ou no "sistema" de Luhmann). Habermas se pergunta:

É possível que a intersubjetividade lingüisticamente gerada e o sistema auto-referencialmente cerrado constituam temas para uma controvérsia que destitua a desvalorizada problemática mente-corpo?¹²³

Habermas tenta a crítica a partir da validade lingüístico-discursiva intersubjetiva (que achamos de muito interesse no sentido de que é impossível que o sistema, sem sujeitos, chegue a auto-regular-se sem nenhuma intervenção da razão discursiva). Mas, e é isso que nos interessa, Habermas não pode criticar radicalmente Luhmann, porque não conta com o nível material ou de conteúdo, em função de uma pretensão de "verdade prática" não consensualista, porque Habermas é também formalista à sua maneira.

Compreender a teoria luhmanniana é assumir toda a história da sociologia – numa de suas variantes. Luhmann dá continuidade a seu mestre Talcott Parsons¹²⁴. Anthony Giddens comenta sobre Parsons:

As idéias de Durkheim são, de fato, para bem ou para mal, muito mais complexas que as encarnadas em *The Social System* (de Parsons). Durkheim sustentava que há... modos primários nos quais os interesses dos atores podem levá-los a divergências a respeito dos imperativos morais da *conscience collective*...¹²⁵

Parsons, por sua visão da "ordem social", tende a funcionalizar toda anomia e conflito¹²⁶. Esta posição é levada ao paroxismo por Luhmann que, partindo da cibernética mecânica (sistema que se auto-regula), sabe que os organismos "vivos" manejam o sistema por autopoiese auto-organizada de maneira mais complexa que os sistemas mecânicos, conseguindo diminuir com êxito a complexidade do "entorno". A especificidade do "sistema social" consiste em que se auto-regula auto-referencialmente, graças à produção de uma "estratégia específica do sentido (*Sinn*)"¹²⁷.

[180] Permitam-nos começar com a exposição de um exemplo. Como se encontram, para Luhmann, cada um dos "sistemas diferenciados" dentro do "sistema social" em seu conjunto? De maneira independente um dos outros. Cada subsistema – como a redução abstrata *formalista* o exige – se auto-regula autopoieticamente. O mesmo também acontece com o "sistema econômico" – embora pudéssemos tomar como exemplo os subsistemas jurídico, político, religioso, educativo, etc. De fato, o "sistema econômico" tem para o nosso sociólogo um código binário sobre o qual se organiza: "pagar/não pagar" ("ter dinheiro/não ter dinheiro")¹²⁸, que é o que permite constituir o "sentido" dos momentos do sistema. O programa do sistema se encontra explicitado nos "preços" que são os que auto-regu-

lam os momentos de pagamento e as expectativas econômicas em geral. O sistema auto-referente, com base no referido código e programa, comunica-se internamente por meio do "dinheiro" – de onde Habermas extrai o conceito para sua "teoria crítica". O "dinheiro"¹²⁹ é a mediação universal de comunicação no espaço cerrado do sistema econômico. Como há escassez de mercadorias e dinheiro, surgem dois mecanismos: o mercado e a competição¹³⁰. O "mercado" (há mercados de diversos níveis) se auto-regula auto-referentemente (sempre levando em conta a metáfora cibernética) graças aos preços. A "competição" no mercado não é um momento discursivo ou autoconsciente, mas, como evita toda interação direta (de possíveis sujeitos), é um *mecanismo autopoietico*¹³¹. O sistema econômico (como todo sistema) não depende de outros subsistemas (como o político, o religioso, etc.); são mutuamente autônomos. Trata-se exatamente de uma concepção *formalista* da economia exclusivamente capitalista, auto-referente¹³², onde as necessidades da vida do sujeito humano¹³³ permanecem restritas a mero "entorno" (isto é, "fora" de uma consideração sistêmica). Vejamos agora a questão em seu conjunto.

A "mudança de paradigma" proposta por Luhmann a respeito das teorias de sistemas anteriores se apóia nas seguintes transformações: a) não se falará mais de "partes e todo", mas de "sistema e entorno"¹³⁴; b) dentro dos sistemas abertos (não dos fechados) não há "partes", mas há uma interna "diferenciação do sistema"¹³⁵ – por formação de subsistemas econômico, político, jurídico, etc., como já vimos –; c) o por último relevante do novo paradigma consiste em que o sistema é autopoietico, auto-referente, auto-organizativo¹³⁶, de onde a questão crítica central se formula: "como a clausura auto-referencial pode produzir abertura"¹³⁷ e "estabilidade dinâmica" com o entorno?¹³⁸

[181] Desde o começo da reflexão sistêmica de Luhmann, podemos observar o uso de certos pressupostos conceituais. Escreve-se:

As seguintes reflexões partem do fato de que há (es gibt) sistemas. [... Trata-se do] caminho da análise dos sistemas reais (*realer*) no mundo real (*wirklichen Welt*)... Há que elaborar uma teoria de sistemas diretamente referida à realidade (*wirklichkeitsbezogene*). Se isto acontece, cumpre-se a *pretensão de validade universal* para tudo que é designado como sistema¹³⁹.

Basta prestar atenção para perceber que Luhmann fala freqüentemente de "realidade (*Wirklichkeit*)"; esta "realidade" tem relação constitutiva com a auto-referência sistêmica: trata-se de um "mundo" real¹⁴⁰. O "sistema/entorno" ou a totalidade de todos os sistemas/entornos (já que cada sistema pode também funcionar como entorno dos outros) seria a realidade¹⁴¹. O "sistema" coloca seus "limites" diante do "entorno (*Umwelt*)"¹⁴². Quer dizer: "Os limites não podem ser pensados sem um *detrás* e

pressupõem, portanto, a *realidade* de um mais além e a possibilidade de ultrapassá-la¹⁴³.

A questão tem suas dificuldades. Luhmann escreve que "a realidade pode ser tratada como sentido"¹⁴⁴; e como o "sentido" é um momento do "mundo", ter-se-ia novamente identificado "mundo" com "realidade"¹⁴⁵. Ao identificar as "dimensões do mundo, a objetividade [*Sachlichkeit*] (*realitas*)"¹⁴⁶, a temporalidade e a sociabilidade, integradas no cosmos ou como estrutura da consciência do sujeito¹⁴⁷, Luhmann teria caído num formalismo no qual se confunde o sistema (formal) com o real (o material).

Por sua vez, "o ser humano aparecerá, para ele mesmo ou para um observador, como unidade, *mas não constitui um sistema*"¹⁴⁸, e ainda mais claramente:

A afirmação de que as pessoas pertencem ao entorno dos sistemas sociais não contém afirmação valorativa... Só perfila a valoração excessiva dada ao conceito de sujeito, isto é, a tese da subjetividade da consciência. Os sistemas sociais não têm na base o *sujeito* mas o entorno, e *ter na base* só quer dizer que se dão como condições pressupostas do processo de diferenciação dos sistemas sociais que não podem por sua vez ser diferenciadas (entre elas as pessoas como portadoras de consciência)¹⁴⁹.

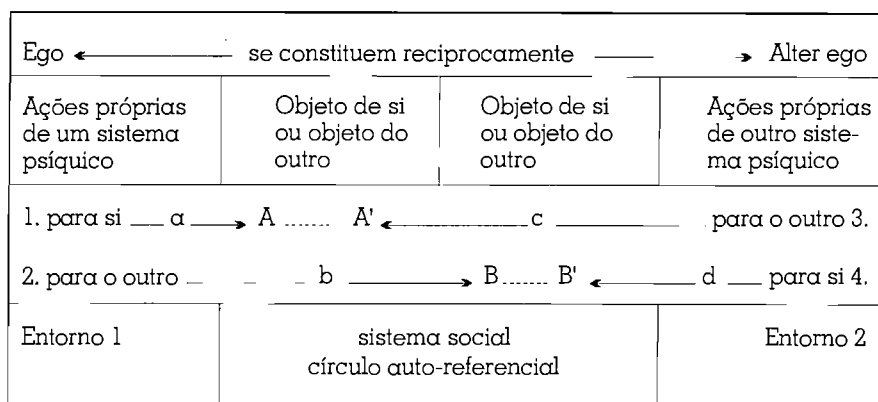
Esta desconexão entre os sistemas sociais e os sistemas psíquicos (que na realidade são a subjetividade humana, de constituição neurocerebral), sendo estes últimos reduzidos a entorno, produzirá a separação radical entre "sistema" e "ética" (esta última não constitui sistema para Luhmann), entre o âmbito formal e o material da realidade da ética¹⁵⁰.

O sistema, em seu processo de diferenciação por subsistemas, irá se auto-adaptando ao entorno por seleção, diminuindo a complexidade do entorno, aumentando sua própria complexidade por um processo de auto-organização autopoietica: auto-referencialidade¹⁵¹, irreversível no tempo, no qual se deve reagir com velocidade, porque a impossibilidade da reprodução produz rapidamente a dissolução (entropia) do sistema¹⁵². Trata-se da "auto-referencialidade do ser"¹⁵³.

[182] O problema central que importa para nossa interpretação é o da "dupla contingência" ou da auto-referencialidade do ego e do *alter ego*. A crítica (que exporemos no capítulo 4) manifestará esta auto-referencialidade, a partir da hetero-referencialidade do Outro, que aparecerá *fora* de toda "expectativa (*Erwartung*)".

O fenômeno social da "dupla contingência" é indicado da seguinte maneira:

Esquema 3.4: CÍRCULO AUTO-REFERENCIAL DA "DUPLA CONTINGÊNCIA"



É determinante o próprio círculo auto-referencial: eu faço o que tu queres se tu fazes o que eu quero. De forma rudimentar este círculo é uma nova unidade que não pode ser reduzida a nenhum dos sistemas participantes¹⁵⁴.

Ou de outra maneira:

Na metaperspectiva da dupla contingência se dá então *uma indeterminabilidade produzida pelo prognóstico*, independentemente de que se tenha disposto uma conduta tão acostuada e esperada... Se agora ego sabe, por sua vez, que alter sabe que ego se esforça por prover a conduta de alter, então ego deve também levar em conta o efeito desta antecipação, o que não se pode realizar na forma de um prognóstico mais detalhado, já que este só viria recolocar o problema... O estar aberto ao reacondicionamento se baseia na própria condição da negatividade, isto é, na duplicação da contingência: ego experimenta alter como alter ego. Experimenta com esta *não identidade das perspectivas*, ao mesmo tempo, a *identidade desta experiência de ambos os lados*¹⁵⁵.

A "expectativa" da ação do outro demarca as próprias possibilidades contingentes (não necessárias mas possíveis) dentro do clima de "confiança (Vertrauen)" que esta expectativa garante positivamente, ou de "desconfiança" que esta expectativa fecha em sua antecipação. No âmbito deste círculo auto-referencial se constitui o "sistema social", onde o sistema psíquico de cada agente funciona como entorno. Dentro do marco da dupla contingência, as ações são improváveis e suas possibilidades abertas. Cada agente tem uma dupla referência: para si mesmo (1. do esquema anterior), e neste sentido se observa (flecha a) a si mesmo (A) como ator específico no sistema social, e para o outro ator social (2.), e nesta segunda

posição o *alter ego* é seu objeto (flecha *b*) de observação (*B*: o *alter* para o ego). Vice-versa, o *alter ego* é para o ego (3. por *c* em referência a *A'*: o ego para o *alter*) um observador externo de sua função social, e para si mesmo (4.) observador (*d*) de sua própria funcionalidade social (*B'*). Como se pode ver, *A* não é *A'*, nem *B* é *B'*. No sistema social auto-referencial esta diferença se constitui mutuamente e não apresenta maior dificuldade. Não obstante, como veremos no capítulo 4, a diferença de *B* como objeto da observação de ego como si mesmo, em relação a *B'* enquanto experiência do si mesmo do Outro, constituirá – por exemplo em Lévinas – todo o problema da alteridade irreduzível do Outro a toda possível “totalização” (funcionalidade sistêmica). O *alter ego* em *B* tornar-se-á um “sujeito-outro” (o Outro) – e não meramente um *alter ego* (*B*: igual ao eu, simplesmente “*ai*”), mas um ego *alter* (outro que o eu e nunca igual; *B* não é igual a *B'*). Essa irrupção do Outro além de toda funcionalidade na “dupla contingência” dará a possibilidade do momento crítico, absolutamente impossível para Luhmann, pois o sistema social, sendo auto-referencial, permite contingência, abertura e interpenetração¹⁵⁶, mas nunca irrupção do “sujeito” do Outro – do sistema psíquico como autônomo: isto é, como uma auto-referência irrespectiva ao próprio sistema social a partir de sua própria dignidade reconhecida a partir da postulação de sua autoconsciência auto-responsável – e tampouco, por isso, se vê claro por que um sistema chega a seu termo e, diacronicamente, como se origina. O que importa a Luhmann é mostrar o modo como o sistema social *permanece*, respondendo diante de um entorno de suma complexidade. A irrupção da alteridade do Outro criticamente no sistema social, a extinção e *originalidade* deste sistema são momentos hétero-referentes que Luhmann evita apresentar claramente, e que são de extrema prioridade para uma ética da libertação.

[183] Por outro lado, referindo-se a “um entorno especial dos sistemas sociais”: O “ser humano” (não podemos escrever isto sem uma certa ironia ou constatação trágica) não é um constitutivo interno do sistema, mas apenas um “entorno”. Não obstante, Luhmann faz reflexões que não desenvolve e nas quais toca o problema “material” da ética. Assim, falando da “reprodução orgânica” e da “reprodução psíquica”, que têm a ver com “a vida”¹⁵⁷ e com “a consciência”, escreve:

A autopoiese, qua vida e qua consciência, é a condição prévia da formação dos sistemas sociais; isto é, os sistemas sociais só podem auto-reproduzir-se se for garantida a continuação da vida e da consciência... Para a vida e a consciência, a auto-reprodução só é possível no sistema fechado¹⁵⁸.

Isto nos mostra que, para a razão instrumental, só os sistemas formais autopoieticos – que têm a vida como condição mas não como critério material e princípio ético – se encarregam da vida. Isto é, deveriam encarre-

gar-se principalmente da vida dos trabalhadores. Além disso, como se pode observar, aqui vida significa apenas uma dimensão biológica, naturalista, "reprodução orgânica" exclusivamente. A questão não oferece maiores possibilidades dentro do horizonte luhmanniano que continua sendo uma compreensão do "sistema social" sem sujeitos, dentro de um paradigma da consciência e a partir da razão instrumental. Mostraremos no capítulo 4 a coerência desta posição e o porquê da impossibilidade de chegar a ter uma consciência crítica dentro deste marco teórico-social, que é objeto de uma justificada acusação, a de ser "apto para assumir as funções legitimadoras do poder, até aqui exercidas pela consciência positivista reinante"¹⁵⁹. Luhmann, em nossa visão, se mostra melhor do que nunca neste texto:

A teoria econômica se vê obrigada (de outra maneira não seria útil) a manter sangue frio diante da diferença rico/pobre... As almas simples tentam fazer oposição ao anterior recorrendo à ética¹⁶⁰.

§ 3.4. "Factibilidade" em Franz Hinkelammert

[184] Neste momento da Ética da Libertação vamos enfrentar o tema da realização da norma verdadeira (prática e materialmente) e válida (formalmente). Trata-se da questão da factibilidade, das condições ou circunstâncias concretas de sua efetiva possibilidade. Uma norma ou práxis impossível (lógica, empírica ou facticamente) não é realizável. Entramos num campo pouco explorado pelas éticas materiais e pelas morais formais contemporâneas. Será necessário analisar os fundamentos do critério e o princípio de factibilidade da práxis. Para isso estudaremos um importante pensador latino-americano.

De fato, Hinkelammert, embora seja um economista de origem alemã que estudou em Münster e Berlim¹⁶¹, onde se doutorou em economia, especializado em economia dos países da Europa oriental socialista, o consideramos um latino-americano por sua larga experiência desde a década de 60 no Chile do tempo de Frey e de Allende, onde foi um dos teóricos da Unidade Popular, a revolução democrática inconclusa pela violência orquestrada dos Estados Unidos, e a partir das decisões geopolíticas de Henry Kissinger. Sua obra mais importante, *Crítica à razão utópica*¹⁶², escrita um ano antes do começo da Perestroika, antecipava as causas da queda do socialismo. Fazia uma crítica, num nível estritamente teórico, da planificação burocrática de tipo estalinista (aceitando o argumento popperiano, mas mostrando sua conclusão errônea). Ao mesmo tempo, e com a mesma lógica, critica os fundamentos da proposta neoliberal¹⁶³, mostrando sua inconsistência, que hoje vem sendo aceita por muitos¹⁶⁴. Hinkelammert se adianta à sua época, mas fica fora do "grande

debate" porque escreve em espanhol e porque sua reflexão parte dos excluídos da história.

[185] Nosso autor não é de fácil leitura. Seus interlocutores são o pensamento conservador (à la Peter Berger, com seu modelo de plausibilidade perfeita¹⁶⁵), o neoliberal hoje vigente (à la F. Hayek ou M. Friedman com o modelo de competição perfeita¹⁶⁶), o burocrático estalinista (à la Kantorovich com o da planificação perfeita¹⁶⁷) e o anarquista (com o projeto de perfeição ética dos sujeitos, que torna desnecessária toda institucionalidade¹⁶⁸). Epistemologicamente, Hinkelammert parte de e se defronta com Karl Popper. A crítica poderia intitular-se: "Com Popper, mas além de Popper", ou "A miséria do antiutopismo". O tema se encontra no ponto de partida do debate atual, porque John Rawls, Jürgen Habermas ou Karl-Otto Apel, para citar apenas três filósofos, partem de "modelos transcendentais" – na terminologia de Hinkelammert –, modelos de cuja lógica da construção seus autores não têm consciência explícita. A "situação originária" de Rawls ou da "comunidade de comunicação transcendental" ou "ideal" de Apel ou Habermas são "modelos transcendentais". Não se estudou a lógica da construção desses modelos¹⁶⁹ que Hinkelammert critica. Esses modelos impossíveis empiricamente desempenham no entanto a função de idéias reguladoras.

O impossível tem um lugar essencial no nível epistemológico e prático. Hinkelammert propõe um princípio epistemológico universal: o "princípio geral empírico de impossibilidade". Este princípio, já enunciado por Max Weber e Karl Popper, usado também por Karl Marx, abre o âmbito das ciências empíricas e das ações a partir do horizonte do "possível", em especial na ciência econômica¹⁷⁰ e na política¹⁷¹ (e também na filosofia). Hinkelammert opõe desde o começo Marx a Max Weber, já que para Marx a "sociedade burguesa é impossível"¹⁷² porque não pode reproduzir convenientemente a vida humana do trabalhador, enquanto que para Weber "o socialismo é impossível"¹⁷³ porque pretende eliminar as relações mercantis. Também para Popper o socialismo é impossível, porque como é impossível o conhecimento perfeito (infinito por seu conteúdo e velocidade) que pressupõe a planificação perfeita, esta é igualmente impossível¹⁷⁴. O discernimento e delimitação destes "impossíveis" e tudo que deles se deduz é o tema da crítica da razão utópica:

A crítica da razão utópica não é a rejeição do utópico mas sua conceitualização transcendental. Desemboca na discussão dos marcos categoriais dentro dos quais se elaboram os pensamentos sociais¹⁷⁵.

[186] Para os fins de uma ética da libertação encontramos-nos num terceiro momento do Processo: os momentos material e formal discursivo da ética entram agora num novo movimento, o da "factibilidade" realizadora. Vejamos como o analisa nosso pensador. O argumento é muito

apertado¹⁷⁶, por isso iremos dando conta dele passo a passo. Em primeiro lugar, escreve:

A realidade transcende a experiência, ...do qual [fato] deriva a necessidade de aceder à realidade, transformando-a em *empíria* por meio dos conceitos universais. Constitui-se assim o sujeito cognoscente das ciências empíricas¹⁷⁷.

Por ser o sujeito cognoscente um ser finito (não uma inteligência infinita postulada tanto por Kant como por Popper, e por isso está limitada dentro de um horizonte de impossibilidade) e vivente (situado dentro do âmbito das possibilidades limitadas igualmente por sua mortalidade), toda a realidade se abre como possibilidades para a ação, a partir de um projeto de vida¹⁷⁸. É a razão prática que se choca com as "impossibilidades" em sua ação para a reprodução da vida¹⁷⁹. Mas a realidade cognoscível transcende sempre (enquanto possível de ser conhecida, mas não agora de todo conhecida) à capacidade cognitiva. Para o ser-vivente prático poder manejar ativamente a realidade em parte transcendente, deve hipoteticamente ultrapassar também os casos efetivamente observáveis ou experimentais por meio de conceitos universais (transcendentes, "metafísicos" para o positivismo lógico)¹⁸⁰. A *empíria*, o fato empírico ou "estado de coisas (*Tatsache*)", é um constructo¹⁸¹ posterior ao confronto com a realidade que transcende o cognoscente¹⁸². Se a realidade coincidissem com a *empíria*, dar-se-ia o caso indicado "com palavras de Marx: se essência e aparência coincidissem, uma ciência não faria falta"¹⁸³. O "fato objetivo" reflete a limitação do sujeito cognoscente, e o âmbito entre o observado e o real inobservado¹⁸⁴ abre o campo do hipotético que é "ocupado" pelas teorias¹⁸⁵. Mas nas teorias nem tudo é hipotético. Não é hipotético que a realidade transcende o observável (e este é o primeiro "fato" fundante de toda ciência), e que os conceitos universais constituem a *empíria* das ciências. Mas sendo o sujeito cognoscente um sujeito de ação-vivente, os objetos empíricos se constituem a partir do horizonte aberto do "possível" para a vida, a partir do princípio de impossibilidade de escolher a morte:

O sujeito cognoscente é o nome da capacidade reflexiva do sujeito atuante [e vivente¹⁸⁶] que reflete suas capacidades de ação [vivente] por meio de conceitos universais¹⁸⁷.

E é aqui que Hinkelammert introduz, prontamente, de maneira inovadora, o problema da "factibilidade":

Este sujeito atuante [e vivente] com capacidade reflexiva, que aspira à totalidade da realidade¹⁸⁸, mas que está impossibilitado de alcançá-la, é o sujeito da *tecnologia* referida ao mundo exterior do homem. Logo, todo o conhecimento empírico é, em última instância, conhecimento tecnológico, e o critério de verdade¹⁸⁹ é, em última instância, sua transformabilidade em tecnologia¹⁹⁰.

[187] Isto exige algumas explicações, para evitar mal-entendidos. Deve-se destacar que, novamente, este pensamento toca em muitos aspectos do pragmatismo peirceano, mas distingue-se dele pelas mesmas razões que indicamos no § 3.1:

A ciência pura aspira a teorias gerais e, portanto, ao conjunto de todos os *fins possíveis*, enquanto que a ciência aplicada aspira a teorias específicas, apesar de que ambas estejam tecnologicamente orientadas¹⁹¹.

A realidade é observada de fato (realidade *objetiva*) enquanto se integra de alguma maneira como meio ou fim para a reprodução da vida do atuante, já que:

O sujeito das ciências naturais... dirige-se para o mundo exterior do homem em *função de fins da ação*¹⁹²... Ao chocar-se em sua atuação com impossibilidades¹⁹³ expressas em termos de princípios de impossibilidade, este sujeito atuante reflete a partir deles sobre o âmbito de todos os fins tecnologicamente possíveis. Desta maneira, antecipa a totalidade [da realidade] por meio de conceitos universais e processos tecnológicos infinitos, transformando a realidade em *empíria* do sujeito atuante¹⁹⁴.

“Tecnologicamente possível” foi para Galileu ver as fases de Vênus graças ao recém-inventado telescópio¹⁹⁵. Porém, surge diante de nós outra variável redutiva da factibilidade:

Ao escolher os fins por realizar, aparece a escassez de meios para essa realização como o condicionante *material* de toda escolha... Aparece agora um universo econômico que condiciona os fins realizáveis pela necessidade de inscrevê-los no produto social da economia. Quer dizer, todos os fins possíveis têm *condições materiais de possibilidade*... Projetos tecnicamente possíveis se tornam [ou não] economicamente possíveis¹⁹⁶.

Porém, ademais e como já dissemos, o sujeito atuante põe fins para reproduzir sua vida:

O sujeito prático não pode atuar a não ser que seja um *sujeito vivo*. É preciso viver para poder conceber fins e encaminhar-se para eles... Viver é também um projeto¹⁹⁷ que tem condições materiais de possibilidade e fracassa se não conseguir realizá-las¹⁹⁸... A decisão sobre os fins é uma decisão sobre a concreção do projeto de vida dos sujeitos, e não se esgota numa relação formal meio-fim [como opina Max Weber]... Nem todos os fins concebíveis tecnicamente e realizáveis materialmente segundo um cálculo meio-fim [da razão instrumental] são também factíveis¹⁹⁹: só o é aquele subconjunto de fins que se integra em algum projeto de vida²⁰⁰.

Aqui Hinkelammert toca explicitamente o tema de como o princípio material universal da ética julga a possibilidade (factibilidade ética) do mero critério de factibilidade técnico-econômico:

Fins que não são compatíveis com a manutenção da vida do próprio sujeito caem fora da factibilidade²⁰¹... É possível realizar fins fora desta factibilidade, mas sua realização implica a decisão de acabar com um projeto de vida que engloba todos os projetos específicos de fins²⁰². É uma decisão pelo suicídio²⁰³.

E agora Hinkelammert argumenta de maneira semelhante àquela que nós utilizamos contra Putnam:

Para viver é preciso poder viver, e para isso é preciso aplicar um critério de *satisfação das necessidades* à escolha dos fins²⁰⁴.

Toda a construção da economia capitalista (e praticamente todas as éticas materiais e morais formais da Europa ou dos Estados Unidos) não distinguem claramente entre satisfazer "necessidades" (comer, vestir-se, habitar, ter cultura, etc.) e "preferências" (dentro da pluralidade de "ofertas" do mercado, da moda, etc.):

*A satisfação das necessidades – sublinha o autor – torna possível a vida; a satisfação de preferências torna a vida agradável. Mas, para poder ser agradável, tem antes que ser possível... O reconhecer necessidades humanas ou sufocar sua satisfação em nome das preferências, é o que faz hoje a diferença...*²⁰⁵

[188] Creio que com isto apresentamos indicativamente toda a questão da "factibilidade", à qual dedicaremos o último parágrafo deste capítulo, final desta *Primeira Parte*, dedicada aos *fundamentos* dentro do *Processo* da ética da libertação, e sobre a qual voltaremos nos capítulos 5 e 6, ao tratar de todo o problema das alternativas ou projetos anti-hegemônicos – toda a questão da utopia factível eticamente²⁰⁶ como projeto de libertação. Seja como for, Hinkelammert nos abriu o caminho para uma ética material universal – contra o formalismo pragmático de Apel e Habermas –; mas, além disso, mostra o problema da constituição do "objeto" empírico de maneira diferente daquela que foi utilizada pelo marxismo ocidental para a questão – partindo de Lukács²⁰⁷, passando por Marcuse – e mostrando mais uma vez o reducionismo na questão do "paradigma produtivista do mero trabalho", como modelo de constituição teórica do conhecimento²⁰⁸. Para Marx a vida não é um fim²⁰⁹, mas o modo de realidade do sujeito que abre o âmbito a partir do qual "se colocam" os fins. Hinkelammert vai além das éticas materiais comunitaristas (como as de MacIntyre ou Taylor) e indica que é a razão reprodutiva (que nós chamamos de "razão prático-material", ou "ética originária") que "coloca" (ou "nega") os fins e os valores; isto é, a razão reprodutiva funda por seu

conteúdo (material, portanto) a razão estratégica, instrumental e ainda discursiva (enquanto o âmbito formal de validade deve partir da "verdade prática")²¹⁰; é também ela que constitui o horizonte de conhecimento dos objetos empíricos (mesmo teóricos), enquanto "possíveis" a partir do âmbito do sujeito vivente da ação. E, como nenhuma outra ética (nem a utilitarista, a comunitarista, a Ética do Discurso e menos ainda as metaéticas analíticas, etc.), Hinkelammert abre a discussão sobre a "factibilidade". Por que pode ele e não outros abrir esta discussão? Por haver redefinido de maneira racional, universal e *materialmente* (como ética de conteúdo) toda a problemática da realização da práxis e das instituições. E porque nas éticas pensadas a partir do "centro capitalista" (também no "capitalismo tardio") as normas decididas *podem obviamente* efetuar-se, porque os atuantes têm capacidade tecnológica e econômica de realizá-las. Pelo contrário, no mundo do capitalismo periférico, muitas normas adequadas, fundadas material e formalmente, não são "factíveis": por subdesenvolvimento tecnológico, por incapacidade econômica (devido à transferência estrutural de valor para o centro do sistema), por falta de autonomia política (dada a situação neocolonial), etc. A "factibilidade" do escolhido, decidido, julgado, fundado como "bom", justo, adequado... é, no final, *impossível de realizar-se por falta de "factibilidade"*. Uma ética da libertação inicia aqui um capítulo próprio essencial. "Verum et factum convertuntur" definia Vico. Mas, entre o "verum" (verdade prática material) e o "factum" (a práxis realizada) encontra-se a "mediação" da "factibilitas"; entre o "dever" (o primeiro decidido) e o "ser-realizado" (o último na efetuação) está o "poder" que é como uma ponte (frequentemente quebrada), condição dos "operabilia".

§ 3.5. O critério e o princípio ético de factibilidade

[189] O âmbito de "factibilidade" nos abre o último momento da realização do "objeto" prático. É toda a questão da *crítica da razão instrumental*, por um lado, e da *crítica da razão utópica*, por outro, como veremos. Mesmo teoricamente, pelos instrumentos científicos de observação, a relação do ser humano com a natureza é mediada pelo desenvolvimento civilizatório que estabelece as condições *tecnológicas* de possibilidade da constituição do objeto (o telescópio de Galileu já citado). Da mesma maneira, *praticamente*, o objeto (a norma, ação, instituição ou o sistema a operar) é constituído a partir de certas condições *tecnológicas* de possibilidade²¹¹. O "desenvolvimento civilizatório" – diria Darcy Ribeiro²¹² – torna possíveis hoje ações anteriormente *impossíveis*. Ampliou-se o horizonte de possibilidades. Da mesma maneira, ações possíveis no capitalismo tardio-central são ainda *impossíveis* no capitalismo periférico, não

só pelo grau inferior de desenvolvimento tecnológico, mas também pelo grau de exploração (transferência estrutural de valor).

Isto quer dizer que, se restringirmos por sua vez o fator tecnológico, considerando além disso que os meios materiais naturais são escassos, descobrimos uma segunda condição de possibilidade: a econômica²¹³. Ambos os condicionantes (o tecnológico e o econômico) constituem condições de possibilidade da factibilidade de um objeto prático a realizar-se no futuro. É aqui que a razão instrumental e os juízos de fato, juízos de cálculo abstratos, definem um espaço de validade própria, como explica Max Weber num texto que já citamos parcialmente:

A ação social, como toda ação, pode ser... *racional, ordenada para fins*: determinada por expectativas no comportamento tanto de objetos do mundo exterior como de outros homens, e utilizando essas expectativas como *condições* ou *meios* para conseguir *fins* próprios racionalmente calculados e perseguidos²¹⁴.

O problema ético se coloca, e é este o tema deste parágrafo, quando o referido âmbito formal de meios-fins se autonomiza, se totaliza, e o que se *pode-fazer* com "eficácia" (técnico-economicamente) determina o que se operará, como *critério último* de "verdade" e "validade" teórico-poiética. Neste caso se cai numa absolutização formal, no abuso indicado por Horkheimer, Adorno ou Marcuse, denominado prioridade da "razão instrumental" – como veremos no capítulo 4. Marx chamará de "fetichismo" esta *inversão*: tomam-se as coisas (mediações de factibilidade) como fins, e as pessoas (a vida do sujeito e sua autônoma participação livre) como mediações. Para nós, esta razão instrumental deverá ser demarcada dentro das exigências de verdade prática (reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano) e de validade intersubjetiva (plena participação igualitária dos afetados na argumentação prática) e subsumida positivamente na ação. Estes princípios já analisados anteriormente sobredeterminam o *critério de factibilidade* e o subsumem transformando-o num *princípio de operabilidade* ou *princípio ético de factibilidade*. Desta maneira, por exemplo, o mercado (meio ou instituição técnico-econômica de factibilidade da competição da produção, intercâmbio e consumo) pode ser permitido como mecanismo auto-regulado (em aparência), mas também deverá ser demarcado dentro de exigências de uma *planificação possível* (como critério racional intrínseco de factibilidade técnico-econômica) para alcançar maior eficácia, ao ser subsumido a partir dos princípios éticos materiais e morais formais já enunciados acima. Vejamos a complexa e inovadora questão.

- a) Impossibilidade lógica
 - b) Possibilidade lógica: impossibilidade empírica
 - c) Possibilidade empírica: impossibilidade técnica (não-factibilidade)
 - d) Factibilidade técnica: impossibilidade econômica, etc.
 - e) Possibilidade econômica, etc.: impossibilidade ética
 - f) Possibilidade ética: princípio de operabilidade
 - g) Processo efetivo de realização
 - h) Consequências a curto e longo prazo (institucionalidade)
 - i) Processo de legitimação e coerção legal
-

α. Critério de factibilidade. Razão instrumental e "eficácia"

[190] Trata-se agora de voltar à relação "ser humano-natureza". Na origem (em nosso § 1.1), o ser humano emerge da natureza pelo processo biológico da evolução da vida. Esta "vida humana" é a condição absoluta material da existência e conteúdo último da ética universal (critério de vida ou morte, ou de *verdade prática*). Agora a natureza volta, não mais como constitutiva da "natureza humana", mas como a natureza material com a qual o ser humano se relaciona para poder *realmente* viver, isto é, como meio para poder realizar uma norma, ato, instituição, sistema ético, etc. A natureza fixa certos *marcos* de possibilidade: nem tudo é possível. Kant denomina este tipo de racionalidade, que deve levar em conta as exigências da natureza, "faculdade de julgar (*Urteilkraft*)"²¹⁵:

Na família das faculdades superiores de conhecimento há, entretanto, uma mediação entre o entendimento e a razão: é a *faculdade de julgar*²¹⁶.

Para Kant, o sujeito se confronta empiricamente com a natureza, "como se" estivesse organizada teleologicamente. Donde se pode definir um imperativo moral que permite a "síntese" do "objeto" prático, ao qual fizemos referência no final do § 2.1, e do qual partimos agora para continuar nosso discurso ali interrompido:

A regra da *faculdade de julgar* sob leis da pura razão prática é esta: pergunta-te se a ação que te propões, caso sucedesse²¹⁷ segundo uma lei da natureza da qual tu fosses parte, poderias considerá-la como possível mediante tua vontade... Se a máxima da ação não é tal que resista à prova da forma de uma lei natural, é moralmente impossível²¹⁸.

Como se pode observar, trata-se da "possibilidade" ou "impossibilidade" de uma ação moral, que deve cumprir hipoteticamente com as condições materiais naturais para sua efetiva realização. O que acontece é que, *realmen-*

te (e não hipoteticamente como para Kant), somos sempre membros de um reino da natureza (como viventes) e devemos levar em conta a "lei da natureza" (por exemplo: devemos comer para não morrer, para não suicidarmos²¹⁹).

[191] O critério de *factibilidade* poderia em princípio ser definido, em alguns de seus momentos, da seguinte maneira: Quem projeta realizar ou transformar uma norma, ato, instituição, sistema de eticidade, etc., não pode deixar de considerar as condições de possibilidade de sua realização objetiva, materiais e formais, empíricas, técnicas, econômicas, políticas, etc., de maneira que o ato seja *possível* levando em conta as leis da natureza em geral e humanas em particular. Trata-se de escolher as mediações adequadas ou eficazes para determinados fins. O critério da verdade abstrata (teórica e técnica) tem relação com os referidos fins; sua validade se julga pela "eficácia" formal de compatibilidade do meio ao fim, calculada pela razão instrumental-estratégica. Quem não cumpre estas exigências empírico-tecnológicas tenta um ato *impossível*. Quer dizer: "Nenhum projeto pode realizar-se se não for materialmente possível, e a vontade jamais pode substituir as condições materiais de possibilidade"²²⁰.

A razão estratégico-instrumental tem seu lugar insubstituível na ética. Ocupa-se dos "meios-fins" da ação humana. Mas, quando o mero "critério de factibilidade" pretende arvorar-se em "princípio absoluto", cai em numerosas reduções, abstrações fetichistas, que já foram apontadas por Horkheimer, Adorno ou Marcuse. Mas não é porque se possa cair em fetichismos que se deva descartar a função própria e subalterna da razão instrumental. Ela se ocupa, exatamente, da "factibilidade" eficaz da ação humana, e isto é útil e necessário, mas não suficiente.

Em primeiro lugar, é evidente que o logicamente impossível não é factível. Alguns modelos teóricos são logicamente impossíveis, inconsistentes, como o "modelo do mercado de competição perfeita", à la Hayek. Um mercado perfeito significa que não há em absoluto nenhum monopólio por parte de algum componente. Mas qualquer diferença (maior capital, tecnologia, informação, etc.) deve ser considerada como um certo monopólio. Se não há nenhuma diferença e igualdade total, com conhecimento perfeito a uma velocidade infinita em todos os seus pontos, não pode haver competição alguma. Um tal modelo é logicamente impossível. Para que algo seja factível empiricamente não deve ser logicamente contraditório (possibilidade *b* do esquema 3.4). Porém, o que é logicamente possível pode ser empiricamente impossível (como o *perpetuum mobile*: um móvel que por um impulso originário adquirisse inércia indefinida, sem nenhum tipo de resistência, nunca deter-se-ia). Os modelos utópicos (como a planificação perfeita, que não é logicamente inconsistente, mas sim empiricamente impossível²²¹)

permitem abrir horizontes de possibilidades novas (como, nos exemplos dados, abre-se todo o âmbito da termodinâmica ou o cálculo da planificação possível, aproximada, mínima, etc.)²²². Mas o que é possível empiricamente (todo o âmbito explicativo das ciências a partir de juízos de fato abstratos) – âmbito *c* do esquema anterior – pode ser impossível tecnicamente²²³ – âmbito *d*. Dada a escassez dos meios materiais do planeta Terra, nem tudo que é tecnicamente possível o é economicamente²²⁴. Porém, e é por último o mais grave, nem tudo que é factível técnico-economicamente (e ainda político-ideologicamente, etc.) é ético-moralmente possível, “aceitável” – nível *f* do esquema. É aqui que se passará do mero critério de factibilidade abstrata ao princípio ético de factibilidade concreta, que chamaremos de “princípio de operabilidade” ou de “factibilidade ética”.

[192] Com efeito, o critério de factibilidade fica então definido pela possibilidade empírico-tecnológica e econômico-histórica, das chamadas circunstâncias, de poder contextualmente realizar algo: o fim pode ser realizado exclusivamente por certos meios, escolhidos mediante o cálculo e usados de determinada maneira. Calculabilidade e eficácia formal são as exigências de sua validade. É um *poder-fazer hic et nunc*²²⁵. Este nível do critério é estritamente um momento da razão estratégico-instrumental, de meios-fins.

Encontramo-nos no horizonte que Max Horkheimer tratou em sua *crítica da razão instrumental*:

A atual crise da razão consiste [em que...] nenhuma realidade em particular possa aparecer *per se* como racional; esvaziadas de seu conteúdo, todas as noções fundamentais se converteram em meros envoltórios formais. Ao subjetivar-se, a razão também se formaliza²²⁶.

A verdade teórica ou técnica (“auto-referência” ao “ser” do sistema, como em Luhmann, e não à “realidade” da vida do sujeito, que seria mero “entorno”) tem seu sentido enquanto abstrata. É a “eficácia” da razão instrumental. Quando se automatiza ou totaliza, anota Herbert Marcuse em *O homem unidimensional*, “o universo totalitário da racionalidade tecnológica é a última transmutação da idéia de razão”²²⁷.

A validade que esses enunciados de factibilidade alcançam se produz na comunidade tecnológica e científica, mas não poderão pretender ser a última instância ética. A “verdade” teórico-tecnológica (eficácia) e a “validade” instrumental são puramente formais, como mostra Max Weber. Quando a factibilidade técnica se situa no nível da escassez econômica do mercado, sob o critério de competitividade, eficácia da racionalidade instrumental, pode negar a possibilidade da reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano. Os enunciados descritivos ou juízos de fato abstratos, meio-fim (eficácia, competitividade), indicam-nos a necessidade

de continuar nosso discurso ético no âmbito onde sejam situados a partir dos princípios ético e moral já expostos.

b. Princípio de factibilidade ética ou operabilidade

[193] O princípio de factibilidade ética determina o âmbito do que se pode fazer (*factibilia*: o que é técnico-economicamente possível de ser feito) dentro do horizonte: a) do que é eticamente permitido fazer; b) até o que se deve fazer necessariamente. Esse horizonte encerra todas as ações com factibilidade-ética (*operabilia*). Não é simplesmente o que se pode fazer (embora não corresponda às exigências éticas) nem meramente o que confusamente se enuncia como o *desejável de ser feito*²²⁸. A exigência propriamente ética em última instância se ocupa daquilo que se deve fazer deonticamente: obriga a fazer aquilo que não-pode-deixar-de-ser-feito a partir das exigências da vida e da validade intersubjetiva moral.

Assim, por exemplo, os objetos (satisfatores, mercadorias) das "preferências" do mercado são *permitidos* de ser adquiridos ou consumidos; os objetos das "necessidades básicas" são eticamente *devidos*: há um direito anterior ao mercado que determina a exigência absoluta de poder realmente consumi-los (embora devam ser fixadas as mediações de sua factibilidade, de sua posse para o consumo). O ético subsume o meramente factível.

Da mesma maneira, o princípio ético de impossibilidade²²⁹ demarca o princípio de possibilidade lógico-empírico e técnico a partir dos princípios ético-material e moral-formal. É um princípio material e formal orientador. Aqui a razão instrumental e estratégica são subsumidas dentro do horizonte da razão prático-material, da ético-originária (material) e da discursivo-intersubjetiva (formal): estas últimas operam como a racionalidade ético-orientadora em relação às primeiras. As primeiras operam como razão que mediatiza a factibilidade empírica das segundas. Sem razão instrumental-estratégica, a razão ético²³⁰-discursiva cai na ilusão utópica (já que poderia decidir-se a fazer o impossível). Sem a razão ético-discursiva, a razão estratégico-instrumental cai na perversidade dos sistemas formais auto-referentes fetichizados (que absolutizam a racionalidade meio-fim, a factibilidade eficaz que pode voltar-se contra a vida do sujeito humano ou contra sua necessária participação livre).

[194] Vejamos como passar do critério ao princípio ético de factibilidade. Vamos partir de um "juízo de fato", como o seguinte:

1. Este ser humano faminto nos pede uma esmola.

Deve-se considerar agora sua factibilidade técnica, econômica, etc. Talvez alguém objete, no exemplo dado, que em vez de dar-lhe uma esmola seria melhor arrumar-lhe um emprego ou mudar o sistema que tem por efeitos causar estas vítimas. Mas como se tinha o dinheiro para dar-lhe,

achou-se que se podia dar-lhe a esmola. Seja qual for o resultado da discussão, talvez se pudesse chegar à seguinte conclusão:

2. É factível dar uma esmola a este faminto.

Esta ação ainda possível deve demarcar-se a partir de um "juízo de fato" concreto ou ético que deve responder à pergunta: É possível ou não a reprodução da vida do sujeito cumprindo o conteúdo semântico do enunciado descritivo? Se for afirmativa a resposta, teríamos um novo enunciado descritivo (juízo de fato 2 do esquema 3.6):

3. Dar uma esmola a este faminto permite (é "compatível com") a reprodução de sua vida [juízo de fato concreto].

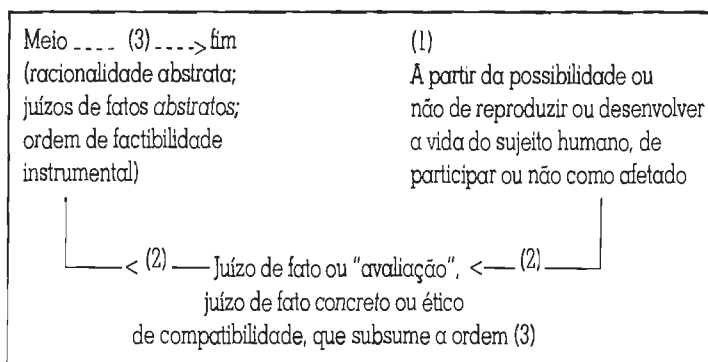
Este acordo intersubjetivo é o termo de um processo argumentativo da razão discursiva, no qual se alcança a validade do seguinte enunciado:

4. Decidimos dar uma esmola a este faminto.

Do qual se pode fundar²³¹, já que se dão as condições ou possibilidades e uma escapatória seria irresponsável, o enunciado normativo:

5. Devemos dar a esmola decidida a este faminto.

Esquema 3.6: SUBSUNÇÃO DA ORDEM DE FACTIBILIDADE NO JUÍZO ÉTICO



Comentários ao esquema: Considere-se o esquema 3.7. No § 1.1 denominamos "avaliar" (avaliação) a este juízo (2); "valor" é o objeto ou juízo-julgado (3) que pode ser "hierarquizado" por proximidade ou por maior ou menor necessidade no cumprimento do critério de verdade ou reprodução da vida do sujeito ético (1) ("hierarquia de valores" universal, além de toda cultura ou "valores culturais").

O "objeto" (ato possível imperado por um enunciado normativo) seria assim constituído por um enunciado verdadeiro-prático, válido-moral, factível e imperativo. Isto é, o juízo meio-fim (enunciado indicado com flecha 3 no esquema 3.6) é racional em sentido pleno (isto é, ético) só quando se subordina, como uma mediação formal ou abstrata, em última instância ao critério

vida ou morte do sujeito ético (enunciado 2)²³². A racionalidade instrumental, com pretensão de eficácia meio-fim mediante o cálculo, deve submeter-se ao “juízo normativo” ou ético, isto é, a ser subsumida ou demarcada dentro da ordem concreta da possibilidade da produção, reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano (flecha 2 do esquema) mediante uma argumentação por participação simétrica dos afetados.

[195] De tudo que foi dito poderíamos tentar uma primeira definição do princípio de operabilidade, puramente indicativa e parcial, aproximadamente da seguinte maneira: Aquele que opera ou decide eticamente uma norma, ação, instituição ou eticidade sistêmica deve²³³ cumprir: (a) com as condições de factibilidade lógica e empírica (técnica, econômica, política, cultural, etc.), isto é, que seja realmente possível em todos esses níveis, a partir do marco (b) das exigências: (b.1) ético-materiais da verdade prática e (b.2) morais-formais discursivas da validade, dentro de uma escala que vai desde (b.i) as ações permitidas eticamente (que são as meramente “possíveis”, que não contradizem os princípios ético ou moral) até (b.ii) as ações devidas (que são as eticamente “necessárias” ao cumprimento das exigências humanas básicas: materiais – de reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano – ou formais – desde o respeito da dignidade de todo sujeito ético até a participação efetiva e simétrica dos afetados nas decisões).

Este princípio (cujo momento deontico último se encontra em b.ii) é ético e universal, enquanto define como necessário, para todo ato humano que pretenda ser humano e factível, realizável, o responder ao cumprimento da vida de cada sujeito reconhecido como igual e livre (o ético), e levar em conta as exigências físico-naturais e técnicas demarcadas dentro das possibilidades outorgadas aos atores pelo desenvolvimento da civilização em cada época e numa situação histórica concreta. Só a norma, o ato, a instituição, etc. que cumpram este “princípio de factibilidade ética” ou “operabilidade” são agora não só possíveis, mas bons, justos, éticos e moralmente adequados. O sujeito ético que efetua a dita ação é, substantivamente, “bom” – e em referência a ele a norma, os atos, a instituição etc. se dizem “bons”, analogicamente. Todo o debate entre comunitaristas (que têm um conceito reduutivo do ético) e a Ética do Discurso (puramente formal), que opunha “o bem (das Gute)” (o pretensamente material) ao “justo (right)” (o aparentemente formal), definia inadequadamente os opostos. Na realidade, a oposição se encontra entre a verdade prática (material) e a validade intersubjetiva (formal), e entre o decidido intersubjetivamente (aquilo a ser operado material-formalmente combinado) e o factivelmente “possível”. Só a realização do possível (factível) seguindo o procedimento integral ético (a saber, eticamente) será “bom”, ao qual se opõe o “mau” (e não o “justo” ou “válido”).

A factibilidade, ademais, determina o *manejo* dessas mediações, isto é, o “poder” realizar seus próprios (monológicos ou comunitários) interesses (materiais: a vida, e formais: a participação). “Manejo” das mediações no qual consistem as micro ou macroinstituições do “poder(-fazer)”.

[196] Por outro lado, a fundamentação deste princípio de operabilidade (ou factibilidade ética) deve ser feita argumentando contra o anarquista, o voluntarista ou utópico quanto à simplificação e juízo errôneo acerca das mediações, o que cai numa ilusão ou como que “espelhismo” quando julga como “possível” (factível) o “impossível”. Assim o anarquista argumenta: se todos os sujeitos de uma comunidade fossem eticamente perfeitos, não seria necessária nenhuma instituição²³⁴. E isto porque, embora toda instituição regule ou discipline a ação numa certa direção para alcançar a eficácia relativa (factibilidade) na realização de certos fins, nunca deixa de incluir algum tipo de disciplina ou repressão. Toda instituição (à luz do sistema perfeito) pode ser interpretada sempre e inevitavelmente como uma mediação disciplinar, repressora ou perversa (diz o anarquista). Ergo: devem ser eliminadas todas as instituições. Esta negação da negação se efetua por ação direta.

O que acontece, empiricamente, é que se pretende realizar uma “ação impossível”: eliminar pela ação direta toda instituição existente, já que as instituições seriam a origem de todas as dominações ou injustiças. Mas, empiricamente, tenta-se realizar na existência concreta um modelo impossível (que pressupõe que todos devem ser eticamente perfeitos, e por isso não necessitam de instituições). Isto leva o utopista (que não deve ser confundido com aquele que age segundo certas utopias eticamente factíveis, como veremos nos capítulos 5 e 6) a cair em perigosos “irrealismos”, num voluntarismo ético, na falta de consideração das condições reais de factibilidade. Contradizendo-se, tenta eliminar as mediações perversas em nome das mediações perfeitas (mas impossíveis para seres finitos como o ser humano), o que provoca uma contradição fáctica: usa a ação direta (uma mediação institucional que tenta tornar factível o ideal impossível perseguido) – que tem como fim aparente uma factibilidade perfeita – para eliminar toda mediação imperfeita. O fruto é a morte de sujeitos inocentes que encarnam as instituições (contra o princípio material ético) e do anarquista utópico suicida. O utopismo voluntarista contra o realismo da factibilidade se precipita assim em dois extremos: no vanguardismo (uma vez que os “iluminados” decidem pelos outros, pelas massas, pelos camponeses “ignorantes” e “bárbaros” do Planalto peruano aos olhos do Sendero Luminoso; o que vai contra a validade moral intersubjetiva) e no antiinstitucionalismo (contra toda factibilidade histórica, realista e ética). O utopista anarquista, em nome da institucionalidade perfeita (autocontraditória performativamente), comete um crime irracional antiético, como os assassinatos contra a pretensa sociedade urbana perpetrados pelo Kmer

Vermelho ou os efetuados pelo citado Sendero Luminoso, onde a violência pura e simples substitui os argumentos: um irracionalismo desencarnado contra a factibilidade finita em nome da factibilidade infinita, perfeita, imediata, sem mediações, absoluta. O reino da morte se impõe em nome do reino da liberdade. Nada mais distante de uma ética da libertação.

[197] Veremos, porém, no capítulo 6 que, quando são necessárias as transformações ético-possíveis, a práxis de libertação deverá lutar, nesse momento, contra o antiutopismo conservador. De maneira que aqui, em nome da factibilidade ética, a ética da libertação se opõe ao utopista anarquista e depois, em nome de transformações necessárias e possíveis, se oporá ao antiutopista conservador (à *la* Karl Popper). Uma "crítica da razão utópica" estabelece os limites da razão instrumental em sua factibilidade possível e ética: contra a "ilusão" volúvel do anarquista, contra a dominação "fixista" do conversador e contra o reduativismo instrumental da razão abstrata da "eficácia" e do cálculo (a falsa utopia da vida feliz mediada pela tecnologia absoluta de Weber ou de novo na "engenharia fragmentária" de Popper).

Neste último sentido, o cínico subordina às ações instrumentais puramente factíveis (poder-fazer) as eticamente possíveis (o que é permitido ou se deve-fazer). O mero "poder-fático" pode servir de fundamento à razão instrumental (opera-se *assim* porque se "pode" fazer *isto* facticamente), mas se opõe à máxima da razão prático-material, ético-originária ou discursiva. O "poder-fazer" é na mediação uma condição de possibilidade da realização do ato, mas não é um critério intrinsecamente ético; é um mero critério de factibilidade.

Ademais, se introduzimos a factibilidade no tempo, esclarecer-se-á a noção de "sustentabilidade". O cínico alcança o "êxito" a curto prazo (coincidindo com o "imediatista", ou com a competição como critério de discernimento, que sempre é a "curto prazo", já que no "longo prazo" o ramo do capital ou a empresa concreta teria sido destruída pela competição imediata). O facticamente possível, a partir do marco ético, deve ser "sustentável" no longo prazo da reprodução e crescimento da vida humana. O critério de sustentabilidade deve ser novamente a vida a longo prazo e não a "sobrevivência" do capital na competição do mercado.

Para que o "poder-fazer" seja uma condição de *mediação ética*, a razão instrumental-estratégica deve ser ordenada aos fins (materiais e formais universais) e valores (culturais) colocados pela razão prático-material, ético-originária e discursiva, que demarca o mero "poder-fazer" dentro do que é eticamente "permitido" ou "deve-ser-feito" – o que permite a reprodução e o desenvolvimento da vida do sujeito humano enquanto participante livre atuando em simetria. Mas este "permitir" ou "obrigar" como dever não dependem só de meros juízos de valor com validade cultural (só com pretensão de retidão relativa a cada horizonte histórico-valorativo, como opina

Habermas), mas também respondem, como já repetimos diversas vezes, a princípios universais materiais de verdade prática e formais de validade moral: enunciados normativos que se fundam em "juízos de fato" concretos sobre os fins – que subsumem os "juízos de fato" formais (meio-fim) da razão instrumental e os julgam como mediações para a vida humana. Um enunciado de factibilidade, de eficácia, que responde ao cálculo meio-fim (juízo de fato formal) tem a pretensão de ser realizável a partir do horizonte da escassez; um enunciado normativo de factibilidade ética tem a pretensão de ser realizável técnico-economicamente com verdade prática e validade intersubjetiva. Como a pretensão (ou condição) de inteligibilidade, a pretensão (ou condição) de factibilidade é condição de *possibilidade formal* do juízo ético; têm um significado-sentido de "eficácia", mas não uma eficácia de cálculo, puramente quantitativa, formal, ao estilo de Max Weber, mas a eficácia subsumida dentro do âmbito do "conteúdo" concreto de realidade material (como mediação a efetuar-se que permita a reprodução e participação do vivente como sujeito ético autônomo em comunidade).

Mas, como já vimos, os meios são escassos; quando houver contradição ou falta de meios será necessário um critério de discernimento, de hierarquização ou prioridades entre eles. Entre os meios operáveis (factibilidade ética) deverão então ser priorizadas aquelas mediações *necessárias* à vida dos sujeitos e à participação dos afetados nos acordos. Esse critério ético material e moral formal de prioridade diante do factível permitirá superar um exercício fetichista da mera razão formal instrumental, a factibilidade por pura eficácia do cálculo sistêmico (à la Luhmann), e permitirá introduzir sempre o critério de verdade prática e validade intersubjetiva (com seus princípios ético material e formal moral universais), como momento *orientador interno* ou *marco* da própria factibilidade. Esta questão permite dar à ética seu lugar exato em relação às ciências empíricas, da natureza ou sociais, à tecnologia, às instituições, à racionalidade instrumental-estratégica. Como veremos mais adiante, estas questões não ficaram suficientemente claras nem na primeira (ainda crítica por ter referência a alguns conteúdos materiais) nem na segunda Escola de Frankfurt.

Um tratamento amplo desta questão nos levaria, como já dissemos, a expor toda uma crítica da razão instrumental e utópica, questão que, de qualquer maneira, teremos que abordar novamente em outros capítulos, mais adiante, e que agora seria inoportuno antecipar.

c. O processo de "aplicação" ou realização do ato ético: o "bem" e suas consequências

[198] Em diversos momentos desta Ética vimos o problema da "aplicação" (por exemplo, nos §§ 1.5.c, 2.5.c) e voltaremos a ele mais adiante (nos §§ 4.5.c, 5.5.c, e 6.5.c). Em cada ocasião a aplicação vai se complicando

diacronicamente. No primeiro caso, a aplicação do princípio material (§ 1.5.c) está a cargo do princípio moral formal. O material validamente acordado por validade intersubjetiva é o *a priori* decidido, acerca do qual há consenso a ser realizado. Num segundo momento, o válido deve agora ser julgado como possível ou demarcado dentro da factibilidade real. A aplicação dos princípios material (por sobre-determinação ética) e formal (por recorrer novamente a acordos intersubjetivos acerca da própria operabilidade ou factibilidade ética) fecha o momento da *Ética Fundamental* (ou “Ética I”). Trata-se, como se pode compreender, da última “aplicação” nesta fase. Novamente teremos de abordar a necessidade de chegar intersubjetivamente a um acordo final válido acerca de como, quando, onde, com que meios, enfim, em que circunstâncias com factibilidade ética se há de operar a norma, o ato, a instituição, o sistema, etc.

Como já vimos, o que foi escolhido como “operável” – com factibilidade técnico-ética – desempenha a função do *a priori* que deve agora “realizar-se” na práxis (a norma que comanda a ação, a instituição, o sistema de eticidade, etc.). O procedimento de realização deve novamente contar com uma mediação formal, e consiste em cumprir efetivamente as exigências já definidas para o cumprimento do princípio moral formal (definido no § 2.5.b) que na “frente” de libertação política denominaremos de “princípio democracia”. Quer dizer, no “processo” de realização da práxis dever-se-á contar com a participação simétrica, ativa e constante dos afetados – integrando sempre, como “conselho”, os peritos, a ciência, os técnicos, os que têm experiência, etc.²³⁵

A “aplicação” ou subsunção do juízo de factibilidade (de fato), na ordem do fundamento, é então um movimento dialético e diacrônico pelo qual o abstrato ou formal é demarcado e julgado a partir da ordem concreta ou material²³⁶. Julgar a compatibilidade ou incompatibilidade, ou “referência” (a questão da “verdade prática”), da ordem meios-fins a respeito da vida do sujeito (que é critério de verdade enquanto *realidade* última) é colocar como fundamento os princípios material e formal como marcos da ordem da factibilidade. Trata-se do exercício de um tipo de racionalidade, que não deve ser confundida com as restantes²³⁷; é a razão prático-material ou ético-origi-nária (momento I do esquema 3.7), cujo “juízo de fato” concreto e material de compatibilidade (entre o juízo de fato de factibilidade abstrata e a possibilidade concreta da reprodução da vida) é o ato próprio da chamada consciência moral ou ética²³⁸ – ato de aplicação tradicionalmente cumprido pela prudência, a *frónesis* aristotélica²³⁹ – que agora (graças aos aportes de Apel e Habermas) devemos considerar potencialmente sempre como atos de uma possível comunidade discursiva que alcança acordos válidos intersubjetivos acerca desta compatibilidade. Porém, ao contrário da *Ética do Discurso*, o ato formal intersubjetivo alcança validade não só por cumprir com as exigências deonticas e formais, mas, também e não secundariamente, porque está orientado materialmente pelo critério de verdade prática vida ou morte dos

Esquema 3.7: DIVERSOS NÍVEIS ANALISADOS DA ÉTICA "FUNDAMENTAL" (ÉTICA 1)

Momentos	1. Ético (material)		2. Moral (formal)	3. Axiológico estratégico	4. Analítico ou instrumental	5. Factibilidade ética
I. Tipos de racionalidade	a) razão prático-material	b) razão ético-origiária	razão discursiva	razão estratégico-hermenêutica	razão teórica ou instrumental	razão ética de factibilidade
II. Critério	de verdade (a)	de reconhecimento	de validade (a)	de valor	de sentido ou eficácia	de factibilidade real
III. Princípio	ético-material universal (b)	ético de igualdade	moral formal universal (b)	axiológico ou estratégico		de factibilidade ética
IV. Oponente na fundamentação	cínico que justifica a morte	cínico que justifica a desigualdade	cético			utópico anarquista
V. Tipo de juízo ou enunciado	juízo de fato (a); enunciado normativo (b)	idem	juízo de fato (a); enunciado normativo (b)	juízo de valor; enunciado valorativo	juízo de valor abstrato ou formal	juízo de fato (a); enunciado normativo (b)
VI. Com relação a	vida do sujeito ético (prático)	o Outro como igual	acordo racional (prático)	meio-valor (prático)	meio-fim (teórico-técnico)	factibilidade do bem
VII. Tipos de pretensão	de verdade prática	idem	de validade moral	de retidão	de verdade teórica ou técnica	de bondade e validade factível
VIII. Tipos de interesse	ético-material	ético de reconhecimento	emancipatório	hermenêutico-estratégico	de eficácia ou performativo	ético-realizador

(Compare-se este esquema com os esquemas 1.3, 2.2, 3.6 e 4.2).

próprios sujeitos argumentantes, segundo o princípio material universal (tratado no § 1.5). Agora, sim, pode ou não haver obrigação de argumentar concretamente, *hic et nunc*, contra o que pensa Wellmer²⁴⁰.

[199] A título de exemplo, consideremos como Kant resolve estas complexas questões. Deixamos Kant²⁴¹ quando determinava as condições de factibilidade sem as quais "a máxima da ação... é moralmente impossível"²⁴². Agora que sabemos como a máxima é possível, trata-se de saber como realizar o objeto da razão prática:

Ser objeto (*Gegenstand*) do conhecimento prático como tal significa, pois, somente a referência da vontade à ação mediante a qual ele ou seu contrário se converte em real (*wirklichgemacht*) e o juízo se algo é ou não objeto da razão prática pura é somente a distinção da possibilidade ou impossibilidade de querer aquela ação mediante a qual certo objeto *chegaria a ser real* se tivéssemos capacidade para consegui-lo (disto tem que julgar a experiência [*Erfahrung*])²⁴³.

A dificuldade²⁴⁴ de Kant em resolver esta questão está no fato de só contar com princípios formais. Por isso deverá dar um jeito de conceber dois "conceitos" (o de bem e o de mal, o que é um falso problema, porque o bem ou o mal não podem ser tais) que constituiriam *a priori* o objeto (a ação a realizar), e que se "aplicam" graças à "faculdade de julgar prática pura"²⁴⁵, que, por sua vez, não pode ser movida (motivada) por afeto ou inclinação alguma (sempre egoísta²⁴⁶), mas só pelo puro dever e pelo respeito à lei universal. Além disso, a moralidade do ato, puramente *a priori*, só pode considerar a "intenção pura", mas nunca as conseqüências do ato – que jamais podem ser tema da reflexão filosófico-moral. Vejamos como podemos resolver esta problemática a partir das hipóteses já apresentadas.

Em primeiro lugar, ao contrário de Kant (e também de Habermas ou Apel), o "decidido" *a priori* a realizar-se, com factibilidade técnico-econômica, alcança possibilidade ética quando é submetido ao "juízo" material da razão prático-material ou ético-originária (ver o nível 1 do esquema 3.6). Em segundo lugar, aplica-se a norma decidida (factível e compatível com a vida do sujeito) mediante a argumentação prática e formal intersubjetiva (de razão discursiva) de validade última, no próprio processo de efetuação da práxis. Isto nos introduz no último aspecto do "processo" prático da realização da norma, ação, instituição, eticidade, etc.

[200] O ato (instituição, sistema, etc.) "bom" traz conseqüências, e estas – como opinava muito bem Peirce quanto à "concepção do objeto" prático – permitem conhecer o ato realizado. Nesse sentido não haveria contradição entre uma ética da convicção da reta intenção, e outra da responsabilidade das conseqüências. Uma ética da convicção com intenção reta (o *a priori* da decisão material e formal devidamente cumpridas) deve igualmente integrar-se, como o necessário, mas não suficiente, a uma ética da

responsabilidade (que cumpra agora com o princípio de factibilidade *a posteriori*, quanto aos efeitos previsíveis técnica, política ou economicamente), que é igualmente necessária, *mas não suficiente*. Mas neste caso uma ética da responsabilidade não é meramente "complementar" (como no caso de Apel), já que a ética da libertação, com os mesmos princípios materiais, formais e de factibilidade, poderá "julgar" as conseqüências (a curto e longo prazo) e com as mesmas razões que lhe permitiram constituir o objeto ético e realizá-lo, podendo então corrigir as conseqüências diacronicamente na medida das exigências concretas que se apresentam.

Para Max Weber, tratava-se de uma aporia: ética da convicção ou (excludente) ética da responsabilidade. Mas, ao mesmo tempo, uma unidade em tensão: ética da convicção e ética da responsabilidade. Tanto o dualismo como a forçada articulação é fruto de não conhecer nem o princípio ético material universal (crítica antecipada de Marx a partir da razão reprodutora da vida, e como voltaremos a analisar no capítulo 4), nem tampouco o princípio moral formal intersubjetivo (crítica de Habermas a partir da razão discursiva). Com efeito, no *material* Weber se afundou no lodoso pântano dos valores culturais – como algum dos comunitaristas norte-americanos, Popper ou como Habermas com os enunciados normativos com pretensão de retidão, exclusivamente –; no *formal* caiu no cálculo técnico-econômico meio-fim de uma mera razão instrumental. A partir deste horizonte tão reduzido de categorias e insuficiente (e mal definido) cai em aporias e articulações simplistas. Nega que a ética da convicção (de reta intenção) tenha algo a ver com a objetividade científica, com o mundo empírico dos juízos de fato. Mas, ao mesmo tempo, tenta mostrar que a mera ética da responsabilidade, da calculabilidade das conseqüências compatível com a ciência, não pode deixar de atuar com convicção valorativa no campo prático da política ou da transformação carismática, por exemplo. A ética da convicção consiste só em juízos de valor, de gosto, subjetivos, relativos às culturas, isentos de calculabilidade meio-fim possível (enunciados normativos com pretensão de retidão, para Habermas), imersos no politeísmo das esferas cindidas e confrontadas de valor²⁴⁷. Para Weber, então, o "material" é redutivamente idêntico ao valor, ignorando o princípio material universal da ética da libertação:

O conceito de racionalidade *material* é completamente equivoco... Propõem-se exigências éticas, políticas, utilitaristas, hedonistas... com ordenação a valores ou fins *materiais*. Os pontos de vista *valorativos*, neste sentido racionais, são em princípio ilimitados²⁴⁸.

O "formal", pelo contrário, é exclusivamente a relação abstrata meio-fim da racionalidade instrumental (como enunciados descritivos), ignorando o princípio formal universal proposto parcialmente pela Ética do Discurso:

Deve-se chamar *racional em sua forma* uma gestão... na medida em que a procuração... possa expressar-se e se expresse em reflexões *sujeitas a número e cálculo*... Este conceito é pois inequívoco²⁴⁹.

Assim ambos os âmbitos se encontram dentro do estreito horizonte que denominamos razão instrumental, consistindo de juízos de fato abstratos ou de valor meramente culturais²⁵⁰, enunciados a partir de um paradigma da consciência solipsista pré-lingüística.

[201] Poderia parecer que no final a solução da ética da libertação é muito semelhante, já que articula uma ética da convicção da intenção reta e a calculabilidade factível da ética da responsabilidade, mas na realidade é completamente contrária à solução weberiana. Ao subsumir a razão axiológica dos valores a partir do critério de verdade prática vida-morte, universal (que se funda em juízos de fato concretos, empíricos, e que são, não obstante, a fonte da fundamentação dos normativos, compatíveis com o tipo de racionalidade científica) – como vimos no capítulo 1 –, e ao subsumir a mera razão instrumental formal, com factibilidade técnico-econômica, empírica ou científica, a partir da dita razão material como critério de verdade prática universal, mas, além disso, a partir de uma razão discursiva comunitária que alcança validade também universal por argumentação racional (como vimos no capítulo 2), a articulação da ética de convicção e a de responsabilidade não se justapõem na mera vocação concreta voluntarista e até cínica do político ou do carismático (como em Weber), mas se articulam na subsunção intrínseca da racionalidade material e formal universais, contando com um princípio de factibilidade ética (que vimos neste capítulo 3) que os sintetiza realmente. Podemos apreciar positivamente e levar em conta todos os detalhes da análise weberiana, mas superando seu dualismo teórico e a justaposição voluntarista a partir de novos tipos de racionalidade (não só a razão instrumental) e princípios éticos (a mera ação referida exclusivamente a valores).

Na avaliação das conseqüências que sempre serão “transformadas”, como ética da responsabilidade, dever-se-á continuar *aplicando* os três princípios fundamentais (material, formal e de factibilidade) já enunciados repetidamente.

[202] Um último esclarecimento. A aplicação concreta dos três princípios (material, formal e de factibilidade) não deve, de forma alguma, guardar a ordem em que os expusemos sistemática e pedagogicamente. É como uma espiral onde, ademais, se cruzam as diversas aplicações. Pode-se partir de um juízo de fato de factibilidade (eficiência), para decidi-lo intersubjetivamente (princípio formal) vendo se é compatível com o princípio material. Ou numa outra ordem, e sabendo que uma vez começado o processo, na vida de um sujeito ético ou de uma sociedade, os princípios indicados se aplicam com variações infinitas.

O ato, a instituição, o sistema de eticidade, etc. realizados com todos esses critérios e princípios, só agora e pela primeira vez podem denominar-se "bons". O "bom (*das Gute, good*)" é então um ato, conjunto institucional de atos, ou totalidade ético-cultural que integra efetivamente, como suas condições de possibilidade e constituição, a materialidade ética, a formalidade moral e a operabilidade concreta (factibilidade ética). Seu oposto é o ato (instituição, sistema, etc.) "mau (*das Böse, bad*)" (e não o reto [*right*], o incorreto [*wrong*], o justo ou o válido; nem tampouco o verdadeiro prático ou o material). De maneira alguma é indefinível como opinava G. Moore, nem é a mera encarnação de valores (como para Scheler ou Husserl), nem simplesmente o válido normativo (como para Apel ou Habermas), ou "o justo" (de Rawls). É algo mais preciso e complexo.

Em sentido estrito e último, uma norma ou máxima não pode ser "boa". A norma pode ser verdadeira praticamente, válida normativamente ou factível. A norma é "parte" de um todo ao qual corresponde o predicado "bom". Só o ato humano – e em referência ao sujeito ou ator ético: o "bom" – pode atribuir-se "bondade"²⁵¹. E neste sentido diz Aristóteles que "a vida (*hò bíos*) é práxis (*prâxis*) e não produção (*poiesis*)"²⁵². Só a práxis pode ser "boa" (substantivamente o sujeito que a cumpre; ou a norma encaminhada à sua realização; ou a instituição constituída por repetição no tempo social; ou o sistema de eticidade como complexo último da práxis num momento histórico). Neste último sentido, Hegel em sua *Filosofia do Direito* define a "eticidade" da seguinte maneira:

A eticidade (*Sittlichkeit*)... como bem vivente (*lebendige Gute*), que tem na autoconsciência seu saber e seu querer, e por meio de obrar sua realidade (*Wirklichkeit*), assim como este tem no ser ético seu fundamento (*Grundlage*) em si e para si e o fim motor²⁵³.

[203] Então, se um sistema de eticidade (assim como uma instituição) se diz "bom" (ou com "bondade"), é só em relação com o ato humano ou com o próprio sujeito ético, o único que em última instância é "bom". Por isso podemos concluir que "bom" é um predicado *integral* que inclui pelo menos os três componentes analisados longamente nesta *Parte* da Ética da Libertação. Repetindo, é "bom" o ato que:

a) Em primeiro lugar, realiza o componente *material* (o princípio ético respectivo) da verdade prática, a.1) reproduzindo e desenvolvendo a vida do sujeito, comunitariamente, com pretensão de verdade prática universal; a.2) sempre numa determinada cultura (cumprindo as exigências de uma "vida boa" e dos "valores", mesmo no caso da "eticidade pós-convencional" moderna de Seyla Benhabib), a partir da compreensão do ser (o fundamento ontológico de seu "mundo" histórico), num estado de felicidade subjetiva (que inclui todo o aparato da vida afetivo-pulsional do sujeito, como veremos no caso de Freud), com pretensão de retidão²⁵⁴.

b) Em segundo lugar, realiza o *componente formal* (o princípio moral respectivo) de validade intersubjetiva, b.1) cumprindo o argumentativamente acordado em simetria comunitária, com pretensão de validade pública; b.2) e igualmente acordado pela própria consciência ética monológica responsável com validade pessoal.

c) Em terceiro lugar, realiza o *componente de factibilidade* (o princípio instrumental respectivo), c.1) considerando calculadamente com racionalidade instrumental as condições empírica, tecnológica, econômica, etc., de possibilidade *a priori* demarcadas dentro das exigências éticas, com convicção e pretensão de sinceridade ou de reta intenção; c.2) e simultaneamente analisando as possíveis consequências *a posteriori* (com consciência de que a longo prazo todo ato é um componente em último termo da própria história mundial²⁵⁵), com pretensão de honesta responsabilidade.

Um ato absoluto ou perfeitamente "bom" é *empiricamente impossível*. Seria necessária uma inteligência, vontade e aparato psíquico-corporal de capacidade, equilíbrio e eficiência infinitos, a uma velocidade infinita – para usar a expressão de Popper. Todo ato é aproximativamente "bom" dentro de um *marco* de possibilidades onde muitos tipos de atos são possíveis. O *marco* do permitido (até o devido) eticamente é imenso, mas tem critérios e princípios precisos. Trata-se de um pluralismo não relativista, mas racionalmente universalista. Dentro deste marco é possível uma tolerância ativa, respeitosa, democrática, não rigorista.

Concluimos assim uma descrição inicial do *fundamento* da ética (a "Ética I"), na qual a maioria dos filósofos terminam sua análise. Nós apenas a *começamos*. Acabamos de construir os alicerces de uma arquitetura e, a partir deles, vamos continuar a edificação com a crítica de uma ética da libertação, que se iniciará na *Segunda Parte*.

NOTAS

1. O fundamento de um edifício de seis pisos não pode ser o mesmo que o de um edifício de apenas um piso. Esta Ética da Libertação deve "aprofundar" (advertir sobre aspectos não observados) alguns momentos que lhe são necessários para "construir" posteriormente sobre eles. Se devemos estender-nos sobre questões como "conteúdo", "vida do sujeito humano", "verdade" (no capítulo anterior e em especial neste capítulo 3), é por causa das exigências concretas do Mundo periférico, por causa da dominação que o gênero feminino sofre, por causa da destruição ecológica da Terra e, em geral, por causa das vítimas, dos oprimidos e excluídos.

2. De maneira que não se opõe – como já mostramos freqüentemente – o "bem (good, das Gute)" ao "justo (right, just ou richtig)" num mesmo nível.

3. Ver sobre o pragmatismo em geral, e em particular sobre os mais citados representantes: Ayer, 1968; Scheffler, 1974; White, 1973; West, 1989.

4. No começo do século, os filósofos norte-americanos se descobriam como os excluídos da hegemônica comunidade filosófica europeia.

5. Foram aquelas sobre: *The varieties of religious experience* (James, W. 1982). Como filósofo latino-americano, ao dar conferências ou cursos nos Estados Unidos ou na Europa, nós passamos continuamente pela mesma “experiência” de James: “It is with no small amount of trepidation that I take my place behind this desk, and face this learned audience. To us Americans [leia-se: latino-americanos, hoje], the experience of receiving instruction from the living voice, as well as from the books, of European [leia-se: e norte-americanos] scholars, is very familiar... It seems the natural thing for us to listen whilst the Europeans [e norte-americanos] talk. The contrary habit, of talking whilst the Europeans [e norte-americanos] listen, we have not yet acquired; and in him who first makes the adventure it begets a certain sense of apology being due for so presumptuous an act” (*ibid.*, p. 2).

6. Este livro pretende também entrar no debate, provar de fato a existência de uma Filosofia da Libertação (que é uma Ética em sua parte vertebral), no final do século XX, como uma filosofia latino-americana que toma progressivamente consciência de ser agora ela a “excluída” da comunidade filosófica hegemônica europeu-norte-americana (já que esta última foi aceita no século XX como participante plena).

7. Cf. Jameson, 1991.

8. Cf. além dos já citados: Almeder, 1980; Fisch, 1986; Misak, 1991; Deledalle, 1987; Apel, 1991.

9. Cf., além da bibliografia geral, a obra de Putnam, 1992, p. 11s.

10. Cf., entre outros, Habermas, 1981, t. 2, p. 7s; trad. esp., p. 7s.

11. Cf. também West, 1989, p. 69-111.

12. O mesmo acontecerá na América Latina, embora anos depois e a respeito de outros movimentos filosóficos. Ver Gracia, 1985.

13. “Quine fez do pragmatismo americano algo respeitável no mundo acadêmico do pós-guerra” (West, 1989, p. 184). Embora introduza a filosofia analítica nos Estados Unidos, o faz com formulações pragmáticas e relacionadas com Emerson.

14. Cf. Bernstein, 1971.

15. Desde já podemos antecipar que a “práxis de libertação” deve situar-se nesta “terceiridade”: a partir do nível material da ética (primariedade) (capítulo 1 desta Ética da Libertação), pela reflexão discursiva de validade (segundidade) (capítulo 2), inicia-se o processo de factibilidade da realização da eticidade (terceiridade) (este capítulo 3). A partir deste mundo da vida da eticidade (primariedade) irrompe a intersubjetividade anti-hegemônica a partir do Outro (segundidade) (capítulos 4 e 5), que como oprimido ou excluído sofre a crise e por isso poderá efetuar um processo prático de libertação (terceiridade) (capítulo 6). Libertação como processo de Mediação (terceiridade) de uma situação de opressão no mundo (primariedade) negada a partir da antecipação reflexivo-crítica contrafática da utopia como termo futuro (segundidade).

16. Peirce, 1978, Lec. III, § 1.66, p. 117. Peirce escreve: “O ponto inicial do universo, Deus o criador, é o absoluto Primeiro. O termo do universo, Deus completamente revelado, é o absoluto Segundo. Cada estado do universo é um ponto mensurável do tempo, é o Terceiro” (Peirce, 1931, 1.362). O Terceiro é processo, mediação; para uma Ética de Libertação: não mera liberdade, mas “libert-ação”; não consciência, mas “conscientiz-ação”.

17. Cf. Peirce, 1978, Lect. IV, § 2.104, p. 149.

18. Peirce, 1931, 5.265.

19. Ao dizer aqui “americano”, queremos incluir também o latino-americano. De fato, já mostramos que o próprio do pensar latino-americano, a partir de seus inícios no século XV (embora com profundas diferenças), é um pensamento da Mediação, do processo para o futuro. Poderia parecer que a América branca ou o prolongamento ocidental da Europa e ainda o mestiço e o africano vendido como escravo, negando os povos ameríndios (especialmente nos Estados Unidos ou no Canadá), têm seu destino no futuro: autoconcebem-se como processo para o futuro. Sem história, cifram seu destino no que vem. Acho que Peirce, com sua profundidade particular, expressa isto com trágica potência. Por outro lado, é a experiência de minha infância no meio das imensas estepes semidesérticas da Argentina da montanha em Mendoza.

20. Em terminologia peirceana, essa terceira é a mediação da primariedade (*Firstness*) e da segundidade (*Secondness*), como vimos.

21. Queremos recordar algumas formulações de Peirce. Em 1868 já escrevia: “A origem racial da concepção de realidade nos mostra que esta concepção inclui essencialmente a noção de comunidade,

sem limites definidos e capaz de um crescimento indefinido do conhecimento... com um tempo futuro suficiente"; Peirce, 1931, 5.311; 1955, p. 247. E ainda: "Mas isto exige conceber a identificação dos interesses de cada um com os interesses da comunidade ilimitada" ("On the doctrine of Chance"; Peirce, 1955, p. 163).

22. Peirce, 1974, p. 45s.

23. O próprio Dewey (cf. Dewey, 1920, p. 28s) nos fala de Bacon como aquele que define o protótipo de conhecer.

24. Em síntese criativa, escreve K.-O. Apel: "É precisamente isto que se pressupõe na teoria consensual orientada para Peirce: que todos os critérios objetivos disponíveis da verdade fundamentam a validade intersubjetiva do consenso, e ainda com a consideração adicional seguinte: nenhum critério especificável de verdade pode servir por si só como critério suficiente de verdade: nem a evidência fenomenológica para a correspondência, nem a integrabilidade no sentido da teoria da coerência, nem a produtividade nos contextos práticos da vida..." (Apel, 1991, p. 74-75). Deve ser uma teoria da verdade mediada, complexa, co-implicante e não unilateral, por conseguinte sem cair numa falácia reducionista. Voltarei de imediato a este tema.

25. A própria comunidade de cientistas exige uma "auto-renúncia (*selfsurrender*)" ética do cientista em favor da verdade.

26. "On Doctrine of Chances"; Peirce, 1931, 5.354; 1955, p. 162.

27. *Ibid.*

28. Cf. "Evolutionary Love" (Peirce, 1955, p. 361s).

29. Cf. Dussel, 1973, t. 1, p. 9: "A moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira". Tratava-se de uma citação de Lévinas, 1968, p. 281.

30. Quando se cava um poço na terra e a pá encontra a dura pedra granítica, não se pode ir além. Se houver tentativa de avançar na escavação, "minha pá se dobra (*mein Spaten biegt sich zurück*)" (Wittgenstein, 1988, n. 217, p. 210-211).

31. Já em 1770, Kant dizia que só o Absoluto tem intuição intelectual dos *Noumenon* ("die göttliche Anschauung... vollkommen intellektuell/divinus intuitus... Archetypus"; *De mundi sensibilis atque intelligibilis...* § 10, A 12; Kant, 1968, t. 5, p. 40-43). O entendimento humano só tem um "conhecimento simbólico" ("symbolische Erkenntnis/cognitio symbolica": *ibid.*, p. 40-41).

32. GMS, BA 105; Kant, 1968, t. 6, p. 86-87.

33. Cf. Apel, 1981, p. 19s. A primeira época juvenil compreende desde sua primeira leitura de Kant (1855) até 1871.

34. Em Kant, pela onisciência do *Intellectus archetypus* (Deus).

35. Peirce, 1931, 5.257. Ainda escreve: "Dado que o significado de uma palavra é a concepção que ela transmite, o absolutamente incognoscível não tem significado porque não tem nenhuma concepção correspondente. Portanto, é uma palavra sem significado; e conseqüentemente o que se queira significar por qualquer termo como o *real* é cognoscível em certo grau, assim como a natureza do conhecimento, no sentido objetivo do termo" (*ibid.*, 5.310).

36. Não estamos dizendo que Peirce tenha caído num idealismo absoluto, já que escreve explicitamente: "The essence of the realist's opinion is that it is one thing to be and another thing to be represented" (*ibid.*, 8.129). Mas, como Apel comenta: "Reality cannot be defined otherwise than as the correlate to the consensus of an unlimited community. This is the only way in which the real's independence from being thought of can be understood as identical with the principle of cognizability of the real" (Apel, 1981, p. 92). E isto é confirmado quando Peirce escreve: "The only reality, there could be, would be conformity to the ultimate result of inquiry" (Peirce, op. cit., 5.211).

37. "A origem radical da concepção de realidade mostra que esta concepção inclui a noção de comunidade, sem limites definidos, e capaz de melhorar indefinidamente o conhecimento. E assim estas duas séries de conhecimentos – o real e o irreal – consistem naqueles que, num tempo futuro suficiente, a comunidade queira sempre continuar a afirmar" ["Thus, the very origin of the conception of reality shows that this conception essentially involves the notion of a community without definite limits, and capable of a indefinite increase of knowledge. And so those two series of cognitions – the real and the unreal – consist of those which, at a time sufficiently future, the community will always continue to reaffirm..."] ("Some consequences of four incapacities"; em Peirce, 1955, p. 247).

38. Nisto consiste a validade intersubjetiva.

39. Peirce, 1931, 5.407.

40. *Ibid.*, 5.416.

41. *Ibid.*, 5.430.

42. Apel, 1991, p. 70. E continua: "Essa opinião deve ser, para nós, *idêntica à verdade*; isto é, como opinião absoluta e intersubjetivamente válida deve ser também – enquanto relação ontológica não demonstrável – a representação adequada do *real*" (*ibid.*).

43. "How to make our Ideas clear", II (Peirce, 1955, p. 31; p. 69-70).

44. Cf. os três tomos sobre *Inteligencia sentiente* (1981), *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983).

45. Intencionalmente se usa uma denominação ampla, para evitar por ora distinções desnecessárias. O real se "atualiza" em grupos neuronais; isto nada tem a ver com alguma "correspondência", "semelhança" ou "homologia", já que não estamos falando de "representação". Para Zubiri, o fato cerebral (materialmente considerado) e o fato intelectual (formal) não são o mesmo. O momento cerebral ou neurobiológico não pode então identificar-se com o ato subjetivo. Quer dizer, devemos distinguir a unidade cerebral da subjetividade considerada filosoficamente.

46. Zubiri, 1981, p. 233. Esta posição pode parecer trivial ou simplesmente ser a posição da metafísica ingênua pré-moderna. Entretanto, devemos tomar as coisas com cuidado. Zubiri não expõe as mediações intersubjetivas, linguísticas, culturais ou ontológicas de uma tal "atualidade" cerebral do real. Mas está longe de ignorá-las, e não é difícil articulá-las. Isto é, esta "atualidade" é sempre intersubjetiva, linguística, etc. Simplesmente é preciso analisar tudo isto explicitamente. Por exemplo, Apel integra a "evidência do fenômeno" em sentido fenomenológico (quando digo "O gato está sobre o tapete" e viro a cabeça e "vejo" o gato sobre o tapete) com o nível linguístico intersubjetivo, sem recair no intencionalismo do "segundo" Searle (cf. Apel, 1991, 47s; e Apel, 1994 em diversos lugares). Seja como for, por sua concepção "consensualista da verdade" (onde verdade e validade acabam por confundir-se *in the long run*), não se vê clara a "referência" ao real, mas só por uma "evidência do fenômeno" sensível, num sentido eidético, e no nível do "juízo perceptivo referido à evidência" (Apel, 1991, p. 50). Mas está longe de esclarecer a "referência" à "realidade" do real (que não é apenas evidência perceptiva, mas um ato intelectual ou racional primeiro e por excelência).

47. Ver em minha *Filosofia de la Liberación* (Dussel, 1977) a diferença entre "mundo" (totalidade de sentido) e "cosmos" (*omnitudo realitatis*): 2.2.2-2.2.3; a questão do "ser" e da "realidade": 2.4.3; o problema da "substantividade" das coisas reais: 4.1.2-4.1.4. Em especial (contra os §§ 43 e 44 de *Sein und Zeit* de Heidegger) o tema de "coisa, ente e sentido": 2.3.8; onde se diferencia a relação entre "fenômeno-sentido" (manifestação) e "coisa real-interpretação" (descobrimento): 2.3.5. E também em Dussel, 1973, t. 1.

48. Mesmo num hipotético Intelecto absoluto divino, ou num ponto futuro assintótico *in the long run*, nunca a verdade é ou pode ser o real, porque por definição são distintos. Ademais, o real é cognoscível *ad infinitum* mas jamais completamente "conhecido" (como presente ou passado). Realidade e verdade, por definição, e por cumprimento empírico, não podem coincidir nunca, simplesmente jamais. São dois aspectos distintos. A realidade se refere ao *de si* do real; a verdade, ao contrário, é a atualidade na subjetividade do *de si* do real (numa intelecção independente). Eis aqui uma diferença com relação a Peirce.

49. Aqui poderia parecer que repetimos novamente alguma tese do ingênuo ou trivial realismo. Mas não é isso. Zubiri (antecipando-se à "função dêictica" da escola "referencialista" atual [ver Kripke, 1985; Donnellan, 1966; ou Putnam, 1975]) mostra: "É assim que toda coisa nos está presente em sua apreensão primeira e é nela termo da *função dêictica*, isto é, de mera indicação nominal: é isto..." (Zubiri, 1963, p. 16). É função "mostrativa" (do grego *deiktikós*; e não "de-monstrativa"; *apo-diktikós*). Só depois de cumprir o momento "intensional" (com "s") de Apel, ou do desenrolar cognitivo e linguístico (que pode ser simultâneo) da coisa, "então já não temos uma *deíxis*, mas sim esta se transformou em verdadeira *denominação*, seja própria ou específica. O *quê* assim entendido não responde à pergunta de um *quid* dêictico, mas à pergunta de um *quid* denominativo: já não é somente isto, mas Pedro, homem, cachorro" (*ibid.*) ou "baboo" (cf. Apel, 1994, p. 155; trad. esp. em Dussel, 1994, p. 287). Apel, nesse magnífico artigo "Pragmatic Turn and Transcendental Semiotics", insiste que não pode haver nenhum acesso pré-linguístico à coisa real. De certa maneira não, porque a partir da totalidade de um mundo já sempre linguístico "enfrentamos" a coisa real também na captação primeira; mas, de certa maneira *sim*, porque ainda antes do "protocolo inicial de identificação" (Apel, *op. cit.*, p. 151 [trad. esp.,

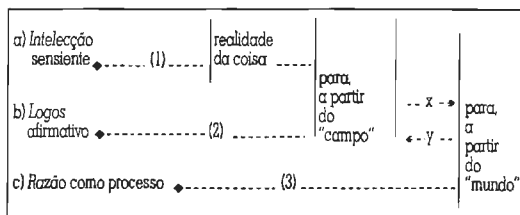
p. 280]: "This thing over there...", a coisa-aí (thing-there) já é sempre "uma" coisa atualizada em minha subjetividade. Zubiri está se situando na primeiríssima "ratificação" da atualidade cerebral (isto não é psicologismo nem naturalismo, mas saber situar a subjetividade de maneira nova, mas este seria outro tema a discutir com Apel) da coisa anteriormente ao conhecimento de seus "conteúdos" intensionais (com "s") e numa primeiríssima "intenção veritativa", que não é solipsista, mas que não se "refere" formalmente (como intenção veritativa) à validade intersubjetiva. Temos que distinguir entre uma "referência" veritativa (para a anterioridade do "de si" da coisa: realidade) e a "referência" de validação (para a intersubjetividade pragmática, que para Apel são idênticas por sua teoria consensual da verdade). Será necessário analisar detalhadamente tudo isto num próximo trabalho de ética, e entrar igualmente numa discussão com Searle, 1983.

50. Zubiri chama isto de o "campal". É o "logos" (na terminologia de Zubiri): é um segundo momento da "inteligência sensiente" enquanto faz a partir do "campo" uma afirmação ou negação, um juízo: "A afirmação recai formalmente sobre a unidade do campal e do individual, unidade inteligida no campo de realidade [... agora a] atualização do que a coisa já apreendida como real é na realidade, isto é, entre outras. Sua intelecção é afirmação" (Zubiri, 1982, p. 260). O juízo nos abre a um segundo tipo de verdade: a "verdade dual": "Quando a atualização é mediada, então o real verdadeira [neologismo espanhol] na afirmação, mas não como pura e simples realidade, e sim como sendo na realidade tal ou qual entre outras. É no verdadear [sic] do real neste modo diferencial que consiste formalmente o outro tipo de verdade: a verdade dual. É verdade medial" (*ibid.*). É a "verdade do juízo" (*cf. ibid.*, p. 255-392).

51. "Pragmatism's Conception of Truth"; em W. James, 1907, p. 133.

52. Zubiri, 1983, p. 222s. Pode-se ver o conceito de "mundo" em Zubiri neste texto: "Mundo não é o conjunto de todas as coisas reais (isto seria o cosmos)... mas é o mero caráter de realidade pura e simples" (*ibid.*, p. 19). Este "mundo" não é o "mundo" de Hegel nem o de Heidegger ou Wittgenstein, nem tampouco o meu (ver Dussel, 1977, índice de conceitos). Para esclarecer melhor as distinções de Zubiri, vejamos este esquema:

Esquema 3.2: TRÊS NÍVEIS INTELECTIVOS COM RESPEITO À VERDADE



Explicação do esquema: (1) Verdade real; (2) verdade apofântica; (3) verdade como verificação.

53. Entre as com-provações há também um tipo específico quando se trata de uma relação entre pessoas: "Há outro tipo de experiência que consiste não em fazer que a coisa nos mostre sua índole própria por uma provocação nossa, mas que consiste no intento de assistir, por assim dizer, à visão do real conseguida a partir de sua própria interioridade" (*ibid.*, p. 249).

54. "A intelecção racional", isto é, o "conhecimento" para Zubiri, "é uma busca além do campal para seu fundamento, isto é, para o que poderia ser como realidade mundanal" (*ibid.*, p. 258).

55. *Ibid.*, p. 258.

56. *Ibid.*, p. 263-317. Escreve ainda: "O esboço [hipótese] do quê mundanal, precisamente por ser mundanal, excede o campal. Isto significa que, em princípio, o esboço contém mais propriedades do que o próprio real campal... Só uma intelecção racional que conduza ao descobrimento de novas propriedades verificáveis tem estrito sentido científico... É claro que nem a linha da suficiência nem a linha da excedência são verificações absolutas mas uma marcha para uma verificação ao longe [é a questão da assintota in the long run de Peirce e Apel, mas tirando-lhe seu sentido de "mal infinito" de Hegel]. Cada momento dela por si mesmo não tem portanto valor absoluto mas uma verificação provisória [é a questão do "falibilismo" como realismo crítico e não como consensualismo]. Verificação é um ir verificando" (*ibid.*, p. 270-271).

57. *Ibid.*, p. 272.

58. *Ibid.*, p. 272.

59. "Assim posso verificar que a razão ondulatória da luz conduz a uma interferência, o que se verifica certamente na experiência... Mas, o que é que se verifica? O que se verifica é a realidade das interferências" (*ibid.*, p. 272-273).

60. *Ibid.*, p. 277. Para concluir escreve ainda: "A verificação é o verdadear do real numa intelecção inquirente, isto é, num esboço. Verificar é encontrar o real, é um cumprimento do que esboçamos que o real poderia ser: em ser encontro neste cumprimento se torna atual (*facere*) o real na intelecção (*verum*). E nisto consiste a verificação" (*ibid.*, p. 292). Ou ainda: "A veridictância constata em conformidade; a verificação confirma em encontro. A razão não só afirma mas confirma em encontro. A razão não é formalmente razão porque afirma, mas a afirmação é formalmente racional porque constitui a verdade do encontro em confirmação constituinte. O esboço [*abdução*] é a afirmação do que poderia ser. A intelecção racional é a confirmação do poderia ser no e pelo que é.... É a verificação como encontro" (*ibid.*, p. 295-296).

61. *Ibid.*, p. 297s.

62. *Ibid.*, p. 302. Por último, a referência do campal ao mundanal [flecha x] implanta o esboço (o "campal") como problema a partir do horizonte "mundanal": "O para mundanal (flecha x) é a atualidade do real campal mas como *pro-blema*. A realidade mundanal é o problema da realidade campal" (*ibid.*, p. 307). Do grego *ballo*, arrojado: *pro-blema*: o arrojado diante (o "campal") a partir do "mundo". "Problema é justamente o próprio modo de atualização da realidade do mundo" (*ibid.*). A marcha da verificação é passar do afirmado (campal) problematizado, tornado problema, a partir da realidade do mundo. É o resolver o "lugar" do afirmado na realidade do mundo. E por isso "a identidade do lógico e do histórico consiste na própria atualidade da realidade como problema. Uma intelecção do real como problema é essencial e constitutivamente um esboço inquirente da medida do real no mundo da realidade" (*ibid.*, p. 309).

63. Na qual se situam também, é claro, um G. Mead ou de preferência J. Dewey – embora sempre partindo de uma teoria da verdade que dá primazia à razão científico-natural. Ver sobre o compromisso político de Dewey: Bernstein, 1992, p. 232s (para mostrar a diferença com Rorty; certamente uma ética da libertação pode estar mais próxima de um "Deweyan pragmatist" que do "esteticismo" de um Rorty), ou West, 1989, p. 69s.

64. "A verdade é para nós simplesmente um nome coletivo para os processos de verificação, assim como a saúde, a riqueza, a força, etc. são nomes para outros tantos processos relacionados com a vida, e também procurados porque compensa procurá-los. Portanto a verdade se constrói, assim como a saúde, a riqueza e a força são construídas, no curso da experiência". (Truth for us is simply a collective name for verification-processes, just as health, wealth, strenght, etc. are names for other processes connected with life, and also pursued because it pays to pursue them. Truth is made, just as health, wealth and strength are made, in the course or experience) ("Pragmatism's Conception of Truth", em James, 1975, p. 104; trad. esp., p. 220).

65. Dewey, por exemplo, ao falar da Modernidade com seu "romantic sense of adventure into novelty", no qual se incluem desde as Cruzadas até "the finding and opening up of North and South America" (Dewey, 1920, p. 38-39), e este fato é visto como um "obvious external fact", mostra que não é crítico diante do "eurocentrismo". Os Estados Unidos se encontram na mesma "tradição" de novidades. Não há ruptura nem consciência de ser distinta da Europa. A América do "Norte" simplesmente "se abriu" à Modernidade antes que a América do "Sul" – embora seja posterior historicamente, e isto é essencial na nossa hipótese da seção 2 da Introdução, como vimos. A América é objeto de um romântico "finding and opening", e não de uma traumática conquista ou "invasão" destrutiva das culturas ameríndias, do violento comércio de afro-americanos, etc., etc. O pragmatismo, até agora, é uma nova e grande filosofia do "Ocidente", na região "hegemônica" do "centro" no final do século XX.

66. West, 1989, p. 211s.

67. Cf. Galbraith, 1993.

68. Cabe destacar a reflexão de George H. Mead por muitos aspectos. Pelo desenvolvimento linguístico da análise sociológica (ver Mead, 1934), em especial o conceito de "generalized other" (que permitirá a Seyla Benhabib falar da mulher como um "concrete other"; Benhabib, 1992, p. 9s), a partir de uma "filosofia da ação" (Mead, 1938; questão em geral não observada), a partir da comunicação intersubjetiva: "Man is a rational being because he is a social being" (Mead, 1934, p. 379).

69. Ayer, 1958, p. 126, no capítulo sobre "Crítica da ética e da teologia".

70. *Ibid.*, p. 130.

71. Poderia ainda acrescentar-se um quarto momento: o "Ser", que é o horizonte ou fundamento do âmbito redutivo do significado, sentido ou "estado de coisa (*Tatsache*)" como totalidade. Correlativo de "mundo" (no sentido heideggeriano).

72. Putnam, 1991, p. 41.

73. Faz-se referência ao trabalho de Tarski, 1956, ou 1977, p. 150s.

74. "Tarski não toma nenhuma noção semântica – por exemplo *designa*, *representa* ou *se refere* a – como primitiva (embora se *refira* a permanença definida, em termos das noções não semânticas, no curso de seu trabalho). Assim, quem aceita as noções de qualquer linguagem-objeto de que se trate, e esta poderia escolher-se arbitrariamente, pode também entender *verdadeiro* como o definiu Tarski para essa linguagem-objeto. *Verdadeiro* possui a mesma legitimidade que qualquer outra noção de ciência de primeira ordem" (Putnam, 1991, p. 10). Esta seria uma perfeita definição do "fomalismo" lingüístico; semântica "fechada" de um "mundo" formal previamente definido. Por sua vez, Apel tenta, a partir de um horizonte de intersubjetividade redefinida a partir de Peirce (e referida *in the long run* a uma comunidade de comunicação ideal, não só de uma linguagem abstrata, mas da linguagem ordinária) alcançar "consenso" acerca de um "acordo" no qual todos possam coincidir; é uma pragmática semântica que se opõe também à posição tarskiana (Apel, 1991, p. 53-63), embora não superando uma teoria "consensualista" da verdade.

75. Tugendhat, 1982, p. 121. De certa maneira o exemplo tarskiano poderia traduzir-se da seguinte maneira: "A neve é branca" tem *significado* se, e só se, tiver *sentido*". Agora deixaria de ser tautológica e nos encontraríamos no âmbito de uma linguagem definida a partir do horizonte de um "mundo" (do "ser") determinado (totalidade da linguagem *S*, totalidade de sentido e dos "estados de fato [*Tatsachen*]" [ver em Wittgenstein o *Tractatus*, 1.1; Wittgenstein, 1969, p. 6-7] previamente definidos). Mas não sealaria mais de "verdadeira" como na definição de Tarski, mas de "significativa" dentro da linguagem definida, já que neste caso "não seria preciso saber que existe uma correspondência entre as palavras e as entidades extralingüísticas para entender nossa linguagem" (Putnam, 1991, "Referência e compreensão", p. 130).

76. Está se referindo à expressão de W.A. Quine em, por exemplo, *Pursuit of Truth*, § 33 (Quine, 1992, p. 122s): "Pregar a verdade da oração é o mesmo que pregar a brancura da neve; nisto consiste a correspondência neste exemplo. A atribuição de verdade simplesmente elimina as aspas. A verdade é desaspeada" (*ibid.*, p. 123).

77. Putnam, 1991, p. 17-18.

78. B1 é uma "teoria" ou uma metalinguagem.

79. *Ibid.*, p. 41.

80. A excelente obra de Cristina Lafont, *La razón como lenguaje*, mostra o debate sobre a questão (Lafont, 1993). Diz-nos Donald Davidson: "Este é o momento adequado para buscar auxílio na distinção entre *significado* e *referência*. O problema, informam-nos, é que as questões de referência em geral são solucionadas por fatos extralingüísticos, o que não acontece com as questões de significado" (Davidson, 1990, p. 41).

81. *Ibid.*, p. 42.

82. A crítica à posição redutivista é freqüente em Putnam, por exemplo em *Reason, Truth and History* (Putnam, 1981, p. 109s, 128s); Putnam, 1990, p. 13s, 103s; em Putnam, 1992b, p. 164, lemos: "We need a theory of *reference by description* as much as a theory of primitive *reference*"; e recentemente, em Putnam, 1994, "Truth and Reference", p. 316: "If there is a problem of conceptually analyzing our intuitive notion of truth, then Tarski's work does not speak to it". Por último, recordemos que "o *verdadeiro* e a *referência* de uma oração são captados pela lógica de Tarski, mas que a mesma deixa *indeterminados* os conceitos de verdade e referência" (Putnam, 1991, conf. 4, p. 61).

83. Putnam, 1991, p. 42.

84. Carnap, 1990, p. 25. Em outro texto escreve: "Quando (dentro de uma linguagem determinada) [A do esquema] uma palavra possui um significado (*Bedeutung*), em geral se diz que designa um *conceito*; se esta *significação* é apenas aparente, e na realidade não a possui, falamos de um *pseudoconceito*" (Carnap, 1965, p. 67). Hempel está de acordo com isto quando escreve que "o princípio fundamental do empirismo moderno é a ideia de que todo conhecimento não analítico se baseia na experiência. [...] Uma oração constitui uma afirmação cognoscitivamente *significativa* e pode-se,

portanto, dizer que é verdadeira ou falsa unicamente se 1) é analítica ou contraditória, ou 2) capaz, pelo menos em princípio, de ser confirmada pela experiência. De acordo com este critério, chamado critério empirista de *significado cognoscitivo* ou de *significatividade cognoscitiva*...” (Hempel, 1965, p. 115). Frege se havia referido à questão em seus trabalhos sobre “sentido e significação (*Sinn und Bedeutung*)” (ver Frege, 1980).

85. Cf. Martin, 1959, ou Horwich, 1990.

86. Lafont, 1993. Supera esta questão em muito a indicação que desejamos fazer aqui do tema, mas para estudar as diferentes posições sobre a “referência” (como *identificação* [Frege, Russell, Strawson, Searle], como *relação de cumprimento* [Quine] ou como *designação direta* [Kripke, Donnellan, Putnam]), ver a obra de Runggaldier, 1985.

87. Em nosso esquema 3.3 indicamos o “mundo” (ou o horizonte do “ser”) em A. Com isso queremos assinalar também o problema da “compreensão do ser (*Seinsverständnis*)”. Já que o âmbito da “significatividade” de uma linguagem L pode, igualmente, e por último, ser o da linguagem ordinária “fechada” sobre si mesma. O “ser” (como horizonte do “mundo”) não é a “realidade” à qual remete a “referência” à qual faremos alusão. Lafont indica que a corrente de Saul Kripke (ver Kripke, 1985), K.S. Donnellan (Donnellan, 1977) e do próprio Putnam começa a mudar o sentido da questão a partir da problemática da “referência direta” a uma “realidade” (*sic*) que nós desejamos radicalizar.

88. Putnam, 1987, p. 33; trad. esp., p. 82.

89. *Ibid.*

90. *Ibid.*, p. 35-36; trad. esp., p. 87.

91. *Ibid.*, p. 40; trad. esp., p. 92.

92. *Ibid.*, p. 32; trad. esp., p. 81.

93. Cf. Barret, 1994, p. 157s. Escreve Barret: “Também se deu conta de que, quando os lógicos e os filósofos falavam da linguagem, estavam falando de uma abstração. Não há nada de mau nisso. Para falar de algo há que fazer abstração. Mas ao abstrair precisamos ter o cuidado de não perder de vista aquilo do qual abstraímos. Wittgenstein chegou a ver que isso era precisamente o que os filósofos da linguagem, inclusive ele mesmo, não faziam” (p. 159). Isto será fundamental para o § 3.5, mais adiante, quando vamos considerar na factibilidade os juízos de fato formais (só com “pretensão de eficácia” ou factibilidade, a partir do cálculo), do tipo weberiano meio-fim ou da razão instrumental, diferentemente dos “juízos de fato” acerca da reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano, como por exemplo: “Isto é um veneno perigoso para a minha vida” – que não é um juízo de valor mas de realidade, com “pretensão de verdade prática”.

94. Putnam, 1987, conf. 1., p. 8s; trad. esp., p. 48s.

95. *Ibid.*, p. 17; trad. esp., p. 61.

96. “Coisa (*thing, Ding*)” seria a denominação estrita do real (ver minha *Filosofia de la Liberación*, 2.3.8.1, 3.4.7.3-3.4.7.4, 4.1.4.1, etc.; Dusel, 1977), como “coisa natural” (e não como artefato cultural ou “coisa-sentido”). Não é ainda “objeto”, “fato” ou “estado de coisa”.

97. Para Xavier Zubiri, a totalidade do universo galáctico é “uma só substantividade” (“A natureza material no sentido restrito de inanimada”: Zubiri, 1963, p. 238). Uma galáxia, o sistema solar, o Sol ou a Terra, uma montanha, um rio, ou uma pedra são meros subsistemas ou *singuli*. “Objetos” de uma linguagem ou “esquema conceitual”, para falar como Putnam, mas não “coisas” substantivas.

98. As galáxias a milhões de anos-luz não são “observáveis” em sua organização interna à simples vista; os vírus ou átomos também não. Nossa “observabilidade” a partir dos órgãos do corpo humano determina a possibilidade (factibilidade) de *constituir cerebralmente* certos “objetos” à mão: o sol ou as pedras (subsistemas físico-naturais), os vegetais e os animais em geral (cada um com sua substantividade própria), cadeiras e portas (coisas-sentido ou objetos artificiais, culturais). Ademais, só os “objetos” do sentido comum podem ser “construídos” *plenamente* por nosso cérebro: só deles percebemos odores (pelo olfato), ruídos (pelo sistema auditivo), suavidade (pelo tato)... já que a “construção” dos “objetos” macro (a) ou micro (c) é indireta e parcial. Fica totalmente invalidada a opinião de Quine de que “a verdadeira e última natureza da realidade” era detectada pelo sistema conceitual da ciência física, tais como átomos, elétrons, etc. (cit. Putnam, 1987, p. 90, nota 12; trad. esp., p. 137, nota 42).

99. Putnam, 1987, p. 77; trad. esp., p. 147.

100. *Ibid.*

101. *Ibid.*, p. 77; trad. esp., p. 147-148.
102. Esta pergunta assim feita exige perguntar-se pelo significado de “mundo”: será apenas mais um “esquema conceitual”, um mero horizonte de inteligibilidade de uma linguagem dada (A do esquema), ou é a totalidade da realidade do real que atualizamos em nosso cérebro como o *já dado*, como um *prius* (sem sentido algum ainda!) (B)?
103. *Ibid.*
104. *Ibid.*
105. *Ibid.*, p. 79; trad. esp., p. 151.
106. Trata-se de Karl, um “selvagem” que não falava.
107. Observe-se que não se diz o “como”, mas simplesmente “comer”: necessidade pré-existente a toda situação possível de tradução de outra cultura (seja esquimó, banto, asteca ou moderna pós-convenção), como explicamos nos §§ 1.5 e 2.5 quanto ao possível diálogo intercultural a partir de “conteúdos” (contra a pretensão de Habermas de só poder definir a lógica formal do diálogo).
108. Putnam, 1991, p. 54.
109. Putnam, 1987, p. 79; trad. esp., p. 151.
110. Já citado, de Putnam, 1987, p. 77; trad. esp., p. 147.
111. Também penso isso firmemente, ainda mais que em James ou Dewey.
112. Putnam, 1987, p. 70; trad. esp., p. 137.
113. Não só comer ou beber (“do estômago”), mas habitar no *comfort*, conhecer rigorosamente, criar artisticamente, ter experiências místicas... (“da fantasia”). Trata-se de todas as necessidades humanas, também em seu sentido mais sublime, espiritual, criador.
114. Ver o que escrevemos acima sobre o “campo” (uma coisa entre outras) como o horizonte do juízo.
115. Será parte especial de um capítulo de outro trabalho sobre os princípios éticos e sua fundamentação, desenvolvimento posterior desta *Ética da Libertação*.
116. Ver meu artigo “Una conversación con Richard Rorty”, em Dussel, 1993c, p. 177s. As obras de Rorty (Rorty 1979, 1982 e 1989) mostram uma progressiva e irreduzível perda de uma possível referência universalista. Uma ética da libertação não pode deixar de simpatizar diante do cético de uma razão *dominadora*, mas não pode aceitar a incomensurabilidade que impede um norte-americano de analisar racionalmente as causas de sua responsabilidade no atual sistema-mundo. Rorty quer “conversar” sobre a Guerra do Golfo; em nome das vítimas nós devemos “argumentar” sobre a responsabilidade culpável dos que lançaram as cem mil toneladas de bombas.
117. Ver, em especial, “Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia”, em Davidson, 1992, p. 73-98. Além disso Davidson, 1980. A “coerência” é certamente um momento necessário, mas não suficiente, de uma teoria forte da verdade.
118. Em nossa *Filosofia de la Liberación* (Dussel, 1977, n. 2.3.5.6) usávamos ainda a mesma palavra: “Um fenômeno ou ente pode ser compreendido em sua constituição real (2.2.7.4) (como líquido) e interpretado com diversos sentidos (como bebida e para apagar o fogo). Se o descobrimos [aqui no sentido de Lafont] em sua constituição real, o sentido diz relação [hoje deveríamos falar de referência] à realidade [nível B do esquema 3.3] (não se pode interpretar o álcool como “para apagar o fogo”, ainda que seja líquido); se for constituído em sua referência [hoje se deveria falar só de relação] ao mundo, o sentido diz relação à totalidade do mundo” (nível A do esquema 3.3).
119. Lafont, 1993, p. 245.
120. Uns confundem pretensão de verdade com pretensão de validade (consensualistas), outros com a pretensão de inteligibilidade (formalistas analíticos).
121. O “formalismo”, em suas múltiplas dimensões, é sempre, num primeiro momento, ocupar-se de uma certa “linguagem L”, “mundo”, “sistema” ou horizonte de “objetos” que foram abstraídos metodicamente da plena realidade do real para tratá-los analiticamente. Este primeiro passo é válido e frequentemente necessário. Torna-se inválido (e não suficiente) quando, num segundo momento, esquecendo o prévio movimento abstrativo, se pretende que este horizonte reduzido é a “própria realidade” (e por isso se negará “toda metafísica”, língua ordinária, “objetos” do sentido comum, ou possibilidade de “enunciados normativos” a partir de “juízos de fato” materiais). A “verdade”, neste

caso, não diz abstrativamente mais “referência” à vida do sujeito humano (a “realidade”), em última instância, e é confundida com a “significatividade”, o “sentido”, a “coerencialidade” de um horizonte redutivo; ou, em outra tradição, com a validade intersubjetiva. Caiu-se na “falácia redutivista” do formalismo de uma “linguagem L”. Em Ética isto provoca diversos desvios de consequências práticas fatais – sobretudo quando essas “teorias formalistas” estão em mãos dos governos dos países centrais (ou periféricos), dos exércitos (como o norte-americano), dos órgãos policiais ou de dirigentes da economia (como no caso do neoliberalismo, um “formalismo” econômico que caiu na “falácia reducionista”). Neste nível do sistema formal autonomizado (tudo não-intencionalmente) se transforma numa máquina de terror, gerando uma dramática situação de dominação, injustiça, e até tortura, assassinato e morte.

122. Cf. Luhmann, 1984. Sobre Luhmann ver Izuzuiza, 1990; Fevereiro, 1975.

123. Habermas, 1985, p. 444-445; trad. esp., p. 453.

124. Pelo menos cf. Parsons, 1971 e 1978.

125. Giddens, 1993, p. 99.

126. Habermas dedicou longas páginas a Parsons (Habermas, 1981, t. 2. p. 295-444; trad. esp., p. 281-425).

127. Luhmann, 1984, 2, II, p. 100; trad. esp., p. 85. Ver a exposição e a crítica recente de Habermas a Luhmann (Habermas, 1982, p. 369s; trad. esp., p. 307s). Com razão Habermas lhe criticará a automaticidade da auto-regulação social (a partir de uma razão instrumental e de um paradigma desenvolvido da consciência, não superado), sem mediar a racionalidade discursiva dos acordos lingüísticos intersubjetivos (neste ponto, como já dissemos, estamos de pleno acordo com Habermas). Não obstante, esta crítica é necessária, mas não suficiente.

128. Para tudo que exporemos sobre a economia em Luhmann, ver Luhmann, 1988 (onde há outras referências à sua obra que começa sobre temas econômicos em Luhmann, 1971).

129. Luhmann retrocede praticamente a uma posição proudhoniana já criticada certamente por Marx nos *Grundrisse*: “Chegamos assim ao problema fundamental...: é possível revolucionar as relações de produção mediante uma transformação do instrumento de circulação [o dinheiro]? Bastaria a falsidade desta premissa fundamental para demonstrar uma incompreensão igual da conexão interna das relações de produção, distribuição e circulação” (Marx, 1974, p. 42; trad. esp., p. 45). Marx remete (é a “referência” fundamental) o dinheiro à produção, e esta ao trabalho humano, à sua subjetividade corporal (ver Dussel, 1985, p. 70s).

130. Luhmann esquece o monopólio: “O monopólio produz a competição; a competição produz o monopólio” (Marx, 1956, t. 27, p. 458; ver Dussel, 1988, p. 330s).

131. Tudo isto nos remete ao pensamento de Friedrich von Hayek e Milton Friedman (Friedman, 1980, p. 1s).

132. Recorde-se todo o debate sobre a “referência” nos parágrafos anteriores: a auto-referência faz abstração de toda “realidade” fora do sistema. Nisto consiste, exata e explicitamente, o formalismo redutivista de todo aspecto material ou de conteúdo.

133. Como as definimos mais acima nos §§ 1.5 e 2.5.

134. “System und Umwelt” (Luhmann, 1984, Introdução, p. 22; trad. esp., p. 30).

135. “Der Systemdifferenzierung” (*ibid.*).

136. *Ibid.*, p. 24s; trad. esp., p. 31s.

137. *Ibid.*, p. 25; trad. esp., p. 32.

138. *Ibid.*, p. 27; trad. esp., p. 33.

139. *Ibid.*, p. 1, I, p. 30; trad. esp., p. 35.

140. Cf. o esquema 3.3, o horizonte A do “mundo” ou totalidade de significatividade com “sentido”, e tudo que foi dito ali sobre a “referência” ao mundo (por ex. Wittgenstein) ou à realidade (por ex. Zubiri).

141. Mario Bunge escreve de maneira semelhante no prólogo da Ética de seu *Treatise on Basic Philosophy*: “The ultimate goal of theoretical research, be it in philosophy, science or mathematics, is the construction of systems, i.e., theories... because the world itself is systemic (sic), because no idea can become fully clear unless it is embedded in some system or other, and because sawdust philosophy is rather boring” (Bunge, 1974, t. 8, p. v-vi). Confundiu-se a teoria que deve ser “sistêmica” com a

"realidade" que em última análise nunca pode ser perfeitamente sistematizada. O "mundo" ("linguagem L" de Tarski) é sistêmico. Para nós o "mundo" não é a "realidade". Para Luhmann a "realidade" do sistema também não é completamente sistêmica, porque é também o "entorno", mas não é definida claramente.

142. *Ibid.*, I, II, 1, p. 36s; trad. esp., p. 39s.

143. *Ibid.*, I, II, 7, p. 52; trad. esp., p. 50.

144. *Ibid.*, 2, II, p. 98-99; trad. esp., p. 84-85.

145. Tratamos deste tema nos §§ 3.1 e 3.2.

146. Observe-se a identidade entre "objetividade" e "realidade".

147. *Ibid.*, 2, V, p. 109; trad. esp., p. 91.

148. *Ibid.*, I, II, 11, p. 69-70; trad. esp., p. 61.

149. *Ibid.*, 5, I, p. 244; trad. esp., p. 188-189.

150. Para uma ética da libertação, como se verá no § 3.5, o ato humano (de base neurobiológica) se "desenvolve" intersubjetiva e historicamente como instituições, como sistemas sociais, econômicos, políticos, etc. Se há uma absoluta cisão, o nível formal dos sistemas se desconecta de seu conteúdo material (a reprodução e crescimento da vida do sujeito ético: reprodução e crescimento que acontece em "sistemas", mas que não se esgota neles e estes são apenas mediações, meios-fins, valores, etc.).

151. *Ibid.*, IX, p. 57s; trad. esp., p. 54s.

152. *Ibid.*, III, p. 70s; trad. esp., p. 63s.

153. *Ibid.*, XI, p. 115; trad. esp., p. 143.

154. *Ibid.*, 3, IV, p. 166; trad. esp., p. 132.

155. *Ibid.*, V, p. 171-172; trad. esp., p. 135-136.

156. Cf. *ibid.*, VI, p. 286s; trad. esp., p. 219s.

157. De interesse para a fundamentação do princípio material da ética, quanto à possibilidade de pensar a morte, é o ponto VI do cap. 7 (p. 372s; trad. esp., p. 280s).

158. *Ibid.*, 6, III, p. 297; trad. esp., p. 227.

159. Habermas, 1982, p. 371; trad. esp., p. 310.

160. Luhmann, 1984, II, p. 599; trad. esp., p. 439.

161. Na Universidade Livre de Berlim ganhou a cátedra de Economia Política na década dos anos 70, mas não foi nomeado pelo governo Democrata Cristão pela acusação de seus compromissos políticos no Chile, na época da Unidade Popular.

162. Cf. Hinkelammert, 1984.

163. Deve-se advertir que de maneira explícita se expressa já o argumento em Hinkelammert, 1970, p. 23-32. Falando da "competição perfeita" do neoliberalismo, indicava: "O resultado do modelo é curioso: o equilíbrio só se dá se houver uma mobilidade completa de todos os fatores da produção e uma previsão perfeita de tudo que ocorre no mercado inteiro" (p. 24). Ambos os momentos são impossíveis empiricamente, logo também o equilíbrio do mercado.

164. Cf. Gómez, 1995.

165. Cf. Berger, 1973.

166. Cf. Hayek, 1952, 1975 e 1976; Friedman, 1966, 1966b e 1981. Uma reflexão a partir da América Latina em Rebellato, 1995.

167. Cf. Kantorovich, 1968.

168. O anarquista tem um modelo de impossibilidade ou formulação de uma idéia reguladora: "Se todos os membros de uma sociedade fossem eticamente perfeitos, não seria necessária nenhuma institucionalidade". Mas como isto é impossível, pode-se deduzir: Sempre é necessária alguma institucionalidade para disciplinar (em terminologia foucaultiana) a possível não-perfeição correspondente. O que permite também descobrir, como veremos, a "ambigüidade" ética (à qual Lévinas, Foucault ou os anarquistas são tão sensíveis) de toda instituição.

169. Quer dizer, e aplicando o que Hinkelammert recorda insistentemente, *in the long run* jamais se pode alcançar a verdade na "comunidade de comunicação ideal". Postular uma identidade futura (entre realidade perfeitamente conhecida, verdade e validade) é postular uma impossibilidade. Peirce escreve: "There is nothing in the facts to forbid our having a hope, or calm and cheerful wish, that the community may last beyond any assignable date..." ("On the Doctrine of Chances, with later reflections"; em Peirce, 1955, p. 163). Não cai aqui na "ilusão transcendental"? Ver a crítica a Apel em Hinkelammert, 1994.

170. Como já mostramos, cabe destacar que, por ex., Jürgen Habermas, em sua obra *Teoria da Ação Comunicativa*, reflete a partir da obra de sociólogos (Weber, Mead, Durkheim, Parsons), mas não de economistas (como Smith, Ricardo, Marx, Jevons, Marshall, Keynes, von Hayek, etc.). Para enfrentar economistas, teria que ter alcançado um maior grau empírico de complexidade, a realidade da "comunidade de produtores", a realidade material da corporalidade humana a partir de um possível "falseador transcendental" (na terminologia de Hinkelammert) tal como: "Esta pessoa vive sem alimentos". Tratar-se-ia do programa de uma "econômica" (como momento da filosofia e da ética) construída materialmente da mesma maneira que Habermas ou Apel construíram formalmente uma "pragmática". Ver Dussel, 1993, p. 145s: "Da pragmática à econômica".

171. Cf. Hinkelammert, 1990.

172. Hinkelammert, 1984, p. 22 (cit. do original espanhol).

173. *Ibid.*, p. 24.

174. Cf. Popper, 1973.

175. Hinkelammert, 1984, p. 29.

176. Encontra-se no capítulo VI da obra citada (Hinkelammert, 1984, p. 231-242). Vamos retomar sua argumentação no nosso capítulo 4, já que de imediato passa ao momento crítico propriamente dito, do qual não desejo ocupar-me agora, por razões sistemáticas.

177. Hinkelammert, 1984, p. 236.

178. A "realidade" é o âmbito que o sujeito vivente enfrenta e a partir do qual efetua todas as transformações "possíveis" para reproduzir e desenvolver a vida do sujeito humano.

179. "Os princípios de impossibilidade se referem a impossibilidades com as quais se choca a ação humana" (*ibid.*, p. 231).

180. "Logo, o conceito universal transcende qualquer conjunto de casos observáveis" (*ibid.*, p. 233).

181. "A realidade ilimitada transcende a realidade limitada dos fatos observáveis à experiência e à empiria do observador" (*ibid.*, p. 233). A primeira é a simples realidade; a segunda, a realidade "objetiva".

182. Hinkelammert chama à própria realidade de "totalidade" (eu reservo essa categoria para o "sistema dado" ou totalizado, como se poderá ver no capítulo 4); isto é, totalidade em Hinkelammert é a *omnitude realitatis* de Zubiri.

183. *Ibid.*, p. 234. Ver Dussel, 1985, cap. 14.

184. Para nós é também o âmbito da "exterioridade": o mais-além do mundo (o mundo como a "totalidade" de Lévinas, como o observado a partir da "compreensão do ser" heideggeriana); é o não-ser (de Parmênides, ou do capital para Marx) sem deixar de consistir como realidade (a realidade como "totalidade" para Hinkelammert, como *omnitude realitatis* para Zubiri, como já dissemos).

185. É o âmbito da verificação de Zubiri; o terceiro tipo de verdade.

186. Antecipo-me em incluir esta determinação que Hinkelammert introduz posteriormente em seu argumento.

187. *Ibid.*, p. 237.

188. Esta "aspiração" não é uma postulação da identidade entre realidade-verdade-validade *in the long run*, mas indicação de uma "impossibilidade".

189. A vida humana é o critério de verdade universal; a tecnologia só *em concreto*.

190. *Ibid.*, p. 237.

191. *Ibid.*

192. Coincidência com a atitude do pragmatismo norte-americano.

193. São enunciados de *impossibilidade* os seguintes exemplos: a. É impossível fabricar um *perpetuum mobile*; b. É impossível uma pessoa que tenha conhecimento perfeito; c. É impossível uma pessoa que seja imortal; d. É impossível uma pessoa que viva sem alimentar-se; e. É impossível uma comunidade de comunicação sem violência ou perfeita; f. É impossível uma comunidade com produtividade ilimitada; etc. Estes enunciados teriam *falseadores* (usando a terminologia popperiana) como os seguintes: a. Isto é um *perpetuum mobile*; b. Esta pessoa tem conhecimento perfeito; c. Esta pessoa é imortal; d. Esta pessoa vive sem alimentar-se; e. Esta comunidade de comunicação não sofre nenhuma violência, é discursivamente perfeita; f. Esta comunidade tem produtividade ilimitada; etc. O aspecto b. é epistemológico; o c., d. e f. referem-se ao aspecto material da ética; o e. refere-se à moral formal.

194. *Ibid.*

195. Os "objetos" ou *empíria* macro e micro, que indicamos ao falar de Putnam (§ 3.2), mostram esta "possibilidade" tecnológica de constituição de "fatos", "objetos", etc.

196. *Ibid.*, p. 238.

197. No § 2.5 mostramos como todo projeto de reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano sempre se vive a partir de uma cultura, uma "vida boa", concepção de felicidade, etc., também no caso da "eticidade pós-convencional" (Benhabib, 1992, p. 11).

198. Também a ciência e a filosofia fracassam no Mundo Periférico (África, Ásia, América Latina) por este condicionamento material ou ético de conteúdo.

199. Aqui falaremos de "eticamente" factíveis ou "operáveis".

200. *Ibid.*, p. 239.

201. Neste caso, novamente, "factibilidade" é operabilidade ou factibilidade ética, material.

202. Da mera factibilidade técnico-econômica formal.

203. *Ibid.*, p. 240.

204. *Ibid.*

205. *Ibid.*, p. 241.

206. Como veremos, agora libertação cobrará uma precisão que nunca antes vislumbrou. "Libertação" será uma práxis com factibilidade ético-crítica ou transformadora, que se oporá tanto ao conservador (que acha possível só o vigente, e que nega como impossível o possível), como ao utopista (anarquista, por ex., que acha possível o impossível). A libertação é práxis que acha possível o factível eticamente para além da factibilidade do sistema de dominação vigente. A possibilidade de uma transformação (de uma norma, ato, instituição, sistema, desde a ação cotidiana crítica até a extraordinária ação de uma revolução) deve ser "factível", mas esta factibilidade pressupõe uma utopia (nem anarquista [por ser impossível], nem conservadora [por ser antiutópica ou antitransformadora]) que abre um âmbito de possibilidades, embora esta utopia como tal seja impossível (como idéia reguladora). Isto supõe uma "crítica da razão utópica", como mostra Hinkelammert em sua obra (Hinkelammert, 1984).

207. Ver Dussel, 1990, todo o capítulo 8.

208. Neste ponto, o "produtivismo" de Marx (aos olhos de Habermas; ver Habermas, 1995, apêndice ao cap. 3: "Excurso sobre o envelhecimento do paradigma da produção"), também na visão de Hannah Arendt (ver Arendt, 1958, cap. IV, p. 136s) ou de Seyla Benhabib (Benhabib, 1986, ao longo de toda a obra se atribui a Marx o usar um "paradigm of Work" a partir de uma "filosofia do sujeito"), não chegou a vislumbrar o tipo de racionalidade que está sendo exercida por Marx.

209. Só no capitalismo "trabalho para [finalidade] viver" (Marx, 1956, t. 1 EB, p. 463, já citado).

210. A razão discursiva, evidentemente, funda *formalmente* os outros tipos de racionalidade, quanto à validade das máximas. Por sua vez, a "razão ético-originária", à maneira de "ponte" entre a razão prático-material e a discursiva, afirma a autonomia dos participantes éticos, de sua liberdade, e exige a participação dos afetados na tomada de decisão, argumentação, etc., como vimos.

211. Por exemplo, no próximo futuro, a votação dos cidadãos por computadores poderá permitir "plebiscitos" ou sondagem "da opinião pública" factíveis freqüentemente e sem maiores custos. Uma democracia muito mais direta, impossível em tempos de Rousseau, poderá envolver milhões de participantes. A tecnologia permite assim tornar "factíveis" ou *empiricamente possíveis* instituições antes impossíveis. Da mesma maneira, graças a modelos com milhares de variáveis manejadas por computação, poder-se-á planejar (nunca de maneira perfeita, mas possível e aproximada) com uma

rapidez (milhões de procedimentos em milionésimos de segundo) e complexidade impossíveis há poucas décadas. Teria acontecido a "subsunção" material do processo de planificação (o necessário, mínimo mas estratégico) para racionalizar ético-praticamente as decisões críticas econômico-políticas.

212. Cf. Ribeiro, 1987.

213. Não no sentido cotidiano. Ao enfrentar meios escassos, é necessário tirar o maior proveito do meio para o fim empreendido.

214. Max Weber, *Economia y sociedad*, I, 1, § 2; Weber, 1922, trad. esp., p. 20.

215. Cf. Kant, 1968, t. 8, p. 233s.

216. UK, B XXI, A XXI.

217. Sublinho algumas palavras para chamar a atenção para o caráter "hipotético" da formulação: "se... fosse..."

218. KpV, A 122-123.

219. Kant dá um exemplo neste sentido: "Se cada qual, pensando apenas em conseguir sua vantagem..., se considera autorizado a encurtar sua vida, logo que fosse assaltado por um completo fastio dela..." (KpV, A 122-123).

220. Hinkelammert, 1984, p. 238.

221. Ver o argumento de Popper, 1973.

222. Cf. Hinkelammert, 1984, caps. 4 e 5.

223. Para um banto na selva tropical ou para um esquimó no Alasca não é "possível empiricamente" fazer a ciência astronômica avançar como na Califórnia, simplesmente porque não têm telescópios apropriados para estudar os "objetos" celestes.

224. O avião Concorde era tecnicamente possível mas ultrapassou o limite do economicamente rentável, possível. Transformou-se num limite econômico na produção de aviões.

225. Devo esclarecer que, quando Wellmer, 1986, objetava a Apel e Habermas que as exigências lógicas da argumentação deviam distinguir-se das exigências morais da intersubjetividade, e delas não se podia deduzir o como, quando, onde, isto é, as circunstâncias efetivas da realização de tal argumentação, havia passado inadvertidamente do nível da validade moral ao da factibilidade ética enquanto "dever de argumentar *hic et nunc*". É claro que não se pode deduzir das exigências materiais ou formais as exigências de factibilidade, mas aquelas exigências de verdade prática e validade intersubjetiva voltarão a intervir no processo decisório da factibilidade (e depois dela) para que seja "factibilidade ética". Mas ao como, quando, onde... da argumentação corresponde efetivamente outro princípio ético (o da operabilidade) e não mais o princípio ético com pretensão de verdade nem o moral com pretensão de validade. É um terceiro princípio que fixa (permite ou obriga com dever) o que se pode fazer eticamente, com pretensão de realizabilidade (operabilidade).

226. Horkheimer, 1967, trad. esp., p. 19.

227. Marcuse, 1964, trad. esp., p. 141.

228. O "desejável" está determinado entre o "permitido" e o que se "deve" fazer. É tanto o permitido como o devido. Indica apenas a possibilidade do *querer* ético, sem a peremptória obrigação do dever. Quando Moore distingue entre o "desejado" (porque traz prazer ou felicidade) e o "desejável" (por causa do valor intrínseco do objeto), confunde entre o desejar ético do permitido (que pode livremente não efetuar-se sem falta ética) e o desejar o devido (que não pode deixar de efetuar-se sem falta ética). O devido não desejado deve entretanto ser feito mesmo que provoque sofrimento; o permitido não desejado não se efetua normalmente de fato, já que ninguém faz o não desejado nem devido.

229. Poderia definir-se como: Não pode ser bom o que impossibilita a vida do sujeito humano.

230. "Ético" aqui é a razão prático-material e ético-originária, com referência à realidade extradiscursiva: a realidade da vida do outro sujeito humano autônomo em comunidade.

231. Já tratamos anteriormente da passagem dialética de fundamentação material (do faminto que morreria de fome se não lhe dêssemos esmola para comprar alimentos) e voltaremos ao assunto nos próximos capítulos e obras.

232. Trata-se da passagem dos níveis c-e ao f do esquema 3.5. Subsume-se a ordem da mera possibilidade empírico-tecnológica na escassez na ordem propriamente ética: f julga c-e. Este "juízo de fato" concreto (enunciado 2 do esquema 3.6) (se este enunciado meio-fim permite a reprodução e

desenvolvimento da vida do sujeito humano em situação), evidentemente, necessita também de enunciados meio-fim subsumidos (científicos, tecnológicos, econômicos e do “sentido comum”): desde tempos imemoriais, pelo menos explicitamente desde a civilização egípcio-mesopotâmica, pôde-se observar que havia decisões (máximas) que impedem a vida (ver o § 0.1) e que exigem juízos corretivos (críticos) que se tornam juízos normativos.

233. É o momento deôntico constitutivo do princípio.

234. Trata-se de um modelo de impossibilidade.

235. Ver no capítulo 5 esta complexa “espiral” de colaboração entre o “experto” e o cidadão comum.

236. Denominamos isto “avaliação”, em sentido universal e não só particular-cultural (ver § 1.1 e a Tese 12 no Apêndice I).

237. Veremos desde o capítulo 4, além disso, a razão crítico-prático material e ética pré-origenária (analética) que subsume por sua vez a razão prático-material da qual estamos falando.

238. Ver a distinção feita antes desta Ética (em Dussel, 1973, § 24, t. 2, p. 52s; Dussel, 1973b, em muitos lugares; Dussel, 1977, número 2.6.2; Dussel, 1993c, que acolhe a “interpelação”, em 2.2.1) entre “consciência moral” (intra-sistêmica) e “consciência ética” (a partir da alteridade), que agora, nesta Ética, se transformarão em “consciência ética” (antes “moral”, já que tem um momento material, formal e de factibilidade, como estamos considerando) e “consciência ético-crítica” (antes só “ética”), que começaremos a considerar a partir do capítulo 4).

239. Sobre a *frónesis* num nível político, ver Dussel, 1973, § 66, t. 4, p. 109s. Em todo caso, o exercício monológico da *frónesis*, bem ao contrário de ser negado, é agora melhor situado. Embora haja acordo, obrigação ou mandato válido intersubjetivo, a “consciência moral monológica, da *frónesis* individual, deverá continuar sendo o último tribunal da responsabilidade pessoal. Assim como Wellmer mostrava que a validade não acrescenta nova razão ou premissa ao argumento, da mesma maneira o acordo intersubjetivo não declara nula a responsabilidade pessoal da *frónesis* monológica (que nada tem a ver com o neo-aristotelismo). Do contrário a “obediência devida” (dos generais nazistas sob Hitler ou dos militares argentinos sob a ditadura auspiciada pelo Pentágono na década de 1976 em diante) poderia ser considerada uma causa de “inocência”. O nazismo tinha “validade” intersubjetiva (assim como a doutrina da Segurança Nacional na América Latina, ideologia originada na CIA e nas Escolas militares norte-americanas), mas os “obedientes generais” foram declarados, com razão, culpáveis. Julgá-los culpáveis é um argumento forte em favor da vigência da *frónesis* monológica, à qual se “refere” esta culpabilidade: Tinham o dever de *desobedecer* individualmente, enfrentando com sua razão prática monológica (*frónesis* individual) a validade majoritária e maciça da “razão” do nazismo ou da ditadura auspiciada pela CIA!

240. Wellmer distingue validamente entre as regras lógicas que obrigam a aceitar o melhor argumento (exigências de verdade teórica) e a obrigação moral de argumentar (exigência de validade intersubjetiva). De toda maneira, haveria ainda necessidade de distinguir um “dever argumentar em geral” e o “dever argumentar *hic et nunc*”. De fato, Wellmer tem razão ao afirmar que o *hic et nunc* não pode ser deduzido formalmente. É necessário considerar o nível material e de factibilidade para chegar ao “dever argumentar ou não *hic et nunc*”. As possibilidades de cumprir as exigências concretas de contexto do dever ou não exercer a obrigação de argumentar em geral devem seguir o cumprimento do princípio de factibilidade ética (e não podem ser imediatamente deduzidas do princípio formal): talvez o dever argumentar em geral, pelas circunstâncias concretas (meio-fim, cuja circunstância deve ser avaliada pela razão instrumental, e ser subsumida aplicadamente pela compatibilização com o critério vida-morte), deva ser postergado *hic et nunc*, já que *hic et nunc* seria não apropriado para a vida ou a dignidade do argumentante. O fato de *hic et nunc* não ser apropriado argumentar não nega absolutamente a obrigação moral de “dever argumentar”, pois deve-se estar disponível para argumentar quando houver as possibilidades ou circunstâncias favoráveis (a factibilidade efetiva ética do argumentar). Com um plexo mais complexo de categorias (também materiais), a reflexão ética tem maiores possibilidades de esclarecer “fatos éticos” inexplicáveis (e até invisíveis) para o formalismo.

241. Ver o § 4.1 final.

242. KpV A 123; trad. esp., p. 189.

243. KpV A 100; trad. esp., p. 174.

244. “O moralmente bom é algo supra-sensível segundo o objeto, para o qual, em consequência, não pode encontrar-se nada correspondente em nenhuma intuição sensível, e daí que a faculdade de

julgar sob leis da razão prática pura pareça submetida a *dificuldades especiais* fundadas no fato de que uma lei da liberdade pretende *aplicar-se (angewandt)* a acontecimentos que sucedem no mundo sensível e portanto pertencem à natureza" (*ibid.*, A 120-121; trad. esp., p. 187). De nossa parte, como vimos, o princípio material se encontra no nível empírico (de um juízo de fato concreto: "O conteúdo semântico deste juízo de fato é compatível [ou incompatível] com a reprodução da vida do sujeito ético").

245. KpV, A 119s; trad. esp., p. 186s.

246. Com exceção do "respeito" (cf. KpV, A 126s; trad. esp., p. 191s). A questão das inclinações, afetos ou pulsões (*Trieben*) será tratada nos §§ 4.3-4.4.

247. Cf. Weber, 1967 e 1982.

248. Weber, 1922, I, II, § 9; trad. esp., p. 64-65. "Chamamos *racionalmente material* o grau em que o abastecimento de bens dentro de um grupo de pessoas... tenha por meio de uma ação social de caráter econômico orientada por determinados postulados de valor" (*ibid.*, p. 64).

249. *Ibid.* "Chamamos *racionalidade* formal de uma gestão... o grau de cálculo que lhe é tecnicamente possível e que aplica realmente" (*ibid.*).

250. Ver os esquemas 1.3 (níveis 2 e 3), 2.2 (nos níveis a ou subsumidos em c) e 3.6 (níveis analítico ou axiológico).

251. *Goodness*, *bonté*, e o contrário a *Bosheit* (em alemão não há propriamente abstrato de *das Gute*, e poderia ser *die Güte*, ou *Gutherzigkeit*, entre outros possíveis).

252. *Pol.*, I, 4: 1254 a 7.

253. § 142 (Hegel, 1971, t. 7, p. 292).

254. Expusemos tudo isto parcialmente em nosso livro *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973, caps. 1-2).

255. Por isso não é absurdo que Hegel tenha incluído no final do estudo sobre a "eticidade" a história mundial. Ela é o quase-infinito resultado de todos os atos humanos, os intencionais e os não intencionais, mas também de suas consequências em sentido estrito.

Segunda Parte

**CRÍTICA ÉTICA, VALIDADE
ANTI-HEGEMÔNICA E PRÁXIS
DE LIBERTAÇÃO**

[204] Na *primeira parte* tratamos só indicativamente o tema *positivo* da verdade, a validade, a factibilidade do “bem”, o “bom” ou a “bondade”. Poderia parecer que já mostramos tudo que a ética deve expor. Contudo, a partir das próprias entranhas do “bem”, da ordem social vigente, aparece um rosto, muitos rostos, que à beira da morte clamam pela vida. São as vítimas não intencionais do “bem”. Agora, de pronto, a partir destas vítimas, a verdade começa a ser descoberta como a não-verdade, o válido como o não-válido, o factível como o não eficaz e o “bom” pode ser interpretado como o “mau”. Julgar o sistema de eticidade (o “bem”) como o “mal”, o “mau” ou a “maldade” – como o “Mal absoluto (*als absolut Böse*)” diria Adorno¹ – aparece assim como um momento *negativo* do exercício da razão ético-crítica.

Se tentássemos chegar ao início histórico de uma tal *razão ético-crítica*, deveríamos talvez remontar à própria origem da humanidade. Qualquer ação, instituição ou sistema de eticidade se “deposita” como algo acontecido, feito, como uma realidade passada, que se produz e “reproduz”. Enquanto tal, é ponto de partida para qualquer ação futura; mas, ao mesmo tempo, é o “opaco”, o que oculta, o que disciplina e começa a limitar, oprimir, dominar: é a dupla face de toda instituição. A distância entre o “já dado” e o por dar-se (o “desenvolvimento”), mas “impedido” pelo “habitual”, exige saber des-construir o “já dado” para dar passagem ao novo. Esta des-construção é um processo *negativo*, crítico. Dessa atitude temos testemunhos escritos pelo menos de cinco mil anos atrás – como vimos no § 0.1 no Egito e na Mesopotâmia – como experiência ética pré-filosófica de uma razão crítica material em referência às vítimas produzidas pelo sistema estabelecido de “controle” econômico (dos faraós egípcios e sua classe dominante que hegemonizavam todo o vale do Nilo, ou dos reinos da Mesopotâmia)². Essa tradição terá prosseguimento na história dos povos de cultura semita – em parte egípcios, mesopotâmicos, hebreu-judeus (através dos comentários do Talmud, e conservando parte da memória egípcio-mesopotâmica, desde os gnósticos até a Cabala) – em diversas correntes críticas, messiânicas e milenaristas cristãs e muçulmanas; atra-

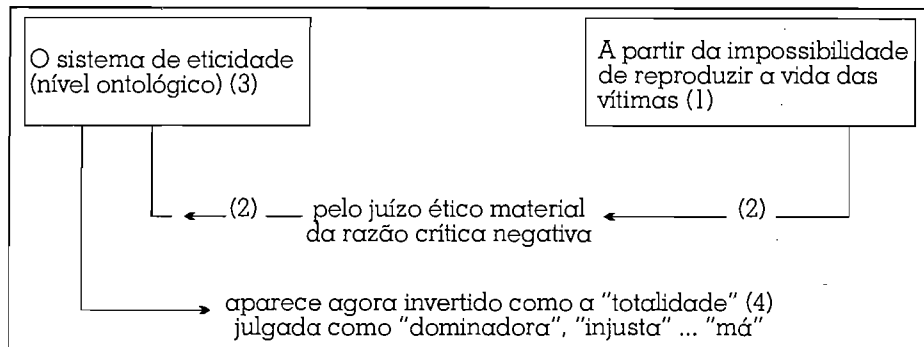
vessando a Idade Média europeia, irromperá, entre muitos outros, tanto no pensamento de Jacó Böhme, como na filosofia positiva de Schelling. Portanto, não é estranho que, no próprio coração da Europa centro do sistema-mundo, ilustrado e capitalista, sejam entre outros os grandes filósofos judeus (Marx, Freud, Hermann Cohen, os membros da primeira Escola de Frankfurt, Rosenzweig, Lévinas, Derrida, etc.) os que lembram à cultura moderna sua contradição a partir de suas próprias vítimas. Mas também, entre muitas outras experiências de exclusão e exterioridade, o pensamento ético-crítico se desenvolverá igualmente na América Latina a partir das repressões violentas provocadas pelas ditaduras militares de Segurança Nacional (orientadas pela CIA) desde o final da década de 1960, sob o nome de Filosofia da Libertação. A razão crítica adscrive-se então a esta tradição milenar. É uma experiência ética que se fez presente a partir do símbolo e do mito de comunidades históricas que tiveram que explicar sua situação a partir de cosmovisões pré-filosóficas. Não obstante, e tentaremos mostrá-lo, quando a filosofia se encarrega dessa tradição milenar (e esta aparição filosófico-categorial é recente), manifesta-se como um novo momento da *racionalidade com pretensão de universalidade*, e não como um momento fideísta ou irracionalista³.

[205] Simbolicamente, na tradição mítica das teogonias menfitas do antigo Egito, junto a *Ptah*, o criador do universo, encontramos desde a origem outras divindades, tais como *Hórus*, seu coração-amor, ou *Thot* a palavra-sabedoria, etc. Os vários componentes originários não permitem encontrar no âmbito do mítico uma unidade primeira. Há tríades, octóades, enéades: multiplicidade⁴. Pelo contrário, nos primeiros impérios do ferro⁵ o "Uno" será o horizonte ontológico⁶, e onde "o ser é o mesmo que o logos ou o pensar". O Ser coincide com a Realidade, e a Realidade é o Pensável⁷. A *razão ético-crítica* só pode surgir com precisão filosófica quando se consumou uma *cisão originária* (não como cisão [a *Entzweiung* de Hegel] do próprio "ser") do "ser/pensar"⁸ e da "realidade", que alcançou há pouco um estatuto filosófico preciso⁹. A *ética propriamente dita*¹⁰ ("Ética II" ou Ética da Libertação, esta última como uma expressão desenvolvida da *ética crítica*, como veremos) é a que a partir das vítimas *pode julgar criticamente*¹¹ a "totalidade" de um sistema de eticidade. Tentar situar-se *diante* de um sistema de eticidade empírico, captado como totalidade, e pretender julgá-lo – é um ato da *Urteilkraft* – é o próprio da *crítica* ética estrita. O que permite situar-se a partir da *alteridade* do sistema, no mundo da vida cotidiana do sentido comum pré-científico, mas não cúmplice eticamente, é o saber adotar a perspectiva das *vítimas* do sistema de eticidade dado. As *vítimas* – sem entrar por ora em sua consideração específica – saltam à simples vista em todo sistema para uma consciência crítica ética. Para a consciência cúmplice

do sistema, as vítimas são um *momento* necessário, inevitável, um aspecto funcional ou “natural” – como o escravo na *pólis* de Aristóteles ou os “menos favorecidos” socioeconomicamente do segundo princípio de Rawls. Para a consciência crítica, que só pode existir a partir de uma posição ética bem específica, e pelo exercício de um novo tipo de racionalidade (a *razão ético-crítica*¹²) – entre outros aspectos esta “posição crítica” coloca o ator da mesma no perigo que corre o refém¹³ diante de possíveis ações coativas do sistema de eticidade –, as vítimas são re-conhecidas como sujeitos éticos, como seres humanos que não podem reproduzir ou desenvolver sua vida, que foram excluídos da participação na discussão, que são afetados por alguma situação de morte (no nível que for, e há muitos e de diversa profundidade ou dramatismo).

[206] À luz da mera presença das vítimas como vítimas, opera-se a *inversão* na qual consiste o exercício da razão ético-crítica (uma *Kehre* impossível para Heidegger): o sistema de eticidade vigente, que era para a consciência *ingênua* (que pode ser científica, ocupar a função de autoridade política ou econômica, ou ainda ser membro da elite moral do sistema, a “raça sacerdotal” de Nietzsche) a medida do “bem” e do “mal”, converte-se diante da presença de suas vítimas, enquanto sistema, no perverso (o “mau”). É toda a questão do “fetichismo” de Marx, a “inversão dos valores” de Nietzsche, a descoberta do “superego” repressor em Freud, a sociedade “excludente” de Foucault, a “dialética negativa” em Adorno e a “totalidade” de Lévinas – para citar apenas alguns dos que estudaremos a seguir. O sistema de eticidade (o “bem”) inverteu-se agora no “mal”, causando dor nas vítimas, sofrimento, infelicidade, exclusão... morte em algum nível de sua existência. A razão ético-crítica é um momento mais desenvolvido da racionalidade humana que as já analisadas; subsume a razão material (porque a supõe afirmativamente para descobrir a dignidade do sujeito e a impossibilidade da reprodução da vida da vítima), a formal (porque também a supõe no advertir a exclusão da vítima da possibilidade de argumentar em sua própria defesa) e a de factibilidade (porque interpreta as mediações factíveis do sistema de eticidade vigente como máquinas “não-eficazes” para a vida, já que produzem em algum nível a morte das vítimas).

Este juízo material ético *negativo* é possível, como dissemos, partindo do âmbito da *positividade* da afirmação da vida do sujeito humano, como critério e princípio ético, e, também, a partir da afirmação da dignidade re-conhecida do sujeito que é negado como vítima. Esta dupla afirmação é exercício prévio da que denominamos razão prático-material e ético-origi-nária, momento necessário, incluído e anterior à própria *negatividade* (que denominamos momento “analético”).



Comentário: Compare-se este esquema com o 3.6 e com o 4.3 (em especial os momentos 2, 3 e 4, propriamente crítico).

O juízo ético da razão prática crítica negativa é trans-sistêmico, e se o sistema da “compreensão do ser” (no sentido heideggeriano¹⁴) é o ontológico, seria então pré- ou trans-ontológico: um juízo que procede da realidade¹⁵ da vida negada das vítimas, em referência à totalidade ontológica de um dado sistema de eticidade. Neste sentido falamos que *além* (*jenseits*) do “ser” (se o “ser” é o fundamento¹⁶ do sistema) se dá ainda a possibilidade da afirmação da realidade das vítimas¹⁷. Trata-se da Alteridade do Outro “como outro” que o sistema. É alteridade da vítima como oprimida (por ex. como classe) ou como excluída (por ex. como pobre), já que a exterioridade da “exclusão” não é idêntica à “opressão”.

Nesta *segunda parte* não se trata portanto de uma Teoria Crítica – embora se tentará mostrar como se originou e por que e como deixou de sê-lo na segunda Escola de Frankfurt – mas de uma teoria da crítica ética (genitivo objetivo) que, estamos convencidos, ainda não foi convenientemente analisada. É uma meta-teoria que se constrói através da análise do exercício da razão prática crítica a partir da práxis histórica das vítimas e a partir das filosofias críticas dos séculos XIX e XX, a dos “grandes críticos”, ou as que poderíamos chamar “filosofias malditas”.

[207] Paradoxalmente, a crítica ética é a que descobre o sentido forte e realista do “mal”. Leibniz perguntou-se sobre este assunto (mas usou um labirinto categorial que o fez perder o sentido da pergunta e da própria resposta):

Mas é preciso resolver também as objeções mais especulativas e metafísicas de que se fez menção, e que tocam a causa do mal. Pergunta-se, portanto: donde nasce o mal? *Si Deus est, unde malum?, si non est, unde bonum?*¹⁸

Desde já e definindo clara e radicalmente o tema, o “mal” – não no sentido intra-sistêmico, questão que deve ser respondida dentro da problemática da segunda parte desta Ética, e que seria algo como o “mal ôntico” ou intra-sistêmico –, o “mal originário”¹⁹, fundamental ou no nível ontológico, é descoberto pela razão ético-crítica no fenômeno da “totalização” do sistema, indiferente à factibilidade da reprodução e desenvolvimento da vida e à participação autônoma argumentante das vítimas. O sistema de eticidade vigente sofre então, aos olhos do crítico, uma total inversão (“coloca-se de pé o que estava de cabeça para baixo”). O “mal ético-ontológico” é descoberto pelo crítico quando o Sistema (luhmanniano), a Identidade (hegeliana), o Mundo (heideggeriano), o Mercado (de Hayek), a Consciência (do “Eu penso” moderno)... se “fecha” sobre si, não pode mais descobrir nem re-conhecer a alteridade e autonomia de suas vítimas. Em concreto, foi o mito da Modernidade como encobrimento do Outro²⁰. A totalidade tornou-se um sistema fechado, de morte, e caminha heróico (paranóico) para o suicídio coletivo, como os nibelungos diante de Átila, os nazistas derrotados diante dos Aliados, a humanidade diante do problema ecológico ou os governos latino-americanos diante da dívida externa “inventada”²¹ e impagável. De maneira intuitiva, crítica, embora sem suficientes recursos categoriais, escreve Henri Bergson em sua obra *Les deux sources de la morale et de la religion* – onde trata do tema que nos ocupa – exatamente:

Um dos resultados de nossa análise consistiu em distinguir profundamente, no domínio social, o fechado (*clos*) e o aberto (*ouvert*). A sociedade fechada²² é aquela em que seus membros se comportam entre si como indiferentes ao resto dos humanos²³, sempre preparados para atacar ou para defender-se, portanto constrangidos a uma atitude de combate [...] A sociedade aberta²⁴ é aquela que abraça um princípio que abrange toda a humanidade. Sonhada, de vez em quando, por almas de elite, realiza-se cada vez que acontece qualquer criação, por uma transformação mais ou menos profunda do ser humano, que permite superar (*surmonter*) dificuldades até aquele momento insuperáveis (*insurmontables*)²⁵.

E com palavras dramáticas escreve com extrema atualidade (no final do século XX, diante dos analíticos e positivistas do *linguistic turn*) aquele imenso filósofo antipositivista (do positivismo comtiano) do começo deste século:

A humanidade geme, quase sepultada pelo peso do progresso que produziu. Ela não sabe suficientemente que seu futuro depende dela. Dela depende se quiser continuar vivendo²⁶.

Ocupa-se estritamente de uma Ética da Libertação.

[208] O próprio Kant suspeitava o tema, mas lhe era impossível encontrar uma resposta adequada:

Mas vê-se de pronto que uma natureza cuja lei fosse destruir a própria vida, pela mesma sensação cuja determinação é atizar o fomento da vida, seria contraditória e não poderia subsistir como natureza; portanto, aquela máxima não pode realizar-se como lei natural universal²⁷.

Da mesma maneira, para Kant, o “prazer” ou a “dor” são apenas motivações de uma subjetividade egoísta:

Por exemplo, aquele que desejando comer pão tem que projetar um moinho. Porém os preceitos práticos nela fundados não podem nunca ser universais²⁸, visto que o motivo determinante da faculdade apetitiva se funda no sentimento do prazer e da dor, do qual nunca se pode supor que se dirija universalmente aos mesmos objetos²⁹.

A dor³⁰ da corporalidade das vítimas, como veremos, é exatamente a origem material (conteúdo) primeira (equivoca certamente) de toda crítica ética possível, do “juízo de fato” crítico (“Isto não permite a reprodução da vida do sujeito”), e, posteriormente (mediando momentos que deveremos analisar), do “juízo normativo” crítico por excelência (“Este sistema é mau, porque não permite a reprodução da vida de suas vítimas”) – momento 2 do esquema 4.1.

Não se pense que o crítico de um dado sistema de eticidade deva sê-lo sempre em totalidade (pode ser uma crítica parcial), e que necessariamente promova uma revolução (esta é excepcional, embora nunca impossível *a priori*, mas efetivamente só acontece alguma vez durante séculos, sendo que cotidianamente as transformações de normas, ações ou instituições são parciais, concretas, cotidianas³¹). A Ética da Libertação é uma ética do cotidiano.

[209] Nesta segunda parte vamos então descrever três novos níveis do Processo:

1) Num primeiro nível (tema deste capítulo 4) 1)³² produz-se a negação³³ originária (alienação em sentido forte) real empírica das vítimas (a escravidão do escravo, a subsunção efetiva do trabalho assalariado do operário no capital, a mulher como objeto sexual do machismo, etc.), onde o sofrimento é o efeito real da dominação ou exclusão, material (e até formal), como contradição da afirmação do sistema de eticidade vigente (e desde agora dominador). A crítica ética propriamente dita, como exercício da razão ético-crítica, inicia dialeticamente seu movimento a partir 2) da afirmação ética radical da vida negada nas vítimas (materialmente), expressa pelo desejo e pela luta por viver e a partir do re-conhecimento da dignidade da vítima como o Outro que o sistema que a nega, de onde 3) se descobre com consciência ético-crítica³⁴, a partir da dor da corporalidade imolada, a negação da vida e sua simultânea posição assimétrica ou excludente na não-participação discursiva³⁵. Só agora, 4) se enuncia o juízo ético-crítico negativo com respeito à norma, ação, instituição ou sistema de eticidade, que são descobertos como perversos, injustos, como

Esquema 4.2: DIVERSOS NÍVEIS DA RACIONALIDADE CRÍTICO-LIBERTADORA

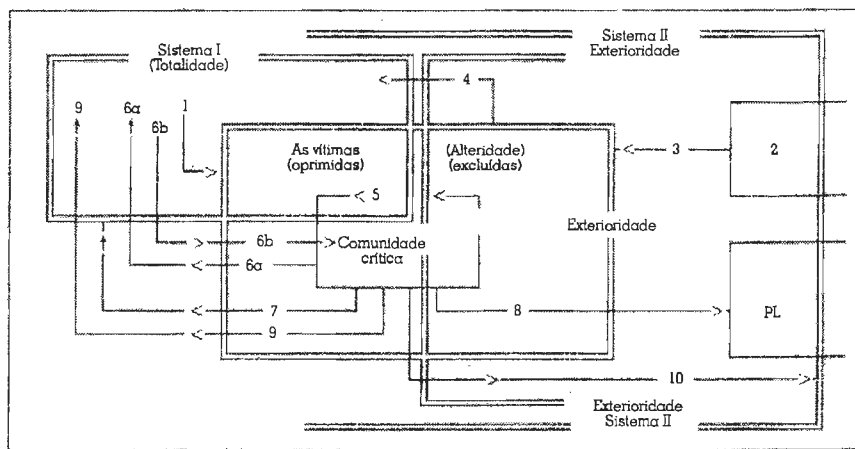
Momentos	6. Ético-crítico		7. Anti-hegemônico, ou crítico-discursivo	8. Axiológico crítico	9. De factibilidade crítica	10. Libertador, factibilidade ético-crítica
I. Tipos de racionalidade	a. razão crítica (prático-material)	b) razão crítica ético-pré-originária	razão discursiva crítica (formal)	razão hermenêutica crítica	razão instrumental, estratégica ou analítica	razão libertadora
II. Critério	de verdade crítica (a)	de re-conhecimento crítico	de validade crítica (a)	crítico dos valores	de factibilidade crítica, técnica, estratégica	
III. Princípio	ético-crítico material (b)	ético de alteridade	moral-crítico formal (b)	axiológico crítico	instrumental-estratégico e analítico	de libertação, factibili- dade ético-crítico (b)
IV. Oponente na fundamentação	conservador	idem	dogmático (hege- mônico ou van- guardista)	atitude convencional ou pós-conv. ingênuas	o "eficaz" a partir do sistema vigente	antiutópico conservador
V. Tipo de juízo ou enunciado	juízo de fato (a); enunciado nor- mativo crítico (b)	idem	juízo de fato crítico (a); enunciado válido nor- mativo crítico (b)	juízo de valor crítico (<i>Umwertung</i>)	juízo de fato crítico ou meio-fim crítico	juízo de fato (a); enunciado normativo crítico (b)
VIa. Negação	da "bondade" do sistema	do Outro como vítima	da "validade" do sistema	das mediações do sistema vigente	da "eficácia" última do sistema vigente	da realidade do sistema (de construção)
VIb. A partir	da impossibilidade da vida das vítimas	do re-conhecimento da alteridade do Outro	da exclusão inter- subjetiva das vítimas	do não-valer dos valores vigentes	da destruição da vida das vítimas	da utopia possível como vida das vítimas
VII. Tipos de pretensão	de verdade prática crítica	idem	de validade intersubje- tiva anti-hegemônica	de retidão crítica	de verdade teórico- técnica, ou prática	de factibilidade ético-transformadora
VIII. Tipos de interesse	ético-material crítico	ético-alterativo crítico	discursivo crítico	prático hermenêu- tico crítico	teórico, técnico, estratégico críticos	ético libertador

Comentários ao esquema: A numeração dos "momentos" continua a numeração do esquema 3.7. Todos os "momentos" deste quadro incluem um nível "negativo" e outro "positivo".

o “mal”, por serem a causa das vítimas como tais. É o juízo ético-crítico propriamente dito.

II) Num segundo nível (tema do capítulo 5), constituindo simetricamente uma comunidade, as próprias vítimas, em intersubjetividade formal discursiva anti-hegemônica, interpelam³⁶ crítico-negativamente as próprias vítimas que vão adquirindo consciência crítica, as que se dirigem primeiramente 5) às vítimas que ainda não tomaram esta consciência (interpelação intersubjetiva originária que cria solidariedade)³⁷, e, em segundo lugar, 6) aos que poderiam solidarizar-se com elas embora pertençam a outros estratos do sistema (interpelação posterior [6a] que cria co-laboração militante como co-responsabilidade [6b]), ampliando-se assim a comunidade com os que adotam uma nova posição prático-crítica diante do sistema³⁸. 7) Ao tomar progressivamente consciência, analisando dialeticamente e explicando cientificamente (as próprias vítimas e os co-laboradores co-responsáveis, tais como peritos, cientistas, filósofos, militantes,

Esquema 4.3: UM MODELO DA PRÁXIS CRÍTICA DIALETICA DE AFIRMAÇÃO-NEGAÇÃO DA CRÍTICA ÉTICA⁴²



Comentários ao esquema: Os números arábicos são os mesmos do texto anterior. Sistema I: afirmação da eticidade vigente; 1) negação originária (subsunção ou exclusão alienante); 2) afirmação ética radical dos princípios material e formal; 3) consciência ético-crítica da própria negatividade da vítima; 4) juízo ético negativo do sistema I; 5) auto-interpelação na comunidade das vítimas; 6.a) interpelação aos membros dominantes do sistema I; 6.b) compromisso militante do “intelectual orgânico”; Comunidade crítica: o sujeito sócio-histórico emergente; 7) compreensão dialético-hermenêutica ou explicação científica das “causas” da negação; 8) construção ou afirmação dialética de alternativas; PL: projeto de libertação antecipado; 9) negação (des-construção) da negação real do sistema I; 10) afirmação construtivo-libertadora real do sistema II. Os 10 momentos deste esquema 4.3 serão indicados no texto desta Ética simplesmente com a referência de momento 1, etc.

políticos, etc.) as causas da negação das vítimas do sistema (conscientização teórico-prática progressiva, a partir dos pontos de vista material e formal)³⁹, 8) se constroem, com factibilidade antecipada e afirmativamente, alternativas dialeticamente possíveis, como exercício da razão utópica (a possível, contra a razão conservadora e a anarquista).

III) Num terceiro nível (tema do capítulo 6), 9) desconstrutivamente se negam real e empiricamente as negações sistêmicas (referentes ao momento 1) das vítimas⁴⁰ por ações transformadoras factíveis eticamente⁴¹, e 10) constroem-se realmente, segundo critérios de factibilidade ética a partir das alternativas já analisadas, positivamente, novos momentos (normas, ações, instituições, sistemas) em que consiste estritamente a práxis de libertação propriamente dita.

NOTAS

1. Adorno, 1966, p. 356; tr. esp., p. 365.

2. Referimo-nos a formulações como as já anotadas acima: "Não fiz padecer fome [...] Dei pão ao faminto, água ao sedento, vesti o que estava nu e uma barca ao peregrino" (já citado no *Livro dos mortos*, cap. 125). "Para que o forte não oprima o pobre, para fazer justiça ao órfão e à viúva" (já citado no *Código de Hammurabi*, Epílogo).

3. Lukács (1959, p. 103s), seguindo a tradicional posição de Engels, considerará Schelling, por seu conservadorismo monárquico, o pai do irracionalismo moderno. Tentaremos mostrar que a questão é mais complexa. O próprio Schopenhauer ou Nietzsche e certamente Freud devem ser ressituidos dentro de uma história da racionalidade, embora eles mesmos (conscientemente) tentassem inaugurar uma tradição irracionalista, niilista anti-racional ou meramente pulsional. Tentaremos mostrar como uma *racionalidade crítico-prática universal* move toda esta tradição que descreveremos sumariamente no capítulo 4.

4. Sugerimos tudo isto no § 0.1. O mesmo acontece com os povos ameríndios (cf. § 0.2).

5. Ver o § 0.3, os chamados "indo-europeus".

6. Na filosofia, desde Parmênides até Hegel reinará esta unicidade originária ontológica, contra a qual se levanta Schelling.

7. Ver o indicado quando estudamos Peirce e Putnam, nos §§ 3.1 e 3.2.

8. O "ser/compreensão-do-ser", em Heidegger.

9. Cf. Dussel 1974b, §§ 22s: "Além de Heidegger?", onde descrevemos as posições de Zubiri, Sartre e Lévinas (p. 162s), que cindem o "ser" (o ontológico, o "sistema" como dominação, como totalidade totalizada) da "realidade" (como o *prius* "de si", como a totalidade dialética futura, como o outro na exterioridade positiva). Diante do sentido ingênuo da identidade "ser-realidade", no neotomismo ou em filosofias dogmáticas ou pré-críticas, é necessário adotar uma atitude de recusa numa época "pós-metafísica". Mas a afirmação de uma realidade "além" (*jenseits*) do ser (no sentido ontológico hegeliano ou heideggeriano) é algo distinto. Schelling escreverá em *Exposição sobre o empirismo filosófico* (1836) que para Descartes "todo outro ser que não fosse idêntico ao pensar (*das mit dem Denken identische*) é duvidoso" (Schelling, 1927, t. V, p. 279), e por isso só reconheceu "no pensar o ser *objeetual* (*vorhandene Sinn*) como o sabido" (*ibid.*), desvirtuando assim "a realidade ou a existência real (*Realität oder wirkliche Existenz*)", com o que se deprecia "a existência do mundo corporal" (*ibid.*, p. 280). Para Schelling não se deve identificar "ser" com "realidade".

10. Neste sentido todas as éticas até agora estudadas (as materiais, formais ou da factibilidade), quando não dão o passo crítico-ético que desejamos agora abordar, permanecem na ante-sala desta ética propriamente dita. São éticas ou morais *ingênuas, cúmplices, parciais*.

11. No grego há toda uma constelação de palavras como o verbo *krino* (separar, distinguir, julgar, condenar), e os substantivos *krisis* (separação, distinção, juízo, acusação, processo contra), *kritérion* (tribunal de justiça), *krités* (árbitro), que indicam semanticamente o que queremos anotar. Toda esta constelação semântica faz referência a: a) a separação do que se tenta julgar por parte do que julga; b) o constituir-se como juiz ou árbitro equitativo, distante, indiferente às partes; c) o ato de juízo de condenação ou absolvição. Não falamos de uma crítica teórica (como a crítica da razão pura de Kant), mas de uma crítica ética: não só filosófica, mas, e como referência última, a crítica da facticidade empírico-real, de uma norma, ato, instituição ou sistema de eticidade dados.

12. Que deve distinguir-se, por exemplo, da mera “razão teórica crítica” de um Hans Albert (cf. Albert, 1968).

13. Como o veremos na análise fenomenológica de Lévinas.

14. Cf. Dussel, 1973, I, cap. 1-2.

15. Como já mostramos acima, aqui a “realidade” aparece de novo. Na *Primeira parte* (capítulos 1-3), na ética fundamental, a realidade é aquela à qual se “refere” a verdade. Agora, partindo de um sistema “fechado”, a “realidade (I)” se nega, se oculta, desaparece por trás do “ser” (o fundamento do sistema nega a realidade sem adverti-lo). A razão ético-crítica refere-se agora a um novo momento da “realidade (II)”, como momento “meta-físico” (agora com outro sentido) trans-metafísico, se por metafísico se entende a atitude ingênua ou dogmática realista (à maneira do aludido neotomismo que Horkheimer encontra nos Estados Unidos na década dos 40), como a identificação fetichista já vista entre o “ser” do sistema e a “realidade (I)”. Esta atitude metafísica deve ser superada, como dissemos (ver, apesar das advertências corretivas necessárias, Habermas, 1988). Neste sentido a razão ético-crítica é pós-metafísica. Mas como negação da identidade do “ser” do sistema e da “realidade (I)”, a partir da “realidade (II)”, aparece agora um novo momento “meta-físico” (com hífen, para distingui-lo da anterior), que o próprio Horkheimer defende (ver Horkheimer, 1967, I: “Meios e fins”), como veremos no § 4.2.

16. No sentido da *Wissenschaft der Logik*, de Hegel: *Der Grund* (Hegel, 1971, VI, p. 96s).

17. Dussel, 1974b, cap. 3; e *Filosofía de la Liberación*, 2,4 (Dussel, 1977).

18. *Teodicéia*, Ensaio, I, § 20 (Leibniz, 1946, 121). Se houvesse um Absoluto, não se vê por que sua possível existência devesse contradizer o fato do mal. Pelo contrário, sendo o “mal” a totalização da totalidade (sistema fechado de dominação), este “mal” consistiria justamente no fetichismo para Marx; isto é, a idolatria, a divinização do sistema dado ou a negação humana de um tal Absoluto (ver Dussel, 1993b). Leibniz não tinha categorias suficientes nem para propor a pergunta.

19. Contra o que opinava Plotino (ver nesta Ética o § 0.3).

20. Tema de nossa obra (Dussel 1993). Este “mito” moderno não pôde ser descoberto por Horkheimer e Adorno, como veremos.

21. Exporemos em outra obra o problema internacional de uma dívida externa “inventada” irresponsavelmente pelos Estados Unidos e países centrais, por corrupção de governos títeres, endossada a um povo inocente e pobre, já paga muitas vezes, e suicida.

22. Que é exatamente a “sociedade aberta” de Popper.

23. E primeiramente diante de suas vítimas.

24. Que é a “sociedade fechada” de Popper.

25. Cap. IV; em Bergson, 1969, p. 283-284. Veremos no capítulo 6 como alguns âmbitos “impossíveis” ao sistema vigente (os antiutópicos como Popper), sem ser utopias não-factíveis (descartadas no capítulo 3), são entretanto “possíveis” ao crítico (libertador). A ampliação da “factibilidade” é própria do “princípio-esperança” de Bloch, subsumido dentro da *factibilidade* instrumental crítica no “princípio-libertação” (cf. mais adiante no § 6.5).

26. *Ibid.*, p. 338.

27. GMS, BA 53 (Kant, 1968, VI, p. 52).

28. Já provamos suficientemente que é universal a exigência ética de reproduzir e desenvolver a vida do sujeito ético.

29. KpV, A 46-47 (Kant, 1968, VI, p. 134).

30. Como vimos, no § 1.1, a “dor” é um momento do sistema neurocerebral, excitado pela endorfina. Nunca se poderá evadir a “materialidade” da ética.

31. Veremos no § 6.3 que a *transformação* “libertadora” aplicará um critério e princípio diferentes da mera modificação do sistema do “reformista”. Para este o sistema vigente é o fundamento, e as modificações se fazem para que o sistema se reproduza indefinidamente. O reformismo é conservador. As transformações libertadoras são críticas, mas podem parecer materialmente idênticas às do reformista.

32. Em todo este capítulo denominaremos este nível de *momento 1*, e assim sucessivamente os outros.

33. Leia-se com atenção a dialética de negatividade-positividade-negatividade, em dez momentos, que começamos a enunciar a partir deste primeiro nível.

34. Como já dissemos antes, esta “consciência” não é a *Bewusstsein* (consciência teórica) mas a *Gewissen* (consciência prática). Durante mais de vinte anos (desde Dussel, 1973, II), denominamos “consciência moral” a consciência prática (de tipo aristotélico, kantiana ou apeliana) que “aplica” os princípios universais, o nível 6 de Kohlberg, mas que inadvertidamente eram sempre os do sistema de eticidade vigente. E denominamos “consciência ética” o saber ouvir a voz do outro (a partir de Lévinas). Agora, ao contrário, a *consciência ética* aplica os princípios materiais, formais e de factibilidade universais, que de fato se confundem com o sistema de eticidade vigente (Ética I estudada nos cap. 1-3); ao passo que a *consciência ético-crítica* é a que tem agora novos momentos, que passaremos a descrever a partir do *momento 1* até o 8, e que continuará vigente nos *momentos 9 e 10*. Esta *consciência ético-crítica* é um processo no tempo, tempo da consciência ética monológica e intersubjetiva, e é o que Paulo Freire denomina *conscientização*.

35. Este “descobrimento” vai ser formulado na tradição semita; ver isto nas obras de Walter Benjamin ou Gershom Scholem, como a irrupção “messiânica”. A partir deste *momento 3* até o 6 – como constituição de uma comunidade crítico-messiânica – estamos no momento do messianismo propriamente dito. A Ética da Libertação, estritamente racional, não precisará expressar-se metaforicamente com tais analogias, e simplesmente denominará esta “consciência” de *consciência ético-crítica* propriamente dita.

36. Em primeiro lugar, é o próprio grito que surge como rugido a partir da dor das vítimas, em seu trabalho, em seu tormento cotidiano ou em sua tortura.

37. O ato interpelativo é complexo, já que reproduz todas as etapas prévias: deve dar *consciência* à vítima de sua positividade negada, e negar o sistema vigente até esse momento afirmado pela vítima. A respeito da negatividade da vítima, a interpelação é um ato afirmativo; e a respeito da positividade do sistema é negativo.

38. Agora a interpelação nega a eticidade do ato afirmativo do membro do sistema (como funcional), ou afirma a necessidade de ser negativo quanto ao sistema como totalidade. Esta “interpelação” foi de modo geral analisada como o *primeiro momento* da ética, tanto em Lévinas como em minha obra de 1973 (Dussel, 1973). Foram necessários quase 25 anos para descobrir com clareza os momentos anteriores que acontecem tendo as vítimas como ponto de partida da “interpelação”. Além disso, agora, o peso ético está nas mãos das vítimas e não de seus co-laboradores co-responsáveis. A partir do “interpelado/a”, por sua vez, existem diversos momentos que analisaremos no devido lugar, já que é todo o problema da “interpretação” do “conteúdo” do próprio enunciado ou ato de fala interpelativo. Ver meu trabalho “La interpelación como acto de habla”, em Dussel, 1993c, p. 33-65 (traduzido para o alemão, inglês e italiano).

39. Uma vez feita a crítica e tornada pública, o sistema de eticidade se defende. Em seguida terá que ser feita uma nova tarefa crítica. Por ex., se Marx fez a crítica do sistema (de Smith), hoje deveríamos fazer a crítica dos críticos (de F Hayek, por ex.) dos críticos (de Marx).

40. É fácil falar do tema, mas difícil enfrentar o sofrimento da repressão, a perseguição, a tortura e até a morte dos que se atrevem a tal des-construção.

41. É neste momento que as ações “subterrâneas” ou não visíveis “ao sistema de eticidade vigente” se fazem visíveis e então o sistema entra em *crise*. A *crítica* (momento subjetivo comunitário e prático-histórico) irrompe como *crise histórica* (pode ser a transformação por desenvolvimento de uma norma, ação ou instituição, e tratar-se-ia de uma “revolução” se fosse desconstruído um sistema de eticidade completo: seria um paradigma novo, a *destruição* em regra da *estrutura real* do momento anterior [do feudalismo relativamente à revolução burguesa, etc.]).

42. A simplicidade tem a ver com a verdade, e a complexidade desnecessária gera confusão. Mas quando a complexidade é exigida pelo próprio tema, as simplificações excessivas também geram confusões.

Capítulo 4

A CRÍTICA ÉTICA DO SISTEMA VIGENTE: A PARTIR DA NEGATIVIDADE DAS VÍTIMAS

[210] Esta é uma ética da vida. A negação da vida humana é agora nosso tema. O ponto de partida forte e decisivo de toda a crítica, como já vimos, é a relação que se produz entre a negação da *corporalidade* (*Leiblichkeit*), expressa no sofrimento das vítimas, dos dominados (como operário, índio, escravo africano ou explorado asiático do mundo colonial; como corporalidade feminina, raça não-branca, gerações futuras que sofrerão em sua corporalidade a destruição ecológica; como velhos sem destino na sociedade de consumo, crianças de rua abandonadas, imigrantes estrangeiros refugiados, etc.), e a tomada de consciência desta negatividade. Desta contradição material nos fala o seguinte texto, no qual aparece em primeiro lugar a mera negatividade originária empírica como um “fato *natural*”, diante do qual não se tem nenhuma consciência ético-crítica:

Durante anos e anos constatamos a morte dos nossos nos campos chiapanecos; nossos filhos *morriam* por uma força que desconhecíamos (*sic*); nossos homens e mulheres caminhavam na longa noite da ignorância que uma sombra estendia sobre nossos passos. Nossos povos caminhavam *sem verdade* nem entendimento. Iam nossos passos sem destino, só vivíamos e *morriamos*¹.

Em segundo lugar, a partir da “não-consciência”, ou da posição ingênua, passa-se agora à “consciência ético-crítica”:

Os mais velhos dos velhos de nossos povos² nos falaram palavras que vinham de muito longe, de quando nossas vidas não eram, de quando nossa voz era calada. E caminhava a *verdade* nas palavras dos mais velhos dos velhos de nosso povo. E aprendemos em suas palavras que a *longa noite de dor* de nossa gente vinha das mãos e palavras dos poderosos, que nossa *miséria* era riqueza para uns quantos, que sobre os ossos e o pó de nossos antepassados e de nossos filhos se construiu uma casa para os poderosos, e que nessa casa não podia entrar nosso passo, e que a abundância de sua mesa se enchia com o *vazio* de nossos

estômagos,
e que seus luxos eram paridos por nossa pobreza,
e que a força de seus tetos e paredes se levantava sobre a fragilidade
de nossos corpos,
e que a saúde que enchia seus espaços vinha da morte nossa,
e que a sabedoria que ali vivia de nossa ignorância se nutria,
que a paz que a cobria era guerra para nossa gente...³

[211] Parte-se de um "fato empírico" de "conteúdo", material, da corporalidade, da negatividade no nível da produção e reprodução da vida do sujeito humano, como dimensão de uma ética material. Mas "aprende-se" (da consciência ético-crítica dos velhos) que a afirmação dos valores do "sistema estabelecido" ou o projeto de *vida boa* "dos poderosos" é negação ou *má vida* para os pobres. E, por conseguinte, isto é julgado *negativamente* como o que produz a pobreza ou a infelicidade⁴ das vítimas, dominados ou excluídos. A "verdade" do sistema é agora negada a partir da "impossibilidade de viver" das vítimas. Negada lhe é a verdade de uma norma, ato, instituição ou sistema de eticidade como totalidade.

Só aqui se pode começar a vislumbrar a especificidade da Ética da Libertação. Antes teria sido difícil entender sua proposta⁵. Espero que talvez agora se poderá compreender que o "*fato*" de *ser vítima julgado ético-criticamente*, por exemplo a pobreza⁶ produzida pelo capitalismo periférico (na fase atual da globalização do capitalismo mundial), não é um "fato imediato" ou primeiro (que teria de situar-se no que foi tratado abstratamente no capítulo 1). Era necessário afirmar antes a verdade, a validade, a factibilidade do "bem" do sistema de eticidade. Só depois, à luz já definida do critério e do princípio material (do saber ético da reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano, a partir de uma comunidade de vida, numa dada cultura, pressupondo como projeto a felicidade subjetiva em condições objetivas de justiça, em última instância de toda a humanidade), pode-se descobrir um fato massivo no final do século XX: boa parte da humanidade é "vítima" de profunda dominação ou exclusão, encontrando-se submersa na "dor", "infelicidade", "pobreza", "fome", "analfabetismo", "dominação". Lemos hoje num jornal:

A pobreza a nível mundial atingiu 400 milhões de pessoas nos últimos cinco anos. Atualmente 1,5 bilhões de habitantes são desesperadamente pobres e mais de um bilhão sobrevivem com uma renda diária que não chega a um dólar, inclusive nos países desenvolvidos, assinala a Organização das Nações Unidas (ONU)⁷.

[212] O projeto utópico do sistema-mundo vigente que se globaliza (econômico, político, erótico, etc.) se descobre (à luz de suas próprias pretensões de liberdade, igualdade, riqueza e propriedade para todos, e de outros mitos e símbolos...⁸) em contradição consigo mesmo, já que a

maioria de seus possíveis participantes afetados se encontram privados de cumprir com as necessidades que o próprio sistema proclamou como direitos. É a partir da *positividade* do critério de verdade e do princípio ético material de reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito ético que a *negatividade* da morte, da miséria, da opressão da corporalidade pelo trabalho alienado, da repressão do inconsciente e da libido, em particular da mulher, da falta de poder político dos sujeitos diante das instituições, da vigência de valores invertidos, da alienação do sujeito ético⁹, etc., pode agora cobrar *sentido ético* cabal. "O Outro" – sobre o qual insisti em outros trabalhos – aparece como outro que a "normalidade" ética (exposta nos capítulos 1-3). O sistema vigente, como "natural", legítimo, *aparece agora*, diante da consciência crítico-ética, transfigurado no sistema negativo de Horkheimer, nas "instituições disciplinares que excluem" como estruturas de micropoder de Foucault, no "tempo vazio" de Benjamin. E por isso formal ou intersubjetivamente a norma, o ato, a instituição ou o sistema de eticidade "bons" perdem sua validade, sua hegemonia (para falar como Gramsci). A consciência ético-crítica opera uma "inversão"¹⁰ (a *Umwertung der Werte* de Nietzsche, o "fetichismo" de Marx), uma "transfiguração" prática, ética, não só teórica.

A Ética da Libertação subsume assim o momento crítico dos "grandes críticos" (Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Marcuse, e particularmente de Marx, Freud e Lévinas) enquanto eles criticam aspectos do que tem de "dominadora" a Modernidade, a razão moderna. Mas a Ética da Libertação pode também, contra o irracionalismo de algum destes críticos (por exemplo Nietzsche ou os pós-modernos), defender a *universalidade da razão* enquanto tal, e em especial da razão ético-crítica, à qual nada é vedado. Mas pode além disso defender a universalidade da vida, da corporalidade, etc., numa complexidade maior. Este múltiplo movimento de afirmação, negação, subsunção e desenvolvimento é possível (impossível para o racionalismo formal da Ética do Discurso ou para os irracionalismos pós-modernos) porque, mesmo partindo da afirmação dos princípios materiais, formais e de factibilidade já enunciados, pode-se não obstante situar *fora, diante ou transcendentemente*¹¹ o sistema vigente, a verdade, validade e factibilidade do "bem", já que se adota como própria a alteridade das vítimas, dos dominados, a exterioridade dos excluídos em posição crítica, destrutiva da "validade hegemônica" do sistema, agora descoberto como *dominador*: o capitalismo, o machismo, o racismo, etc. Agora se julga o pretenso "bem" do sistema vitimário como dominador, excludente e ilegítimo. Assim, mesmo tendo estudado a importância das éticas materiais de um MacIntyre ou um Taylor, agora podemos colocá-las em questão *a partir das vítimas, a partir dos dominados*. A alteridade das vítimas descobre como ilegítimo e perverso o sistema

material dos valores, a cultura responsável pela dor injustamente sofrida pelos oprimidos, o "conteúdo", o "bem"¹² (o que chamamos em outro trabalho¹³ *principium oppressionis*).

§ 4.1. A crítica da economia política em Marx

[213] Trabalhei muito os textos de Marx nos últimos anos¹⁴, mas agora quero expor apenas a temática positividade-negatividade e a "explicação" da causa da negatividade da vítima, para melhor compreender o exercício da razão ético-crítica. Como pós-hegeliano de esquerda, Marx teve que fazer uma crítica à filosofia puramente *negativa* do último Hegel. A recuperação da "positividade"¹⁵ – que levará Marx, a partir de uma opção ético-crítica, a descobrir a importância da economia (partindo exclusivamente do direito e da filosofia), a remeter-se ao conteúdo (material) real positivo como ponto de partida necessário para a "crítica"¹⁶ – levou certo tempo para os pós-hegelianos de esquerda e iniciou-se publicamente em 1841, com as conferências em Berlim nas quais o já esquecido e velho Schelling criticou a mera "negatividade" do último Hegel¹⁷.

De fato, o Schelling da *Filosofia da revelação* inaugura uma tradição de positividade crítica¹⁸ na qual se inscrevem desde um Feuerbach e Marx até um Lévinas e a Ética da Libertação. Se para Hegel o Ser e o Pensar são idênticos, para Schelling não é assim¹⁹:

Hegel vai retornando para o *mais negativo de tudo* (*Allernegativste*) que possa ser pensado, vai para o conceito liberado de toda determinação subjetiva. Esse conceito é para ele o puro ser²⁰.

Esse Ser da "*filosofia da Identidade*" – que foi uma etapa inicial no pensamento de Schelling, mestre nisto do próprio Hegel em Jena – trata só de um puro quê da coisa, mas nada diz da existência real²¹; é puramente tautológico, o puro sujeito como subjetividade absoluta vazia²². Pelo contrário, "a filosofia positiva é uma filosofia histórica (*geschichtliche Philosophie*)"²³. Em suas conferências de 1841, assistidas por Bakunin, Kierkegaard, Engels, Feuerbach, J. Burckhardt, Savigny, Ranke, A. von Humboldt, entre centenas de estudantes, declarou: "O que é começo (*Anfang*) de todo pensar, não é ainda o pensar"²⁴. "O começo da filosofia positiva é que todo pensar pressupõe o Ser"²⁵. Mas, em última análise, Schelling quer provar que antes que o Ser se dá a Realidade, como um *prius* do pensar e do ser, quando afirma, a partir de uma doutrina criacionista:

O divino consiste em ser o Senhor do ser (*Herrsein über das Sein*), e é a maior função da filosofia passar do puro Ser (*tò ón*) ao Senhor do ser (*Herrn des Seins*)²⁶.

Para Schelling, portanto, existe uma fonte criadora do Ser a partir do nada²⁷ que, pela "revelação positiva", se manifesta na história como uma

"fonte de conhecimento (*Erkenntnisquelle*)"²⁸, "que não deve ser representada como um saber infundado, mas antes como o melhor fundado de tudo"²⁹. Trata-se então, seguindo uma antiga tradição, de começar todo o discurso filosófico a partir do próprio Absoluto³⁰. Partindo dos neoplatônicos³¹, refere-se à doutrina de Nicolau de Cusa sobre a *contractio Dei*³², professada pela corrente mística da Cabala judaica³³ e de Jacó Böhme³⁴. Schelling, aceitando a contradição originária no próprio Absoluto ("o outro Absoluto"³⁵), não cai na identidade absoluta, e defenderá a não-identidade do Ser e do Pensar, e do próprio Ser e da Realidade do Absoluto, que opera como fonte criadora a partir do nada.

[214] Por sua vez Feuerbach³⁶ soube captar de Schelling uma proposta filosófica de superação do hegelianismo; superação que havia tentado durante anos³⁷. Em primeiro lugar, faz uma crítica da reflexão religiosa de Hegel, propondo que, por último, a discussão de Deus como origem dos problemas éticos deve ser resolvida de maneira nova. Se o divino é uma maneira de projetar ao Infinito a auto-interpretação antropológica, é necessária "a transformação e dissolução da teologia em antropologia" – diz-nos no § 1 de *Princípios fundamentais da filosofia do futuro* (1843)³⁸. No Prólogo desta obra escreve:

A filosofia do futuro tem por missão conduzir a filosofia do reino das almas separadas ao das almas encarnadas e viventes; fazer a filosofia descer da beatitude do pensar divino sem necessidades até a miséria humana³⁹.

Por isso, escreve que "a identidade do pensar e do ser é a expressão da divindade da razão"⁴⁰. Feuerbach tenta superar esta identidade e passar à alteridade através da sensibilidade:

O real (*das Wirkliche*) em sua realidade ou como real é o real como objeto do sentido... Verdade, realidade, sensibilidade é tudo idêntico. Somente o sensível é um ser verdadeiro e real⁴¹.

Além do ser-pensado, está o real-sentido. Por sua vez, o sensível por excelência é a corporalidade de outro humano, como a realidade vivida numa relação erótica – anunciada por Buber e Lévinas:

A verdadeira dialética não é o monólogo do pensador consigo mesmo, mas o diálogo entre eu e tu⁴². A filosofia absoluta dizia...: a verdade sou eu. A filosofia humana diz, pelo contrário: mesmo no pensar, mesmo como filósofo, sou um ser humano diante de um ser humano (*Mensch mit Mensch*)⁴³.

A positividade da exterioridade do ser hegeliano em Schelling como Senhor do ser é agora situada como a realidade sensível além do pensar.

[215] Kierkegaard⁴⁴, por sua vez, reflete sobre esta exterioridade positiva de outra maneira, já que para o pensador dinamarquês só no terceiro

estágio se supera a Identidade ou o meramente Universal. O primeiro estágio, o estético-especulativo, se situa no nível do "sistema": "um sistema e um todo fechado é uma só e mesma coisa, já que quando um sistema não tem fim não é um sistema"⁴⁵, por isso:

A idéia do sistema é a do sujeito-objeto, a unidade do pensar e do ser... Esta identidade pura é tautológica, porque com a palavra Ser não se diz que aquele que pensa é, mas só que é pensante. Não queremos ser injustos e chamar a esta direção-objetivo uma divinização do si mesmo ateu e panteísta, mas antes olhá-lo como uma incursão no cômico⁴⁶.

No estágio estético-ontológico contemplativo (o cômico, diante do qual é preciso guardar uma atitude da "ironia", mas não rortyana), o ser humano concreto é um momento negado da História Mundial como uma Totalidade. Este nível é superado pelo estágio ético, o trágico, no qual o indivíduo aparece com responsabilidade pessoal diante da lei que o obriga, diante da qual se compromete, mas:

O ético é como tal o geral, e sob este título o que é aplicável a todos... Desde o momento em que o indivíduo reivindica sua individualidade face ao geral peca, e só pode reconciliar-se com o geral reconhecendo-o⁴⁷. O herói trágico conclui de pronto o combate; cumpre o movimento infinito e agora encontra segurança no geral⁴⁸.

A superação do ético, o terceiro "estágio", é o patético⁴⁹, que supõe uma afirmação radical, um ir além do trágico, além de "Hegel e Goethe [já que eles] quiseram restaurar o classicismo situando de novo o indivíduo na totalidade"⁵⁰. A afirmação kierkegaardiana se coloca no lugar das vítimas, o do "pobre ser humano individual existente"⁵¹. Além do universal, da totalidade e do ser, encontra-se o Outro, em quem se acredita. É a fé num âmbito que supera a compreensão racional ontológica, uma transcendência trans-ontológica não-compreensível pela razão estética nem ética:

É o que concerne àquilo que o paradoxo absoluto, o absurdo, o incompreensível pode e deve e quer ser; trata-se da paixão por manter a distinção dialética da incompreensibilidade⁵²... O incompreensível entendido desta maneira tem por trás de si, no tempo, a explicação que vem do mais alto...⁵³

Kierkegaard desenvolve Schelling. Além do ser como o conhecido dá-se a realidade da individualidade pessoal existente:

Todo saber acerca da realidade é pura possibilidade; a única realidade da qual um ser existente não se limita a possuir um conhecimento abstrato é o si próprio, o fato que existe; esta realidade constitui seu interesse absoluto⁵⁴.

Kierkegaard, a partir da dor patética da existência individual própria, transcendental à totalidade do conceito, fala-nos de uma rebelião crítica

diante de um dado sistema de eticidade: a cristandade dinamarquesa luterana que deixou de ser cristã para o crítico; crítico não só religioso mas também crítico econômico. O crítico parte do incompreensível para a universalidade do sistema ético imperante. A partir do patético sofrimento da individualidade irreduzível⁵⁵, Kierkegaard lança um grito de protesto.

[216] Nesta mesma tradição pós-hegeliana, a partir da positividade crítica de Schelling – contra ele, mas dentro de seu próprio horizonte⁵⁶ – e Feuerbach, entra na história da razão ético-crítica um jovem empresário alemão de Barmen, que desejava instalar uma sucursal da fábrica de seu pai em Manchester, a Scotland calvinista, e que da mão de uma jovem operária irlandesa católica – quem poderia imaginá-lo! – teve uma consciência ética crítica suficiente para publicar em 1845 um livro ético exemplar: *A situação da classe operária na Inglaterra*, que trata das vítimas do sistema capitalista nascente no próprio centro do sistema-mundo. No Prólogo escreveu:

A situação da classe operária é o solo e ponto de partida (*Ausgangspunkt*) fático de todos os movimentos sociais atuais, porque é o mais alto, o mais visível cume de nossa constitutiva *miséria* (*Misere*)⁵⁷.

Já velho, contra as interpretações *standard* do materialismo, o próprio Engels expressa:

Segundo a concepção materialista⁵⁸, o momento de determinação em última instância⁵⁹ da história⁶⁰ [é] a produção e reprodução da vida imediata (*unmittelbaren Lebens*). Num duplo sentido: por um lado, a produção dos meios de vida (os objetos da *alimentação*, *vestido e habitação*⁶¹) e dos instrumentos que para isso são necessários; e, por outro, a própria produção do ser humano⁶².

Neste texto pode-se entender que, em última instância, não é a economia nem sequer a produção o ponto de partida do “conteúdo” (a matéria com “a”). O momento material da economia é a produção; a produção tem sentido enquanto gera produtos, satisfatores, que por sua vez têm como fundamento necessidades humanas que têm a própria vida como referência ou instância última. Engels foi historicamente aquele que motivou que o jornalista, acadêmico fracassado, crítico pequeno-burguês radical que se chamava Karl Marx descobrisse exatamente o nível epistemológico de abstração no qual devia situar-se o exercício adequado da razão ético-crítica: no da *crítica* da nascente economia política. A economia não era a especialidade inicial de Marx; escolheu-a como o lugar mais pertinente para desenvolver seu discurso ético-crítico⁶³.

Já nos referimos a Marx no § 2.5.α. Sua consciência ético-crítica já se havia manifestado antes, e ficou expressa na metáfora do “olho”⁶⁴, quando, no tempo da crítica política da cristandade, se censurava a liberdade de imprensa:

A imprensa livre é o *olho aberto* do espírito do povo, a confiança corporalizada de um povo em si mesmo, o nexo expresso nas palavras..., a cultura incorporada que esclarece as lutas *materiais* como lutas espirituais e idealiza sua tosca forma material⁶⁵.

O Marx desse momento situa a "imprensa livre" como a vítima política de um Estado cristão⁶⁶. Ainda pensava nessa época que "o comunismo é uma abstração dogmática"⁶⁷. Pouco depois descobre nos "pobres camponeses" outro tipo de vítima⁶⁸. Seu exílio em Paris lhe permite entrar em contato, pela primeira vez, de maneira direta, com o mundo industrial. Ali conheceu líderes operários como Leroux, Blanc, Félix Pyat⁶⁹. Pôde conviver com as comunidades secretas⁷⁰. Ali descobre diretamente a *afirmação primeira*: o desejo de viver e de lutar pela vida da classe operária francesa. Ali se articulava pela primeira vez com movimentos históricos de operários. Descobre assim a vítima do sistema que deve ser afirmada em sua dignidade e negada em sua negação, segundo a dialética do positivo e negativo:

Mas na Alemanha não há nenhuma classe que possua a consequência, o rigor, o arrojo e a intransigência necessários para converter-se no representante *negativo* (*negative*)⁷¹ de toda a sociedade... Onde está pois a possibilidade *positiva* (*positive*)⁷² da emancipação alemã? Na formação de uma classe... à qual seus *sofrimentos* (*Leiden*)⁷³ universais imprimem caráter universal⁷⁴.

Sendo a vítima universal ou do sistema como tal⁷⁵, sua libertação significa a "dissolução (*Auflösung*)" total do sistema:

Onde o proletariado proclama a dissolução da *ordem universal anterior*, não faz senão apregoar o segredo de sua própria existência, já que ele é de fato a dissolução desta ordem universal.

[217] As vítimas criticam a ordem, proclamam sua dissolução, a necessidade de seu desaparecimento: é o juízo ético-crítico negativo por excelência do sistema como totalidade (o momento 4), já que a positividade do sistema é o segredo de sua própria negatividade (de vítimas):

Quando o proletariado reclama a *negação* (*Negation*) da propriedade privada, não faz mais do que elevar a *princípio da sociedade*⁷⁶ o que a própria sociedade elevou a princípio seu, o que já aparece personificado nele, sem sua intervenção, como resultado *negativo* da sociedade. O proletariado se acha assistido, assim, diante do mundo que nasce⁷⁷, do próprio direito.

Na Alemanha, onde o mundo industrial ainda estava muito atrasado, a "única libertação (*Befreiung*) praticamente possível é a *libertação* no terreno da teoria", e por isso:

A cabeça desta emancipação é a filosofia; seu coração o proletariado⁷⁸. A filosofia só chegará a realizar-se mediante a abolição do proletariado,

o qual não poderá ser abolido sem a realização da filosofia (*Verwirklichung der Philosophie*).

Korsch e Lukács deram muita importância a este texto, como também à famosa "Tese 11" das *Teses sobre Feuerbach*⁷⁹. Nestas "Teses" Marx é claro quanto a indicar que não se trata de um "materialismo contemplativo"⁸⁰ ou meramente teórico à la Feuerbach – próprio do conhecimento intra-sistêmico, ôntico – mas de uma *práxis*, de uma "atividade revolucionária crítico-prática"⁸¹. Uma teoria que se desenvolve para analisar (embora cientificamente) as causas da alienação das vítimas⁸² e conclui que a "verdade" do sistema de eticidade vigente, enquanto causa da negação das vítimas, se torna "não-verdade"⁸³. Creio que agora se compreenderá que se trata da articulação da filosofia dentro de um horizonte ético-crítico, no momento 7 indicado, e não como uma mera contemplação analítica ou dialética dentro e a partir do sistema vigente⁸⁴. "Interpretar" o mundo numa exclusiva posição teórica pressupõe aceitar o sistema dado a partir de seu próprio horizonte. "Transformar" (momento 10, como *práxis* de libertação ou ação transformadora de normas, ações, instituições, sistemas de eticidade, etc.) é o que se propõe a "razão ético-crítica", que adota a posição das vítimas e foi lançada à ação pela consciência ético-crítica (momentos 5-8 do esquema 4.3). Isto não significa que se deva abandonar toda filosofia; significa que se deve superar a mera posição teórico-cúmplice da filosofia com o sistema que gera vítimas e comprometer-se praticamente com estas vítimas, a fim de colocar o caudal analítico da filosofia ético-crítica (que é a plena "realização da filosofia") em favor da análise das causas da negatividade das vítimas e das lutas transformadoras (libertadoras) dos oprimidos ou excluídos. Marx em Paris *situou-se definitivamente* no "lugar" de seu exercício da crítica filosófica. Mas falta ainda mais um momento em seu calibrar exatamente o nível epistemológico de sua crítica. Em Paris recebeu de Engels o breve ensaio *Esboço para uma crítica da economia política*⁸⁵, que lhe fez descobrir o tipo preciso de discurso que devia desenvolver (momento 7, como já vimos). Seria uma crítica teórica (como análise das causas da negação) articulada à consciência ético-crítica intersubjetiva já iniciada nos movimentos sociais das vítimas (momento 5). Compreendeu que a crítica devia situar-se num nível de abstração que permitisse um ataque teórico e analítico des-constutivo, preciso, pertinente, eficaz e irrefutável contra o sistema de eticidade vigente na Europa. Uma vez mais é preciso lembrar que o tema propriamente ético não se inicia tanto na *positividade* da vida humana, mas em sua *negatividade*: no não poder viver, questão que não obstante precisa do horizonte *positivo* que tivemos que "mostrar" deisticamente⁸⁶, no capítulo 1. Hoje no mundo periférico (na África, Ásia, América Latina, de capitalismo dependente) como na Paris de 1844 (momento de presença da marginalidade no capitalismo livre-cambista em crise), importa-nos poder refletir ético-filoso-

ficamente sobre a vida a partir de sua negação, em sua forma mais premente: o fato massivo da pobreza das grandes maiorias:

A pobreza do ser humano (*Armut des Menschen*) recebe... um significado humano e, por isso, social. A pobreza é o vínculo passivo⁸⁷ que faz o homem sentir como necessidade (*Bedürfnis*) a maior riqueza, o outro ser humano⁸⁸. O operário é mais pobre (*ärmer*) quanto mais riqueza produz⁸⁹. O ser humano tinha que ser reduzido a esta absoluta pobreza (*absolute Armut*)⁹⁰ para que pudesse alumiar sua riqueza interior⁹¹.

A pobreza é impossibilidade de produção, reprodução ou desenvolvimento da vida humana; é falta de cumprimento das necessidades, mas também origem de consciência crítica. De fato, quando começa autodidaticamente seus estudos de economia em Paris, já descobre a exclusão, a exterioridade em que se encontram as vítimas, e a necessidade de situar-se aí com novos "olhos" (os olhos da crítica):

A existência [*Dasein*] do capital é sua [do operário] existência, sua vida, e determina o conteúdo de sua vida (*Inhalt seines Lebens*)⁹² de um modo diferente para ele. Por isso a economia política [burguesa] ignora o trabalhador desocupado, o trabalhador como homem situado fora (*ausser*) da relação de trabalho. O pícaro, o preguiçoso, o mendigo, o trabalhador desocupado, faminto, miserável e criminoso são figuras que não existem para ela, mas só para outros olhos⁹³, os do médico, os do juiz, os do coveiro, do fiscal de pobres, etc., figuras (*Gestalten*) que vagam fora (*ausserhalb*) de seu âmbito⁹⁴.

A análise teórica de Marx, de jurista e filósofo aprendiz de economista, começa a desenvolver sua crítica ética a partir da "exterioridade" das vítimas⁹⁵. Até sua morte, quarenta anos depois, Marx permanecerá fiel à sua tarefa de teórico crítico (momento 7) articulado à frente de libertação operária inglesa e européia em geral, para explicar as causas da negatividade (momento 2) das vítimas. Pouco pôde fazer quanto à formulação positiva de alternativas (o socialismo; momento 8); quanto a des-construir o sistema (momento 9), embora o tentasse ao colaborar ativamente com a I Internacional; quanto à construção de um novo sistema (*Sistema II* do esquema 3.3).

[218] Observemos como Marx situa o momento crítico como negatividade, desrealização, alienação do trabalhador. Marx critica o modo concreto pelo qual no capitalismo se nega institucionalmente a vida humana. Aqui devemos compreender o sentido da necessidade de fazer a passagem do momento positivo descritivo do critério material ao momento crítico, negativo. De fato, o critério crítico de Marx não é mais do que um reconhecer em concreto o não cumprimento (a negação) do indicado critério material positivo. Isto é, o crítico (a vítima, o militante, o filósofo, o político, o economista, etc.) exerce a crítica ao julgar ético-negativamente a negação,

a contradição do critério positivo. Falando como Wellmer⁹⁶, Marx julga negativo-eticamente o sistema capitalista a partir da proibição de uma máxima não generalizável: a partir do imperativo que proíbe negar a vida de cada sujeito humano em comunidade. O capitalismo é injusto (aliena) porque nega a vida do sujeito operário (o desrealiza).

O Marx de 1844 ainda não sabia com clareza o que era o capital, e por isso critica exclusivamente a propriedade privada, como sendo a causa da alienação ou negação institucional da vida humana do operário. E como o momento crítico não pode ser *a priori* mas *a posteriori*, é a partir da positividade do critério, a reprodução da vida do sujeito humano, que se desenvolve a ética material que, num momento posterior, pode descobrir sua negação. Lemos nos *Manuscritos de 44*:

A tal ponto aparece a realização (*Verwirklichung*)⁹⁷ do trabalho⁹⁸ como desrealização (*Entwirklichung*) do trabalhador, que este é desrealizado até chegar à morte de fome (*Hungertod*)⁹⁹.

De fato, o contrário à vida humana é a morte. Se o critério sobre o qual se funda a ética material é a reprodução da vida humana, sua negação é a morte. Trata-se de uma dialética entre realização da vida e desrealização da vida como morte:

A objetivação aparece a tal ponto como perda do objeto que o trabalhador se vê privado dos objetos mais necessários não só *para a vida*, mas inclusive *para o trabalho*... O trabalhador coloca sua vida no objeto [... mas] a vida que emprestou ao objeto o enfrenta como coisa estranha e hostil¹⁰⁰.

O trabalhador "põe" sua vida no produto e não a recupera. Ao contrário, o objeto se transforma num monstro que o ataca e domina:

O capital morto (*tote*)¹⁰¹ anda sempre no mesmo passo e é indiferente à real atividade individual... O operário *sofre em sua existência*¹⁰² e o capitalismo na ganância de seu Mamon morto (*toten*)¹⁰³. Quanto ao trabalhador que, mediante o trabalho, se apropria da natureza, a apropriação aparece como alienação, a atividade própria como atividade para outro e de outro, a vitalidade (*Lebendigkeit*) como sacrifício da vida (*Aufopferung des Lebens*)^{104,105}.

E ainda mais claramente em outro texto desta época:

Meu trabalho [fora do sistema capitalista] seria expressão de vida (*Lebensäusserung*), por isso gozo da vida. Sob os pressupostos da propriedade privada, é alienação da vida (*Lebensentäusserung*), por isso trabalho *para viver* (*um zu leben*)¹⁰⁶, para criar-me um meio de vida. Meu trabalho não é vida^{107,108}.

Isto é, Marx agora julga o sistema capitalista como alienante, injusto, vitimário, sacrificante; como sendo uma estrutura histórica que *nega a vida*

do trabalhador, que o oprime, desrealiza, empobrece e mata. E porque mata a vida do sujeito humano é um sistema perverso, injusto:

Esta propriedade privada *material* (*materielle*)¹⁰⁹, imediatamente sensível, é a expressão material e sensível da vida humana alienada (*entfremdeten menschlichen Lebens*)¹¹⁰.

Como se pode julgar como perverso, injusto e "mau" um sistema (ou sua respectiva teoria) se não se tem previamente um enunciado de fato que mostre que se nega o produzir, reproduzir ou desenvolver a vida concreta de cada sujeito humano?

[219] Vejamos agora Marx em Londres. Observemos como analisa o sistema performativo (o capital em abstrato¹¹¹) que produz a *negação originária* das vítimas, o proletariado, e como explica neste sistema o momento central da negação (alienação) em seu conteúdo (material) último, quanto à produção, reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano¹¹². Repito novamente: acho que Marx escolhe a economia a partir de uma opção ético-crítica prévia, e sua crítica da economia política é, exatamente, o exercício da razão ético-crítica num nível material epistemológico pertinente.

A "explicação" ética crítico-categorial (desde agosto de 1857, a do Marx definitivo até sua morte com as "4 redações" de *O Capital*¹¹³) do sistema que causa a *negatividade* da vítima com a qual Marx guarda uma co-responsabilidade específica, o proletariado, começa metodicamente com a descrição que se situa no âmbito que guarda *anterioridade lógica* ("ontológica" para Hegel, o "transmundano" de Schelling) quanto à Totalidade (do capital à *la* Lukács ou Marcuse, e não advertida por eles), *anterior* à assinatura do contrato e da própria existência do capital como tal, desde a situação-limite (analisada de maneira histórica na única questão da "acumulação originária") *positiva* seguinte:

Trabalho não objetivado, não-valor, concebido *positivamente*, ou negatividade que se relaciona consigo mesma¹¹⁴... a existência subjetiva do próprio trabalho. O trabalho... como atividade... como a *fonte viva* do valor (*die lebendige Quelle des Werts*)¹¹⁵.

A crítica se origina neste momento "positivo". A subjetividade do trabalhador como atividade é a "fonte criadora" de todo valor ou riqueza possível. Significa, em segundo lugar, a afirmação da vida, já que sua própria pessoa, sua corporalidade, é uma subjetividade *vivente*:

Uma objetividade não separada de sua pessoa (*Person*), somente uma objetividade que coincide com sua imediata corporalidade (*Leiblichkeit*)¹¹⁶... O trabalho não-objetivado..., o trabalho como *subjetividade* (*Subjektivität*)... Porquanto deve existir como algo temporal, como algo vivo (*lebendig*), só pode existir como *sujeito vivo*¹¹⁷.

[220] Marx começou radicalmente seu discurso neste tema¹¹⁸ no capítulo 1, "Transformação do dinheiro em capital", dos *Manuscritos de 61-63* e também nos *Manuscritos de 63-65*, que se transformará no capítulo 2 de 1866, e na seção 2, capítulo 4, de 1873:

Nosso possuidor de dinheiro teria que ser tão afortunado a ponto de descobrir dentro da esfera da circulação, no mercado, uma mercadoria cujo valor de uso possuísse a peculiar propriedade [positiva] de ser fonte de valor (*Quelle von Wert*); cujo próprio consumo efetivo fosse, pois, objetivação de trabalho e portanto criação de valor (*Wertschöpfung*)¹¹⁹.

Só a partir desta positividade (que além disso inclui a dignidade da "corporeidade", "a personalidade viva [*lebendigen Persönlichkeit*]"¹²⁰) pode-se agora compreender o sentido da primeira "negação", como condição de possibilidade do capital:

O trabalhador colocado como não-capital (*Nicht-Kapital*) enquanto tal é: ... Trabalho não-objetivado, concebido negativamente... não-matéria-prima, não-instrumento de trabalho, não-produto bruto... trabalho vivo (*lebendige Arbeit*)... despojamento total, nudez de toda objetividade, existência puramente subjetiva do trabalho. O trabalho como pobreza absoluta (*absolute Armut*): pobreza não como carência, mas como plena exclusão (*völliges Ausschiessen*) da riqueza objetiva¹²¹.

Categorialmente, antes do capital, do "sistema" ou totalidade (do "ser" e da "compreensão do ser"), em sua exterioridade por anterioridade, encontra-se já o *pauper ante festum*¹²², em sua absoluta negatividade: não tem nada além de sua própria corporalidade pessoal vivente, sua materialidade empírica (ponto de partida e de chegada do "materialismo ético" de Marx). A crítica parte então da negatividade primeira da vítima: o futuro criador da riqueza *nada tem*; ou só tem "uma objetividade que de modo algum é exterior à existência imediata do próprio indivíduo"¹²³: é um pobre desnudo¹²⁴, é o "nada"¹²⁵ ou negatividade anterior, fruto do abandono da "comunidade rural" e ingresso na estranha relação "social" urbana.

[221] A esta negatividade *ante festum* segue-se a descrição da negação originária (negatividade essencial *in festum*) mostrando que o pobre, que é positivamente a "fonte criadora" de toda riqueza, se enrosca num círculo perverso de alienação ontológica: "é um pressuposto (*vor-auss-gesetz*) do capital"¹²⁶, e, por outro lado, pressupõe por sua vez o capital^{127,128}. Coativamente (o que o contratualismo à la Rawls esquece), destruídas suas condições pré-capitalistas de subsistência, o camponês se transforma num pobre urbano que ou vende sua corporalidade pessoal, ou morre. O contrato tem então uma forma aparente de equidade (*fairness*): de liberdade, igualdade e propriedade¹²⁹. Na realidade existe coerção, desigualdade e pobreza constitutivas. Feito o contrato desigual, injusto, eticamente perverso (aqui começa a não-verdade, a não-validade de todo o mundo

jurídico vigente), aparece o momento mais trágico descrito por Marx: a *subsunção* (*Subsumption*) (conceito definitivo da intuição da "alienação" do trabalho do jovem Marx). A "subsunção do processo de trabalho" é a alienação, a *negação* real (não só a ideológica¹³⁰). A "fonte criadora do valor" (pessoa digna e que estabelece os fins) fica fundada em seu produto (como sua mediação): trata-se de uma "inversão". A valorização do valor é o "ser" e o "fundamento" de um sistema que vive da vida do operário, é uma ontologia totalizada:

O processo do trabalho se manifesta no interior da produção capitalista quanto ao processo de valorização, situando este último como *fim* e a si próprio [ao trabalho] apenas como *meio*¹³¹.

Marx refere-se explicitamente a Kant¹³²: a pessoa do trabalhador é colocada como meio e o meio (o processo de valorização do capital) como fim. É a inversão que se expressa no fenômeno do fetichismo. A própria análise co-responsável do teórico tem agora argumentos para fazer o "juízo ético-crítico do capital" em sentido estrito¹³³. Esta inversão, esta *negação ética primeira*, essencial à reprodução do capital como tal, e na qual consiste a relação social de dominação, cumpre-se no processo da "subsunção":

Esta subsunção formal (*formelles Subsumieren*) do processo do trabalho debaixo de si [do capital], o tomá-lo sob seu controle, consiste em que o trabalhador, enquanto trabalhador, acabe ficando sob a vigilância e o comando do capital, do capitalista¹³⁴.

[222] A "subsunção *formal*" é a eticamente significativa, já que o capital (a totalidade) controla o trabalhador assalariado por meio da "cooperação"¹³⁵, pela "divisão social do trabalho"¹³⁶ (e nestes casos o trabalhador ainda é "dono" do processo de trabalho como especialista insubstituível). Mas será pela "subsunção *material*"¹³⁷ do próprio processo de trabalho, por meio da máquina, que o trabalhador ficará agora sob o controle do capitalista:

Portanto, não se modifica aqui apenas a relação *formal* (a subsunção *formal*), mas o próprio processo do trabalho. Por um lado, o modo de produção capitalista – que agora se manifesta como um modo de produção *sui generis* – cria uma figura modificada da produção *material* (*materiellen*). Por outro lado, conforma essa modificação da figura material, a base do desenvolvimento das relações do capital¹³⁸.

Subsumido o trabalho vivo no capital *formalmente* – enquanto produz mais-valia – e *materialmente* – enquanto é a máquina que dirige o processo produtivo –, o trabalhador se encontra totalmente dominado pelo capital¹³⁹, e só neste caso se pode falar de "subsunção *real*".

O conceito de "subsunção" indica o momento *ético* por excelência da "alienação" ou "transsubstanciação" – como Marx gostava ironicamente de expressar-se – do trabalho vivo como trabalho assalariado (a totalização

a partir da exterioridade da subjetividade do trabalhador)¹⁴⁰, negação *originária* da vítima do capital, como in-corporação (intra-totalização) da "exterioridade" do trabalho vivo na "totalidade" do capital. Tudo isto só é possível graças à descoberta (e construção) da *categoria-chave* de toda a análise teórico-explicativa a partir da crítica-ética do capital feita por Marx: a categoria profunda, essencial e simples de "mais-valia" (relativamente à categoria superficial, fenomênica e mais complexa de "lucro").

[223] Trata-se agora de considerar seriamente o *critério crítico material*¹⁴¹, explicar a causa da impossibilidade da produção e reprodução da vida humana das vítimas do capitalismo: o operário, a classe trabalhadora. O tema da mais-valia permite "situar" dentro do sistema das categorias da economia política burguesa o "lugar" onde se produz a "morte" da vítima, de maneira essencial, abstrata, ineludível para a argumentação racional científica de sua época (e válida na nossa).

Quando em dezembro de 1857 – momento em que formula de maneira explícita pela primeira vez em sua vida a categoria de "mais-valia (*Mehrwert*)"¹⁴² – Marx não imaginava ainda que em 1871¹⁴³, preparando a segunda edição de *O Capital*, distinguiria entre valor como tal¹⁴⁴ e valor de câmbio, o que lhe permitiria encontrar muito mais clareza no assunto. De fato, o valor é "trabalho humano indiferenciado, trabalho abstratamente humano... nele está objetivado ou materializado o trabalho abstratamente humano"¹⁴⁵. O valor é vida humana feita realidade objetiva. Marx tem agora¹⁴⁶ uma categoria econômica (mas ao mesmo tempo material antropológica¹⁴⁷) sobre a qual construirá outra categoria "econômica" e ao mesmo tempo "crítico-ética": já que traz em seu conteúdo a *negatividade*. Não é um simples "valor" produzido; é um "valor-não-pago":

A forma de salário, pois, apaga todo vestígio de divisão da jornada de trabalho entre trabalho necessário [para reproduzir o valor do salário] e *mais-trabalho*, entre trabalho pago e não-pago (*unbezahlt*). Todo trabalho aparece como trabalho pago¹⁴⁸.

[224] Para a explicação científica dentro do programa de investigação de Marx (momento 7 do esquema 4.3: análise crítico-teórica co-responsável com as vítimas) aqui se encontra o *segredo* ou o *mistério* de todo o capital, do capitalismo, da sociedade burguesa (e da Modernidade). A vítima sofre em seu não-pagamento todas as riquezas acumuladas pelos beneficiários do sistema de eticidade vigente (o "sistema I" do citado esquema). No mais-tempo do mais-trabalho, o trabalhador cria "do nada" do capital uma "mais-valia"¹⁴⁹ cuja "fonte criadora (*schöpferische Quelle*)" não é o "fundamento (*Grund*)" do capital (o valor do salário), mas a própria criatividade da subjetividade da corporalidade da pessoa do trabalhador que, *objetivando sua vida*, nunca mais a recuperará. Essa "objetivação" da vida da vítima acumulada no capital, e não recuperada como "subjetivação" no

operário, é o tema crítico-ético de toda a obra de Marx: "Por isso a economia, apesar de sua mundana e prazenteira aparência, é uma verdadeira ciência moral, a mais moral de todas as ciências"¹⁵⁰.

E se se tratava, articulado às vítimas e como co-laboração co-responsável de cientista, de fazer uma análise sobre as causas do sofrimento e morte das vítimas, o resultado da análise liga a origem (a negação originária, momento 1: a impossibilidade da vida das vítimas) com a conclusão (a acumulação como capital da vida alienada das vítimas), isto é:

Acumulação do capital é, portanto, argumento do proletariado¹⁵¹. A lei... encadeia o operário ao capital com grilhões mais firmes do que as correntes com que Hefesto prendeu Prometeu à rocha. Esta lei gera uma *acumulação de miséria (Akkumulation von Elend)* proporcional à acumulação do capital. A acumulação de riqueza de um pólo é, ao mesmo tempo, *acumulação de miséria, tormentos de trabalho, escravidão, ignorância, embrutecimento e degradação moral*¹⁵² no pólo oposto, isto é, onde se encontra a classe que produz seu próprio produto como capital¹⁵³.

Se isto não for ética, a palavra teria perdido seu significado.

[225] Esta conclusão permite a "compreensão" ética da realização do capital como des-realização do trabalhador, a acumulação como trabalho não-pago: *juízo crítico-ético negativo por excelência*. O capital, o sistema de eticidade vigente se inverte e agora aparece como o fetiche; o mesmo acontece com a economia política e suas filosofias éticas ou morais cúmplices, como a auto-afirmação do capital como autocriador do lucro.

O capital, considerado a partir da reprodução da vida dos operários, tornou-se contraditório porque, embora eficaz para valorizar o valor do capital, é, entretanto, *ineficaz para reproduzir a vida de suas vítimas* que, hoje, começam a ser a maioria da humanidade. O problema da impossibilidade da vida como tal sobre a terra nos parâmetros capitalistas (o problema ecológico é um problema antropológico, como veremos) nos remete ao *princípio ético-crítico de factibilidade*¹⁵⁴. E, desde Marx, à primeira impossibilidade material (mata a vida) se acrescenta agora que o próprio capital como tal é *impossível*; não é empiricamente factível *in the long run*, pois, pela tendencial diminuição da taxa de lucro, leva em seu seio sua própria destruição. Quando aflora esta *impossibilidade* aparece a crise¹⁵⁵ (essencial mas agora fenomênica). O capital mais forte (individual, ramo do capital ou nações "centrais") implementará medidas compensatórias contra o trabalho (superexplorando-o)¹⁵⁶ na concorrência com outros capitais mais fracos¹⁵⁷; expulsará assim para a periferia suas maiores contradições. Uma filosofia crítico-ética pode então surgir no miserável mundo periférico (América Latina, África, Ásia e Leste Europeu). Este é o horizonte, no processo de globalização da Modernidade¹⁵⁸, em que surge esta Ética da Libertação que, com dificuldade, mas não impossibili-

dade, aspira a ser também compreendida no atual "centro" norte-americano e europeu¹⁵⁹.

[226] Tendo Marx feito repetidamente uma análise das causas da negação das vítimas (estudo que nunca acabou em sua vida atormentada de intelectual pobre), procurou sempre não fechar-se numa torre de marfim acadêmica, mas se comprometeu na medida de suas possibilidades com os movimentos sociais (comunidades de comunicação crítica dos excluídos, dos situados assimetricamente, dos dominados, das vítimas) que surgiam como "sujeitos históricos"¹⁶⁰. O experto, o cientista, o filósofo (momento 6), que fora movido à co-responsabilidade pela interpelação das vítimas¹⁶¹, transforma-se em consciência ético-crítica que devolve às vítimas sua "interpelação" processada analítica e racionalmente segundo os melhores "recursos" teóricos, para co-laborar no crescimento do "sujeito histórico" (momentos 7 e 8) como "comunidade anti-hegemônica" de vítimas, necessitadas de argumentar para alcançar uma *nova validade* para além da validade do sistema de dominação. Agora deverá igualmente, articulado a estes "sujeitos históricos" (o Partido político revolucionário, a organização da I Internacional, etc.), começar a criar imaginativa e racionalmente alternativas futuras ao capitalismo. Trata-se do exercício da *razão ético-utópica*, e deveríamos expor em Marx toda a problemática de um projeto histórico social, a partir do horizonte do "Reino da Liberdade" ou do "comunismo" (como idéia reguladora), para realizar factivelmente a revolução "socialista"¹⁶².

Tudo isto se constrói sobre a *afirmação* ou *re-conhecimento* originário da dignidade da vítima, já que "o trabalho é a substância e a medida imanente dos valores, mas ele mesmo não tem valor algum"¹⁶³, tem "dignidade"¹⁶⁴: a consciência intersubjetiva, a luta autoconsciente com responsabilidade e a esperança de uma sociedade mais justa se transformam, a partir desta *afirmação* ou *re-conhecimento*, e tornam possível a emergência de um novo sujeito histórico, o "fantasma que percorre a Europa"¹⁶⁵.

Marx havia criticado Adam Smith. Hoje é criticado por um F. Hayek. Portanto, a tarefa atual da ética não será simplesmente repetir a crítica de Marx, mas fazer a crítica de seus críticos, questão que abordaremos no futuro, no "fronte" econômico da Ética da Libertação.

Para concluir, queremos deixar o testemunho do *pathos* ético que animou toda a tarefa crítico-teórica de Marx. Por isso não podemos deixar de citar um texto dramático:

Todo o tempo que podia consagrar ao trabalho tive que reservá-lo à minha obra, à qual sacrifiquei minha saúde, minha alegria de viver e minha família... Se fôssemos animais, poderíamos naturalmente voltar as costas aos *sofrimentos da humanidade* para ocupar-nos com nossa própria pele. Mas me teria considerado pouco prático se morresse sem ao menos ter terminado o manuscrito de meu livro¹⁶⁶.

§ 4.2. O “negativo” e o “material” na “Teoria Crítica” (Horkheimer, Adorno, Marcuse e Benjamin)

[227] Na ampla tradição que poderíamos chamar de “marxismo ocidental” – inaugurada por Lukács¹⁶⁷ e Korsch¹⁶⁸ – a Escola de Frankfurt é um movimento crítico que funciona como antecedente direto da Filosofia da Libertação, que se desenvolve no seio da crise da Modernidade tardia do capitalismo central. Horkheimer escreve um pouco antes de sua morte (1972), no Prólogo à obra de Martin Jay sobre a Escola de Frankfurt, acerca das intenções fundamentais daquele primeiro grupo de jovens judeus¹⁶⁹ intelectuais críticos:

O empreendimento só teve êxito porque, graças à ajuda de Hermann Weil e à intervenção de seu filho Felix¹⁷⁰, um grupo de pessoas interessadas na teoria social e com diferentes antecedentes acadêmicos se reuniu acreditando que a formulação do *negativo* na época de transição era mais significativa que suas carreiras acadêmicas. O que os uniu foi o *enfoque crítico da sociedade existente*¹⁷¹.

Nestas linhas está indicada a característica fundamental do pensamento dos membros do Instituto (1923): a negatividade¹⁷² da crítica social¹⁷³. Ao que deveríamos acrescentar:

Apelar para uma entidade *fora deste mundo* (*ein ganz Anderes*) teve um ímpeto filosófico-social originário. Levou finalmente a uma avaliação mais *positiva* de certas tendências metafísicas, porque o *todo empírico é a não-verdade* (Adorno). A *esperança* de que o horror deste mundo não tenha a última palavra é com toda certeza um desejo não científico¹⁷⁴.

Isto é, a partir das vítimas abre-se um campo de exterioridade¹⁷⁵ que situa a totalidade do mundo como “não-verdade”. De fato, entre Marx e a Escola de Frankfurt se encontravam a revolução bolchevista (e seu fracasso estalinista), a obra sócio-histórica de Max Weber e a filosófica de Lukács (lido sob o influxo de Heidegger e rapidamente criticado), devendo-se acrescentar ainda Sigmund Freud¹⁷⁶ e a revolução social da Alemanha de 1918 e 1919, na qual participaram ativamente alguns membros do grupo primitivo. Tratava-se de uma comunidade de pensadores de origem judaica, não confessionais, no começo muito próximos à Social Democracia ou ao Partido Comunista alemães. Foram filósofos e cientistas sociais articulados a um sujeito social (a vítima a partir da qual pensam: a comunidade ilustrada e crítica de judeus alemães e o proletariado alemão em vias de “integração”), que puderam descobrir um inimigo comum (as “relações sociais dominantes”¹⁷⁷: o autoritarismo familiar, a sociedade capitalista industrial instrumental e, posteriormente, o nazismo alemão), mas aos quais se tornará difícil afirmar um sentido libertador real da história – pela própria ambigüidade do “sujeito social” ao qual lhes coube de fato estar ligados antes do exílio (1933) e, por último, depois de seu retorno (1946). A

reduzida comunidade de pesquisadores pôde durante mais de duas décadas guardar autonomia financeira – o que lhes permitiu independência crítica, mas, talvez e por outro lado, a carência de um exigente compromisso concreto¹⁷⁸. O retorno de alguns deles à Alemanha, depois da guerra, dará à Escola um prestígio merecido. O Marcuse que permanece na Califórnia transformar-se-á no teórico da *New Left*, dos movimentos de 1968. A Filosofia da Libertação latino-americana – e minha obra *Para uma ética da libertação* (escrita a partir de 1970) – deve-lhe as suspeitas filosóficas iniciais: permitiu-nos politizar a ontologia¹⁷⁹, mas, desde o início, encontramos um déficit de positividade, de clara exterioridade, como veremos agora novamente.

[228] A pergunta dos membros da Escola de Frankfurt não foi tanto: como elaborar uma teoria positiva da sociedade, que fosse crítica?, mas antes precisamente esta: como se exerce ou quais são as condições da crítica negativa, teórica e interdisciplinar da sociedade?, e, para isto: como se criticam as teorias da sociedade? O que interessa em primeiro lugar não é tanto o conteúdo da teoria (que sempre importa, é claro), mas antes de tudo o como (a maneira) ou a condição de possibilidade da própria crítica. Assim, O *Capital* de Marx não foi primeiramente uma teoria econômica, mas antes de tudo uma crítica da economia política¹⁸⁰. A denominação “Teoria Crítica” presta-se a equívocos. Na verdade é uma “teoria” sobre as condições de possibilidade do “fazer-crítica” social. Por isso, tratarei de pelo menos sete questões em torno do núcleo gerador das mesmas, isto é, das condições de possibilidade da “crítica” da sociedade e das teorias tradicionais. Estas questões serão: 1) o ponto de partida da crítica: as vítimas; 2) a crítica do sistema vigente ou dominante; 3) algumas reflexões sobre a própria razão crítica; 4) o específico tipo de articulação da crítica teórica com a “práxis de libertação” – expressão esta horkheimeriana, como veremos; 5) o problema do sujeito social histórico com o qual se articula a crítica teórica; além disso, 6) qual é a filosofia da história que este movimento pressupõe; e, por último e para ser ponte para o tema do parágrafo seguinte, 7) a estrutura da materialidade e negatividade libidinal em todo o tema em torno das vítimas.

[229] Trataremos sumariamente destas sete questões tomando como fio condutor um texto de Horkheimer diretamente ligado a toda esta problemática¹⁸¹. Com efeito, em 1937, sob o título promissor de “Teoria tradicional e teoria crítica”¹⁸², nosso filósofo trata explicitamente da primeira questão (1) que nos ocupa. Depois de descrever em que consiste uma “teoria tradicional – onde faz um apanhado da epistemologia vigente, de Poincaré a Weber¹⁸³ –, chega ao momento-chave quando escreve:

O que a teoria tradicional se permite admitir sem mais como vigente (*vorhandenen*), seu papel positivo¹⁸⁴ numa sociedade em funcionamen-

to... é questionado pelo pensamento crítico (*kritischen Denken*). A meta que este quer alcançar, isto é, uma situação fundada na razão¹⁸⁵, se baseia na miséria presente (*Not der Gegenwart*)¹⁸⁶. Mas essa miséria não oferece por si mesma a imagem de sua superação¹⁸⁷. A teoria esboçada¹⁸⁸ pelo pensar crítico não atua a serviço de uma realidade já vigente (*vorhandenen Realität*)¹⁸⁹: só expressa seu segredo¹⁹⁰.

Portanto, a miséria das vítimas é o ponto de partida¹⁹¹. Não é possível descobrir as vítimas (miséria) sem uma prévia afirmação de sua materialidade (entenda-se "corporalidade" e "conteúdo")¹⁹² que a primeira Escola de Frankfurt – via Marx e Freud – nunca perdeu¹⁹³:

Por meio do movimento contraditório de épocas e forças progressivas e retrógradas, este processo [da atividade do pensar] conserva, eleva e desenvolve a vida humana¹⁹⁴. Nas formas históricas dadas da sociedade, o excedente de bens de consumo produzidos... beneficia diretamente só a um pequeno grupo de pessoas, e estas condições de vida (*Lebensverfassung*) se manifestam também no pensamento... Apesar da conveniência material (*materiell*) oferecida pela organização da sociedade em classes, cada uma de suas formas se revelou finalmente como inadequada. Escravos, servos e cidadãos¹⁹⁵ sacudiram o jugo... em cujos momentos críticos¹⁹⁶ o desespero das massas foi por momentos decisivo, penetrando na consciência¹⁹⁷ e transformando-se numa meta^{198,199}.

É evidente que a "crítica" de que fala Horkheimer é diferente da mera crítica da teoria, por exemplo a kantiana, já que esta não é suficiente, porque "o reconhecimento crítico das categorias que *dominam a vida* (*Leben beherrschenden*) da sociedade contém também a condenação daquelas"²⁰⁰. Como vemos, Horkheimer se propôs um complexo objeto teórico. O que tem como claro por ora é que a materialidade negativa é o ponto de partida, e que a vida é referência necessária de conteúdo. Por isso, o que é essencial, Horkheimer situa o tema explicitamente dentro do âmbito prático (mas, infelizmente, não ainda especificamente ético). Ao tentar definir o tipo de racionalidade e discurso no qual consiste a Teoria Crítica como crítica refere-se de passagem a tudo que conquistamos sistematicamente até agora (tanto a racionalidade material como a negatividade)²⁰¹. Adorno indica muito bem como o ponto de partida da crítica continua sempre presente no sistema como "o perigoso" por excelência:

Essa *ratio* [burguesa] treme diante do que perdura ameaçadoramente por debaixo de seu âmbito de domínio e que cresce proporcionalmente com seu próprio poder... Assim teve que deslocar sua origem a um pensamento formal²⁰² separado de seu conteúdo; era a única maneira de exercer seu domínio (*Herrschaft*) sobre o material²⁰³.

[230] Em segundo lugar (2), a crítica ao sistema de dominação (*Sistema I* do esquema 4.3) segue uma estratégia argumentativa, na qual se define

o sistema vigente como uma Totalidade que se torna "organismo irracional" do qual é preciso "emancipar-se"²⁰⁴.

Uma ação que, orientada para esta emancipação²⁰⁵, tem como meta a transformação (*Veränderung*)²⁰⁶ da ordem²⁰⁷ pode muito bem servir-se do trabalho teórico²⁰⁸, tal como ele é levado a cabo dentro dos ordenamentos da realidade vigente (*bestehenden Wirklichkeit*)²⁰⁹.

Um primeiro aspecto é toda a questão da crítica do sistema vigente, a crítica da "ontologia" – ontologia que para a Escola tem sentido pejorativo, hegeliano-heideggeriano²¹⁰. O "trabalho crítico-teórico" do "intelectual orgânico" com as vítimas deve levar em conta os melhores recursos dos especialistas, cientistas, filósofos, etc., do sistema, para articular-se proveitosamente no processo que as próprias vítimas dirigem a partir de dentro. Um bom número de obras dos membros da Escola podem explicar-nos isto. A mais importante delas é a *Dialética negativa* de Adorno: "Este livro tenta libertar a dialética de uma tal natureza positiva, sem perder o mínimo em precisão"²¹¹.

Por outro lado, "a estrutura do comportamento crítico, cujos propósitos ultrapassam os da práxis social dominante (*herrschendem gesellschaftlichen Praxis*)", se confronta com os "fatos" constituídos a partir da totalidade vigente fazendo-os perder "o caráter de mera facticidade"²¹². E isto porque:

A atividade intelectual e *material* (*materiellen*) do homem sempre continuará tendo algo exterior (*äusserlich*); isto é, a natureza como soma dos fatores ainda não dominados em cada época... Porém se a isto se somam as circunstâncias que dependem unicamente do próprio homem... esta exterioridade (*Äusserlichkeit*)²¹³ não só não é uma categoria supra-histórica... mas o sinal de uma lamentável impotência cuja aceitação é anti-humana e anti-racional²¹⁴.

A negatividade agora como dominação, como exclusão, como a produção dos não-incluídos (as vítimas), pelo "caráter cindido"²¹⁵ do todo social²¹⁶, deve exigir a não aceitação desta "exterioridade" – que será um princípio ético-crítico, como se fosse um "fato" natural²¹⁷: assim, por exemplo, na concorrência há perdedores... e isto é inevitável (empiricamente impossível de não acontecer) dentro do paradigma do Mercado Total à la E Hayek. A questão consiste em perguntar-se se este paradigma formal não negou desde o começo a materialidade da vida humana como critério de verdade. E é aqui que a primeira Escola de Frankfurt desenvolve todos os seus esforços críticos, já que uma ontologia alienante reifica todos os seus momentos fundados, funcionais, internos, ônticos. A crítica do sistema "unidimensional"²¹⁸, a crítica da "razão instrumental"²¹⁹, a crítica do positivismo²²⁰, os ensaios críticos de estética e sobre a cultura de massas em diversos níveis²²¹ e em especial a crítica do nazismo²²² são aspectos de um mesmo problema: a opressão dominante e massificante da Totalidade vigente, da sociedade industrial liberal capitalista e burocratizada, da

cultura da Modernidade em crise, que aniquila a possibilidade de uma vida autêntica do indivíduo e da criatividade transformadora. Todas estas "críticas" deverão ser retomadas nos momentos em que o discurso desta Ética assim o exigir.

[231] Em terceiro lugar (3), devemos tratar o tipo de racionalidade em que consiste a própria *razão crítica*. A "razão crítica" é material e negativa, pressupõe uma Totalidade vigente, uma vítima desta totalidade e a reflexão daquela (a vítima) negativamente sobre esta (a Totalidade). Douglas Kellner, falando de Marcuse, explica:

A razão crítica é um princípio subversivo que coloca em dúvida o estado de coisas existente. A razão exige uma *ordem racional da vida* e critica as *condições irracionais* prevaletentes que não satisfazem suas exigências. A capacidade da razão para *conduzir a vida humana e a prática social* pressupõe que a mente tenha acesso a normas e conceitos que proporcionam as bases para criticar o estado de coisas existente, assim como o ideal a realizar-se na vida social. A *razão crítica* pressupõe uma autonomia do sujeito e a capacidade de descobrir *verdades* que transcendam e *neguem* a sociedade em questão, com o fim de alterar a realidade *irracional* até que se harmonize com as exigências da razão²²³.

Marcuse tenta descobrir na visão hegeliana da Revolução Francesa o fato de que "o mundo haveria de ser uma ordem racional"²²⁴. A "razão crítica" é o momento racional do "ato radical":

O *ato radical* é, de acordo com sua essência, necessário (*Not-wendig*)²²⁵ para o ato, assim como para o ambiente no qual se realiza. Quando isto acontece, se torna (*wendet*) para a necessidade (*not*), muda algo que chegou a ser absolutamente *intolerável* e coloca em seu lugar o que por si mesmo é necessário (*notwendige*), aquilo que pode abolir (*aufheben*) o intolerável²²⁶.

Seja como for, para a Escola a razão crítica é a razão dialética atenta à negatividade, num nível material e prático, que se distingue claramente da razão instrumental. Não obstante, seria necessário chegar a novas determinações.

Em quarto lugar (4), uma teoria que é crítica se *articula* às vítimas (é toda a questão da teoria e da práxis²²⁷), já que o pensamento crítico conhece a impossibilidade do Saber Absoluto (o Pensar que abarca toda a Realidade), da Organização Absoluta (o Estado ou a Técnica que dominam todo o Real) ou do Mercado Absoluto, e isto porque esta identidade é negada por uma *sui generis* "experiência (*Erfahrung*)"²²⁸. Esta "experiência" não é a de Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, experiência da negatividade do objeto sensível para elevar-se involuntariamente até o Espírito. Não. É "o proletariado [quem] experimenta (*erfährt*)"²²⁹ esta contradição²³⁰. O ponto de partida é a "experiência" da vítima:

O desemprego, a crise econômica, a militarização, os governos fundados no terror, o estado geral das massas²³¹, tudo isto se baseia... nas condições em que se leva a cabo a produção²³².

Porém, e isso a Ética da Libertação sempre manteve bem claro²³³:

Tampouco a situação do proletariado constitui uma garantia de conhecimento adequado (*richtigen*). Por mais que o proletariado experimente em si mesmo o absurdo como *continuidade* e *aumento da miséria e da injustiça*... Também para o proletariado o mundo tem, à superfície, uma aparência distinta²³⁴.

Portanto é necessário aceitar que a vítima sozinha não pode fazer uma crítica analítica e explicativa suficiente contra o sistema (*momento 7*):

O teórico, cuja atividade consiste em apressar um desenvolvimento capaz de levar a uma sociedade sem injustiça, pode encontrar-se em oposição a opiniões que predominam precisamente no proletariado. Sem a possibilidade deste conflito, não se exigiria nenhuma teoria... A missão do teórico crítico (*kritischen Theoretikers*) é reduzir a discrepância entre sua compreensão e a da humanidade oprimida (*unterdrückten*) para a qual ele pensa²³⁵.

Sua missão é articular-se intimamente com a própria práxis social dos oprimidos:

A teoria, enquanto se muda em força real, a autoconsciência dos sujeitos de uma grande revolução histórica, vai além daquela mentalidade cuja característica é o dualismo... Todas as teorias que surgem devem ser adjudicadas às tomadas de posição práticas²³⁶.

E em palavras mais claras ainda:

A conexão essencial da teoria com o tempo não está, entretanto, na correspondência de partes isoladas da construção com patamares da história... mas na constante transformação do juízo de fato teórico acerca da sociedade, juízo que está condicionado por sua *relação consciente com a práxis histórica*²³⁷.

Tudo isto merecerá explicações nos capítulos seguintes. Para concluir o tema, mais uma citação clarividente:

Uma ciência que, numa independência imaginária, vê a formação da práxis, à qual serve e é inerente, como algo que está além dela, e que se satisfaz com a separação do pensar e do agir, já renunciou à humanidade²³⁸.

Uma articulação errada de teoria e práxis não nega apenas a possibilidade de uma teoria crítica, mas nega também "uma *práxis de libertação* (*Praxis der Befreiung*)"²³⁹.

[232] Não obstante, Horkheimer não se detém suficientemente na maneira como as vítimas chegam a descobrir eticamente sua situação negativa (momento 2 e 3)²⁴⁰. Situa-se – como o fará também Lévinas e tantos outros – na “perspectiva” do filósofo-crítico e não propriamente na da própria vítima²⁴¹. Como pode a vítima alcançar a consciência crítico-cotidiana, *ingênua* a respeito de uma teoria crítica, porém *origem e fundamento* desta crítica teórica? Nos anos 1960, na Argentina, chamamos “espontaneísmo” à “atitude de extasiada veneração diante da força criadora do proletariado”²⁴² que conculca a indicada obrigação analítica e dialética do intelectual crítico – embora fôssemos criticados de populistas e não-críticos²⁴³. Mas, por outro lado, Horkheimer tampouco é consciente do possível “vanguardismo” – atitude contrária²⁴⁴ – quando escreve sobre a necessidade de “enfrentar o próprio proletariado em nome de seus verdadeiros interesses (*wahren Interessen*)”²⁴⁵. Quais são as condições de possibilidade de descobrir, analisar e estruturar como projeto factível esses “verdadeiros interesses” sem a participação discursiva, de intersubjetividade que cria validade, das próprias vítimas? Será que nesses pontos faltou experiência concreta ou foi excessivo o hegelianismo da Escola de Frankfurt, pelo que não pôde levar a sério a “exterioridade do Outro” e construir a partir de sua realidade (Realidade II) trans-ontológica um novo projeto de libertação?²⁴⁶ Como se pode observar, e tomando a expressão seriamente, é toda a questão da “verdade” (e “validade”) da vítima, que coloca em questão a “não-verdade”²⁴⁷ (e “não-validade”) do sistema vigente.

[233] Mas isto levanta o quinto problema (5): qual seria o *sujeito social histórico* ao qual se religa a Escola de Frankfurt? Talvez os “sujeitos social-históricos” sejam a resposta a esta pergunta:

A ética da revolução atesta assim a colisão e o conflito entre dois direitos históricos: de um lado, o direito do *existente*, a comunidade estabelecida da qual depende a vida e talvez também a felicidade dos indivíduos; de outro lado, o direito do que *pode ser* e talvez *deveria ser*, porque pode fazer diminuir a dor, a miséria e a injustiça²⁴⁸.

Com efeito, os novos sujeitos surgem através da consciência de “novos direitos”²⁴⁹, em nome dos quais (e aos olhos das vítimas “conscientizadas”) os direitos vigentes se tornam dominadores, *ilegítimos*. Não queremos referir-nos a “sujeitos” sociais metafísicos, que existiriam como substâncias eternas. Estamos falando de comunidades com consciência explícita de encontrar-se em situação de dominados. A Escola, historicamente, descobriu alguns aos quais se articulou: uma comunidade judia juvenil revolucionária, o proletariado europeu, o cidadão dominado por uma cultura de massa, todos os quais sofrem diversos tipos de dominação – analisados pela “Teoria Crítica” em suas diferentes dimensões. Contudo, seja pela repressão nazista, seja pelo exílio, seja pela mudança do capitalismo tardio

européu do pós-guerra, os possíveis sujeitos histórico-sociais foram como que “dissolvendo-se” na Escola. Mesmo na época da “primeira” Escola, Habermas chegou a escrever que se perderam os “destinatários (*Adressaten*)”:

Nos países capitalistas avançados, o nível de vida – também nas amplas camadas da população – subiu entretanto a tal ponto que o interesse pela emancipação da sociedade já não pode expressar-se imediatamente em termos econômicos. A *alienação* perdeu sua forma, economicamente evidente, de *miséria* (*Elend*)... O proletariado dissolveu-se enquanto proletariado²⁵⁰.

A Ética da Libertação, a partir das vítimas da história presente (inicialmente a partir do mundo periférico do capitalismo em seu processo de globalização), constata, infelizmente, que esta “miséria” está aumentando entre bilhões de seres humanos, e portanto existem realmente estes destinatários e eles são a maioria da humanidade.

[234] Como sexto problema (6), deveríamos perguntar-nos: Qual é a filosofia da história pressuposta pela Escola de Frankfurt? Ou, de outro modo: É possível alguma continuidade concreta, de maneira que constituam “tradição” no nível sócio-histórico os “momentos messiânicos” – para expressar-nos como Benjamin? Tem sentido uma história autêntica dos atos libertadores? Ou, ainda: Toda práxis de libertação acaba sendo um sublime mas sempre trágico messianismo pessimista derrotado? Terá razão Habermas quando escreve?:

A concepção antievolucionista de Benjamin... é muito pessimista na hora de julgar a probabilidade de que estas incursões pontuais que minam o *eterno retorno do mesmo* possam unir-se numa *tradição* e não sucumbir no olvido²⁵¹.

Walter Benjamin concebe, de fato, a história como atravessada por duas “flechas”²⁵², sempre em tensão. A primeira é a do “tempo histórico” cotidiano, contínuo, vazio, quantificável, o “eterno retorno do mesmo (das *Immerwiedergleiche*)”, da mera sobrevivência, da reprodução, da lei e do mito, da dominação do sistema, que tende “à felicidade”²⁵³. A segunda é a que atravessa esta “ordem do profano”²⁵⁴ como o “tempo messiânico” que irrompe, que “salta” como o novo, como a criação e a redenção²⁵⁵. Em suas “Teses de filosofia da história”, escreve enigmaticamente que: “A primeira não tem nenhuma armadura teórica. Seu procedimento é aditivo. Proporciona uma massa de fatos para encher o tempo homogêneo e vazio”²⁵⁶.

É o tempo do sistema vigente²⁵⁷. Nele acontece o “progresso”, em cuja mistificação não caíram só os burgueses mas também os social-democratas (e até os marxistas vulgares):

Reconhecem-se unicamente os progressos do domínio da natureza, mas não se quer reconhecer os retrocessos da sociedade. Já ostenta os traços tecnocráticos que encontramos mais tarde no fascismo²⁵⁸. O progresso, tal e qual se perfila nas cabeças da social-democracia, foi um progresso em primeiro lugar da própria humanidade... Em segundo lugar era um progresso inconcluível... Passava por ser, em terceiro lugar, essencialmente incessante²⁵⁹.

O pensamento crítico de Benjamin parte deste suposto (o *Sistema vigente*), para negá-lo a partir da vítima²⁶⁰, o que permitirá passar a uma reinterpretação total da história:

A classe que luta, que está subjugada, é o próprio sujeito do conhecimento histórico. Em Marx aparece como a última que foi escravizada, como a classe vingadora que leva até o final a obra de libertação em nome de gerações vencidas²⁶¹.

Esse "sujeito" que luta o faz "pela desgraça no sentido do sofrimento"²⁶², dor que lhe é infligida ao ser-lhe arrebatada a vida como "despojo" por parte dos vencedores:

Quem até o dia atual levou a vitória, marcha no cortejo triunfal no qual os dominadores de hoje passam sobre os [cadáveres] que também hoje jazem por terra²⁶³.

Reconstruir a história a partir dos vencidos:

... significa apossar-se de uma lembrança tal e qual reluz no instante de um perigo. Incumbe ao materialismo²⁶⁴ histórico fixar uma imagem do passado tal e qual se apresenta de improviso ao sujeito histórico no instante do perigo²⁶⁵. A tradição²⁶⁶ dos oprimidos nos ensina que a regra é o estado de exceção no qual vivemos²⁶⁷.

Quando a vítima toma consciência²⁶⁸, irrompe o descontínuo na história repetitiva do Mesmo: é o tempo messiânico:

A consciência de estar fazendo saltar o *continuum* da história é peculiar das classes revolucionárias no momento de sua ação. A grande Revolução introduziu um calendário novo²⁶⁹.

O tempo-agora (*Jetztzeiten*)²⁷⁰, que como modelo do tempo messiânico resume a história de toda a humanidade numa abreviatura enorme, coincide com a figura que esta história compõe no universo²⁷¹. É um salto de tigre ao passado²⁷². Nesta estrutura reconhece o sinal de uma detenção messiânica do acontecer, ou dito de outra maneira: de uma conjuntura revolucionária na luta em favor do passado oprimido²⁷³.

A vítima que toma consciência, que irrompe com práxis libertadora, provoca uma ruptura do "tempo contínuo". Irrompe "recordando" (a "anamnese" libertadora), "comemorando"²⁷⁴ outros momentos libertadores-mes-

siânicos da história passada. Benjamin insiste muito nesta reconstrução histórica crítica²⁷⁵:

Só à humanidade redimida cabe por completo em sorte seu passado²⁷⁶. Voltou o rosto para o passado. Onde a nós se manifesta uma cadeia de dados, ele vê uma catástrofe única que amontoa incansavelmente ruína sobre ruína, arrojando-as a seus pés²⁷⁷. A história é objeto de uma construção cujo lugar não é constituído pelo tempo homogêneo e vazio, mas por um templo pleno, o tempo-agora (*Jetztzeit*)²⁷⁸. O historicismo apresenta a imagem eterna do passado; o materialista histórico, ao contrário, apresenta uma experiência com ele que é única... É suficientemente homem para fazer saltar o continuum da história²⁷⁹.

Esse tempo forte, da tomada de consciência das vítimas, da colaboração dos "intelectuais orgânicos" – diria Gramsci –, da práxis des-constructora e construtora libertadora é o tempo messiânico como novidade, como "desenvolvimento", "já que cada segundo era nele a pequena porta pela qual podia entrar o Messias"²⁸⁰. A reinterpretação crítico-histórica, a anamnese, é "memória", é lembrança de lutas, porque "o Messias não vem somente como redentor, vem como vencedor do Anticristo"²⁸¹: há luta contra a ordem vigente. Seja como for, Benjamin nunca deixará claro como o "tempo messiânico" se torna "tempo histórico" do próprio movimento messiânico, ou será que é impossível ou contraditório?

[235] Da mesma maneira, na longínqua²⁸² Califórnia, dois filósofos exilados do nazismo dialogam dramaticamente (aparentemente pessimistas) sobre os resultados da revolução teórica da *Aufklärung*. Nossos ouvidos acostumados ao exílio pareciam ouvir o canto de Ernesto Cardenal, outro sofredor da América Central:

Junto aos rios da Babilônia
estamos sentados e choramos
recordando-nos de Sião.
Olhando os arranha-céus da Babilônia...
Babel armada de Bombas! Assoladora!
Bem-aventurado aquele que colher teus filhos
– as criaturas de teus laboratórios –
e os estilhaçar contra uma pedra!²⁸³

O diálogo de Horkheimer e Adorno não é só (certamente é também) um texto ou um argumento, é além disso um grito, um protesto, um exercício da razão crítico-ética em seu nível filosófico. Isto leva Habermas à necessidade de advertir que "o leitor não se deixe seduzir pelo caráter retórico da exposição"²⁸⁴. Esta advertência pode fazer-nos crer que se trata de "pura" retórica. Por isso, mostraremos o núcleo do argumento racional destes filósofos críticos que estamos comentando.

[236] A pergunta inicial é esta: Quem é a vítima à qual se liga o argumento? A partir deste con-texto deverá "ser lido" o texto. Trata-se da dor dos "campos de concentração", o que permite concluir: "A Ilustração é totalitária (*Aufklärung ist totalitär*)"²⁸⁵ – soa mal aos ouvidos da Alemanha de Erhard, mas é aceitável hoje aos ouvidos de um nicaraguense, dos bantos africanos do Sul da África, dos palestinos em Israel²⁸⁶ ou dos homeless de Nova Délhi... ou de Nova Iorque. É uma crítica *racional*²⁸⁷ que tende a sublinhar o negativo do "sistema vigente", mas não exclusivamente por pessimismo, mas para criticar o irresponsável otimismo dos que só consideram o aspecto positivo da razão moderna – que será a tendência da "segunda" Escola de Frankfurt²⁸⁸.

A *razão crítica*, com pretensão de universalidade, faz agora a crítica da filosofia da história da Ilustração; uma crítica sem piedade do "progresso" quantitativo moderno e da "razão instrumental" burguesa. Refutando Kant, escrevem:

A Ilustração (*Aufklärung*), no sentido mais amplo de pensamento em contínuo progresso, perseguiu sempre o fim de suprimir o medo dos seres humanos e convertê-los em dominadores (*Herren*). Mas a terra inteiramente iluminada (*aufgeklärte*) resplandece sob o signo de uma triunfal desventura²⁸⁹.

Como poderíamos resumir com clareza o assombroso argumento *racional* destes filósofos críticos? Creio que há um fio de Ariadne, que é o já indicado no "modelo crítico" que propusemos acima (esquema 4.3). De fato, na origem está a negação da "vida" agora reduzida, reprimida sob a estrutura de uma totalidade patológica, fetichista, suicida²⁹⁰:

Através da subordinação de toda a vida às exigências de sua conservação (*Erhaltung*), a minoria que manda garante, com a própria segurança (*Sicherheit*), também a sobrevivência (*Fortbestand*) de todos²⁹¹.

A "negação originária" (momento 1 do nosso esquema) é exigência da "autoconservação (*Selbsterhaltung*)" do sistema como negação disciplinada (reflexão que se inspira, corrigindo-a²⁹², na tradição de Schopenhauer²⁹³, sobretudo Freud) do prazer, do hedonismo, da vida. O "sistema civilizatório" como tal gera uma contradição inevitável – fato necessário em toda cultura – entre o que chamaremos os "instintos de reprodução" – que diante do horror da morte e da dor e para afastá-las produzem as instituições "repressoras" da vida²⁹⁴ – e os "instintos do prazer" – que permitem afrontar a dor e a morte para alcançar a felicidade, mas colocam em questão a "segurança". Para Horkheimer e Adorno, a "razão ilustrada" é a expressão redutiva, patológica e mítica dos meros instintos que asseguram a sobrevivência do sistema. A redução de toda a razão à mera razão reprodutora ou "razão instrumental" (positivista, antiética, antimetafísica, formalista) é a justificação filosófica do terror:

[a] *Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*²⁹⁵ constitui a verdadeira máxima de toda a civilização ocidental... [b] Quem confia na vida (*Leben*) diretamente, sem relação racional (*rationale*) com a autoconservação (*Selbsterhaltung*), volta a cair, segundo o juízo da Ilustração e do protestantismo, na etapa pré-histórica... [c] O progresso lançou a maldição sobre o esquecimento de si, tanto no pensamento como no prazer (*Lust*)... [d] Porém quanto mais se realiza o processo de autoconservação através da divisão burguesa do trabalho, tanto mais este progresso exige a auto-alienação (*Selbstentäusserung*) dos indivíduos, que devem adequar-se em corpo e alma às exigências do aparato técnico... [e] O positivismo, enfim, que não se deteve nem sequer diante da coisa mais cerebral que se possa imaginar – o pensamento –, encurralou inclusive [f] a última instância intermédia entre a ação individual e a norma social... A exclusividade das leis lógicas deriva desta univocidade da função, em última instância do caráter coativo (*Zwangsscharakter*) da autoconservação, que [g] conclui sempre de novo na escolha entre sobrevivência (*Überleben*) e decadência (*Untergang*)²⁹⁶.

Neste texto é dado todo o argumento racional da obra completa, que dividi em sete pontos para fazer um breve comentário.

[237] Com efeito [a] define-se a venerável expressão spinoziana do "conatus esse conservandi"²⁹⁷ – a boulesis aristotélica, a *intentio* medieval ou a *Sorge* heideggeriana –, momento ontológico por excelência, amor ao ser como "fundamentum" (o *Grund* hegeliano), como o negativo do Ocidente²⁹⁸. Esse "conatus" ou impulso (pulsão, instinto) para o *fundamentum* da totalidade totalizada, do Sistema vigente, origina a clausura e delimitação da vida a partir da mera "autoconservação" do sistema. Conservar a vida do sistema é necessário, mas não suficiente. A mera "conservação" do sistema – sem criatividade, crescimento, desenvolvimento da vida humana em geral – é "a sociedade em que vivemos como o mau existente (*das schlechte Bestehende*)"²⁹⁹. A "razão instrumental" é a razão que controla (*manage*) este "conatus esse conservandi". Sobre ela na *Crítica da razão instrumental* escreve:

Esta espécie de razão pode ser designada como *razão subjetiva*. Ela tem que haver-se essencialmente com meios e fins³⁰⁰.

Mas há uma razão material que tem a ver com a vida humana (esquecida já por Apel e Habermas):

[...] Uma teoria objetiva da razão. Esta aspirava a desenvolver um sistema vasto ou uma hierarquia de tudo que é, inclusive o homem e seus fins. O tipo de racionalidade da vida de um homem podia ser determinado conforme sua harmonia com essa totalidade... Tal conceito da razão não excluía jamais a razão subjetiva, mas a considerava uma expressão limitada e parcial de uma racionalidade mais abrangente,

vasta, da qual se deduziam critérios aplicáveis a todas as coisas e a todos os seres vivos³⁰¹.

Longe estamos do irracionalismo. Mas a crítica da razão instrumental deve começar a assumir uma razão ético-material e negativa. A razão discursiva também é necessária, mas em outro nível, e se esquecer a razão prático-material se torna cúmplice do sistema dominador e não-crítica, como aconteceu.

[238] Por isso [b], quem tenta falar da razão material em relação à vida, fora da mera autoconservação do sistema³⁰², é julgado como pré-moderno ou nazista. O positivismo (analítico) e a lingüística filosóficas frequentemente negam (criticam) a razão crítica por ser ética, metafísica, "holística", etc. Tornam-se assim a razão justificadora do terror. É necessário defender a vida a partir da razão universal crítica e pelas vítimas.

O prazer [c] de tentar superar a felicidade, de colocar em risco a segurança para criar o novo, é portanto negado³⁰³. A razão material que pode considerar a relação entre o fim da ação formal e a reprodução da vida de todos (não a reprodução do mero sistema performativo) é negada como enunciando apenas "juízos de valor", de gosto, não-científicos, não-rationais; pura emoção, sentimento, pré-história. Aqui a autoconservação do sistema formal mata.

Esta autoconservação [d] não é fruto filosófico. É fruto do sistema burguês que "racionaliza" e disciplina o corpo para o "processo de auto-conservação" (do capital, diria Marx) pela divisão do trabalho, o que produz a "alienação" – do trabalho vivo em Marx, dos valores em Nietzsche, das pulsões descobertas por Freud, etc.

O formalismo [e], filosófico-positivista mas também em outras ciências (como o neoliberalismo de F. Hayek), é o manejo racional instrumental que define um "horizonte abstrato" (por exemplo, a "linguagem L" de Tarski; ou o capital que valoriza o capital tomando o trabalhador como mediação fetichizada) e o confunde com a realidade da vida, constituindo "sistema" (à la Luhmann):

A ilustração reconhece *a priori*, como ser e acontecer, só aquilo que se deixa reduzir a uma unidade; seu ideal é o sistema, do qual se deduz tudo e qualquer coisa³⁰⁴.

Desta maneira [f] se desarticula "a ação individual e a norma social". Trata-se de um solipsismo formal sem conteúdo nem critério algum de normatividade de seus enunciados práticos. Só permanece o relativismo weberiano (ou habermasiano se nos ativermos a "conteúdos") da pretensão de retidão relativamente a valores impostos, por outro lado, pelo "caráter coativo da autoconservação", da segurança do sistema dominante, isto é, da elite.

A razão calculadora [g] tem finalmente como único critério a "sobrevivência e decadência" do sistema imperante, e em seu nome imola a natureza e a humanidade de maneira suicida. A visão é quase-trágica, mas se não se enfrentar a crise com este realismo aparentemente pessimista, pode-se cair no otimismo cúmplice do pretender "realizar a Modernidade" sem havê-la antes criticado, ou só negá-la a partir de um irracionalismo que não desperta nas vítimas nenhuma esperança, nem nenhuma possibilidade racional de justificar sua própria práxis de libertação (que, como veremos, é a posição pós-moderna negada por Horkheimer e Adorno por antecipação).

[239] Isto já nos abre, por último e como transição para o próximo parágrafo, uma sétima questão à qual prestamos contínua atenção (7)³⁰⁵: as vítimas são descobertas a partir de sua corporalidade *material* libidinal – já que a crítica nega o sistema por seu caráter repressivo quanto à materialidade das vítimas –, o que fazia necessário efetuar uma crítica ao ascetismo repressivo da moralidade burguesa. O próprio Adorno chegará a escrever:

O componente somático lembra ao conhecimento que a dor não deve ser, que deve mudar. *Padecer é algo perecedouro*. O ponto em que convergem o especificamente *materialista* (*Materialistische*) e o *crítico* (*Kritische*) é a práxis³⁰⁶ que muda a sociedade. Suprimir o sofrimento ou aliviá-lo... Todas as ações da espécie remetem à sua conservação física... Inclusive as disposições com que a sociedade corre para a sua aniquilação, são ao mesmo tempo autoconservação desencaixada, absurda³⁰⁷, e vêm dirigidas inconscientemente contra o sofrimento³⁰⁸... O telos desta nova organização seria a negação do sofrimento físico até no último de seus membros³⁰⁹.

Isto exigia voltar a Freud. A Escola lançará mão de sua criticidade somático-pulsional. A conclusão de Marcuse em *Eros e civilização* é semelhante à de Adorno:

Não aqueles que morrem, mas aqueles que morrem antes do que devem e antes de quererem morrer, aqueles que morrem em agonia e dor, são a grande acusação contra a civilização... O ser humano pode morrer sem angústia se sabe que o que ama está protegido da miséria e do esquecimento³¹⁰.

De fato, recorrer à psicanálise freudiana, eminentemente crítica³¹¹, era uma exigência para poder manejar a materialidade da subjetividade das vítimas. Se fôssemos "almas" não haveria pensamento crítico, nem injustiças, nem vítimas. A "corporalidade" reprimida pelo trabalho alienado pelo capital, tal como o explica Marx, é a própria "corporalidade" agora reprimida por um superego que aliena as pulsões (*Trieben*) da estrutura libidinal sob a *imagem Patris* analisada por Freud, dentro da família autoritária

burguesa³¹². Horkheimer exorta os membros do Instituto a explorar o diálogo Marx-Freud, como em seu trabalho "Egoísmo e movimento libertador"³¹³. Porém a crise com Fromm provoca uma polêmica interna. Só a obra de Marcuse *Eros e civilização*³¹⁴ coloca a questão dentro do horizonte crítico da Escola contra as posições "revisionistas", incluindo Fromm³¹⁵, como crítica a uma noção desencarnada de personalidade burguesa – na qual Marcuse retoma e aprofunda criativamente as reflexões juvenis sobre o hedonismo³¹⁶. Com efeito, Marcuse consegue preservar o sentido "crítico" da psicanálise, mostrando que Freud mantém uma contradição insolúvel entre o processo civilizatório repressivo (como princípio da realidade primeiro, ou como princípio de morte depois) e a libido, movida pelo princípio do prazer:

A hipótese do instinto de morte e de seu papel na agressão civilizada lança luz sobre um dos mais descuidados enigmas da civilização: revela a oculta liga inconsciente que ata os *oprimidos* com seus opressores, os *soldados* com seus generais, os *indivíduos* com seus patrões. As destruições totais que demarcaram o progresso da civilização foram perpetuadas, tendo de frente sua possível abolição, pelo acordo instintivo com os executores por parte dos instrumentos e das vítimas humanas³¹⁷.

[240] Se o princípio de realidade civilizatório pressupõe uma certa repressão da libido (como postergação disciplinada do desejo pelo trabalho) como "princípio de atuação"³¹⁸ em cada sistema histórico, o mais-trabalho que produz mais-valia no capitalismo tem também uma "mais-repressão" (*surplus-repression*). Ontogenética e filogeneticamente essa "mais-repressão" é manejada pelas introjeções do "superego" que impõe imperativamente, pelo castigo (como antecipação pedagógica de dor para evitar a morte) e pela culpa (como memória auto-responsável desta dor), como normas morais repressoras da libido, a "mais"-dominação do sistema histórico. Tudo isto nos dá um material filosófico-ético insubstituível:

Os instintos primários se referem à vida e à morte³¹⁹ – isto é, à matéria orgânica como tal. E eles unem outra vez a matéria orgânica com a matéria inorgânica, e mais adiante com suas mais altas manifestações mentais. Em outras palavras... contém implicações ontológicas³²⁰.

A civilização inibe estes instintos primários sexuais e agressivos, como regressão para a morte (o princípio do Nirvana)³²¹. Marcuse julga a partir desta posição o declinar da cultura ocidental, que já começa quando Platão concebe o logos como dominação dos instintos³²², tradição que culmina em Hegel:

O ego chega a ser livre, mas se o mundo tem o caráter de negação, a liberdade do ego depende de ser reconhecido, aceito como o amo – e tal reconhecimento só pode ser outorgado por outro ego, outro sujeito auto-

consciente... A atitude agressiva para com os outros sujeitos: a satisfação do ego é condicionada por sua *relação negativa* com outro ego³²³.

A possibilidade de libertação se exerce na abertura deixada pelo "princípio de realidade estabelecido" através da fantasia (imaginação) e da utopia como a "Grande Recusa"³²⁴; a dimensão estética pela transformação da sexualidade em Eros³²⁵. Marcuse termina com um texto de Benjamin:

O desejo consciente de romper a continuidade da história pertence às classes revolucionárias no momento da ação³²⁶.

[241] Seja como for, veremos isto no próximo § 4.3, assim como Marx se perguntava, contra Ricardo e Rodbertus, que a questão para ele na "doutrina da renda" era: como salvar a "lei do valor"? (já que ambos pensavam que não se aplicava nesse caso³²⁷, e com isso, para Marx, toda a economia se tornava irracional), da mesma maneira tentaremos mostrar como uma Ética da Libertação não pode afirmar um "princípio de morte" como constitutivo originário da libido humana (como no caso de Freud ou Marcuse) como *tal*³²⁸, já que o "princípio de vida" pode fundamentar todos os momentos desta libido, a estrutura pulsional (embora cindida e sempre em tensão, em contradição insuperável, mas manejável³²⁹), em referência à reprodução e desenvolvimento da vida individual e histórica (econômico-cultural) do sujeito humano. Creio que, à luz das hipóteses de leitura que usamos (os momentos indicados no esquema 4.3), textos sumamente difíceis e até obscuros se tornaram um pouco mais claros, pelo menos assim o espero. Como conclusão poderíamos ainda citar um último texto de Horkheimer:

A teoria crítica... não possui outra instância específica que o interesse... pela supressão da *injustiça* social. Esta formulação *negativa* constitui, levada a expressão abstrata, o conteúdo *materialista* (*materialistische Inhalt*) do conceito ideal de razão. Num período histórico como o atual, a verdadeira³³⁰ teoria não é tanto *afirmativa* quanto *crítica*³³¹.

Isto é, explicitamente, ciência, filosofia e ética crítica, ou da libertação, que pensamos desenvolver a partir do horizonte mundial e articulados de maneira clara e analítica com "sujeitos", alguns dos quais eram antigos e outros estão nascendo diante de nossos olhos críticos, e que, certamente, desaparecerão quando tiverem cumprido seu momento histórico.

§ 4.3. A dialética do pulsional

[242] Agora vamos abordar de cheio o que foi considerado como o "opaco", o que aparentemente é "o outro" que a razão – constituindo a base material libidinal (os fogosos cavalos dos quais nos fala Platão) que motiva e sobre a qual a razão (a auriga) se move. Longe do irracionalismo, de-

fendemos uma *razão prática material crítica* (já indicada positivamente no capítulo 1 e nos §§ 4.1 e 4.2) que se exerce levando em conta o princípio ético da exigência da reprodução e desenvolvimento³³² da vida do sujeito humano. Nos tempos míticos da humanidade, vimos que o *Ptah* egípcio originário operava a criação por meio de *Hórus* (o "coração") e *Thot* (a "palavra")³³³. Por sua vez, Platão acentuou o amor ao Bem, embora também *Âristóteles* definisse o ser humano como "um vivente (*zoón*) que tem *lógon*"; de maneira que a razão (*lógos*) emergia do horizonte do vivente, da "vida", e como um momento interno³³⁴. Toda a Idade Média latino-germânica foi atravessada pelas correntes intelectualistas (dominicanos como *Tomás de Aquino*) e voluntaristas (franciscanos como *Duns Scotus*). Para uma Ética da Libertação é necessário integrar ambos os níveis de maneira que a *materialidade das pulsões* permaneça articulada com a racionalidade material (que é a questão da "verdade prática"), a formal discursiva (a "validade" intersubjetiva) com a "factibilidade" e a "negatividade" da razão instrumental e prática crítica. De fato, entramos agora na tradição que nos abrirá um horizonte categorial pulsional, afetivo, erótico, mínimo porém necessário para melhor compreender este aspecto "material" da ética crítica. Em seu início, trata-se da tentativa ontológica da Vontade de Vida (*Schopenhauer*), que depois se cinde como o apolíneo repressivo reprodutivo da felicidade e o dionisíaco do prazer criador, enquanto crítica ontológica à axiológica da cultura (*Nietzsche*), para culminar nos instintos de conservação sob o império do princípio de morte que exercem seu domínio sobre os instintos ou princípio do prazer no horizonte da subjetivação das instituições culturais (*Freud*).

α. A "vontade de viver" em *Arthur Schopenhauer*

[243] A não-identidade do Ser e do Pensar hegelianos é a condição de possibilidade da crítica em sentido forte (o material não é nunca apenas o pensado, e a negação do Ser [do sistema vigente] pressupõe que não é o Ser a última realidade": já desde além do Ser é possível descobrir a Realidade da vítima). Começamos então nosso caminho com *Schopenhauer* que, embora negue a identidade hegeliana, propõe entretanto uma nova identidade ontológica: o Ser é Vontade³³⁵. De fato, para o atormentado pensador anti-hegeliano, as vítimas são todos os seres vivos enquanto constatarem em sua própria corporalidade, que sofrem pela "vontade de viver", o fundamento da dor (o problema central do budismo), que em última instância é o egoísmo próprio do *principium individuationis*. Em suas primeiras obras, indica que "o eu cognoscente não pode conhecer-se"³³⁶, embora possa conhecer o próprio "querer"³³⁷ por uma espécie de "intuição intelectual"³³⁸, numa introspeção "para dentro" de sua própria corporalidade (até chegar à "coisa em si", além do "mundo como representação"):

O verdadeiro criticismo deve delimitar a consciência melhor³³⁹ da consciência empírica... A humanidade terá alcançado assim sua maior autoconsciência, terá chegado a idade de ouro da filosofia e se terá cumprido o imperativo do templo de Delfos: *gnothi seautón*³⁴⁰.

É necessário passar do "aparente" da consciência empírica (a doxa platônica, o *maya* hindu, ou a "pura aparência [*reine Schein*]" kantiana³⁴¹) à ordem ontológica. A "Vontade" é a "coisa em si", o "*realissimum*":

Quando tratamos de assinalar o mundo corporal (*Körperwelt*) que conhecemos pela representação do máximo de realidade (*Realität*), atribuímos-lhe a realidade que para cada um de nós tem nosso corpo; pois é o mais real que conhecemos... Se, pois, o mundo corpóreo há de ser algo mais (*etwas mehr*) que mera representação nossa, temos que convir que, fora (*ausser*) da representação, é em si e quanto à sua essência íntima o mesmo que encontramos imediatamente em nós como *Vontade (Willen)*³⁴².

[244] Esta "Vontade" se intui ("sente") na dor da corporalidade própria como o negativo do puro "querer cego", onde não obstante se "experimenta" a solidariedade com todo o cosmos (além do "mundo como representação", além do sujeito-objeto de conhecimento)³⁴³. Schopenhauer indica a relação entre a Vontade e a Vida:

Ali onde há *Vontade (Willen)* há *Vida (Leben)*. Por conseguinte, à *Vontade de viver (Willen zum Leben)* está sempre assegurada a vida, e, enquanto ela respira em nós, não devemos preocupar-nos com nossa existência³⁴⁴.

A "Vontade de viver" (o *conatus essendi* de Spinoza) é o Ser que move a partir da constituição cósmica a corporalidade humana (uma parte deste cosmos, que como diferenciação da "objetivação da Vontade [*Objektivierung des Willens*]" foi posta na multiplicidade pelo *principium individuationis*). Esse "querer" individualizante é o que provoca a dor, o sofrimento, devido ao fastio e aborrecimento da repetição do mesmo ou ao risco horrível da dispersão infinita e contraditória do que se deseja na existência cotidiana³⁴⁵, estando na impossibilidade de um não poder jamais acalmar o infinito do querer da Vontade³⁴⁶. O egoísmo³⁴⁷ é assim a tendência ontológica da "individualidade" como "Vontade de viver", de conservar a vida. O Estado, graças ao "castigo", pode disciplinar essa maldade natural³⁴⁸.

A atitude ética, que superaria o egoísmo, é a "compaixão (*Mitleid*)" diante do sofrimento alheio (seja como justiça ou como "filantropia [*Menschenliebe*]". Mas deve-se entender que esta "compaixão" não é senão o compreender que o outro alheio não é tal:

A multiplicidade, a divisão não concerne mais que ao simples fenômeno; e é um só e mesmo ser o que se manifesta em tudo que vive [... Isto] constitui o próprio fundo do fenômeno da compaixão... Seria, pois, a base

metafísica da ética, e consistiria em que um indivíduo reconheceria no outro diretamente a si mesmo, seu próprio ser verdadeiro³⁴⁹.

Mas a "compaixão" não nos permite libertar-nos do sofrimento. Será por acaso impossível evadir-se da dor como tal? Schopenhauer tenta mostrar um caminho: "negar a Vontade"; superar a "Vontade de viver" pela *auto-supressão da Vontade* (*Selbstaufhebung des Willens*), através da *vita contemplativa*. E isso pode ser feito de duas maneiras: pelo êxtase estético³⁵⁰, ou pela santidade do asceta que Schopenhauer nunca tentou imitar em sua vida real; esta última permite evadir-se de maneira definitiva pelo estado do Nirvana³⁵¹ e alcançar a paz imperecedoura.

Seja como for, a situação massiva dos vulgares seres humanos no *maya* é trágica, sofredora, sem saída. Sua filosofia da história é absolutamente pessimista, negativa – mas negatividade ontológica recessiva, involucionista, quietista, conformista... Aparência de crítica em crítica da aparência que não toca a realidade da origem da dor produto do mal ético. Interessa-nos reter a posição de Schopenhauer diante de otimismo³⁵² do "progresso" próprios da modernidade dominadora (a do "centro" e das classes opressoras), mas convém distinguir este pessimismo daquele que, ao mesmo tempo, justifica a dominação das vítimas históricas, ao situar o mal, a dor e a miséria de sua corporalidade sofredora num nível ontológico, pré-ético, necessário. Diante de uma dor inevitável, as vítimas da dominação histórica permanecem imobilizadas, sem poder tentar negar a injustiça e o sofrimento, produto das ações e instituições humanas; e isto porque, ao não distinguir entre a *dor ontológica* própria de condições naturais (um vírus que afeta o corpo, um terremoto inesperado, ou a morte) e aquela que é efeito destas ações e instituições³⁵³, des-historifica e ontologiza essas ações, instituições e suas consequências: é um mecanismo ideológico aterrador. O aparentemente crítico tornou-se reacionário.

b. A "vontade de poder" em Friedrich Nietzsche

[245] Nietzsche³⁵⁴ transforma o "mundo como representação" de Schopenhauer – que era abstrato e no nível da constituição do objeto teórico – num mundo histórico cindido e regido pelos instintos reprodutivos de Apolo e pelos criativos de Dioniso. Nietzsche se opõe a Hegel e aos acadêmicos alemães (a partir de Winckelmann e dos românticos, como veremos), que interpretavam como a nota essencial do "grego clássico" a reconciliação do "ser" e da "aparência". Para o jovem Nietzsche "o trágico" (anterior e superior à "racionalização socrática") se originava na vitalidade dionisíaca, como afirmação da "aparência" plural sem pretensão de unidade, e a partir da dor do herói:

É uma indiscutível tradição que a tragédia grega, em sua forma mais antiga, tinha por único objeto os sofrimentos de Dioniso e que, durante um longo período de sua existência, o único herói da cena foi precisamente Dioniso³⁵⁵.

Deixar em liberdade o dionisiaco é permitir a criação, viver, diferenciar-se. Negar o dionisiaco é o apolíneo como dissolução da aparência na "unidade da razão": Sócrates. O apolíneo é o mundo disciplinar dos valores ascético-repressores da cultura helenística e posteriormente da semítico-cristã e germânico-moderna (a "verdade"). O Nietzsche posterior transformará o dionisiaco na categoria do "ser-humano-que-se-transcende (*Übermensch*)": Zaratustra (Nietzsche) que se opõe como o Anticristo, não mais ao Sócrates da filosofia mas ao "Cristo"³⁵⁶ masoquista³⁵⁷. Graças a um "método genealógico" descobre quatro níveis de crítica possível: a crítica à ética, à religião, à filosofia (como "metafísica") e à arte (não mais à música depois do distanciamento de Wagner).

Nosso crítico descobre que o último motivo da *moral* é a busca instintivo-egoísta da felicidade³⁵⁸, que se sublima em atos morais altruístas, hierarquizados, valorados, disciplinados e ascéticos no sistema da violência da *ratio* socrático-platônica, ou masoquista cristã e, por último, da funcionalidade da sociedade moderna. Considere-se a oposição entre "prazer" e "felicidade":

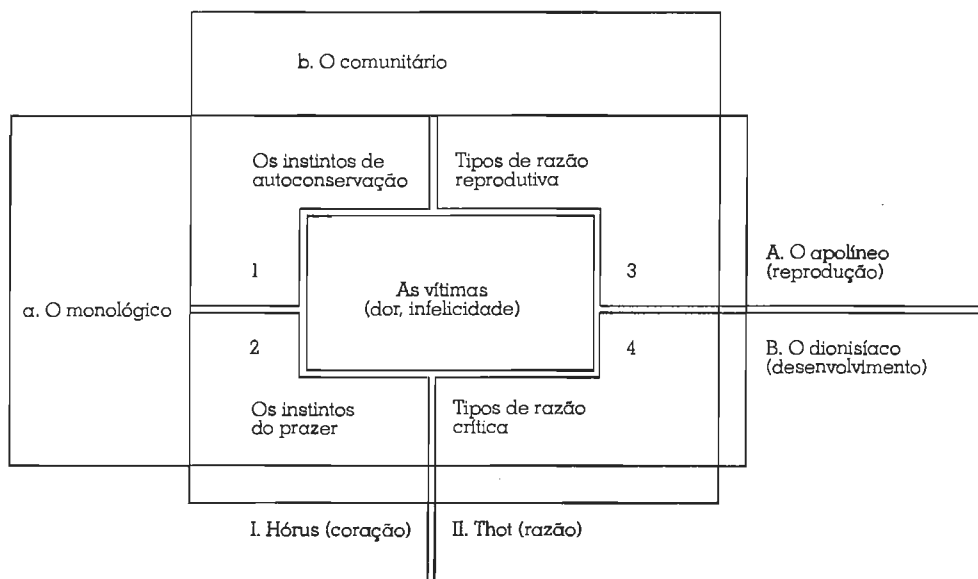
A causa do prazer não é a satisfação da vontade... mas o fato de que a vontade quer avançar (*vorwärts*)... O feliz (*Glückliche*): ideal do rebanho³⁵⁹. Deve-se separar estas duas formas de prazer (*Lustarten*): a do adormecer [felicidade] e a do vencer [propriamente prazer]. Os esgotados querem repouso, bocejos, paz, silêncio: esta é a *felicidade* das religiões e das filosofias niilistas³⁶⁰. O ser humano diante de um pré-humano representa uma enorme quantidade de poder, não um aumento de *felicidade*. Como se pode pretender que tenha aspirado à felicidade?³⁶¹

A *metafísica* (em seu sentido negativo como para Heidegger) ocidental, com suas idéias centrais (a alma: o "eu", a liberdade e Deus³⁶²), nasceu de uma busca da *segurança* e de um *medo da morte*: os meros instintos de sobrevivência³⁶³. Os que controlam o sistema se *asseguram* na tranquilidade, diante do medo da dor (por meio do "castigo") e da morte, por meio de uma ordem violenta, em nome da justiça, do direito, da civilização.

[246] Nessa situação só permanece a *arte* que, embora freqüentemente caia no sistema da *ratio*, tem contudo uma possibilidade dionisiaca:

São os indivíduos não ligados, muito mais inseguros e moralmente mais fracos (*moralisch-schwächeren*), aqueles de quem depende em tais comunidades o *progresso intelectual*; são os homens que tentam coisas novas e, em geral, a variedade³⁶⁴. O *prazer* é o sentimento do Poder (pressupõe o desprazer)... Em todo *prazer* está compreendida uma dor... Vontade de criar, de assimilar, etc.³⁶⁵

Esquema 4.4: ARTICULAÇÕES NA VIDA DO SUJEITO HUMANO DE SUAS DIMENSÕES PULSIONAL E RACIONAL



Comentários: Considere-se a Tese 17, no final desta Ética. Qualquer unilateralidade com pretensão de primazia excludente sobre outros momentos cai em diversos tipos de patologias. Por exemplo: o *egoísmo* é prioridade de *a* (o individual monológico) sobre *b* (o comunitário), de maneira extrema na prioridade de 1.a sobre 1.b (e também sobre 2, 3.a e 4: negativamente, a tradicional "escravidão" das paixões, ou, positivamente, a inversão de Nietzsche que privilegia 2 sobre 3 em geral). O *racionalismo* é prioridade excludente de II sobre I. A *mais-repressão civilizatória* é a prioridade de 3.b sobre 2.a (em uma de suas dimensões possíveis: também há prioridade excludente sobre 3.a e 3.b [o conservadorismo acrítico]). O *anarquismo* é a prioridade excludente de 2-4 sobre 1-3. A *razão discursiva* habermasiana está situada só em 3 (nós propomos também uma razão discursiva crítica em 4.b). Evidentemente Nietzsche defende a prioridade excludente de B (principalmente 2) sobre A (principalmente 3). Kant se situa quase exclusivamente em 3. O utilitarismo confunde 1 com 2 (felicidade com prazer). Por sua vez, a referência à dor de uma vítima (*a*) ou de um grupo (*b*) põe em movimento a totalidade destas dimensões (principalmente, mas não exclusivamente, a partir de 4). Assim, o "sofrimento" da mulher na cultura machista desafia o 2 machista-pulsional (*a* e *b*), o 1 machista-pulsional (*a* e *b*), o 3 machista-ideológico (*a* e *b*), e põe em movimento todos os momentos para re-construir-se em relação à possibilidade de superar a negatividade na vítima. Por exemplo: em 2 o varão deve transformar sua sexualidade sádica para que estabeleça uma simetria mutuamente prazenteira a partir do reconhecimento da dignidade do outro sujeito sexual, etc. Pode-se observar então a riqueza de possíveis referências, quando se descobre que cada dimensão é necessária mas não suficiente.

Com isto se quer dizer que os meros instintos reprodutivos³⁶⁶, que afastam com "fobia" a dor e a morte, repetem pelas instituições sociais e históricas, memorativamente, as normas, atos e sistemas de eticidade que tiveram "êxito" em evitar a dor. Para Nietzsche isto é o perverso, o enfadonho, o covarde, a felicidade – cabe notar que a *apatheia* dos estoícos, a *ataraxia* dos epicuristas e o masoquismo do "Cristo" nietzscheano respondem a esta definição de felicidade. Os instintos do prazer³⁶⁷ enfrentam a dor e a morte para alcançar o desejado com veemência (sexual, político, artístico, criativo, etc.). Paradoxalmente, ao tentar o desejado pelo prazer, deve-se correr o risco de enfrentar a possibilidade da dor, ao sair da norma, ao embrenhar-se no perigo, e tudo isto permite enfrentar o sofrimento e até a morte, o que de fato "desenvolve"³⁶⁸ a vida. Por isso:

O ponto de vista do valor (*Wert*) é o ponto de vista de condições de conservação e crescimento em referência às complexas estruturas de duração relativa da vida dentro do devir³⁶⁹.

Se levarmos em conta o lucro, podemos concluir que há clareza quanto a uma "negatividade originária"³⁷⁰: o *principium individuationis* ou a ordem apolínea. As vítimas neste caso são os reprimidos, os que eram senhores árias dionisíacos em *A origem da tragédia*, aos quais a civilização cristã pretende transcender (*Übermensch*). Toma-se consciência³⁷¹ de que é necessário evadir-se da "enfermidade das cadeias" da reprodução feliz, do "sistema da funcionalidade da *ratio*", da "autoridade", da "culpabilidade" e do ressentimento das "virtudes do rebanho". Esse sistema é fruto de uma "vontade de poder (*Wille zur Macht*)"³⁷² – num primeiro sentido –, a dos fracos que criaram as estruturas de repressão, e que impuseram o "eu", a "consciência moral (*Gewissen*)", a "língua", a gramática, a "metafísica"³⁷³. Necessário é portanto fazer a crítica do apolíneo e do cristão-masoquista³⁷⁴. Nietzsche passa então a ocupar um lugar central na tradição dos "grandes críticos". É a atitude do "nihilismo" diante da *ratio* e da crueldade; é o momento da crítica³⁷⁵, da negatividade relativamente ao dado: a "vontade de nada" (*Wille zum Nichts*) se transformou no Senhor (*Herrn*) da vontade de vida³⁷⁶. Para esquecer o "passado" que oprime, é necessário efetuar a "dissolução do sujeito"³⁷⁷, pela experiência-decisão do "eterno retorno do mesmo"³⁷⁸, a fim de viver o prazer criador dionisíaco do presente negando os valores vigentes. Para isso, e em última instância³⁷⁹, de novo negativamente, pela inversão "do" que estava preso no sistema antigo, a "vontade de poder" – segundo sentido – "transmuta os valores (*Umwertung*)", o que culmina, só agora positivamente, como "estabelecer novos valores (*neue Wertsetzung*)"³⁸⁰, uma transvaloração. É a "vontade de poder" – terceiro sentido – como causa criadora da vida. É o mais originário, o "dionisíaco"; é a plena expressão dessa "vontade de poder" que, como o inovador anterior ao apolíneo na Grécia, agora é o posterior, que torna a irromper sempre como o "ser-humano-que-se-transcende (*Übermensch*)", Zaratus-

tra, o criador estético³⁸¹. Ao final, quando Nietzsche pretende explicar como a "vontade de poder"³⁸² dos fortes, dos dominadores se impõe historicamente, naufraga definitivamente em obras como *Além do bem e do mal* (desde o § 259) e *A vontade de poder* (desde o § 86). Nietzsche havia caído – mesmo para seus intérpretes mais benévolos – numa nova "feticchização metafísica da noção de vontade de poder"³⁸³.

[247] Vamos deter-nos, não obstante, por um momento – pela importância que terá para Freud – em três temas negativos fundamentais expostos na *Genealogia da moral*. Como vimos, existe um tipo humano ativo e afirmativo, agressivo e criador, os "senhores" (os artistas e os nobres); como contrapartida existe outro tipo humano reativo, puramente negativo, os escravos, que triunfam sem vencer, graças a três mecanismos explicados nas três dissertações desta obra. Na primeira, trata do mecanismo do ressentimento. Os fracos dominam pelo ressentimento graças à *vis inertiae* do hábito³⁸⁴, deslocando (topologicamente) as forças reativas e invertendo (tipologicamente) os valores. Tudo acontece entre forças reativas, impedindo e destruindo-se umas às outras, vingativamente, impotentes para admirar, respeitar e amar: impotência – para Nietzsche. O que acontece com as forças ativas negadas no ressentido? Introjetam-se contra o próprio sujeito. Temos, assim, na segunda dissertação, o tema da má consciência (moral: *Gewissen*). Pela disciplina, pelo castigo e pela memória se introjeta a inversão dos valores na subjetividade dominada:

Por esta idiossincrasia inventou-se a faculdade de adaptação, isto é, uma atividade de segunda ordem, uma reatividade (*Reaktivität*), e até se definiu a vida como uma adaptação interior... Mas com isto se desconhece a essência da vida, a vontade de poder (*Wille zur Macht*), e se passa por alto a preeminência elementar das forças espontâneas, agressivas, conquistadoras, rebeldes, transformadoras³⁸⁵.

E aquele que não cumpre com as exigências tem agora "má consciência", retorno sobre si das forças não cumpridas (topologicamente) e mudança de direção (tipologicamente) destas forças como introjeção autodestrutiva masoquista (como dor auto-infligida), com a correspondente ficção pela construção de uma "falta-dívida (*Schuld*)" (sentimento patológico de responsabilidade e de sua correlativa culpabilidade, por seu impossível cumprimento) que unifica o rebanho dos escravos. Nisto consiste a cultura, em particular a modernidade. E tudo isto se funda, por último, num ideal ascético – vivido particularmente em seu lar luterano e em sua Alemanha educada dentro do pietismo calvinista, como Weber mostrará em seu momento na origem do capitalismo – que é o tema da terceira dissertação. Graças à construção de um "mundo do além"³⁸⁶, nega-se no "aquém" o corpo e o prazer por uma "vontade de nada", aniquilantes dos

instintos criadores. Poderíamos dizer que Nietzsche elaborou uma crítica à crítica kantiana. Kant não pôde colocar em questão a própria verdade: "A vontade de verdade necessita de uma crítica; é preciso colocar em dúvida o valor da verdade"³⁸⁷.

[248] Vemos então que, no final, Nietzsche transforma profundamente Schopenhauer. A "vontade de viver" que, para este último, ao ser determinado pelo *principium individuationis*, é a origem de toda dor³⁸⁸, é agora a "vontade de poder": a "vontade de viver como poder" (como factibilidade, como "poder" viver, operar, fazer...). Esta "vontade de poder" não nega toda a vida, já que se "cinde" como numa *Diremption*, numa *Entzweigung* originária. A negação se dá na ordem "apolínea" e cristã conservadora do ideal ascético da afirmação exclusiva dos instintos de autoconservação³⁸⁹. Enquanto que, na ordem regida pelo instinto do prazer, a vontade de viver se manifesta pujante e criativa. Por isso, é necessário negar a repressão dos valores da casta ascético-sacerdotal³⁹⁰ – porque são os que não deixam viver – pela ação criadora do *Übermensch*. Seja como for, o "racional" foi situado exclusivamente numa ordem que deve ser transcendida como o intrinsecamente perverso³⁹¹: seja como o mundo como representação (a razão é só "entendimento [*Verstand*]" ôntico-objetual) em Schopenhauer – e não há razão crítica mas "intuição" ontológica do ser como vontade –, seja como a ordem repressora da *ratio* socrática, apolínea ou da Modernidade (a razão como "razão instrumental" ou como afirmação fixista dos valores dominantes), que concordam com os instintos civilizatório-reprodutivos necessariamente reprimidos (no "Cristo" autocrucificado por prazer à dor)³⁹² – diante do que não há razão crítica nem pulsões de autoconservação valiosas, mas apenas vontade crítica: "inversão dos valores (*Umwertung der Werten*)". As vítimas de Nietzsche (os senhores dominadores, os nobres, os árias, os heróis à la Carlyle ou os "antimodernos", o dionisíaco que teve que passar ao mundo subterrâneo dos cultos orgiástico-populares, perseguidos pelos helenistas e tendo perdido o prestígio da representação teatral da tragédia ou os perseguidos pela ortodoxia cristã) se libertam como Zaratustra, "seres-humanos-que-se-transcendem (*Übermenschen*)", só se se transformam em sujeitos do exercício da "vontade de poder positiva, agressiva, criativa. Seus opressores (os fracos, socráticos helenistas, semítico-cristãos e europeu-modernos) são as vítimas ressentidas de ontem (já que todo "valor vigente" é objetivação do ressentimento passado). O critério material da ética (tal como exposto no § 1.5) cai numa aporia e se destrói equivocadamente a si mesmo: a vida é instinto moral repetitivo³⁹³, ou é violência dionisíaco-irracional³⁹⁴, que se encontra "além do bem e do mal"; isto é, além da ética. Será esta a última palavra da complexa ordem pulsional?

[249] Desejaria ainda tratar aqui de uma questão filosófico-histórica. Nietzsche (e também Heidegger, Gadamer ou Habermas), como muitos da

atual geração mundial filosófica (também na América Latina), sofremos a "distorção romântica" da interpretação do fato "grego" (e também helenístico em geral). Uma verdadeira inversão, uma invenção, se opera na Alemanha, mas também na Inglaterra e na França³⁹⁵, desde a derrota dos turcos em 1683 (e a chegada dos moscovitas ao Mar Negro). A Europa do Centro, do Norte, começa a produzir um relato fantástico (no qual cai Charles Taylor) que ainda nos envolve com suas redes. Os grandes promotores foram, entre outros, os românticos alemães. A Alemanha prussiana precisava de uma autocompreensão heróica e mundial, na moda europeia do racismo, anti-semita e culturalmente válida. Winckelmann na Universidade de Göttingen³⁹⁶ começa o processo que culminará com Goethe, Herder e posteriormente Schlegel. De todos o mais influente foi Wilhelm von Humboldt, ministro da educação prussiano, fundador da Universidade de Berlim (que será o novo modelo para toda a Alemanha, em especial por seu sistema socrático de "seminários") e do *Gymnasium* (educação secundária dentro do espírito da helenicidade-germânica). Assim surgem as hipóteses das línguas indo-germânicas, junto com o racismo ária (que depois se inspirará em Darwin) e a unilinearidade da história universal (como *Heilsgeschichte* em Hegel)³⁹⁷. Tudo isso se aprende e ensina em torno de uma ciência central na ideologia-política prussiana: as *Altertumswissenschaften*. É de entender que quando Nietzsche, aluno de grandes mestres desta "ciência", como Ritschl, com quem de Bonn passou a Leipzig, ou Erwin Rodhe, se atreva a criticar o *dogma prussiano* (a "síndrome greco-germânica") da conciliação quase-divina da verdade do *lógos* em Sócrates, em favor do dionisíaco (múltiplo, vital, caótico), o influente filólogo Wilamowitz mova todas as suas influências para afastar o jovem Nietzsche da carreira acadêmica alemã³⁹⁸. Paradoxalmente, será que o último Nietzsche não teria tentado reconstruir uma posição teórica mais aceitável à "burocracia prussiana" dos fortes, poderosos, nobres, árias?:

É impossível que um homem não tenha em seu sangue as qualidades e predileções de seus pais... Este é o problema da raça... Em nossa época tão democrática, ou melhor, tão plebéia, a educação e a cultura devem ser, sobretudo, a arte de enganar sobre a origem, sobre o atavismo plebeu na alma e no corpo³⁹⁹.

[250] O racismo se estendia por toda a Europa (inclusive a Inglaterra e a França) e os Estados Unidos. Desde os românticos se pensava que os climas tropicais não eram propícios para o desenvolvimento das civilizações (basta lembrar a *Antropologia* de Kant) e deixavam estigmas raciais insuperáveis. O pior é que Nietzsche se levanta contra o dogma romântico grego a partir do próprio horizonte romântico. E se o próprio culto dionisíaco fosse egípcio e não grego?⁴⁰⁰ E se Atenas fosse uma colônia egípcia de Saís⁴⁰¹ e Tebas fenícia, isto é, semita? E se a Europa a filha de Kadmos também fosse fenícia?⁴⁰² E se a própria filosofia (por ex., o *lógos* como razão

apofântica está presente no *Texto de Mênfis* uns 3 mil anos antes de Cristo) fosse também de origem egípcia?⁴⁰³ Mesmo o jovem Nietzsche deveria começar tudo de novo. Suas hipóteses históricas eram por demais frágeis, ideológicas, helenocêntricas.

O "helenocentrismo" romântico não é nada inocente, pois funda o eixo "Grécia-Germanidade prussiana" que se expandiu primeiro com Bismarck e depois com Hitler, mas também prossegue em toda a cultura européia contemporânea ou nos Estados Unidos – já que o "americanismo" é o último capítulo do eurocentrismo, que, passando do "Leste ao Oeste", atravessa o Atlântico e chega ao Pacífico. É preciso desconstruir esta "síndrome ideológico-política" que ainda pervive no otimismo moderno de Habermas, na pretensão de ir à origem absoluta do "Ocidente"⁴⁰⁴, e desembocar só no dionísio (egípcio, mas com pretensão de autêntica helenidade) em Nietzsche ou no parmenídico em Heidegger. O helenocentrismo (que pretende que a Grécia é a origem cultural do Ocidente, que nada deve a egípcios e semitas, sendo que a Grécia não foi senão a parte *dependente* e *periférica* ocidental das culturas do Oriente Médio, até a expansão de Alexandre Magno) funda o germanocentrismo romântico, prussiano e racista, e reconstrói sobre novas bases o antigo eurocentrismo humanista e mercantilista que começa em 1492 – não antes. A Europa é o "centro" e o "fim" da história universal na ontologia hegeliana. Nem Nietzsche, nem Heidegger, nem Habermas, para citar apenas alguns, superam o eurocentrismo ontológico (nem seus alicerces: o helenocentrismo-germanocêntrico). Por outro lado, o ensino da filosofia é a quintessência desse helenocentrismo em todo o mundo (inclusive nas universidades da África, América Latina e entre as elites influentes da Ásia). Será que a reflexão filosófica poderá transcender para um além do originário horizonte grego? Uma *Ética da Libertação* com pretensão mundial deve primeiro "libertar" a filosofia do helenocentrismo, ou não haverá filosofia *mundial* futura, no século XXI. Para falar como o Feuerbach de 1842, somos tentados a dizer que um dos *Princípios da Filosofia Futura* deveria ser o de não cair no heleno-germano- ou eurocentrismo, mas ter desde a origem uma perspectiva e um horizonte *mundiais*.

[251] Voltando ao tema deste parágrafo, queremos mostrar que a *Ética da Libertação* tenta formular de tal maneira os *conteúdos* da própria materialidade e negatividade, que se exige redefinir toda a lógica dos instintos, das pulsões, das paixões ou sentimentos, o que, a partir da *ampliação* do conceito de "razão" que já analisamos, permitiria uma articulação mais complexa e realista dos momentos necessários para chegar a descobrir a realidade sofridora das vítimas.

c. O “princípio de morte” em Sigmund Freud

[252] O Freud⁴⁰⁵ que agora nos importa expor em poucas páginas para continuar o argumento já começado problematiza as conclusões de Nietzsche, mas talvez permaneça preso, claramente desde 1920, na posição de Schopenhauer. Para Freud existem dois momentos na ordem pulsional: a) os instintos de autoconservação da vida (e seus respectivos “princípio de realidade [*Realitätsprinzip*]” e “princípio de morte [*Todesprinzip*]”, que incluem também os instintos agressivos⁴⁰⁶, e b) os instintos do prazer ou “instintos sexuais (*Sexualtrieben*)”⁴⁰⁷ (e seu “princípio do prazer [*Lustprinzip*]”⁴⁰⁸ ou o *Eros*). A solução freudiana da dialética entre estes dois momentos é tensa, coincidindo em sua última hipotética explicação especulativa⁴⁰⁹ com o pessimismo de Schopenhauer e contra Nietzsche, já que se inclina a dar prioridade ao “princípio de morte”:

O que por conseguinte não podemos ocultar-nos é que chegamos inesperadamente ao porto da filosofia de Schopenhauer, pensador para o qual a morte é o *autêntico resultado* e, portanto, o fim⁴¹⁰ da vida, e, ao contrário, o instinto sexual é a corporalização da vontade de viver (*Willens zum Leben*)⁴¹¹.

Para Freud, poderia parecer que a reprodução ou conservação da vida através das instituições sociais introjetadas no interior do organismo psíquico, regida pelo princípio de morte, tem prioridade sobre a vontade de viver. De fato, a mera reprodução da vida, quando nega toda possibilidade da vontade de viver, toma como horizonte ontológico último o *fundamento da patologia patriarcal* (machista) da cultura helênica e européia ocidental. Penso que esta problemática toca o fundo de toda proposta freudiana. Portanto vamos situar-nos exclusivamente – dando Freud como conhecido⁴¹² – na própria fronteira da psicanálise: a) a partir de sua teoria da cultura⁴¹³ e b) a partir de sua formulação da problemática da consciência ética (a questão do “superego [*Über-Ich*]”⁴¹⁴).

[253] Em 1920 Freud escreve em *Além do Princípio do Prazer* que existe no ser humano uma “tendência à estabilidade (*Tendenz zur Stabilität*)”⁴¹⁵ que se liga a um “instinto de autoconservação (*Selbstbehauptungstriebe*)”, que é manejado pela consciência como um “princípio de realidade” pelo qual se consegue:

A postergação da satisfação (*Aufschub der Befriedigung*) e a renúncia (*Verzicht*) de algumas das possibilidades de alcançá-la forçam-nos a aceitar pacientemente o não-prazer (*Unlust*), por meio de um rodeio (*Umwege*) obrigatório, para chegar ao prazer (*Lust*)⁴¹⁶.

Isto significa que existe na cultura a “repressão de uma possibilidade do prazer (*die Verdrängung einer Lustmöglichkeit*)”⁴¹⁷, mas que consegue afastar o medo (que se diferencia do susto e da angústia) diante do “perigo

de perder a vida (*Lebensgefahr*)⁴¹⁸. As instituições culturais, produto dos instintos de autoconservação, permitem, pela repetição das ações que surtiram êxito em evitar a dor e a morte, dar-nos a segurança da reprodução habitual, pacífica, constante da vida – a “felicidade” de Nietzsche, ou a paz dos estoicos –: “poupança de desprazer” ou “falta de tensão”. Chegar a este estado de ser “donos da situação (*zu Herren der Situation*)”⁴¹⁹ significou um processo traumático⁴²⁰, pelo qual o “inconsciente (*Unbewusstes*)” foi reprimido. A tarefa psicanalítica é a “arte hermenêutica (*Deutungskunst*)”⁴²¹, pela qual as “resistências (*Widerstände*)”, graças à “lembrança (*Erinnerung*)”, são “conscientizadas (*Bewusstwerdung*)”⁴²² por uma “repetição do reprimido (*das Verdrängte... zu widerholen*)” que permite a “reprodução (*Reproduktion*)” ou o aparecimento fiel do conteúdo do indesejado-reprimido. O “núcleo do eu (*Kern des Ichs*)” aparece: “Nosso trabalho consiste em conseguir a admissão (*Zulassung*) de tal desprazer fazendo um apelo ao princípio de realidade”⁴²³. Partindo de sua experiência terapêutica, Freud descobre que “existe realmente uma obsessão de repetição (*Wiederholungszwang*)”⁴²⁴ que vai além do princípio do prazer⁴²⁵ ... a qual parece ser mais primitiva, elementar e instintiva que o princípio do prazer ao qual substitui”⁴²⁶.

Freud aceita com resignado realismo a vigência do apolíneo nietzscheano ou a “auto-subsunção (*Selbstaufhebung*)” schopenhaueriana da vontade de viver que denominarei “instintos” ou “pulsões de autoconservação” – ao que Marcuse acrescentará a possibilidade de uma “mais-repressão”⁴²⁷. O trauma repressivo civilizador deixa o “princípio do prazer fora de jogo”. A pergunta é: “De que modo se encontra em conexão o instintivo com a obsessão de repetição?... Um instinto seria, pois, uma força (*Drang*) interior do vivente orgânico à reprodução (*Wiederherstellung*) de um estado anterior (*eines früheren Zustandes*)”⁴²⁸.

[254] Freud define assim corretamente a pulsão reprodutiva que, quando se fecha sobre si patologicamente, tende a retornar à origem, negar a vida para alcançar a paz do inorgânico (ou a segurança do seio materno). A mera repetição cultural institucional sem desenvolvimento criador consiste numa “obsessão de repetição”. Neste caso se estaria num estado patológico devido à institucionalidade fetichizada. Para Freud, a cultura como mera conservação ou repetição é uma estrutura sob o domínio do “instinto de morte”. O próprio destes instintos de autoconservação cultural é a tendência de “retornar ao passado”. Este “retorno a um estado anterior”⁴²⁹ tem a ver com a proposta ontológica do “eterno retorno do mesmo”, de Nietzsche. Portanto, Freud sempre opõe a existência de “impulsos de natureza conservadora (*der konservativen Natur*)” a “impulsos de transformação (*Veränderung*) e desenvolvimento (*Entwicklung*)”⁴³⁰. “Os instintos conservadores” se opõem “a outros que impelem à nova formação e ao progresso (*zur Neugestaltung und zum Fortschritt*)”⁴³¹. Paradoxalmente, embora Freud atribua a patologia con-

gênita de toda cultura a estes instintos conservadores que "tendem à regressão (*Regression*)", afirma entretanto que "devemos atribuir-lhes todos os êxitos da evolução orgânica"⁴³². Por isso, a partir de uma visão schopenhaueriana ou de primazia da reprodução sobre o desenvolvimento da vida, escreve:

Afirmar que o fim da vida é um estado nunca alcançado anteriormente estaria em contradição com a natureza conservadora dos instintos⁴³³.

Donde se conclui:

O fim de toda vida é a morte (*Das Ziel alles Lebens ist der Tod*)⁴³⁴. E com o mesmo fundamento: o não-vivente era antes que o vivente⁴³⁵.

Esta formulação manifesta a lógica da pura reprodução que envolve finalmente a morte. Mas a esta lógica da morte Freud timidamente ainda opõe, pelo "instinto sexual (*Sexualtrieb*)", algo como o "autêntico instinto de vida (*Lebenstriebe*)", que seria aquele que move o ser humano que se transcende (o *Übermensch*)⁴³⁶. Diante disto, reflete Freud: "Para mim, não creio em tal instinto interior e não vejo o meio de manter viva esta bela ilusão (*Illusion*)"⁴³⁷. Quer dizer, Freud admite que a pura conservação da vida é o real existente. No final venceu Schopenhauer, já que todos os pretensos instintos de superação, de criação, o dionisíaco nietzscheano, são apenas uma "fobia neurótica":

Os progressos que ocorrem no desenvolvimento de uma fobia neurótica, perturbação que não é mais que uma tentativa de fuga diante de uma satisfação instintiva, nos dão o modelo da gênese deste aparente *instinto de aperfeiçoamento* (*Vervollkommungstriebes*); instinto que, não obstante, não podemos atribuir a todos os indivíduos humanos⁴³⁸.

De maneira que os "instintos de morte (*Todestrieben*)", como "instintos do eu (*Ichtrieben*)", se opõem aos "instintos de vida" ou ao "instinto sexual", que movem o "progresso da vida (*Lebensfortsetzung*)"⁴³⁹. Os primeiros, por seus componentes sádicos e agressivos, tendem à "aniquilação do objeto" e, por último, a "manter constantes as excitações internas (o princípio nirvana [*Nirwanaprinzip*])"⁴⁴⁰. Os segundos não cumprem para Freud maior função: "O princípio do prazer parece estar a serviço dos instintos de morte"⁴⁴¹. Por sua vez, em *O Eu e o Isso* (*Id*), continua elaborando o mesmo tema, mas agora enfocando questões éticas, como a já lançada por Nietzsche, do "sentimento inconsciente de culpa (*unbewussten Schuldgefühl*)"⁴⁴². A repressão institucional da cultura, para a autoconservação reprodutora da vida, se introjeta no aparelho psíquico ontogenético:

Uma diferenciação interna do próprio eu, à qual damos o nome de super-eu ou superego (*Über-Ich*)⁴⁴³. O ideal do eu⁴⁴⁴. Quanto maiores forem a intensidade do complexo de Édipo [ontogeneticamente] e a rapidez de sua repressão [filogeneticamente] (sob as influências da

autoridade, da religião, do ensino e das leituras) mais severamente reinará depois sobre o eu como consciência moral (*Gewissen*)⁴⁴⁵. Descobrimos que os impulsos reprimidos constituem o fundamento do sentimento de culpabilidade⁴⁴⁶.

A culpabilidade garante a reprodução. A conservação é o essencial:

O super-eu domina (*herrscht*) então como uma cultura sob o instinto de morte⁴⁴⁷. Podemos representar-nos que o *Isso* (*Id*) se encontra sob o domínio do instinto de morte, mudo, mas poderoso, e que quer obter a paz fazendo calar, conforme as indicações do princípio do prazer, o *Eros* perturbador⁴⁴⁸.

O desenvolvimento da vida expresso pelo *Eros* foi reprimido.

[255] Nas duas obras definitivas sobre a cultura – *O futuro de uma ilusão* e *O mal-estar da cultura*⁴⁴⁹ – radicalizam-se as posições, já que “cada indivíduo é virtualmente um inimigo da civilização (*ein Feind der Kultur*)”⁴⁵⁰, até que “o ser humano... sinta como um peso intolerável os sacrifícios que a civilização lhe impõe”⁴⁵¹, já que “parece que toda civilização há de basear-se na coerção (*Zwang*) e na opressão dos instintos (*Triebunterdrückung*)”⁴⁵². Até aqui fala o crítico da mera conservação. A renúncia do incesto, do canibalismo, do homicídio, que se institucionalizam de imediato como *tabus*, permite “a imposição coercitiva do trabalho (*Arbeitszwang*)”⁴⁵³:

As classes favorecidas gozam dos benefícios da civilização, mas também as oprimidas (*Unterdrückten*) participam de tal satisfação... como um fragmento da totalidade⁴⁵⁴.

Freud perdeu a distinção nietzscheana entre “felicidade” (à qual deveriam tender os instintos de autoconservação: a felicidade como segurança e paz, agora sob o império do instinto de morte⁴⁵⁵) e “prazer”⁴⁵⁶, e os identifica. Ao mesmo tempo, como as instituições culturais são fruto de uma repressão civilizatória como exercício dos instintos de morte, resulta que são intrinsecamente perversas – um certo antiinstitucionalismo. Por isso, embora tudo que “se espera da vida é a felicidade”, como cumprimento “simplesmente do princípio do prazer”⁴⁵⁷, os sofrimentos que nos acossam negam essa “pretensão de felicidade (*Glücksanspruch*)”⁴⁵⁸, que de toda maneira se tenta reiteradamente por diferentes “técnicas para evitar o sofrimento”⁴⁵⁹. Freud conclui:

O desígnio de sermos felizes que o princípio do prazer⁴⁶⁰ nos impõe é irrealizável (*ist nicht zu erfüllen*), mas nem por isso se deve – nem se pode – abandonar os esforços para aproximar-se de algum modo de sua realização⁴⁶¹.

Parece até que um certo *pathos* de resignação conservadora se apoderou do velho Freud: “*Eros* e *Anánke* se converteram em pais da cultura humana... levando a uma dominação cada vez mais perfeita”⁴⁶².

[256] Pela coerção sobre o trabalho e a sexualidade, alcança-se uma "adequada distribuição da libido (*Verteilung der Libido*)"⁴⁶³, imperando uma impressionante agressão:

A agressão é introjetada, internalizada (*introjiziert, verinnerlicht*), devolvida ao lugar donde procede: é dirigida contra o próprio eu, incorporando-se a uma parte dele, que na qualidade de *super-eu* se opõe à parte restante, assumindo a função de consciência moral... alojada em seu interior, como uma guarnição militar na cidade conquistada⁴⁶⁴. O *super-eu* tortura o pecaminoso eu⁴⁶⁵.

Diante desta realidade negativa, Freud a enfrenta já com um espírito sem entusiasmo, embora sempre crítico:

Falta-me o ânimo necessário para erigir-me em profeta diante de meus contemporâneos, não me restando outro remédio que expor-me às suas reprovações por não poder oferecer-lhes nenhum consolo. Pois, no fundo, não é outra coisa que todos perseguem: os mais frenéticos revolucionários com o mesmo zelo que os crentes mais piedosos⁴⁶⁶.

A libertação seria fanatismo ou fideísmo. Poderia parecer que a conservação auto-regulada da vida e do sistema cultural venceu. Para as vítimas – quando têm fome, não têm roupa para vestir nem casa para morar, oprimidas traumáticamente em seus corpos torturados, os da periferia, os indígenas, a classe operária, marginais, exilados, mulheres, raças não-brancas... – estas questões são de vida ou morte. Para elas o horizonte teórico freudiano se fecha no final sem esperança e sem alternativa.

Certamente e em todo caso, o pensamento freudiano é altamente "crítico", já que julga a modernidade ocidental como sendo uma ordem pulsional, dominada pelo instinto de morte. Partindo deste diagnóstico, poderíamos repassar um por um os momentos do *esquema 4.3*: a negação originária psíquico-cultural como repressão institucional (*momento 1*); a crítica global à cultura e à moral reprodutora como tal (*momento 4*); a tomada de consciência pelo neurótico das repressões que sofre (*momento 5*); a "explicação" hermenêutica científica da causa da alienação psíquica dos membros da cultura ocidental moderna por um "superego" aniquilante (*momento 7*); o projeto terapêutico de superação das ditas repressões (*momento 8*); de modo bem especial, através da terapia, a des-construção individual da patologia repressiva (*momento 9*); e, finalmente, a tímida indicação de um possível caminho da constituição de um comportamento que supere a neurose sob o instinto de morte (*momento 10*). Mas é aqui, novamente, que a falta de um diagnóstico explícito das "patologias das comunidades culturais" (moderna ocidental, com a mais-repressão própria do capitalismo) mostra a necessidade de ir além dos limites da psicanálise.

[257] A fim de reformular o horizonte categorial freudiano para subsumi-lo no discurso desta Ética da Libertação, propomos no esquema 4.5 uma diferenciação onde as ditas categorias foram transformadas, e que deveriam ser levadas em conta na exposição que desenvolveremos a seguir.

*Esquema 4.5: PARA UMA RECONSTRUÇÃO DO MARCO CATEGORIAL PULSIONAL: OS INSTINTOS DE VIDA (SOB O IMPÉRIO DO PRINCÍPIO DE VIDA)*⁴⁶⁷

<i>Tipos de instintos</i>	<i>Âmbitos onde se exercem os instintos</i>
1. Instintos de autoconservação (<i>anánke</i>) (Princípio de realidade ou de "reprodução" da vida) ⁴⁶⁸	
1.1. Instintos de agressividade (a respeito dos viventes, intra e extra-específico) 1.1.1. Ataque (positivo) 1.1.2. Resistência, defesa (negativo)	1.a. Individual-monológicos
1.2. Instintos produtivos (diante da natureza) 1.2.1. Destruição (do antigo: passado) 1.2.2. Construção ou produção (do novo: futuro)	1.b. Comunitários (específicos)
2. Instintos do prazer (<i>eros</i>) (Princípio do "desenvolvimento" da vida)	
2.1. Como satisfação de necessidades físicas (comer, vestir-se, habitar)	2.a. Narcisista (<i>eros</i> propriamente dito)
2.2. Diante dos seres humanos (a erótica propriamente dita)	2.b. Alteridade (<i>agape</i> (Princípio-libertação) (<i>Osiris-Moisés</i>) ⁴⁶⁹

Deveríamos agora articular as distinções já adiantadas por Schopenhauer, Nietzsche e Freud. De fato, toda civilização (ou "cultura", no sentido freudiano ou alemão) pode ser interpretada como horizonte institucional que produz na psique humana determinações que constituem uma subjetividade "disciplinada". Mesmo no nível neurobiológico – dado que a evolução do córtex cerebral durante milhões de anos permite os fenômenos da consciência, linguagem e autoconsciência⁴⁷⁰ – as estruturas tendenciais, pulsionais ou instintivas foram *reconstituídas por dentro* sendo intrinsecamente culturais, institucionalizadas. Daí que, num primeiro nível (*ananke*⁴⁷¹) (1), os instintos de vida em geral exigem um tipo de instintos ou pulsões de autoconservação que tendem à segurança, repetição, dentro de instituições culturais históricas, que têm um lugar no desenvolvimento

evolutivo cerebral, o primeiro de todos a língua, que abrirá a possibilidade de "acordos intersubjetivos" que tendem à "felicidade". Este nível é regido pelo "princípio de realidade" – sempre histórico e concreto, redefinido como "princípio de atuação" no Marcuse de *Eros e civilização*, uma vez que a repressão sofrida pela psique na cultura burguesa do capitalismo tem um grau de mais-repressão própria – que regula os instintos de agressão (1.1.1) ou defesa (1.1.2), de construção (1.2.2) ou destruição (1.2.1), para alcançar, por um rodeio, de maneira retardada porém garantida, a satisfação. Pelo trabalho (disciplinado corporalmente e subsumido em sistemas produtivos históricos) criam-se satisfatores para alcançar um consumo previsto. Se superamos neste primeiro nível (1) o mero paradigma solipsista pré-lingüístico de constituição dos instintos humanos, poderemos aceitar que no nível individual (1.a) ou comunitário (1.b) a auto-regulação dos sistemas sociais como a autoconservação institucional cultural permitem ainda uma atitude "monológica" ou "etnocêntrica" que não deve necessariamente fechar-se como Totalidade.

[258] Por outro lado, dever-se-ia preservar a autonomia de instintos do prazer (eros) (2 do esquema 4.5), que nos lembra a capacidade criativa nietzscheana, mas que pode cair num "narcisismo" auto-erótico (2.a). A "saída" libertadora de Marcuse, por meio da fantasia, da estética, Orfeu com seu "canto", se assemelha ao dionisíaco nietzscheano. Não podemos deixar de integrar em nossa interpretação os instintos inovadores do prazer, sabendo porém que podem também totalizar-se sob os instintos de morte. Creio que no final nos resta uma última "janela" – a que analisaremos na proposta de Lévinas –, a que propõe uma pulsão de alteridade (*le désir*), que transforma o mero eros em *agape*⁴⁷²; abertura tendencial ao Outro como outro (não como no caso do bem comum utilitarista do nível 1.b). Teremos então que galgar o último patamar de nosso percurso, começando tudo de novo se colocamos como ponto de partida as vítimas (no centro de referência do esquema 4.4), que sofrem duplamente todas as repressões indicadas por Freud. Na corporalidade sofredora da vítima explorada, cujas pulsões lhe são super-reprimidas pelas exigências da autoconservação⁴⁷³ feliz dos membros hegemônicos do sistema cultural, encontramos o efeito não-intencional da ordem institucional: a dor, a infelicidade (que os utilitaristas desejavam evitar) e a mais-repressão das vítimas dominadas (por exemplo, os escravos do escravismo, os proletários do capitalismo ou as mulheres do patriarcalismo-machista, as raças não-brancas do racismo etc.). Da mesma maneira, estas vítimas dos membros dominantes do sistema são tais pela negação de seus instintos de prazer (como o Odisseu de Horkheimer atado ao mastro do barco que "ouve o canto das sereias", mas não os remadores "surdos" e cansados, sem prazer algum).

Quem poderia, e com que fundamento instintivo-pulsional, “abrir-se” à dor das vítimas a não ser pela misericórdia schopenhaueriana – que afinal é a solidariedade masoquista com os inevitavelmente sofrendores determinados pelo *principium individuationis*? Há entre as pulsões (as de autoconservação e de desenvolvimento pelo prazer, pela fantasia ou pela estética⁴⁷⁴) alguma que nos permita criar o novo eticamente sem ficar presos no “eterno retorno do mesmo”? De fato, a dialética da Totalidade (de “o Mesmo”) e do Outro nos abre um caminho a partir do qual teremos que reconstruir todo o discurso até agora avançado.

§ 4.4. “Sensibilidade” e “alteridade” em Emmanuel Lévinas

[259] Quando em 1970 começamos a recorrer a Lévinas em nossa *Para uma ética da libertação latino-americana*, foi-nos possível a superação do Heidegger de *Ser e tempo*. Sem abandonar essa perspectiva, vamos continuar agora nosso argumento partindo do horizonte pulsional. A primeira perspectiva de Lévinas⁴⁷⁵, crítico a partir da fenomenologia, foi um situar-se sistematicamente a partir de fora da mera ordem gnosiológica. O judeu lituano – cujas línguas maternas foram o russo e o lituano, quando estudante em Estrasburgo o francês e em Friburgo o alemão – viveu a “experiência” traumática de cinco anos em seu corpo vulnerável concreto, no campo de concentração nazista (*Stammlager*). Foi uma vítima do holocausto judeu no coração da modernidade. Foi um sobrevivente que começa sua obra madura da seguinte maneira:

Em memória dos seres mais próximos entre os seis milhões de assassinados pelos nacional-socialistas, junto com milhões e milhões de humanos de todas as confissões e nações⁴⁷⁶, vítimas (*victimies*) do próprio ódio do outro ser humano, do próprio anti-semitismo⁴⁷⁷.

De maneira estranha, entra no discurso que expusemos até este momento e escreve:

O eu (*moi*) existe como separado do prazer (*jouissance*), isto é, como feliz (*heureux*), e pode sacrificar seu ser puro e simples à felicidade (*bonheur*). Existe num sentido eminente, existe sobre o ser. Mas no *desejar* (*désir*), o ser do eu (*moi*) aparece ainda num momento superior, pode até sacrificar (*sacrifier*) ao seu *desejar* (*désir*) sua própria felicidade (*bonheur*). Encontra-se assim sobre a situação, na ponta, no apogeu do ser pelo gozar (felicidade) e pelo desejado (verdade e justiça). Está além e sobre o ser. À respeito da noção clássica de substância, o *desejar* produz uma inversão⁴⁷⁸.

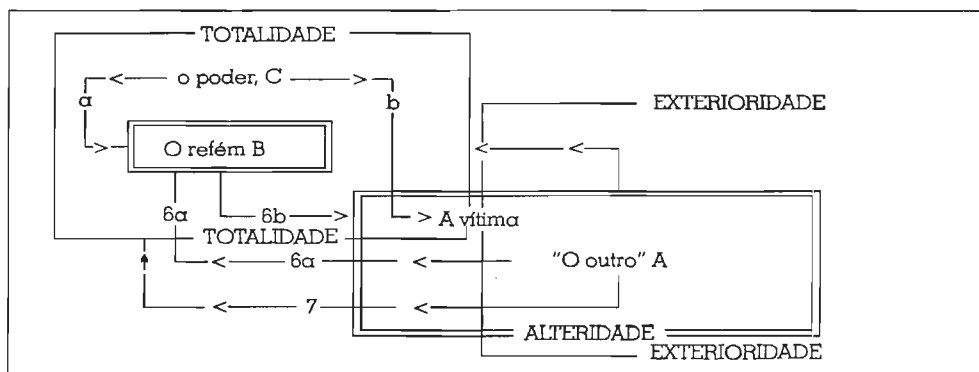
Este “*desejar* (*désir*)” é uma pulsão criadora⁴⁷⁹, mas que se encontra além do mero instinto dionisíaco e lhe é totalmente transcendental⁴⁸⁰. Lévinas começa sua obra clássica:

O outro metafisicamente desejado (*désiré*) não é outro como o pão que se come... O desejo metafísico (*désir métaphysique*) tende totalmente para outra coisa, para o absolutamente outro... À base do desejo, segundo seu sentido cotidiano, encontra-se a necessidade (*besoin*)⁴⁸¹... O desejo metafísico não aspira a nenhum retorno, pois é um desejo por um país em que jamais nascemos... O desejo metafísico não repousa sobre nenhuma herança prévia. Desejar que não pode ser satisfeito... Os desejos que podem ser satisfeitos não se parecem em nada com o desejo metafísico que, na decepção da satisfação ou na exasperação da não-satisfação e do desejo, constitui a própria voluptuosidade... É como a bondade – o desejado (*désiré*) não o preenche, mas o aprofunda... Desejar (*désir*) sem satisfação que, precisamente, aceita a alienação, a alteridade (*altérité*) do outro⁴⁸².

E ainda mais claramente:

A possibilidade de que o outro apareça como objeto de uma necessidade (*besoin*)⁴⁸³, embora conserve sua alteridade, ou ainda, a possibilidade de gozar do outro...; esta simultaneidade da *necessidade (besoin)* e do *desejar (désir)*, da concupiscência e da transcendência... constitui a originalidade da erótica que, neste sentido, é o *equivoco* por excelência⁴⁸⁴.

Esquema 4.6: MOMENTOS IMPORTANTES DA PERSPECTIVA DA REFLEXÃO FILOSÓFICA DE E. LÉVINAS



Comentários: Os números têm o mesmo significado que no esquema 4.3 (os faltantes são momentos aos quais Lévinas não presta particular atenção). Totalidade: “Sistema I” no esquema 4.3; 4: Crítica ética à totalidade a partir da exterioridade do outro. 6: “Interpelação” do outro (A) ao participante da totalidade (B). 6b: O “desejar metafísico”. 7: Análise crítico-ética filosófica da totalidade. a: Perseguição C do poder (C) ao “justo inocente”, o refém. b: Ação traumática (que se origina em C) sofrida também pela vítima, o outro.

[260] Esta "pulsão de alteridade (o "desejar metafísico") atravessa o horizonte do psiquismo, do "mundo" – em seu sentido heideggeriano –, do

sistema – à la Luhmann –, da totalidade, e penetra até a intimidade do outro. É criadora enquanto move a sair⁴⁸⁵ do mesmo, da felicidade alcançada:

No *Cantique des colonnes*, Valéry fala do desejo sem falta (*désir sans défaut*). Refere-se, sem dúvida, a Platão que, na sua análise dos prazeres puros, descobria uma aspiração que nenhuma carência prévia condiciona. Nós retomamos este termo de desejo (*désir*). Contrapomos o desejo do outro (*désir de l'autre*) que procede de um ser satisfeito e, neste sentido, independente e que não deseja para si a um sujeito inclinado para si mesmo, que, segundo a fórmula estoica, se caracteriza pela *ormé* ou pela *tendência a persistir no seu ser*⁴⁸⁶; ou a quem, segundo a fórmula heideggeriana, importa na sua existência esta existência mesma; ou ainda a um sujeito que se define também pela preocupação consigo e que, na felicidade (*bonheur*)⁴⁸⁷, se realiza para si mesmo. Desejo do outro como necessidade (*besoin*) daquele que já não tem mais necessidades (*besoins*)⁴⁸⁸.

Em outras palavras:

O eu (*moi*) que possui vida pessoal, o eu ateu, no qual o ateísmo é consumado... se supera (*dépasse*) no desejar (*désir*) que procede da presença do outro. O desejar é desejo de um ser já feliz: o desejar é a infelicidade (*malheur*) do feliz⁴⁸⁹.

Não é só crítica das pulsões; é também uma crítica racional, até mesmo da *ratio* socrática, mas mais sutil, mais complexa, mais radical:

A ontologia subsume o outro no mesmo⁴⁹⁰... Aqui, a teoria⁴⁹¹ se compromete numa via que nega o desejar (*désir*) metafísico, a maravilha da exterioridade, onde habita este desejar (*désir*). Entretanto a teoria como referência à exterioridade [... tem] uma intenção crítica (*critique*) que não reprime o outro no mesmo como a ontologia, mas que coloca o mesmo em questão⁴⁹²... Chamamos este colocar em questão minha espontaneidade, em presença do outro, *ética* (*éthique*)⁴⁹³... A metafísica, a transcendência, o hospedar o outro no mesmo, o outro pelo eu, se realiza concretamente como o colocar em questão o mesmo pelo outro, isto é, como *ética que cumpre a essência crítica do saber* (*l'essence critique du savoir*). E assim como a crítica precede ao dogmatismo, assim a metafísica precede à ontologia⁴⁹⁴.

De maneira que Lévinas propõe, por um lado e em primeiro lugar, a) uma "pulsão criadora" ou alterativa que relança à totalidade, às pulsões de autoconservação ou reprodutoras (o mesmo, o *psiquismo* egoísta), e ainda às próprias pulsões dionisíacas narcisistas (o *eros* egoísta ou a mera necessidade cultural constituída⁴⁹⁵), e, por outro lado e em segundo lugar, b) uma "razão crítica" correspondente.

[261] Penso que para tornar compreensível a totalidade do pensamento de Lévinas deveríamos partir de um duplo cenário que, por outro lado,

delimita os três momentos de sua vida (em torno de suas duas obras escritas mais importantes). Vejamos como acontece esta aventura fenomenológica – onde graças ao seu instrumento de análise chega a sutilíssimas distinções, mas, ao mesmo tempo, mostra os *limites* deste instrumental, em especial em sua filosofia da história e da política.

O primeiro momento da vida de Lévinas (até 1961) (o primeiro cenário) percorre três grandes etapas⁴⁹⁶. A primeira é de preparação, em Estrasburgo e em Friburgo, com o próprio Heidegger e Husserl, o que se percebe em sua tese doutoral⁴⁹⁷. Sem dúvida alguma a tradução francesa das *Meditações cartesianas*⁴⁹⁸, que Husserl lerá em Paris em 1929, não pôde deixar de introduzi-lo na questão “do outro”⁴⁹⁹. Na década dos anos 30 prossegue sua preparação. Numa segunda etapa, acontece a guerra; é feito prisioneiro num campo de concentração. Em 1947 aparece *Da existência ao existente*: “O conjunto de pesquisas começadas antes da guerra prosseguiu e, na maior parte, foi escrito no cativeiro (*captivité*)”^{500,501}. O tema não é a existência abstrata, neutra. É “o existente”, um “ente”, o “instante”, a “fadiga” da corporalidade, aquilo que a fenomenologia ontológica ignora:

O desejo (*désir*) enquanto relação com o mundo conta como distância entre eu e o desejado... No mundo o outro não é certamente tratado como uma coisa, mas não é jamais separado das coisas... A relação com a nudez é a verdadeira experiência... da alteridade do outro (*altérité d'autrui*)⁵⁰².

O tema é o “existente” ainda sem mundo (antes e depois do mundo). No sonho o “inconsciente (*inconscient*)”⁵⁰³ não tem mundo nem “luz” nem “consciência”, mas há “existente” no tempo do “instante”. Esse existente corporal sensível é vulnerável antes que “compreensor do ser”: “O sofrimento do presente permanece como um grito, cujo eco ressoará para sempre na eternidade dos espaços”⁵⁰⁴.

Em 1946 ocupa-se do material que aparecerá em *O tempo e o outro*⁵⁰⁵, onde, através do tempo, se tenta constantemente superar a posição cognitiva, a “intenção” do saber fenomenológico, a ontologia do “se é” (do “si mesmo” no mundo) diante de um “eu sou”⁵⁰⁶ só diante do outro, no “face-a-face” (primeiramente como feminino). O outro rompe a mesmidade, sua solidão. O eros⁵⁰⁷ é uma janela, porém ambígua, já que “o primado do mesmo”, o egoísmo, pode ser “narcisista”⁵⁰⁸.

[262] De fato, o primeiro cenário, que transparece em *Totalidade e infinito* – sua obra publicada em 1961 –, descreve-nos como ponto de partida um “psiquismo” que é o anterior ao compreender no “mundo” heideggeriano (em *B* do esquema 4.6, sempre a partir de *A*). Num *antes* do “ser-no-mundo” se analisam fenomenologicamente as *condições metafísicas de possibilidade* pré-ontológicas⁵⁰⁹, que poderiam resumir-se na “sensibilidade”⁵¹⁰; existe uma pré-abertura ao mundo já como corporalidade

traumatizável, vulnerável. Mas esta "sensibilidade" vivente, gozosa, que come e habita (mora numa casa com segurança e afeto) se constitui como ética pela experiência do "face-a-face" com o outro, a partir da "responsabilidade" diante de seu "rosto (visage)":

O ser que se expressa se impõe, precisamente chamando-me a partir de sua miséria e nudez sem que possa fechar meus ouvidos a seu chamado... *Deixar seres humanos sem comida é uma falta que nenhuma circunstância pode atenuar; aqui não se aplica a distinção do voluntário e involuntário*, diz Rabbi Yochanan. Diante da fome de seres humanos, a responsabilidade se mede objetivamente... Ao desvelo do ser em geral [Heidegger], como base do conhecimento e como sentido do ser, *pré-existe a relação com o ente que se expressa [o outro]; ao nível ontológico [antecede] o nível ético*⁵¹¹.

Mas o fato de que o rosto do miserável possa "interpelar-me" é possível porque sou "sensibilidade", corporalidade vulnerável *a priori*. Com *Totalidade e infinito* o horizonte da ontologia, a compreensão do ser, a teoria, o "ser-no-mundo" não só são anteceditos, sempre de novo, por um *a priori* pré-ontológico (a "sensibilidade"), mas também por um *a posteriori* pós-ontológico (a "exterioridade"), mas ambos como termos de uma mesma tensão. A partir de uma corporalidade sensível *prévia* à razão como compreensão do ser e ao cognoscente do ente como *ideatum* (que fala ou conceitualiza), a ética (e a "metafísica" em sentido levinasiano) descreve o psiquismo corporal humano como muito mais rico que a mera subjetividade de uma razão cognoscente, lingüística intramundana, que sempre já vive, goza, tem uma "afetividade como a ipseidade (*ipséité*) do eu"⁵¹². Aquele que goza o alimento que come não se encontra no nível da representação nem do conhecimento. "O prazer (*jouissance*) como modo através do qual a vida se refere ao conteúdo não é uma forma de intencionalidade considerada no sentido husserliano"⁵¹³. "O amor à vida não ama o ser, mas a *bondade* do ser"⁵¹⁴. A bondade tem a ver com a *satisfação* primeiramente, antes que com a verdade. E assim vai analisando a modo de "existenciários" das afeições (o modo como se recebe o que "impacta": afetividade como passividade ao traumatismo) *prévios* aos heideggerianos: "o morar", "a posse e o trabalho", "a econômica" etc. É a partir desta *anterioridade* que o eu se abre ao mundo, e nele irrompe de maneira imediata, como o *posterior*, o pós-ontológico, a partir da hospitalidade do psiquismo do que se situa na exterioridade do horizonte do mundo, o "rosto e sensibilidade", o outro a partir de sua transcendentalidade⁵¹⁵. Sua aparição não é uma mera manifestação mas uma revelação; sua captação não é compreensão mas hospitalidade; diante do outro a razão não é representativa, mas presta ouvido sincero à sua palavra:

O caráter de incompreensibilidade da presença do outro não se descreve negativamente... A estrutura formal da linguagem anuncia a inviolabilidade

ética do outro... O fato de que o rosto faz pelo discurso uma relação comigo, não o situa dentro do mesmo. Ele permanece absoluto na relação⁵¹⁶.

A própria razão e a linguagem surgem a partir da relação "face a face" com o outro, anterior à representação:

A razão vive na linguagem... Na oposição face a face flui a *racionalidade primeira*, o primeiro inteligível, a primeira significação; é o infinito da inteligência que se apresenta (isto é, me fala) no rosto⁵¹⁷.

Mas aquilo a que prestamos atenção desde o começo, como filósofos do mundo pobre do capitalismo periférico em crise, foi o modo como Lévinas situou o problema da "assimetria":

A presença do rosto proveniente de *além do mundo*, que me compromete na fraternidade humana, não me esmaga⁵¹⁸... como o que se apresenta como temível... O outro, que *me manda* a partir de sua transcendência, é também o estrangeiro, a viúva e o órfão em relação aos quais estou obrigado⁵¹⁹.

[263] A "vontade" para Lévinas não é nem deficiente nem arbitrária, nem tampouco egoísta e lançada a uma morte suicida. Quando o outro aparece em posição de assimetria (que enquanto vítima vem "de cima" e como "superior" eticamente: me obriga), a vontade fica antes de toda decisão impactada como "re-sponsável" (como o que antes de tudo assume o outro):

A vontade é livre para assumir esta re-sponsabilidade no sentido que queira, mas não é livre para recusar esta re-sponsabilidade em si mesma; ela não pode ser livre para ignorar o mundo com sentido no qual o rosto do outro a introduz. Na *hospitalidade do rosto a vontade se abre à razão*... O absolutamente novo é o outro⁵²⁰.

Lévinas conclui, no meio de numerosas análises que expusemos em outras obras, mostrando-nos o terror de uma razão fechada na Totalidade – entre outras, a razão da Modernidade:

Nos antípodas do sujeito que vive no tempo infinito da fecundidade [para o outro], se situa o ser isolado e heróico que cria o Estado por suas virtudes viris. Ele encara a morte por pura valentia, seja qual for a causa pela qual morre⁵²¹.

Lévinas havia vivido o *fanatismo heróico* nazista; nós vivemos também o heroísmo fanático dos ideólogos da "civilização ocidental e cristã", com suas "guerras sujas", suas ditaduras militares tipo Pinochet (impostas pelos Estados Unidos, que aparece como o líder mundial da "democracia"), que permite tornar factível um capitalismo periférico em crise.

E assim chegamos ao segundo Lévinas (1961-1974) (com seu segundo cenário) que desde 1963⁵²² mostra um claro domínio do tema:

O outro que provoca este movimento ético na consciência e que desestrutura a boa consciência da coincidência do mesmo... é o *desejar* (*désir*)... A causa deste desenvolvimento inadmissível, a causa deste além, nós a chamamos relação que religa o eu com o outro: idéia de infinito⁵²³.

Lentamente começa a desenvolver novas categorias, tais como a passagem da posição de "obsessão" à de "refém"⁵²⁴. Em 1974, quando aparece *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, observamos que já foi esboçado o novo cenário. Agora, talvez seguindo Rosenzweig⁵²⁵, Lévinas radicaliza a situação que lhe serve para sua análise fenomenológica. Num táxi, antes de uma conferência em Lovaina em 1972, perguntei a Lévinas: "O que significa exposição?" E Lévinas, como que abrindo sua camisa com suas duas mãos em expressão de romper seus botões e mostrando o peito, exclamou: "Como quando a gente se expõe diante de um pelotão de fuzilamento!" O novo cenário é mais dramático que o primeiro; nele se situa o anterior partindo de outra perspectiva. Agora o interpelado é um "perseguido" por causa do outro, a vítima; isto é, "substituiu"-o sendo tomado como a própria vítima, como "refém (otage)"⁵²⁶ (B). Trata-se da antiga questão de entregar a própria vida para "pagar resgate" pela vida de um escravo. É o tema da "redenção" do outro diante do poder do sistema (C)⁵²⁷. Sistema no qual "testemunha" a própria "obsessão" pela vítima (A):

Re-sponsabilidade⁵²⁸ anterior ao diálogo..., obsessão perseguidora (*obsession persécutrice*)... É na *passividade da obsessão*... que a identidade se individua como única⁵²⁹, sem recorrer a nenhum outro sistema de referência, na impossibilidade de escapar sem carência à destinação do outro. A re-presentação⁵³⁰ do si mesmo já se capta em sua pegada. Negação do *uno*⁵³¹, ela não é nem uma evasão, nem uma abstração; é uma concreção mais concreta que a simples coerência da Totalidade, pois, sob a acusação de todos, a re-sponsabilidade por todos vai até a substituição (*substitution*). O sujeito é refém. Obsessionado por re-sponsabilidade..., acusado pelo que fazem ou sofrem os outros... A unicidade do si-mesmo é o próprio fato de relevar (*porter*) a falta do outro... A perseguição que se transforma em expiação⁵³².

O "núcleo duro" como ponto de partida é sempre que a subjetividade é em seu último conteúdo "sensibilidade" que se expressa na "dor":

A dor é o outro lado da pele, é a nudez, a mais desnuda de todo despojamento; existência que de sacrifício imposto – sacrificado mais que sacrificante, porque precisamente constrangido à adversidade ou à dor – é sem condição. A subjetividade do sujeito é a vulnerabilidade, exposição à afeição, sensibilidade, passividade mais passiva que toda passividade, tempo irrecuperável, dia-cronia inabarcável

pela paciência, expansão sempre a expor, exposição a expressar e assim a dizer, e assim a dar⁵³³.

[264] É a dor o começo da criação, do novo, e, "sem esta loucura nos confins da razão, o *uno* se reconstituiria e, no coração de sua paixão, recomençaria a *essência*. Ambígua adversidade da dor!"⁵³⁴ Contudo, Lévinas não fica encerrado numa sensibilidade⁵³⁵ vulnerável⁵³⁶, afetividade⁵³⁷ como conteúdo do psiquismo⁵³⁸, que fundamentalmente é o *conatus essendi*⁵³⁹, já que o assim corporal se "expõe"⁵⁴⁰ sempre e necessariamente diante da Totalidade, do sistema, do terceiro, como religado ao outro, que descobriu sem pretendê-lo nem decidi-lo na "proximidade", o "face-a-face" inesperado:

Ela é *con-tato* do outro. Estar em contato: nem investir o outro nem anular sua alteridade, nem suprimir-me diante do outro. No próprio contato o estar tocando e o tocado se separam, como se o tocado se afastasse, sempre já ali, não tendo comigo nada em comum. Como se sua singularidade, e por isso não antecipável e, por conseguinte, não representável, não respondesse senão à designação. Este é uma *tode ti*⁵⁴¹.

Agora, porém, se dá o passo propriamente ético. Todo o precedente foi preparatório. O outro, carnalidade sensível (como o eu psíquico), aparece ao contato não só como rosto, mas como vítima. Aqui Lévinas alcança seu ápice no pensamento contemporâneo:

O rosto do próximo [que encontro na proximidade] significa para mim uma re-sponsabilidade irrecusável, precedendo todo consentimento livre, todo pacto, todo contrato. Ele escapa a toda representação; ele é defecção mesma de toda fenomenalidade... O desvelamento do rosto é nudez – sem forma – abandono de si, envelhecimento, morrer; mais desnudo que a nudez: *pobreza, pele desgarrada; pele desgarrada: pegadas do si-mesmo*⁵⁴².

E chegando ao não dito no pensamento ocidental, escreve agora novamente sobre a responsabilidade que permite passar dos enunciados de fato ("Esta vítima não pode viver neste sistema") aos enunciados normativos:

É a obsessão pelo outro, meu próximo, que me acusa de uma falta que não cometi livremente⁵⁴³, que arrasta o eu para o *si-mesmo* *aquém* (*en deçà*)⁵⁴⁴ de minha identidade, antes que toda consciência do *si-mesmo*, e me desnuda completamente. Devemos chamar *criaturidade*⁵⁴⁵ a esse *aquém* (*en deçà*), onde o ser perdeu as pegadas, um *aquém* mais antigo que as intrigas do egoísmo atadas no *conatus* do ser?⁵⁴⁶

Mas este "aquém" se ata – como se passasse por sobre o horizonte o ser, o mundo e o sistema – imediatamente com o "além (*au delà*)" do outro, que "reconheço" no rosto e do qual fico "prisioneiro" com uma irrecusável "re-sponsabilidade", "obediência"⁵⁴⁷, "obrigação":

Obediência anterior a toda escuta do mandamento... Afeição anárquica⁵⁴⁸ que se intromete como um ladrão, através das redes da consciência, traumatismo que me surpreendeu absolutamente, ordem que jamais foi representada,... esta inaudita obrigação⁵⁴⁹.

Esta responsabilidade que obriga eticamente pelo outro como vítima, como no messianismo de Benjamin (embora mais profundamente), Lévinas assim a descreve:

Pode-se chamar de profetismo⁵⁵⁰ este retornar no qual a percepção do *mandato*⁵⁵¹ coincide com a significação do próprio mandado realizado pelo que obedeceu. Assim o profetismo seria o próprio psiquismo da alma: o outro no mesmo... Obediência anterior ao escutar o mandato, o anacronismo da inspiração e do profetismo é, segundo o tempo irrecuperável da reminiscência, mais paradoxal que a predição do futuro por um oráculo⁵⁵².

[265] Lévinas deixou assim apontado o conteúdo último do ético como tal: o "para-o-outro" como re-sponsabilidade que obriga. E a razão? Será que não cai assim num irracionalismo aquele que, de alguma maneira, é o pai do pós-modernismo francês? Pelo contrário, Lévinas mostra claramente a importância do racional, mas não se cansa de mostrar sua *origem e sentido*. A razão, a racionalidade, a intencionalidade, a ordem do ser e do mundo, a linguagem, "o dito (*le dit*)" surge a partir do âmbito já descrito e se verte por último nele. A intenção da obra de Lévinas pode ser definida então da seguinte maneira:

Partindo da sensibilidade interpretada não como *saber* mas como proximidade – buscando o contato e a sensibilidade na linguagem, por trás da circulação da informação que ela vem a ser – tentamos descobrir a *subjetividade como irreduzível à consciência e à tematização*. A proximidade aparece como uma relação com o outro que não pode resolver-se em *imagem* nem expor-se à *tematização*⁵⁵³.

Isto pode parecer imperdoável a um racionalista. Mas Lévinas tem uma visão positiva *porém crítica* (como Marx, Horkheimer ou Freud) da racionalidade. Entre o refém e a vítima, aparece o "terceiro"⁵⁵⁴, aquele que se abre ao mundo, à compreensão-do-ser, ao sistema, à Totalidade, à justiça (ou injustiça)⁵⁵⁵. A razão ética – que é a única razão sustentável – nasce da responsabilidade pelo outro:

Re-sponsabilidade pelo outro ou comunicação⁵⁵⁶, aventura que contém todo discurso da ciência e da filosofia. Por isso esta re-sponsabilidade seria a *própria racionalidade da razão* ou sua universalidade, racionalidade da paz⁵⁵⁷.

[266] Como se pode ver, estamos no momento 7 de nosso esquema 4.3, mas agora numa radicalidade inesperada. A "re-sponsabilidade" pelo outro

(indicada na "interpelação", momento 6) não só me obriga a buscar no sistema ou Totalidade vigente as causas da vitimação, que seria o momento propriamente crítico da ética. Lévinas generaliza este fato chegando a dizer que o "mundo", o "conhecimento", a "consciência" – toda a ordem do saber – é na realidade uma resposta a esta "re-sponsabilidade obrigante":

Da re-sponsabilidade para o problema. O problema se coloca a partir da própria proximidade que, por outro lado, enquanto imediata, é sem problema. O extra-ordinário compromisso (engagement) do outro para com o terceiro convoca ao controle, à busca da justiça, à sociedade e ao Estado, à comparação e ao ter, ao pensamento e à ciência, e ao comércio e à filosofia e, daí, à anarquia, à busca do princípio. A filosofia é esta medida levada ao infinito do *ser-para-o-outro* da proximidade e como a sabedoria do amor^{558,559}.

Marx mostra que, depois de várias rotações, todo o capital é mais-valia acumulada. Da mesma maneira Lévinas quer mostrar que todo o horizonte "da verdade"⁵⁶⁰, "a ordem do saber", a começar pelo "mundo" de Heidegger (a ciência... a filosofia) e as instituições de todos os sistemas históricos foram (e continuam sendo) em sua origem: éticos; resposta de uma busca de solução a um "problema" colocado pela dor injusta sofrida pela vítima, dor pela qual sou (somos) desde sempre re-sponsável *a priori*. De maneira que devemos dar um último passo; na diacronia⁵⁶¹ da ética é preciso redefinir a própria filosofia:

A filosofia: sabedoria do amor a serviço do amor... A filosofia serve à justiça tematizando a diferença e reduzindo o tematizado à diferença... Num movimento alternante, como aquele que conduz o ceticismo à refutação que o reduz a suas cinzas, e destas cinzas renasce⁵⁶², a filosofia justifica e critica as leis do ser e da cidade⁵⁶³.

Já nos estendemos demais⁵⁶⁴. Quiséríamos ocupar-nos aqui do pensamento de Michel Foucault, expressão clara de uma filosofia que toma consciência da "exclusão" das vítimas; ou também ter tratado da tradição chamada "pós-moderna", que no entanto faz uma crítica ao sistema moderno a partir de sua afirmação global *α-crítica* do capitalismo: aparência de crítica à racionalidade que deixa as vítimas completamente opacas, obscurecidas, a partir de um nível da racionalidade sistêmica não criticada. Mas, pela extensão do capítulo, não é possível fazê-lo agora.

§ 4.5. O critério e o princípio crítico-material ou ético

[267] Apesar de enfrentarmos agora o cerne de toda Ética da Libertação, de certa maneira não é esta a questão teórica mais árdua que tivemos que enfrentar nesta obra. Ao contrário, embora seja o "núcleo duro" desta Ética crítica, opera entretanto à maneira do fundamentado. O mais difícil

dos critérios e princípios éticos (e sobre isto voltarei no futuro para analisá-lo com maior profundidade, fundamentá-lo e expô-lo) é o princípio material universal (só indicado por ora no capítulo 1, e sobre o qual voltamos em certos momentos nos outros capítulos). Aceitando-se este critério – o da moral e da factibilidade da primeira parte – poder-se-á tirar aqui as conclusões (já que é uma fundamentação enriquecida empiricamente pelos diversos níveis que temos percorrido). Da afirmação da vida pode-se fundamentar a não aceitação da impossibilidade de reproduzir a vida da vítima, donde se toca a fonte a partir da qual se pode (e se deve) exercer a crítica contra o sistema que é responsável por esta negatividade.

α. O critério crítico

[268] Em primeiro lugar, abstrata e universalmente, o critério de criticidade ou crítico (teórico, prático, pulsional, etc.) de toda norma, ato, micro-estrutura, instituição ou sistema de eticidade parte da *existência real de "vítimas"*, sejam por ora quais forem. É "criticável" o que não permite viver. Por sua vez, a vítima é inevitável. Sua inevitabilidade deriva do fato de que é impossível empiricamente que uma norma, ato, instituição ou sistema de eticidade sejam perfeitos em sua vigência e conseqüências. É empiricamente impossível um sistema perfeito – embora seja a pretensão do anarco-capitalismo (como o de Hayek, que parte do modelo da instituição do mercado com "concorrência perfeita") ou da ação direta anarquista (que supõe a existência futura de "sujeitos éticos perfeitos" como gestores da sociedade sem instituições). Para provar esse enunciado poderíamos recorrer ao argumento de Popper em *A Miséria do Historicismo*. Para que houvesse um tal sistema perfeito, seria necessária uma inteligência infinita, de velocidade infinita, para geri-lo. Como isto é impossível, haverá inevitavelmente "vítimas", que são as que sofrem as imperfeições, os erros, as exclusões, as dominações, as injustiças, etc. das instituições empíricas não perfeitas, finitas, dos sistemas existentes. Quer dizer, o "fato" de haver vítimas em todo sistema empírico é categórico e por isso a crítica é também necessária.

O re-conhecimento do outro, como outro, como vítima do sistema que a causa – que vai além do reconhecimento hegeliano estudado por Honneth⁵⁶⁵ –, e a simultânea re-sponsabilidade por esta vítima, como experiência ética que Lévinas denomina "face-a-face" – que coloca em questão crítica o sistema⁵⁶⁶ ou Totalidade – é o ponto de partida da crítica.

A questão empírica e de sentido vem depois: Quem são as vítimas, por que são vítimas, em que circunstâncias de fato, concretas etc., etc.? Mas o critério crítico conta como ponto de partida necessário. Não se trata de um "juízo de valor", de "gosto", "subjetivo". Trata-se de um "juízo empírico de fato":

1. Eis aqui⁵⁶⁷ uma vítima!

É um “enunciado descritivo” com pretensão de verdade, que exigirá um novo tipo de validade e envolve também um juízo de factibilidade. Este enunciado indica que já se captou ou tomou “consciência” da “negação originária”⁵⁶⁸ (*momento 1*) como exercício da razão ético-pré-originária e das pulsões que superam a mera reprodução ou conservação do sistema vigente. Detectar empiricamente uma vítima é constatar “negatividades”: pobreza, fome, traumatismo, dor, patologias e muitas outras dimensões da “negatividade”. A razão teórica capta o conteúdo empírico e faz um juízo. As pulsões reprodutivas⁵⁶⁹ se defrontam com uma contradição: se as instituições são a repetição de atos bem sucedidos para evitar a dor e postergar a morte e assim alcançar a felicidade, a “vítima” é sua contradição absoluta – já que, sendo fruto dessa instituição, sofre entretanto dor e antecipa sua morte⁵⁷⁰. Diante do “fato” da vítima, as pulsões de reprodução (o “psiquismo” como egoísmo em Lévinas, ou o “instinto de morte” de Freud), e ainda o instinto do prazer narcisista nietzscheano, têm seus limites. A “pulsão de alteridade” – o *désir métaphysique* de Lévinas – é o único possível impulso transcendental, sendo mais que dionisiaco: é a dimensão do Osiris-Moshé egípcio, se continuássemos no mundo das metáforas – e Nietzsche nos introduz nele.

Agora, ao contrário da *primeira parte*, e como já dissemos acima, não se trata da dialética “conteúdo (matéria)/forma”, mas da “afirmação/negação”. O pensamento crítico é em sua última instância *material e negativo* (segundo Horkheimer e Adorno, e todos os autores tratados neste capítulo 4). Mas a “negatividade” emerge, se apresenta, se descobre (é todo o processo da “conscientização”) a partir da “positividade” (vista por Marx e Lévinas). Por isso partiremos do momento *afirmativo* (como chamamos em outras obras o momento “ana-lético”), para depois abrimos passagem para a “negatividade”.

α.1. A condição de possibilidade crítico-positiva

[269] A condição de possibilidade do conhecer a “negação originária” sofrida pela vítima consiste numa “afirmação” prévia a partir da qual se recorta a “negação”. Esta condição não pode ser senão a que já estudamos na *primeira parte*. Não é possível a crítica ao sistema existente, sem o “re-conhecimento (*Anerkennung*)” do outro (da vítima) como sujeito autônomo, livre e dis-tinto (não só igual ou di-ferente)⁵⁷¹. O “re-conhecimento” do Outro, graças ao exercício da *razão ética pré-originária* (da qual falamos acima⁵⁷²), é anterior à crítica e anterior ao argumento (à razão discursiva ou dialógica); está na origem do processo e já é afirmação da vítima como sujeito, que é *negada* ou ignorada no sistema como sujeito – na definição luhmanniana de sistema o outro aparece como o mesmo: jamais como o outro sujeito. É a abertura à revelação do outro como interpelação aceita no sentido pré-ontológico de Lévinas. Porém um passo

mais profundo ainda é a resposta simultânea diante do dito re-conhecimento como re-sponsabilidade, anterior ainda ao chamado da vítima à solidariedade. Seu próprio rosto de faminto, de sofredor em sua corporalidade re-conhecida eticamente, nos "prende" na re-sponsabilidade: nós o "tomamos-a-cargo" antes de podermos recusá-lo ou assumi-lo. É a origem da crítica.

A primeira condição de possibilidade da crítica é, então, o re-conhecimento⁵⁷³ da igualdade do outro sujeito, da vítima, mas a partir de uma dimensão específica: *como vivente*. Este "conhecer" um ser humano a partir da vida⁵⁷⁴; este "re"-conhecê-lo: conhecê-lo "a partir de" sua vulnerabilidade traumática. Este voltar sobre seu estado empírico negativo e "re-conhecê-lo" *como vítima* (isto é, carente de vida em alguma dimensão, ou não realização pulsional quanto à autoconservação), é o momento analético da dialética e que nos permite subsumir tudo o que foi ganho na *primeira* parte. A vítima é um *vivente humano* e tem exigências próprias não cumpridas na reprodução da vida no sistema. A re-sponsabilidade pelo outro, pela vítima como vítima, é igualmente condição de possibilidade, porque em sua origem o destituído não tem ainda capacidade para pôr-se de pé. A re-sponsabilidade mútua (em primeiro lugar das outras vítimas), como veremos, é o segundo momento desta condição de possibilidade.

Temos assim indicadas, apenas indicadas, as condições de possibilidade material ou positiva (*momento 2*) a partir das quais se procederá à negação crítica.

α.2. O aspecto crítico-negativo

[270] O critério da crítica é propriamente "negativo"; é a descoberta da negatividade da vítima *como vítima*. Há tantas dimensões negativas como níveis da ética.

O critério negativo, material ou de conteúdo, é o próprio fato da *impossibilidade de reproduzir a vida* da vítima. Este aspecto material-negativo que afeta a vítima se reflete, graças à consciência crítica, sobre o sistema (norma, ação, instituição, etc.) e o "julga" a partir de seu resultado (a vítima) *como não-verdade*, já que origina uma tal negatividade. Adorno falava por isso de uma "não-verdade"; Nietzsche, por sua vez, critica a "verdade socrática" em geral (só teve que criticar a "verdade" que enuncia que se pode viver por um sistema que gera vítimas que não podem viver, e que por isso mesmo é contraditório ou encobridor). Mas a proposta de Nietzsche, de uma "vontade de poder", não é critério suficiente de discernimento, por seu narcisismo. A existência da vítima é sempre refutação material ou "falsificação" da *verdade do sistema* que a origina. Da mesma maneira, as pulsões reprodutivas ou de autoconservação são postas em questão. Já que as instituições têm, como já vimos repetidamente, a

pretensão de evitar a dor e afastar a morte⁵⁷⁵. Aqui descobrimos o sentido de muitas suspeitas dos ceticismos (e também dos pós-modernos) contra a razão (enquanto dominadora), das ideologias hegemônicas excludentes, do fetichismo (descoberto por Marx) e posições críticas contra os valores culturais impostos (como em Nietzsche), ou introjetados repressivamente no super-eu (detectados por Freud). O critério de falsificação enunciado se refere ao conteúdo semântico do juízo prático e é tal (falso) se leva à morte, à negação da vida, ao que faz da vítima uma vítima. O princípio de morte, que é o fundamento de toda patologia das pulsões, nega o outro como outro ao afirmar o presente do sistema a partir do e para o passado. Já que não "tende" para o *desenvolvimento* da vida mas "volta" para trás; é involução para o não-vivo, inorgânico.

A afirmação sobre a qual se recorta a negação crítica é, para repeti-lo pela última vez, o re-conhecimento da dignidade do sujeito autônomo do outro, *como outro*, e, simultaneamente, o tomá-lo a cargo e ficar situado como refém, como re-sponsável pelo outro no sistema: "oferecendo a face" pelo outro, substitutivamente. A própria vítima, antes de tudo e quando é crítica, solidária e comunitariamente, re-conhece re-sponsavelmente as outras vítimas como vítimas. Nasce assim, antes da "interpelação"⁵⁷⁶ explícita, a comunidade crítica das vítimas⁵⁷⁷. Mas este re-conhecimento re-sponsável, por sua vez, embora afirme o outro, o faz a partir de uma negatividade mais originária: o fato de ser vítima no sofrimento de sua corporalidade (negatividade material primeira).

b. O princípio ético-crítico

[271] Chegamos ao tema medular da Ética da Libertação, ponto de partida deontológico propriamente dito. O critério de "fato" ("juízo descritivo"), antropológico, permite fundamentar, em outro nível que não aquele em que se situa lógico-formalmente a chamada "falácia naturalista", o princípio ético ou enunciado normativo ("juízos de *dever-ser*"). De fato, o resultado sintético do critério material indicado se concretiza num "juízo" ou "enunciado de fato":

2. Este ato ou mediação⁵⁷⁸ que não permite à vítima viver, nega-lhe ao mesmo tempo sua dignidade de sujeito e a exclui do discurso.

A pergunta já feita por Leibniz ("*Unde malum?*") toma a aparecer. O "mal" não é a "matéria" ou o "outro" princípio co-originário como se pensa desde Plotino, e ainda numa certa tradição gnóstica, cabalista, que chega até Böhme ou Schelling, e de alguma maneira até Kant e Hegel: o princípio da determinação. (O *principium individuationis*) poderia parecer nestas tradições algo como o "mal originário". Para a Ética da Libertação, ao contrário, a possibilidade do mal se encontra simplesmente na finitude

humana: isto é, na *impossibilidade* de um conhecimento e de uma pulsão (amor) perfeitos. Como já dissemos, Popper tem razão – em sua argumentação contra o planejamento perfeito⁵⁷⁹ que agora aplicamos novamente a outro campo – quando diz que é *impossível* supor para a produção de uma norma, ação, instituição ou sistema de eticidade a intervenção de uma inteligência infinita que funcione a uma velocidade infinita, ou – acrescentamos agora nós – uma pulsão que tenda de maneira *absolutamente* gratuita e atendo-se somente à própria realidade (do outro e da natureza, num como *désir métaphysique* levinasiano *absolutamente* perfeito). Como isto é *impossível*, o ser humano tem que decidir praticamente entre conhecimentos e pulsões das normas, até sistemas de eticidade, nunca de todo abarcáveis pela razão, nem origem plena de felicidade *perfeita* (por exemplo o Nirvana). Deve decidir – mesmo intersubjetivamente – no espaço ambíguo entre a) o conhecimento e a pulsão perfeitos (impossíveis); e b) a negação clara da vida (impossível eticamente). Entre ambos os extremos, abre-se todo o âmbito do conhecimento e da pulsão finitos, imperfeitos, nos quais se encontra a *possibilidade* do erro (prático e teórico como “totalização” do sistema sobre a realidade da vida), do egoísmo pulsional determinado pela auto-referencialidade dos instintos de autoconservação sob o princípio de morte; numa palavra, do “mal”. Esse tipo de “mal” torna-se fundamento de escolhas de mediações que geram vítimas, em grande parte não-intencionais⁵⁸⁰, que se acumulam na história; é nosso tema. O mal se descobre pela inversão⁵⁸¹ sofrida pelo sistema de eticidade vigente, estabelecido, ou pelas normas, ações, instituições, etc., que, apesar de pretenderem cumprir com os princípios éticos para fazer o “bem” (esboçado nos capítulos 1 a 3), causam não obstante vítimas. O mal é a origem oculta que causa vitimação (e o faz a partir do sentido comum tradicional dos grupos dominantes e a partir da própria ciência social não-crítica, como a de Weber ou Popper, criticada esta última por Adorno na conhecida polêmica). Este ocultamento do mal é um processo de fetichização, de fundamentação da pretensa verdade da não-verdade do sistema. A “crítica do fetichismo” é então uma inversão da inversão: é a descoberta da não-verdade do sistema a partir das vítimas. O desvelamento desse “fundamento (*Grund*)” (que *funda* a morte das vítimas) é a manifestação do ser. A ética critica essa ontologia com Lévinas. Marx critica o valor que se valoriza, como crítica da economia capitalista. É o trabalho da crítica como um momento da luta pela vida. O obstinar-se em legitimar (racional e pulsionalmente) o cumprimento tradicional do sistema (o “bem”, os valores [Scheler], as leis [Kelsen], as virtudes [MacIntyre], etc.) que produz vítimas, transforma o bem no “mal absoluto” (indicado por Adorno), como efeito do próprio acionar humano possibilitado por sua finitude, mas realizado por sua totalização. É o processo de divinização fetichista do sistema inicialmente indicado por Feuerbach. O re-conhecer re-sponsavelmente a vítima

como sujeito autônomo em sua corporalidade sofredora, como outro que o sistema, subverte o "mal" e possibilita como futuro o processo de libertação.

b.1. O aspecto ético-crítico negativo

[272] No critério indicado funda-se o princípio ético. Agora, não se trata mais do passar do "ser-vivente" humano dado por natureza, vida entregue à própria responsabilidade e, por isso, passagem ao mero "dever-ser" do vivente ético (num nível material diferente do nível formal-lógico abstrato no qual se situa a chamada "falácia naturalista", questão tratada no § 1.5). Agora, ao contrário, é a passagem do "não-poder-ser-vivente" do outro, da vítima, diante de um sistema que a nega, ao "dever-ser-vivente" da vítima libertada sob a re-sponsabilidade pela vida do outro e diante de um sistema no poder. Começemos com o seguinte enunciado:

3. Esta que está ali na miséria é uma vítima de um sistema X.

4. Re-conheço esta vítima como um ser humano com dignidade própria e como outra que o sistema X.

O mero re-conhecimento não é ainda um ato ético propriamente dito; não inclui como tal um "dever-ser". A passagem deontica se faz imediatamente na re-sponsabilidade (analisada por Lévinas):

5. Este re-conhecimento me/nos situa como re-sponsável/veis pela vítima diante do sistema X.

Este "tomar a cargo" a vida negada do outro não teria sentido ético se procedesse de um re-conhecimento do outro como *igual*. O ato propriamente crítico-ético se origina pelo fato da negatividade do outro re-conhecido como *outro*: porque é uma vítima; porque tem fome; porque não pôde obter benefício algum de sua existência: gratuidade da re-sponsabilidade. Muito pelo contrário, está me pedindo solidariedade a partir da "exposição" de sua própria corporalidade sofredora. Pede-me, suplica-me, *ordena-me* eticamente que o ajude. É esse mandato – analisado por Lévinas – que exige passar dos enunciados de fato (1.-5.) ao enunciado material normativo:

6. Eu tenho o *dever ético*, porque sou re-sponsável⁵⁸² por ela, de tomar a meu cargo esta vítima.

E esse "tomar a cargo" é anterior à decisão de assumir ou não esta re-sponsabilidade. O *assumir* a re-sponsabilidade é posterior, e já está determinado eticamente: se não assumo a re-sponsabilidade não deixo de ser por isso responsável pela morte do outro, que é minha/nossa vítima, e de cuja vitimação sou/somos causa cúmplice, pelo menos por ser um ser humano, destinado à responsabilidade comunitária da vulnerabilidade compartilhada de todos os viventes. Sou/somos re-sponsável/veis pelo

outro pelo fato de ser humano, "sensibilidade" aberta ao rosto do outro. Além disso, não é re-sponsabilidade (como no § 1.5) pela própria vida; agora é re-sponsabilidade pela vida negada do outro que se funda num enunciado normativo: porque devo produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana em geral, há razão para reproduzir a vida negada da vítima de um sistema opressor. Trata-se da negação ética de uma negação empírica. A passagem por fundamentação do juízo de fato ("Há uma vítima!") para o juízo normativo ("Devo re-sponsavelmente tomá-la a cargo e julgar o sistema que a causa!") é agora justificável.

Mas não é uma re-sponsabilidade por um outro diante do qual sejamos inocentes. Na verdade estamos desde sempre situados, antes mesmo do julgar negativamente o sistema (norma, ato, etc.), como atores das mediações que causam as vítimas. Ao assumir o outro sob minha/nossa re-sponsabilidade, voltamo-nos, para remediá-la, sobre uma culpa (embora seja não-intencional) própria. Seja como for, quando assumimos a re-sponsabilidade opera-se uma crise: alguém "oferece a face" pelo outro perante o sistema. É a *krisis* por excelência. O "juízo final" (à la Benjamin ao descrever a obra de Paul Klee) a partir do "tribunal (*kriterion*)" da história⁵⁸³ (a partir das vítimas), que mede toda norma, ação, instituição ou sistema de eticidade em sua bondade (ou maldade). Daí o seguinte enunciado:

7. Sendo re-sponsável diante do sistema X pela vítima, devo (é uma obrigação ética) *criticar* este sistema porque causa a negatividade desta vítima.

O julgar com um "não" o sistema é precedido por um "não" querer causar vítimas. Se não houvesse "esta" vítima, não seria necessária "esta" crítica, nem o assumir esta re-sponsabilidade por ela. Mais ainda, esse "não" querer causar vítimas é antecedido pelo havê-las assumido antes sob nossa responsabilidade. Por isso, compreende-se por que os imperativos mais antigos e veneráveis da humanidade foram sempre *negativos*. Como sou re-sponsável pelo outro, devo proteger sua vida. Ao que a violenta, reclamamos: "Não o toques, sou seu tutor!" Sou o tutor que toma a seu cargo o órfão e exclama: "Não o mates, é meu próprio filho!" Assim, os três preceitos éticos do mundo quíchua (do império inca diante da invasão dos europeus no Peru) se enunciavam negativamente, como já dissemos acima:

"*Ama Llulla. Ama Kella. Ama Sua*"⁵⁸⁴.

Os três preceitos negativos se propõem evitar que haja vítimas, desequilíbrio, injustiça e poderiam resumir-se assim:

8. Não atues de maneira que tua ação cause vítimas, porque somos re-sponsáveis por sua morte, tu e eu, e por isso seríamos criticáveis por seu assassinato.

Aqui deve-se situar novamente a proposta de Wellmer⁵⁸⁵ acerca da força do imperativo universal como proibição de uma máxima não generalizável.

[273] O princípio ético-crítico, em seu aspecto negativo, primeiro (e como juízo constatativo da não-reprodução da vida), e positivo, depois (como o assumir re-sponsavelmente o outro como vítima, para que deixe de sê-lo, ou como exigência do desenvolvimento da vida), e no qual deve fundar-se o juízo do sistema, poderia ser enunciado aproximadamente como segue: Os que agem ético-criticamente re-conheceram a vítima como ser humano autônomo, como o Outro como outro que a norma, ato, instituição, sistema de eticidade, etc., ao qual se negou a possibilidade de viver (em sua totalidade ou em algum de seus momentos); de cujo re-conhecimento simultaneamente se descobre uma co-responsabilidade pelo outro como vítima, que obriga a tomá-la a cargo diante do sistema, e, em primeiro lugar, criticar o sistema (ou aspecto do sistema) que causa esta vitimação. O sujeito último de um tal princípio é, por sua vez, a própria comunidade das vítimas.

Quem pode opor-se a este princípio ético? Ou de outra maneira: Contra quem deveríamos fundamentar este princípio? Evidentemente, trata-se agora do "conservador" – à la Peter Berger com sua "plausibilidade perfeita"⁵⁸⁶, ou o Karl Popper de *A sociedade aberta e seus inimigos*. Seus "inimigos" são vistos como se fossem utópicos (do tipo anarquista), porque pretendem criticar em parte ou pela raiz a melhor sociedade possível, a existente aos olhos do conservador. De fato, o conservador julga que a sociedade vigente não pode ser criticada nem substituída por nenhuma sociedade futura melhor; por isso uma crítica global (o "holismo" tantas vezes repudiado) ao sistema presente (o melhor sistema de fato existente) é impossível, inoperante ou, o que é pior, é destrutiva. Não há alternativas! Pulsionalmente o "conservador" é regido pelo "princípio de morte" (já que todo tempo passado foi melhor) ou pelas pulsões de pura reprodução (o "apolíneo" de Nietzsche), e rejeita o momento criador (não só a pulsão de prazer narcisista de Nietzsche, mas radicalmente a pulsão de alteridade criadora-transformadora do *désir métaphysique* de Lévinas). Será preciso demonstrar que o "conservador" cai numa contradição performativa, porque não se dá conta de que toda sociedade exige críticas e, depois de séculos, uma mudança fundamental de estruturas se mostra necessária para o surgimento de outro tipo de sociedade mais desenvolvido. Além disso, o conservador caiu, como já vimos, numa patologia regida por este "princípio de morte" – princípio de toda patologia como tal, questão não resolvida ou mal resolvida, como já dissemos, por Freud. De fato, tender

para "trás", para a origem, radicalmente para o inorgânico, segundo Freud, é um estar absolutamente assegurados da impossibilidade de toda mudança (e assim poder alcançar o ser feliz na paz infinita do tempo originário do Nirvana schopenhaueriano); é, estritamente, necrofilia (amor à morte). Para o conservador-dominador "todo passado é o melhor", porque funda o presente onde o dominador "pode-viver". Para as vítimas, o futuro é o tempo da esperança; deve-se lutar para estar melhor, porque o presente sofre a negação, na qual não é possível viver. A crítica é o começo da luta.

Aquele que cumpre com o dever ético de assumir a vítima "a seu cargo" diante do sistema, exercendo o dever da crítica, defronta-se com aquela estrutura que causa vítimas, e, por isso, sua mera re-sponsabilidade manifestada na crítica (que deslegitima) não poderá deixar de receber o embate "perseguidor" – tal como o descreve fenomenologicamente Lévinas, na figura substitutiva do refém. O re-sponsável pela vítima diante do sistema é perseguido pelo poder que a causa. E é aí, quando exerceu o poder da crítica como re-sponsabilidade, que cai prisioneiro como vítima "substitutiva" que "testemunha" (*martyrs*, em grego) no sistema a presença ausente da vítima.

b.2. O aspecto ético-crítico positivo

[274] Assumindo-se a re-sponsabilidade de "oferecer a face" pela vítima com a cortante língua de fogo da crítica, não se cumpre tal ação para que a vítima permaneça negada. A re-sponsabilidade entra em jogo como "crítica" e "transformação" das causas que originam a vítima como vítima. Na já referida "Tese 11" das *Teses sobre Feuerbach*, Marx escreve as famosas linhas que agora têm seu estrito lugar na complexa arquitetônica do processo de uma Ética da Libertação, como o momento positivo do princípio ético-crítico: "Os filósofos não fizeram mais do que interpretar..., trata-se é de transformar (*verändern*)"⁵⁸⁷.

A mera "interpretação" é buscar o sentido a partir do ponto neutro de um observador não comprometido. A transformação começa pelo compromisso do observador na estrutura da ação: o primeiro momento é o assumir a própria re-sponsabilidade da crítica. Depois virão outros momentos, mas são posteriores. Na arquitetura da Ética da Libertação deve-se analisar a consecução da re-sponsabilidade ao ir cumprindo as orientações gerais e as exigências "transformadoras" (de toda norma, ação, microestrutura, instituição, sistema de eticidade, em abstrato; e dos critérios e princípios para a ação, em concreto, empírica e cotidianamente) para que a vítima deixe de sê-lo, de maneira monológica e comunitária. A obrigação ética de "transformar"⁵⁸⁸ a realidade que causa vítimas parte da perversidade de sua mera existência (é "mau" que haja vítimas), de nossa re-sponsabilidade

de (tantas vezes assinalada) pela realização plena da vida destas vítimas, e do cumprimento do dever da crítica. A "transformação" será depois possível e deverá efetuar-se em todos os momentos constitutivos do "bem" (materiais, formais e de factibilidade ética).

Entramos aqui num campo próprio da Ética da Libertação. O que não cansamos de repetir foi: "a produção, reprodução e o desenvolvimento" da vida de cada sujeito humano em comunidade. O que acontece é que a exigência não é só de "reprodução" (segundo as pulsões de autoconservação e também narcisistas do prazer como vontade de poder sobre e contra o outro como vítima), mas, e simultaneamente, como "desenvolvimento". Nesta exigência de "desenvolvimento" encontra-se a essência da vida que cresce ou morre; não pode fixar-se em imobilidade estável. Nietzsche, novamente, descobriu claramente que era necessário "crescer", e o definiu a partir das pulsões narcisistas do prazer dionisíaco. Zaratustra lança o desafio da mudança radical. Entretanto, não é suficiente. De fato, para que haja justiça, solidariedade, vontade diante das vítimas, é necessário "criticar" a ordem estabelecida para que a *impossibilidade de viver* destas vítimas se converta em *possibilidade de viver* e viver melhor. Mas para isto é necessário "transformar" a ordem vigente; fazê-la crescer, criar o novo. E aqui Zaratustra não é suficiente para uma Ética da Libertação, já que não se trata de aniquilar os fracos como parecia ser a opinião de Nietzsche. A essas "desprezíveis" massas de escravos ou pobres miseráveis, membros "do rebanho", platonismo para o povo, religião de ascetas masoquistas... há que reconhecê-las como outros, e a partir da re-sponsabilidade que as toma a cargo criticar o sistema, para depois co-solidariamente colaborar com estas vítimas excluídas que têm direito a ser parte de sistemas futuros. É necessária uma verdadeira pulsão criadora, criação de uma nova ordem, ressurreição dos excluídos e vitimados ao Osíris, luta libertadora dos escravos ou vitimados ao Moshé (o egípcio⁵⁸⁹) que se expresse na crítica des-constructiva primeiro. Nietzsche, antes de sua definitiva deserção, achava que tinha a experiência de ser o "Anticristo". De fato, em seu limitado descobrimento do mundo pulsional, tentando superar a ordem da "felicidade do rebanho", superação na qual consistia a geração do novo, tentou descobrir a pulsão criadora, mas no final caiu numa vontade de poder dominadora, guerreira, e numa pulsão narcisista. Numa reflexão puramente ético-filosófica, pelo contrário, ao perdoar⁵⁹⁰ os soldados do império que o torturavam, aquele Anticristo nietzscheano, o Jesus de Nazaré histórico⁵⁹¹, mostra o re-conhecimento e re-sponsabilidade por essas massas necessitadas do império, na negação crítica contra o sacerdócio do templo, contra a destituição da lei em mãos dos fariseus, e o colaboracionismo de muitos em Israel com o império, tudo isto sendo a negação de todo masoquismo, colocando-se na tradição messiânica indicada por Benjamin, dos que lutam pela criação do novo histórico, social, político, a partir de uma crítica

que os leva à morte como castigo persecutório do sistema. No grito final do crucificado vislumbra-se a paz final alcançada no cumprimento de uma angustiante re-sponsabilidade criadora pelo outro.

[275] De fato, a obrigação da “crítica” da norma, ação, instituição ou sistema de eticidade (em parte ou na totalidade) indica, exatamente, que o princípio material universal da ética não é só reprodução da vida (com razão reprodutora ou pulsões de felicidade do mesmo tipo), mas também *desenvolvimento* da vida humana na história (a partir das pulsões criadoras, que se arriscam pelo outro a enfrentar a dor e a morte, e da razão crítica que se torna cética da não-verdade do sistema que gera vítimas). Desta maneira, a Ética da Libertação exige uma descrição mais rica que a habitual da ordem das pulsões e dos tipos de racionalidade. A razão ético-crítica, material e negativa, no ato da crítica tem a ver não só com a reprodução feliz, mas fundamentalmente com o *desenvolvimento* da vida de cada sujeito humano em comunidade motivada por pulsões alternativas. É um princípio ético do “progresso qualitativo” definido com novos critérios que diferem dos da Modernidade, não puramente tecnológicos ou quantitativos, mas em referência à sustentabilidade de normas, ações, instituições e sistemas de eticidade que permitam e desenvolvam a vida humana – e a vida das outras espécies ligada em sua dignidade à dignidade medular da vida humana, na qual consiste uma ecologia ética e não meramente folclórica, ambígua, naturalista e afinal... não crítica do capitalismo ao qual serve.

c. A “aplicação” do princípio crítico-ético

[276] Quem são os re-sponsáveis pela “aplicação”? Por tudo que foi dito compreender-se-á que é a própria comunidade constituída pelas vítimas que se auto-reconhecem como dignas e afirmam como auto-responsáveis por sua libertação, a encarregada de aplicar em primeiro lugar o princípio ético-crítico. Como nos casos anteriores, o “procedimento” moral de aplicação é formal: é a *maneira* como levar a cabo a crítica e as transformações necessárias. O princípio moral-formal crítico – tema do capítulo 5 – e o *princípio-libertação* – do capítulo 6 – se ocupam exatamente da “aplicação” deste princípio ético-crítico material.

NOTAS

1. “Entramos outra vez na história”, mensagem do Exército Zapatista de Libertação Nacional [EZLN] (Chiapas, México), em *La Jornada* (México), terça-feira, 22 de fevereiro de 1994, p. 8.

2. Tenha-se desde já bem claro que “povo” aqui nada tem a ver com o *Volk* que espanta com razão a consciência germânica antinazista. Aqui “povo” se refere a um conceito indígena. Em náuatle ou

asteca se usava a palavra *altepetl* para designar a "comunidade" de pertença dos indígenas, e desde a conquista da modernidade para designar o grupo dos oprimidos. Neste sentido o conceito "povo" cobra positividade crítica (Lockhart, 1992, cap. 2).

3. *Ibid.*

4. Aqui está o acerto parcial dos utilitaristas.

5. De um ponto de vista biográfico, embora tenha tentado explicar seu sentido repetidamente no curso de numerosos diálogos durante anos, penso que até agora fracassei em boa parte, por não haver exposto a complexidade do tema suposto no momento em que a crítica começa, a partir de uma análise clara das diversas fases do processo prévio.

6. Ver minha resposta a Apel em Dussel, 1995, § 1, p. 115s.

7. David Aponte, "Mil quinientos millones desesperadamente pobres", em *La Jornada* (México), 3 de janeiro de 1996, p. 7.

8. É a utopia do sistema vigente de dominação, por exemplo, da economia neoliberal que postula o mercado total de concorrência perfeita – mito utópico que é inconsistente e empiricamente impossível (Hinkelammert, 1984).

9. A negação originária é o próprio processo de alienação (Dussel, 1973, § 23; II, p. 42s; Dussel, 1977, 2.5).

10. Momento 4 do esquema 4.3 (que a partir de agora não se indicará a referência ao esquema).

11. Transcendentalidade de um Marx ou Lévinas e não de Kant: é um *além da ontologia* ou do sistema, e não um *além do material* ou do conteúdo. Momentos 1 a 3, que permitem fazer a crítica – o momento 4 já indicado.

12. O "bem" se torna equívoco: o "bem" do escravismo dos faraós se torna "sistema dominador" para seus escravos. Ver Walzer, 1983, quando escreve: "So pharaonic oppression, deliverance, Sinai, and Canaan are still with us, powerful memories shaping our perceptions of the political world" (p. 149). Walzer reconhece a dívida para com o pensamento latino-americano de libertação, quando cita nosso amigo Severino Croatto (p. 4).

13. Ver Dussel, 1993c.

14. Ver Dussel, 1985, 1988 (em especial o cap. 14 sobre a "crítica", p. 285s) e 1990 (no cap. 10, p. 429s, sobre a "ética").

15. Vimos no § 1.4 que o jovem Hegel fez uma crítica a Kant a partir da "positividade" da religião cristã. Desde 1801 começou a crítica a Fichte; em 1804 inicia a crítica a Schelling (Dussel, 1974b, p. 72s). O Hegel da *Fenomenologia do Espírito* alcança uma nova posição, já que negará subsumtivamente a positividade da experiência empírica inicial da consciência para elevar-se do Ser até o Saber Absoluto da *Lógica*, por último sem conteúdo algum positivo. Ali culmina a época definitivamente negativa.

16. A importância da economia como ciência passou despercebida ao "segundo" Habermas (ver § 2.3) por causa de sua redução formalista. Só lhe serve aos seus fins a sociologia (que pode mais facilmente esquecer o material como tal).

17. Ver a temática em minha obra *Método para una Filosofía de la Liberación*, cap. 4s (Dussel, 1974b, p. 115s). Considere-se a obra de Friedrich Schmidt (1971) e o excelente trabalho de Seyla Benhabib (1986), onde estuda o problema da crítica em Hegel: como crítica imanente (p. 19s), como crítica antitetichista (p. 44s), em especial a crítica a Kant (p. 70s), e sua atualidade (p. 279s), embora não trate exatamente do tema da positividade e negatividade.

18. Positividade como origem da negatividade que denominamos com o termo "analética" (uma dialética positiva inicialmente) (Dussel, 1973, II, cap. 6; Dussel, 1977, 5.3). Paradoxalmente, a primeira Escola de Frankfurt descobre principalmente a *negatividade* crítica em Hegel (a dialética *negativa* como veremos; cf. Adorno, 1966), mas não a *positividade* (analética), e por isso sucumbirá no final num trágico messianismo (Horkheimer ou Adorno) ou numa imaginação criadora sem radical alteridade (Marcuse). O próprio Walter Benjamin adota por sua vez uma posição messiânica anti-histórica (o tempo messiânico irrompe em certos momentos éticos fortes e únicos, que não podem desenvolver-se como história de libertação).

19. Lukács se oporá a Schelling como já vimos (Lukács, 1959, p. 103s), por sua ambigüidade metafórica. Com efeito, Schelling mostrará a diferença entre o ser e a realidade a partir de uma reflexão

no nível da teodicéia. Em *Sobre a história da filosofia moderna* define da seguinte maneira a totalidade do pensar hegeliano: "Deus, o Pai, antes da criação, é o puro conceito lógico, que se identifica com a pura categoria de ser. Esse Deus deve manifestar-se, porque sua essência inclui um processo necessário; esta revelação ou alienação (*Offenbarung oder Entäusserung*) de si mesmo no mundo é Deus, o Filho. Mas Deus deve subsumir (*aufheben*) ou retrair sobre si essa alienação: é negação de seu puro ser lógico; negação que se cumpre por meio da humanidade na arte, na religião e completamente na filosofia; esse espírito humano é igualmente o Espírito santo, pelo qual Deus cobra pela primeira vez consciência de si mesmo" (Schelling, 1927, V, p. 198).

20. Schelling, 1927, V, p. 199.

21. *Ibid.*, p. 128, nota 1.

22. *Ver ibid.*, p. 204s.

23. *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, I, 1; V, p. 753.

24. Lição 1 (15 de novembro de 1841), XII (Schelling, 1977, p. 161).

25. *Ibid.*, IX, p. 156.

26. *Ibid.*, XII, p. 172.

27. Ver o tema em minha obra já citada (Dussel, 1974b, p. 116-128). Neste sentido, igualmente, "Deus (o real e criador) está além da Idéia absoluta" (Schelling, 1927, V, p. 744). Ver Scholem, 1970.

28. Schelling, 1927, VI, p. 398.

29. *Ibid.*, p. 407. Schelling escreve que "a filosofia negativa nos diz em que consiste certamente a beatitude, mas não nos ajuda a consegui-la" (*Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, II, lec. 24; *ibid.*, V, p. 749, nota 4). Não nos parece ouvir a Tese 11 das Teses sobre Feuerbach, de Marx?

30. Ver Habermas, 1963, cap. 5, p. 172s; tr. cast., p. 163s.

31. Hegel também inspirou-se em Plotino, Proclo, o Pseudo-Dionísio, Escoto Eriúgena, Giordano Bruno, os místicos hindus (citando o *Bhagavad-Gita* em sua *Lógica*, a partir dos estudos de Schlegel) e em especial o místico maometano Djalâl-Ud-Din Rumi que "coloca em particular relevo a unidade da alma com o Uno" (Hegel, *Lógica menor*, em *Enciclopedia*, III, 3, C, § 573; Hegel, 1971, X, p. 383-387). É a tradição de Identidade Ser-Pensar: a "filosofia da Identidade" para Schelling.

32. Esta doutrina encontraria no Egito sua origem (onde se inicia no pensamento judeu, como no caso de Filon de Alexandria, e cristão hermético [como por exemplo o *Corpus Hermeticum* de Asclépio, estudado em Festugière, 1944] e gnóstico [posição criticada por Ireneu de Lyon: ver Dussel, 1974, p. 111]).

33. Na escola de Gerona ensinava-se que "o nada não era o nada independente de Deus, mas seu nada. A transformação do nada em ente é um acontecimento que se cumpre em Deus mesmo; é, como ensinava Azriel, o ato pelo qual a Sabedoria divina se manifesta" (Scholem, 1962, tr. fr., p. 448). O Infinito ('en Sof: sem limite) oculto e além de toda expressão cria tudo em si mesmo; saindo do repouso, ele mesmo passa a auto-revelar-se ("a auto-revelação constitui o grande mistério da teosofia"; Scholem, 1967, tr. fr., p. 233). No livro do anônimo de Castela (Espanha) da Idade Média, o *Zohar*, manifesta-se que em "O nome (*Ha-Shem*)": Deus (não se esqueça que para os egípcios o nome do deus, de um faraó ou de uma pessoa é sua essência última: nas pirâmides cercam "o nome" com um círculo sagrado, porque é – não só nomeia – a própria identidade pessoal; quem perde seu nome simplesmente desaparece para o egípcio) tem uma mão esquerda que julga e uma direita que perdoa. Da mesma maneira o Absoluto autocracia desde a eternidade a Sabedoria (*Bina*, uma espécie de Pthah egípcio), que entre os Atributos de Deus (a *Sefira*) é o fundamento da criação. Isaac Luria (cujo túmulo pudemos observar em Safed [*Sfat*] em Israel em 1960), místico cabalista, é da opinião segundo a qual Deus se contrai sobre si mesmo, produzindo o nada no qual cria o universo (Não opinava Isaac Newton que o "espaço vazio" era um *sensorium Dei*?). O próprio Schelling dirá que "nele (em Deus) está a protoforça contrativa... Se em Deus há amor, também há ira, e esta ira ou a força própria em Deus é o que dá apoio, fundamento e existência ao amor" (Schelling, 1927, IV, p. 331). Ver além disso "Tradição e nova criação no rito dos cabalistas", em Scholem, 1991, p. 130s.

34. Ver Schulz, 1955.

35. Schelling, 1927, IV, p. 29.

36. Ver Dussel, 1974b, p. 128s.

37. Já em 1827, o jovem Feuerbach havia escrito de Hegel: "Vemos certamente na *Lógica* determinações simples como ser, nada, algo, outro, finito, infinito, essência, fenômeno... mas elas são em si mesmas determinações abstratas, unilaterais, negativas" (Zweifel: Feuerbach, 1959, II, p. 363).
38. Feuerbach, 1967, p. 35; tr. cast., p. 56. No § 49 de *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842), reflete comparando seus dois mestres: "Hegel representa o princípio masculino da autonomia, da auto-atividade, em poucas palavras, o princípio idealista. Schelling, o princípio feminino da receptividade, da passividade – Schelling admitiu primeiramente Fichte, depois Platão e Spinoza, e por último J. Böhmie – em poucas palavras, o princípio materialista" (Feuerbach, 1967, tr. cast., p. 44-45).
39. *Ibid.*, II, p. 245.
40. *Ibid.*, § 24, p. 282.
41. *Ibid.*, § 32, p. 296.
42. *Ibid.*, § 61, p. 318.
43. *Ibid.*
44. Cf. Dussel, 1974b, p. 149s; Wahl, 1938; Fahrenbach, 1968 e 1970.
45. Kierkegaard, 1949, p. 71. Esta obra genial intuitiva, não conceitual (o *Post-scriptum*) – da qual tivemos o prazer de comprar um exemplar em dinamarquês numa viagem a Copenhague em 1975: *Aufsluttende uvidenskabelig Efterskrift* – mereceria um trabalho à parte por sua atualidade. Não é em vão que Adorno lhe dedica sua habilitação. Como é um pensamento crítico deve expor continuamente o negativo e o positivo (por ex., o dito sobre Lessing, § 2, p. 53, tr. fr.).
46. *Ibid.*, p. 82.
47. Kierkegaard 1968, p. 60. Toda a obra *Estética e ética* (Kierkegaard, 1959) ocupa-se deste tema. O estético é o "prazer", o ético é a "escolha" do matrimônio, o trabalho, a finitude, é a disciplina da particularidade na "universalidade" (p. 226s).
48. Kierkegaard, 1968, p. 87.
49. No *Post-scriptum* escreve em dinamarquês: "*Det Pathetiske*", que é um "*pathos* existencial (*den existentielle Pathos*)" (em dinamarquês, p. 377; tr. fr., p. 261s), que num segundo nível é "*o sofrimento (Lidelse)*" (p. 421s; tr. fr., p. 291s).
50. Wahl, 1938, p. 87-88.
51. "Et stakkels eksisterende enkelt Menneske" (Kierkegaard, 1949, din., p. 175; tr. fr., p. 125). Esta será, claramente, a posição de Lévinas, seguindo a escola de Gabriel Marcel ou Jean Wahl e outros kierkegaardianos ou existencialistas franceses. *De l'existence à l'existant* é impossível sem Kierkegaard.
52. "Det absolute Paradox, det Absurde, det Uforstaaelige... at fastholde dialektisk Uforstaaelighedens Distinktion" (ed. din., p. 555).
53. Kierkegaard, 1949, tr. fr., p. 380.
54. *Ibid.*, p. 221.
55. "Na existência é necessário começar pela aprendizagem da relação com o *télos* absoluto e por negar toda imediatidade... A imediatidade da felicidade não tem contradições; o homem imediato é essencialmente feliz" (*ibid.*, tr. fr., p. 291-292). A infelicidade (a dor), a negatividade é o ponto de partida imediato da crítica.
56. Ver os artigos reunidos em "Anti-Schelling" de Engels (Marx, 1956, II EB, p. 161-221).
57. Marx, 1956, II, p. 232.
58. Matéria com "a" em alemão: conteúdo.
59. Contra o althusserianismo, Engels escreve estritamente: "in letzter Instanz bestimmende Moment".
60. Isto é, da ética em suas últimas conseqüências, como história mundial.
61. Considere-se a coincidência com o *Livro dos mortos* egípcio, e com textos semelhantes do pensamento semita posterior (cf. §§ 0.1 e 0.3 desta Ética). Dar de comer ao faminto, vestir o nu e hospedar o que não tem casa poderia parecer uma exigência ética material que percorre uma longa tradição: desde o Egito anterior à "Idade Eixo" de Jaspers até Engels, Marx e a Ética da Libertação.

62. *Der Ursprung der Familie*, prólogo de 1884; em Marx, 1956, XXI, p. 27.

63. Esta interpretação da obra de Marx culmina com *O capital*, que em nosso comentário de três volumes termina com um parágrafo sobre "O *capital* é uma ética" (Dussel, 1990, p. 429s). Agora se poderá entender melhor o sentido dessa aparentemente inexata ou exagerada expressão. A *Kritik*, no sentido de Marx, é exercício da razão ético-crítica: é o ato ético-crítico (em seu momento teórico, abstrato e científico) por excelência. Sua precisão epistemológico-econômica permite à crítica ética um nível de argumentabilidade quantitativa impossível a outras ciências sociais. De certa maneira a "rate of surplusvalue" (categoria quantificável) é uma "rate of exploitation" (categoria ético-qualitativa), como Marx gostava de repetir; a "rate of profit" é puramente econômica. Mas por trás destas categorias encontra-se uma "posição" ética e crítica que passou frequentemente despercebida a marxistas e antimarxistas. Estamos situados no momento 7 do esquema 4.3: a "explicação" das "causas" da negação das vítimas (cf. o § 5.3 [302] e § 5.5.c [332]).

64. Não se esqueça que Osiris é representado na escrita hieroglífica egípcia por um "olho": olho que secretamente julga sempre. Será além disso o "olho" maçônico que está fetichisticamente na "pirâmide" trinitária da cédula de um dólar norte-americano, sob o lema: "In God we trust" (alguns dizem que é um erro de tipografia, já que falta um "I": "In Gold we trust").

65. "Sobre a liberdade de imprensa", 5 de maio de 1842; em Marx, 1956, I, p. 60; tr. cast., I, p. 203.

66. Marx se opõe à religião como fundamento da cristandade (Estado cristão), assim como Kierkegaard o fazia na Dinamarca (ver Dussel 1993b, p. 36s: "Crítica de la Cristiandad"). Marx escreve em *A questão judaica*: "O Estado que faz com que o Evangelho seja pregado na letra da política e não na letra do Espírito Santo comete um sacrilégio, se não aos olhos dos homens, pelo menos aos olhos de sua própria religião... Esse Estado cai numa dolorosa contradição, irredutível no plano da consciência religiosa... Daí que a crítica (*Kritik*) esteja em seu perfeito direito quando obriga o Estado que invoca a Bíblia a reconhecer a tortuosidade de sua consciência" (Marx, 1956, I, p. 359-360; OE, I, p. 474).

67. Marx, 1956, I, p. 344; OE, I, p. 458.

68. Marx mostra toda a sua argúcia crítica quando escreve: "Nestes costumes da classe pobre [de apanhar a lenha que cai das árvores] palpita, portanto, um sentimento jurídico instintivo; sua raiz positiva e legítima é a forma do direito consuetudinário é aqui tanto mais conforme à natureza quando a existência da própria classe pobre [leia-se: as vítimas] vem sendo até agora um mero costume da sociedade burguesa, que ainda não encontrou um lugar adequado dentro do círculo da organização consciente do Estado" ("Debates sobre a lei castigando os roubos de lenha", em "Os debates da VI Dieta renana; em Marx, 1956, I, p. 257). Isto é, a mera existência das vítimas (momento 1 do esquema 4.3) não significa que tenham um "lugar" na sociedade dominante (a sociedade na qual terão lugar será a "Sociedade II" do indicado esquema). Já estamos no nível material e econômico. Além disso, Marx tem consciência de que as vítimas não podem ser uma mera mediação. O único que tem "valor absoluto (*absolute Wert*)" (*ibid.*) para os membros da Dieta é a lenha ou as lebres (que os camponeses não devem tomar). É referindo-se a um texto de Bartolomé de las Casas (sem sabê-lo), escreve Marx com clara consciência ético-crítica, mostrando a "inversão (*Kehre*)": "Os indígenas cubanos viam no ouro o fetiche dos espanhóis. Celebraram uma festa em sua honra... e depois o lançaram ao mar. Se tivessem assistido a essas sessões da Dieta renana, aqueles selvagens teriam visto na lenha o fetiche dos renanos. Mas em outras sessões da Dieta teriam aprendido que o fetichismo traz consigo o culto ao animal e teriam lançado ao mar as lebres para salvar os homens" (*ibid.*, p. 147; tr. cast., p. 283). Comentamos tudo isto em Dussel, 1993b. Mas, para o propósito desta Ética, cabe destacar que de maneira explícita Marx analisa a "inversão": as pessoas (fins) são tomadas como coisas, e as coisas (lenha, lebre, meios) como fins. É um juízo ético-crítico das normas, leis, ações, instituições, sistema de eticidade (capitalismo), onde se define um critério e um princípio crítico-ético explicitamente. Trata-se do enunciado de mediações que são uma negação originária da "pessoa" humana; isto é, parte-se do princípio kantiano aplicado de maneira trans-sistêmica e econômico-material (momentos 3 e 4).

69. Ver "Sobre a juventude de Marx (1835-1844)", em Dussel, 1983b, p. 159-183. Ali há outros artigos sobre a mudança de orientação epistemológica (de uma crítica político-filosófica [formal] a uma crítica econômico-filosófica [material]) em fins de 1843 (Ver Dussel, 1993b, p. 36-53).

70. Ali recebe a "interpelação" das próprias vítimas dirigidas a um pequeno burguês, intelectual radical, que agora se transforma no que Gramsci chamaria um "intelectual orgânico" (momento 6 do esquema 4.3). A "co-laboração" deste intelectual consiste em voltar à origem e analisar a partir da "negação originária" (momento 1), co-responsabilizar-se da negatividade da vítima (momento 3), lançar um juízo ético contra o sistema que causa essas vítimas (momento 4), e agora começar sua tarefa encomendada: fazer uma análise teórico-científica e filosófica do sistema, partindo de um horizonte

ético como fundamento da opressão (*momento 7*) e no tocante à formulação de alternativas; para Marx toda a questão do “socialismo” (*momento 8*), co-laborando na organização e ação prática de um “sujeito” histórico emergente (do Partido comunista operário de 1847 ou da I Internacional, depois em Londres) (*momentos 9 e 10*).

71. A “negação originária”, *momento 1* do esquema 4.3.

72. Práxis de libertação propriamente dita, *momento 10*.

73. Considere-se a “dor” como a origem da tomada de consciência crítica, *momentos 1 e 3*.

74. “Introdução à crítica da Filosofia do Direito de Hegel”, final (em Marx, 1956, I, p. 389-391; tr. cast., p. 500-502). Os textos que seguem pertencem a estas páginas.

75. *Sistema I* do esquema 6.3.

76. O princípio da “não propriedade privada”.

77. Através da práxis de libertação (*momento 10*) “nasce” o *Sistema II* (do esquema referido).

78. Aqui está se situando exatamente no *momento 7* do esquema 4.3: análise das causas da negação da vítima, onde se articula a vítima e os co-laboradores co-responsáveis (peritos, teóricos, filósofos, etc.).

79. “Os filósofos não fizeram mais do que interpretar de diversos modos o mundo, mas do que se trata é de transformá-lo (*verändern*)” (Marx, 1956, III, p. 535).

80. “Ao que mais chega o materialismo contemplativo... é a contemplar os diferentes indivíduos dentro da sociedade burguesa” (“Tese 9”; p. 535). Esta seria a perspectiva de um estudioso “dentro” do “Sistema I” (esquema 4.3), a partir de seu horizonte. Mas o que assume como próprio o “lugar” das vítimas adota uma posição ético-crítica (posição prática e transformativa, porque tenderá a negar a negação das vítimas *realmente*), e a teoria se articula dentro de um processo prático – embora guarde sua especificidade de teoria, de ciência, etc.

81. “[...] revolutionären, der praktisch-kritischen Tätigkeit” (“Tese 1”; *ibid.*, p. 533).

82. *Momento 7*, isto é, o momento teórico que se articula a um processo prático integral de libertação das vítimas: desde que estas tomam consciência (*momento 3*) até que pela práxis se “transforma” (ou se liberta) a realidade (*momento 10*), criando um novo sistema onde lhes seja possível viver e participar livremente. É uma atividade teórica sobredeterminada a partir de um momento prático, ético. É exercício da razão ético-crítica: enquanto “ética” é prática.

83. “O problema de saber se ao pensamento humano se pode atribuir uma verdade objetiva não é um problema teórico, mas um problema prático. É na prática que o homem tem que demonstrar a verdade, isto é, a realidade” (“Tese 2”; *ibid.*). Seria longo demais ir mostrando o sentido destas expressões, depois que nos §§ 3.1 e 3.2 mostramos o significado de verdade e realidade. Marx mostra, exatamente, que a verdade objetiva de um sistema vigente de dominação (que gera vítimas) é considerada pelas vítimas (praticamente) como “falsa”, e por isso é necessário “demonstrar a verdade” com referência a um novo movimento histórico da “realidade” (o *Sistema II*). Assim poderíamos comentar o sentido do que significa “práxis transformativa (*umwältende Praxis*)” (“Tese 3”); ou o mostrar que não interessa tanto estudar a “base terrena”, mas que “o que se deve fazer primeiro é compreender (*verstanden*: a análise exigida no *momento 7*) esta [base terrena] em sua contradição [já que gera vítimas] e depois transformá-la praticamente eliminando a contradição... Depois de descobrir [as causas da negação das vítimas]... é preciso criticar teoricamente [*momento 7*] e revolucionar praticamente aquela” [*momentos 9 e 10*] (“Tese 4”). “Feuerbach não se ocupa com a crítica...” (“Tese 6”).

84. Seria a filosofia que reflete sobre os temas dos capítulos 1-3 da primeira parte desta Ética, isto é, no nível do sistema de eticidade vigente.

85. Ver o artigo de Engels, em Marx, 1956, I, p. 499s.

86. Do grego *deiktikós*; e não “de-monstrativo”: *apo-diktikós*.

87. Passiva no texto alemão. Marx usará em duas ocasiões a palavra *Leiden* (Marx, 1956, I EB, p. 578; tr. cast., p. 194-195), que pode ser traduzida por “sofrer”, “padecer”, e da qual Marx deriva “ser apaixonado (*leidenschaftliches Wesen*)”, mas também “paixão (*Leidenschaft*)” como a “força essencial do homem que tende (*strebende*) energeticamente para seu objeto” (*ibid.*). Quer dizer, Marx mostrará nos *Manuscritos* a importância da “vulnerabilidade” como passividade sofrida e como necessidade

ferida da corporalidade real, física, como um momento *material* (*material* com “a”) da ética, diante do aspecto formal da moral. É todo o horizonte “pulsional” (ver § 2.1).

88. Karl Marx, *Manuscritos de 1844*, III, X (Marx, 1956, I EB, p. 545; tr. cast., p. 153).

89. *Ibid.*, p. 511; tr. cast., p. 105. Acrescenta Marx: “É evidente que quanto mais o trabalhador se volta para seu trabalho, tanto mais poderoso é o mundo estranho, objetivo, que cria frente a si e tanto mais pobre é ele mesmo” (p. 512; tr. cast., p. 106).

90. Desta “pobreza absoluta” falará Marx nos *Grundrisse*, anos depois (Dussel, 1985, p. 139s).

91. *Ibid.*, p. 540; tr. cast., p. 148.

92. Considere-se aqui como o “conteúdo” da “vida” do operário, que devia estar sob sua responsabilidade autônoma e livre, fica agora determinado “alheamente”. O “conteúdo” é “negado”. Para “negar a negação” do “conteúdo” seria necessário “afirmar” primeiro este “conteúdo” como vida autônoma do sujeito alienado.

93. Estes “olhos” são a perspectiva da razão ético-crítica, como veremos.

94. *Manuscritos de 44*, II; Marx, 1956, I, p. 523-524; tr. cast., p. 124.

95. A crítica ao sistema (momento 4) se torna tarefa de co-laboração co-responsável do experto (momento 7).

96. Cf. Wellmer, 1986, p. 17s; tr. cast., p. 47s, quanto à proibição de normas não generalizáveis. A negação da vida humana é o menos generalizável que se pode imaginar. É o não-generalizável por excelência; e daí a proibição: Não matarás!

97. Aqui já temos toda uma posição acerca da noção de “realidade”, momento com o qual se defronta o tipo de racionalidade que denominaremos “razão ético-pré-originária” (seguindo neste caso a posição de Emmanuel Lévinas).

98. O Marx posterior a 1857 dirá: do capital.

99. Marx, 1956, I EB, p. 512; tr. cast., p. 106.

100. *Ibid.*, p. 512; tr. cast., p. 106.

101. Observe-se a metáfora: o capital está “morto”. A própria morte é a objetivação da vida humana: o “valor”, sangue coagulado. O “sangue” era a “vida” para os egípcios e semitas do Oriente Médio. A “circulação do valor” no capital é para Marx “circulação de sangue (*Blutzirkulation*)” (ver Dussel, 1993b).

102. Este “sofrer (*leiden*)” é o ponto ao qual teremos que prestar o maior interesse, e é a “dor (*pain*)” que os utilitaristas querem, mas não sabem como articular com o “mal (*wrong*)”.

103. *Ibid.*, p. 472-473; tr. cast., p. 53.

104. Ver Dussel, 1993b, p. 213s: “A lógica sacrificial do capital”.

105. Marx, 1956, I EB, p. 522; tr. cast., p. 119.

106. É preciso lembrar que a vida para Marx não é um “fim” da razão instrumental weberiana. É condição absoluta, horizonte de possibilidade que “põe” os fins.

107. O trabalho seria vida, como atualidade da própria vida, no caso de a vida não funcionar como “fim” mas como condição absoluta: o trabalho, a ação humana como atualidade da vida humana ética.

108. “Auszüge aus Mills *Éléments d’économie politique*” (1843 ou 1844), em Marx, 1956, I EB, p. 463.

109. Com “e”: matéria física.

110. *Manuscritos de 44*, p. 537; tr. cast., p. 144.

111. Sobre graus de abstração, ver Ollmann, 1993, p. 53s (“V. Level of Generality”); Rosdolsky, 1968; e Dussel, 1990, p. 408s.

112. Quando comecei em novembro de 1989 o diálogo com Karl-Otto Apel, compreendi imediatamente que o formalismo da razão discursiva (a Ética do Discurso) devia ser comparado a partir da materialidade da razão econômica. Agora posso dar razões que eram naquele momento só intuições.

113. Ver meu artigo “Las cuatro redacciones de *El Capital* (1857-1880)”, em Dussel, 1994, p. 221-250. Consultar Müller, 1978; Wygodski, 1978, e Jahn, 1983.

114. Em categorização hegeliana, Marx mostra que o que descreve “positivamente” é negatividade de auto-reflexa, já que não pode operar nada realmente positivo.

115. *Grundrisse*, Cad. II (p. 203; I, p. 235), Como veremos, Marx fará a inversão do “núcleo teórico” hegeliano levando em conta Schelling. É estranho que Habermas não tire as conclusões que seriam de esperar quando mostra que Schelling “projeta uma teologia, enquanto que o outro [Marx] o analisa economicamente” (Habermas, 1963, p. 215; tr. cast., p. 206). Ver minha obra (Dussel, 1990, p. 320s) onde estudamos a ambígua posição de Habermas, certamente bom conhecedor de Schelling. De nossa parte, há mais de vinte e cinco anos vimos mostrando como Schelling estava por trás de certas posições de Marx (ver Dussel, 1974, p. 116s; e a citada Dussel, 1990, p. 334-361).

116. *Ibid.*

117. *Ibid.*, p. 183; tr. cast. I, p. 213.

118. O capítulo 1, e posteriormente o 2, de *O capital* de 1867, são acréscimos posteriores.

119. *O capital* (1873), sec. 2, cap. 4, 3; Marx, 1975, MEGA II, t. 6, p. 183; tr. cast. I/1, p. 203. Esta “fonte (Quelle)” da qual procede a “criação (Schöpfung)” de valor, é o tema schellingiano ao qual temos feito referência. É a teologia criacionista feita economia criacionista (e que Habermas não adverte para nada). Repetindo: o valor é o fundamento (*Grund*) ou o ser (*Sein*) do capital (a partir da terminologia ontológica hegeliana). Mas acontece que o efeito (o Ser, o valor) de sua “fonte criadora” (Quelle que se encontra além e anterior ao fundamento criado) é o “trabalho vivo”, que é violentamente subsumido a partir do fundamento (valorização do valor, criação do próprio trabalho) como sua mediação (inversão fetichista). Ver Dussel, 1990, p. 357, nota 64. Por exemplo: “Não se representa como fonte (Quelle) da mais-valia a criação (Schöpfung) deste valor” (*Grundrisse*; Marx, 1974, p. 451; tr. cast. II, p. 46). Ou: “O operário... tem a possibilidade de começar de novo este ato, já que sua constituição corporal é a fonte (Quelle) da qual surge seu valor de uso sempre de novo” (*ibid.*, p. 194; tr. cast. I, p. 225). É criação ex nihilo, aus Nichts... do capital.

120. *O capital*, p. cit.

121. *Grundrisse*, Caderno II (Marx, 1974, p. 203; tr. cast. I, p. 235).

122. Ver Dussel, 1985, p. 137s, onde fizemos um comentário preciso de todos estes textos.

123. *Ibid.*, p. 203; tr. cast. I, p. 235. Parece até que estamos lendo Kierkegaard: “do próprio indivíduo (des Individuums selbst).

124. Metáfora usada por Marx, pelo *Livro dos mortos* do Egito ou posteriormente por Lévinas. A corporalidade imediatamente despida da pele: “Um, significativamente, sorri com presunção e avança impetuoso; o outro o faz com receio, relutante, como quem levou ao mercado sua própria pele e não pode esperar senão uma coisa: que seja curtida” (*O capital*, I, cap. 4 [1873]; Marx, 1975, MEGA II, t. 6, p. 191-192; tr. cast. I/1, p. 213-214).

125. “A existência abstrata do homem... pode precipitar-se diariamente a partir de seu pleno nada (Nichts) no nada absoluto (absolute Nichts)” (*Manuscritos de 44*, II; Marx, 1956, I EB, p. 524-525; trad. esp., p. 124-125). O primeiro “nada” (o pleno) é o do trabalhador na exterioridade anterior, na pobreza, na fome, no perigo de morte se não é “comprado” por algum dinheiro. O segundo “nada” (o absoluto) é o efeito da “subsunção” do capital (negação ativa: alienação propriamente dita).

126. Enquanto fonte criadora de riqueza.

127. Enquanto pobre necessitado de salário. E é aqui, enquanto vivente, que corre risco de morte. A impossibilidade de viver se refere ao princípio ético material fundamental (estudado no § 1.5).

128. *Ibid.*

129. Ver o tema em *Grundrisse*, Cad. II (p. 151s; tr. cast., p. 177s); e em minhas obras (Dussel, 1985, p. 109s). Em *O capital* definitivo volta ao tema: “O que imperava ali era a liberdade, a igualdade, a propriedade e Bentham” (I, cap. 4; Marx, 1975, MEGA II, t. 6, p. 191; tr. cast. I/1, p. 214).

130. A crítica da ideologia é secundária; primeiro é preciso criticar sua origem: a alienação nas estruturas reais, econômicas neste caso (a segunda Escola de Frankfurt confunde crítica da ideologia com crítica das estruturas materiais).

131. *Manuscritos de 61-63*, Cad. I (Marx, 1975, II, 3, t. 1, p. 86).

132. A posição ética de Marx fica historicamente determinada como um hegelianismo que volta a Kant a partir de Schelling pelas exigências do compromisso prático-político de sua filosofia com as vítimas: o proletariado do sistema capitalista como tal. É uma ética filosófica com categorias científicas.

co-econômicas pertinentes, precisas, inequívocas, que permite passar da mera "interpretação" à "transformação" prático-real, histórica, como no caso da Ética da Libertação (momento propedêutico de uma Filosofia da Libertação).

133. Teríamos passado ao momento 4.

134. *Ibid.*, p. 83.

135. Cf. por exemplo nos *Manuscritos de 61-63*, Cad. IV (ver Dussel, 1988, p. 93s).

136. *Ibid.*

137. Esta é descoberta definitivamente em janeiro de 1863 (Dussel, 1988, p. 270s).

138. *Manuscritos de 61-63*, Cad. XXI (Marx, 1975, *MEGA* II, 3, t. 6, p. 142). Além disso Marx já indica todo o tema da "exclusão" do trabalhador do processo produtivo, substituído em parte pela máquina, inaugurando a figura do *pauper post festum*: o desempregado.

139. Paradoxalmente Marx, a partir de uma reflexão da máquina ou do meio material de produção, chega a conclusões estritamente éticas.

140. Ver meus trabalhos "O trabalho vivo e a Filosofia da Libertação" (em Dussel, 1994, p. 205-219), e "A Exterioridade no pensamento de Marx" (em Dussel, 1988, p. 365-372).

141. Lembre-se o que foi dito no § 1.5.

142. Cf. *Grundrisse*, Cad. III, fôlios 21 a 40 do manuscrito original; Marx, 1974, p. 227s; tr. cast., t. I, p. 262s.

143. Sobre a página acrescentada à 2ª edição de *O capital* de 1873, ver Dussel, 1990, p. 188-193. Trata-se da página que se encontra em Marx, 1975, II, t. 6, p. 3-4, e posteriormente incorporada ao texto de *O capital* I, 1.1.1 (*ibid.*, p. 71-72; tr. cast. I/1, p. 46-47).

144. Quando Marx escreve "valores" como tais, Engels acrescenta "valores-mercadoria (*Warenwerte*)" (Marx, 1956, XXIII, 53, na 1ª, 3ª e 4ª edição de *O capital*). Isto significa que o próprio Engels não se dá conta da nova descoberta de Marx, pela qual é preciso distinguir claramente entre "valor" (como "fundamento" oculto e essencial) e "valor de câmbio" (como "forma de aparição [*Erscheinungsform*]" fenomênica do valor): "O desenvolvimento da pesquisa voltará a levar-nos ao valor de câmbio como modo de expressão (*Ausdrucksweise*) ou forma de aparição (*Erscheinungsform*) necessária do valor, o qual, não obstante, de imediato, se há de considerar independentemente dessa forma" (Marx, 1975, II, 6, p. 72; tr. cast. I/1, p. 47). O "valor" como tal (*Wert*) não é um "valor-mercadoria (*Warenwert*)"; aquele é o "fundamento" na produção, este sua "forma de aparição" fenomênica no mercado.

145. Op. cit.; Marx, 1975, *MEGA* II, t. 6, p. 72; tr. cast. I/1, p. 47. A metáfora "cristalizações (*Krystalle*)", as formulações a) econômica de "trabalho abstratamente (*abstrakt*) humano", ou b) filosóficas de "objetivado (*vergegenständlicht*)" ou "materializado (*materialisiert*)", nos falam do estrito nível material da ética (*Inhalt* ou *Material* com "a") (ver no § 3.5). Isto é, a subjetividade viva (o "trabalho vivo" de Marx) se torna objeto (instrumento, coisa), se torna "conteúdo" ou matéria: "Na produção se objetiva a pessoa (*Person*); [no consumo] na pessoa se subjetiva (*subjektiviert*) a coisa" (*Grundrisse*, I; Marx, 1974, p. 11; tr. cast. I, p. 9). "Na primeira [a produção], o produtor se objetiva como coisa [*versachlicht*]; no segundo [o consumo], a coisa criada por ele se torna pessoa (*personifiziert*)" (*ibid.*, p. 12; tr. cast. I, p. 11).

146. Diante de grupos marxistas como o da *Monthly Review* (Nova Iorque), até Jacques Bidet de *Actuel Marx* (Paris) e tantos outros, que afirmam que a teoria do valor-trabalho não é essencial para compreender Marx, devemos observar que o sentido ético-crítico da análise teórica de Marx fica absolutamente negado sem esta teoria do valor-trabalho. Marx faz uma descrição em regra de todo o sistema das categorias da economia política burguesa para "explicar" a causa da negação (impossibilidade da reprodução da vida) do trabalhador (a vítima do capital); esta causa desapareceria, seria invisível, sem esta teoria do valor. O preço final, o lucro, a concorrência, o mercado são categorias do "mundo fenomênico", superficial, das "formas de aparição", mas não são o "fundamento essencial" onde se encontra o "valor" enquanto objetivação de vida humana. Sem este elo antropológico-econômico a crítica-ética é impossível: não se veria onde se dá o roubo, a morte, o não-cumprimento (que exporemos no § 4.5) do "princípio ético material" (visto no § 1.5).

147. Enquanto o "valor" é objetivação de vida humana.

148. *O capital* I, 17 (Marx, 1975, *MEGA* II, t. 6, p. 502; tr. cast. I/1, p. 657).

149. Ver sobre a "mais-valia" *Manuscritos de 61-63*, Cad. III, fôlios 95s (Marx, 1975, *MEGA* II, 3, t. 1, p. 149s); *O capital* (1873), I, 3, cap. 5s (Marx, 1975, *MEGA* II, t. 6, p. 192s).

150. *Manuscritos de 44, I* (Marx, 1956, I EB, p. 549; tr. cast., p. 159).
151. *O capital*, I, 23 (Marx, 1975, *MEGA* II, t. 6, p. 562; tr. cast. I/1, p. 761).
152. Esta "*moralische Degradation*" é o tema central.
153. *Ibid.*, p. 588; tr. cast., p. 805.
154. Lembre-se o que foi dito no § 3.5, e o que diremos no § 6.5.
155. As primeiras e mais criativas reflexões de Marx sobre a crise podem ser lidas nos *Grundrisse*, Cad. IV, fólhos 15s (Marx, 1974, p. 305-350), onde trata do tema do "processo de desvalorização (*Entwertungsprozess*)" (*ibid.*, p. 354), já que a crise é a contradição interna à essência do capital (a desvalorização) que "aparece" em momentos de contradição: "Numa crise até certo ponto se opera uma desvalorização ou aniquilamento geral de capital" (*ibid.*, p. 350). Marx não opinava que o fim do capital estava perto, mas que cada crise se superava criando as possibilidades de uma crise futura maior. Nestes textos já descobre inicialmente a tendência descendente da taxa de lucro, como o momento central essencial da *impossibilidade do capital*. Sobre a queda da taxa de lucro: Dussel, 1990, p. 79s.
156. Ver *O capital* III, cap. 14 (Marx, 1956, XXVI, p. 242s).
157. Neste contexto deve-se estudar de novo a antiga "teoria da dependência", dentro do horizonte da concorrência no sistema capitalista mundial. Veja-se a questão centro-periferia em minha obra (Dussel, 1988, p. 297s). Escreve Marx: "Os capitais invertidos no comércio exterior podem lançar uma taxa de lucro superior porque, em primeiro lugar, neste caso concorre-se com mercadorias produzidas por outros países com menores facilidades de produção, de modo que o país mais avançado vende mercadorias acima de seu valor, embora mais baratas que os países concorrentes (*Konkurrenzländer*)" (*O capital* III, cap. 14, V; Marx, 1956, XXVI, p. 248; tr. cast. III/6, p. 304). Trata-se da "concorrência": "o país mais favorecido recebe mais trabalho em troca de menos trabalho" (*ibid.*, p. 248; tr. cast., p. 305). O capital global nacional dos países periféricos está numa crise estrutural, constitutiva, permanente, por transferência de valor interrompida. Este é o tema que me incentivou a reler por inteiro o Marx da seção II do *MEGA* (Marx, 1975), a fim de descobrir as causas da pobreza dos países periféricos, dos quais emerge a Filosofia da Libertação.
158. Não esquecer o que foi dito no § 0.2.
159. Esta Ética da Libertação "interpela" também os cidadãos (e os filósofos) da Europa e dos Estados Unidos, e tenta criar neles co-responsabilidade para salvar a humanidade inteira.
160. Sobre este tema voltaremos no § 6.2. Alain Badiou fala do "sujeito como fidelidade" ao acontecimento (ver Badiou, 1982). Sem concordar com sua posição, acho interessante notar que o "sujeito social" aparece e desaparece: o bloco social dos oprimidos, para falar como Gramsci (por exemplo, o povo latino-americano na emancipação contra a Espanha em 1810), pode "aparecer" como sujeito em certas conjunturas circunstanciais bem precisas, ser liderado por um de seus setores de classe (por exemplo, a oligarquia crioula branca) e desintegrar-se depois de cumprida uma ação histórica (depois de 1822). As mulheres podem "surgir" como sujeito, como movimento social, o "feminismo", etc.
161. Agora é o "intelectual orgânico". A conferência sobre "Salário, preço e lucro", de junho de 1865 (ver sobre o tema Dussel, 1990, p. 102s), quando Marx estava em plena elaboração dos capítulos 4 a 7 do livro III de *O capital*, é um excelente testemunho de como o intelectual, que está investigando em profundidade um tema crítico, pode iluminar o militante operário (a vítima) sobre situações que lhe são impossíveis de vislumbrar (por não ter o conhecimento de perito ou cientista sobre o tema). Marx explica aos operários: "Todos vocês estão convencidos de que o que vendem todos os dias é seu trabalho... E, não obstante, não existe tal coisa como valor do trabalho..." (Marx, 1856, XVI, p. 134).
162. Sobre este tema, ver Dussel, 1993b, p. 288s; e Dussel, 1992. Estaríamos no momento 8 do esquema 4.3 (tema a ser tratado no capítulo 6).
163. *O capital* I, cap. 17 (Marx, 1975, *MEGA* II, t. 6, p. 500; tr. cast. I/1, p. 653).
164. Ver o texto sobre "Notas marginais ao Tratado de economia política de Adolph Wagner", quando escreve: "*Dignitas* vem de *dignus* e este de *dic*, assinalar, mostrar, indicar" (Marx, 1956, XIX, p. 367). O operário deve adquirir "o sentimento da própria dignidade" (*O capital* I, cap. 5, nota 17) (Marx, 1975, *MEGA* II, t. 6, p. 209; tr. cast. I/1, p. 238).
165. *Manifesto do Partido Comunista*, início (Marx, 1956, IV, p. 461).

166. Carta de 30 de abril de 1867 (Marx, 1956, XXX, p. 542). A obra teórica *O capital*, de fato, será definitivamente o "juízo ético negativo" (momento 4 do esquema 4.3) do capital, enquanto este sistema econômico-cultural sobreviver.

167. Em especial refiro-me à *História e consciência de classe* (Lukács, 1968), obra que influenciou não só os membros do futuro Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, mas antes também o próprio Heidegger (já que nele descobriu a *facticidade*). Lukács, indo além dos economistas da II Internacional, recupera a "veia" filosófica de Marx, mas o faz primeiramente a partir de Kant, estudando particularmente o momento *alienado* da constituição do "objeto" do conhecimento como "mercadoria", e levando em conta a categoria de "totalidade", posteriormente, a partir da dialética hegeliana. Mas ficará preso na ontologia (ver Dussel, 1990, p. 297s). Adorno o recriminará, especialmente por sua última etapa (ver Terulian, 1986). Seja como for, Lukács permite trabalhar filosoficamente a reificação da consciência burguesa em geral, e da própria consciência (teórica, cotidiana) do operário: "Na mercadoria o operário se reconhece a si mesmo e reconhece suas próprias relações com o capital. Como lhe é impossível elevar-se sobre essa função de objeto, sua consciência será a *consciência de si como mercadoria*, ou, em outros termos, o conhecimento de si como descoberta de si na sociedade capitalista fundada na produção e no tráfico de mercadorias" ("*A reificação e a consciência do proletariado*", III; em Lukács, 1968, tr. fr., p. 210). O próprio proletariado pode, então e de fato, estar alienado.

168. Ver Korsch, 1978 (e Kellner, 1981). Tratamos em outro lugar a posição de Korsch (Dussel, 1990, p. 302s), que indica claramente a necessidade de negar uma filosofia burguesa ou positivista e de praticar uma filosofia que não pode ser meramente "um sistema de ciências positivas abstratas e antialéticas" (Korsch, 1978, p. 63). Era necessário desenvolver a filosofia *implícita* de Marx, ainda que Korsch não dissesse como.

169. O anti-semitismo e a história crítica dos movimentos operários foram os temas dos primeiros trabalhos de pesquisa planejados pelo futuro Instituto. O carismático Rabbi Nehemiah A. Nobel, junto com Martin Buber, Franz Rosenzweig (que veremos influenciar a E. Lévinas), Siegfried Kracauer, Ernst Simon, Gershom Scholem e muitos outros, tiveram contato com os primeiros membros do Instituto. O aspecto ético das pesquisas, não sem influência da Cabala (tal como vimos antes), se origina em seus lares judeus – famílias de comerciantes, banqueiros, classe média alta, de judeus integrados à cultura alemã –; do melhor da "consciência crítica" da Alemanha anterior ao nazismo.

170. Judeu argentino, estudante na Alemanha, que concebe em 1922 a possibilidade de criar uma instituição de pesquisa. Max Horkheimer e Friedrich Pollock nascem em 1895, Karl Wittfogel em 1896, Felix Weil e Herbert Marcuse em 1898. Leo Lowenthal em 1900, Theodor (Wiesengrund-) Adorno em 1903. A eles teríamos que acrescentar Walter Benjamin (1892), Erich Fromm (1900) e alguns outros.

171. Jay, 1973, p. xi.

172. Momento 4 do esquema 4.3.

173. Crítica empírico-ontológica, então, do *Sistema I* (do citado esquema).

174. *Ibid.*, p. xii.

175. Ver o esquema 4.3: Exterioridade, ou o âmbito "fora" ou "além" (logo o veremos em Lévinas) do horizonte do ser, do *Sistema I* (o ontológico).

176. Com a intervenção de Erich Fromm e Wilhelm Reich.

177. Para Kant, a finalidade da crítica é fazer a vítima "sair" de sua "imaturidade autoculpável" (*aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*) ("Que é Ilustração?", A 481; em Kant, 1968, IX, p. 53). Lembro que Kant declara a vítima "auto-culpável". Pelo contrário, para Horkheimer é necessário criticar as relações de dominação como o mostra em "*A função social da filosofia*" (1940) (em Horkheimer, 1970, tr. cast., 1990, p. 287: "Na filosofia, ao contrário da economia e da política, crítica não significa a condenação de uma coisa qualquer... é o esforço intelectual, em última análise prático, de não aceitar sem reflexão e por simples hábito as idéias [aqui está pensando em Kant], os modos de agir e as relações sociais dominantes"). Critica-se assim o sistema de dominação e não apenas a vítima imatura autoculpável" (ver o sentido filosófico mundial da posição de Kant em Dussel, 1993, § 1).

178. A chegada a Nova Iorque, à Universidade de Columbia, no começo dos anos 30, de um grupo de marxistas alemães, não despertou suspeitas. Por quê? Por sua não inserção nas lutas sociais concretas dos Estados Unidos. De novo o Instituto não teve articulação com um sujeito social real na América. Não era então perigo algum para o sistema vigente; além disso, ajudava a encontrar razões contra Hitler, o que era muito importante naquele momento.

179. Ver Dussel, 1973, t. 1, desde o cap. 3.

180. Ver o § 5.3.

181. Ver, para o conjunto da Escola: Jay, 1973; Dubiel, 1978; Held, 1980; em especial Habermas, 1981, I, p. 489s; tr. cast., p. 465s (onde criticará a “primeira” Escola por se manter presa ao “paradigma da consciência”). No tomo II da referida obra (p. 548s; tr. cast., p. 527s), Habermas indica os temas tratados pela Escola a partir da perspectiva de uma “Teoria Crítica” da sociedade, mas não se vê que esta teoria fosse sempre uma tentativa renovada de elaborar uma crítica da (contra a) sociedade. A “velha” Teoria Crítica (como ele a chama, e que na realidade é a única Escola “crítica”) havia estudado temas (em número de 6, também: p. 555; tr. cast., p. 534-535), mas na enumeração de Habermas não se descobre qual seja o “núcleo gerador” e unificante de todos eles. Habermas não pode mostrar este “núcleo”, porque o perdeu há tempo. Este “núcleo” parte de um conceito *material* da crítica, tendo como ponto de partida as vítimas. Ambos os aspectos desapareceram na “segunda” Escola, por ser formalista (nega a ética material) e conformista (antes que criticar a Modernidade, tenta “realizá-la, e com isso inevitavelmente não pode mais criticar o capitalismo “central”). A crítica só é crítica da ideologia (desmaterialização?); além disso, a crítica econômico-material de Marx e psicológico-pulsional de Freud são criticadas de diversas maneiras, mas não mais assumidas. A dialogicidade da *Lebenswelt* é necessária, mas fraca demais; não é suficiente como critério crítico.

182. O texto que comentaremos está em Horkheimer, 1970, p. 28-56 (trad. cast. 1990, p. 240-271).

183. *Ibid.*, p. 12-28; tr. cast., p. 223-240.

184. Não se esqueça a “positividade” do Sistema I (do esquema 4.3), como “afirmação da eticidade vigente”.

185. Sistema II do citado esquema.

186. A que chamamos “negação originária” (momento 1).

187. Quer dizer, exige uma explicação analítica que só se alcançará no momento 7 (do esquema 4.3), por co-laboração co-responsável do “intelectual” (cientista, perito, filósofo, etc.) que é o tema central de Horkheimer.

188. Tratar-se-ia da “crítica negativa” do Sistema I (momento 7), mas também da “construção positiva de alternativas” (momento 8).

189. Aqui então, como vimos acima, Horkheimer nos fala de duas “realidades”: a *Realidade I* do Sistema I, e a futura *Realidade II* do Sistema II, como fruto da “praxis de libertação (*Praxis der Befreiung*)” (*ibid.*, p. 49; tr. cast., p. 263).

190. *Ibid.*, p. 35; tr. cast., p. 248.

191. É simultaneamente o momento 1 do esquema 4.3 (a miséria) e sua não suficiência (e por isso a exigência de um pensamento crítico-teórico, os momentos 6 e 7). Considere-se este texto de 1933: “Materialismus und Metaphysik”, em Horkheimer, 1970, p. 76.

192. Momento 2 do esquema 4.3.

193. Não assim a segunda Escola (Apel e Habermas), que “perdem pé” material por seu reduativismo formal (puramente pragmático discursivo, como provamos nos §§ 2.3-2.4). A “criticidade” depende da proporção de materialidade e negatividade.

194. Esta fórmula: “[...] erhält, steigert und entfaltet er das menschliche Leben”, é quase exatamente a que adotamos para expressar sinteticamente o critério material da ética (ver no § 1.5.a). Substituímos *erhalten* e *steigern* por *produzieren* e *reproduzieren*, mais biológico e econômico; e *entfalten* por *entwickeln* (mais social, político, cultural, estético).

195. Indica aqui “as vítimas” (ver esquema 4.3).

196. São os momentos 2-7 do esquema 4.3, a partir da tomada de consciência crítica das vítimas até o analisar teórico-criticamente as causas da negação real das mesmas.

197. Momentos 5 e 6, origem do processo de “conscientização” (palavra e problemática que Horkheimer ainda ignora, e que Paulo Freire descobrirá na miséria brasileira: da periferia do capitalismo mundial e brasileiro, porque o Nordeste de Freire é a “periferia” do Brasil).

198. Dupla meta: de formulação de um projeto alternativo (momento 8) ou de uma nova institucionalidade (parcial ou global: o Sistema II).

199. Horkheimer, 1970, p. 31-32; tr. cast., p. 244.

200. *Ibid.*, p. 28; tr. cast., p. 240.

201. Veremos que haverá, de toda maneira, um certo déficit, tanto na aceitação da positividade ética ou meta-física das vítimas (questão que abordaremos mais adiante no capítulo 6), como no nível da articulação ao “sujeito social histórico”, e, por isso, haverá uma certa inconsistência no aspecto da factibilidade ou da construção de alternativas positivas no processo da práxis de libertação, como veremos nos capítulos 5 e 6).

202. Estudamos este deslocamento no § 2.1 e seguintes, crítica antecipada a Apel e Habermas.

203. Adorno, 1966, p. 30; tr. cast., p. 29.

204. Deste “*vernunftlosen Organismus*” falará Marcuse em sua obra central, *O homem unidimensional*: “E, não obstante, esta sociedade é irracional como totalidade” (Introdução; Marcuse, tr. cast., 1968, p. 11). Em nossa obra, *Para uma ética da libertação*, I, § 15, escreviamos sob a pressão da Ditadura Militar na Argentina (pouco antes de sofrer um atentado a bomba em Mendoza): “Esta sociedade – diz-nos Marcuse – é irracional como Totalidade, porém o mais grave não é que seja irracional, mas que não tenha oposição e que tenha orquestrado toda forma de controle para que uma tal oposição não possa nunca jamais apresentar-se”. Eu pensava nas perseguições que estavam acontecendo naquele momento. “O fechamento do universo político, a contenção da mudança social se traduz culturalmente no silenciamento do discurso... A Totalidade reinante gera uma pseudofilosofia negativa (o positivismo lógico); nega-se o pensar crítico, porque de fato se assume existencialmente o óbvio mundo imperante” (Dussel, 1973, I, p. 117). De fato, bolsas e cargos de Institutos de Pesquisas e Universidades eram outorgados a filósofos que não apresentavam “problema” para a Ditadura Militar, porque não eram “críticos” no sentido de Horkheimer (ou da Ética da Libertação). Esta história ainda não foi escrita (ver algo em meu artigo: “Uma década argentina (1966-1976) e a origem da Filosofia da Libertação”, em Dussel, 1994, p. 55-95). Há cétricos da razão... crítica, em nome da precisão epistemológica e como negação da “metafísica”. A precisão é uma exigência necessária da filosofia, e também a crítica da metafísica ingênua; mas outra coisa é a crítica da razão “crítica” que é apresentada como “imprecisa” ou “confusa” (porque busca novos argumentos criativos) e “metafísica” (porque afirma a universalidade da razão e a “realidade” das vítimas). Quanto sofreremos e sofreremos ainda na América Latina! Atrevemo-nos aqui a fazer essas reflexões porque a primeira Escola de Frankfurt também sofreu uma Ditadura, a do capitalismo central; nós as Ditaduras do capitalismo periférico, cuja repressão está longe de terminar, já que adota diversos rostos dentro de um neoliberalismo crescente (que teve origem em 1964 no Brasil e que infelizmente avançará pelo século XXI adiante).

205. Momentos 9 e 10 do esquema 4.3. A “emancipação” é responsabilidade das próprias vítimas (“Chamo-me Rigoberta Menchú...”), com a co-laboração da teoria crítica.

206. “Transformação”, note-se bem, não significa necessariamente fazer uma “revolução” de todo o sistema. A Ética da Libertação se torna assim uma ética válida para a vida cotidiana, mas tem um “critério” diferente do critério reformista. Trata-se da “Tese 11” de *Sobre Feuerbach*, de Marx.

207. Esta *Ordnung* é o Sistema I (esquema 4.3).

208. Momento 7.

209. Horkheimer, 1970, p. 28-29; tr. cast., p. 241.

210. O mesmo que para Lévinas e esta Ética da Libertação. Marcuse, em sua tese de habilitação sobre Hegel (ver Marcuse, 1970b), descobre a “Vida” – em relação com Dilthey e a partir de Heidegger – como o “conteúdo” último do ser, da ontologia hegeliana. Posteriormente, talvez não sem relação com o uso do conceito “vida (*Leben*)” no nazismo, Marcuse proporá em seu lugar o conceito de “razão (*Vernunft*)” (em especial em Marcuse, 1967, mas agora contra o estalinismo soviético). O tema de Marcuse é a “razão crítica”, que guardará sempre uma certa e excessiva proximidade com Hegel (de novo sem ter descoberto a questão da exterioridade e sua positividade trans-ontológica). Parece que Lukács e Marcuse não superam a ontologia. Por isso, para Marcuse, Marx é a continuação de Hegel; não se vê suficientemente sua descontinuidade (Dussel, 1990, p. 304s). Adorno, ao invés, critica claramente a ontologia hegeliana.

211. Adorno, 1966, p. 7; tr. cast., p. 7. “O autor não começa desenvolvendo o que, segundo a opinião dominante da filosofia, seria o fundamento (*Grundlage*), mas primeiro desenvolve amplamente muitos aspectos que essa opinião supõe fundamentados. Isto implica tanto crítica à idéia de uma fundamentação, como a prioridade do pensamento concreto” (*ibid.*). Veremos que Lévinas proporá mais claramente que Adorno essas questões, já que “criticar o fundamento” deve-se fazer não só a partir do concreto (material), mas também de certa positividade da exterioridade (jamais descoberta pela Escola), questão que já em nossa Ética (Dussel, 1973, II) criticávamos à Escola. Tem razão em chamar

"a Dialética negativa de anti-sistema" (Adorno, 1966, p. 8; tr. cast., p. 8). Trata-se de uma crítica da ontologia tal como se praticava na Alemanha.

212. Horkheimer, 1970, p. 29; tr. cast., p. 242.

213. Ver exterioridade no esquema 4.3, o "além" do Sistema I (o sistema vigente), mas anterior ao Sistema II (o sistema futuro). Trataremos disto com cuidado no § 4.4.

214. *Ibid.*, p. 30; tr. cast., p. 242-243.

215. Tudo começa com este "zwiespältige Charakter".

216. *Ibid.*, p. 28; tr. cast., p. 240.

217. A não aceitação desta "naturalidade" é a não aceitação de seu "caráter de mera facticidade": a nova visão que se tem (inversão do fetichismo) do sistema vigente como totalidade (momento 4 do esquema tantas vezes citado).

218. Ver Marcuse, 1964.

219. Ver Horkheimer, 1967.

220. Ver Adorno, 1969.

221. Cf. entre outros trabalhos os de Adorno, 1970; Marcuse, 1969; Horkheimer, 1982; Jay, 1973, p. 173s. Aqui deveriam ser incluídos os estudos sobre estética da Escola, e em especial os de Walter Benjamin.

222. Neste nível a Escola estava preparada como ninguém para atacar a questão, por haver sofrido na própria carne o Holocausto, e por haver-se antecipado nos estudos sobre o autoritarismo (a partir do sujeito) e a sociedade capitalista (objetivamente, e ainda como cultura). Ver o tema em Jay, 1973, p. 143-172. Como latino-americanos, as reflexões da Escola de Frankfurt nos são particularmente valiosas, porque "vivemos" (e talvez voltaremos a "viver") ditaduras militares – orquestradas do Pentágono – do capitalismo periférico, particularmente ferozes na Argentina (minha pátria), Uruguai, Chile, Brasil, América Central, Caribe, etc. A Filosofia (e a Ética) da Libertação nasceu dentro do escuro e tétrico horizonte da repressão militar. O dramatismo de sua linguagem nos anos 70 se relaciona com este fato involuntária e inevitavelmente alucinante. Tirado de seu contexto, o movimento filosófico crítico latino-americano apresenta um dramatismo "fora do comum".

223. Kellner, 1984, p. 132.

224. Marcuse, 1967, p. 8.

225. Neste escrito juvenil, Marcuse joga com as palavras como Heidegger.

226. Marcuse, 1928, p. 48.

227. A obra de Habermas assim chamada (Habermas, 1963, e também e especialmente Habermas, 1968) pertence ao último momento da "primeira" Escola de Frankfurt. Habermas ainda não havia começado sua etapa "pragmático-formalista" – na qual ganhará a razão discursiva (necessária mas não suficiente) e perderá a razão dialética crítico-material (também necessária e tampouco suficiente): de nossa parte, nesta Ética, pretendemos subsumir ambas. Ver mais adiante o § 6.1.b.

228. Horkheimer, 1970, p. 33; tr. cast., p. 245.

229. *Ibid.*, p. 32; tr. cast., p. 245.

230. No momento 2 do esquema 4.3, a vítima "experimental" a dor da negação originária (de sua alienação de conteúdo); no momento 3, toma consciência ética (a partir da afirmação do momento 2) de seu estado de negatividade.

231. Horkheimer, para um europeu (Habermas), fala sobre o passado; para um latino-americano, africano, asiático ou do Leste da Europa, fala do presente e futuro.

232. *Ibid.*, p. 33; tr. cast., p. 245.

233. Até fomos criticados como "elitistas" (Cerutti, 1983) por haver mostrado claramente o momento no qual a consciência crítica do filósofo, do mestre, do crítico teórico intervém no "esclarecimento" ou "ilustração" da consciência do pobre. Escrevemos: "A ética da libertação, que começa por ser filosofia-disciplinar, humildade diante do outro, fé em seu rosto... se toma a norma das condutas cotidianas existenciais... A palavra do filósofo é então consciência ética de um povo: diante da Totalidade toma o lugar do outro [as vítimas] e reveste sua palavra com o fio do método crítico libertador" (Dussel, 1973, II, § 39, p. 193).

234. Horkheimer, 1970, p. 33; tr. cast., p. 246.

235. *Ibid.*, p. 39; tr. cast., p. 252.

236. *Ibid.*, p. 47-48; tr. cast., p. 261.

237. *Ibid.*, p. 49; tr. cast., p. 262.

238. *Ibid.*, p. 56; tr. cast., p. 270-271.

239. *Ibid.*, p. 49; tr. cast., p. 263.

240. Rigoberta Menchú (Menchú, 1985), entre outras, nos servirá de guia nesta questão essencial. Sobre o tema ver: "Afirmiação analética: Assim me nasceu a consciência ou a conscientização. A razão ética originária" (em Dussel, 1994b, p. 156s; tr. al., p. 98s). Ver o § 5.1.

241. Devo confessar que a diferença entre minha Ética dos anos 70 (Dussel, 1973) e a atual é exatamente esta "perspectiva"; isto é, pretendo deter-me na "posição" da vítima primeiramente, para só posteriormente descrever as "reações" a partir da "perspectiva" do cientista, filósofo ou perito "comprometido praticamente" na luta das vítimas.

242. Horkheimer, 1970, p. 33; tr. cast., p. 246. No nosso caso, "do povo".

243. Ver Cerutti, 1983.

244. E isto, dando razão a Habermas, por não poder exercer a razão discursivo-democrática, de maneira a estabelecer uma discussão, "no seio do povo" (diria Mao Tsé-Tung nessa época), onde a contribuição do intelectual ou filósofo-crítico entrava na dialética do analisar e ser criticado; criticar e avançar em decisões, etc. Neste sentido, tem razão Horkheimer: "o próprio pensamento do intelectual, como crítico e propulsor, faz parte do desenvolvimento da massa" (*ibid.*). Analisei tudo isto criticamente, a partir da situação latino-americana, nos cinco tomos de minha Ética (Dussel, 1973).

245. Horkheimer, 1970, p. 33; tr. cast., p. 246.

246. Já em nossa primeira Ética (Dussel, 1973) criticávamos Horkheimer, Marcuse e o próprio Bloch, de permanecerem "fechados" na Totalidade e não poder contar positivamente com a participação da Exterioridade, do Outro. Em Eros e civilização, de Marcuse, é a "fantasia" (a fantasia própria, não do outro) o motor criativo (ver Dussel, 1973, III, § 42s). Para mim foi sempre a realidade da vítima a partir de sua negatividade, resistente e na exterioridade da Totalidade, que em sua libido reprimida, sua não-comida, não-vestido, não-teto, não-ciência, não-felicidade (= miséria, sofrimento) (no "não-capital" do trabalho vivo de Marx)... obriga, exige ética e positivamente incluir estas negatividades "faltantes" no projeto alternativo. O projeto não é meramente fruto de "minha/nossa fantasia", mas está já escrito negativamente nas necessidades atuais da vítima. Por isso, "seus verdadeiros interesses" são finalmente seus interesses invertidos nas necessidades não cumpridas, e só num articulado compromisso prático pode o crítico (filósofo, cientista, experto) chegar a descobri-los teoricamente.

247. *Untrue* (não-verdade) escrevia Horkheimer no Prólogo já citado da obra de Jay.

248. Marcuse, 1970, p. 148.

249. É a "tomada de consciência" das vítimas (*momento 3 do esquema 4.3*).

250. Habermas, 1963, p. 228-229; tr. cast., p. 216-217.

251. Habermas, 1981b, p. 349; tr. cast., p. 309. Habermas confessa que a "filosofia da história de Benjamin não é fácil de classificar" (Habermas, 1985, p. 21; tr. cast., p. 23); não será porque perdeu a chave da interpretação? Esta é nossa opinião, como veremos.

252. "Teses de filosofia da história", § 1; em Benjamin, 1989, p. 177. Ver Wolin, 1994, p. 48s.

253. "Fragmento político-teológico", em Benjamin, 1989, p. 193.

254. *Ibid.*, p. 193.

255. Deveríamos considerar esses conceitos em Franz Rosenzweig, em especial, no "sempre durável pré-mundo (*immer währende Vorwelt*)" (em Rosenzweig, 1921, I) e a "redenção (*Erlösung*)" (II, p. 214s).

256. § 17; em Benjamin, 1989, p. 190.

257. *Sistema I* do esquema 6.3.

258. *Op. cit.*, § 11; p. 184.

259. *Ibid.*, § 13; p. 187.

260. Considere-se "a vítima" no *esquema 4.3*.

261. *Ibid.*, § 12, p. 186. Ver Reyes Mate, 1991, onde fala da "razão dos vencidos" ou "anamnéica" (memorativa das vítimas) (p. 209), mas onde nunca se vê em que possa consistir uma "práxis de libertação" destas vítimas. É algo como uma crítica da razão histórica, mas falta a crítica da razão utópica.

262. "Fragmento político-teológico", p. 194.

263. "Teses...", § 7; *ibid.*, p. 181.
264. Devemos situar-nos num nível "material", de "conteúdo", como vimos no capítulo 1, mas agora negativamente.
265. *Ibid.*, § 6; p. 180.
266. Há uma tal "tradição"? A práxis de libertação dos oprimidos constitui então uma "história"? Para a Ética da Libertação, isto pressupõe um sentido forte e realista da crítica da razão utópica, mas é demasiado fraco na Escola de Frankfurt e Benjamin.
267. *Ibid.*, § 7; p. 182.
268. É o primeiro momento do processo de "conscientização" (momento 3 do esquema 4.3).
269. *Ibid.*, § 15; p. 188. A "grande Revolução" é o tempo messiânico, todos os momentos do 3 ao 10 do esquema 4.3, incluindo a des-construção do Sistema I, se bem que será sempre menos clara (não só em Benjamin, mas em toda Escola de Frankfurt) a efetiva construção criadora do Sistema II.
270. É o *yom-yahweh* (o Dia messiânico de Yahweh) dos profetas de Israel (ver Dussel, 1969).
271. *Ibid.*, § 18; p. 191.
272. *Ibid.*, § 14; p. 188.
273. *Ibid.*, § 17; p. 190.
274. *Ibid.*, § B; p. 191.
275. Devo confessar que, como historiador, desde 1966 venho propondo e fazendo uma história latino-americana a "partir dos oprimidos", neste sentido indicado (ver Dussel, 1966, 1969, 1970, 1974, 1975, 1983, 1993 e 1994).
276. *Ibid.*, § 3; p. 179.
277. *Ibid.*, § 9; p. 183. Em referência ao *Angelus Novus* de Paul Klee.
278. *Ibid.*, § 14; p. 188.
279. *Ibid.*, § 16; p. 189. Está se referindo em particular à des-construção (momento 9 do esquema 4.3).
280. *Ibid.*, § B; p. 191. O "Messias" não é por acaso aquele que toma consciência de ser vítima ou que se "coloca em jogo" pela vítima e irrompe praticamente na história como descontinuidade libertadora?
281. *Ibid.*, § 6; p. 180. O Anticristo é o Sistema I como o fetiche de Marx, o consagrado, o triunfador, o vigente, o "legítimo" (weberiano e habermasiano).
282. Longínqua da Alemanha, é claro, não do México ao qual pertenceu a Califórnia antes da ocupação norte-americana em 1848.
283. "Junto aos rios da Babilônia", em Cardenal, 1969, p. 65. Este "rio" de Cardenal é o que corre junto a Nova Iorque (do "River Side" do Manhattan da rua 125 para o Norte) e quem canta é um porto-riquenho. Agora são os judeus... alemães, não na Babilônia... mas na Califórnia. O *pathos* da *Dialética da Ilustração* acontece exatamente como o descreve Benjamin: "Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage. A natureza dessa tristeza se torna patente ao propor a questão: com quem entra em empatia o historiador historicista? É inegável que a resposta seja esta: com o vencedor" ("Teses...", § 7; em Benjamin, 1989, p. 181). É evidente que em nosso caso a empatia tem como contrapartida os milhões que morriam nos campos de concentração do Holocausto. Habermas mostra, e com razão: "este estado de ânimo, esta atitude já não é a nossa" (Habermas, 1985, p. 130; tr. cast., p. 135). Mas, por desgraça, essa atitude daqueles "exilados" é exatamente a da *Ética da Libertação* (de "exilados" na América Latina, mas pela política norte-americana (!), não mais a de Hitler que nossos colegas de Frankfurt sofreram). De fato, Habermas é parte de uma geração fruto do "milagre" alemão do pós-guerra. Nós pertencemos às gerações da miséria do capitalismo periférico na América Latina, África e Ásia. Ontem recebi a notícia da morte (assassinato?) em Nairóbi, no Quênia sob ditadura militar neocolonialista, do Prof. Dr. Henry Odera Oruka (presidente da Associação de Filósofos Africanos). Essa tristeza nos embarga. Habermas toma a obra de Horkheimer-Adorno só como um mero argumento e sua refutação soa deslocada: os autores da *Dialética da Ilustração* caíram numa contradição performativa, já que teriam negado o fundamento racional de sua própria possibilidade de criticar.
284. Habermas, 1985, p. 134-135; tr. cast., p. 140. Ao ler o texto dos exilados e o que Habermas critica nele, tive a impressão de ter lido outro texto. De fato, Habermas não tem as "chaves" de leitura que exporemos e se equivoca completamente em sua interpretação. O texto de Horkheimer-Adorno é uma defesa apaixonada da razão universal, mas crítica, e como crítica de uma razão redutiva,

instrumental, quantitativa, abstrata, positivista, antiética... que, por negar suas hipóteses, sua complexidade e sua função histórica fica presa no mito (o "fetichismo" diria Marx), que é exatamente o que queria superar. É só "razão reprodutora", institucional, que nega suicida e castradoramente o prazer: "O prazer (*die Lust*)... permanece sujeito à autoconservação" (Horkheimer, op. cit., p. 32; tr. cast., p. 47). É, como veremos, o tema de Marcuse em *Eros e civilização*. Mas não se trata, como crê Habermas, de uma mera crítica da ideologia. É uma crítica da ontologia como totalidade; uma crítica da razão cínica e dominadora que dá razão ao Sistema I do esquema 6.3. Todos os autores que serão tratados até o fim do capítulo 6 falarão do mesmo (clara, confusa, coerente ou contraditoriamente): é necessário situar bem a intenção, descobrir o que "se quer" dizer primeiro, para depois, respeitosa e lentamente, ver se é possível refutar o que "contradiz esta intenção" (com Horkheimer além de Horkheimer, com Schopenhauer além de Schopenhauer, com Nietzsche além de Nietzsche...). Mas não se pode fazer uma crítica criativa de fora do discurso estudado.

285. Horkheimer, 1971, p. 10; tr. cast., p. 19. O "eurocentrismo" inevitável destes críticos não pôde fazê-los descobrir, por exemplo, que em março de 1492, com a expulsão dos judeus de Granada, e com Ginés de Sepúlveda (o "primeiro" grande filósofo moderno), na disputa de Valladolid em 1550, havia a "razão moderna" começado sua história, no tempo em que se levantava a primeira razão crítica moderna: Bartolomé de las Casas (este é o argumento de minha obra: Dussel, 1993). O "mito" mundial que inaugura a Modernidade, no momento de sua globalização, passou ainda despercebido ao próprio Horkheimer-Adorno: a superioridade civilizadora da Europa sobre as outras culturas. Seu nome é "eurocentrismo".

286. Lembro-me que em Israel, em 1960, um taxista judeu me mostrou o número do campo de concentração nazista, tatuado em seu pulso: a vítima. No dia seguinte, trabalhando como carpinteiro da construção em Nazaré, um companheiro (*haber*) operário, árabe-palestino, pessimista diante da discriminação e da pobreza, me disse: "Nós somos os judeus de Israel!"; novamente a vítima. A "intifada" não é Moisés (aquele que move os escravos) em Israel (Egito faraônico)? Este é o tipo de "leitura" rememorativa que Benjamin nos sugere. Martin Buber tinha consciência de tudo isto!

287. Momento 7 do esquema 4.3. É evidente que os filósofos citados cumpriram todos os momentos anteriores (desde o momento 4, como crítica negativa do "sistema vigente" como Totalidade). "Abrangem" desde a vítima mais próxima e sofrida (os judeus), as vítimas próximas (o proletariado), até "a vítima" universal: a humanidade civilizada (e daí a possível reconstrução do sentido das "instituições" desde a própria Grécia).

288. A Ética da Libertação estará do lado dos que não esquecem o negativo (pela negatividade que pesa na periferia mundial, na mulher, na criança, no velho, nos imigrantes, nas raças não-brancas, etc.), mas sem deixar de continuar seu "processo" em momentos posteriores positivos (como veremos nos capítulos 5 e 6), e esse último faltará à "primeira" Escola (e, certamente, não pode vê-lo a "segunda", por cegueira para com o material e negativo).

289. Horkheimer, 1971, p. 7; tr. cast., p. 15.

290. O suicida desta patologia ontológica-totalizadora-totalitária fica expresso desta maneira: "Os homens guardam que o mundo sem saída seja convertido em chamus para uma totalidade (*Allheit*) que são eles mesmos e diante da qual nada podem" (*ibid.*, p. 29; tr. cast., p. 44).

291. Horkheimer, 1971, p. 31; tr. cast., p. 47. Levem-se em conta estas distinções (conservação, segurança, sobrevivência, reprodução, repetição, instituições, etc., o negativo como repressão) opostas a outras (prazer, criação, novidade, ruptura, crítica, etc., o positivo como libertação). Será a "chave" de todo este capítulo 4 até seu final.

292. Habermas não pode entender isto.

293. "Atualidade de Schopenhauer", em Horkheimer, 1970b, p. 89s: "O ensino de Schopenhauer tem significado atual pelo fato de denunciar inequivocamente os ídolos... ao expressar o negativo, e ao tê-lo presente em seu pensamento se liberta" (*ibid.*, p. 109).

294. Em nosso princípio material falamos sempre da "reprodução da vida" do sujeito humano, momento necessário mas não suficiente, como repetimos sempre. Ver a Tese 17 do Apêndice 1.

295. Citam os autores a Ética de Spinoza, IV, prop. XXII, corol. (Spinoza, 1958, p. 191: "A tendência a conservar o ser é o primeiro e único fundamento da virtude").

296. *Ibid.*, p. 29-31; tr. cast., p. 45-46.

297. Ver minha Ética de 1973 (Dussel, 1973, t. 1, cap. 1).

298. Devo mostrar, contra Horkheimer, que o conceito "ocidental (*westlichen*)" manifesta um "eurocentrismo" que não posso aceitar: a Grécia não é "ocidental". Ela é o "oriental" do Império Romano, e é

tão muçulmana quanto cristã (na realidade é "outra coisa"), já que nunca foi a Europa latino-germânica (pelo menos até a origem da Europa moderna). Ver Dussel, 1993, e nesta Ética, §§ 0.3 e 0.4.

299. "Conversação sobre Adorno", em Horkheimer, 1970 (tr. cast. 1973, p. 223).

300. Meios e fins", I; em Horkheimer, 1967 (trad. cast. 1973, p. 15). É a razão instrumental.

301. *Ibid.*, p. 16. É, exatamente, a razão prático-material e ético-originária da qual vimos falando desde o capítulo I, e ignorada pela "segunda" Escola de Frankfurt e muitos outros.

302. Hinkelammert fala de "razão reprodutora", porque entende que é "reprodução da vida para todos, em especial para as vítimas. Horkheimer-Adorno falam da "reprodução" do sistema, não da vida.

303. Ver o que diremos sobre Nietzsche no § 4.3 [245-246].

304. Horkheimer, 1971, p. 10; tr. cast., p. 19.

305. Lembre-se que o ponto (6) foi iniciado em [234].

306. "Práxis de libertação", evidentemente.

307. Poderíamos dizer: autocontraditórias performativamente. Aqui Adorno nos dá bons argumentos para fundamentar o chamado "princípio material ético" universal: mesmo na intenção de suicídio se argumenta a partir da vida.

308. De passagem está formulando o que chamaremos "princípio ético-crítico": o dever agir contra o sofrimento injustamente padecido pelos inocentes é o início do processo da "Ética II", da Ética da Libertação.

309. Adorno, 1966, p. 201; tr. cast., p. 204. Nisto consiste a parcial verdade do utilitarismo. Outra reflexão adorniana – que poderia aplicar-se a índios conquistados, africanos escravizados...: "[...] nele se torna tangível o fator adicional que o ético comporta. Tangível, corpóreo, porque representa o aborrecimento, feito prático, à inagüentável dor física a que estão expostos os indivíduos... A moral não sobrevive mais do que no materialismo sem embuço... O estrato humano do somático, longínquo ao sentido, é o cenário do sofrimento que ardeu nos campos de concentração sem nenhum consolo" (*ibid.*, p. 365).

310. XI (em Marcuse, 1981, p. 243).

311. Ver o que escrevemos sobre o assunto (Dussel, 1973, cap. 7, t. 3).

312. No trabalho de 1936 de Horkheimer sobre "Autoridade e Família" (Horkheimer, 1970, p. 162s; tr. cast., p. 76s) Freud não é citado, mas já havia sido integrado. Adorno em 1927 escreve sobre o tema ("Der Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre", cf. Jay, 1973, p. 316; sobre o tema p. 86s). Através de Karl Landauer e Frida Reichmann, esposa de Fromm, e do próprio Erich Fromm (ativo jovem militante judeu que reconhece com entusiasmo a importância dos profetas críticos Isaías, Amós, Oséias; ver Fromm, 1962, p. 5), a psicanálise se fez presente no Instituto (cf. Fromm, 1941 e 1969). Desde 1928, a figura de Wilhelm Reich (ver Reich, 1970) aparece no panorama científico e político alemão. Num dos primeiros textos nos quais Fromm expõe metodologicamente a relação de Freud e Marx, consegue definir um tipo específico de "vítima": os cristãos primitivos, interpretados a partir de sua situação de classe no Império Romano (cf. Fromm, *The Dogma of Christ, and Other Essays on Religion*, Nova Iorque, 1963; escrito em Viena em 1931). Em 1932 aparece um artigo de Fromm que relaciona psicanálise e psicologia social (cf. *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, 3, 1932), que está à base de *Studien über Autorität und Familie* (1936) do Instituto. Mas Fromm havia começado a "normalizar" Freud. Já nos EUA optará por uma linha própria, e não ficou sem efeito sobre sua posição o fato de "integrar-se" positivamente numa sociedade na qual a "razão crítica" tinha menor função e possibilidade (Fromm, 1941). Seu otimismo não-crítico o afasta do Instituto.

313. Horkheimer, 1970 (ed. 1990, p. 151-222).

314. Marcuse, 1981.

315. O "Epílogo": "Crítica do revisionismo neofreudiano" (Marcuse, 1981, trad. cast., p. 245s) lhe foi pessoalmente dedicado.

316. Marcuse, 1938. Ver Kellner, 1984, p. 154s.

317. *Ibid.*, Epílogo, p. 275.

318. *Ibid.*, II, p. 50.

319. O critério material da ética (ver o § 1.5.a).

320. *Ibid.*, V, p. 118-191.

321. Ver a Tese 17 no Apêndice I.

322. Freud e Marcuse não conseguem vislumbrar que a Europa não é fruto só da Grécia, e que a tradição egípcio-mesopotâmica situa de outra maneira a libido (ver nossos §§ 0.1 e 0.3).

323. *Ibid.*, p. 125. Ver o que dissemos em Dussel, 1973, § 44, t. 3, p. 68s.

324. *Ibid.*, VIII, p. 181.

325. *Ibid.*, X, p. 205s.

326. *Ibid.*, XI, p. 240; citando de "Über den Begriff der Geschichte", em *Die neue Rundschau* (1950), p. 568.

327. Ver minha obra (Dussel, 1988, p. 159s): "O único que provei teoricamente é a possibilidade da renda absoluta, sem violar a lei do valor" (Carta de Marx a Engels, de 9 de agosto de 1862, falando dos *Manuscritos de 61-63* que escrevia naquele momento; em Marx, 1956, t. 30, p. 274).

328. Acho que é só o próprio fundamento da patologia da cultura ocidental moderna e não a libido da humanidade (inclusive de outras culturas) como tal.

329. A "insuperabilidade" mostra a tensão contraditória; a "manejabilidade" instável indica a precária "normalidade" de uma certa "disciplina" ou repressão inevitável (de toda instituição civilizatória), em tensão de tornar-se patológica ou de ser superada como libertação. A libertação não evita um novo estado de tensão instável.

330. É uma questão de "verdade", não apenas de "validade" – embora, como veremos, ambas possam e devam ser articuladas.

331. *Op. cit.*, em Horkheimer, 1970, p. 56, 270.

332. A "reprodução" dá segurança e pode matar na mera repetição dominadora, repressora, "civilizadora"; o "desenvolvimento" cria o novo, mas pode cair na anarquia destruidora, que também mata. É uma dialética de luta pela vida humana (vegetativa, cultural, espiritual, humana) diante da dor e da morte.

333. Ver o § 0.1 e o esquema 4.4, níveis I e II. Aristóteles escreverá: "Hoi dê tò lógon ékhon kai tò álogon (Certos filósofos [acham que há] a parte racional e a irracional)" (*Da alma*, III, 9, 432 a 26); esta segunda inclui a "vontade (*boulesís*)" (*ibid.*, 432 b 5) como momento da parte "instintual" ou "tendencial (*órexís*)" (*ibid.*, b 7). Lembra igualmente que para Parmênides "o primeiro de todos os deuses semeou o amor (*érotá*)" (*Metaf.*, I, 4, 984 b 27). Para os estóicos havia três níveis dos "impulsos instintivos" ou "afetivos": *ormé*, *epibolé* e *órexís*, que determinavam quatro paixões (*páthos*; a paixão do futuro árduo": *epithymia*; a fobia diante do futuro perigoso: *fóbos*; a dor: *lype*; o prazer: *hedoné*). Só pelo domínio da "razão hegemônica (*lógon hegemonikón*)" se consegue "viver conforme à natureza (*homologouménos tê fysei zén*)" ou "à razão (*tò lógo*)", para alcançar assim a "negação de todas as paixões (*apátheia*)". Para os epicuristas tudo consistia em "evitar a dor (*aponía*)", para alcançar o "gozo (*khará*)" e com isso a "imperturbabilidade (*ataraxia*)".

334. Lembro que, no diálogo de Friburgo (1989) com K.-O. Apel (Fornet-Betancourt, 1990; Dussel, 1990b), Odo Marquart fez uma intervenção sobre esta célebre definição aristotélica. Agora, de certa maneira, volto ao tema.

335. A ordem do "ser" é a ordem do "mundo" (tanto heideggeriana como a de Schopenhauer: totalidade de sentido ou representação), intersubjetiva (pragmático-lingüística), onde pode dar-se o "sistema vigente" (o "ser" histórico-social). Schopenhauer tenta descobrir um "além" do "mundo como [totalidade de] representação": a "coisa em-si" como vontade. O "pulsional" (= vontade) é confundido com a própria realidade e é definido como irracional. Os Upanixades (nos quais Schopenhauer se inspira) com o Uno como única origem simplificaram as tensões. Por nossa parte, será necessário guardar a distinção e a tensão: a ordem pulsional e a racional devem ser mantidas e deve-se saber articulá-las em contradição dialética (ver o esquema 4.4).

336. *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, em Schopenhauer, 1961, § 42, p. 223 (orig. Schopenhauer, 1960, III, p. 7-191).

337. *Ibid.*, § 43, p. 225.

338. Safranski (1991, p. 284) a denominará como uma "hermenêutica da existência".

339. Schopenhauer fez a descoberta desta "experiência" de autoconhecimento nos Upanixades da Índia. Escreve: "Para que a consciência melhor se mantenha desperta lhe é tão necessária a dor, o sofrimento, o fracasso como o lastro ao barco, sem o qual a quilha nunca alcança profundidade" (Schopenhauer, 1966, I, p. 87).

340. Schopenhauer, 1966, II, p. 360.

341. Schopenhauer passa do fenomênico (a *Erscheinung* kantiana) ao “aparente” ou ilusório (*Schein*). O primeiro é o horizonte do conhecer; o segundo já é ético: o enganoso, a *ilusão*: “O *maya* dos Vedas... e o fenômeno de Kant são uma e a mesma coisa” (Schopenhauer, 1966, I, p. 380).

342. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, § 19; I, p. 164; II, p. 19.

343. “Quando consideramos com olhar perscrutador o impulso (*Drang*) poderoso e irresistível com o qual se precipitam as correntes de água nos abismos... não nos custará grande esforço de imaginação reconhecer..., por ser uma e a mesma coisa em toda parte – assim como as primeiras luzes da aurora levam o mesmo nome que os intensos raios do meio-dia – também aqui deve levar o nome de vontade (*Wille*), a qual designa o que constitui o *ser em si* (*das Sein an sich*) de todas as coisas do mundo (*Welt*) e o núcleo exclusivo de todo fenômeno” (op. cit., II, § 23; I, p. 180-181; II, p. 26).

344. *Ibid.*, IV, § 54; I, p. 380; III, p. 12.

345. “O mundo ilimitado, cheio de misérias, é estranho tanto no passado como no futuro... Porém nos mais ocultos recônditos de sua consciência só se agita um obscuro pressentimento de que talvez o mundo não seja completamente alheio a ele e tenha relações de que o *principium individuationis* não pode libertá-lo” (op. cit., IV, § 63; I, p. 482; III, p. 69). Parece até que estamos ouvindo falar do “princípio de realidade” em Freud.

346. Um momento central da “dor” é a sexualidade, onde os genitais são o “foco da vontade” para Schopenhauer, em que a espécie vence o indivíduo, e o animal aparece no humano.

347. “O egoísmo, isto é, o impulso de viver e de bem-estar” (*Sobre o fundamento da moral*, § 14; em Schopenhauer, 1993, p. 221).

348. *Ibid.*, IV, § 62; I, p. 470; III, p. 64: “O Estado foi instituído, não contra o egoísmo, mas contra as desastrosas consequências que resultam para todos da multiplicidade dos egoísmos individuais”. É a “Sociedade Civil” de Hegel (o Estado externo). Sua consciência crítica ético-social era nula, já que se nos relata que no levante operário de 1848 – que foi tão importante para Marx – entregará generoso seu próprio binóculo que usava no teatro, para que um capitão do exército e seus soldados, que Schopenhauer fez entrar em sua casa, pudessem apontar melhor através de sua janela e atirar com armas de fogo sobre os operários que marchavam pela rua (Safrański, 1991, p. 443). Protegia ferozmente a herança recebida de seu pai, já que lhe permitia viver para dedicar-se exclusivamente ao desenvolvimento de sua filosofia; as reivindicações sociais dos operários podiam pôr em questão sua entesourada propriedade privada. Mesquinhas práticas de um grande ontólogo, que Kierkegaard com razão criticará colocando o dedo em sua contradição ética!

349. *Ibid.*, § 22, p. 293-294. Aqui o princípio *twa-tvam asi* sânscrito dos *Upanixades*: “este és tu”.

350. A estética nos permite evadir-nos da multiplicidade tensa e sofridora do cotidiano, especialmente a música (*Die Welt...*, III, § 52; I, p. 358s; II, p. 251s), que Schopenhauer tanto amava e que contemplava extasiado... com seus “binóculos” no teatro – aqueles que havia emprestado ao capitão em 1848.

351. “E como vimos que aquela auto-supressão (*Selbstaufhebung*) da vontade provém do conhecimento (*Erkenntnis*) e que este é em si independente do querer consciente, infere-se daí que esta auto-supressão da vontade, esta entrada na liberdade, não se pode obter voluntariamente, mas surge de repente e como que por um golpe recebido de fora” (*Die Welt...*, IV, § 70; I, p. 549; III, p. 106-107). Parece que o “conhecimento é no final um certo caminho da salvação – como para os hindus, budistas, gregos ou helenistas (ver o § 0.3 nesta Ética). O “pecado original” é “toda vontade de viver”, toda “afirmação de viver”; a “redenção” é “negação da vontade” (*ibid.*, p. 550; p. 107).

352. Teríamos que distinguir, por sua vez, entre o “otimismo” reformista e a “esperança” das vítimas, conforme Bloch (1957 e 1977), como veremos nos próximos capítulos desta Ética, em especial o § 5.4.

353. Dizer que são históricas não significa que não podem ser não-intencionais. Mas a não-consciência pessoal não permite as ações e instituições da história evadir a responsabilidade, graças a uma ética da re-sponsabilidade crítica, ao avaliar as consequências não-intencionais que havia deixado de lado a ética da intenção apenas.

354. Ver Heidegger, 1961, e “A frase de Nietzsche: *Deus está morto*”, em 1963c, p. 193-246; Jaspers, 1963b; Fink, 1969; Müller-Lauter, 1971; Schutte, 1984; Vattimo, 1989; Savater, 1993; Loewith, 1964, em diversos lugares; Habermas, 1985, caps. 3-4.

355. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, § 10 (Nietzsche, 1973, I, p. 51; tr. cast., p. 66). Sobre Sócrates nos diz: “Enquanto em todos os homens produtivos o instinto (*Instinkt*) é exatamente a força afirmativa criadora (*schöferisch-affirmative Kraft*), e a consciência (*Bewusstsein*) uma função crítica, desalenta-

dora, em Sócrates o instinto se revela como crítico e a consciência como criadora: verdadeira monstruosidade *per defectum!*" (*ibid.*, § 13, p. 64; tr. cast., p. 77).

356. Ver Deleuze, 1972, p. 16s.

357. Esta é uma construção nietzscheana de um "Cristo" sadomasoquista que tem mais a ver com um luteranismo pietista conservador (que talvez vivenciou em seu lar paterno) do que com o Cristo histórico – que significava antes o dionisiaco levado à sua culminação a partir da desconhecida, para Nietzsche, tradição egípcio-semita e babilônica. Nesta última tradição o "dionisiaco" era o "mosaico" (do mítico Móshe, Moisés) libertador dos escravos "do Egito" (metáfora) (Gottwald, 1981), exemplo paradigmático, econômico (os *trabalhadores* escravos) e político-histórico (da *dominação* faraônica) dos instintos do prazer como libertação. Cf. meu artigo "O paradigma do êxodo", em *Concilium* 209 (1987/1) 86s. Toda esta "outra tradição" era desconhecida pelo racismo helenocêntrico de Nietzsche (nisto, uma "vítima" da ideologia imperial germana; sua criticidade não pôde voltar-se sobre ela), como veremos mais adiante.

358. Nietzsche opõe "felicidade" (âmbito 1 do esquema 4.4) a "prazer" (âmbito 2). Talvez seja esta a sua principal descoberta, que a Ética da Libertação tomará como núcleo de uma reconstrução de toda a estrutura pulsional.

359. Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 696; Nietzsche, 1922, XIX, p. 145; tr. cast., IV, p. 264.

360. *Ibid.*, § 703; p. 150; tr. cast., p. 267.

361. *Ibid.*, § 704; p. 151; tr. cast., p. 268.

362. A superação do "eu", a refutação da "liberdade" e a "morte de Deus" são três passos para a superação da metafísica em Nietzsche.

363. Nível 1 do esquema 4.4.

364. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, § 224; Nietzsche, 1922, VIII, p. 199; tr. cast., I, p. 348.

365. *Wille zur Macht*, § 657-658; XIX, p. 115-116; tr. cast., IV, p. 248. "O prazer... já não é apenas o sentimento de poder, mas o gozo de criar e do criado; porque toda atividade entra em nossa consciência como consciência de uma obra" (*ibid.*, § 661; p. 119; tr. cast., p. 250). "A satisfação normal de nossos instintos, por exemplo da fome, do instinto sexual, do instinto de movimento não contém em si nada de deprimente, mas antes irrita o sentimento de vida" (*ibid.*, § 697; p. 146; tr. cast., p. 265). "Na embriaguez dionisiaca encontramos a sexualidade e a voluptuosidade" (*ibid.*, § 799; p. 209; tr. cast., p. 308).

366. Nível 1 do esquema 4.4; nível 1 do esquema 4.5 [257].

367. Nível 2 do esquema 4.4 e nível 2 do esquema 4.5. Ver novamente a Tese 17, no final.

368. O princípio material não nos obriga só a "reproduzir" (nível 1 e 3 do esquema 4.4.) a vida, mas também a "desenvolvê-la" (níveis 2 e 4).

369. *Ibid.*, § 715; XIX, p. 158; tr. cast., IV, p. 271. Ver o comentário aos conceitos de "Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen" como "Dauer" no "devir (Werdens)" de Heidegger, 1961, II, p. 101s; Heidegger, 1963c, p. 210s; e ainda em Heidegger, 1947, p. 179s; e em *Sein und Zeit*, Heidegger, 1963, p. 68, 99, 119 e 286).

370. Momento 1 do esquema 4.3.

371. Momento 3 do esquema 4.3.

372. "Poder" como "potência" (*puissance*).

373. Escreve Vattimo (1989, p. 213): "Se é esta a origem da consciência, da língua, da gramática e da filosofia nela implícita, sobretudo no que se refere ao sujeito e ao predicado, não será difícil ver como também a força compulsiva das regras da lógica, dos princípios fundamentais do pensamento [... são estruturas de dominação] das quais não podemos sair". Parece uma crítica total à razão; este será o "irracionalismo" que Habermas criticará.

374. Momentos 4 e 7 do esquema 4.3. Crítica não só da razão (nível 3 do esquema 4.4) mas também dos instintos puramente reprodutivos "do rebanho" (nível 1).

375. Momento 4 do esquema tantas vezes referido.

376. Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 401; em Nietzsche, 1922, XVIII, p. 281. Ver Müller-Lauter, 1971, p. 66s: "Nihilismus als Wille zum Nichts". É claro que esta "vontade de nada" se exerce contra a ordem dos valores estabelecidos, primeiro, mas, por último, diante da vontade de poder como tal, no cair final no eterno retorno do mesmo (como na ontologia de Schopenhauer).

377. Estamos no momento 9, a des-construção do Sistema I do esquema 4.3.

378. É pela “experiência-decisão” do “eterno retorno do mesmo” que o passado perde seu inevitável “sido” e que o “eu” não tende mais a um futuro de realização, para insistir ao invés numa relação instantânea do “presente-eternidade” retornante que dissolve o eu e o medo, a memória, o sentimento de vingança. Parece-se ao “tempo-agora” de Benjamin, mas em outra tradição completamente diferente.

379. Seria algo como o *momento 10* do *esquema 4.3*.

380. Cf. Heidegger, 1961, I, p. 490-491.

381. Analogicamente se poderia pensar nos *momentos 8 e 10* do *esquema 4.3*, mas na realidade é algo bem diferente. Como em Schiller, Schopenhauer, Taylor e tantos outros, a estética supera a ética e expressa o momento supremo.

382. A “vontade de poder” era uma vontade que pode ordenar (*befehlen*), um querer ser senhor (*Hersein-wollen*).

383. Vattimo, 1989, p. 320.

384. *Zur Genealogie der Moral*, I, § 1; Nietzsche, 1973, II, p. 184; tr. cast., p. 15.

385. *Ibid.*, II, § 12; p. 223-224; tr. cast., p. 56-57.

386. Nietzsche neste ponto tem toda razão, pois podemos ver como no livro sobre o “bem perfeito” da *Crítica da razão prática* de Kant se justifica a recompensa de “felicidade” (o interesse do capital das boas obras?) que um Deus “banqueiro” paga à alma “imortal” depois de sua morte, pela “virtude” de uma *vida infeliz* “nesta terra”. A pior moral da resignação jamais imaginada.

387. *Ibid.*, III, § 24; p. 281; tr. cast., p. 114: “Der Wille zur Wahrheit...”. Em outro sentido, para Marx, a verdade do capital fetichizou tudo (a reificação de Lukács). Para nós, como veremos no próximo capítulo 5, a “verdade vigente” se transformará (será falseada) numa pura aparência que oculta a realidade “real” (além do horizonte do sistema de dominação) a partir da “verdade crítica” das vítimas, quando tomam consciência.

388. E, por isso, deve-se negá-la para evadir-se desta dor, e a única maneira é o pessimismo da “autonegação” desta vontade de viver, caindo no “nada” pelo Nirvana, onde tudo fica *igualado* num estado de eterna reprodução do mesmo: “o princípio de morte” como o retorno ao inorgânico em Freud.

389. Como já vimos, trata-se disso de certa maneira no *Sistema I* do *esquema 4.3* e nos níveis 1 e 3 do *esquema 4.4*. Esta ordem será o mundo da “consciência” regido pelo “princípio de realidade” que se introjeta como o “superego” de Freud (a razão prática reprodutiva; o nível 3 do *esquema 4.4*), enquanto que o “princípio do prazer” (nível 2) abre todo o horizonte do “isso” (Id). O primeiro será o “mundo do trabalho” (que expulsa o sádico, incestuoso, erótico, estético... de Bataille), o mundo carcerário excludente que disciplina o corpo (Foucault). Um Habermas critica a auto-referência do discurso nietzscheano e como Nietzsche nega a racionalidade moderna. “O outro da razão” desperta em Habermas todo seu apaixonado anti-racionalismo, o que o impede de prestar atenção à descoberta de um “novo continente” ético: a *materialidade* das pulsões (*vontade de...*); a crítica dele é uma crítica puramente formalista e externa (ainda que seja a partir da racionalidade discursiva). O que nos interessa aqui é tentar compreender e “modificar” a lógica das pulsões. Habermas afirma: “*Esquecimento do ser e expulsão da parte proscrita* são as duas imagens dialéticas que até hoje vêm inspirando todas aquelas tentativas que arrancam a crítica da razão das figuras de pensamento de uma ilustração em si dialética” (Habermas, 1985, p. 128; tr. cast., p. 133). O que Habermas não vê é que seu próprio formalismo caiu no “esquecimento do material” e por isso não pode descobrir o tema da “exclusão” das vítimas (na invisibilidade de uma dor pulsional, que fica “fora” do horizonte da filosofia pragmático-procedimental).

390. Que nos lembram o Schopenhauer da “auto-supressão (*Selbstaufhebung*)” da “vontade de viver”, agora de só “ser feliz”.

391. Já não há racionalidade no “além” desta ordem (portanto Nietzsche nega a possibilidade de uma razão ético-crítica, nível 4 do *esquema 4.4*) e por isso cai num nilismo irracionalista. A Ética da Libertação, por sua vez, pode negar a racionalidade dominadora do *Sistema I* (*esquema 4.3*) (e também um instinto puramente reprodutor conservador) da ordem repressora vigente, mas em nome da razão crítica (e dos instintos do prazer criativos: nível 3 do *esquema 4.4*), instaurando uma superação libertadora onde há ainda momentos racionais (materiais, formais, de factibilidade críticos). Os filósofos estudados no § 4.3 privilegiaram apenas a crítica global do sistema racional (o *momento 4* do citado *esquema 4.3*) e se dividiram quanto à crítica de diversos âmbitos pulsionais. Mas, em Nietzsche, será que Dioniso deverá organizar uma ordem institucional futura? Não será de novo uma ordem apolínea ou masoquista cristã?

392. O nível 1 do esquema 4.4.

393. Nível 1 do esquema 4.4.

394. Nível 2 do mesmo esquema.

395. Para toda esta argumentação, ver a obra em três tomos de Bernal, 1991, t. 1s. A “queda do Egito e a ascensão da Grécia” operou-se na Inglaterra a partir do racismo de Locke e Hume até Newton (*The Chronology of Ancient Kingdoms Amended*, 1690) (Bernal, I, p. 191), John Potter (1697) (Bernal, I, p. 195s) ou MacPherson (1762), ou na França com Anne Robert Turgot. Este último iniciou a ideia metafísica do “progresso” que, partindo da China ou Egito, chega a Platão (ainda um filósofo quase-asiático); só com Aristóteles começa a idade europeia da ciência empírica, que continua com Bacon, Galileu, Descartes e Newton. Temos assim já iniciada a “síndrome Grécia-Germanidade” (Bernal, I, p. 199-200). A experiência semita (desde acádios a árabes) é mais complexa e eticamente relevante diante da indo-europeia (em especial greco-helenístico-romana). Ver os §§ 0.1 e 0.3 desta Ética.

396. Foi reorganizada em 1734, como modelo de universidade em seu tempo, ajudada pelo rei da Inglaterra e eleitor de Hannover, Jorge II. Os românticos da Escócia chegaram à Alemanha (Bernal, I, pp. 215). Kristophe Hermann estabelece na *Acta Philosophorum* de 1715 que “embora os egípcios cultivassem muitos estudos, nunca foram filósofos” (*ibid.*, p. 216). Para ele os gregos foram os iniciadores da filosofia – contra toda a tradição até o século XVIII incluindo Heródoto, Tucídides, Platão, Aristóteles e toda a tradição helenística, romana, medieval e moderna até o referido século, que opinavam que Atenas era uma colônia da Saís egípcia, e que a filosofia se havia originado no Egito (*ibid.*, p. 98-120). “Isócrates admirou o sistema de castas, o governo dos filósofos e o rigor da *paideia* (educação) dos sacerdotes/filósofos egípcios, que produziu o *aner theoretikós* (homem contemplativo), que usava sua sabedoria superior para o bem do Estado. A divisão do trabalho permitia o ócio (*skholé*), que por sua vez possibilitava a *skholé*, aprendizagem. Sobre tudo insistia em que a *philosophia* era e só podia ter sido um produto do Egito” (*ibid.*, p. 104).

397. Ver Dussel, 1993, cap. 1: “O eurocentrismo”, e o Excurso do capítulo 6.

398. Ver Jaspers, 1963, p. 73.

399. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 264 (Nietzsche, 1973, II, p. 155).

400. Ver Bernal, 1991, I, p. 21s. Consta-se que na metade do século XV aC (1.000 anos antes de Sócrates), na XVIII dinastia egípcia, deve ter começado na Grécia o culto a Dioniso. Os egípcios, diz Heródoto, “ensinaram aos gregos os mistérios e culto de Dioniso” (*História*, II, 49; Heródoto, 1954, p. 150; tr. cast., p. 169). Para um ou dois dos deuses gregos, os restantes têm origem no Egito ou no mundo semita. O próprio Apolo se origina em Ra, Aten ou Tm, o jovem ou o velho sol egípcio. “Semantically, the derivation of Apollo from *Hpr* would seem very good. *Hpr* was identified with *Hrmsht*, the Greek Harmachis, Horus of the Rising Sun. Horus had been identified with Apollo...” (*ibid.*, p. 68).

401. Ver o Apêndice 2 sobre Saís, no final.

402. Ver Bernal, 1991, I, p. 98.

403. Ver, entre outros, Boylan, 1922; Breasted, 1901; Butler, 1981; Diop, 1978; Froidefond, 1971; James, G.C., 1954; etc.

404. Ver o Apêndice 1 de minha obra já citada (Dussel, 1993).

405. Estudamos nosso autor em Dussel, 1973, III, p. 57-121 (como livro *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Ensayo filosófico*, Nueva América, Bogotá, 1994). Ver Marcuse, 1981; Rozitchner, 1972; Ricoeur, 1965; Brown, 1967; Deleuze, 1972; Fromm, 1969; Lacan, 1966; Ortigues, 1973; Lorenz, 1994; Mezan, 1985; Mitscherlich, 1971; Reich, 1970; Roazen, 1971; Legendre, 1974; etc.

406. Para Freud o “instinto de agressão é o descendente e principal representante do instinto de morte” (*Das Unbehagen in der Kultur*, VI; Freud, 1969, IX, p. 249; tr. cast., III, p. 46). Ver Rozitchner, 1972, p. 198s. Concorde com Lorenz, 1994, que os instintos agressivos não são necessariamente fundados no “princípio de morte”. Ao contrário, originalmente, a agressão intra-específica entre os animais tem sentido como desenvolvimento da vida específica (no ser humano há que saber manejar [*manage*] esta agressividade construtiva de uma maneira ética, racional e culturalmente, já que é o “desenrolar” natural do instinto como “instinto cultural”).

407. *Jenseits des Lustprinzips*, V; Freud, 1969, III, p. 250; tr. cast., I, p. 1113.

408. Nível 2 do esquema 4.4.

409. Freud tem consciência de que esta é uma duvidosa “hipótese” (*Jenseits des Lustprinzips*, I; Freud, 1969, p. 217; tr. cast., p. 1097): “[...] spekulativen Annahmen”. Mais adiante, escreve dela,

honestamente: "Veríamos com agrado que toda a nossa construção teórica demonstrasse ser errada" (*ibid.*, VI, p. 253; tr. cast., p. 1115).

410. Se "fim (*Zweck*)" significa "término" no tempo, é aceitável; se significa aquilo que se intenta, o próprio conteúdo da pulsão seria absurdo, contraditório e por último patológico. O que se intenta (fim) na vida não pode ser a morte, ou seríamos seres vivos pervertidos por natureza: a patologia total. Ter-se-ia definido como natural, humano ou "normal" o próprio fundamento de toda patologia: a "vontade de morte". Não será um traço que Freud detecta em seus doentes a partir da patologia estrutural da Modernidade ocidental.

411. Freud, 1969, VI, p. 259; tr. cast., p. 1118. Não é de estranhar que em nota se cite obras de Schopenhauer, e pouco depois se nos fale do mito do *Atman*, do *Brihad-Aranyaka-Upanishad* I, 4.3 (*ibid.*, p. 266, n. 2; tr. cast., p. 1122, n. 1).

412. Tratamos em Dussel, 1973, III, na "Erótica latino-americana", inicialmente o tema que não repetiremos aqui.

413. "O ser humano... sente como um peso insuportável os sacrifícios que a civilização lhe impõe" (*Die Zukunft einer Illusion*, I; Freud, 1969, XI, p. 140; tr. cast., II, p. 74).

414. Em especial em *Das Ich und das Es*, III; Freud, 1969, III, p. 296s; tr. cast., II, p. 16s.

415. *Jenseits...*, I, p. 219; tr. cast., p. 1098.

416. *Ibid.*, p. 220; tr. cast., p. 1098.

417. *Ibid.*, p. 220; tr. cast., p. 1099.

418. *Ibid.*, II, p. 222; tr. cast., p. 1099.

419. *Ibid.*, p. 226; tr. cast., p. 1102.

420. Filogenético para a humanidade e ontogenético para cada indivíduo.

421. Freud, 1969, III, p. 228; tr. cast., p. 1102.

422. O conceito brasileiro da pedagogia de Paulo Freire, *conscientização*, está aqui plenamente mostrado (num paradigma solipsista da consciência: falta-lhe o de comunitário e pragmático intersubjetivo).

423. *Ibid.*, p. 230; tr. cast., p. 1103.

424. Nível 1 do esquema 4.4. Ver esta "obsessão de repetição" transformada por René Girard numa compulsão de imitação ou impulso mimético (Girard, 1982).

425. Nível 2 do mesmo esquema.

426. *Ibid.*, p. 232; tr. cast., p. 1105.

427. Marcuse, 1981, II, p. 50. Esta *surplus-repression* tem efetivamente a ver com o *surplus-value* na estrutura da repressão cultural do trabalho no capitalismo. Por sua vez, modificará o mero "princípio de realidade" com um "princípio de atuação", que será a forma histórica deste princípio freudiano. Assim, o "princípio de realidade" egípcio ou asteca-náuatle não é igual ao burguês moderno, por ex. Freud não tem suficiente consciência histórica acerca de suas próprias categorias, e é possível que pretenda universalizar como humanas certas patologias da cultura moderna ocidental (Hinkelammert, 1991, p. 11s: "A Iligênia do Ocidente"). Por sua vez, Marcuse – melhor que Reich – faz o diálogo Freud-Marx. Nós, ao invés, tentamos libertar Marcuse do Schopenhauer vigente em Freud – voltando à esperança nietzscheana, modificada a partir do próprio Marcuse primeiro, e a partir de Lévinas depois.

428. *Jenseits...*, V, p. 246; tr. cast., p. 1111.

429. Freud nos fala continuamente do assunto, voltando à síndrome helenocêntrica e propondo exemplos de Platão e Aristóteles (*ibid.*, p. 266; tr. cast., p. 1122; e em p. 267; tr. cast., p. 1123; quando fala do "caráter regressivo dos instintos"; de novo em VII, p. 270; tr. cast., p. 1124; etc.). A modernidade européia dominadora do capitalismo (e a crise do império austro-húngaro) coincide nisto com a helenicidade escravista dominadora.

430. *Ibid.*, p. 246; tr. cast., p. 1112.

431. *Ibid.*, p. 247; tr. cast., p. 1112.

432. *Ibid.*

433. *Ibid.*, p. 248; tr. cast., p. 1112.

434. Se esta expressão fosse tomada à letra, significaria o total irracionalismo, já que neste caso a vida não teria fim algum.

435. *Ibid.*

436. *Ibid.*, p. 251; tr. cast., p. 1114.

437. *Ibid.*

438. *Ibid.*

439. *Ibid.*, VI, p. 261; tr. cast., p. 1120.

440. *Ibid.*, p. 264; tr. cast., p. 1121.

441. *Ibid.*, VII, p. 271; tr. cast., p. 1125.

442. *Das Ich und das Es*, II; Freud, 1969, III, p. 295; tr. cast., II, p. 16.

443. *Ibid.*, III, p. 296; tr. cast., p. 16.

444. *Ibid.*, p. 301; tr. cast., p. 19.

445. *Ibid.*, p. 302; tr. cast., p. 19.

446. *Ibid.*, V, p. 319; tr. cast., p. 27.

447. *Ibid.*, p. 319; tr. cast., p. 28.

448. *Ibid.*, p. 325; tr. cast., p. 30.

449. Ver em Rozitchner, 1972, uma obra incomparável de reflexão freudiana crítica destas obras, a partir do capitalismo "periférico", e em particular sobre o populismo peronista ("A massa, lugar da elaboração histórica", p. 427s), que deve ser diferenciado do fascismo do "centro".

450. *Die Zukunft einer Illusion*, I; Freud, 1969, IX, p. 139; tr. cast., II, p. 73.

451. *Ibid.*, p. 140; tr. cast., p. 74.

452. *Ibid.*, p. 141; tr. cast., p. 74.

453. *Ibid.*, II, p. 144; tr. cast., p. 75.

454. *Ibid.*, p. 147; tr. cast., p. 77.

455. Nível 1.1 do esquema 4.5.

456. Nível 1.2 do esquema 4.5.

457. *Das Unbehagen in der Kultur*, II; Freud, 1969, IX, p. 208; tr. cast., III, p. 1.

458. *Ibid.*, p. 211; tr. cast., p. 13. Se a felicidade é "quietude (*Ruhe*)" poder-se-ia alcançá-la no desprazer – a ataraxia ou a *apatheia* dos éticos helenistas e romanos.

459. *Ibid.* Cai novamente na aporia de Schopenhauer ou Buda: a única maneira de evitar o sofrimento é a morte (libertação do instinto de prazer sob o domínio do instinto de morte), mas como os monges maniqueus ou budistas que utilizam a "mais enérgica e radical ação por outro procedimento, o que vê na realidade o único inimigo, fonte de todo sofrimento (*die Quelle alles Leids ist*), nos torna insuportável a existência, e por conseguinte é preciso romper toda relação se se pretende ser feliz" (*ibid.*, p. 213; tr. cast., p. 14).

460. Note-se novamente como se identificou felicidade com prazer.

461. *Ibid.*, p. 214-215; tr. cast., p. 16. De toda maneira, voltaremos a este "princípio de impossibilidade" que, como uma idéia reguladora, indica uma possibilidade que tem um sentido de horizonte crítico-utópico (Hinkelammert, 1984, cap. 5 e 6). Freud escreve: "Se a cultura impõe tão pesados sacrifícios, não só à sexualidade, mas também às tendências agressivas [nível 1.1.1 e 1.1.2 do esquema 4.5], compreendemos por que é tão difícil ao ser humano alcançar nela a felicidade" (*ibid.*, p. 243; tr. cast., p. 40).

462. *Ibid.*, IV, p. 230; tr. cast., p. 29.

463. *Ibid.*, p. 233; tr. cast., p. 32.

464. *Ibid.*, VII, p. 250; tr. cast., p. 47.

465. *Ibid.*, p. 252; tr. cast., p. 48.

466. *Ibid.*, p. 270, tr. cast., p. 64. Mas, como que arrependendo-se, escreve no final do livro (e talvez de toda a sua vida): "Só nos resta esperar (*erwarten*) que a outra das duas potências celestes, o eterno Eros, ponha em ação todas as suas forças para vencer na luta com seu não menos imortal adversário. Mas quem poderia augurar o desenlace final? (*ibid.*, fim).

467. Como se pode observar, não colocamos o "princípio de morte" freudiano. Toda a reformulação do marco ético se propõe construir as categorias a partir dos *instintos de vida*. O chamado "princípio de morte" é o fundamento último de toda patologia e portanto uma tendência desviada

do organismo pulsional reprimido. Freud propôs o instinto de morte, de fato e sem se dar conta, como o horizonte da “patologia das comunidades culturais” (*Das Unbehagen in der Kultur*, VIII, fim; IX, 269; tr. cast., 64). Este juízo poderia estender-se à fundamentação última do mundo helênico, europeu, enquanto patriarco-centrismo. “O pessimismo freudiano [...] consiste em] ver quão separado está o ser humano da natureza e dos instintos; é considerar a história como uma neurose” (Brown, 1967, p. 112).

468. Agora *Anánke* é necessidade, repetição, segurança, mas não “princípio de morte”; este fica reservado como fundamento de toda patologia possível, quando a “reprodução” nega o “desenvolvimento” libertador.

469. Este nível será ampliado no § 4.4 e inclui a posição de Lévinas.

470. Lembre-se o dito no § 1.1, e em especial a obra de Damasio, 1994.

471. É o apolíneo, o horizonte dos instintos de morte quando o “sistema” se fecha auto-referencialmente. Restringimos a denominação grega *anánke* a necessidade, repetição, instituição cultural (Prometeu acorrentado).

472. Ver a obra de Nygren, *Éros et agapé* (Nygren, 1952).

473. Nível 1 do esquema 4.4 e 1 do esquema 4.5.

474. Chama a atenção que todos os críticos materialistas e negativos, como Lukács, Adorno e tantos outros, só constroem uma estética e não uma ética de igual proporção. Deve-se, creio, à impossibilidade de haver descoberto o tema da “alteridade”.

475. Sobre o tema do outro antes de Lévinas, ver Laín Entralgo, 1961; Theunissen, 1965; Loewith, 1969. Consultem-se alguns trabalhos recentes sobre Lévinas, tais como Taylor (M.), 1987, p. 185s; Bauman, 1993, p. 47s; Crichtley, 1992; Olivetti, 1992, IV; Gibbs, 1992; Cohen (R.), 1994; Derrida, 1997.

476. Em 1972, em Lovaina, reuni um grupo de estudantes para dialogar com Lévinas, a quem perguntei: “E os quinze milhões de índios mortos na conquista da América Latina, e os treze milhões de africanos escravizados, são também o outro de que você fala?” Lévinas me olhou fixamente e me disse: “Isso quem deve pensar é você”. Por isso continuamos desenvolvendo a Filosofia da Libertação que já havíamos iniciado. Nesse encontro, ao final, nos revelou: “Vejo a todos vocês como se fossem *reféns*”. Não entendi o que queria dizer. Pouco depois, lendo a obra que agora cito, compreendi o sentido: como jovens professores ou estudantes, obcecados por nossas vítimas latino-americanas, Lévinas nos via na Europa como *reféns* por nossos povos longínquos e oprimidos. Eu não sabia se era um insulto... Ao ler *Autrement qu’être* compreendi que havia sido um juízo imenso, imerecido e alentador.

477. Lévinas, 1974, p. v.

478. Lévinas, 1968, p. 34. Pode-se observar que se trata, exatamente, do nível 2.b do esquema 4.5.

479. Em minha obra (Dussel, 1973, III) chamei de “pulsão de alteridade” o “amor de justiça” ao outro como outro, no sentido de um *agape* além do *eros*.

480. Neste sentido, para Lévinas, os instintos de autoconservação e ainda os de prazer constituem o eu (*moi*) em seu “egoísmo”, como “Totalidade” (todas as dimensões do esquema 4.5, desde 1 a 2, excluindo só 2.b, que como “janela” nos abrirá novos panoramas éticos).

481. Nível 2.2 do esquema 4.5. “Ao sujeito que retorna para si mesmo, que segundo a fórmula estoica se caracteriza pela *hormé* ou a tendência de conservar-se em seu ser [*conatus essendi*]... opomos o *desejar* (*désir*) o outro que procede de um ser já satisfeito e, neste sentido, que é independente e que não deseja para si. Necessidade (*besoin*) do que não tem necessidades (*besoins*)” (em Lévinas, 1964, p. 143). Lévinas se situa então no lugar que denominamos “o *refém*”, membro do sistema (satisfeito) e que entretanto receberá o impacto da interpelação (*momento 6* do esquema 4.3), e não exatamente no lugar da “vítima” (que é “o outro”) do esquema 4.6.

482. Lévinas, 1968, p. 3-4: “Desejar do invisível”.

483. De novo a diferença entre os níveis 2.a e 2.b do esquema 4.5.

484. Lévinas, 1968, p. 233. Ver Dussel, 1973, III: “A erótica latino-americana”.

485. É uma “saída (*Ausgang*)” bem diferente da kantiana da Ilustração. Não é só superar um estado intelectual pré-crítico de “imaturidade autoculpável”, mas um “sair” da irresponsabilidade egoísta intramundana da insignificância ou descuido do outro – por haver “habitualmente” rejeitado sua interpelação (nível 6 do esquema 4.6). Ver Lévinas, 1935 (*A evasão* [*De l’évasion*], título de uma obra precoce de Lévinas).

486. É o *conatus esse conservandi*, de Spinoza.

487. Considere-se que como no caso de Nietzsche se trata de uma concepção da "felicidade" como um estado a ser superado, neste pelo "prazer (*Lust*)" (para Lévinas "narcisista", não suficiente); em Lévinas pelo "desejar (*désir*)" (prazer não erótico nem narcisista, mas transcendental: "para-o-outro [*pour-l'autre*]").

488. Lévinas, 1972, VII, p. 45; trad. port., p. 55s.

489. Lévinas, 1968, p. 34. Essa "infelicidade" é uma expressão irônica: aquele que é "chamado" à responsabilidade pelo outro é tirado de sua quietude, paz, segurança... e lançado à arriscada aventura (para além da busca da própria felicidade) da luta pela justiça, "pelo outro". Justiça para "o pobre, a viúva e o órfão" impensável para Nietzsche segundo sua vontade de poder. Em Lévinas seria "desejo" (em vez de "vontade") de alteridade.

490. "Le Même" é a Totalidade, o sistema luhmanniano, o "mundo" heideggeriano.

491. Esta seria a "teoria tradicional" de Horkheimer.

492. Momento 4 do esquema 4.6. E a mesma posição da *Kritik* em Marx, Horkheimer e outros dos nomeados.

493. Agora talvez se entenda por que chamamos O *capital* de Marx de uma "ética": por ser *Crítica* da economia política (ver Dussel, 1988, todo o capítulo 14).

494. *Ibid.*, p. 13. A diferença de "ontologia" (Totalidade) e "metafísica" (a Ética, a Exterioridade, o Outro), ver em Dussel, 1977, § 2.4.9.

495. Contra Nietzsche, veladamente, escreve: "A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder (*puissance*). Ela culmina no Estado... A universalidade se apresenta como impessoal... O egoísmo da ontologia se mantém apesar de denunciar a filosofia socrática..." (*ibid.*, p. 16). "Heidegger, como toda a história ocidental, concebe a relação com o outro como exercendo-se no Destino dos povos sedentários, possuidores e construtores da terra... A filosofia do poder (*pouvoir*), a ontologia, como filosofia primeira não põe em questão o Mesmo; é uma filosofia da injustiça" (*ibid.*, p. 17). Em minha obra *El humanismo semita* (Dussel, 1969) critiquei esta "sedentariiedade" indo-européia (ver também *El humanismo helénico*; Dussel 1975) desde o "nomadismo" dos beduínos e pastores do deserto árabe. Considere-se nesta Ética o § 0.1.

496. Para estas etapas, ver Costa, 1996.

497. Lévinas, 1930.

498. Husserl, 1966.

499. Por exemplo, escreve Husserl (1966, p. 76): "Eu percebo os outros – percebo-os como existentes realmente – em série de experiências ao mesmo tempo variáveis e concordantes". Ver Dussel, 1973, I, p. 117, onde escrevemos que para Husserl "o outro como outro ego transcendental é ilusório, irreal, hipotético".

500. Na América Latina compreendemos isto. Em minha *Filosofia de la Liberación* faço elucidações deste tipo.

501. Lévinas, 1947, p. 12.

502. *Ibid.*, p. 59-61.

503. *Ibid.*, p. 115s.

504. *Ibid.*, p. 153-154. No parágrafo sobre "O tempo e o Outro" (p. 159s) encontram-se já seus temas futuros: "Com o outro e diante do rosto do outro" (p. 161).

505. Ver Lévinas, 1983.

506. O tema é kierkegaardiano, sem sombra de dúvida.

507. Lévinas, 1983, p. 77.

508. Lévinas, 1967, p. 167s, em "L'idée de l'Infini".

509. Este "pré-" tão levinasiano tenta colocar-se "antes" e por "debaixo" do "mundo (*Welt*)" de *Sein und Zeit* (em especial §§ 12-24, mas também da crítica do "ser-com", § 26; em Heidegger, 1963, p. 52-114 e 117-125), mas também da *Wissenschaft der Logik*, de Hegel (em especial II, 2.2: "Die erscheinende und die an sich seiende Welt", em Hegel, 1971, VI, p. 156s). Da mesma maneira, o "metafísico" ou "ético" é o pré- e o pós-ontológico, num sentido crítico pós-metafísico. Em nossa primeira Ética (Dussel 1973, I-2) colocamo-nos de maneira preponderante no "além (*Jenseits*)" e "depois" do mundo; Márcio Costa (Costa, 1996) mostra bem acertadamente este "pré-", "antes". Heidegger fala do "vor-ontologisch", mas este "vor-" é simplesmente o "cotidiano", "fático", antes do perguntar-se explícito. Aqui ao invés é um "pré-" anterior à mera cotidianidade ontológica da posição cognitiva ou "intencional" de saber, como "compreensão fática do ser". "Antes" da "compreensão (*verstehen*)" – momento em última análise

gnosiológico – há (*il y a*) uma corporalidade vulnerável, com um *desejar* (*désir*) já (*déjà*) constituído como “sensibilidade”.

510. É o tema da *materialidade* em Marx e na primeira Escola de Frankfurt, exposto em trabalhos como o de Damasio (1994), sobre as emoções de um ponto de vista neurológico.

511. Lévinas, 1968, p. 175.

512. Lévinas, 1968, p. 90s.

513. *Ibid.*, p. 94s: “Prazer e representação”.

514. *Ibid.*, p. 118.

515. *Ibid.*, p. 158s.

516. *Ibid.*, p. 169.

517. *Ibid.*, p. 183. Pelo “re-conhecimento do outro” a palavra é recebida (e também a argumentação): é a razão pré-origiária.

518. Como a “vontade de poder”, de Nietzsche.

519. Lévinas, 1968, p. 190. Trata-se do *momento 6* do esquema 4.6: a “interpelação” do outro, mas como a vítima, o pobre, o oprimido, não como o “senhor” nietzscheano. “Sou obrigado” é o momento deontico dos enunciados normativos em referência às vítimas.

520. *Ibid.*, p. 194. Estamos na “origem” da razão prática como obrigada a argumentar seriamente em simetria.

521. *Ibid.*, p. 284.

522. Nos artigos “A pegada do outro”; “Enigma e fenômeno” e “Linguagem e proximidade” (em Lévinas, 1967, p. 186s).

523. “La Trace de l’Autre”, em *ibid.*, p. 196.

524. “Langage et proximité”, em *ibid.*, p. 233s.

525. O tema do “resgate” ou o “pagamento para libertar um prisioneiro de guerra”, isto é, a “redenção”, é longamente tratado por Rosenzweig no livro III, da 2ª parte de *A Estrela da Redenção* (Rosenzweig, 1921, II, p. 152s; tr. fr., p. 243). Um “refém” ou “prisioneiro” perseguido pode oferecer-se para “redimir” uma vítima. Neste caso, o “justo inocente” cumpre uma “substituição” pelo outro. Creio que este cenário é o que Lévinas tem em mente (representado no esquema 4.6). Ver uma comparação com Rosenzweig em Gibbs, 1992; Cohen (R.), 1994.

526. Parece-me que o Lévinas “prisioneiro” no campo de concentração é uma “situação de referência” clara. Ali, no campo nazista de extermínio, refém por seu povo perseguido, com consciência de ser por assim dizer culpável por ser sobrevivente. Obsessionado por seus irmãos vítimas, testemunha com sua filosofia ético-crítica, no sistema vigente, a maldade do ser, quando se fecha ao outro. É preciso levar em conta este cenário na leitura completa de *Autrement qu’être*. O tema de que na experiência do ser refém se faz a substituição e se sofre a perseguição pelo outro (os “muitos [rabim]”) é dramaticamente tratado nos quatro poemas do “Servo de Javé (‘ebed yahweh)” (*Isaías* 42, 1–53, 12), aos quais, casualmente, dedicamos há mais de trinta anos um comentário de estudante em Paris (encontra-se como apêndice em Dussel, 1969, p. 127–170). Escrevíamos naquele trabalho: “O Servo se encontra diante do tribunal como uma vítima de resgate, em favor da multidão (*Isaías* 53, 5–10; *Salmo* 143, 2; *Jó* 9, 2; *Gênesis* 15, 6)” (*ibid.*, p. 142). E explicávamos que havia dois pólos: meu povo (‘*ami*), perdoado, objeto da misericórdia; a multidão, o indeterminado, o que pode ser objeto do perdão. Meu povo é a porção da multidão salva; a multidão é o símbolo de toda a humanidade – presente ou futura – que pode ser meu povo” (*ibid.*, p. 140). Veremos mais adiante esta diacronia que vai desde a “multidão” (mero bloco social contraditório; a comunidade das vítimas) até o “povo” (sujeito histórico; as vítimas críticas, conscientizadas). A questão ética analisada por Lévinas se encontra em torno de palavras hebraicas tais como: *ga’ol* (traduzida pelos Setenta em grego por *lytra*; em *Levítico* 25, 24–26) ou *ge’ulah* (preço do resgate de uma terra); *padah* (libertar o escravo comprando-o), *peduim* (preço de compra do escravo para que seja livre) ou *pidion* (resgate de um escravo); ou ainda *hatsalah* (salvar, libertar), donde deriva: “Desci para libertá-lo (*lehatsilo*) do poder dos egípcios” (*Êxodo* 3, 8).

527. O “Terceiro” é um observador: “O Terceiro é outro que o próximo... É importante encontrar todas as formas a partir da proximidade onde o ser, a totalidade, o Estado, a política, as técnicas, o trabalho se constituem a cada momento como o centro de gravitação delas mesmas, contam como única referência” (Lévinas, 1974, p. 200–203). Sobre o conceito de resgate (*nhl* em hebraico) ou “resgatar” ou “libertar” o prisioneiro de guerra ou o escravo (*pdh* em hebraico, por ex., *Levítico* 25, 24–26 e 51–52). Redimir (redenção) é um “pagar resgate” (o “dinheiro do resgate [*Lösegeld*]”), o que significa comprar

a liberdade do escravo, libertá-lo, salvar a vítima. Em grego foi traduzido pelos sábios de Elefantina por *apolytrosis*.

528. Esta re-sponsabilidade, de *spondere*: "tomar a cargo" – em latim – o outro, é anterior à decisão. A responsabilidade de Hans Jonas (Jonas, 1982) é uma responsabilidade *a posteriori* pela vida planetária. Aqui, ao invés, se trata de uma "re-sponsabilidade" *a priori*, já que nos situa realmente como "estando a cargo" da vítima que defrontamos inesperadamente (alguém que pede esmola, um ferido na rua, uma criança de rua que limpa nosso carro, uma vítima da repressão, uma mulher castigada com violência, um estudante tratado injustamente pelo mestre, etc.), e da qual não podemos mais "ignorar" sua presença acusadora quanto à nossa obrigação de "fazer algo" por ela. Depois posso refletir sobre o fato, virar a cara e esquecer-me, ou fazer algo real por ela: essas decisões intencionais ou atos são *a posteriori*. Sobre a re-sponsabilidade ver Lévinas, 1974, p. 17, 18, 32, 60, 86, 112, etc.

529. Aqui há uma referência crítica velada ao *principium individuationis* de Schopenhauer. "Chamamos vontade ao ser condicionado de tal maneira que sem ser a causa *sui* é o primeiro em relação à sua causa. O psiquismo é sua possibilidade. O psiquismo se desenvolve como sensibilidade, elemento do prazer (*jouissance*: gozo), como egoísmo. No egoísmo do prazer [níveis desde o 1 até o 2.a do esquema 4.5] aparece o ego, surge a vontade. O psiquismo, e não a matéria, é o que traz um princípio de individuação... A sensibilidade (*sensibilité*) constitui o próprio egoísmo do eu (*moi*)" (Lévinas, 1968, p. 30).

530. Neste caso como "re-flexão" sobre si.

531. O "uno" sou eu mesmo, mas negado enquanto perseguido; buscado em nome e apelido... para ser eliminado (Lévinas o viveu na Alemanha de Hitler e nós nas ditaduras latino-americanas sob a estratégia de Kissinger até Bush).

532. Lévinas, 1974, p. 142-143. É evidente que a riquíssima temática ética de Lévinas não pode ser nem vislumbrada nestas curtas páginas indicativas, e em vista de nosso argumento.

533. *Ibid.*, p. 64.

534. *Ibid.* Aqui Lévinas toca o indizível e marca o momento de todo pensamento "crítico" – coincidindo com Marx, Horkheimer, Freud. Ver em *ibid.*, p. 81, 93, etc. É interessante que, como no "instinto do prazer" nietzscheano, se o desejo do outro não "corresse o risco (*risque*), a dor perderia sua própria dolência" (*ibid.*).

535. Ver *ibid.*, p. 17, 77s.

536. Ver *ibid.*, p. 78s.

537. Mas como o que é "afetável", isto é, que recebe em sua corporalidade física o efeito de um golpe e que provoca traumatismo (um "estado corporal", diria Damasio, 1994). Ver *ibid.*, p. 83, 87, etc.

538. Ver *ibid.*, p. 86s.

539. Ver *ibid.*, p. 4, 69, 91, 94, 100, 151, 163, etc.

540. Ver *ibid.*, p. 61, 63, etc.

541. *Ibid.*, p. 108-109.

542. *Ibid.*, p. 112.

543. É toda a não-intencionalidade histórica da construção das estruturas sociais que produzem o sistema... e suas vítimas.

544. Este *en deçà* é uma categoria meta-física pré-ontológica; ver em *ibid.*, p. 65-69, 95, 107, 117, 137, 148, etc.

545. Opinião que está falando da experiência-limite da finitude do ser humano como corporal-vivente e sofredor.

546. *Ibid.*, p. 117. Aqui novamente nos mostra sua lógica relativamente a Spinoza, Schopenhauer ou Nietzsche. No "psiquismo" da sensibilidade reina o egoísmo da segurança da reprodução da vida (níveis 1 e 2.a do esquema 4.5); Lévinas se situa também no nível 2.b (um *desejar metafísico* não narcisista).

547. Ver o tema em *ibid.*, p. 16, 67, 69, etc.

548. Esta categoria *ana-arkhós* é o *en deçà*, como o "aquém" do ser e do mundo, o pré-ontológico.

549. *Ibid.*, p. 189.

550. O uso desta categoria filosófica de Lévinas em minha primeira Ética (ver Dussel, 1973, t. 2) me valeu fortes críticas daqueles que não percebiam o sentido da questão (ver Cerutti, 1983; Schutte, 1993; o primeiro critica o fideísta destas categorizações; a segunda repete o mesmo argumento e acrescenta outros, como mostrar que se nega a “diferença”, sem advertir que para Lévinas o outro não é uma mera “diferença” na “identidade”, no sentido hegeliano; e por isso denominamos “distinção” a diversidade do outro com relação às “diferenças” intra-sistêmicas. Creio que em ambos os casos a crítica é devida a uma apressada leitura da obra de Lévinas e da minha própria).

551. Lévinas fala aqui de *ordre*, mas não de “ordem” como sistema, mas como o ditar uma “ordem”, “mandato”.

552. *Ibid.*, p. 190-192.

553. *Ibid.*, p. 126. Será isto um irracionalismo? Não, entendendo-se que o mundo da afetividade, da corporalidade, a materialidade das pulsões, “o gozo em si da vida amando a vida (*complaisance en soi de la vie aimant la vie*)” (*ibid.*, p. 81), de nenhuma maneira nega a razão, mas marca seus limites: Nem tudo é racional, diz-nos Lévinas e tem “razão” – pelo menos para uma Ética da Libertação, que é libertação de “vítimas” e não de “satisfeitos”. A ontologia heideggeriana, a fenomenologia tradicional, as lógicas linguísticas do sentido-significação e também da validade intersubjetiva, etc., são filosofias de “satisfeitos” – cuja satisfação é “ponto de partida”, inadvertido e tomado como “realidade” sem mais e sem questionar. Defrontar-se com “insatisfeitos” (as vítimas, os pobres, as mulheres violentadas...) é começar a perguntar-se por toda esta dimensão que Lévinas nos abre de outra maneira que Marx, Horkheimer, Freud... mas de acordo com eles no fundo.

554. Ver *ibid.*, p. 20, 96, 164, 165, 191, 200s.

555. “A justiça não é justiça a não ser numa sociedade na qual não há distinção entre próximos e distantes, mas na qual é impossível também colocar-se do lado dos mais próximos; na qual a igualdade de todos é medida por minha desigualdade, pelo mais de meus deveres sobre meus direitos. O esquecimento de si move a justiça. Por isso não deixa de ter importância o saber se o Estado igualitário e justo no qual o homem se realiza... procede de uma guerra de todos contra todos ou da responsabilidade irreductível do um para com todos e se pode dispensar-se da amizade e do rosto...” (*ibid.*, p. 203).

556. A partir da “comunicação”, que se origina no “dizer (*dire*) da própria corporalidade sensível, agora se desenvolve como “o dito (*le dit*)”, a linguagem. Ao contrário de Apel ou Habermas, a comunicação é um momento segundo.

557. *Ibid.*, p. 203.

558. Como se pode ver, Lévinas se atreve a inverter 25 séculos de filosofia: a filosofia não *deveria* ser “amor da sabedoria”, mas uma “sofília”: “sabedoria do amor”. Por amor se move toda a ordem da carnalidade, a sensibilidade, a dor, a responsabilidade pela dor da vítima, e só a partir dali a “construção” (porque não há “re”-construção do novo) de uma ordem nova (*Sistema II* do esquema 4.3) que trataremos nos capítulos 5 e 6 seguintes.

559. *Ibid.*, p. 205.

560. “Mas a questão da significação, modalidade da proximidade, a justiça, a sociedade e a verdade como tal que reclamam, não devem ser tomadas como uma lei anônima” (*ibid.*, p. 205-206). A “não-verdade” (antiga) do sistema fica claramente mostrada enquanto religada à vítima. Por sua vez, a nova “verdade” é agora possível como cumprimento da “significação” da responsabilidade pelo outro.

561. Esta “diacronia” levinasiana se entende no pensamento crítico agora, já que a anterioridade da sensibilidade e da vítima, *antes*, abre, *depois*, pela responsabilidade, o âmbito da racionalidade.

562. Ver *ibid.*, p. 210-218. A magnífica descrição de por que o ceticismo é tão velho como a filosofia, que a afirmação não racionalista da razão por parte de Lévinas deixa ver, nós a usaremos em outra obra futura onde tentaremos uma “fundamentação” da ética; “fundamentação” que, no dizer de Lévinas, será reduzida a cinzas para novamente renascer na diacronia ética da luta pelas vítimas. Leiam-se textos como este: “A linguagem já é um ceticismo. Porventura o discurso coerente que se absorve inteiramente no dito não deve sua coerência ao Estado que exclui, pela violência, o discurso subversivo?... O interlocutor que não se dobra à lógica é ameaçado de prisão ou de ir ao asilo onde sofre o prestígio do mestre ou a medicação do médico: violência ou razão de Estado asseguram ao racionalismo lógico uma universalidade e à lei uma matéria submissa... Isto nos lembra o caráter político – num sentido muito amplo – de todo racionalismo lógico, aliança da lógica com a política” (*ibid.*, p. 216-217). Muitos “racionalistas lógicos” se admiravam, e se admiram, de que durante as ditaduras militares latino-americanas, estranhamente, cresceu esta corrente filosófica... enquanto

os filósofos críticos eram expulsos das universidades (e até assassinados). História que ainda está por escrever-se!

563. *Ibid.*, p. 210.

564. Teríamos que fazer algumas perguntas a Lévinas. A primeira, o situar-se principalmente na ótica do refém, e menos na ótica da própria vítima. A segunda, já anotada por Rosenzweig, é o ponto crítico da tradição judia desde a destruição de Jerusalém (nível que já consideramos em Adorno ou Benjamin): uma filosofia fraca da história, onde poderia parecer que o "justo inocente" sofre passivamente sem poder transformar a história. É "o eleito" que vive a eternidade messiânica sem solução nem escapatória. É um povo de Israel sem Estado (desde Tito no ano 70 dC até 1948). Qual é a posição de Buber ou Lévinas? No final dos anos 90: Como julgamos a *intifada*? Não são os pobres, os estrangeiros o Outro que a Totalidade, o Mesmo, o terror da ontologia dogmática? Por outro lado, o "justo inocente", o refém, pode começar uma estratégia de libertação (com razão instrumental, estratégica, com razão crítica e utópica à la Bloch) como o Moisés egípcio conduzindo o povo-vítima para a nova Terra Prometida? Por que o Messias deve ser só um sofredor (como o "Servo sofredor" de Isaías; ver meu artigo "Universalismo e missão nos poemas do Servo de Javé", em *Ciencia y Fe* [Buenos Aires] 4 [1964] 419-463, em apêndice em Dussel, 1969, p. 127-170) e não um construtor da libertação e organizador de um novo Estado "além do Jordão"? Lévinas nos é necessário para mostrar o conteúdo último da ética, material, positiva (o acesso à camalidade do outro) e negativa (crítica) de um discurso de uma Ética da Libertação (*momentos* 6 e 7 do esquema 4.3), mas não é suficiente.

565. Ver Honneth, 1992. Esboçamos o tema em [105].

566. *Sistema I* do esquema 4.3.

567. É o *Ecce homo* de Lévinas, na exposição da corporalidade sensível e vulnerável.

568. Desde agora momento quer dizer relação ao esquema 4.3.

569. Ver o nível 1 dos esquemas 4.4 e 4.5.

570. Ver no Apêndice 1 a Tese 17.

571. Não posso repetir aqui o que já escrevi em meus trabalhos anteriores no diálogo com K.-O. Apel (Dussel, 1993c, § 1; 1994, § 2.3; e 1995, § 1, p. 116-119; etc.).

572. A mera "razão prático-material" capta a vida humana como critério de verdade; a "razão ético-originária" é seu desenvolvimento, como descoberta do momento em que a vida se torna sujeito ético: o outro como igual (estudado nos §§ 1.5 e 2.5); agora a razão ético-pré-originária, com Lévinas, é a própria razão que "re-conhece" o outro não "como igual" mas "como outro": neste sentido está antes (pré) da origem do sistema futuro (*Sistema II* do esquema 4.3).

573. Ver Williams, 1992.

574. A razão prático-material situa a razão ético-originária.

575. Ver as Teses 17 no final.

576. *Momento 6a* do esquema 4.3.

577. *Momento 5* do mesmo esquema.

578. Sempre falamos de normas, atos, microestruturas, instituições ou sistemas formais ou materiais de eticidade, etc. Em geral, estas "mediações" são *sistemas formais instrumentais* em última análise (o capital criticado por Marx, o sistema exposto por Luhmann, a totalidade de Lévinas) que se reproduzem com êxito a si mesmos mas matam as vítimas. As vítimas são os seres humanos eliminados não intencionalmente por esses sistemas instrumentais.

579. Ver Popper, 1973.

580. A "não-intencionalidade" não só dá razão à ética da responsabilidade de Weber, ou à descoberta das ações "não-intencionais" no mercado de Adam Smith, mas à análise do capital em O *Capital* de Marx, à introjção do superego em Freud, etc. É a "totalidade" de Lévinas (*Sistema I* do esquema 4.3).

581. É assombrosa a clarividência do jovem Marx em vislumbrar esta "inversão". Num conhecido artigo, em sua época de pequeno-burguês, crítico também do comunismo, sobre "Debates sobre a lei castigando os roubos de lenha" ("Os debates da VI Dieta renana", em Marx, 1956, t. 1, p. 109s), vemos já suas primeiras intuições ético-materiais: "Nestes costumes da classe pobre palpita, portanto, um sentimento jurídico instintivo" (p. 119; tr. cast., p. 257). E continua: "Um ser humano, um *membro vivo da comunidade*, por cujas veias corre o sangue dela" (p. 121; tr. cast., p. 259). "As funções encomendadas a quem tem por missão o cargo de ser brutal não só contradizem o objeto da proteção, mas contradizem também no que se refere às pessoas" (p. 123; tr. cast., p. 261). O único que tem "valor absoluto

(*absoluter Wert*)” (*ibid.*) é a lenha ou as lebres (os meios que os camponeses não devem tomar); e referindo-se a um texto de Bartolomé de las Casas (sem sabê-lo), escreve Marx com consciência ético-crítica clara, mostrando a “inversão (*Kehre*)” da qual falamos: “Os indígenas cubanos viam no ouro o *fetich* dos espanhóis. Celebraram uma festa em sua honra... e depois o lançaram ao mar. Se tivessem assistido a essas sessões da Dieta renana, aqueles selvagens teriam visto na lenha o *fetich* dos renanos. Mas em outras sessões da Dieta teriam aprendido que o *fetichismo* traz consigo o culto ao animal e teriam lançado ao mar as lebres para salvar os homens” (*ibid.*, 147; tr. cast., p. 283). Comentamos tudo isto em Dussel, 1993b. Mas no final desta Ética cabe destacar que de maneira explícita Marx analisa a “inversão”: as pessoas (a partir de cuja dignidade se julgam os fins e valores) são tomadas como coisas, e as coisas (lenha, lebre, meios) como fins. É uma crítica à razão instrumental weberiana, por antecipação. É um juízo ético-crítico das normas, leis, ações, instituições, sistema de eticidade (capitalismo), onde se define um critério e um princípio crítico-ético explicitamente. A afirmação das mediações como negação originária da “pessoa” humana, isto é, o princípio kantiano (“a pessoa é um fim”) aplicado criticamente (o que Kant não podia fazer por ter perdido o horizonte material) de maneira trans-sistêmica e econômico-material.

582. No sentido ineludível indicado por Lévinas, mas também considerando-se todas as mediações necessárias, uma vez que todo ser humano, por ser um momento das estruturas complexas da humanidade em seu desenvolvimento, não pode declarar-se *absolutamente* inocente de nada que aconteça a outro ser humano. Sempre existe algum tipo (direto, indireto, consciente ou não-intencional) de cumplicidade que nos compromete com a negatividade do outro. É um sinal de “inteligência” ou razão crítica saber descobrir esta articulação.

583. Este critério é completamente diferente do de Hegel.

584. Ver acima [11].

585. Cf. Wellmer, 1986, I: “O programa kantiano”.

586. Ver a crítica de Hinkelammert, 1984, cap. 1.

587. Marx, 1956, III, p. 535.

588. Os momentos 5 a 10 indicam os passos para esta transformação (esquema 4.3).

589. Sabe-se que “Moisés” não deve ter sido um “hebreu” ou *apiru*, mas sim um nome mítico egípcio dentro de um relato hermenêutico ou narrativo explicativo (Gottwald, 1979, p. 35s).

590. De um ponto de vista estritamente filosófico, repetimos, aquela expressão – “Pai, perdoai-lhes, porque não sabem o que fazem” (Lucas 23,34) – se apresenta como uma enunciação crítica da ideologia e do fetichismo: aqueles simples soldados (mediação dos responsáveis pelos quais não se pedia perdão) não tinham clara consciência da práxis que estavam cumprindo. Não sabiam que torturavam e matavam um perseguido, refém no sistema (romano ou do colaboracionismo da elite judia e do Templo), que se havia levantado criticamente em favor dos pobres e miseráveis oprimidos do povo judeu. Aquela “testemunha” da Galiléia era um Zaratustra não de uma pulsão narcisista, mas pulsão alternativa bem superior ao imaginado por Nietzsche, mas em sua linha de proposta criadora, contra uma “lei” que era “para o homem, e não o homem para a lei” – princípio da transformação social radical. Já propusemos alguns desses temas na obra *Las metáforas teológicas de Marx* (Dussel 1993b).

591. Como fato cultural e no horizonte metafórico, não dado na época de Nietzsche, e procedente da América Latina, a chamada “Teologia da Libertação” interpretou um Cristo não contraditório com a pulsão transformadora e libertadora das vítimas. O “Cristo libertador” é o “Anticristo” que Nietzsche pretendeu ser. Talvez hoje Nietzsche se tivesse libertado de sua visão do Cristo masoquista e castrador, procedente de um certo luteranismo (e catolicismo) de sua Alemanha nativa, o de seu pai.

Capítulo 5

A VALIDADE ANTI-HEGEMÔNICA DA COMUNIDADE DAS VÍTIMAS

[277] Esta é uma ética da vida. A consensualidade crítica das vítimas promove o desenvolvimento da vida humana. Trata-se, então, de um novo critério de validade discursiva, a validade crítica da razão libertadora. Por isso, vamos dar agora um passo decisivo. Penso ser hora de colher frutos sem maiores dificuldades teóricas, abrindo caminhos, todavia, ainda não transitados pelas correntes éticas contemporâneas. Creio que aqui se mostrará a fecundidade do método iniciado. Além disso, como em tudo o que até agora se indicou, a originalidade é própria da “experiência” latino-americana de onde parte – que penso ter validade universal. Se Rousseau mostrou no *Emílio* o protótipo de educação burguesa revolucionária – solipsista, de um órfão sem família nem comunidade, metodicamente sem tradição cultural medieval ou da nobreza monárquica, dentro do paradigma da consciência e sob a orientação solipsista de um preceptor –, um Paulo Freire, o anti-Rousseau do século XX, nos mostra ao contrário uma comunidade intersubjetiva, das vítimas dos *Emílios* no poder, que alcança validade crítica dialogicamente, anti-hegemônica, organizando a emergência de sujeitos históricos (“movimentos sociais” dos mais diversos tipos), que lutam pelo reconhecimento dos seus novos direitos e pela realização re-sponsável de novas estruturas institucionais de tipo cultural, econômico, político, pulsional etc. Trata-se, então, de todo o problema do surgimento da “consciência ético-crítica” (monológica e comunitária, com um super-ego re-sponsável e criativo) como “tomada de consciência” progressiva (a “conscientização”), negativamente, acerca daquilo que causa a “negação originária” – a que nos referimos no capítulo 4 – como momento estrutural do sistema de eticidade (seja lá qual for) que causa as vítimas, que agora iniciam, elas mesmas, o exercício da razão crítico-discursiva; e, positivamente, irão discernindo a partir da imaginação criadora (libertadora) alternativas utópico-factíveis (possíveis) de transformação, sistemas futuros em que as vítimas possam viver. Aqui deveremos refletir sobre a articulação teoria-práxis; filosofia, ciências sociais críticas e militância; vanguarda e sujeito comunitário-histórico (líderes, movimentos e povo); diferenciando entre mera emancipação ou reformismo e real transformação ou libertação. A validade de uma práxis de libertação (que

estudaremos no capítulo 6) tem seu fundamento então no momento prévio, que trataremos neste capítulo 5.

Uma primeira advertência. O momento ontológico (horizonte do ser) ou sistêmico auto-referente (dos capítulos 1-3), a razão prático-material, formal ou de factibilidade instrumental, as pulsões reprodutivas ou de auto-conservação, a razão discursiva etc. são momentos que aqui de maneira alguma se vêem negados, mas sim *subsumidos*. Negamos, todavia, a sua pretensão de ultimidade ou suficiência, e situamo-los dentro de um discurso (e realidade) que os mobiliza dentro de um horizonte onde ganham fluidez. A partir da exterioridade das vítimas a totalidade é subsumida (negada e assumida) e transformada. O mesmo acontece com todos os tipos de racionalidade ou pulsões. O “mal” consiste na teimosa obstinação conservadora de impedir o “desenvolvimento” crítico a partir do momento alcançado (e que gera vítimas). Não se trata então de uma razão ontológica ou razão crítica teórica, mas da razão ontológica transcendida prática e internamente por uma razão ético-crítica, que se lança sempre de novo a outros momentos futuros de realização, a partir dos seus próprios conteúdos, mas, ao mesmo tempo, inovada por aspectos novos provenientes da exterioridade das vítimas (novo começo e, todavia, continuidade do melhor do antigo sistema: negação assuntiva). É toda uma filosofia da história que admite rupturas (do definitivamente irrecuperável porque é causa direta da vitimação e, por isso, deve ser des-construído: em seu paroxismo é a revolução), mas também continuidade analética, analógica (recuperação do recuperável submetido à transformação radical do novo horizonte que se vai configurando intersubjetivamente no tempo da repressão e da libertação, “tempo messiânico” – diria Benjamin – da comunidade crítica das vítimas).

§ 5.1. Meu nome é Rigoberta Menchú, e assim “nasceu em mim a consciência”

[278] Deixemos, em primeiro lugar, a palavra com a própria vítima. Leiamos um texto dramático do tema que devemos abordar neste parágrafo:

Eu não sou dona de minha vida¹, decidi oferecê-la a uma causa². Podem me matar³ a qualquer momento, mas que seja em uma tarefa onde sei que meu sangue não será algo inútil, mas será mais um exemplo⁴ para os companheiros. O mundo onde vivo é tão criminoso⁵, tão sanguinário, que de um momento para o outro me tira. Por isso, como única alternativa, só me resta a luta⁶... Eu sei e confio que o povo é o único capaz, somente as massas são capazes de transformar a sociedade⁷. E não é mera teoria apenas^{8,9}.

A Ética do Discurso abordou amplamente a questão da intersubjetividade que consegue um acordo válido. Será por enquanto o nosso interlo-

cutor, pois até agora não mostramos o que significa uma razão crítico-discursiva, impossível de se descobrir e se analisar a partir do horizonte da Ética do Discurso – desde o momento em que perdeu a materialidade e negatividade, como é próprio do seu formalismo. Com efeito, para a Ética do Discurso, as condições mínimas reais para a possibilidade de uma discussão válida são: a sobrevivência¹⁰ da comunidade real de comunicação, e a participação simétrica de todos os atingidos possíveis. Mas, ao levar em conta aquilo que agora chamamos de *principium exclusionis* (a impossibilidade empírica de não excluir alguém do discurso), torna-se eticamente problemático o que se refere a todos os atingidos 'possíveis' já que, como insistiremos, não é possível nem sequer descobrir a sua existência (afeta-os uma "impossível" participação). Com efeito, *nunca* poderão todos os afetados ser participantes reais (nem sequer por representação), mas isto não por uma dificuldade empírica, como, por exemplo, não poder convidar a todos. Não. A não-participação fáctica da qual falamos é um tipo de exclusão não-intencional inevitável. Pois sempre haverá (e não poderá não haver algum tipo de) *afetados-excluídos* de toda comunidade de comunicação real possível. E isso nos põe diante de uma contradição:

a) embora todos os afetados tenham sempre direito (implícito) à participação argumentativa na comunidade de comunicação real;

b) sempre há, mesmo assim, algum tipo de afetado-excluído.

Trata-se de um "sempre" empírico, e sua inevitabilidade é apodítica: é impossível facticamente não haver excluídos. Para que não os houvesse, usando de novo o argumento de Popper, deveria haver uma comunidade de comunicação absolutamente perfeita (sem nenhum excluído), e para isso necessitaríamos de uma inteligência infinita com velocidade infinita para descobrir todos os excluídos atuais. E, mesmo assim, não se poderiam prever todos os excluídos futuros possíveis (já incoados em relações presentes de dominação invisíveis, não intencionais). Ou seja, não podemos ter consciência atual de todos os outros excluídos no presente, que serão descobertos como *excluídos* no futuro, e que já sofrem por antecipação os acordos a que se chegar. Durante milênios, a mulher era uma "afetada", por exemplo, na questão do "pátrio poder"¹¹, mas não se tinha consciência disso, e foi por isso "excluída" facticamente da discussão. O mesmo se dava com as etnias discriminadas pelo racismo, as gerações futuras na questão ecológica etc.

[279] Isto situa o problema da validade, da moralidade do "acordo (*Verständigung*)" de maneira nova. Todo "acordo" não é só provisório e falseável, mas é eticamente excludente de afetados (quer dizer, tem uma "finitude" constitutiva). "Procedimentalmente", eis a primeira pergunta que se deveriam fazer os "participantes" em uma comunidade de comunicação hegemônica real: A quem poderíamos ter deixado "fora" – sem re-conheci-

mento, portanto –, “excluído”? Mas a ela nunca se pode responder cabalmente, mesmo diante da melhor consciência crítica possível.

Além disso, deve-se ter consciência de que é necessário reconhecer cada “participante” como um sujeito ético dis-tinto (não só igual), como outro que o sistema auto-referente: outro que todo o resto, princípio sempre possível de “dissenso” (ou origem de novo discurso). Esta possibilidade do “dissenso” do outro é um permitir-lhe “participar” na comunidade com o direito à “irrupção” fáctica desse outro como novo outro¹², sujeito dis-tinto de enunciação. Este respeito e re-conhecimento do outro como outro é o momento ético originário¹³ por excelência que estamos analisando, o suposto em toda “explicação” (epistemológica, à la Thomas Kuhn, por exemplo) ou todo “assentimento” livre (sem coação) diante do argumentar do outro. Porque “respeitar” a dignidade e “re-conhecer” o sujeito ético do novo outro (como autônomo, também de um possível “dissenso”, como dis-tinto¹⁴) é o ato ético originário racional prático *kat’ exokhén*, pois é “dar lugar ao outro” para que intervenha na argumentação não só como igual, com direitos vigentes, mas como livre, como outro, como sujeito de novos direitos.

[280] A diferença essencial nesta questão entre a Ética do Discurso e a Ética da Libertação situa-se precisamente no seu ponto de partida. A primeira parte da própria comunidade de comunicação; a segunda, dos afetados excluídos dessa comunidade: as vítimas da não-comunicação. Por isso, a primeira se encontra praticamente em posição de “inaplicabilidade (*Nichtanwendbarkeit*)”¹⁵ das normas morais fundamentais em situações “normais” de *assimetria* (e não propriamente excepcionais), ao passo que a Ética da Libertação se situa justamente na “situação excepcional do excluído”, isto é, no momento mesmo em que a Ética do Discurso descobre os próprios limites. Escreve Albrecht Wellmer:

As revoluções contra pretensões injustas deveriam ser consideradas como situações de exceção morais; e isto de tal modo que os fundamentos de uma reciprocidade entendida moralmente tenham sido abolidos, porque os deveres morais de uma parte já não podem ter correspondência com as pretensões morais da outra¹⁶.

São exatamente estas situações-limite que interessam à Ética da Libertação (os múltiplos processos cotidianos assimétricos da dominação exercida sobre as mulheres, as etnias discriminadas, as culturas populares e indígenas sufocadas, os processos pedagógicos de opressão, a situação das majorias em Estados do mundo em situação de não-direito, da periferia ou do mundo colonial que por definição está em posição desvantajosa sob a violência armada [principalmente dos EUA, no presente], as guerras “suja” da Argentina, do Brasil, do Chile etc., contra-revoluções orquestradas criminosamente como a lançada contra a Nicarágua depois de 1979 etc.). O princípio concreto “Faze participar na discussão o afetado-excluído,

a vítima!" tem uma lógica procedimental diferente da lógica meramente discursiva hegemônica. As "situações de exceção" de assimetria para a aplicação de uma Ética do Discurso são as "situações normais" de fundamentação de normas para a Ética da Libertação que pode, como veremos, constituir a simetria¹⁷ entre as próprias vítimas.

[281] Em sua obra *Novo ponto de partida da filosofia latino-americana*, J.C. Scannone escreve:

A filosofia latino-americana da libertação usou criticamente e completou a conceptualização... para formular filosoficamente a experiência latino-americana do pobre...: anterior à pergunta pelo ser deve surgir o questionamento ético-histórico do próprio perguntar-se... Mas os riscos de ficar sozinho nesse ato de impostar a questão provocaram a sua dialetização... [e por isso] era criticada e reinterpretada na sua forma e categorização graças à incidência positiva do novo horizonte de sentido aberto pelos símbolos e pela história latino-americanos¹⁸.

Scannone propõe como superação do ponto de partida anterior um duplo movimento: 1) a partir da comunidade de comunicação de Apel (criticada em sua transcendentalidade a partir de uma comunidade ético-histórica) chega-se ao "nós" de um povo latino-americano como sujeito¹⁹, 2) como um "estar"²⁰ – manejando sutilmente a diferença, no português, entre o mero "estar" resistindo e o "ser" do mundo – ou um "nós estamos". Este "novo" ponto de partida iria além do da Filosofia da Libertação:

Contudo, a meu ver, o enfoque centrado na oposição dependência-libertação corria o risco de não considerar suficientemente o positivo próprio da América Latina, próprio este que não se pode reduzir à negação determinada da negação (isto é, da dependência e opressão), ou, ao menos, o risco de falar sobre isso de modo abstrato... sem determiná-lo suficientemente a partir de sua própria novidade, mediante uma hermenêutica da história e da cultura latino-americanas²¹.

A "sabedoria popular", a hermenêutica dos símbolos (com grande influência de Ricoeur), seria o novo ponto de partida.

Ora, penso que se recaiu na ontologia, no mundo, na totalidade, em uma mera comunidade de comunicação, pois o "estar" (mesmo o "nós estamos") abstrato é um "mundo" a mais, uma eticidade (à la Hegel) concreta, sem critérios universais para explicar o porquê da pobreza (não-vida) desse povo, sem critérios críticos para o diálogo entre culturas assimétricas nem para a determinação da factibilidade das transformações necessárias. É uma recaída no ponto de partida superado pela Filosofia da Libertação no final da década de 60²².

Por que acontece essa "recaída"? Historicamente, pela terrível opressão das ditaduras a partir de 1973; politicamente, pela influência do peronismo populista que, com extrema e perigosa fidelidade, muitos filó-

sofos pensaram ser um "estar com o povo". Filosoficamente, no seu fundamento, o "estar", o "nós estamos" resistindo a partir da sabedoria dos símbolos de nosso povo, abstratamente, torna-se ambíguo quando não se estabelece relação alguma com o "sistema formal capitalista" neste caso, que os inclui (como oprimidos) ou os exclui – e isto exige "passar" por uma releitura de Marx. É outro mundo a que se poderia aplicar a crítica de Habermas a Taylor²³. Se, ao contrário, se situa essa cultura popular (como "nós estamos" na sabedoria...) como o outro oprimido pelo sistema e como os afetados-excluídos, as vítimas, tudo ganha uma dinâmica completamente diferente: uma dinâmica de sabedoria para a libertação, e não só de autoconservação como cumplicidade para a duras penas sobreviver na passiva resistência na qual a "festa" seria uma falsa sublimação alienante.

[282] Em primeiro lugar, a afirmação plena e positiva da própria cultura em nossos dias, no sistema mundial vigente, é impossível sem dois momentos prévios: 1) o descobrimento, feito pelas próprias vítimas, primeiramente, da opressão e exclusão que pesa sobre a sua cultura; 2) a tomada de consciência crítica e auto-reflexa sobre o valor do que lhe é próprio, mas que se recorta afirmativamente como ato dialeticamente anteposto e com respeito à materialidade como negatividade. Tomemos um exemplo testemunhal narrativo excepcional. Uma jornalista venezuelana (uma "intelectual orgânica") elaborou um livro com a história da líder indígena guatemalteca, Prêmio Nobel da Paz (1992), intitulado (e o título tem clara precisão teórica): *Meu nome é Rigoberta Menchú, e assim me nasceu a consciência*²⁴. a) Uma mulher dominada, b) pobre, da classe camponesa, c) maia, como etnia conquistada há 500 anos, d) de raça morena, e) de uma Guatemala periférica e explorada pelo capitalismo norte-americano. Cinco dominações simultâneas e articuladas!

Toda a primeira parte dessa magnífica obra narrativa é o relato de uma experiência de vida feminina, da cultura da nação maia, a partir da "auto-afirmação" da testemunhante, mas no tempo da dor primeiro, da injustiça sofrida como momento da "natureza das coisas", partindo da simples sabedoria popular acrítica. Só no capítulo XVI principia a "tomada-de-consciência":

Então nos púnhamos a conversar e a lançar insultos a esses ricos que por muitos anos, por muito tempo, nos fizeram sofrer. Nesse tempo, eu comecei a fazer minha formação mais política entre a comunidade²⁵.

A tomada de consciência crítico-monológica se transforma rapidamente em ato comunitário²⁶, de "acordo", de consenso. No capítulo XVII, há um desenvolvimento e começa propriamente o momento ético, que é o "ponto de partida" radical de toda a Ética da Libertação:

Estava confusa. Uma certa mudança que sofreu por dentro²⁷. Para os outros, não era tão difícil compreender que *aqui está a realidade e aqui está a falsidade*²⁸. Para mim, isso me custou um pouco²⁹. O que significava exploração para mim?³⁰ Por que nos rejeitavam?³¹ Por que não se aceita o indígena?³² E por que, antes, a terra era nossa?³³ Os nossos antepassados já viviam ali. E por que os estrangeiros não nos aceitam como indígenas? Aí reside a discriminação!³⁴

Pode-se observar, passo a passo, o processo indicado no capítulo anterior. "Rigoberta-seu povo" tiveram sempre a sua cultura; desprezaram-na e ninguém lhes havia ensinado a valorizá-la; sofreram uma opressão e exclusão espantosa³⁵. Imediatamente começa a tomada-de-consciência ético-crítica dessa opressão-exclusão, do fato de ser vítima; isso é possível a partir da afirmação do seu próprio ser valioso; a partir dessa afirmação, começa uma luta de libertação com a consciência ética de ser vítima. Tal afirmação é fruto de um processo dialético, onde a relação dominador-dominado, sistema-exclusão são o horizonte de compreensão. Scannone julga possível *afirmar-se* a própria cultura como valiosa (como o observa muitas vezes Arturo Roig), esquecendo porém que deve ser a partir da dialética opressor-oprimido, como vítima. Sem essa relação negativa³⁶, explicitamente posta a nu, necessariamente se torna a cair em uma ontologia ambígua, não-ética, sapiencial mas não crítica, uma "eticidade concreta" (*Sittlichkeit*) sem critérios de libertação. Recaiu-se de fato na hermenêutica ricoeuriana pré-libertadora.

[283] Vemos então, neste caso testemunhal de Rigoberta Menchú, que o "ponto de partida" é complexo mas, seja como for, acontece a quem e além da ontologia, do mundo e do ser vigente ou *dominador*, ou da comunidade de comunicação *hegemônica*. O ponto de partida é a vítima, o outro, não porém simplesmente como outra "pessoa-igual" na comunidade argumentativa, mas ética e inevitavelmente (apoditicamente) como outro em algum aspecto negado-oprimido (*principium oppressionis*) e afetado-excluído (*principium exclusionis*). O novo ponto de partida se origina a partir da *experiência ética* da "exposição" no face-a-face: "Meu nome é Rigoberta Menchú" ou o "Eis-me aqui!" (abrindo a camisa e descobrindo o peito diante do pelotão de fuzilamento) de Lévinas.

A ética ontológica parte do já sempre mundo pressuposto; a Ética do Discurso parte da já sempre pressuposta comunidade de comunicação; a filosofia latino-americana do "nos-otros (nós-outros)"³⁷ estamos" parte de uma cultura sapiencial afirmada e analisada a partir de uma interpretação hermenêutica. A Ética da Libertação tem como ponto de partida preferencial, sem negar os anteriores, a "exterioridade" do horizonte ontológico ("realidade" além da "com-preensão do ser"), o além da comunidade de comunicação ou de uma mera sabedoria *afirmada* ingenuamente como autônoma ("estando" concreta e historicamente reprimida, destruída no

seu núcleo criador, sendo marginal e dificilmente reproduzível³⁸, e isto quando ignorado leva a uma "ilusão" folclorista). Trata-se de descobrir claramente três destinatários ou referentes "afetados":

a) O afetado como *excluído* em toda discussão é alguém que vai sofrer os efeitos de um acordo válido hegemonicamente alcançado. A Ética da Libertação ressalta que a consciência ou o saber-se "afetado" (quando se é excluído) é já fruto de um processo de "conscientização" libertador. O tempo imemorial radical, então, é a situação em que o/a afetado/a não tem consciência de ser afetado/a. Eis a situação do escravo que acredita ser "por natureza" escravo. Já citamos acima este texto: "Durante anos e anos colhemos a morte dos nossos nos campos de Chiapas"³⁹... Nossos homens e mulheres caminhavam na longa noite da ignorância"⁴⁰.

b) O mesmo acontece com o afetado como *oprimido*, a vítima, "explorada" intra-sistemicamente (como por ex. a "classe camponesa" que, para Marx, como conjunto de assalariados do campo criam riqueza para a United Fruit; ou a mulher no machismo patriarcalista etc.).

c) Enfim, temos afetados que estritamente não estão em relação de dominação, mas estão *materialmente excluídos* (há, com efeito, graus de exterioridade e de subsunção). Assim, o "pobre" (o *pauper* para Marx) é aquele que não pode reproduzir a sua vida (por ex. deixou o sistema feudal como servo, mas ainda não é assalariado [*pauper ante festum*], ou perdeu a sua condição de assalariado e se transforma em "desempregado" [*pauper post festum*]: trabalho disponível, massas marginais urbanas atuais). São as vítimas em suas três determinações.

[284] A análise ontológica (também ética, de Heidegger a Taylor ou MacIntyre) pode e deve também ser aplicada ao "mundo" das vítimas, afetadas, exploradas ou excluídas. É mister não considerar este último exclusivamente como pura negatividade, exterioridade formal ou vazia de conteúdo, só como o outro formal exterior ao mundo, sistema ou comunidade vigente hegemônicos. É necessário prestar atenção *positiva* à sua realidade⁴¹. Creio que isto é adequado e, por isso, a tarefa de Heidegger, Taylor ou Scannone tem sentido; o outro deve ser "autêntico" em sua exterioridade cultural. A hermenêutica tem sentido até como relação ao outro. Rigoberta Menchú nos fala dos costumes de sua família (cap. I), cerimônias do nascimento (cap. II), o náuatle como o "outro-eu", o duplo de cada ser humano (cap. III), a fazenda (cap. IV), a cidade vista pelo índio (cap. V), os cultos da semeadura (cap. IX), a "terra-mãe" (cap. X), as cerimônias do casamento (cap. XI), a vida da comunidade (cap. XII). Tudo isto é necessário porque a vítima, o outro oprimido e excluído, não é um objeto formal vazio: é um sujeito vivo em um mundo pleno de sentido, com uma memória de suas gestas, uma cultura, uma comunidade, o "nós-estamos-sendo" como realidade "re-sistente". Estamos então "com Scannone",

mas é preciso ir “além de Scannone”, e isso porque, logo de saída, o relato de Rigoberta começa a mudar de sentido a partir de “experiências” horríveis: a morte de sua amiga intoxicada pela fumigação (cap. XIII), o trabalho como “doméstica” na capital (cap. XIV)⁴², a prisão do pai que mais tarde morreria quando o Exército incendiou a embaixada da Espanha que os camponeses tinham ocupado em sinal de protesto (cap. XV). Começa assim um período de reflexão. Rigoberta, como que julgando criticando o seu próprio passado, relembra:

Comecei a analisar minha infância e cheguei a uma conclusão: eu não fui criança, eu não tive infância, não tive escola, não tive suficiente comida para crescer, não tive nada⁴³. E dizia: Como é possível? Relacionava⁴⁴ a vida dos filhos dos ricos por onde passei. Como comiam. Os cachorros. Treinavam até os cachorros para que conhecessem só os donos e repelissem até os empregados. Tudo isso eu comparava, e eu não sabia como compartilhar minhas idéias⁴⁵. Deste modo, comecei a ter amigos de outras comunidades⁴⁶... Eu falava: e vocês, comem o quê? De manhã, o que comem? E no almoço, comem o quê?... Eu posso dizer, não tive nenhum colégio para minha formação política⁴⁷, mas a minha própria experiência⁴⁸ procurei transformá-la em uma situação geral de todo o povo⁴⁹. Fiquei alegre ao me dar conta exatamente que o problema não era só o meu problema... Que havia ricos e havia pobres. Que os ricos exploravam os pobres: nosso trabalho, nosso suor. Por isso, ficavam cada vez mais ricos. Depois, o fato de não sermos escutados era um “despacho”⁵⁰, que tínhamos que nos ajoelhar diante das autoridades, era parte de toda a discriminação que nós índios vivíamos...⁵¹

Narração real impressionante! Merece ser lida e comentada pormenorizadamente⁵².

[285] Abordemos agora a questão de fundo: Que tipo de racionalidade nos abre para o outro como outro mesmo em sua exterioridade, antes, em e depois dos momentos funcionais dos sistemas; sistemas proposicionais (analíticos), argumentativos ou pragmáticos (Apel ou Habermas), textuais (Ricoeur), instrumentais (Weber ou Popper), políticos (Rawls) econômicos (criticados por Marx) etc.? Demos o nome de “razão prático-material” àquela que discerne as mediações para a reprodução e o desenvolvimento da vida do sujeito humano; mas ainda mais exatamente denominamos “razão ético-originária” um tipo específico de racionalidade (diverso da razão discursiva, estratégica, instrumental, emancipatória, hermenêutica etc.) que “re-conhece” a vítima excluída, o outro como outro que o sistema de comunicação vigente. A “razão ético-originária” é o momento primeiro racional, anterior a todo outro exercício da razão, pela qual temos a experiência (empírica e material e, por isso, é a própria “razão prático-material”) como re-sponsabilidade pelo outro antes de toda decisão, compromisso, expressão lingüística ou comunicação a seu respeito. É aquela que

nos permite receber o “impacto” de uma “obsessão” ou “re-sponsabilidade pelo outro” *a priori* e como pressuposto já sempre dado em toda expressão lingüística proposicional ou argumentativa, em toda comunicação, em todo consenso ou acordo, em toda práxis. É o próprio momento ilocucionário na origem de todo “ato-de-fala”: “Eu-lhe digo que...”; é a intenção constitutiva anterior ao “ato-de-trabalho”, a toda divisão do trabalho, a toda pretensão de eficácia na factibilidade ou co-solidariedade para com o outro⁵³. É o “dizer (*dire*)” antes de todo “o dito (*le dit*)” (mesmo do argumento); é um “estar-exposto” na própria pele diante-do-outro⁵⁴; é o momento primeiro no qual consiste “a própria racionalidade da razão”⁵⁵. A crítica tem sua fonte no momento prático por excelência da “razão ético-pré-originária” que estabelece o “estar-sendo-pelo-outro”, como re-sponsabilidade *a priori*, no “face-a-face” da “proximidade”⁵⁶.

[286] A Ética do Discurso parte de uma comunidade que pressupõe na comunicação séria ou autêntica certas “pretensões” que se fundamentam na norma básica ética, que se poderia enunciar como “uma em princípio ilimitada comunidade de comunicação, de pessoas que se reconhecem reciprocamente como iguais”⁵⁷. Neste “re-conhecimento” das pessoas como iguais consiste a norma básica em que se fundamentam as pretensões de validade de toda pragmática. Pois bem, o “encontro” com a vítima como o outro, como sujeito ético no “re-conhecimento” originário, é o *a priori* de toda ética, aquilo que Lévinas chama de “proximité”, “face-a-face”. O tipo de racionalidade que estabelece essa relação ou encontro é o que chamo de exercício da “razão ético-originária” por excelência. A “razão discursiva”, e em grau maior a “razão crítico-discursiva”, se fundamentam e se fundamentam nesta “razão ético-pré-originária”⁵⁸: se se argumenta (momento prático ou teórico da razão), é porque o outro é re-conhecido como um sujeito ético autônomo, e por respeito ao outro – além das razões veritativas correspondentes – é preciso aduzir razões para chegar a um acordo, e não meramente usar a violência (o irracional). Se isto é assim, a razão discursiva é um momento fundado na “razão ético-originária” (o “pelo-outro” da razão prática como fonte primeira, anterior a todo argumento e a toda comunicação). Mesmo as “pretensões de validade” da comunicação se fundamentam na “razão ético-originária”, pré-discursiva. A partir do outro, a vítima, pois deve ser sujeito ético em relação simétrica, o válido intersubjetivo deve ser acordado também argumentativamente. Neste sentido, para Lévinas, a ética é a filosofia primeira, originária:

A ética como a exposição e sensibilidade extrema de uma subjetividade a outra se torna moralidade e enrijece a pele enquanto passamos ao mundo político do terceiro impessoal – o mundo do governo, das instituições, dos tribunais e das prisões, das escolas e dos comitês, etc. Mas a norma que deve sempre inspirar e conduzir a ordem moral é a norma ética do inter-humano... Por isso, a filosofia ética deve continuar sendo a filosofia primeira⁵⁹.

A "razão ético-pré-originária" abre, como anterioridade, o "espaço-possibilidade" da "ação comunicativa", da "argumentação", a partir da capacidade originante de estabelecer o "encontro" com o outro e, em maior medida e como limite extremo ético de exterioridade, no espaço do "outro-afetado-excluído". A re-sponsabilidade de subverter as estruturas que dominam a vítima, que a ocultam até para a comunicação (por ser desconhecida), para a argumentação (por não poder participar) é o originário originante. A "razão ético-pré-originária" está no princípio da libertação da vítima, do pobre, de todo excluído, porque des-cobre o rosto en-coberto da "parte funcional" no sistema auto-referente ou no "excluído", e o re-conhece como sujeito ético digno, não só como igual, mas como o outro que a comunidade hegemônica, como *sujeito* possível do processo de "libertação", para chegar a ser pleno participante da nova comunidade real, possível, futura.

A afirmação analética (para além do horizonte do mundo e da comunidade de comunicação hegemônicas) é fruto da "razão ético-pré-originária", cujo primeiro sujeito é o outro dominado ou excluído, que se re-conhece comunitariamente como o outro afetado: Rigoberta, o povo índio-americano... Não se trata de mero exemplo empírico: trata-se de uma narrativa graças à qual podemos analisar situações "formais", universais a todo sistema, mundo ou comunidade de comunicação possível⁶⁰.

[287] Após a tomada de consciência da vítima, há outros momentos necessários, posteriores, diacrônicos, em que os oprimidos-excluídos, pela tomada de consciência, lutam pela "participação" plena na "futura" comunidade de comunicação antecipada na comunidade das próprias vítimas e seus aliados. A Ética da Libertação vem há muitos anos insistindo na "interpelação" do outro perante um ouvido que saiba ouvir (que denominamos "consciência ética" no sistema⁶¹), como origem do processo de libertação. Devemos hoje propor um novo desenvolvimento, pois há todo um processo *anterior*, a partir da tomada de consciência do outro (oprimido-excluído)⁶², que inicia o processo de re-conhecimento e *solidariedade primeira* (entre os próprios outros como vítimas, entre os oprimidos, no povo excluído entre eles mesmos) a partir da sua própria re-sponsabilidade *originária*⁶³ deles mesmos como sujeitos de nova história. Rigoberta conta:

Os ricos vêm do lado de lá, onde está o governo dos ladinos, o governo dos ricos, até os latifundiários. Já começamos a ver com mais clareza as coisas⁶⁴ e, como dizia, não foi difícil entender que era preciso lutar junto com os outros... Comecei a viajar por diferentes lados. Consultando todas as coisas... E então compreendia melhor meus irmãos-inhos, meus irmãos⁶⁵.

A vítima, ao se des-cobrir en-coberta, ignorada, afetada-negada, começa a tomar-consciência do si mesmo positivo (daí a importância da contri-

buição de Scannone, ou da aplicação das análises de Ricoeur ou de Taylor à cultura das vítimas, dos pobres), mas dialeticamente co-determinada pela "consciência" (*Bewusstsein-Gewissen*: consciência teórica e ética) da relação negativa com o sistema⁶⁶: des-cobrir-se a si mesmos (nós-outros) mas como explorados, en-cobertos, excluídos. O "começamos a ver *mais claramente* as coisas" de Rigoberta não é só "ver com clareza a própria sabedoria", mas ver igualmente a sua "negação". Sem consciência da negatividade não se conclui pela necessidade útil da luta ("não foi difícil entender que era preciso lutar junto com os outros", diz Rigoberta), da organização ("comecei a viajar por diferentes lados") e, sobretudo, a necessidade de ir construindo um pro-jeto de libertação⁶⁷. Esse pro-jeto é fruto da razão crítico-discursiva (mas também, como veremos, de uma razão crítica de factibilidade instrumental), por ser necessário ir decidindo-o democrática, simétrica, participativamente na caminhada, "junto com os outros". É também efeito da razão estratégica, por se propor e definir fins políticos e econômicos (a utopia histórico-possível). Na sua construção, então, em que intervém a razão instrumental, por causa da necessidade de mediações técnicas, econômicas, científicas, políticas.

[288] A partir dessa negatividade (ser "afetados" não-participantes por ativa opressão, exclusão; "invisíveis" para os do sistema), feita *sujeito* pela organização militante, o outro popular pode agora, como "fonte" trans-ontológica, como fonte originária, lançar a "interpelação" àqueles que têm "consciência ética" ou sabem escutar no sistema vigente: "Eu te interpelo pela justiça que devias cumprir conosco!"⁶⁸

Quando alguém "no sistema" aceita reflexivamente pela já atual "responsabilidade pelo outro", recebendo o impacto de estar sendo explicitamente interpelado ("chamado atualmente pela própria vítima"), dá-se outro momento da "razão ético-pré-originária", pré-discursiva, agora no ouvinte intra-sistêmico⁶⁹: reconhece-se a dignidade do sujeito ético do outro e "se toma-como-verdadeira" (*für-Wahr-halten*) a sua palavra ainda insuficientemente inteligível. A conexão entre os afetados não-participantes e os participantes do sistema hegemônico que deixam todavia a sua posição de dominação, pela afirmação de uma "obsessão" ou "co-responsabilidade" pelo outro, permite a elaboração teórico-crítica explicativa, segundo os melhores recursos epistêmicos atuais, dos sujeitos histórico-comunitários com plena consciência crítica, não só a do "senso comum" das vítimas mas, agora, da consciência crítica científica, filosófica, de peritos articulada mutuamente no processo de libertação⁷⁰ (que não é já nem a simples afirmação ambígua da exterioridade, nem a hermenêutica da cultura popular cúmplice, nem a impossível aplicação do princípio ético da Ética do Discurso, visto não haver simetria entre os afetados).

§ 5.2. Processo ético-crítico em Paulo Freire

[289] Deveremos agora distinguir claramente entre as posições: a) a cognitivista de um Jean Piaget no "centro" do sistema-mundo – já que, embora leve em conta a afetividade e o fenômeno da consciência moral⁷¹ (questão que será melhor tratada nos seis graus de "juízo moral"⁷² de um Lawrence Kohlberg, e que não se deve confundir com o chamado "pensamento crítico (*critical thinking*)" puramente teórico – não supera o nível de uma moral formalista; b) as desenvolvidas na "periferia", no nível do "atraso" ou marginalização social da criança, como em Feuerstein, ou considerando o constitutivo contexto sócio-histórico e cultural em Vygotsky, em um momento pós-revolucionário da "periferia"; c) até a posição propriamente ético-crítica e intersubjetivo-comunitária do sujeito histórico no processo da "conscientização" de denúncia e anúncio de Paulo Freire, em situação de uma sociedade oprimida na periferia do capitalismo mundial. Este último, como se poderá ver, conserva uma originalidade própria (um autêntico "anti-Rousseau do século XX") que desejamos justificar a partir de uma definição precisa da dialogicidade intersubjetiva da *razão discursiva ético-crítica*, que inclui então a dimensão estritamente ética do conteúdo material negado (não sendo meramente uma moral-formal como no caso de Kohlberg ou Habermas). Freire não é simplesmente um pedagogo, no sentido específico do termo, é algo mais. É um educador da "consciência ético-crítica" das vítimas, os oprimidos, os condenados da terra, em comunidade. Espero que se possa agora situar adequadamente a sua contribuição (ou talvez os seus limites).

a. De Jean Piaget a Lawrence Kohlberg

[290] Biólogo de origem, Piaget situa adequadamente o problema do conhecimento⁷³ no nível ontogenético, dividindo em diversos estádios o processo cognitivo da criança⁷⁴. O estágio 1, no recém-nascido, se caracteriza pela prática de "exercícios por assimilação de reflexos", sendo o principal deles o chupar (e assim distingue o bico do peito materno de outros objetos que leva à boca)⁷⁵, a partir de um esquema sensório-motor que se vai desenvolvendo⁷⁶. Em um estágio 2 há "hábitos", e surge o esquematismo da assimilação do meio-fim, à guisa dos reflexos condicionados de Pavlov. No estágio 3, a partir dos quatro meses e meio, o bebê manipula no espaço manual, descobrindo o comportamento causa-efeito. Só no estágio 4 se faz presente a inteligência técnico-prática propriamente dita, onde podem efetuar-se ações visando um objeto oculto (como levantar uma tampa). Pelos onze ou doze meses, o estágio 5, chega à "conduta do suporte": aproximar, puxando o lençol, um objeto que se encontra em cima dele. No estágio 6, pode agora buscar um objeto novo como meio para efetuar a ação (segundo a experiência de Köhler com os chimpanzés).

Trata-se então de uma crescente capacidade de "construção do real"⁷⁷, junto com o desenvolvimento do aspecto afetivo⁷⁸ e moral⁷⁹. O momento da linguagem – que surge junto com capacidade semiótica – aparece aproximadamente a partir do estágio 5, o que permite um desenvolvimento acelerado do psiquismo (maior repertório de "objetos" a partir de um "léxico", e suas múltiplas "operações" e relações "lógicas"⁸⁰, em frases a partir de duas palavras, com crescente memória).

O recém-nascido e o lactante transcorrem um primeiro período, a primeira infância⁸¹, que culmina com o aparecimento da linguagem, como vimos. Dos dois anos até os seis ou sete anos, transcorre o segundo período, com o início da socialização, linguagem interior, sistema de signos, assimilação sistemática da ação própria etc. Dos sete aos onze anos acontece o terceiro período, que começaria com a escolarização, em que progride a socialização, o pensamento, desenvolvem-se as operações racionais formais etc. Com a adolescência, quarto período, produz-se o amadurecimento sexual e surgem desequilíbrios próprios de um grau superior de integração social⁸².

[291] Quanto à afetividade e ao juízo moral⁸³, Piaget depende de Freud (toda a problemática da internalização da imagem afetiva do pai no "superego") e de Kant. Deste último toma as idéias de respeito e dever. Com efeito, a criança – inspirando-se nos trabalhos de Bovet⁸⁴ – aceitaria de início as normas exteriores diante da presença da autoridade, por puro respeito (ambígua unidade entre afeto-temor). É uma posição heterônoma, com a presença do sentimento de culpabilidade em relação ao cumprimento real do que se mandou. A obrigação e o valor exigidos se acham unidos à ordem como tal, com "responsabilidade objetiva" – sem consideração de intenções ou do descobrimento da diferença entre realidade e norma. As regras são "sagradas" – tanto do jogo de bolinhas de gude como do mundo moral, que por enquanto se identificam. A partir do terceiro momento (a partir dos sete anos) vai aparecer a diferenciação entre realidade e regras, e entre regras técnicas do jogo ou propriamente morais (por exemplo, um sentido crescente de relação diferenciada entre "justiça" e "obediência" devida). Começa-se a perguntar sobre a legitimidade ou "justiça" de uma "ordem" e descobrem-se contradições entre os mais velhos.

O método consistiu em situar ontogeneticamente a partir da psicologia evolutiva as considerações teóricas da filosofia moral (especialmente Kant). Esta é uma vantagem e ao mesmo tempo uma limitação. Trata-se de uma moral *formal*, só de princípios, razão prático-cognitiva.

Pode-se agora compreender o desenvolvimento posterior efetuado por Kohlberg⁸⁵, inspirado não só em Kant, mas também em Rawls, sempre dentro da posição formal piagetiana da moral⁸⁶, mas ampliando o horizonte e situando-o como processo filogenético – não isento de um eurocentris-

mo evidente. Habermas e Apel se acham perfeitamente à vontade nesta visão cognitivista, formal, universalista, de princípios, que chega ao estágio pós-convencional⁸⁷. Suas limitações são as próprias de um formalismo acrítico, como veremos, e que Freire subsume e supera amplamente – pois conta com o aspecto ético material crítico e comunitário-intersubjetivo.

[292] Kohlberg divide processualmente o amadurecimento do juízo moral em três níveis (A, B e C) com seis estádios (1 a 6). O nível A (*Pré-convencional*) contém o estágio 1 (do castigo e da obediência) em que o certo (*right*) consiste em obediência estrita aos mandamentos e à autoridade, evitando o castigo e o dano físico; e o estágio 2 (do propósito e intercâmbio instrumental individual), em que o certo é aquilo que permite atender ao interesse imediato da satisfação de necessidades. O nível B (*Convencional*) contém o estágio 3 (das expectativas, relações e conformidade interpessoais), em que o bom é ocupar-se com o outro e seus sentimentos, respeitando lealmente e confiando nos iguais, motivados pelo cumprimento das regras e expectativas; e o estágio 4 (do sistema social e da manutenção da consciência), em que o certo é cumprir os deveres e manter a ordem e o bem-estar social. O nível C (*Pós-convencional*), onde as decisões morais são geradas por direitos, valores ou princípios, tem um estágio 5 (dos direitos anteriores ao contrato social ou à utilidade), em que o justo é defender os direitos, valores ou pactos mesmo quando é preciso enfrentar normas ou leis do grupo; e o estágio 6 (dos princípios universais éticos) em que a ação tem como referência princípios éticos universais que toda a humanidade deve respeitar.

A passagem de um estágio a outro supõe uma aprendizagem, ontogenética, mas também condições filogenéticas ou históricas culturais, pois somente na modernidade europeia se alcançariam os estádios 5 e 6, porque, mesmo no caso de éticos universais como um Nezahualcóyotl, Confúcio, Aristóteles, Avicena ou Tomás de Aquino, sua “universalidade cultural” (o mundo asteca, chinês, helênico, muçulmano ou cristão) surgia diante dos seus olhos como toda a humanidade, fora de cuja universalidade “os outros” ou não eram humanos ou deveriam obedecer às normas, aos critérios e princípios da “própria” universalidade (seja asteca, helênica etc.)⁸⁸. Habermas, por seu turno, considerando também a posição de R. Selman⁸⁹, completa o modelo de Kohlberg⁹⁰. Às dificuldades de querer experimentar o modelo até à idade adulta e à terceira idade acrescentaríamos agora, nós, as contradições que se encontram ao pretender aplicá-lo a culturas periféricas em situação pós-colonial. Não temos porém a intenção de efetuar agora esse tipo de crítica. Como se poderá ver posteriormente, interessa-nos subsumir a posição de Kohlberg, mostrando porém – assim como em Habermas – a falta completa daquilo que denominaremos os *níveis críticos* (quando possíveis) em cada um dos já indicados. Assim,

por exemplo, e mesmo no nível do *estádio 1*, podem ocorrer as seguintes situações. A mãe ordena à filhinha:

1. Cuide dos seus brinquedos!

Coisa que a menina faz, mesmo no caso de outra amiguinha pretender arrebatá-los, porque cumprir a ordem inclui não emprestá-los pois seria possível que se estragassem. Mas a mãe pode mandar:

2. Cuide dos seus brinquedos, mas empreste-os às amiguinhas.

A mesma ordem inclui materialmente um momento de solidariedade que conforma a consciência moral da menina. Mas, poderia acontecer que um menino, de pele escura, mestiço, filho do jardineiro, chamado Pedrinho, tome parte nas brincadeiras da criança. Se a mãe falasse:

3. Cuide dos seus brinquedos, mas empreste-os às amiguinhas, e muito especialmente a Pedrinho,

teria incluído *negativa* e *materialmente* na ordem um momento "ético-crítico" de solidariedade social, que a menina incorporaria na consciência no muito ingênuo nível formal da lógica "castigo-obediência" e que, mediante aprendizagem, se tornaria "crítico" socialmente sem intencionalidade nenhuma da sua parte. Assim, pode ter havido, junto com exigências mágicas, míticas e puramente convencionais do *Livro dos mortos* do Egito, normas "ético-críticas" ("dei pão ao faminto"⁹¹) de excepcional desenvolvimento crítico deontológico. Um alto nível de "criticidade" *ético-material* pode ser simultâneo a graus muito ingênuos de "criticidade" *moral-formal*, ou anterior a graus mais universais dessa "criticidade" *formal*. Distinguir entre ambos os tipos de criticidade vem a ser o problema central da pedagogia (e política) da formação do juízo ético e moral. Uma consciência em um nível material mágico ou analfabeto (como veremos com Freire) pode adquirir uma consciência ético-crítica extrema, muito maior que o mais refinado membro de uma sociedade pós-convencional, quanto a suas possibilidades formais de fundamentação autoconsciente das suas decisões. É o que mostra Paulo Freire – sem tentar, pois a sua função é a de pedagogo e não de filósofo, criar analiticamente categorias que dêem maior precisão à sua linguagem teórica, crítica.

Desta maneira, deveríamos percorrer um a um os diversos níveis e estádios. No nível *pós-convencional*, *estádio 6* (e até 7, se se quiser), deveria situar-se o momento ético-crítico que se enunciaria aproximadamente desta maneira:

Estádio ético-crítico 6: Diante dos princípios ético-universais em sua aplicação empírica, sempre se deve tentar descobrir as vítimas que o cumprimento desses princípios gera concretamente de forma inevitável. A

partir das vítimas, julgar-se-á como não-verdadeiro, não-válido, não-eficaz aplicar a universalidade "dominadora".

Poderia alguém objetar que este momento negativo nada acrescenta ao *estádio 6*, pois se trata de negar uma aplicação incorreta do princípio universal (o respeito, o re-conhecimento, a re-sponsabilidade pela vítima estão incluídos nas exigências do princípio). Como explicamos no *capítulo 4*, a posição ontológica do sujeito moral (que aplica o princípio universal do *estádio 6*) cai inevitavelmente na "cegueira" daquilo que transcende a universalidade concreta do seu mundo, sistema, cultura etc. "O outro" se torna invisível. Os *estádios ético-críticos* (do 1 ao 6), no entanto, seriam momentos e procedimentos necessários para uma consciência ética, que devem desenvolver *explicitamente* a exigência de considerar a "alteridade", além da ou transcendental à "universalidade" como vigente, devendo desconstruir a sua negatividade a partir das vítimas. Veremos como se arranja Paulo Freire para "ensinar" (pois se trata de uma *aprendizagem*) o exercício desta "consciência ético-crítica" (que é exercício da razão *materia*l e formal, ética e comunitário-discursiva enquanto "dialogicidade"). Mas, antes, desejamos expor dois psicopedagogos progressistas que nos ajudarão a situar melhor o tema.

b. Reuven Feuerstein e Lev S. Vygotsky⁹²

[293] Ainda em uma linha cognitivista⁹³, e de certo modo solipsista, e dentro de um paradigma da consciência, quanto à intervenção do pedagogo, mas com alguma consciência crítica diante do eurocentrismo ontogenético de Piaget (que estudou preferencialmente a "criança européia") e partindo da diferenciação de crianças (jovens ou adultos) situadas em posições sociais desvantajosas, devemos considerar os interessantes desenvolvimentos de psicopedagogos como Feuerstein (em Israel)⁹⁴. Com efeito, pensa nosso autor que:

*A modificabilidade é o caráter dos caracteres, o único permanente... O que eu gostaria que se entendesse é que o homem tem de estável a sua capacidade de mudança, de estar sempre aberto à mudança... Em primeiro lugar, esta modificabilidade nega em absoluto a possibilidade de prever o desenvolvimento humano e a classificação das pessoas: Você tem o nível de uma criança de cinco anos, está na categoria dos retardados, e vai ficar aí a vida inteira*⁹⁵.

Feuerstein, indo mais longe que Piaget ou Kohlberg, procura interferir para que esses considerados como "retardados" – por múltiplas causas – possam, mediante uma intervenção firme e metódica do pedagogo, "modificar" a sua posição e iniciar uma etapa de aprendizagem positiva, surpreendente. Escrevia-lhe um colega:

Feuerstein, não vale a pena levar a menina a Jerusalém. Você não poderá fazer mais nada. Sem ler, nem escrever, sem linguagem constituída, sem

saber qual é o dia do mês, sem orientação, sem poder satisfazer a suas próprias necessidades... não podemos fazer nada.⁹⁶

Após nove meses de intervenção pedagógica, a menina estava irreconhecível: modificara completamente a sua capacidade de aprendizagem. "A modificabilidade é acessível nos indivíduos além da etiologia que determina o seu estado"⁹⁷ – diz nosso psicopedagogo. Para ele, a inteligência não é "capacidade" inata, mas um "processo", pois "tudo vai depender do número de conexões ou ligações que o cérebro estabelecer; ligações que se podem tornar mais ricas mediante a ação educativa, sempre condicionada ao grau de interesse e da relação mantida com aqueles com quem aprende"⁹⁸. Feuerstein, a partir de J.P. Guilford, mostra que a inteligência supõe conhecimento, memória, convergência, divergência, avaliação; de Piaget toma o referente à capacidade da criança de organizar e adaptar as experiências, assimilando-as; de Vygotsky se aprende todo o seu esquema de programas de estimulação para facilitar o desenvolvimento da conceitualização. Ou seja, a inteligência é plástica, modificável, momento construtivo da atividade sempre possível do indivíduo. O "atraso" mental, a deficiência na aprendizagem, o fracasso escolar, a "síndrome de privação cultural" (negatividade das vítimas) podem receber então outro diagnóstico e, sobretudo, outro tratamento pedagógico. Trata-se de uma incapacidade intergeracional da *mediação* da aprendizagem: do dar uma certa capacidade ativa à nova geração. Deve-se então intervir na modificabilidade cognitiva estrutural, modificando o seu *potencial de aprendizagem*. O conhecimento depende da *adaptação* do educando, como também da sua auto-imagem, da abertura à mudança, do sentimento de competência, do domínio de sua impulsividade, da superação dos bloqueios. A pessoa *adaptada* age com segurança; o "atrasado" age com insegurança.

Partindo do modelo de Piaget, de um estímulo que causa impacto no organismo, respondendo este por adaptação (EOR)⁹⁹, Feuerstein propõe uma *Experiência de Mediação na Aprendizagem*¹⁰⁰, na qual o educador se situa entre o Estímulo e o Organismo (EMO) para permitir que o Organismo (o educando) utilize eficazmente as suas capacidades. Da mesma maneira, o pedagogo deverá mediar entre o Organismo e a Resposta (OMR), para que o Organismo deixe de ser um receptor traumatizado passivo e consiga melhores desempenhos¹⁰¹. O que importa, então, é que os indivíduos que tiveram fracassos na mediação do ambiente (pobreza, apatia dos pais, perturbação emocional, conflitos de todo o tipo, que o nosso psicólogo estudou em crianças e jovens de Israel, procedentes de situações muito difíceis, de vários grupos culturais, sociais e econômicos) consigam uma correção de suas funções deficientes que lhes caracterizam a estrutura cognoscitiva. A base teórica para a modificação cognoscitiva é, então, a Aprendizagem Mediada.

[294] Por seu turno, Lev S. Vygotsky¹⁰², que pesquisa em um país periférico num processo de enorme criatividade pós-revolucionária¹⁰³ – como a União Soviética dos anos 20, até se instaurar o dogmatismo estalinista –, é um psicopedagogo genético-evolutivo que leva em conta na origem psíquica da criança o momento constitutivo sócio-histórico. Não se esqueça a experiência com crianças analfabetas na Ásia Central, em 1931 e 1932, junto com Alexander Luria¹⁰⁴, que foi para elas como um autêntico laboratório inter-histórico (mais que intercultural). Escreve, com razão, Angel Rivière, tendo em conta a experiência de Vygotsky, que era um estudante de direito e filosofia, com inclinação para a arte e a literatura, que leu tardiamente sobre psicologia em sua provinciana Gomel russa:

Se recorreu à psicologia foi precisamente por buscar uma explicação científica sobre a origem das funções superiores da *criação cultural*. Do mesmo modo que os interesses psicológicos de Piaget... tinham tido origem em uma preocupação mais primordial pelo problema da gênese do conhecimento [teórico], os do psicólogo soviético nasceram de um interesse por explicar a *gênese da cultura*¹⁰⁵.

Seu tema central é a “consciência” como lugar do processo de percepção e criação estética. Ele não quer efetuar uma descrição fenomênica (à *la Gestalt*), e, embora tenha conhecido muito bem o Piaget dos anos 20¹⁰⁶, opõe-se a um mero método ontogenético puramente cognitivo (no sentido do “paradigma da consciência”). Integra adequadamente um método genético-comparativo¹⁰⁷ com o experimental-evolutivo, mas propondo que os estádios sucessivos significam, na passagem de um inferior para outro superior, mudanças revolucionárias qualitativas (seguindo nisto o pensamento dialético). Além disso, a evolução biológica sozinha não explica todo o processo; é necessária a articulação constitutiva do momento histórico-social e cultural na psique da criança: “A dimensão social da consciência é primigênia em tempo e fato. A dimensão individual da consciência é derivada e secundária”¹⁰⁸. Supera o solipsismo da psicogenética do seu tempo, situando a criança no horizonte “interpsíquico” (em russo *interpsikhicheskii*) – o qual não se desenvolve pedagogicamente em um nível comunitário, como no caso de Freire. O social se “internaliza”, até como “linguagem interior”: tudo isso é definido como “unidades do funcionamento psicológico”, que incluem a consciência, a significação da palavra e da ação; a “mente” sempre se constitui “a partir da sociedade”.

[295] Talvez, porém, o mais interessante em Vygotsky não seja apenas a integração da linguagem¹⁰⁹ como um momento independente, e no entanto sempre articulado (ao menos desde quando se adquire esta competência por volta dos doze anos de idade¹¹⁰, que seria o momento *signico* ou semiótico), mas o descobrimento da competência “instrumental” da criança¹¹¹, a partir dos experimentos de Wolfgang Kohler com primatas:

Nós estamos convencidos de que o estudo do desenvolvimento do pensamento em crianças provenientes de *diversos meios sociais*, e especialmente de crianças que, diversamente das de Piaget, trabalhem [ou seja, usem instrumentos], nos levarão a resultados que permitirão a formulação de leis que terão uma esfera de aplicação muito mais ampla¹¹².

Isto é:

Vygotsky definiu como unidade daquilo que os cognitivistas dariamos o nome de *arquitetura funcional da consciência* a própria *atividade* (*deyatel'nost*): atividade não concebida simplesmente como resposta ou reflexo, mas como sistema de transformação do meio com ajuda de instrumentos. Ou seja, uma atividade entendida como *mediação*¹¹³.

Deste modo, Vygotsky conseguia integrar os âmbitos da problemática do paradigma da consciência, da língua e dos instrumentos à mão da criança. Na ontogênese, a criança parte de um processo biológico orgânico, mas articulado com o da filogênese histórico-cultural (do pensamento conceptual, da linguagem semiótica e das mediações instrumentais). E, por isso, o "princípio de descontextualização dos instrumentos de mediação" (materiais ou formais) permite processos de abstração nos três níveis¹¹⁴. Todavia, Vygotsky não dá demasiada importância (como todos os cognitivistas) à ordem das pulsões (fobias, compensações inconscientes, complexos etc.) nem tampouco educativamente à comunidade como lugar da participação ativa do educador e do educando como sujeito, pois se achava em uma sociedade passando por um momento "pós-revolucionário", em que se procurava organizar as novas instituições educacionais, e não era o momento da "denúncia" de uma negatividade dominadora e, por isso, o educando, a criança, o analfabeto, não podiam ser considerados como vítimas, culturalmente oprimidas. Vejamos então desde já as diferenças com relação a Paulo Freire. Vygotsky não pode propor-se gerar na criança a consciência ético-crítica, mas quer explicar o surgimento da consciência cultural, de processos psíquicos superiores, da "formação histórico-social e cultural da mente" em uma União Soviética juvenil e a partir do poder.

c. A "conscientização" em Paulo Freire¹¹⁵

[296] Todos os psicólogos do desenvolvimento ou psicopedagogos cujas posições expusemos brevemente possuem um traço comum: são cognitivistas, não só por tratarem a inteligência (já que se ocupam das motivações, da afetividade, dos juízos morais etc.), mas por se proporem, enfim e sempre, melhorar, corrigir ou desbloquear a *performance* intelectual (teórica ou moral). Freud, por seu turno, ocupa-se em modificar pedagogicamente (o que é a psicanálise a não ser uma pedagogia dialógica?) a ordem das pulsões quando cai em patologias incontrolláveis. Todos usam a mediação do experiente pedagogo ou psicanalista (que é também um

mediador entre a consciência e o pré- e o in-consciente através do "Super-ego"), mediador *individual* diante dos educandos (com alguma patologia pulsional psíquica) considerados também, de modo geral, como *indivíduos*. Tudo dentro de uma ordem social, cultural, política e econômica, tratada simplesmente como "dado", e cuja *transformação* nada tem a ver com a tarefa do pedagogo ou psicanalista. A posição de Paulo Freire é radicalmente distinta, pois ele descobriu que é impossível a educação sem que o educando se eduque a si mesmo *no próprio processo da sua libertação*¹¹⁶ e, por isso, mudam os seus propósitos pedagógicos – se é que podem chamar-se assim, pois se trata de algo mais universal e radical.

Com efeito, é propósito de Freire chegar a algo diferente de todos os citados (e isto não está claro, não só entre os psicopedagogos "científicos" que de certa maneira, e por isso, desprezam Freire como um "político", mas ainda para os que procuram desenvolver a pedagogia do nosso autor, aceitando as suas lições). Comparados com Paulo Freire, os psicopedagogos e psicanalistas são, primeiramente, *cognitivistas* (porque se ocupam com a inteligência teórica ou moral, ou com a consciência como mediação da patologia), *consciencialistas* (enquanto não desenvolvem uma teoria dialógica, lingüística), *individualistas* (enquanto se trata de uma relação do pedagogo individual com os educandos individualmente, embora em grupo), mas, principalmente, *ingênuos*, enquanto não procuram transformar a realidade contextual nem promover uma consciência *ético-crítica* no educando – que é a proposta fundamental de toda a empreitada educativa de Freire. Ou seja, Freire, diversamente de todos os autores citados, define precisamente as condições de possibilidade do surgimento do nível do exercício da razão *ético-crítica* (tal como a definimos no capítulo 4) como condição de um processo educativo integral. Por isso, o educando não é só a criança, mas também o adulto e, particularmente, o oprimido, culturalmente analfabeto, dado que a *ação pedagógica* se efetua no horizonte dialógico intersubjetivo comunitário¹¹⁷ mediante a transformação real das estruturas que oprimiram o educando. Este se educa no próprio processo social, e graças ao fato de emergir como "sujeito histórico". O processo transformativo das estruturas de onde emerge o novo "sujeito social" é o procedimento central da sua educação progressiva, liberdade que se vai efetuando na práxis libertadora. Por isso, não é só a inteligência teórica ou moral (isto se supõe, mas não é o objetivo principal), nem sequer o desbloqueio pulsional para uma normal tensão da ordem afetiva (à la Freud, que também se supõe), mas algo completamente diferente: Freire pensa na educação da vítima no próprio processo histórico, comunitário e real pelo qual deixa de ser vítima:

Assim como o ciclo gnosiológico não termina na etapa da aquisição do conhecimento já existente, pois que se prolonga até a fase da criação do novo conhecimento, a conscientização não pode parar na etapa do des-

velamento da realidade. A sua autenticidade se dá quando a prática do desvelamento da realidade constitui uma *unidade dinâmica e dialética com a prática da transformação [!] da realidade*¹¹⁸.

Noutras palavras:

Ler o mundo é um ato *anterior* à leitura da palavra. O ensino da leitura e da escrita da palavra *a que falte* o *exercício crítico [!] da leitura* e da releitura do mundo é, *científica, política e pedagogicamente, capenga*¹¹⁹.

Trata-se de uma revolução copernicana em pedagogia, que ainda está longe de ser compreendida. Por isso, escreve Freire, é necessário:

Criticar a arrogância, o autoritarismo de intelectuais de esquerda ou de direita, no fundo, da mesma forma reacionários, que se julgam proprietários, os primeiros, do saber revolucionário, e os segundos, do saber conservador; criticar o comportamento de universitários que pretendem conscientizar trabalhadores rurais e urbanos sem com eles se conscientizar também;... buscam impor a *superioridade* de seu saber acadêmico às *incultas massas*¹²⁰.

Muitos opinam que a pedagogia de Freire não é pedagogia, ou não é científica; que tem só "propósitos sociais e políticos". Ao que responde:

Como se fosse ou tivesse sido alguma vez possível, em algum tempo-espaço, a existência de uma prática educativa distante, fria, indiferente, com relação a *propósitos sociais e políticos*¹²¹.

[297] Vejamos resumidamente como trata a questão pedagógica. Conversando com alguns amigos no CIDOC de Cuernavaca, onde Ivan Illich (que se ocupou nessa época com a questão pedagógica) nos reunia muitas vezes, e onde Freire conheceu Erich Fromm (que a essa altura vivia em Cuernavaca), declarou:

Falar de conscientização exige uma série de condições prévias... Geralmente se pensa que sou eu o autor desse estranho vocábulo, pelo fato de ser *um conceito central das minhas idéias* sobre educação... Ela nasceu de uma série de reflexões que uma equipe de professores desenvolveu no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB)¹²²... A palavra foi criada por um dos professores daquela época... Lembro entre outros o Professor Álvaro Vieira Pinto, um grande filósofo, que escreveu o livro intitulado *Consciência e realidade nacional*¹²³... Quando ouvi pela primeira vez a palavra conscientização e, ao ouvi-la, imediatamente percebi a profundidade do seu significado, pois estava absolutamente convencido de que a educação como prática da liberdade é um ato de conhecimento, uma abordagem crítica da realidade.¹²⁴

Dividirei o assunto em curtos tópicos, para continuar com o argumento desta Ética¹²⁵, e mostrar a importância de Freire para uma ética crítica, e a sua importância em muitos movimentos de libertação contemporâneos na América Latina e na África.

c.1. A "situação-limite": o "ponto de partida"¹²⁶. Freire explica, inspirando-se em Jaspers, embora dando-lhe um novo sentido:

Estudemos por exemplo a *situação-limite*¹²⁷ dos camponeses do Nordeste do Brasil. Eles têm uma consciência fortemente oprimida que lhes impede ter uma percepção estrutural da realidade. São incapazes de perceber o fato, a situação-limite como algo que se constrói na realidade objetiva e concreta em que o homem está. Mas, apesar disso e pelo fato de ser homem, necessita explicar a realidade em que vive. Como se questiona? Quais são as razões que dá? E a sua consciência oprimida, como é que analisa este caso?¹²⁸

Trata-se de um ponto de partida "material"¹²⁹, analítico, econômico e político¹³⁰. Toda educação possível parte da "realidade" *na qual* o educando se acha. São estruturas de *dominação* que constituem o educando como oprimido. Em sua obra máxima de 1969¹³¹, no exílio no Chile, Freire aborda o tema da existência de uma contradição fundante: opressores-oprimidos. Por que Freire parte do oprimido, do marginal, do analfabeto? Porque o "educando" como tal, no limite, é quem deve ser educado mais que ninguém. Freire situa-se na *máxima negatividade possível*¹³²: "A crítica e o esforço para superar essas *negatividades* são não apenas indicáveis mas indispensáveis... Tem havido maneiras diferentes de compreensão negativa e, portanto, de crítica"¹³³. Se Horkheimer nos diz que negatividade e materialidade são as condições da teoria crítica, aqui não só temos uma "teoria" mas uma prática crítica de muito maior negatividade e materialidade: não são já os operários alemães, são os "condenados da terra" de Fanon – camponeses sem terra do Nordeste; cerca de 40 milhões dentre os mais pobres do planeta –; não é já a teoria crítica de cientistas que procuram depois um "sujeito" histórico: são os "sujeitos históricos" que buscam antes quem possa educá-los.

[298] c.2. "Prise de conscience"?¹³⁴ Diante de Piaget¹³⁵, Freire indica que a "conscientização" (que começa sendo consciência crítica) é muito mais que mera "prise de conscience" cognoscente do mundo:

Esta *prise de conscience* não é ainda a conscientização. Esta é a *prise de conscience* que se aprofunda. É o desenvolvimento crítico da *prise de conscience*; a conscientização implica a superação da esfera espontânea¹³⁶ de apreensão da realidade, por uma *esfera crítica* em que a realidade se dá agora¹³⁷ como um objeto cognoscível em que o homem assume uma posição... em que procura conhecer¹³⁸.

"Conscientizar" indicará o processo pelo qual o educando irá lentamente efetuando toda uma diacronia a partir de uma certa negatividade até a positividade, como um movimento espiral, de contínuas decisões, retornos, avaliações. A pedagogia dos oprimidos é a pedagogia do *kath'exokhén*, dado que situando-se no máximo de negatividade pode servir de modelo a todo outro processo pedagógico crítico possível.

c.3. *Estádio 1: A "consciência ingênua"*, a cultura do silêncio, a "mitificação da realidade" etc. Freire tem muitos nomes para o ponto de partida negativo (nunca superado pelos psicopedagogos antes nomeados). Trata-se, estritamente, da passagem de uma "consciência mágica", massificada ou fanática, e mesmo moderna e urbana, porém ingênua¹³⁹, para uma "consciência crítica". Nesta situação, é uma "consciência intransitiva"¹⁴⁰ que não consegue exprimir-se (encontra-se em si e não é capaz de chegar à autoconsciência do *para si*). A partir da "consciência ingênua" emerge a "consciência crítica"; diante da "cultura do silêncio" o "poder falar"; diante da "mistificação da realidade" a "desmistificação"....:

No ato de aproximar-se do mundo, da realidade, no seu movimento no mundo e com o mundo, os homens têm um *primeiro momento* no qual o mundo, a realidade objetiva não se dá a eles como um objeto cognoscível da sua consciência crítica... mas é uma consciência ingênua¹⁴¹.

No entanto, esta "consciência crítica" envolve riscos, falando em termos pulsionais: o oprimido não está preparado para enfrentá-la.

[299] c. 4. "*Medo da liberdade*". Pulsionalmente, inspirando-se com certeza em Fromm – e, nisto, Freire é sucessor da primeira Escola de Frankfurt em sua materialidade negativa –, os oprimidos têm "medo da liberdade"¹⁴². É a "impossibilidade ontológica" de os oprimidos serem "sujeitos", para encararem a própria libertação. A vítima, o oprimido, acha-se em um primeiro momento "bloqueado" pulsionalmente para se abrir ao imenso mundo da crítica:

Não são raras as vezes em que participantes destes cursos, numa atitude em que manifestam o seu *medo da liberdade*, se referem ao que chamam de *perigo da conscientização*. A *consciência crítica* (dizem) é *anárquica*. Ao que outros acrescentam: *Não poderá a consciência crítica canduzir à desordem?* Há, contudo, os que dizem: *Por que negar? Eu temia a liberdade. Já não a temo*¹⁴³.

Freire se refere continuamente a esse "bloqueio" pulsional, pois, como observa Lévinas, aquele que conquista a consciência crítica esbarra com uma perigosa situação de perder a felicidade, pois se torna um "refém" perseguido no e pelo sistema opressor em nome de sua comunidade de vítimas. Aqui residiria a dificuldade para superar aquela "felicidade" do utilitarismo que "escraviza" na falsa "segurança vital"¹⁴⁴, ou do Nietzsche que fala do "rebanho" (Zaratustra se arrisca a pôr em perigo a própria "felicidade" pelo "instinto do prazer" criador).

c.5. *A participação do educador crítico*¹⁴⁵. Este é um momento muito delicado, ao qual retornaremos no § 6.1 (ao abordar o tema em Lenin e Gramsci). É necessário "não separar o ato de ensinar do ato de aprender... As experiências não se transplantam, mas se reinventam"¹⁴⁶. Quando Freire

chega à Guiné-Bissau, país com uma recente revolução, e deve começar um processo pedagógico, escreve:

O que se coloca a tal educador é a procura dos melhores caminhos, das melhores ajudas que possibilitem ao alfabetizando exercer o papel de sujeito de conhecimento no processo de sua alfabetização. O educador deve ser um inventor e um re-inventor constante... O importante é o exercício da atitude crítica em face do objeto¹⁴⁷.

O educador deve começar por se educar com o "conteúdo" que o próprio educando lhe ministra:

O que tenho dito sem cansar, e redito, é que não podemos deixar de lado, desprezado como algo imprestável, o que educandos... trazem consigo de compreensão do mundo... Sua fala, sua forma de contar, de calcular, seus saberes em torno do chamado outro mundo, sua religiosidade, seus saberes em torno da saúde, do corpo, da sexualidade, da vida, da morte, da força dos santos, dos conjuros¹⁴⁸.

O educador deve então "aprender" o mundo do educando. Só assim pode intervir:

Os camponeses analfabetos não necessitam de um contexto teórico para chegarem a uma tomada de consciência de sua objetiva situação opressora... Mas o que a tomada de consciência surgida da imersão nas condições de vida diária não lhes dá é a razão de sua condição de explorados. Esta é uma das tarefas que nós [educadores] temos que conseguir no contexto teórico¹⁴⁹.

Freire então reconhece que é a vítima quem toma consciência crítica. O educador lhe possibilita o descobrimento da sua condição de vítima. Isto é, a "consciência" não chega à vítima "de fora", mas surge "de dentro" da sua própria consciência despertada pelo educador. A importância do educador consiste no fato de dar ao educando maior criticidade¹⁵⁰, ao ensiná-lo a interpretar a realidade objetiva *criticamente* (para isso se faz necessária a ciência social crítica). Voltaremos a este tema no próximo parágrafo.

c.6. *Estádio 2: A consciência ético-crítica*¹⁵¹. Chega-se assim ao momento da crise por excelência, aquele momento em que o oprimido dá o salto da "crítica", que, como veremos, é comunitária. Como se alcança este primeiro grau de "consciência crítica"? Freire insiste em que a análise teórica das causas da opressão do oprimido é o meio pelo qual este toma consciência da realidade objetiva que produz a sua opressão, permitindo-lhe uma apreensão explicativa mínima do argumento de caráter reflexivo, teórico, crítico¹⁵²:

A transitividade crítica, por outro lado, a que chegaríamos com uma educação dialógica e ativa, voltada para a responsabilidade social e

política, se caracteriza pela profundidade na interpretação dos problemas. Pela substituição de explicações mágicas por princípios causais... Por segurança na argumentação¹⁵³.

Nada mais longe de Freire que o irracionalismo pós-moderno. O oprimido necessita da razão teórica, explicativa, a partir dos critérios do conteúdo econômico e político sob o império da razão crítica. É o momento central do processo de conscientização propriamente dito: a tomada de consciência explícita, crítica. É aqui que começa o diagnóstico da "cultura de dominação" e da "pedagogia bancária" que as vítimas sofreram no seu processo de domesticação, massificação, formando-se no seu interior uma "consciência dual" que confunde a própria consciência com a introjeção da consciência do dominador (como ensinava Memmi no *Retrato do Colonizado*). Isto é fruto de uma pedagogia da dominação, a chamada "educação bancária" do sistema:

A narração, de que o educador [dominador] é o sujeito, conduz os educandos à memorização mecânica do conteúdo narrado... Quanto mais se deixem docilmente encher [como uma vasilha], tanto melhores educandos serão¹⁵⁴.

Deste modo, Freire chama a atenção para a psicopedagogia do desenvolvimento que infelizmente educa a performance teórica de uma criança... para transformá-la em membro disciplinado de um sistema que a oprime. Sem consciência ético-crítica não há educação autêntica. E por isso o educador deve insistir, junto ao educando, em "que a estrutura social é obra dos homens e que, se assim for, a sua transformação será também obra dos homens"¹⁵⁵.

[300] c.7. O "sujeito histórico" da "transformação"¹⁵⁶. Freire repete muitas vezes que o "sujeito" da educação é o próprio oprimido quando, pela consciência crítica, se volta reflexivamente sobre si mesmo e, descobrindo-se oprimido no sistema, emerge como *sujeito histórico*, que é o "sujeito pedagógico" por antonomásia:

A conscientização... é inserção crítica na história. Implica que os homens assumam o papel de sujeitos construtores do mundo, reconstrutores do mundo; pede que os homens criem a sua existência com o material que a vida lhes oferece.¹⁵⁷

É um processo ético "material": a vida é o tema, o meio, o objetivo, a alegria alcançada. E situando-se no "lugar" de onde a crítica ética é possível, precisa que, como é evidente, o *sujeito* é tal quando se torna origem da transformação da própria realidade. Não é uma pedagogia que dê apenas exemplos hipotéticos para que os alunos da democrática comunidade universitária de Cambridge argumentem com engenho e arte. Não. Trata-se de um processo *realíssimo*, concreto, objetivo:

Descobrir-se oprimido só começa a ser processo de libertação quando esse descobrir-se oprimido se transforma em compromisso histórico..., inserção crítica na história para criá-la... Conscientização implica esta inserção crítica no processo, implica um compromisso histórico de transformação¹⁵⁸.

A práxis de "transformação" não é o lugar de uma "experiência" pedagógica; não se faz para aprender; não se aprende em sala de aula com "consciência" teórica. E sim na própria práxis transformativa da "realidade real"¹⁵⁹ e histórica onde o processo pedagógico se vai efetuando como progressiva "conscientiz-ação" ("ação"-na-qual-se-vai-tomando-consciência-ético-transformativa: libertação). Isto supõe, evidentemente, uma teoria do "sujeito social" que desenvolveremos inicialmente mais adiante no § 6.2, e muito especialmente em uma obra futura sobre as "frentes de libertação" (onde cada uma delas tem um "sujeito" diferente, não "metafísico" mas surgido dentro da conjuntura histórica, alguns dos quais poderão desaparecer quando essa conjuntura mudar).

c.8. *Intersubjetividade comunitária: a razão ético-discursiva*¹⁶⁰. Quando Rousseau definiu o sujeito da pedagogia moderna, foi encontrá-lo em *Emílio*, um moço, do sexo masculino, solipsista, sem pais nem tradição, um *curriculum* burguês para formar espírito técnico-industrial que se deveria contrapor ao *ancien régime*. Freire, ao contrário, em sua pedagogia transmoderna de libertação, apóia-se em uma comunidade de vítimas oprimidas, imersas em uma cultura popular, com tradições, apesar de analfabetos, miseráveis... "os condenados da terra". A causa de um educador, em tais circunstâncias, pareceria desesperadora: é o máximo de negatividade possível. No entanto, Freire julga o contrário. Por isso, no Capítulo III da *Pedagogia do oprimido*, aborda o tema da "dialogicidade" como o método que permite a prática da liberdade aos não-livres¹⁶¹; é a ação discursiva da comunidade dos sujeitos da sua própria libertação¹⁶². A conscientização continua o seu processo e se vai desenvolvendo como um movimento de radicalização crescente.

Poderíamos dizer que Freire, antecipadamente, subsumiu "dialogicamente" o procedimento da Ética do Discurso e, por isso, não pode concordar com a conclusão de Habermas, segundo a qual a ética "não proporciona orientações de conteúdo, mas só um procedimento cheio de pressupostos que deve garantir a imparcialidade na formação do juízo. O discurso prático é um procedimento não para a produção de normas justificadas, mas para a comprovação da validade de normas postuladas de modo hipotético"¹⁶³. No entanto, quando o próprio Habermas indica um provável estágio 4 1/2 na classificação de Kohlberg, abre a porta para a solução de Freire:

Neste estágio, a perspectiva é a de uma pessoa que se encontra fora (*outside*) de sua própria sociedade e que se considera a si mesma como

uma pessoa que adota decisões sem um compromisso ou contrato generalizados com a sociedade¹⁶⁴.

Não se encontram os oprimidos de Freire na "exterioridade" (como vítimas excluídas) social, cujo diálogo começa na busca do conteúdo programático?¹⁶⁵ O ponto de partida de todo o pensamento crítico de Freire não será essa "exterioridade", e, portanto, não se converte todo o procedimento democrático participativo que cria nova validade anti-hegemônica em uma mediação da "consciência ético-crítica" para "transformar o mundo"?¹⁶⁶ O diálogo (o exercício dialógico) tem um "conteúdo", tem a exigência da superação da assimetria na dialética dominador-dominado:

Esta é a razão por que não é possível o diálogo entre... os que negam aos demais o direito de dizer a palavra e os que se acham negados deste direito. É preciso primeiro que, os que assim se encontram negados no direito primordial de dizer a palavra, reconquistem esse direito, proibindo que este assalto desumanizante continue¹⁶⁷.

O diálogo da comunidade tem sempre um "conteúdo":

O diálogo... [sendo] o encontro em que se solidarizam o refletir e o agir de seus sujeitos endereçados ao mundo a ser transformado... não pode reduzir-se a um ato de depositar idéias de um sujeito no outro...¹⁶⁸.

O diálogo é "dizer a palavra, com que, pronunciando o mundo, os homens o transformam"¹⁶⁹. Freire concebe, então, o diálogo como um "encontro" entre sujeitos que se revelam uns aos outros as mediações para transformar o mundo, os conteúdos para que todos possam viver nele. Partia de uma longa experiência do MEB (Movimento de Educação de Base) e das posteriormente chamadas Comunidades de Base. Os analfabetos, os oprimidos, os pobres, aprendiam a falar sobre a sua miséria, sobre os seus sonhos...

[301] c.9. A "denúncia" e o "anúncio". Freire indica que há um momento negativo (quando se critica o sistema como causa de opressão) e outro positivo (a "utopia" ou o "viável inédito"):

Utópico, para mim, não é o irrealizável, não é o idealismo. Utopia é a dialetização nos atos de *denunciar* e *anunciar*. O ato de *denunciar* a estrutura desumanizante¹⁷⁰ e o ato de *anunciar* a estrutura humanizadora¹⁷¹... Qual é o futuro do opressor, senão a preservação do seu presente de opressor? Qual é a área de denúncia que os opressores podem ter, senão a denúncia daqueles que os denunciam? Qual é a área de anúncio dos opressores a não ser o anúncio dos seus mitos e qual pode ser a esperança daqueles que não têm futuro?... A conscientização é isto: um apoderar-se da realidade¹⁷².

A "denúncia" é o fruto conjunto da comunidade dialógica dos oprimidos com consciência crítica em dialética colaboração com os educadores

(intelectuais, cientistas, em posição interdisciplinar etc.)¹⁷³. Enquanto a utopia é o uso da imaginação criadora de alternativas:

No momento em que estes [os oprimidos] as percebem [as “situações-limite”] não mais como uma *fronteira entre o ser e o nada*, mas como uma *fronteira entre o ser e o mais-ser*, se fazem cada vez mais críticos na sua ação, ligada àquela percepção... na qual está implícito o *inédito viável*¹⁷⁴.

Esse “inédito viável” (o ainda não dado e no entanto possível) é o projeto de libertação da comunidade sujeito de transformação.

c.10. A “práxis de libertação”¹⁷⁵. O que sustenta todo o processo é a *práxis realizadora, transformadora*:

No meu ponto de vista, não podemos libertar os outros; os seres humanos não podem tampouco libertar-se sozinhos, porque se *libertam a si mesmos em comum*, mediante a realidade que *devem transformar*¹⁷⁶.

A “práxis de libertação”, para Freire, não é um ato final, mas o ato constante que relaciona os sujeitos entre si em comunidade transformadora da realidade que produz os oprimidos. É a água em que nada o peixe da pedagogia crítica. O ato pedagógico só se dá *dentro do processo da práxis de libertação*, que não é só um ato revolucionário, mas todo ato transformativo humanizante em prol dos oprimidos e para que deixem de ser oprimidos.

Buscando inspirar-se em Hegel, Merleau-Ponty, Sartre, Marcel, Mounier, Jaspers, Marx, Lukács, Freud e outros muitos, Freire desenvolve um discurso próprio a partir da realidade das vítimas do Nordeste brasileiro e da América Latina, para generalizar sua teoria e prática pedagógica na África primeiro¹⁷⁷ e, posteriormente, em outros países periféricos, e também centrais. É uma pedagogia planetária que se propõe o surgimento de uma *consciência ético-crítica*. Sua ação educadora tende, então, não só a uma melhoria cognitiva, até das vítimas sociais, ou afetivo-pulsional, mas à *produção de uma consciência ético-crítica* que se origina nas próprias vítimas por serem os *sujeitos históricos privilegiados de sua própria libertação*. O ato pedagógico crítico se exerce no próprio sujeito e na sua práxis de transformação: a libertação assim é o “lugar” e o “propósito” desta pedagogia.

Desejariamos terminar este parágrafo com uma expressão de Freire:

O problema central que se tem nesta [a vinculação da liderança com os oprimidos], como em qualquer das categorias da ação dialógica, é que nenhuma delas se dá *fora da práxis*.¹⁷⁸

§ 5.3. Paradigmas funcionais e paradigmas críticos

[302] Recordemos o momento em que estamos em nossa argumentação. Trata-se de refletir sobre a validade do discurso *crítico* da comunidade

das vítimas, quando enfrenta o sistema que as oprime ou exclui, a fim de analisar (comunitária, política, prática ou cientificamente¹⁷⁹) as causas¹⁸⁰ da sua alienação. Uma Ética da Libertação (e uma Filosofia da Libertação que se lhe segue) deve prestar atenção não só ao critério de demarcação da ciência em geral com respeito aos discursos não científicos (todo o problema da lógica da explicação), mas também ao critério de demarcação entre as ciências naturais e as humanas ou sociais (integrando a lógica da compreensão, por explicação ou fundamentação, incluindo também a metodologia hermenêutica), para por último introduzir no debate a questão das ciências sociais críticas (que devem contar também com uma lógica da descoberta¹⁸¹), cuja determinação específica surge do tipo de articulação com o *sujeito social e intersubjetivo* que origina esse discurso. As ciências sociais críticas, incluindo uma posição ética, dão origem a novos paradigmas¹⁸² científicos, fruto de programas de pesquisa inovadores a partir da solidariedade com as vítimas, que coexistem com programas rivais, os paradigmas funcionais ao sistema dominante.

α. De Karl Popper a Imre Lakatos

[303] A epistemologia abordou a questão da "demarcação" do conhecimento científico hipotético-dedutivo, mediante uma definição clara de racionalidade teórico-explicativa¹⁸³, que possuía um critério de demarcação que negava o caráter de cientificidade a discursos não significativos empiricamente – segundo o Círculo de Viena. Negava-se esse caráter a teorias ou programas rivais que não satisfaziam à definição "estrita" de ciência. Um tema intencionalmente favorito era o de negar cientificidade ao marxismo e à psicanálise – dois tipos epistemológicos críticos, como iremos ver.

Popper, embora critique os neopositivistas, radicaliza-lhes a posição, e, contra o justificacionismo indutivista, tira em parte à ciência a sua pretensão probatória:

A ciência não é um sistema de enunciados seguros e bem assentados, nem um sistema que vai avançando firmemente para um estado final. Nossa ciência não é conhecimento (*episteme*); nunca pode pretender que tenha alcançado a verdade, nem sequer o seu substituto que é a probabilidade¹⁸⁴.

A ciência é constituída por teorias que são "redes que lançamos para captar aquilo que chamamos de o mundo, a fim de racionalizá-lo, explicá-lo e dominá-lo"¹⁸⁵. O caráter instrumental, dentro do paradigma da consciência, e solipsista da razão aparece claramente. O critério de demarcação do que seja científico é agora puramente negativo e consiste no fato de que essa teoria tenha definido claramente enunciados básicos falseáveis. E dizemos que "uma teoria está falseada se aceitamos enunciados

básicos que a contradigam"¹⁸⁶. Sem entrar em pormenores, propõe-se então que, com "uma hipótese falseadora"¹⁸⁷ que seja corroborada em um "experimento crucial", a teoria poderia ser refutada ou descartada, falseada na sua totalidade. Isto indica que se está pensando em um cenário onde se enfrenta uma teoria tentando um experimento falseador crucial; só haveria uma teoria falseável. Num cenário destes, em vista do nosso tema, a ciência humana ou social crítica não poderia coexistir com a hegemônica (já que uma deveria ser ciência e a outra pseudociência¹⁸⁸), e seria ridículo falar da sua cientificidade¹⁸⁹.

[304] Por seu turno, Thomas Kuhn abriu novo horizonte problemático propondo a existência de mudanças de paradigmas na história por "revoluções científicas"¹⁹⁰. Contra Popper e seu "experimento crucial", escreve:

Uma vez que tenha alcançado o *status* de paradigma, uma teoria científica só se declara inválida quando se dispõe de um candidato alternativo para lhe tomar o lugar. Nenhum processo descoberto até agora pelo estudo histórico do desenvolvimento científico se parece em nada com o estereótipo metodológico da demonstração por falseamento, por meio da comparação direta com a natureza... A decisão de rejeitar um paradigma é sempre, simultaneamente, a decisão de aceitar outro¹⁹¹.

Kuhn propõe então a diacronia de um paradigma que é superado por outro mediando uma "crise" – embora não se veja a relação da crise da ciência "normal" ou *standard* com o horizonte cotidiano, dentro de cujo contexto essa "passagem" de um paradigma para o outro seja possível. Kuhn supera o solipsismo popperiano, pois tudo isso tem como referência histórica a intersubjetividade, como se pode observar quando escreve no próprio Prefácio da obra citada: "A obra de Fleck me fez compreender que essas idéias podiam necessitar de ser estabelecidas na sociologia da comunidade científica"¹⁹².

De alguma maneira também se supera a a-historicidade popperiana e começa a surgir algo semelhante a uma subjetividade sócio-histórica, intersubjetiva (à maneira de Peirce), embora, por sua concepção de ciência "normal", não tenha variado muito a posição de Popper e suas novidades possíveis permaneçam bloqueadas. O certo é que se prestou mais atenção às condições da "emergência de uma descoberta ou teoria novas"¹⁹³. Por outro lado, sustenta-se a incomensurabilidade dos paradigmas, pelo caráter dedutivista extremo que define os paradigmas como irredutíveis uns aos outros (simultânea e diacronicamente).

Em um momento de sua argumentação relaciona metaforicamente as revoluções políticas às científicas, mas nunca chega a articulá-las realmente – considerando que as primeiras são meramente "externas" às segundas:

As revoluções políticas principiam por meio de um sentimento, cada vez maior, restrito muitas vezes a uma fração da comunidade política, de que

as instituições existentes tenham deixado de satisfazer adequadamente aos problemas postos pelo meio ambiente que em parte contribuíram para criar¹⁹⁴. De modo similar, as revoluções científicas principiam com um sentimento crescente, também muitas vezes restrito a uma pequena parcela da comunidade científica, de que um paradigma existente deixou de funcionar adequadamente¹⁹⁵.

Kuhn, da mesma forma que os epistemólogos anglo-saxões em geral, não se ocupa muito com as ciências humanas ou sociais – neste ponto é mais equilibrada a corrente francesa a partir de Gaston Bachelard, Alexandre Koyré ou George Canguilhem. Se houvesse meditado sobre o seu *status*, teria descoberto que há relação entre a emergência de “novos” paradigmas críticos em momentos histórico-sociais de crise. A ciência econômica, por exemplo, surge com a emergência da burguesia triunfante no “centro”, Escócia e Inglaterra. E as primeiras críticas à nova ciência surgem quando se descobrem, nesse mesmo horizonte, os primeiros efeitos negativos. *A situação da classe operária na Inglaterra* de Engels não podia ter sido escrita senão ali. Nestes casos, não se pode ignorar que ambas as “revoluções”, a histórica e a epistemológica¹⁹⁶, se dão “internamente” na intersubjetividade de uma comunidade de comunicação concreta e a partir de um mesmo horizonte fáctico.

[305] Com Feyerabend¹⁹⁷ nos encontramos em outro momento da crítica epistemológica. Diante das simplificações dogmáticas, ergue-se uma crítica contra as concepções acumulativas e lineares da ciência, que não consideram os conflitos, revoluções, pluralidade e incomensurabilidade¹⁹⁸ das diversas teorias chamadas científicas. Os fatores de conteúdo, históricos, sociológicos, psicológicos, estéticos não são agora desprezados e, por isso, uma simples reconstrução internalista da ciência parece-lhe insuficiente, assim como um objetivismo sem sujeito e sem história. O conhecimento nunca pode estar seguro de ter alcançado a realidade. Sustenta-se um certo relativismo – também epistêmico¹⁹⁹. A ciência se assemelha mais à criatividade própria da arte (com intuição, fantasia e instinto, especialmente no momento das descobertas propriamente ditas, e portanto utilizando o método indutivo criticado por Popper – que não pretende mais que generalizações por aproximação ou probabilidade –, como afirma Ernst Mach²⁰⁰) que ao rigorismo da lógica²⁰¹. Nada mais ambíguo que “o progresso da ciência”²⁰², no tempo da guerra nuclear (que pode destruir tudo) e da ecologia (quando estamos às vésperas da extinção da vida no planeta terra)²⁰³ – efeitos da ciência e da tecnologia.

Caso se situasse a posição de Feyerabend a partir de nosso modelo crítico²⁰⁴, poder-se-ia captar o sentido e a racionalidade de sua proposta de aparente irracionalidade, pois se está situando naquilo que denominaríamos uma *epistemologia crítica* (que supõe, como se pode suspeitar, um momento ético de razão prática originária). Veremos, depois, como subsu-

mir a sua atitude dentro de uma certa visão das ciências humanas ou sociais críticas articuladas às vítimas.

[306] A posição de Lakatos, que desenvolve o que Popper iniciara, pode-se sintetizar, no essencial, com suas próprias palavras:

[a] Defendo que a unidade descritiva típica das grandes conquistas científicas não é uma hipótese isolada, mas um *programa de investigação*... [b] A ciência newtoniana, por exemplo, não é só um conjunto de quatro conjecturas (as três leis da mecânica e a lei da gravitação). Essas quatro leis constituem apenas o *núcleo firme* do programa newtoniano. [c] Mas este núcleo firme está tenazmente protegido contra as refutações mediante um grande *cinturão protetor* de hipóteses auxiliares. E, [d] o mais importante, o programa de investigação tem também uma heurística, isto é, uma poderosa maquinaria para a solução de problemas que, com a ajuda de técnicas matemáticas sofisticadas, assimila as *anomalias* e inclusive as transforma em evidência positiva²⁰⁵.

Criticando a) os justificacionismos indutivistas²⁰⁶ – opondo-se aqui a Feyerabend, Lakatos não pensa que possa haver um conhecimento por proposições provadas –, b) o convencionalismo – até o de Pierre Duhem – que exagera o critério de simplicidade, e c) aquele que Lakatos chama falsificacionismo dogmático (ou naturalista), adota, enfim, d) uma posição falsificacionista metodológica, que procura superar aquela atitude que ele chama de “ingênua” (em parte popperiana), para adotar uma atitude mais “sofisticada”:

Segundo a minha metodologia, as grandes conquistas científicas são programas de investigação, que podem ser avaliados em termos de transformações progressivas e regressivas de um problema; as revoluções científicas consistem no fato de um programa de investigação substituir, superar progressivamente, um outro²⁰⁷.

Lakatos não admite que uma teoria possa ser refutada com um “experimento crucial” falseador. Nunca acontece assim; nenhuma teoria foi refutada por um único experimento. Toda teoria tem capacidade para produzir até explicações *ad hoc* para as anomalias que se lhe apresentam, e isso impede que se considerem “em regressão” irreversível. Pode então sobreviver séculos. Posteriormente se descobrirá qual foi o “experimento crucial” que refutou a teoria, falseando-a. De fato, no entanto, as teorias rivais coexistem, sendo para Lakatos o critério de demarcação entre os programas científicos e os não científicos, não mais o critério de falseamento, mas um novo critério: científicos são os programas que descobrem “fatos” novos e são “progressivos” enquanto contêm um excedente ou um “plus” de conteúdo que é corroborado:

Mede-se o progresso pelo grau em que uma mudança de problemática é progressiva, pela medida em que a série de teorias dá origem à descoberta de fatos novos²⁰⁸.

Então, há sempre uma pluralidade de programas rivais competindo entre si, e só se pode refutar uma teoria a partir da existência de uma nova teoria rival melhor²⁰⁹. Desta maneira “substitui-se o conceito de teoria... pelo conceito de *série de teorias*”²¹⁰, onde se dá a *continuidade* da ciência, agora como “programas de investigação”.

Embora se movendo sempre em um horizonte popperiano, Lakatos flexibiliza a definição de ciência e nos permitirá aplicar às ciências humanas²¹¹ ou sociais *críticas* o qualificativo de programas de investigação científica articulados à comunidade anti-hegemônica das vítimas. Com efeito, seria agora o momento de se perguntar por dois novos critérios de demarcação. Em primeiro lugar, pelo critério que delimita as ciências naturais e as humanas ou sociais; e, em segundo lugar, o critério de demarcação entre as ciências sociais que denominaremos “funcionais” e as *críticas*. Vejamos a questão apenas indicativamente.

[307] Carnap sugeriu um programa “unificado” das ciências, em que todas as ciências se regulavam pelo paradigma das ciências naturais, da física em particular, e com uma pretensão em que racionalidade ou cientificidade se igualava à logicalidade de uma possível formalização matemática. Os sucessivos projetos carnapianos fracassaram. O reducionismo neopositivista metodológico cedeu o lugar a muitas posições mais flexíveis.

Quanto a Popper, com sua proposta de conjeturas e refutações dentro de um projeto “unificado” metodologicamente das ciências, definiu a questão das ciências sociais em três níveis: a) a lógica situacional; b) a tecnologia social fragmentária; e c) a engenharia social. No primeiro aspecto, a lógica situacional, parte-se de um modelo onde se idealiza a completa racionalidade do sujeito individual atuante (“método zero”) e, sem tentar descrever nenhuma *motivação subjetiva*, registram-se as variações em relação a esse modelo de impossibilidade, a partir de ações meio-fim, em uma “situação objetiva”. A partir desse modelo se poderia “explicar” e “predizer” certos efeitos (o agente A efetua B). A racionalidade que rege esse tipo de situações é meramente instrumental, mas, além disso, não se pode falsear segundo a opinião do próprio Popper²¹² – seguindo em parte um modelo econômico do mercado de Hayek.

Quanto ao segundo aspecto, a tecnologia social fragmentária, que permite predições a curto prazo, cujo não cumprimento se pode atribuir a repercussões involuntárias ou variáveis não pressupostas, procura um gradualismo social que se combina com uma análise corretiva constante – já que a revolução é o irracional absoluto, que se deve evitar. Parte-se então da “sociedade aberta” de corte anglo-saxão, como a melhor estrutura possível que só é possível reformar. Quanto ao terceiro aspecto, a engenharia social, significa aplicar a tecnologia social fragmentária a instituições já existentes ou novas – que desempenham a função dos objetos das ciências

naturais – segundo um individualismo extremo, assim como o projeto da tecnocratização da política (ou despolitização dos cidadãos). Como toda essa construção é obra da razão instrumental, Popper nada consegue dizer sobre os fins ou valores que essa engenharia social implementa e supõe. *Fins e valores* estão dados na tradição social que é preciso aceitar por um decisionismo irracional, conservador.

Contra essa posição, onde não existe ou é ambíguo o critério de demarcação entre ciências naturais e sociais, levanta-se toda uma discussão quanto à “explicação” e à “compreensão”. Von Wright a descreve sutilmente em seus termos em 1971²¹³, e Apel esclarece a própria posição em uma ampla obra a esse respeito²¹⁴. Anos antes, Gadamer colocara a questão da “compreensão” a partir de um horizonte hermenêutico²¹⁵. Podemos, agora, adiantar que o critério de demarcação inclui uma nova determinação: as ciências humanas ou sociais se constituem usando a “explicação” (na relação sujeito-objeto, sendo o “objeto” o próprio ser humano em sociedade) ou a “compreensão” (na relação sujeito-sujeito, interpretando de alguma forma a intencionalidade do outro sujeito ou sujeitos: “compreendendo” as motivações, os valores, entrando no “mundo” da comunidade alheia²¹⁶). As ciências sociais devem saber usar complementarmente tanto a “explicação” dos fatos, remontando a suas causas, como a “compreensão” intersubjetiva, ao pretender, com interesse não apenas observacional mas também participativo, interpretar o sentido das ações a partir de suas motivações valorativas concretas.

b. A partir do interesse das vítimas: a “crítica”

[308] Devemos porém esclarecer ainda um terceiro critério de demarcação entre as ciências sociais “funcionais” e as “críticas”. Evidentemente – e é o tema desta Ética da Libertação – este critério é definido a partir da comunidade das vítimas, quando interpelam convocando à solidariedade, à re-sponsabilidade os “intelectuais orgânicos”, para colaborar de maneira responsável na *crítica* científica do sistema que os oprime. Essa “interpelação”²¹⁷ situa esses intelectuais em “posição” de exterioridade com respeito à ordem social estabelecida – no sentido do “refém” de Lévinas²¹⁸, que se situa substitutivamente no lugar da vítima e pode até sofrer perseguição em seu nome –, desaparecendo *duplamente* o “espectador desinteressado”²¹⁹. Quem procura “explicar” as causas (como cientista social) da negatividade dessas vítimas está obrigado, de certo modo, a inventar novos paradigmas, novas explicações (e até novas interpretações hermenêuticas na posição da “compreensão”), ao descobrir novos fatos antes inobservados (e inobserváveis) no mundo no qual se adentra por uma decisão ético-prática (muitas vezes política) que lhe abre novos horizontes²²⁰. Marx indicava a questão explicitamente, quando escrevia:

A Economia Política [leia-se: as morais formais] parte do fato da propriedade privada, mas não a *explica* (*erklärt*)... não nos proporciona *explicação* alguma... parte daquilo que deveria explicar... Não nos coloquemos, como o economista quando deseja *explicar* algo, em uma imaginária situação primitiva (*Urzustand*)²²¹. Essa situação primitiva não explica nada, simplesmente translada a questão para uma distância nebulosa e cinzenta. Supõe como fato, como acontecimento, aquilo que deveria deduzir (*deduzieren*)²²².

Nesses casos, a práxis, o interesse, o horizonte objetual²²³ da comunidade das vítimas não é um mero momento "externo" no desenvolvimento "interno" da ciência, especialmente nas ciências humanas ou sociais (que leva ao descobrimento de "novas" teorias, paradigmas ou "programas de investigação científica"), mas é um momento *constitutivo da objetualidade* tanto da "teoria" (paradigma ou programa) como dos seus respectivos "fatos". Pensamos que as condições de possibilidade hermenêutica ou ontológica da objetividade do fato ou objeto (sua "objetualidade") são um momento "interno" ao próprio desenvolvimento da ciência social, e em maior medida quando esta é crítica²²⁴. Eis o que diz Habermas:

O sistema das práticas objetivas cria as condições fácticas da reprodução possível da vida social e *simultaneamente* as condições transcendentais da objetividade possível dos objetos da experiência²²⁵.

[309] Desta maneira todos os problemas do conhecimento "encontram a sua solução racional na práxis humana e no conceito dessa práxis"²²⁶. Com efeito, o ato de conhecer se inscreve real e concretamente no processo total da práxis como *momento "interno"*, desempenhando uma função bem precisa. Desde Aristóteles²²⁷ até Kant²²⁸, a constituição de toda práxis pende de um "interesse prático", e por isso o próprio Habermas, em 1968, dizia:

Chamo de *interesses* as orientações fundamentais (*Grundorientierungen*) que se articulam com as condições fundamentais da possível reprodução e autoconstituição da espécie humana, isto é, com o trabalho e a interação. Essas orientações fundamentais têm por alvo não só a satisfação imediata das necessidades empíricas, mas também a solução dos sistemas de problemas em geral²²⁹.

E acrescenta, em consonância com a nossa posição atual:

Os interesses que regem o conhecimento se medem só naqueles problemas da *conservação da vida* (*Lebenserhaltung*), objetivamente postos, que encontraram como tais uma resposta através da forma cultural de existência²³⁰.

Com Husserl sabemos que "o problema fenomenológico da relação da consciência com uma objetividade (*Gegenständlichkeit*) possui antes de

tudo um momento noemático"²³¹. A objetividade do objeto (sua noematicidade) se dá primeiramente na vida cotidiana, pré-científica, constituída a partir do referido *interesse prático*²³². Mas acontece que "as condições da objetividade de um conhecimento possível"²³³ têm origem na *práxis*, como a totalidade das práticas mundanas, pois "o próprio interesse depende das ações"²³⁴. Ou seja, a *práxis* como totalidade fundamental, que inclui na sua essência o interesse, desce por sua vez o horizonte objetual. Por isso é possível entender que:

Os objetos do pensamento e a percepção assim como aparecem diante dos indivíduos antes de qualquer interpretação subjetiva têm em comum certas qualidades primárias que pertencem a estes dois esteios da realidade: 1) a estrutura física (natural) da matéria, e 2) a forma que a matéria adquiriu na *prática histórica* coletiva que a fez (a matéria) objeto para um sujeito. Os dois suportes da objetividade (físicos e históricos) se acham de tal modo inter-relacionados que não podem ser isolados um do outro. O aspecto histórico não pode ser nunca eliminado tão radicalmente que só permaneça o suporte físico absoluto²³⁵.

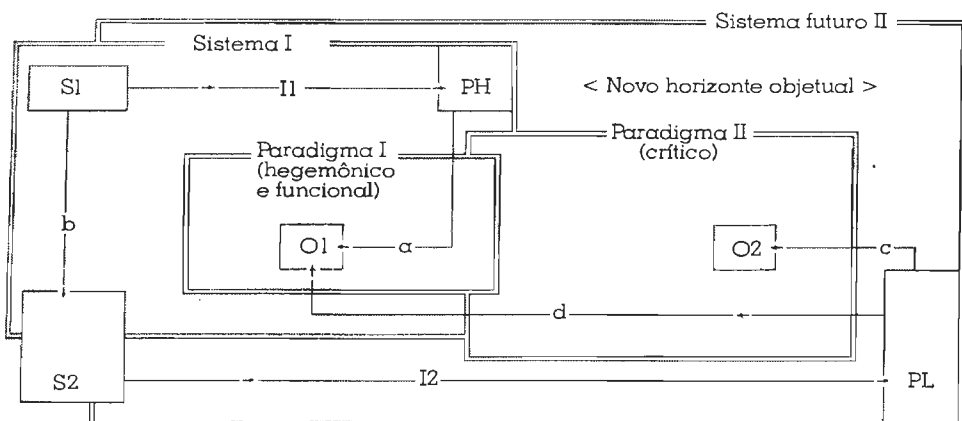
Isto é, o fato-objeto (O1 do esquema 5.1) de dois possíveis sujeitos cognoscentes (S1 e S2) pode ser idêntico, mas o sentido que adquiriu nas práticas históricas intersubjetivas pode ser diverso.

[310] Deste modo, diante de toda teoria ou programa de investigação pode originar-se outra teoria ou outro programa rival, porque esta última pode descobrir "novos" fatos, "objetos" e, por isso, necessita de novas explicações. Mas, além disso, quando uma comunidade científica se defronta com um mundo vigente, com um horizonte estabelecido de fatos, objetos e explicações ou interpretações compreensivas, a partir do seio da experiência de uma comunidade de vítimas, grupos oprimidos, excluídos, que tomaram consciência da sua negatividade e começaram a formular uma utopia futura possível, a "novidade" do fato é agora *crítica*, pois o "interesse" que tende à utopia, como projeto de libertação, abre um tipo novo de horizonte a fatos ou objetos agora pela primeira vez observáveis a partir desse interesse, não só emancipador, mas libertador (flecha I2 do esquema 5.1).

[311] Vejamos um exemplo, sempre vigente no final do século XX, das ciências humanas ou sociais *críticas*. Escreve Marx no *Caderno VI* dos *Manuscritos* de 61-63:

Todos os economistas incorrem no mesmo erro: em vez de considerarem a mais-valia [O2] puramente como tal, fazem-no através das formas particulares de lucro ou renda [O1]. Mais adiante... onde se analisa a forma transfigurada que a mais-valia [O2] adota como lucro [O1], mostrar-se-á a que erros teóricos leva [essa explicação]²³⁸.

Esquema 5.1: CONFRONTO DE PARADIGMAS RIVAIS (FUNCIONAL E CRÍTICO)



Comentários ao esquema: S1: sujeito ou comunidade (prática ou científica) hegemônicos; I1: interesse prático do cognoscente hegemônico que tende a PH: projeto prático-funcional do Sistema I (dominador); a: constituição do O1: objeto-fato do Paradigma I; b: práxis de dominação; S2: a vítima como sujeito ou comunidade cognoscente (oprimida ou excluída) prática ou científica; I2: interesse prático da vítima cognoscente que tende para PL: projeto de libertação do Sistema futuro II (utopia possível); c: constituição do novo O2: objeto-fato novo do novo Paradigma II; d: falseamento do antigo O1²³⁶. Dado um sujeito ou comunidade de cognoscentes (S1), hegemônica²³⁷, e que "explica" um "fato" das ciências humanas ou sociais (a partir da *flecha a* se tem acesso ao O1), essa explicação será diferente da do mesmo "fato" a partir da perspectiva científica que tem sua origem nas vítimas (*flecha d*). Esse "fato" (O1) tem outro "sentido" (e portanto uma diferente "explicação" e "compreensão") para o paradigma científico da comunidade dominante (I) do que para a do oprimido (II), porque a relação de fundamentalidade prática parte de outro horizonte de interesse (I1) que o da vítima (I2). Quanto às vítimas (S2), descobrem, dentro do novo horizonte de observabilidade, "fatos" novos (O2).

É porém mais esclarecedora ainda esta advertência epistemológica dos *Grundrisse*:

Não existe para ele [Ricardo] diferença entre lucro [O1] e mais-valia [O2], e isso prova que não compreendeu claramente nem a natureza do primeiro nem a da segunda²³⁹.

Isto é, o "fato" do lucro (com o preço ditado pelo mercado) [O1], na economia política clássica, tem agora para Marx um "novo" sentido (*flecha d*), dentro do "novo" paradigma (II) da ciência econômica crítica, a partir de onde pode agora mostrar o erro da "antiga" descrição: o lucro a partir do mercado não é a mais-valia da produção. A confusão categorial da mais-valia-lucro (ambigüidade do valor-preço) permite equivocadamente considerar o lucro como preço final excedente sobre o preço de custo (na produção) da mercadoria (a partir do mercado). Com efeito, articulado como intelectual orgânico (que respondeu à interpelação ética do oprimi-

do²⁴⁰, comprometido re-sponsavelmente como economista²⁴¹, o que lhe permite uma nova "compreensão" mediante fundamentação crítica com a vítima (S2), Marx assume os interesses dela (I2) e a sua utopia possível (PL), e "procura" teórica e denodadamente, e consegue depois de penosas investigações, "explicar" (flecha c), por um "programa de investigação científica" progressivo, um "novo" fato: a mais-valia (objetivação do trabalho vivo do trabalhador) (O2) é criação não-paga do operário. A mais-valia é um fato inobservável para o paradigma clássico (I) da economia política de Smith ou Ricardo – praticada por uma comunidade científica situada no "horizonte" insuperável do capitalismo, Sistema I²⁴². Marx, porém, movido prática ou eticamente [I2] pelo sofrimento do proletário²⁴³, compreende as motivações (pois está eticamente articulado às vítimas) e tenta explicar racional e cientificamente (segundo as exigências mais estritas da ciência econômica do seu tempo), a partir de uma ciência social como crítica (no sentido negativo e material de Adorno), a causa dessa vitimação. A "mais-valia" é o "fato" novo descoberto por Marx, que se "explica" desenvolvendo-o até ser constituído como o momento essencial ou a categoria-chave do "núcleo firme" de todo o novo marco teórico-crítico (científico e ético) de Marx: "[O capitalista] simplesmente não concebe o lucro como forma secundária e derivada da mais-valia"²⁴⁴. Trata-se de um "novo" fato, explicado mediante um "novo" paradigma que refuta toda a teoria clássica em seu núcleo firme, mostrando a contradição entre a teoria do trabalho-valor a partir da produção (cuja consequência dedutiva é a mais-valia) e a teoria do lucro-preço a partir do mercado (cuja "fonte" fica sem explicação dedutiva). Explica Marx, refutando Smith a partir de Smith:

Como Adam Smith desenvolve na realidade a mais-valia, embora não o faça expressamente sob a forma de uma determinada categoria, diversa das formas diferentes sob as quais se manifesta, confunde-a depois diretamente com a forma mais desenvolvida de lucro. E esse defeito vai passar dele a Ricardo e a todos os seus sucessores²⁴⁵.

[312] E Marx sem vacilar escreve "todos os seus sucessores", porque entre março de 1862 e julho de 1863 escreveu em nove cadernos mais de 1200 páginas, posteriormente editadas, onde confrontou refutando o "fato" do lucro assim como o explicavam os economistas, desde J. Stuart²⁴⁶ e os fisiocratas até seus contemporâneos, com um rigor poucas vezes igualado, para mostrar como não tinham descoberto o "novo" fato por ele explicado a partir de um novo paradigma econômico – que não era senão o da economia nascente do "trabalho-valor" levada às suas últimas consequências lógicas, e necessárias para "explicar" a *rate of exploitation* (como se acha muitas vezes sob a pena de Marx) do trabalhador. Trata-se, exatamente, de subsumir a antiga teoria refutada, aquela que é redefinida a partir do novo paradigma, que tem um *plus* ou um excesso de conteúdo, já que explica um fato que tinha passado inobservado e, por isso mesmo, não

podia ser “explicado” no antigo paradigma. Esse *falseamento*, é claro, não será “aceito” pela economia política funcional hegemônica capitalista, pois o seu critério de “refutabilidade”, aceitação ou rejeição era flexível e se protegia. De que maneira se declarou imune à crítica de Marx? Mudando a orientação geral do programa científico econômico. Com efeito, o impacto da refutação de Marx foi tão contundente que a ciência econômica funcional posterior se “defendeu” não já com uma explicação *ad hoc*, mas se viu obrigada a abandonar em bloco, a partir de Jevons, no mesmo ano de 1871 (quatro anos depois de publicado *O Capital*, de Marx), a teoria do “trabalho-valor”, para não ter que aceitar o *falseamento* de Marx. Para os marginalistas, os keynesianos, os neoclássicos e, muito mais, para os neoliberais, movidos pelo interesse do capitalismo (II)²⁴⁷, será agora impossível usar sem modificação o paradigma (I) e situar-se na mesma antiga posição (*flecha a*), ambos falseados. Modificarão assim, por completo, o programa de investigação, partindo agora só do mercado, e de uma teoria do valor-preço primeiro, que pouco a pouco seria transformada em uma teoria unicamente de preços (evitando a categoria “metafísica” de valor). Continuarão assim desenvolvendo uma economia que elimina *ad hoc* a parte falseada, modificando o resto, para continuar sendo funcional (“eficaz”) para o capital.

[313] Desta maneira, mudando agora um pouco a problemática de Horkheimer sobre teoria tradicional e “teoria crítica”²⁴⁸, podemos entender como podem ocorrer sincronicamente programas de investigação científica rivais: uns, articulados às comunidades hegemônicas e funcionais para a realização “eficaz”, formal e instrumentalmente (meio-fim), a serviço do sistema dominante (a “teoria tradicional”); outros, articulados aos grupos de oprimidos ou excluídos, constituindo ciências humanas ou sociais (e filosofias) críticas que têm uma finalidade “negativa” (compreensão hermenêutica, explicação ou compreensão dialética mediante fundamentação das causas da alienação das vítimas: “teoria crítica”), que se desenvolvem também dentro do horizonte aberto pelas formulações alternativas positivas (utopias possíveis). Seria então necessário elaborar toda uma epistemologia pluralista, plástica, flexível, que saiba analisar a complexa coexistência de múltiplos programas científicos funcionais e/ou críticos “dentro” e “em confronto com” os sistemas sócio-históricos existentes. Cabe destacar que os programas progressivos críticos, que descobrem “novos” fatos a partir de “novas” teorias, são os considerados na história da ciência como as inovações que se deve levar em conta como marcos nesse processo diacrônico. Orlando Fals Borda dizia que no mundo periférico do capitalismo atual é necessário:

... transformar as ciências sociais em instrumentos de consciência crítica, em fator de autonomia cultural e política e em meio de luta contra a miséria e as desigualdades sociais. Nosso objeto mais amplo consiste

em pôr as ciências sociais a serviço dos direitos fundamentais do homem e da criação de formas autênticas de democracia econômica, social e política²⁴⁹.

Por seu turno, as ciências humanas ou sociais articuladas a grupos de vítimas irão construir, efetuando o processo de libertação, novos paradigmas epistemológicos hegemônicos, funcionais ao novo sistema. Assim, a burguesia, que lutava desde a Idade Média européia e que, graças à instauração do Sistema-Mundo no século XV, provocou uma revolução histórica que por exemplo na ciência econômica alcança com Adam Smith a sua primeira formulação crítica em face da antiga ordem feudal, latifundiária e mercantil, torna-se de imediato a *explicação* construtivo-funcional da nova ordem industrial que estava surgindo²⁵⁰. A revolução burguesa, então, des-construía, com uma mão, negativa²⁵¹ e cientificamente, a antiga ordem²⁵² e, com a outra, formulava uma utopia de igualdade, liberdade, fraternidade e republicanismo democrático²⁵³. A ciência econômica crítica ("transformadora", não reformista e sim revolucionária como a de Smith no século XVIII com certeza) se articulava como *teoria científica* que tinha tido origem "militantemente" dentro do processo de libertação das vítimas do feudalismo monárquico de ontem: a burguesia européia – derrotada em Villalar, na Espanha, em 1521, por Carlos V, mas triunfante já com Cromwell, na Inglaterra de 1688²⁵⁴ e, mais tarde, com a Revolução Francesa de 1789.

[314] Outro exemplo complexo é o das ciências no contexto do socialismo real soviético²⁵⁵, que desenvolveu eficazmente e por várias décadas ciências naturais que competiram, como rival consistente, com o "centro" do capitalismo (em física, astronomia, neurologia...; e até nas ciências "formais", como a matemática, lógica etc.), mas que abortou, pela ideologia estalinista, nos programas das ciências humanas ou sociais propriamente ditas, perdendo completamente a posição crítica que Marx tivera em seu momento diante do capitalismo, caindo assim em um dogmatismo acrítico que lhe impedia de se renovar por dentro.

Isto é possível, mas não aconselhável. As ciências humanas ou sociais críticas, então, convivem com as hegemônicas, podem refutá-las com explicações novas a partir de paradigmas novos, que podem mais tarde tornar-se *funcionais* (como já vimos: da economia crítica de Adam Smith pôde surgir, por desenvolvimento interno, o pensamento marginalista neoclássico ou o neoliberalismo; ou, do pensamento crítico marxista, a economia soviética funcional à burocracia).

Por último, seria ainda necessário referir-se à "administração (*management*)" do paradigma hoje funcional aos países desenvolvidos, a partir da "centralidade" de um sistema cultural²⁵⁶, chamado a "modernidade". A modernidade européia, a partir do século XV, é a última delas, e a primeira do sistema-mundo (isto é, a primeira "mundial"). A questão epistemológica

é fundamental para esclarecer a lógica da intersubjetividade crítica anti-hegemônica, no tempo da dissidência das vítimas do paradigma de globalização modernizador hegemônico (que em nosso caso é cotidiano culturalmente, econômico, político, teórico e até científico, que, pela mídia, alcança domínio quase universal).

Expusemos então um desenvolvimento com três momentos: do critério de demarcação a) entre ciência e metafísica (da posição neopositivista até a de Lakatos) passamos em segundo lugar à demarcação b) entre ciências naturais e sociais (acerca do debate da "explicação-compreensão"), para terminar em um terceiro momento na demarcação c) entre ciências humanas ou sociais (e filosofias) funcionais e críticas. Este terceiro nível, sem dúvida – situado por nossa Ética da Libertação como a questão ético-crítica –, é avaliado, freqüente e corretamente, como a encruzilhada onde se encontram, de várias maneiras, a questão do "saber" e a do "poder"²⁵⁷.

[315] Toda a obra de Michel Foucault está ligada a esse tema e, por isso, com razão Habermas dá este título: "Foucault: desmascaramento das ciências humanas em termos de crítica da razão", a um capítulo sobre a filosofia deste agudo pensador²⁵⁸. Os mecanismos "da exclusão" comandam discursos sob a influência normalizadora de um "poder disciplinar onipresente":

Não se deve identificar a *disciplina* com uma instituição ou com um aparelho social; é um tipo de poder, uma modalidade de execução, que comporta todo um conjunto de instrumentos, técnicas, procedimentos, níveis de aplicação, provas; é como uma *física* ou uma *anatomia* do poder, uma tecnologia. E pode ser assumida: seja por uma instituição *especializada* (prisões ou casas de correção no século XIX), seja por instituições que servem como instrumento essencial por um fim determinado (escolas, hospitais), seja por instâncias preexistentes que encontram assim meios para reforçar ou reformar os mecanismos internos do poder (seria necessário mostrar como as relações intrafamiliares, essencialmente na célula pais-filhos, se *disciplinam*, subsumindo na época clássica esquemas externos, escolares, militares, depois médicos, psicológicos, psiquiátricos, que fazem da família o privilegiado lugar de emergência em torno da disciplina do normal ou anormal)...²⁵⁹

A crítica de Foucault, a partir "dos excluídos da sociedade"²⁶⁰, nos permite descobrir muitas estruturas de dominação, numerosas vítimas ignoradas, que deverão ser tratadas particularmente em outro momento da Ética da Libertação – quando expusermos as numerosas "Frentes de Libertação" nas lutas pelo reconhecimento.

Seria igualmente necessário, aqui, enfrentar de novo toda a temática do "ceticismo". Com efeito, há ceticismos e ceticismos. Alguns se opõem à razão como tal. Não é este o caso da Ética da Libertação. Interessa-nos, aqui, indicar que o "crítico" – articulado às vítimas – passa a ser cético quando afirma a *não-verdade* do sistema dominador perante a *verdade*

das alternativas possíveis das vítimas. É ceticismo diante da razão hegemônica, dominadora; não porém diante da razão libertadora – como veremos. Por isso, Lévinas indica que o ceticismo é tão antigo como a filosofia, como a filosofia enquanto crítica:

Verdade em muitos tempos²⁶¹; como na respiração, uma diacronia sem síntese que sugere o destino do ceticismo refutado e sempre de volta, filho legítimo da investigação filosófica e que de certa maneira a fortalece²⁶².

A validade intersubjetiva crítica que se consegue pelo consenso argumentativo graças à razão discursiva da comunidade *simétrica* das vítimas, com a articulação da retaguarda dos intelectuais orgânicos (que usam e refundem as ciências sociais e filosofias críticas), confronta assim a antiga validade intersubjetiva hegemônica. A simetria criada entre as vítimas, graças à sua dura luta pelo reconhecimento, pelo descobrimento da não-verdade (inclusive com a colaboração do método científico), da não-validade (pelo procedimento formal participativo-democrático do estamento de vítimas conscientes, críticas e militantes), da não-eficácia (factibilidade tecnológica, instrumental ou estratégica que abordaremos no capítulo 6) diante do sistema hegemônico, abre as portas à criatividade positiva na formulação das utopias possíveis.

§ 5.4. O “Princípio Esperança” em Ernst Bloch

[316] Poder-se-ia censurar a Bloch que “se a utopia, a partir da experiência das contradições existentes, tem de apreender teoricamente a necessidade prática da sua superação, será preciso legitimar *cientificamente* o interesse que guia o seu conhecimento”²⁶³. Haveria motivo para indicar esta limitação, se Bloch se situasse principalmente no momento da crítica teórico-analítica negativa do sistema vigente²⁶⁴, perspectiva plenamente adotada por Marx (o momento da “denúncia” de Freire). Mas, e isto seus críticos não percebem, Bloch desenvolverá durante toda a vida o momento crítico positivo do projeto de libertação²⁶⁵, e quanto à *estrutura impulsiva*, afetiva, tendencial com prioridade quase exclusiva (e não no nível da responsabilidade de formular explicativa ou cientificamente o projeto ou programa de libertação):

Seu apoio e correlato é o processo que ainda não produziu o seu próprio conteúdo (*Was-Inhalt*)²⁶⁶, mas que se acha sempre em curso. Um processo que por conseguinte se encontra, ele próprio, na esperança e no pressentimento, objetivo do ainda-não-acontecido (*Noch-Nicht-Gewordenen*), no sentido do bem-que-ainda-não-aconteceu (*Noch-Nicht-Gutgewordenen*). A consciência de estar na Frente²⁶⁷ lança a melhor luz para isto; a função utópica enquanto atividade conceptual do afeto da espera, o pressentimento da esperança, acha-se em aliança com todas as auroras no mundo. A função utópica compreende o explosivo porque ela mesma o

é de modo muito concentrado: sua *ratio*²⁶⁸ é a potenciação de um otimismo militante. Item: o conteúdo-do-ato (*Akt-Inhalt*) da esperança é, enquanto conscientemente clarificado²⁶⁹, explicado cognitivamente como a função utópica positiva; o conteúdo histórico da esperança, conhecido em representações, investigado enciclopedicamente em juízos reais (*Realurteilen*), é a cultura humana²⁷⁰ referida a seu horizonte utópico concreto. Neste conhecimento labora como efeito da espera na *ratio*, como *ratio* no afeto da espera, o complexo da *Docta spes*²⁷¹.

Depois de tudo o que se disse nesta Ética, compreende-se melhor o lugar da produção filosófica de Bloch. Muitas vezes julgado metafórico, ambíguo, idealista, é preciso entender que se situa exatamente no momento positivo do projetar (como afeto e razão) as alternativas possíveis, ainda-não-realizadas. Seria todavia ininteligível o tipo de posição utópica proposta por Bloch, se não se partisse do conteúdo (*Inhalt* ou *Material*, com "a"), e este é o ponto obscuro para os críticos e comentaristas²⁷². Quanto a nós, sabemos que estamos na Ética II, se por Ética I se entende a ética "fundamental" (*Primeira Parte* desta Ética da Libertação) e por Ética II a ética crítica, pós-ontológica²⁷³.

[317] Tudo começa radical e materialmente com referência ao "conteúdo". O jovem Bloch escreve em 1918, no seu primeiro exílio na Suíça: "Eu sou. Nós somos. E basta. Temos agora que começar. Em nossas mãos se nos deu a vida (*das Leben gegeben...*)..."²⁷⁴.

Como em toda ética *material*, o tema inicial é a vida – ainda que Bloch não a apresente como o critério universal nem tenha *explícita* consciência de fundamentar uma ética sobre ela. Assim, na sua obra máxima, em cinco partes, *O princípio esperança*, principia a reflexão a partir da origem ontogenética, com o recém-nascido²⁷⁵:

Nasço, mexo-me. Desde a origem se busca. Implora-se sempre. Grita-se. Não se tem o que se quer. Mas aprendemos também a esperar²⁷⁶.

Na segunda parte (*Fundamentação*), ele aborda a "consciência antecipadora"²⁷⁷; e aqui começa a ontologia da esperança na tradição que esbocei no *Capítulo I* e no § 4.3:

Quem pulsiona (*treibt*) dentro de nós? Nascemos-movendo-nos como seres termodinâmicos. Aquilo que vive (*Was lebt*) nasce-movendo-se e, em primeiro lugar, por si mesmo. Respira enquanto é e nos incita... Que se viva não se pode experimentar. Aquilo que nos põe como viventes (*das uns als lebendig setzt*) não vem à nossa presença. Encontra-se no profundo, onde começamos a ser corpóreos (*leibhaft zu sein*)... Nenhum ser vivo (*Lebender*) foge ao ser pulsivo (*Drängens*), por mais cansado que esteja dele...²⁷⁸

Iríamos muito longe, se quiséssemos acompanhar passo a passo o ininterrupto caminho discursivo de Bloch, mas nessas simples palavras

encontramos o “ponto de partida” e o “fundamento”: como seres vivos, temos “pulsões (*Trieben*)” – que não de ser analisadas precisamente até delimitar o *pathos* da “esperança”. Estamos, desde o começo, nos temas analisados “indicativamente” no capítulo I: o ser ético-humano delimita o seu âmbito de realidade a partir do seu “ser-vivo” (*ser-vivente*), que é o critério universal de verdade (e realidade); e, pelo fato de que “a vida nos foi dada” – à nossa autoconsciência, autonomia e liberdade e re-sponsabilidade –, o imperativo ético material-universal, exigência irrenunciável, se enuncia assim: “Deves viver!” Bloch analisa a estrutura pulsional, afetiva (própria das éticas *materiais* ou de “conteúdo”), e a articula à racionalidade que se ocupa com o “futuro possível” que, *negativamente*, parte das carências materiais²⁷⁹, mas, *positivamente*, parte da alternativa afirmativa, criada para superar o presente insuportável. Situando-nos um pouco mais adiante no discurso de Bloch – mas para clarificar de modo inequívoco o sentido da “negatividade” de que estamos falando –, vamos ler um texto-chave:

Não se pode evitar a fome (*Hunger*)²⁸⁰, pois ela se renova sem cessar. Mas se cresce sem cessar, sem o pão que a aplaque, torna-se algo diferente. O eu-corpo (*Körper-Ich*) se rebela e não procura o alimento pelos velhos caminhos²⁸¹. Procura transformar²⁸² a situação que produziu o estômago vazio e a cabeça humilhada. O não (*Nein*)²⁸³ diante do mal existente²⁸⁴, o sim (*Ja*)²⁸⁵ à situação melhor imaginada, torna-se para o que padece²⁸⁶ interesse revolucionário (*revolutionäres Interesse*)²⁸⁷. Esse interesse começa com a fome, e a fome, como algo sabido (*belehrt*)²⁸⁸, transforma-se numa força explosiva contra a prisão da miséria²⁸⁹. Ou, o que dá no mesmo, o eu não só procura conservar-se²⁹⁰, mas torna-se explosivo, e a própria conservação se apresenta como autodesenvolvimento (*Selbsterweiterung*)^{291,292}.

[318] Espero que agora se possa compreender por que tudo aquilo que diz Bloch (e esta Ética e a Filosofia da Libertação) permanece incompreensível, se não se presta atenção à diferença entre ética do sistema (a *Sittlichkeit* ontológica de Hegel, Ética I) e a ética crítica como trans-ontologia ou meta-física (no sentido de Lévinas, Ética II). A *Sorge* ou “pré-ocupação” heideggeriana, ontológica, tende ao “Ser” do mundo como “Poder-Ser”²⁹³, como pro-jeto (*Entwurf*); como o burguês que “tende” ontologicamente ao “estar-na-riqueza”, acumulando mais-valia. Mas o operário assalariado, em cuja mais-valia criada do nada do capital se vai uma parte da vida “des-realizada” (diria Marx), quando tem “fome” (pela falta de salário para adquirir o necessário para “reproduzir” sua vida no meio *standard* do sistema vigente, e estruturalmente) não pretende só comer (como o animal), nem “estar-na-riqueza” (tendo-se “salvo” individualmente, e deixando os outros operários com sua fome), mas espera “estar-na-satisfação” em um sistema futuro onde tenha participação plena com toda

a comunidade dos hoje explorados e excluídos. Bloch, então, situa trans-ontologicamente (*para além* – é o analético – da totalidade dominadora) o conteúdo positivo da pulsão de esperança. A esperança é o “apetite” por um horizonte ao qual só tendem os não-satisfeitos:

Esperança, este antiafeto da espera contra a angústia e o medo, é, por isso, o mais humano de todos os movimentos do *ânimo* (*Gemüts-*) e só acessível ao ser humano, e, ao mesmo tempo, refere-se ao mais universal e ao mais lúcido²⁹⁴ dos horizontes. A esperança corresponde àquele *apetite* (*Appetitus*) da alma que o sujeito não só possui, mas no qual consiste essencialmente como ser não-acabado (*unerfülltes*)²⁹⁵.

O “apetite” da vítima pelo projeto alternativo e novo de libertação é a “esperança” como pulsão trans-ontológica²⁹⁶. Seguindo muitas vezes Max Scheler, outras Freud (corrigindo-o por dar prioridade ao retorno, à recordação: *anamnesis*), Bloch efetua como que uma fenomenologia das pulsões segundo Max Scheler²⁹⁷: “Os impulsos (*Drängen*) se exprimem em primeiro lugar como *aspiração* (*Streben*)... Se a aspiração é sentida, transforma-se em *anseio* (*Sehnen*)”²⁹⁸. Este “anseio” quando fixa a direção é um “*buscar* (*Suchen*)” alguma coisa: um “*instinto* (*Trieb*)”. A pulsão instintual pelo objeto (o “pão”) tem o nome de “*necessidade* (*Bedürfnis*)”. Quando o impulso é “sentido (*gefühlte*)”, dizemos que são “*paixões* (*Leidenschaften*)” ou “afetos”. O “*desejar* (*Wünschen*)” é um *apetecer* ou *afeto humano* que “tende a uma imagem que tem o seu conteúdo”²⁹⁹ esboçado pelo desejo”. A “*representação* (*Vorstellung*)” daquilo que se deseja apresenta-se como aquilo que “satisfaz”: “As representações incitam ao desejo na mesma medida em que o imaginado, pressentido, promete realização... Assim deveria ser”³⁰⁰. Mas o desejar o imaginado não é o “*querer* (*Wollen*)”. O querer acrescenta ao mero desejar a vontade do estar decidido a agir segundo o “preferir”.

[319] Como sempre, aquilo que está por trás e no fundo de toda pulsão é “o corpo individual vivo (*lebendige einzelne Körper*)”³⁰¹, corporalidade material³⁰². Freud estudou principalmente o instinto sexual³⁰³, sem se interessar por necessidades tão prementes como “a fome”³⁰⁴; escapou-lhe o aspecto mais *material* da “*autoconservação* (*Selbsterhaltung*)”. “Para Freud e seus clientes – como também para quase todos os éticos contemporâneos, acrescentamos nós – a preocupação quanto a como conseguir o alimento é uma das preocupações mais carentes de fundamento...”³⁰⁵. “A psicanálise ignora, assim, o agulhão da fome”³⁰⁶. Pelo contrário, a pessoa com fome “espera” poder comer hoje, pois na fome se aninham “os afetos da espera... como sonhos diurnos (*Tagträume*) de uma vida melhor”³⁰⁷. Os “sonhos” são o âmbito da antecipação contrafáctica da “satisfação dos desejos”. Bloch nos dá um estímulo, mui especialmente no fim deste século e no princípio do III Milênio, contra o desalento e contra o pessimismo generalizados:

Não é época para se despojar de desejos, e os *miseráveis* não pensam tampouco nisto, mas sonham que um dia poderão satisfazer seus desejos³⁰⁸.

O faminto deve sair da sua situação negativa. Para isso, é preciso criar uma nova ordem. Isso se dá em três fases de criação:

O pressentimento laborável é produtividade espiritual, só que considerada como *formadora de obra (werkbildend)*. De outro ponto de vista, a produtividade se apresenta como tríplice extensão para o ainda não acontecido: como a incubação, como a assim chamada inspiração e como explicação³⁰⁹.

Bloch vai descrevendo o modo como se cria o desejado futuro possível. Para chegar ao que chama de "função utópica (*utopische Funktion*)"³¹⁰. Trata-se de uma função da razão ético-crítica, não em posição negativa (analisada por nós no capítulo 4), mas em situação positiva: é preciso criar um cenário inexistente cujas determinações constitutivas são na sua positividade a negação da negatividade da vítima (se se tem fome, alimento; se não se tem onde morar, casa; se não se sabe ler, alfabetização; se não se tem representação política simétrica, democracia real etc.). Aqui seria necessário efetuar uma *crítica da razão utópica*³¹¹ – tarefa que Bloch efetua só inicialmente e principalmente a partir das pulsões, e menos a partir dos tipos de racionalidade, a maneira de construir modelos ideais etc.³¹²

[320] Os sonhos diurnos das vítimas são conscientes, abertos, racionais. Bloch não cai na irracionalidade. Por isso faz parte da "corrente fria" do marxismo que não nos deixa cair na "imagem final como ilusão"³¹³. Esta "corrente fria" realiza as tarefas do momento científico, o do próprio Marx, no qual é preciso des-construir criticamente o sistema de opressão, e no qual também analiticamente é preciso descobrir a factibilidade de "o possível"³¹⁴. A "corrente quente" do marxismo, por seu lado, é aquela que dá importância ao momento pulsional, o do entusiasmo, da espera e da esperança, da conquista da liberdade para o *novum ultimum*: abre-se à mística (como o "mito" soreliano de Carlos Mariátegui) que motiva o esforço de construção da nova sociedade. Sem esta motivação não se dá transformação. A ética material crítica sabe disso muito bem (mas também as vítimas, os oprimidos, os movimentos sociais de libertação). O pessimismo, ainda que muito realista, desmobiliza, imobiliza. A "corrente quente" do marxismo – à la Mariátegui, Antonio Gramsci, Ernesto "Che" Guevara, o Subcomandante Marcos em Chiapas, e muitos outros – é um momento necessário:

Sua inesgotável plenitude de expectativa ilumina a teoria-práxis revolucionária como entusiasmo (*als Enthusiasmus*); suas rigorosas ineludíveis determinações exigem análise fria, precisa e precavida estratégia^{315, 316}. Precisamente por isso o materialismo marxista se transforma não só em ciência das condições, mas também, ao mesmo tempo, em ciência militante, de oposição a todos os obstáculos e encobrimentos ideológicos dos

condicionantes em última instância, os quais são sempre de natureza econômica³¹⁷. À corrente quente do marxismo pertencem, ao invés, a *intenção libertadora (befreiende Intention)*³¹⁸, a tendência real materialista-humana e humano-materialista, em virtude de cujo objetivo se executam todos esses desencantamentos^{319, 320}.

A "corrente quente" move então as vítimas para a utopia possível. Trata-se da factibilidade³²¹, mas analisada por Bloch como problema ontológico – não como o faz Hinkelammert, a partir da razão instrumental, técnica, econômica etc. Além disso, agora nos encontramos como que com uma "possibilidade" trans-ontológica, a declarada "impossível" pelo sistema conservador dominante à la Popper³²². Ao "ser" do sistema dominante³²³ se antepõe contrafactivamente um "não-ser-ainda": o ser adveniente do projeto utópico³²⁴ como "possibilidade": "Ali onde nada mais se possa e nada mais seja possível, a vida terá cessado"³²⁵.

[321] Aqui se trata, não de possibilidade puramente formal (lógica ou empírico-ideal), mas "do possível real-objetivo"³²⁶, que supõe "a fundamentação científico-objetiva, de acordo com a cognoscibilidade científica (*wissenschaftlichen Bekanntheit*) incompleta das condições objetivamente presentes"³²⁷. O real possível, no entanto, graças à espera e à coragem, graças à esperança, deverá passar por sua realização, pois "o que é possível pode igualmente tornar-se tanto em nada como também no ser"³²⁸. E agora Bloch reflete longamente sobre as onze teses das *Teses sobre Feuerbach* de Marx³²⁹, para se internar no tema que abordaremos no capítulo 6 (a práxis efetiva de libertação). A "transformação" da realidade opressora, a partir da utopia esperada e imaginada, é um processo prático material, dotado de conteúdo, onde "a possibilidade..., elaborada teoricamente, se tornou em coisa para nós"³³⁰. O conteúdo material da ação é realização de verdade prática:

Assim como toda verdade é uma verdade para algo e não há nenhuma verdade em razão de si mesma, a não ser como auto-engano ou como fantasmagoria, assim tampouco não há nenhuma prova de uma verdade a partir de si mesma enquanto meramente teórica... Verdade não é só uma relação de teoria, mas em absoluto uma relação teoria-práxis³³¹.

A "verdade" de Tarski (que é apenas lingüística inteligibilidade com sentido de uma *linguagem L* abstrata), ou a "verdade" como validade intersubjetiva em Apel ou em Habermas, situa-se agora a partir do horizonte da realidade última (o cosmo real ao qual nos abrimos como o horizonte de todas as possibilidades da vida humana). A vida humana é o critério prático de toda verdade possível, verdade prática primeiro – enquanto tem por alvo a reprodução e o desenvolvimento da vida de cada sujeito ético em comunidade –; verdade teórica, depois – enquanto abstração de uma dimensão do nível prático, sendo este último mais complexo e por isso mais

real, quanto ao *prius* de sua constituição substantiva. Bloch é explicitamente um realista crítico, dado o fato ineludível da "fome", diante do qual Putnam se equivoca em sua relativização das "necessidades"³³²:

A esperança do fim se acha necessariamente em contradição, porém, com a satisfação falsa e em sincronia com a radicalidade revolucionária: o que está torto se endireitará e o vazio se encherá³³³.

O sonho diurno é acompanhado pela análise das "imagens desejadas no espelho" – terceira parte, *Transição* – em que o burguês se imagina o seu ser fictício. É a utopia alienada do sistema dominador; sua estética, seu refinamento no falso *happy end*³³⁴.

[322] Na quarta parte (*Constituição*) a grande obra de Bloch expõe os "fundamentos de um mundo melhor"³³⁵. Como que intuindo o que dissemos, escreve:

Há muitos que esperam do lado de fora (*draussen*). Ao que nada tem e se conforma com isso, até isso se lhe tira. Mas o impulso para o que falta não cessa nunca. A falta daquilo que se sonha não causa menos e sim mais dor. E isso impede que alguém se acostume com a miséria. Aquilo que causa³³⁶ sempre dor, oprime, debilita, deve ser (*soll*) suprimido³³⁷.

Estamos diante do "realismo crítico" de Bloch. Nada de idealismos, nada de juízos de valor. Uma ética construída sobre "juízos de fato": "Aquilo que causa dor" (juízo de fato, de "ser") é a premissa da fundamentação do ético-deontico: "Deve ser suprimido" (juízo normativo, de "obrigação ética"). É o intolerável, aquilo que não deixa viver. É um "dever" ético, porque a vida (e a dor não deixa viver) "nos foi dada" e, por isso, somos re-sponsáveis por vivê-la e deixar que todos a vivam. Estamos pisando nos antípodas de Hume e sua "falácia naturalista"³³⁸. Marx é a bússola de Bloch:

[Marx] fundamenta e corrige as antecipações das utopias por meio da economia³³⁹, pelas transformações iminentes das formas de produção e intercâmbio, e supera assim o dualismo coisificado entre ser e dever-ser, entre experiência e utopia³⁴⁰.

O "dever-ser" pode ser antecipado, vivido contrafactivamente nos sonhos diurnos dos oprimidos – com critério de racionalidade crítica. É o tema da quarta parte: efetuar um percurso para encontrar esses "sonhadores" realistas e críticos de utopias. E assim, a partir das utopias médicas³⁴¹ – que Foucault levará ao paroxismo da negatividade, mas com a mesma lógica – inicia Bloch um percurso histórico mundial³⁴², desde Sólon e Diógenes até Platão e os estóicos, a história de Israel, a *Civitas Dei* de Agostinho, incluindo Joaquim de Fiore, Morus, Campanella, para, passando por Fichte, chegar aos socialistas utópicos, a Marx e muitos outros. Depois, expõe os "sonhos acordados" da humanidade, desde as "utopias técnicas", onde não se despreza nem o "passado mágico"³⁴³, até as utopias

arquitetônicas, geográficas... e até a jornada de oito horas³⁴⁴. Aqui Bloch escandaliza os marxistas estalinianos da sua época. Nada do humano lhe é alheio, e a esperança das vítimas se exprimiu desde sempre e, por isso, é necessário registrar as pegadas históricas de sua presença.

[323] Na quinta parte de *O princípio esperança*, Bloch delineia "as imagens desejadas (*Wunschbilder*) da realização plena"³⁴⁵. Desde já, no momento culminante do seu discurso, diante "do último conteúdo do desejo e do bem supremo", Bloch nos lembra aquilo que não se deve esquecer, pois, esquecido isto, todo o resto não merece ser tratado. A ética muitas vezes é vinculada aos juízos de valor, dos impulsos, no entanto:

Mesmo o gosto, acerca do qual não se pode discutir subjetivamente³⁴⁶, torna-se unívoco quando se oferecem pedras em vez de pão... caso se trate de avaliar os bróculos da peste ou da negação do bem que é a morte³⁴⁷.

Temos aqui explicitamente enunciado o critério de verdade. Embora negue a axiologia, Bloch fica um pouco enredado nela. Embora não afirme nenhum "bem supremo" concreto, deixa-o esboçado como aquilo que se espera sempre, Identidade final, "Reino da Liberdade". Bloch abordou o tema por nós indicado no capítulo I, sobre a vida de cada sujeito humano, e como exigência ética de sua reprodução e desenvolvimento, critério de verdade e conteúdo positivo de toda utopia possível, mas não chega a analisá-lo explicitamente. Para na ante-sala de uma ética material universal, tendo preparado tudo para a sua definição. Uma ética material que, por seu conteúdo (como critério e princípio ético), exige como dever o respeito à vida de cada sujeito responsável; que, negativamente, descobre a não-eticidade do mundo dominante quando a vítima, com fome (a dimensão material primeira, mas certamente não única), não pode reproduzir a própria vida (descoberta da razão ético-crítica, sincrônica ao apetite por aquilo "que falta"); e tudo isso a move pela pulsão da esperança rumo ao conteúdo positivo futuro, o projeto de libertação ou a utopia possível. Essa utopia futura é o "possível" desenvolvimento da vida de cada sujeito ético em comunidade (também filogeneticamente falando), primeiro da vítima mas também, *in the long run*, do opressor, porque aquele que assassina a vítima se suicida, ou como diz a sabedoria popular: "Quem com ferro fere, com ferro será ferido!" Evitar que mate é preservar também a vida do possível assassino, para que não se suicide a longo prazo. Entre outras, no entanto, temos algumas ambigüidades. Lemos, por exemplo:

Nada é bom em si, se não é apetecido. Mas nada é apetecido, se não é representado como bom. O fato de um impulso dirigir-se a algo pressupõe o impulso; mas contanto que o objeto a que se dirige seja capaz de satisfazê-lo³⁴⁸.

O primeiro enunciado talvez pareça claro; mas, quanto ao bom, o ser algo apetecido não o torna necessariamente bom³⁴⁹. O apetite só determina o seu objeto como "satisfator" (como, imediatamente, mediação para a vida) – como o indica o final do texto citado. Mas "satisfator" e "bom" não são idênticos. Além disso, o que significa que seja representado "como bom"? Pareceria, ao longo de toda a obra, que Bloch não consegue distinguir entre o "verdadeiro prático" (mediação para a vida) que "satisfaz" (apetecido pela pulsão também como mediação para a vida), o "possível" instrumentalmente (o objetivamente factível) e o "bom". Como vimos na *Primeira parte*, (a) o verdadeiro-satisfator – a materialidade da vida humana –, (b) o válido intersubjetivamente³⁵⁰ – a intersubjetividade consensual formal –, (c) o factível³⁵¹ – o possível como instrumentalidade técnica, econômica etc. –, constituem como realização e síntese ético-operativa: (d) o bom (o "bem", *good*, *das Gute*). Não é "bom" somente o apetecido ou objeto da esperança. O "utópico possível" para a vítima deve satisfazer as três determinações indicadas para ser o "bem futuro" ao qual se tende.

§ 5.5. O critério e o princípio crítico-discursivo de validade

[324] Pensamos ter escapado aqui da aporia inevitável em que cai a Ética do Discurso: a argumentação pressupõe entre os participantes uma simetria que é impossível empiricamente. A Ética da Libertação supera essa aporia ao descobrir que as vítimas excluídas assimetricamente da comunidade de comunicação hegemônica se reúnem em uma comunidade crítico-simétrica. Aparentemente se trataria de um mero desenvolvimento ou dedução da Ética do Discurso, mas não é assim. A Ética da Libertação pode contar com a luta pelo re-conhecimento das próprias vítimas excluídas, que se tornaram sujeitos re-sponsáveis por sua própria libertação, porque pode aproveitar-se dos momentos material, de factibilidade e crítico. No simples nível formal acrítico, da consensualidade de validade intersubjetiva, a moral procedimental não é capaz de superar o "círculo" da única comunidade de comunicação (quer ideal ou empírica), que lhe impede realizar empiricamente mediante a argumentação uma simetria inexistente – não havendo simetria a argumentação prática moral não é possível³⁵². A Ética da Libertação, muito mais complexa, pode contar com comunidades de comunicação ideais e empíricas, hegemônicas e de vítimas³⁵³. Acredito que se tenha aberto assim um novo horizonte problemático da razão discursivo-crítica, comunitária anti-hegemônica, da maior importância para os novos movimentos sociais da sociedade civil, dos partidos políticos críticos, dos sujeitos sociais "emergentes"³⁵⁴ na sociedade civil. Apel ou Habermas, pelo que vi, não vislumbraram estas possibilidades discursivas crítico-comunitárias do seu próprio discurso.

Penso ser um bom momento para recordar, resumindo o que se conquistou até aqui, que a *razão prático-material*³⁵⁵, com sua “referência” à realidade em geral, aquela que é captada a partir do âmbito da produção e reprodução da vida de cada sujeito humano – e que funda suas mediações –, tem pretensão de verdade prática (“saber” diferenciar por um juízo de fato entre o que é veneno e o que é *alimento* para a vida, como critério de verdade). As *pulsões de autoconservação* da vida permitem, por seu turno, graças à educação civilizatória, a permanência sistêmica da vida humana – alcançando a felicidade como paz e segurança, tal como a definimos em diversos momentos da nossa exposição³⁵⁶. Por seu lado, a *razão ético-originária*³⁵⁷ reconhece o outro, outros sujeitos humanos, como *alter-ego*: como os iguais. Esse “re-conhecimento” contém, em primeiro lugar, um aspecto material – enquanto tem como conteúdo a dignidade³⁵⁸ do outro como sujeito real –; mas, ao mesmo tempo, é a porta pela qual se passa dialeticamente (*übergehen*) ou o gongo sobre o qual se fundamenta a ordem da *razão discursiva*³⁵⁹, dado que a discursividade argumentativo-moral tem origem no reconhecimento pressuposto da dignidade e igualdade do outro sujeito argumentante. A *razão discursiva* alcança, no consenso, a validade intersubjetiva pela participação simétrica dos outros reconhecidos e efetivamente tratados como iguais. É a responsabilidade pelo outro como igual. Por seu lado, a *razão instrumental* (e também a *estratégica*) é subsumida pela *razão ética* de factibilidade³⁶⁰, que tende a uma utopia, formula um projeto possível e posteriormente opera ou efetua realmente a norma, ato, instituição ou sistema de eticidade (o “bom” ou “mau”), podendo igualmente avaliar *a posteriori* as suas conseqüências.

[325] E é justamente a partir das conseqüências ou dos efeitos não intencionais *negativos* produzidos pela norma, ato, instituição ou sistema de eticidade vigentes, que tem origem o momento *crítico* propriamente dito, como ética da “re-sponsabilidade” *crítica*³⁶¹. Em primeiro lugar, a *razão prático-material crítica*³⁶² descobre os efeitos ou conseqüências inevitáveis da ordem ética vigente (que se pretende verdadeira praticamente, válida, factível e por estar realizada: “boa”). A partir das vítimas³⁶³, negativamente, toma consciência da “não-verdade” dessa ordem (onde a “vida [pelo menos a das vítimas] não é possível”). Por seu lado, as *pulsões alterativas*, do prazer propriamente criativas (não meramente dionisiacas, narcisistas para Lévinas), não só reprodutivas porque “desenvolvem” a ordem dada³⁶⁴, desbloqueiam a afetividade e motivam o risco da “crítica ética”. Ainda no nível material, a *razão ético-pré-originária* ou *crítica*³⁶⁵ re-conhece a vítima, não já simplesmente como o *alter-“ego”* (um outro “como eu”), mas o outro como outro (*alter “ut alter”*)³⁶⁶. É o re-conhecimento da *alteridade* do outro, da vítima: Outra (como sujeito ético *autônomo*) que o sistema que a causa, origina, produz não-intencionalmente. A autonomia da alteridade da vítima questiona a auto-referencialidade do sistema. Surge um sujeito no

"ambiente" (luhmanniano) que distorce a autopoiese da totalidade dominadora. Esta razão ético-pré-originária ou crítica, de forma inovadora, fundamenta a possibilidade e está sempre pressuposta por sob a *razão discursiva crítica*³⁶⁷, pois a *comunidade crítica das vítimas*³⁶⁸, que alcançará nova validade, e agora anti-hegemônica, tem origem nesse re-conhecimento de cada vítima (por parte delas mesmas) como "outra" que o sistema dominador. Chegamos assim ao tema deste § 5.5, o exercício da citada razão discursiva crítica, que começa o seu processo diacrônico ao descobrir a "não-validade" dos consensos do "sistema dominante" – por ter excluído assimetricamente as vítimas dos procedimentos do consenso válido. Descobre-se deste modo a periculosidade inerente da crítica, porque o consenso que deveria ser alcançado pelas vítimas será inevitavelmente anti-hegemônico, ilegal e ilegítimo, ao menos de início, como o de Washington ou de Hidalgo.

a. O critério crítico-discursivo intersubjetivo de validade

[326] O critério formal procedimental crítico é um critério de validade, de participação intersubjetiva dos excluídos em uma nova comunidade de comunicação das vítimas. Trata-se da validade da criticidade ética como tal. É o momento em que se efetua o acordo crítico (consenso racional realizado empiricamente) acerca de um juízo de fato ou enunciado descritivo (por ex.: "Fomos excluídos da discussão sobre os meios que evitariam que passemos fome"), com nova validade intersubjetiva para as vítimas. A aceitabilidade desse acordo crítico tem por pressuposto a comum "experiência" do sofrimento do "não-poder-viver". Esse acordo crítico consiste negativamente em um juízo sobre a não-validade (ao menos para as vítimas) dos consensos da comunidade de comunicação hegemônica ("Os meios que eles decidiram, e que são causa de nossa fome, são inválidos"). É a partir do fato, descoberto só agora, da exclusão dos atingidos assimetricamente rechaçados, que o critério de invalidação (falibilismo ético) permite a nova construção da validade crítica, a partir da simetria da nova comunidade consensual. Essa consensualidade crítica como processo diacrônico é aquilo que se chama de *conscientização*: o dever progrediente da consciência ético-crítica, intersubjetivamente solidária, como exercício da razão discursivo-crítica, que comunitariamente aprende a argumentar (criando novos argumentos) contra a argumentação dominante.

A distinção que fizemos entre as pretensões de verdade e validade³⁶⁹ ganha agora especial relevância crítica. Com efeito, a "verdade" do sistema dominante é a "referência" ou acesso à *realidade* (I) tal como se descobre a partir do horizonte do sistema vigente³⁷⁰. A "validade" intersubjetiva dessa "verdade" é alcançada mediante a participação simétrica daqueles que têm o poder no sistema. As vítimas, excluídas, descobrem que essa "verdade" encobre um novo acesso à *realidade* (II) a partir da

utopia possível de libertação³⁷¹. Vê-se então a “verdade” do sistema dominante como “não-verdade” (como o dizia Adorno) – a existência da vítima como critério de falseamento – e, ademais, a “validade” hegemônica se opõe à nova validade crítica da comunidade de comunicação das vítimas – aparece como “não-válida”: critério de invalidação. Consensualmente, a comunidade das vítimas vai originando um novo paradigma prático³⁷², com verdade e validade “críticas”. Além disso, o paradigma prático interpretativo ou hermenêutico crítico tem valores novos (partindo de uma crítica des-constitutiva dos valores vigentes [a *Umwertung* de Nietzsche] para a construção criativa de novos valores críticos [a estética criadora de Zarathustra, mas agora radicalmente transformadora como “vontade de vida”, e não como a narcisista “vontade de poder”]), que fundam novos juízos de valor como “desenvolvimento” crítico da vida de cada sujeito humano no novo âmbito de acesso à realidade (II) – que julga os juízos de fato (meios-fim), os valores e os fins weberianos ou popperianos, contra a “tradição” até pós-convencional (por exemplo, do capitalismo tardio do centro, aceitos não-intencional ou inadvertidamente). Trata-se então de um novo horizonte objetual crítico que abre o projeto de libertação e que permitirá nova “compreensão” do “fundado” e inovadora “explicação” (crítica) das “causas” da negatividade das vítimas. Trata-se de uma “consciência ético-crítica” em sentido pleno.

[327] Tivemos assim acesso a um novo âmbito: o da intersubjetividade crítica como critério de nova validade do novo consenso crítico. Seria agora necessário retomar todos os momentos analíticos expostos por Apel ou Habermas, levando em conta a dialética entre o “antigo” (validade hegemônica) e o “novo” (nova validade anti-hegemônica crítica), questões que abordaremos no futuro em outras obras com maior detalhe. Aqui, como sempre, apenas *situamos* o “lugar” arquitetônico da questão.

O critério crítico discursivo de validade, então, consiste na referência à intersubjetividade das vítimas, excluídas dos acordos que as afetam (que as alienam em algum nível da sua existência real). Podemos assim descrever provisoriamente este critério crítico discursivo de validade da seguinte maneira: Alcança-se validade crítica quando, tendo constituído uma comunidade as vítimas excluídas que se re-conhecem como distintas do sistema opressor, participam simetricamente nos acordos sobre o que lhes toca, sustentando além disso que esse consenso crítico se fundamenta por argumentação racional e é motivado por co-solidariedade pulsional. Esse consenso crítico se desenvolve, como veremos adiante em c, a) negativamente, chegando a compreender e explicar as causas de sua alienação, e, b), positivamente, antecipando criativamente alternativas futuras (utopias) e projetos possíveis).

A validade crítica dos acordos se estabelece sempre em três níveis: o da crítica material (“A vítima não pode viver”, questão já tratada inicial-

mente no capítulo 4), o da crítica formal ("A vítima não pôde participar discursivamente de alguma maneira no que lhe toca", neste capítulo 5), e o da crítica instrumental ou de factibilidade ("O validado hegemonicamente não é eficaz para a vida da vítima", que trataremos inicialmente no § 5.5.c e mais extensamente no capítulo 6).

A partir do critério de intersubjetividade crítica, validade da criticidade, o excluído se volta para o sistema para analisar o porquê formal da sua exclusão. Trata-se agora do critério de invalidação que, em política, denominaremos o "critério crítico-democrático", isto é, o tomar consciência dos mecanismos da exclusão assimétrica.

b. O princípio ético crítico-discursivo comunitário de validade

[328] O formulado como critério ("é") permite agora que fundemos o princípio normativo ("deve ser"): aquele que age *ético-criticamente* deve (acha-se "obrigado" deonticamente por re-sponsabilidade) *participar* (na qualidade de vítima ou articulado como "intelectual orgânico" a ela) em uma comunidade de comunicação de vítimas que, tendo sido excluídas, se re-conhecem como sujeitos éticos, como o outro enquanto outro que o sistema dominante, aceitando simetricamente sempre para fundamentar a validade crítica dos acordos a argumentação racional, motivados por uma pulsão solidário-alterativa criadora. Toda crítica ou projeto alternativo deve ser então consequência do consenso crítico discursivo dessa comunidade simétrica de vítimas, alcançando assim validade intersubjetiva crítica. A partir desta intersubjetividade crítica³⁷³, posteriormente, a comunidade se deverá dedicar a: b.1) "interpretar", "compreender" ou "explicar" as "causas" materiais, formais ou instrumentais da "negatividade" dessas vítimas, e b.2) "desenvolver" criticamente as alternativas materiais, formais e instrumentais "positivas" da utopia e projeto possíveis.

Este processo comunitário da "consciência crítico-ética"³⁷⁴ é cumprido antes que ninguém pela própria subjetividade da vítima (origem última monológica da conscientização à la Paulo Freire sempre comunitária) a partir do horizonte intersubjetivo das vítimas, do sujeito histórico-social, do próprio povo oprimido e/ou excluído.

b.1. O aspecto negativo do princípio

[329] A necessidade de constituir uma comunidade de comunicação das vítimas é o resultado da tomada de consciência da "exclusão". Sem lugar na comunidade de comunicação hegemônica, as vítimas não podem participar em comunidade alguma. Por isso, algumas das vítimas, criticamente, criam uma nova comunidade *entre elas mesmas*. A consciência da injusta exclusão, e portanto a crítica (a "denúncia" à la Paulo Freire), é o ponto de partida ou o aspecto negativo do princípio. A comunidade, a

intersubjetividade crítica das próprias vítimas, principia o seu "trabalho" conscientizador. O sistema dominante não é "verdadeiro" nem "válido" nem "eficaz" para a vida ou a dignidade das vítimas. O crítico (tanto a própria vítima como o "intelectual orgânico") se transforma em um cético (o ceticismo crítico) diante do sistema, diante da sua verdade e validade. Assim, a crítica dos "grandes críticos"³⁷⁵ é como o "retorno do ceticismo", tal como o anuncia Lévinas³⁷⁶. São "céticos" da "verdade", da "validade", da legitimidade do sistema vigente. O pensamento conservador de todas as épocas está de acordo com Hegel: "O racional é real; e o real é racional"³⁷⁷. Esta identidade pressupõe: a) possuir uma inteligência infinita (onisciente, divina, criadora) ou b), como para Popper³⁷⁸, afirmar o sistema atual como "o melhor possível" (o acesso à realidade [I] e razão hegemônica são a mesma coisa), uma utopia futura diversa do sistema vigente (o novo acesso à realidade [II] já não seria idêntico à razão do sistema dominante) é impossível; por isso, é sempre o "mal". Ao invés, a partir das vítimas, a "referência" à realidade da razão hegemônica (I) já não se identifica com a nova "referência" à realidade futura da razão crítica (II). Nessa distância entre os "acessos" à realidade a partir do presente dominador ou a partir do futuro possível das vítimas, surge o "espaço" que permite à razão crítica tornar-se cética do exercício funcional da razão dominadora. Será necessário, no entanto, saber distinguir entre: a) o ceticismo da razão como tal, que se deve refutar visando a consistência do discurso ético; b) o ceticismo anticrítico a serviço do cínico³⁷⁹ (que nega a racionalidade ético-crítica; ceticismo antiutópico conservador); e c) o ceticismo crítico diante de um consenso que se tornou inválido aos olhos das vítimas que causa. Neste sentido, o critério que enunciamos é um critério de falseamento, de invalidação, e até um juízo sobre a "ineficácia" da razão instrumental dominante, como adiante se verá (em c.2).

Este seria o lugar arquitetônico para abordar a questão da origem do dissenso e, claro, o novo consenso. Quando a vítima emite um "juízo de fato crítico" (em última instância, um enunciado descritivo sobre a vida ou a morte da vítima) diante do sistema, irrompe inevitavelmente como dissenso um discurso, uma enunciação, uma interpelação como "ato de fala" que se opõe à consensualidade da validade intersubjetiva da comunidade dominante. Em geral, esse dissenso não é ouvido; é negado, excluído. Somente quando o dissenso se apóia na organização de uma comunidade de dissidentes (as vítimas), que lutam pelo re-conhecimento, que atacam a verdade e a validade do sistema em vista de sua impossibilidade de viver, por terem sido assimetricamente excluídas da discussão daquilo que lhes toca, a partir de um poder objetivo que é impossível evitar, este dissenso crítico se torna público, e alcança simetria como fruto de uma luta pela verdade. O dissenso tem então um lugar ético de enunciação, e consiste na exterioridade, agora não só re-conhecida, mas também respeitada

como real, que é gerada pelas novas comunidades de comunicação consensuais (não a dominante, mas outra, produto da transformação que esse dissenso produziu criativamente). Este dissenso ético criador é origem de nova racionalidade, de novo discurso. É o dissenso diante da não-verdade e da não-validade da dominação, que constitui novo consenso verdadeiro e válido³⁸⁰. É na encruzilhada da problemática do dissenso e da afirmação da "diferença" crítica (a "dis-tinção") que nasce o assim chamado pensamento pós-moderno³⁸¹. Desde a nossa *Para uma ética da libertação*, de 1973³⁸², chamamos a atenção para a diversidade do âmbito da "di-ferença" (ôntica para um Heidegger ou Lévinas, e no horizonte da "identidade-diferença" hegeliana) dentro da totalidade, e da "dis-tinção"³⁸³ como o outro, a alteridade na exterioridade – agora a vítima. Por isso, antes de Lyotard, falamos de uma "filosofia pós-moderna"³⁸⁴, mas já então com outro sentido. Quando Rudolf Pannwitz usa o termo "pós-moderno" em 1917, construindo uma nova palavra na tradição inicial nietzscheana³⁸⁵, inaugurava um neologismo que teria longa história³⁸⁶. A *Ética da Libertação* toca sem cessar aspectos do pensar pós-moderno, mas nunca pode identificar-se com ele, pois acredita que a pós-modernidade continua prisioneira da modernidade por lhe faltar uma referência extradiscursiva crítica (as vítimas, também da globalização da modernidade e da pós-modernidade como dominação).

b.2. O aspecto positivo do princípio

[330] A exigência do "anúncio" (Freire) deve agora incluir a obrigação das vítimas de imaginar, recorrendo à razão estratégica, instrumental e teórica, os momentos procedimentais ou morais que têm de ser transformados. Deve-se exercer a consensualidade na invenção e na análise das alternativas formais, democráticas, em cujas estruturas práticas se alcançará nova validade (a partir das mesmas instituições participativas simétricas dos organismos que lutam pelo re-conhecimento). O princípio de validade crítica anti-hegemônica obriga a exercer uma procedimentalidade democrático-crítica. Não se podem aceitar vanguardismos clarividentes antidemocráticos³⁸⁷. Isto permite o surgimento de movimentos sociais, organismos da sociedade civil autônomos e partidos políticos críticos. Uma filosofia de tais "movimentos sociais" supõe tudo aquilo que conquistamos até agora³⁸⁸. Cada um desses "movimentos" críticos se refere a um aspecto material negado, a uma dimensão formal intersubjetiva excluída, a momentos onde a "eficácia" da reprodução do sistema impede a produção e a reprodução da vida de cada sujeito ético, subjetividade monológica articulada à subjetividade histórico-social de tais "movimentos" emergentes. Voltaremos no próximo capítulo ao tema.

Este princípio formal crítico pode e deve ser fundamentado. Como em todos os casos anteriores, argumentar-se-á diante de um oponente especí-

fico. Agora teremos que nos defrontar com os “dogmáticos”. a) O dogmático conservador no poder tende a auto-interpretar-se como “o detentor da verdade e dos valores eternos”, que devem ser defendidos contra os destruidores da “tradição”. Trata-se, na realidade, de um “tradicionalismo” ou “fundamentalismo” antitradicional. b) O dogmático “vanguardista” de movimentos sociais ou partidos políticos esquerdistas antidemocráticos, que julgam também ser “donos da verdade” estratégica, não-ideológica, ilustrada, diante das massas ingênuas, espontaneístas ou ignorantes (o blanquismo ou o leninismo, por ex.). Diante dos diversos tipos de “dogmatismo”, a estratégia argumentativa é semelhante. Nenhuma verdade para um sujeito cognoscente finito é definitiva (pois a realidade pode ser atualizada ou abordada de mui diversas maneiras; nunca se esgota nem se “entrega” de uma vez por todas ao conhecimento finito), de modo que algo que alguém ontem enunciava como verdadeiro, hoje pode ser falso. É necessário tornar a verificá-lo e corroborá-lo por confronto argumentativo³⁸⁹. Da mesma maneira, o novamente concedido como verdadeiro pode ter ontem obtido validade intersubjetiva, validade que é preciso tornar a ratificar diante de objeções, novidades, novas circunstâncias. O “questionamento” da verdade e da validade de um enunciado não quer dizer relativismo, mas exige sempre inovar argumentos. É debatendo, enfrentando objeções, criticando, que a argumentação é aprofundada, aperfeiçoada, inovada ou refutada. O dogmático se contradiz performativamente quando pretende afirmar a não-temporalidade (e, por isso, a futilidade de uma nova defesa) da verdade ou da validade de um enunciado. A não necessidade de voltar a reconsiderar um argumento ou de refutar o que se lhe opõe (com pretensão de falsear ou invalidar o enunciado tradicional) indica a perda do sentido histórico de toda verdade, a fossilização de uma perspectiva que pode ter sido superada há muito tempo, e a incapacidade de distinguir entre uma verdade (que se refere à realidade) e a posterior validade intersubjetiva (que é preciso conquistar racionalmente em cada comunidade consensual). O dogmático acredita que, uma vez alcançada a verdade, a validade consensual decorre por si só. Ou, ao contrário, o válido é o tradicional para a comunidade vigente e é, portanto, verdadeiro para toda outra comunidade estranha e, por isso, não se deve pôr em “dúvida” essa pretensa validade e verdade, defendendo-as com novos argumentos, nem se deve pretender alcançar nova validade (inovando racionalmente a argumentação para alcançar renovada aceitabilidade intersubjetiva diante da própria e alheia comunidade dessa pretensa verdade). O dogmático tradicionalista (ou fundamentalista) acredita que a verdade é una, eterna, e por isso dispensa nova argumentação para alcançar atualizada validade. Seu irracionalismo consiste em desconhecer a necessidade sempre renovada de atualizar a “referência” verdadeira à realidade (que é histórica) e a aceitabilidade da validade. É preciso correr

de novo o risco de provar e poder ser refutado; só deste modo se pode permanecer na verdade. O dogmático vanguardista acredita que, porque o grupo profissional e heróico entrega sua vida até a morte, alcança por isso de modo privilegiado a verdade, e que a validade realizada na comunidade de vanguarda é um prelúdio suficiente de universalidade e que só se necessita de tempo para transmiti-la idêntica a todas as massas não-esclarecidas. Seu irracionalismo contraditório consiste em ignorar a possibilidade de um novo acesso à verdade na perspectiva das próprias vítimas (quando o "perito" crítico ou o cientista "partem" da experiência e da sabedoria prática dessa mesma vítima para alcançar a verdade) e, por outra parte, que a dialética da validade da comunidade das vítimas (no começo ingênua) se alimenta da crítica científica dos peritos que, participando das lutas das vítimas, fazem com que elas se transformem em esclarecidas. Este "esclarecimento" da base é o novo ponto de partida (como em espiral crescente) de novos desenvolvimentos. A comunidade crítico-militante – como veremos no próximo capítulo – não é "dona da verdade" a partir da mera "comunidade de vanguarda", mas tem acesso à realidade na contínua articulação com a comunidade crítico-organizada mais ampla das vítimas. A comunidade de peritos sem a comunidade crítica das vítimas está de certa maneira "vazia"; a comunidade de vítimas sem comunidade crítica de peritos sofre de algum tipo de "cegueira" na "explicação" da sua negatividade. Não deve jamais a esquerda propor-se um "centralismo democrático" (uma *contradictio terminorum*), mas uma democracia participativa crítico-comunitária.

c. Iniciais tarefas discursivas da comunidade crítica

[331] Se tudo isso for assim, o exercício comunitário da razão crítico-discursiva terá duas tarefas prioritárias: a) a crítica científica da eticidade vigente (seja norma, ato, instituição ou sistema), como o *momento negativo* ou de *razão crítica des-construtiva*³⁹⁰ (recordando que há também des-construção não-crítica, como o simples desandar, desarmar ou de-struir do discurso para descobrir o "sentido", mas não para "criticar" a não-verdade, a não-validade, a não-eficácia éticas do vigente). É o momento da "crítica" científica de Freud, de Freire ou de Marx. E b) a projeção criativa, por meio da *razão crítica utópico-construtiva* (que se deve distinguir da mera razão utópica, porque todo sistema vigente pressupõe sempre uma construção utópica, como por exemplo a "igualdade, liberdade, fraternidade" da Revolução burguesa, ou o "mercado que tende ao equilíbrio" de Hayek), que é a função crítica em seu *momento positivo*³⁹¹, que antecipa expressamente aquilo que há anos chamamos, de maneira precisa, "pro-jeto de libertação"³⁹². É o "anúncio" de Freire ou a "utopia" da esperança de Ernst Bloch. Vejamos resumidamente estas duas tarefas.

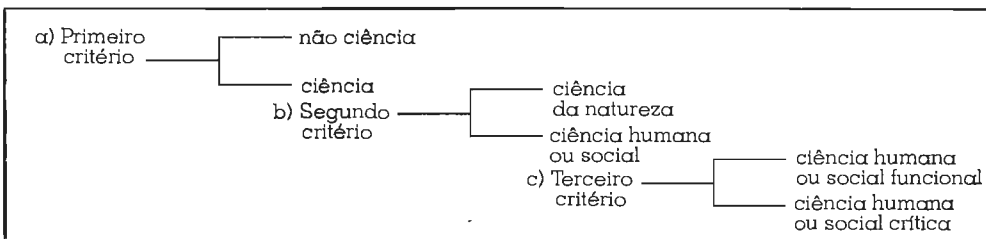
c.1. Juízo explicativo negativo

[332] Em primeiro lugar, a razão estratégica ou instrumental subsumida no exercício da razão ética e formal crítica adota também uma posição crítica, ajuizando as mediações no horizonte daquilo que poderíamos denominar a “factibilidade negativa”, emitindo um “juízo sobre a ineficácia” do sistema ou de suas mediações que dão origem a vítimas; e, por isso, procura desenvolver “argumentativamente” uma “explicação” científica das “causas”³⁹³ da alienação das vítimas, às quais se articulou organicamente (é parte do problema “teoria-práxis” a partir de um horizonte crítico). O aspecto negativo do princípio, o dever da “denúncia”, então, inclui a obrigação da análise racional-crítica, explícita, científica, explicativa das “causas” ou “fundamento” da vitimação. Seria a exigência e o pressuposto ético da ciência³⁹⁴ humana ou social crítica – ou de uma nova “ética do científico”.

Para demonstrar materialmente o que é que impede à vítima viver, é necessário um desenvolvimento científico específico. Assim Marx efetuou, articulado à classe operária britânica, um programa de investigação científica crítica. Pela categoria de mais-valia – tantas vezes mencionada, e válida no presente – consegue uma explicação da causa da pobreza do trabalhador no capitalismo industrial³⁹⁵. Aqui se deveria abordar, pormenorizadamente, a articulação entre a consciência ético-crítica das próprias vítimas (das “trade unions” inglesas, por exemplo) e a do intelectual “interpelado” pelos atingidos excluídos. O momento teórico da co-solidariedade do cientista (que é perito, no começo, somente em ciências humanas ou sociais *funcionais, standard*) se orienta, desde o momento que adota re-sponsavelmente o interesse do outro, desde o aparecimento interpelante em seu mundo cotidiano da vítima, na experiência que denominamos “proximidade” ou “face-a-face”, para a definição de um novo “programa de investigação científica” (para usarmos uma expressão de Lakatos). O cientista se impõe a si mesmo teoricamente, por re-sponsabilidade ética diante da vítima que tomou-a-seu-cuidado, levar a cabo uma explicação das causas da negatividade do alienado³⁹⁶, e produz assim inovadoramente ciência humana ou social crítica, efetuando o que chamaremos de o “terceiro critério de demarcação”. Com efeito, se o primeiro critério de demarcação (a partir de Frege ou Carnap, até Popper, Kuhn, Feyerabend ou Lakatos) distingue entre o que é ciência e o que não é; se o segundo critério (a partir de Dilthey, Gadamer, von Wright ou Apel, em toda a discussão sobre “compreensão-explicação [*understanding-explanation*]”) estabelece uma diferença entre ciências naturais e ciências humanas ou sociais; o terceiro critério de demarcação – assim como o estamos definindo³⁹⁷ – faz uma distinção entre as ciências humanas ou sociais “internas” à reprodução funcional auto-referente do sistema (econômico, político, de

gênero etc.) e as ciências humanas (a psicanálise, por exemplo) ou sociais (a crítica da economia política de Marx) "críticas". O "terceiro" critério de demarcação supõe o situar-se realmente "ao lado" das vítimas – com todo o risco que isto acarreta. É todo o tema que voltaremos a abordar, mas no horizonte prático da "transformação", no § 6.3, modificando agora o seu sentido tradicional.

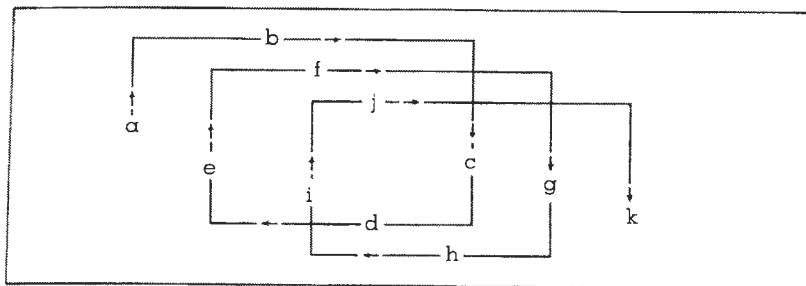
Esquema 5.2: TRÊS CRITÉRIOS DE DEMARCAÇÃO



O que se deverá precisar mais adiante – bem pormenorizadamente – é o "componente" ético como constitutivo originário das ciências humanas ou sociais *críticas*³⁹⁸. Freud se viu obrigado a pôr-se no lugar do reprimido; ele necessita de construir categorias éticas (como a de "Super-ego") e exigir a posição "participativa" do analista mesmo quando se "disparam" contra ele fobias, pulsões reprimidas, projeções do analisando. É necessário saber "manejá-las" eticamente. Freire, por seu lado, constitui categorias como "educação bancária", momento alienante do educando popular. Marx constrói igualmente categorias como por exemplo "trabalho não-pago" ou mais-valia, éticas por excelência³⁹⁹. "A partir da" perspectiva ético-situada (histórico-socialmente), corpo a corpo à la Michel Foucault, como refém substitutivo da própria vítima no sistema, o cientista pode "formular" criativamente um "programa crítico de investigação científica". A opção ética ou a re-sponsabilidade pelo outro é a condição a-partir-de-onde tem origem a investigação; é a fonte ou o momento pré-originário: "Se fôssemos animais, poderíamos naturalmente voltar as costas aos sofrimentos da humanidade para nos ocuparmos somente com a nossa própria pele"⁴⁰⁰.

A ciência humana ou social crítica se integra, articulada ou organicamente, à reflexão prática da própria comunidade de comunicação das vítimas, permitindo o surgimento de uma consciência crítico-cotidiana *ilustrada*⁴⁰¹.

Esquema 5.3: ARTICULAÇÃO ORGÂNICA COMO ESPIRAL ASCENDENTE DO MILITANTE-PERITO



Comentários ao esquema: a. A comunidade de vítimas crítica, embora ingênua quanto às causas de sua negatividade, interpela o perito. b. O perito efetua um programa inovador de investigação científica, para explicar a causa da negatividade da vítima. c. O perito entrega o resultado à comunidade de vítimas. d. A comunidade perde um pouco da sua ingenuidade e se torna "ilustrada", mas não se limita ao estudo do tema, e sim faz o tema amadurecer e o critica. e. A comunidade de vítimas devolve o tema criticado, modificado. f. O perito modifica o seu programa para adaptá-lo melhor e realizar novas investigações, etc.

Efetua-se, assim, um "diagnóstico científico das patologias do Estado", como exigia Hermann Cohen⁴⁰².

c.2. A "utopia possível"

[333] Uma segunda tarefa, fundada na obrigação criada a partir da intersubjetividade crítica das vítimas, é realizada pela razão crítico-instrumental e pela razão estratégica subsumidas dentro do horizonte ético-material e formal-moral crítico. Trata-se do âmbito da "factibilidade antecipatória", como construção formulada, explícita, da utopia possível como programa de ação. Aqui nos encontramos no aspecto positivo do princípio⁴⁰³. A comunidade, a intersubjetividade crítica das vítimas começa a imaginar a utopia⁴⁰⁴. É uma imaginação transcendental ao sistema: se o "atual" não permite que se viva, é preciso imaginar um "mundo onde seja possível viver". A "esperança" como motivação (instinto de vida, do prazer, o dionisiaco de Nietzsche, corrigido como "desejo metafísico" de Lévinas, etc.) diante do futuro possível. É a "utopia" possível. Deve-se então explicitar um projeto; posteriormente um programa pormenorizado, uma utopia alternativa que ilumine o caminho.

Aquele que tenta transformar uma ordem dada, conhecendo as causas da negatividade das vítimas, deve (momento deontológico) saber imaginar e formular as possíveis alternativas. Nisto consistiria uma *Crítica da razão utópica*⁴⁰⁵ propriamente dita (que é fundamentada no Princípio Esperança de Bloch), criticando e propondo alternativas. As alternativas positivas

surgem a partir da negatividade, como a estátua de gesso (positividade) se plasma com o molde (negatividade); a partir da não-factibilidade (da vida da vítima) da aparente "eficácia" do sistema, descobre-se agora a sua não-eficiência, a partir do que se poderia chamar de o critério crítico-formal de ineficácia. Assim o capital "valoriza o valor", acumula um lucro sempre maior, mas os excluídos do sistema se "desrealizam", empobrecem, passam a ser a maioria miserável. Hoje, 9 de agosto de 1996, a CGT argentina lança uma greve geral por "Pão e Trabalho". Na dura repressão dos anos 70-80 se pedia pela "Paz" – na "guerra suja" –; hoje se pede pela simples reprodução da vida: comida e emprego. A reprodução formal auto-referente do sistema (na sua positividade) contradiz a possibilidade da reprodução da vida de cada sujeito humano (sua negatividade). Pagar a dívida é um dever moral; que morram os sujeitos éticos ou que vivam está fora das cogitações e exigências da ética capitalista da globalização (do Banco Mundial ou do Fundo Monetário Internacional, por exemplo). A utopia e o projeto possível de libertação formulam explicitamente um "conteúdo" positivo graças à intervenção da razão instrumental crítica⁴⁰⁶, pelo desenvolvimento da inversão da negatividade (a "fome" da vítima antecipa utopicamente o futuro "alimento" na transformação do sistema de produzir e distribuir "alimentos" da sociedade dominadora, e não como regresso nostálgico ao passado).

[334] A utopia e o projeto possível, racional, com a colaboração da ciência e da técnica, fruto da discursividade democrático-intersubjetiva, não é então: a) a utopia impossível do anarquista, b) nem tampouco a utopia do sistema vigente, c) nem uma idéia meramente reguladora e transcendental (como a comunidade de comunicação ideal da Ética do Discurso). É uma utopia que passou pela prova da factibilidade a partir do horizonte das exigências ético-materiais e moral-formais. Neste último aspecto, a utopia, da mesma forma que as alternativas em todos os níveis, deve ser alcançada mediante consensualidade da comunidade crítica no descobrimento das alternativas concretas factíveis, com o uso de técnicas, ciências, peritos críticos etc., para que as alternativas ética e moralmente sejam "possíveis" empiricamente. Aplica-se aqui o princípio crítico ético de factibilidade transformadora. A utopia se faz projeto possível e, posteriormente, programa empírico.

Seria igualmente necessário abordar aqui a dimensão deontica do nível afetivo, motivacional do princípio de vida que move o discurso intersubjetivo pelo entusiasmo da esperança, pela pulsão alterativa de criação do novo (o "desenvolvimento" e não só a "reprodução" da vida do sujeito humano), como cumprimento da re-sponsabilidade pela vida das vítimas: sujeitos históricos com programas ilustrados e motivados na luta pelo re-conhecimento. O tema foi exposto, em parte, por Bloch.

d. Realização ou “aplicação” da utopia e o projeto possível (factibilidade efetiva)

[335] Tendo-se providenciado para a comunidade de comunicação das vítimas um diagnóstico de sua alienação e possuindo uma visão positiva da sua utopia e projeto possível, é necessário dar o último passo, o da factibilidade real *a posteriori*, como aplicação ou realização (tema do próximo capítulo, o capítulo 6).

Como nos casos anteriores, a aplicação corre por conta da factibilidade operativa, neste caso é a factibilidade crítica da práxis de libertação, pela primeira vez em sentido estrito, onde aparecem propriamente como sujeito os “sujeitos históricos” comunitários crítico-criativos (que aparecem em certas conjunturas e desaparecem depois que cumpriram a sua função concreta em uma época da história, para darem lugar a outros movimentos críticos emergentes). Não se trata de sujeitos “metafísicos” eternos: são sujeitos que emergem “historicamente” nos diagramas do poder, como veremos.

NOTAS

1. Observe-se a presença da “re-sponsabilidade” de que tanto falamos, aqui enunciada negativamente.

2. A “substituição” de que fala Lévinas.

3. A “pulsão de alteridade” não duvida em enfrentar a dor e pôr em questão a própria felicidade e a autoconservação reprodutiva.

4. Nível pedagógico intersubjetivo, ético, da vida para salvar a vida do outro.

5. É o juízo negativo do sistema (momento 4 do esquema 4.3), que exprime a negação da vítima e, nesta, a negação ética do sistema.

6. “Luta” é práxis de libertação: luta pelo re-conhecimento, mas também luta como “práxis transformadora”.

7. Aqui apresenta o surgimento de um “sujeito sócio-histórico”, como veremos no capítulo 6 e em obras futuras. Sua “confiança” apóia-se nesse “sujeito” libertador, e em ninguém mais.

8. Não é só mera teoria, como as outras. É uma teoria prática, articulada a uma práxis, e que surgiu dessa práxis. É uma teoria de libertação no seu sentido integral, tal como procuramos descrever nesta Ética.

9. Testemunho do Prêmio Nobel da Paz, 1992, Rigoberta Menchú, na obra narrativa elaborada por Elizabeth Burgos: *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (Menchú, 1985, p. 270).

10. Isto já traria à baila a questão da reprodução e do desenvolvimento da vida real dos argumentantes, o que suporia tudo o que se expôs no capítulo 1, e que a Ética do Discurso não descobriu como um princípio ético material universal; para ela são pressupostos ou condição meramente ontológicos, e não éticos (o *Leib a priori*).

11. Isto é, o pai tinha poder sobre o/a filho/a, porém não se percebia que a mãe do/a filho/a era afetada (implicada) por ser “mãe” e, por isso, tinha também um direito que não dava na vista, pois o sujeito afetado “mãe” era invisível enquanto sujeito de direitos.

12. Cf. minha comunicação “A razão do outro. A interpegação como ato-de-fala”, em: Fornet-Betancourt, 1992, p. 106s: “A exterioridade e a comunidade ideal de comunicação” (também em: Dussel, 1993c, p. 42-48).

13. Ontologicamente, o que se explicou nos capítulos 1-3 pareceria ser o pressuposto de todo o crítico. Todavia, como descobrem claramente Marx (para a questão da mais-valia) ou Lévinas (no que tange à responsabilidade pelo outro), o momento crítico (capítulos 4-6 desta Ética) se acha na base, na origem, como pré-sub-posto do sistema futuro (sistema II do esquema 4.3). Esse sistema futuro é na realidade todo sistema presente (criado no passado pela pulsão alternativa e pela razão crítico-libertadora). De sorte que a realidade presente (exceto a primeira, que deve ter hipoteticamente existido há milhões de anos, na noite da história, com os míticos Gilgamesh ou Adão e Eva e, por isso, não tem existência empírica) teve sempre *originariamente* a re-sponsabilidade de alguém pelas vítimas do sistema passado, pulsão alternativa e razão crítica (material, formal e de factibilidade) que deram existência à ordem institucional presente. O capítulo 4 descreve a origem de todas as ordens sociais existentes.

14. Reconhecer no "escravo" um sujeito ético, encoberto na escravatura como o não-sujeito ético e portanto como *excluído-não-afetado* (para ser "afetado" é necessário ser antes re-conhecido como "sujeito ético") é o "ponto de partida radical" de toda argumentação possível com o antigo escravo, novo outro agora re-conhecido como "participante". Hegel certamente se ocupou com a intersubjetividade, e até com o escravo. Cf. Williams, R., 1992 (que estuda a questão a partir de Fichte, p. 27-71; e cronologicamente em todo Hegel, p. 73s) e Honneth, 1992 (que também inclui Marx, p. 230s). Mas nem Hegel nem seus comentadores descobrem o "re-conhecimento" da vítima como "re-sponsabilidade pelo outro" anterior a toda decisão, como "ponto de partida" crítico a partir da exterioridade do sistema dominador. A vítima toma autoconsciência crítica a partir da sua negatividade material (em primeiro lugar a partir da vulnerabilidade da "sensibilidade" como dor) e não a partir da consciência do dominador. O "re-conhecimento do outro" como outro que o sistema de direitos vigentes é a questão radical.

15. Se às limitações de aplicação "direta" se acrescenta a restrição de que toda aplicação é "parcial" e "aproximativa", e que não se podem realizar em situações de assimetria anormais de não-direito, de guerras, revoluções, de diferenças sociais intoleráveis, será possível descobrir que, por último, concreta e realmente *nunca* se podem aplicar. A isso denominamos "inaplicabilidade (*Nichtanwendbarkeit*)" desta moral formal. Se a simetria exigida para a aplicação do princípio moral básico é reconhecida como inexistente, como se alcançará a simetria a partir de uma situação de assimetria onde é inaplicável o princípio? Esta situação de inaplicabilidade é superada em parte na solução que oferecemos neste capítulo 5: a reconstituição simétrica das vítimas assimétricas na intersubjetividade crítica. Creio que esta contribuição mostra a importância de uma Ética da Libertação.

16. "Direito natural e razão prática" em Wellmer, 1991, p. 29. O próprio Apel reconhece que "nas condições finitas, o princípio do desenvolvimento da moral nunca (*niemals*) pode alcançar – enquanto princípio de uma aplicação histórica responsável da ética – a realidade moral, posto que não se pode obter um começo novo racional de todos os homens na base da validade ideal do princípio discursivo" (Apel, 1988, p. 465).

17. Simetria finita e em referência à assimetria que vem a ser "consciente" para a razão crítica. Isto não evita que ocorram outras assimetrias. O mineiro boliviano luta contra o patrão, cria simetria no sindicato, e de volta à casa domina a mulher, Domitila: "Embora dando pouco salário [ao mineiro], a mulher tem que fazer muito mais coisas no lar. E é um serviço gratuito que estamos fazendo para o patrão, afinal, não é?" (Viezzler, 1971, p. 35).

18. Scannone, 1990, p. 88-90.

19. *Ibid.*, p. 111s.

20. *Ibid.*, p. 23s. Parte-se das obras de Rodolfo Kusch, entre as quais quero destacar *El pensamiento indígena americano* (Kusch, 1970), onde se pode apreciar melhor o seu método filosófico-antropológico que mereceria um trabalho específico, porque junto com intuições que se devem levar em conta insinuam-se outras como esta: "Nós em uma situação assim invocamos a razão e ela nos leva à bomba hidráulica. O velho índio o que invoca? Certamente não será a razão" (p. 44). Não há então diferenciação de tipos de racionalidade; a "razão" é uma razão instrumental, urbana, de classe média, européia. Nunca se alude ao capitalismo. Cf. nesta linha a obra de Carlos Cullen, *Reflexiones sobre América* (Cullen, 1986). A obra de Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (Villoro, 1950), viria a calhar, embora nunca adote a perspectiva do próprio indígena (e apesar de partir de uma descrição sartreana do outro, limitação superada depois por Lévinas). Aqui, "o indígena [contará só] como princípio oculto do meu eu" (p. 225s), do eu do mestiço.

21. Scannone, 1990, p. 17.

22. Não queremos descartar a validade da tentativa, sempre necessária, de afirmar a sabedoria popular ameríndia e popular posterior. Nisto temos trabalhado muitos anos, desde a nossa obra de 1969: *El catolicismo popular en Argentina*, t. 4: *Antropológico* (co-autor com Ciro R. Lafón), Bonum, Buenos Aires, p. 193-242, e em 1970: *El catolicismo popular en Argentina*, t. 5: *Histórico*, Bonum, Buenos Aires, 236 p. Além disso, já naquela época tínhamos escrito “Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal” (Dussel, 1966), cujas teses centrais apareceram em: “Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional”, em *Cuyo* (Mendoza) 4 (1968), p. 7-40). Em 1970 publicamos “Hipótesis para el estudio de la cultura latinoamericana”, em *América Latina y conciencia cristiana*, IPLA, Quito, p. 63-79.

23. Cf. Habermas, 1991, p. 90s, e 176-185. Scannone teve que esquecer a questão da libertação (embora pretenda superá-la), porque se “instala” na eticidade popular como *eminência* (*eminentia*), esquecendo as opressões, alienações e exclusões sofridas pelas vítimas.

24. Menchú, 1985. A palavra consciência, no português, significa em alemão ambigualmente “Bewusstsein” e “Gewissen”. O neologismo brasileiro “conscientização”, igualmente, é o “processo do devir” de uma consciência teórica de descobrimento (*Bewusstsein*) e consciência ética de responsabilidade (*Gewissen*), mas em um processo de nível crítico. É um neologismo que semanticamente nos manifesta exatamente a “tomada-de-consciência” (*Bewusstsein-Gewissen werden*) a partir do afetado-oprimido e/ou excluído concomitante ao próprio processo de libertação. Cf. a posição de Paulo Freire no próximo § 5.2 [296s].

25. Menchú, 1985, p. 143.

26. Os momentos 3 e 5 do esquema 4.3 se articulam rapidamente. O protesto contra o sistema (“esses ricos”) é o momento 4.

27. O momento 3 do esquema 4.3.

28. Observe-se a extrema precisão deste realismo crítico: a verdade é a realidade: “aqui está a realidade”. O contrário é “a falsidade”. Cf. o que dissemos no § 2.5 [148s] e nos §§ 3.1 e 3.2 sobre este tema.

29. Mesmo na miséria e na dor, o re-conhecer e o assumir a “re-sponsabilidade-pelo-outro” acrescenta dor à dor. Além de fome, insegurança, nomadismo, vem também a perseguição, o ser uma “refém” que se oferece como “substituta” ante os militares (diplomados nas Escolas Militares norte-americanas) pela dor dos seus. É uma “messias” para Benjamin, Rosenzweig ou Lévinas.

30. Passa-se da consciência “ingênua” à pergunta de uma consciência crítico-teórica pela “aplicação” das “causas”; é a primeira instância e no nível do horizonte do militante (que não é explicitamente científico, filosófico, de peritos etc.).

31. Cf. a dupla pergunta: a opressão (exploração) e a exclusão (rejeição).

32. A “participação” negada.

33. Seria necessário perguntar isso a Locke, Kant, Hegel... Habermas.

34. Menchú, 1985, p. 148.

35. Desde a morte do irmãozinho de dois anos (quando Rigoberta está com oito), cujo corpinho fica apodrecendo numa fazenda de café porque não têm dinheiro para enterrá-lo, até a morte de sua melhor amiga, envenenada por uma fumigação aérea sobre a fazenda dos patrões; quando queimam vivo seu pai na Embaixada; quando lhe torturam a mãe, diante dela, até morrer; quando ainda torturam até a morte seu irmão... Leia-se esse testemunho para ter diante dos olhos uma narrativa real e atual do “ponto de partida” da Ética da Libertação! O horror da realidade real produzido na pele da periferia do mundo pelo capitalismo tardio no seu horizonte dependente!

36. Como Scannone não indica a dominação ou exclusão (a negatividade) que pesa sobre a cultura popular, não pode tampouco apontar a libertação necessária (momento dialético de superação). É o que se vê, pois ele critica diversos “projetos” (Scannone, 1990, p. 150-164), mas não atina com propor nenhum projeto de libertação da situação atual. Há resistência, não porém libertação. Da mesma forma que Leopoldo Zea (cf. Zea, 1978) culmina com um “projeto assuntivo” (dos mestiços), mas sem projeto popular de libertação.

37. O jogo de palavras em espanhol, proposto por Scannone, é sugestivo: “nos-otros” (nós-outros). O “nosotros” (= nós) é uma comunidade onde cada um é “outro” para todos os outros: “nós”, todos, “outros” para cada um.

38. Estou me referindo ao fato de ter perdido o "poder" (político), sua capacidade de autogestão econômica e sua tradição cultural como hegemônica. No caso do povo náuatle do império asteca, já não existe o "calmecac" (escola dos tlamatime) em articulação viva com o *altepetl* (o "povo"). Cf. minha obra 1492: *El encubrimiento del Otro*, conferência n. 6 (Dussel, 1993).

39. Indígenas também "mayas" como Rigoberta Menchú.

40. Já citado de *La Jornada*, 22/02/94, p. 8.

41. Quanto a mim, desde os meus estudos na França em 1961, até a formulação da Filosofia da Libertação, pelo fim da década de 60 ou começo da de 70, pratiquei ativamente a "hermenêutica da cultura latino-americana". Expresses a descrição dessa evolução em meu artigo: "Hermenêutica y Liberación. Diálogo con Paul Ricoeur", cujo § 2 tem como título: "Hacia una simbólica latinoamericana", em Dussel, 1993c, p. 138s (incluído na tradução inglesa de 1996). Por isso apontava que me parecia que Scannone recaía no momento hermenêutico. Eu havia partido dele (em minhas conferências em Villa Devoto, em 1968, onde estiveram presentes Lucio Gera e Rodríguez M., que imediatamente começaram a usar a categoria "cultura" para analisar a realidade nacional) e mais tarde o chamei de "culturalismo", por não descobrir a dialética dominador-dominado nos problemas simbólicos, ontológico-culturais. O "núcleo ético-mítico" era ideológica e ingenuamente afirmativo de um mundo pretensamente autônomo, que não podia se afirmar em si mesmo, sem ao mesmo tempo descobrir claramente o princípio de sua própria negação. Mas, além disso, a essência da cultura é o trabalho (cf. meu artigo "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo", em *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* [México] 17 [1985], p. 77-127, que é uma resposta crítica às simplificações de Horacio Cerutti sobre a questão, e que publicarei em *Nove Ensaio sobre a Cultura*, Paulinas, São Paulo 1996). Nisto Marx e Freud são essenciais – sua não releitura crítica pode ter as piores consequências, não só em Scannone ou Cerutti, mas igualmente no formalismo da Ética do Discurso.

42. Este é exatamente o momento da "subsunção" de Rigoberta no "sistema" capitalista: incorporação da quase-exterioridade de uma etnia indígena auto-suficiente, para ser agora parte *funcional* do sistema auto-referente e autopoietico. Este é o problema não resolvido em obras como a de Rodolfo Kusch, *América Profunda* (na edição Hachette, Buenos Aires 1962), obra de fato antecipatória em sua época de modo relevante. No capítulo "Os objetos", p. 112s, quase toca o problema: "O mercado e o ser acham-se intimamente ligados. Se talvez o mercador desaparecesse, desapareceria a dinâmica e a expansão de uma cultura baseada na ânsia de ser alguém... Talvez fosse necessário tornar a substituir o caminho exterior da cidade por outro que seja interior e conquistar assim uma forma mais sábia de vida" (p. 123). O mal a superar é a civilização urbana: é necessário *regressar* ao telúrico. Um pouco Gandhi, um pouco o Heidegger da Floresta Negra, um pouco Nietzsche pós-moderno *avant la lettre*? Enfim, um Rodolfo Kusch a partir de uma experiência antropológica ameríndia, forte, respeitável, sugestiva... ambígua.

43. Observem-se as "negatividades": "não" tive infância... "não"... "não"... "Não tive nada" Que espantosa conclusão que clama justiça perante o tribunal das consciências críticas de todo o mundo, ante os olhos metafóricos de Osíris!

44. Considere-se em profundidade a racionalidade ética originária da líder indígena quanto ao "relacionar" os momentos *assimétricos* do sistema/opressão-exterioridade, que faltam a Apel (porque só se situa no mundo hegemônico, epistemológico, acadêmico... formal) ou a Scannone (por ter esquecido o momento relacional da opressão interna material ou a exterioridade como excluída).

45. Considere-se que não podia pôr "ordem" em suas idéias e não podia "expressá-las" aos outros. Era uma "tomada-de-consciência" inevitavelmente monológica.

46. Este é um momento fundamental (*momento 5 do esquema 4.3*), do "face-a-face" da comunidade na exterioridade do sistema. Constituição da *simetria* dos excluídos. Quisemos expressar esta intuição em nossa obra *Ética comunitária* (Dussel, 1986) propondo que o outro, as vítimas, os pobres constituem comunidades *empíricas* fora do sistema, onde experimentam *eticamente* relações humanas *simétricas* que lhes são negadas no sistema. É a partir desta "experiência empírica", a partir desta como utopia (ouk-topos: o que não-tem-lugar no sistema) que a "razão crítico-discursiva" começa o seu trabalho, agora como razão crítica.

47. Aqui principia o surgimento de um "sujeito histórico", como veremos.

48. Esta "experiência" é mais profunda que a "experiência" da consciência (*Erfahrung des Bewusstseins*) da Introdução da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (cf. Hegel, 1971, t. 3, p. 80). É uma "experiência" do surgimento de um "novo-objeto" para a consciência, mas a partir da exterioridade

crítica, sendo o primeiro objeto que se apresenta a "totalidade do sistema auto-referente dominante" como opressor, negador da vida, excludente da vítima que toma consciência. É a "experiência" de ver surgir um "novo mundo": o mundo futuro a partir da exterioridade do mundo vigente presente negado. É a "experiência" da "conscientização" como processo que se inicia criadora, criticamente.

49. De novo, a racionalidade crítico-ética generaliza (universaliza) a situação empírica particular e tira conclusões universais. É razão de universalização futura.

50. Era um "desprezo".

51. Menchú, 1985, p. 144.

52. Estamos explicitamente no momento 5 do esquema 4.3, mas com clara iniciação do momento 7, pois se tiram conclusões teóricas sobre "a origem estrutural da vitimação das vítimas". Começa a se exercer uma racionalidade crítico-teórica que busca as "razões" da negatividade. Agora necessitará articular-se aos "intelectuais orgânicos" para conseguir maior clareza explicativa. Mas já enveredou pelo caminho crítico-racional universal exigido. Nada mais longe de um irracionalismo folclorista ou pós-moderno. Exige princípios, razões, causas estruturais da negação da vida, exclusão da argumentação, ineficácia da factibilidade. Agora é a mútua interpelação das vítimas que tomam consciência crítico-comunitária: a simetria dos situados em posição assimétrica (solução da aporia da Ética do Discurso: Como efetuar uma discussão, se há sempre assimetria? Pondo os excluídos-vítimas para discutir em uma comunidade crítica dos próprios oprimidos!).

53. Este é o tema do estranho e profundo livro de Lévinas, em que descreve fenomenologicamente, à maneira de uma quase-intenção, o "para-o-outro (*pour autrui*)" da subjetividade, que se torna patente em situações como as do perseguido no sistema, pelo outro, como o refém nas mãos da totalidade.

54. Interessante é o fato de Lévinas insistir na "nudez", na vulnerabilidade e sensibilidade da pele (p. 94s), da corporalidade: "O dizer significa esta passividade: no dizer esta passividade significa, torna-se significativa; exposição na resposta a..., estar na questão antes de toda interrogação, antes de todo problema, sem roupa, sem nada para se proteger, nudez... Estar nua por sob a pele, até a ferida que leva à morte... vulnerabilidade" (p. 63). Igualmente Marx: o "trabalho vivo" diante do capital, ao se vender, oferece a "sua imediata carnalidade (*Leiblichkeit*)": é um "despojamento total esta nudez de toda objetividade, esta existência puramente subjetiva do trabalho. O trabalho como pobreza absoluta" (texto já citado dos *Grundrisse*, ed. cast., t. 1, p. 236; ed. alemã, p. 203). Em *O Capital*, Marx volta à metáfora levinasiana da pele, agora como o couro do "cordeiro inocente" levado ao matadouro ou à tosquia: "como aquele que levou ao mercado o próprio couro e só espera uma coisa: que o peguem para cortá-lo" (*O Capital* [1873], I, fim do cap. 4). O "trabalho vivo" oferece "como mercadoria a própria força de trabalho, aquela que só existe na carnalidade viva (*lebendigen Leiblichkeit*) que lhe é inerente" (*ibid.*; Marx, 1975, MEGA II, t. 6, p. 184; ed. cast., t. I/1, p. 205).

55. Lévinas, 1974, p. 203. No fim das contas, a "racionalidade" da razão, já o dissemos, é a "astúcia" da vida. A "razão" é a inteligência do saber produzir, reproduzir, desenvolver a vida humana, que se "des-bloqueia" como "serviço-trabalho" ('*abodah* em hebraico) em favor da vítima. "Saber" ajudar a vítima contra o sistema é a inteligência prática do egípcio Moisés, de Washington, de Hidalgo... de Rigoberta Menchú. É o máximo de inteligência possível: é razão criadora, isto é, crítico-libertadora. O inventor cientista participa teoricamente dessa razão.

56. Cf. a categoria "proximidade" na minha *Filosofia de la Liberación*, 2.1 (Dussel, 1977).

57. K.-O. Apel, "Necessidade, dificuldade e possibilidade de uma fundamentação filosófica da ética...", em Apel, 1986, p. 161.

58. Em face do outro como igual, exerce-se a razão ético-originária; perante o outro como outro, exerce-se a razão ético-pré-originária. Esta segunda é ainda mais crítica que a primeira. São os níveis 1.b e 6.b dos esquemas 3.7 [198] e 4.2 [208].

59. Kearney, 1984, p. 65-66. Cf., sobre Lévinas, a obra de Critchley, 1992, e Gibbs, 1992. É interessante observar que esses autores (como os franceses e alemães que escrevem sobre Lévinas recentemente) não indicam em absoluto a "recepção" de Lévinas na periferia mundial, na Filosofia da Libertação, desde o fim da década de 60 (muito antes do descobrimento de Lévinas que agora se efetua no "centro").

60. No caso da comunidade de comunicação ideal universal (Habermas) ou transcendental (Apel), sendo modelos regulativos de impossibilidade (cf. Hinkelammert, 1984), não pode haver afetados excluídos. A Ética da Libertação usa também modelos críticos (como o de Marx por ex.) e parte de uma complexidade maior do real.

61. Cf. *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973, t. 2, p. 52s): § 24. "La conciencia ética como oír la voz del Otro"; *Filosofía de la Liberación*, 2.6.2 (Dussel, 1977). Distinguimos entre "consciência moral" que aplica (*anwendet*) os princípios e a "consciência ética" que se abre, como exercício da "razão ética originária" (pré-discursiva) ao outro como outro, no "encontro" do "face-a-face".

62. Momentos 1-5 do esquema 4.3.

63. Esta "re-sponsabilidade" *a priori*, no seu primeiro momento, é a do outro diante dos outros membros da comunidade de oprimidos-excluídos e, num segundo momento, aquela estabelecida entre o que aceita e assume no sistema a "interpelação" (momento 6 do esquema 4.3); o tomar sobre si o outro como sujeito ético; e, em terceiro lugar, a "re-sponsabilidade *a posteriori*", indicada por Hans Jonas ou Apel: o assumir os efeitos dos "acordos".

64. "Clareza" hermenêutica, política, ética, da comunidade simétrica das vítimas excluídas: ilustração".

65. Menchú, 1985, p. 147.

66. Os momentos 3-4 do esquema 4.3 indicam que o outro "está" negado, dominado, excluído: não-é-participante, embora esteja afetado.

67. Este "pro-jeto" não é um "modelo de impossibilidade" (como a "competição" perfeita de F. Hayek ou a "comunidade de comunicação ideal" de Habermas). É porém uma alternativa possível, um projeto ético-estratégico histórico onde se antecipa contrafaticamente a "nova" comunidade de comunicação onde os não-participantes serão participantes. Mas é preciso ter na devida conta que é uma "nova" comunidade e não simplesmente a "introjeção" dos excluídos na "mesma" comunidade hegemônica anterior. Ver mais sobre o tema no capítulo 6.

68. Cf. a análise pragmática que efetuamos deste "ato-de-fala" no meu artigo: "La interpelación del Otro", em Dussel, 1993c, p. 33-65.

69. Trata-se daquilo que se expõe narrativa ou metaforicamente na construção pedagógico-teórica do relato mítico de Moisés ("filho do Faraó": um dominador hegemônico intra-sistêmico), que escuta o grito do escravo no Egito. Este relato está construído com categorias racionais altamente críticas - não se trata de mera descrição histórica ou mítico-religiosa -. Cf. Gottwald, 1981. Ao que parece, os apiru eram um grupo de escravos nas montanhas da Palestina, que lutaram para se libertarem da dominação filisteu-indo-européia, egípcio-canaanita, na época do reino de El-Amarna, como dissemos. Este fato histórico deu lugar a uma reflexão que construiu um "paradigma" racional crítico ético-político-econômico de grande coerência na história da humanidade, muito superior neste aspecto ao proposto pela cultura helênica (cf. o que se disse no § 0.1 e também Walzer, 1979). O helenocentrismo das histórias da ética e da filosofia é sumamente negativo nesta questão, e funda o eurocentrismo da interpretação romântico-alemã do fim do século XVIII (cf. Bernal, 1991, t. 1s), como referimos acima.

70. Momento 7 do esquema 4.3.

71. Sobre a "psicologia evolutiva" e a pedagogia social, cf. Schraml, 1977.

72. É interessante observar que Habermas (Habermas, 1983), em vez de "consciência ética" (*Gewissen*), usa o termo "consciência teórico-moral" (*Moralbewusstsein*). Tem então uma "tonalidade" cognitivista, e não propriamente ética, que o inglês de Kohlberg não pode dar (*Moral Judgement*; Kohlberg, 1987). Quanto à consciência ou "juízo moral", cf. Piaget, 1932; e também Bruner, 1984: "Concepciones de la infancia: Freud, Piaget y Vygotsky" (p. 31s); Hersch, 1988; Peters, 1984.

73. Exemplo próprio da sua época, sentiu-se obrigado a demonstrar, especialmente e como protótipo de conhecimento, a capacidade de desenvolvimento lógico-formal e matemático na criança (cf. Piaget, 1978, § 21); indicando por exemplo que na criança antes da competência lingüística há somente "inteligência técnico-prática" como um defeito (o uso de instrumentos [o técnico-prático] não é o mesmo que a relação entre sujeitos [o ético-prático]; cf. Dussel, 1984); cf. Bühler, 1965. Trata-se, é claro, do tipo mais abstrato de inteligência (isto é, menos complexo, e que supõe todo o horizonte do conhecimento ético-prático, sobre o qual sobrenada, e a partir de onde surge e se mantém alimentado continuamente).

74. Cf. Piaget, 1978, p. 17-23. Devemos dizer que para Piaget, afinal, a inteligência é "razão instrumental", embora integre o momento lingüístico, não porém claramente o momento intersubjetivo ou comunitário. Cf. também Piaget, 1990, p. 123s.

75. Cf. todo o tema na pedagógica, Dussel, 1973, § 49-53 (t. 3, p. 132-198).

76. Para Edelman (Edelman, 1992; cf. igualmente acima [62-63]) o processo de codificação, categorização perceptual primeiro, que é diferente em cada indivíduo, e se efetua por polimórficos tipos de critérios classificatórios (op. cit., p. 234s), contra o "objetivismo" dos cognitivistas (como por ex. Searle, Putnam, Lakoff etc.) (p. 229), mas também de um Frege, Carnap, Russell ("... nos quais triunfa a análise humana do mecanismo do raciocinar como lógica", p. 232), tradição em que é preciso inscrever então Piaget.

77. Cf. Piaget, 1937.

78. Nos estádios 1 e 2, haveria um "adualismo", sem consciência do "eu". Buscam-se estímulos agradáveis e procura-se evitar os desagradáveis. Nos estádios 3 e 4, apresentam-se inquietudes antes desconhecidas, com processos de diferenciação. Nos estádios 5 e 6, há relações "objetais", como transferência da libido a partir do "eu" narcisista, onde Piaget se apóia em Freud.

79. Paulo Freire indica que logo utilizou os trabalhos de Piaget sobre o "juízo moral" (Freire, 1993, p. 23: "Baseando-me em um excelente estudo de Piaget sobre o código moral da criança [Piaget, 1932], sua representação mental do castigo, a proporção entre a provável causa do castigo e este, falei longamente do tema, citando o próprio Piaget e defendendo uma relação dialógica, amorosa...").

80. Aqui Piaget se refere a Carnap, Tarski etc.

81. Cf. Piaget, 1977, p. 19s; e 1969, p. 18s.

82. Tratar-se-ia, questão não exposta por Piaget, da "segunda crise do complexo de Édipo", onde o pai é substituído agora pelas diversas autoridades, a sociedade, o estado, as instituições.

83. Cf. Piaget, 1932; e Hersch, 1977.

84. Cf. Bovet, 1912.

85. Cf. Kohlberg, 1981 e 1987.

86. Paradoxalmente, Piaget pode ter recuperado como biólogo uma ética material (cf. Piaget, 1969), pois nos fala inclusive de "vida e verdade": "Alguém nos dirá que esta necessidade de um órgão diferenciado não tem sentido, posto que o próprio do conhecimento é alcançar a verdade, ao passo que o próprio da vida é, apenas, tentar continuar vivendo" (p. 331). Piaget não pode relacionar (por seus pressupostos "objetivistas", diria Edelman) a "pretensão de verdade" com o critério universal de toda "verdade" que é a própria "vida" (cf. o já dito em [61], [98s], [146s], [165s] e o § 3.2 [168-174]. Piaget é um biólogo (material) com uma teoria do conhecimento formalista kantiana.

87. Cf. de modo especial Habermas, 1983, p. 42s; tr. esp., p. 46s; p. 127s; tr. esp., p. 135s.

88. Mostra Todorov que esse mecanismo de "exclusão" continua funcionando na modernidade (cf. Todorov, 1989). Como foi possível a modernidade até o século XIX não reconhecer a "humanidade", com direitos iguais (mesmo depois da "Declaração dos Direitos Humanos" pela Revolução Francesa burguesa), dos inocentes camponeses africanos vendidos como mercadoria, como escravos, na América (em que um Washington não tinha escrúpulos em comprá-los e explorá-los) por ingleses, franceses, portugueses "modernos"?

89. Cf. Selman, 1981.

90. Resumidas no Quadro 7 (Habermas, 1983, p. 176-177; tr. esp., p. 194-195, onde integra as achegas da Ética do Discurso.

91. Recorde-se o que foi dito no § 0.1 [6].

92. Agradeço a Rita Vergara o material que me trouxe para este tema, esperando ver logo publicada a sua tese doutoral sobre *Educación de niños indígenas en México* (Universidad Pedagógica, México).

93. Seria interessante, mas isso nos levaria longe demais, considerar o "critical thinking" norte-americano (por ex., os trabalhos de S. Toulmin). O "crítico", nestes casos, é puramente teórico, argumentativo, como dissemos. Trata-se de educar o estudante na "competência" de saber dar razões, criar argumentos novos e necessários. Certamente, é uma atitude "criativa" e "crítica", mas que não chega ao nível ético-social, das estruturas históricas onde se encontram os argumentantes, e muito menos ético-crítica (ou seja, quando se descobrem as cumplicidades com a dominação e as exigências de solidariedade com as vítimas). O "critical thinking" se acha no nível da razão teórico-argumentativa (nem sequer discursiva) (nível 2 do esquema 2.4), e no melhor dos casos retórica. A "crítica-ética" à qual nos estamos referindo usa o "pensamento crítico", mas integrado ao exercício de uma razão ético-prática (material) e discursiva (pragmático-argumentativa) a partir da razão ético-crítica que é

negativa, material e histórica (como definimos no capítulo 4). Da mesma maneira, embora altamente inovativa e necessária, a "filosofia para crianças" (cf. por ex. Lipman, 1992) não se propõe ainda uma tarefa educativa ético-crítica de um Paulo Freire.

94. Cf. Feuerstein, 1990 e 1991.

95. Feuerstein, 1990, p. 7.

96. *Ibid.*, p. 11.

97. *Ibid.*, p. 12.

98. *Ibid.*, p. 16.

99. Estimulo, Organismo, Resposta.

100. MLE, em inglês: Mediated Learning Experience.

101. Cf. Feuerstein, 1991, p. 7s.

102. Nasce, como Piaget e alguns membros da Escola de Frankfurt, em 1896. Cf. Vygotsky, 1979 e 1985; além de Wertsch, 1988 e Siguán, 1987.

103. Observe-se que, sendo a geração de Vygotsky um grupo de cientistas com certa hegemonia oficial apoiada por Moscou (embora depois da sua morte tenha caído em desgraça até 1956), em um momento pós-revolucionário, a formação de uma consciência crítica anti-hegemônica não interessava primordialmente, e sim a consciência construtiva. E, nisto, assemelha-se a Piaget e a Feuerstein (um no "centro" e o outro no "periférico" Israel, estabilizado e sem horizonte "revolucionário" em um futuro próximo), mas se afasta de Freire, que está inevitavelmente vivendo um processo pré-transformativo, pois a situação brasileira é insustentável, intolerável (embora ninguém possa, hoje, considerá-la "pré"-revolucionária na América Latina do final do século XX, nos anos 60 tinha uma fisionomia que parecia sê-lo).

104. Cf. Luria, 1976.

105. "El concepto de conciencia en Vygotsky y el origen de la psicología histórico-cultural", em Siguán, 1987, p. 130.

106. Cf. os comentários de Piaget à obra de Vygotsky (em Vygotsky, 1985, p. 199-215). Piaget (p. 199) indica um fato que nós filósofos da "periferia" estamos acostumados a sofrer: "Só pode ser com pena que um autor [do "centro"] descobre, vinte e cinco anos depois de sua publicação [na maioria dos casos não se descobre nunca], o trabalho de um colega desaparecido durante esse tempo, sobretudo quando se leva em conta que continha tantos pontos de interesse imediato para ele que podiam ter sido discutidos pessoalmente e em pormenor". Por isso K.-O. Apel, com senso de responsabilidade e solidariedade, se antecipou a esse tipo de lamentações que, espero, comecem a ser no futuro menos frequentes pela "mundialização" efetiva da filosofia. M.M. Bakhtin é outro intelectual (da mesma geração de Vygotsky) que saiu dessa época de sombra e ocultação do pensar "periférico".

107. Cf. Wertsch, 1988, p. 36s.

108. Vygotsky, 1979, p. 30.

109. "Ontogeneticamente, a relação entre o desenvolvimento do pensamento e o da linguagem é muito mais intrincada e obscura..." (Vygotsky, 1985, p. 68s).

110. Questão tratada na obra citada de Vygotsky, 1985.

111. Cf., em minha *Filosofia de la liberación*, os momentos "semiótico" (4.2) e "poiético" instrumental (4.3) (Dussel, 1977).

112. Vygotsky, 1985, p. 48.

113. Rivière, 1985, p. 131.

114. Cf. Wertsch, 1988, p. 50s.

115. Sobre Paulo Freire, cf. Torres, 1992. Agradeço a Sonia Araújo-Olivera pelo apoio na bibliografia.

116. Aqui seria necessário compará-lo com os pragmatistas norte-americanos. Enquanto estes afirmam, com razão, que se alcança a verdade no processo comunitário de verificação, Freire indica que o processo de educação crítica se realiza exclusivamente quando o oprimido efetua a sua aprendizagem no próprio processo de libertação prática como transformação da sua realidade. Não é, como nos pragmatistas, um processo intelectual apenas (embora também), mas um processo integral da práxis crítica.

117. Não é tampouco como no caso da Comunidade Justa de Cambridge (cf. Hersch, 1979, p. 174-181, é o exemplo de uma escola primária como comunidade), já que Freire parte de uma autêntica comunidade real popular existente.

118. Freire, 1992, p. 103.

119. *Ibid.*, p. 79. Considere-se que para Freire não é “científica” uma análise quando falta a “criticidade ética”, como veremos.

120. *Ibid.*, p. 80.

121. *Ibid.*

122. Freire publicou, em 1963, um artigo intitulado: “Conscientização e alfabetização: uma nova visão do processo”, em *Revista de Estudos Universitários* (Recife) 4, p. 5-23.

123. Cf. Vieira Pinto, 1961.

124. “Concientizar para liberar”, em *Contacto* (México) 8 (1971), p. 42; citamos de Torres, 1992, p. 107.

125. Comparando-os com os dez momentos do esquema 4.3.

126. *Momento 1* do esquema 4.3.

127. Noção-chave no seu vocabulário.

128. Torres, 1992, p. 108.

129. Cf. Capítulo 1.

130. Cf. “A sociedade brasileira em transição”, em Freire, 1980, p. 39s.

131. Cf. Freire, 1994, p. 29-56 (ed. port.).

132. Referindo-se a Lucien Goldman fala da “consciência máxima possível” (“Acción cultural liberadora” [1969], em Torres, 1983, p. 22).

133. Freire, 1992, p. 84-85.

134. *Momento 3* do esquema 4.3.

135. Cf. Piaget, 1985.

136. É toda a ordem do “mundo” heideggeriano, do “sistema” luhmanniano, do “mundo da vida cotidiana” (*Lebenswelt*)” habermasiano, a “totalidade” levinasiana, a consciência fetichizada no horizonte do “capital” de Marx, onde se situam sem superá-la Piaget, Kohlberg, Vygotsky e Feuerstein.

137. É uma *Gegebenheit* crítica a partir das vítimas, que analisamos no capítulo 4.

138. Torres, 1992, p. 111.

139. “Educação que lhe pusesse à disposição meios com os quais fosse capaz de superar a captação mágica ou ingênua de sua realidade, por uma predominantemente crítica” (Freire, 1980, p. 106).

140. Cf. Freire, 1980, p. 59.

141. Torres, 1992, p. 109.

142. Este é o primeiro tema sempre repetido do Freire jovem (cf. Freire, 1980, 1978b, 1980b, etc.). A “liberdade” em Freire não é um ponto de partida, mas é uma meta difícil que deve superar obstáculos, “bloqueios” afetivos imensos, tradicionais, introjetados pelo castigo e a dominação, pela tortura suportada pelo povo oprimido. Estes temas pulsionais, embora tendo relação com Freud, ele nunca os aprofundou suficientemente.

143. Freire, 1994, p. 23 (ed. port.).

144. *Ibid.*, p. 24.

145. *Momento 6* do esquema 4.3.

146. Freire, 1978, p. 16.

147. *Ibid.*, p. 17.

148. Freire, 1992, p. 85-86. Escrevamos em “La pedagógica latinoamericana”, em 1973: “O futuro mestre libertador é conduzido pela mão, cego e fraco, pelas trevas do mundo novo (o outro é uma realidade), por seu filho, pela juventude, pelo povo. Só a confiança na sua palavra o guia e o preserva do erro, do errar fora do caminho que o leva ao outro ... A voz do outro é ex-igência, peremptório chamado a um trabalho libertador” (Dussel, 1993, § 53; t. 3, p. 190).

149. "Conscientização e libertação" (1973), em Torres, 1983, p. 86.
150. "A tarefa do educador dialógico é, trabalhando em equipe interdisciplinar este universo temático recolhido na investigação, devolvê-lo como problema, não como dissertação, aos homens de quem recebeu" (Freire, 1994, p. 102 [ed. port.]).
151. *Momento 3 do esquema já citado.*
152. Seria, exatamente, uma explicação de uma Teoria Crítica. Como veremos, aqui a intervenção do "intelectual" ou educador é imprescindível. Caso contrário, cair-se-ia no "espontaneísmo" que, todavia, se opõe ao "vanguardismo".
153. Freire, 1980, p. 61. "A consciência crítica é a representação das coisas e dos fatos como se dão na existência empírica. Nas suas correlações causais e circunstanciais" (*ibid.*, p. 105). O contrário é a "consciência mágica" que entende os fatos por causalidade mítica.
154. Freire, 1994, II, p. 58 (ed. port.).
155. Freire, 1979, p. 48.
156. *Momento 5 do citado esquema.*
157. Torres, 1992, p. 111.
158. *Ibid.*, p. 112.
159. Expressão de Marx nos *Grundrisse*.
160. É todo o tema que estamos tratando neste capítulo 5.
161. *Momento 5 do esquema 4.3*, como tomada de consciência mútua, com participação dos interpelados (o pedagogo da consciência ético-crítica inicia o *momento 6*).
162. É a indicação do momento procedimental formal-moral intersubjetivo que ganha validade anti-hegemônica, em relação com os conteúdos materiais éticos das vítimas que passaram a ser sujeitos da sua própria libertação.
163. Habermas, 1983, p. 132; tr. esp., p. 143.
164. *Ibid.*, p. 197; tr. esp., p. 216.
165. Freire, 1994, III, p. 77 (ed. port.).
166. *Ibid.*, p. 78.
167. *Ibid.*, p. 79.
168. *Ibid.*
169. *Ibid.* Cf. sobre o diálogo em Freire, 1979, p. 67s: "A organização reflexiva do pensamento".
170. *Momento 7 do esquema 4.3.*
171. *Momento 8.*
172. *Ibid.*, p. 112-114 (ed. esp.).
173. Nós a expusemos longamente nos diversos parágrafos do capítulo 4. Assim Marx exerceu em *O Capital* uma "denúncia" (científica) do sistema capitalista.
174. Freire, 1994, p. 94 (ed. port.).
175. *Momentos 9 e 10 do mencionado esquema.*
176. "Educação para um despertar da consciência" (1973), em Torres, 1983, p. 43.
177. Cf. Freire, 1977.
178. Freire, 1994, p. 171 (ed. port.).
179. Interessa-nos particularmente definir o estatuto epistemológico das ciências sociais críticas. Vamos deter-nos nas questões de epistemologia que nos permitam definir exatamente o "lugar" desta problemática: o uso das ciências humanas ou sociais em mãos de comunidades de vítimas (feministas, ecologistas, anti-racistas, pedagogia libertadora, economia crítica de classes dominadas ou países periféricos, etc.).
180. Cf. em von Wright, 1987, cap. 2: "Causalidade e explicação causal" (p. 57s).
181. Que inclui momentos indutivos, sabendo que esta indução passa de casos particulares para uma generalização hipotética, por abdução, diria Peirce.

182. Daremos a “paradigma” um significado amplo, tanto teórico como prático, já que pode indicar desde a ciência (também ciência humana ou social), uma teoria, conjunto de teorias, programa de pesquisa científica ou até uma formação ideológica (por ex. quando se fala de “paradigma” capitalista, neoliberal ou socialista, que se encontram por sua parte em diversos níveis de abstração).

183. Cf. Popper, 1968; Hempel, 1979; Nagel, 1978; e outros autores que mencionaremos em seguida. Considere-se a posição ambígua de Habermas, “Teoria analítica da ciência e dialética”, em Adorno, 1969 (trad. esp., p. 147s).

184. Popper, 1968, § 85 (p. 278; tr. esp., p. 259). No entanto, “a ciência tem um valor que excede o da mera sobrevivência biológica” – e nisto estamos de acordo, já que a reprodução da vida de cada sujeito ético não é só biológica, mas também cultural, estética etc. –, “embora não possa alcançar nem a verdade nem a probabilidade, o esforçar-se pelo conhecimento e a busca da verdade continuam constituindo os motivos mais fortes da pesquisa científica” (*ibid.*). Resta definir, a partir da posição de Popper, qual seria o critério nessa “busca da verdade”, que situamos como uma mediação para a reprodução da vida de cada sujeito ético, como mostramos nos §§ 1.1 e 1.5.

185. *Ibid.*, cap. 3; p. 59; tr. esp., p. 57.

186. *Ibid.*, § 22 (p. 86; tr. esp., p. 83).

187. *Ibid.*

188. As ciências humanas ou sociais críticas são, para Popper, impossíveis, pois a “sociedade aberta” se opõe como a realidade à utopia, que é a impossibilidade e a regressão, como iremos ver em sua teoria da “engenharia social”.

189. Pode-se ver uma crítica à posição popperiana em Hinkelammert, 1984 (cap. 5: “A metodologia de Popper”, p. 157s), com relação à economia neoliberal de Hayek. No mesmo sentido a excelente nota de Gómez, 1995.

190. Cf. Kuhn, 1962.

191. *Ibid.*, VIII, p. 128-129.

192. *Ibid.*, p. 11-12. É evidente que a “comunidade científica” não é só um momento “externo” ou sociológico, mas, com K.-O. Apel, devemos entendê-lo como um pressuposto já sempre dado não só da ciência, mas da própria linguagem ordinária.

193. *Ibid.*, p. 13.

194. É interessante que não se pensa nas vítimas, mas sobretudo nos grupos dominantes insatisfeitos.

195. *Ibid.*, IX, p. 149.

196. Trata-se do momento 7 do esquema 4.3, quando o cientista articula-se (“compromete”-se, “milita”) com comunidades de vítimas que “tomaram consciência crítica”; consciência ético-crítica que origina o desenvolvimento do discurso científico-social crítico. Não se trata de uma “ciência matemática proletária”; trata-se de uma ciência social a partir do interior de uma crise histórica. A “pedagogia bancária” de Freire é um conceito pedagógico negativo crítico, a partir de “dentro” da práxis de libertação dos oprimidos no nordeste do Brasil, em seu início.

197. Cf. Feyerabend, 1987 e 1992.

198. Cf. o capítulo 10: “Putnam on Incommensurability”, em Feyerabend, 1989, p. 265s, onde penso que seria conveniente voltar ao conceito de “analogia”: nem univocidade reducionista nem equivocidade incomensurabilista, mas “semelhança (*similitudo*)” na “distinção (*distinctio*)”. Cf. minha obra, Dussel, 1973, § 36: “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”; t. 2, p. 156s.

199. Cf. *ibid.*, cap. 1, p. 73s.

200. Feyerabend cita Mach: “A operação psicológica pela qual obtemos novas explicações e que muitas vezes, embora de modo incorreto, se denominou indução, não é um processo simples, mas bastante complexo. Não é um processo lógico, embora os processos lógicos possam interpolar-se como vínculos intermediários e auxiliares. A abstração e a imaginação desempenham um papel importante na descoberta de novos conhecimentos. O fato de o método nos ajudar muito pouco nestas questões explica o ar misterioso (*das Mysteriöse*) que, de acordo com Whewell, caracteriza a descoberta indutiva. O cientista busca uma idéia esclarecedora. No início, não conhece nem a idéia nem a forma como se pode encontrar. Mas uma vez que se lhe revelou o propósito e o caminho, o cientista a princípio se surpreende com suas descobertas, igual a uma pessoa que, tendo-se perdido na mata, de súbito,

deixando de lado a mata fechada, consegue ver um amplo panorama e contempla tudo claramente arrumado à sua frente. O método pode impor ordem e melhorar os resultados unicamente depois que a coisa principal foi encontrada" (cit. em *ibid.*, cap. 7, p. 200). Einstein está de acordo com esse tipo de reflexão.

201. *Ibid.*, cap. 4, p. 129s.

202. *Ibid.*, cap. 5, p. 155s.

203. É particularmente interessante, para compreender a posição de Feyerabend, ler cuidadosamente o cap. 9 da obra citada ("Galileo and the Tyranny of Truth", p. 247s), em que recorre a um horizonte matizado e complexo. Mostra que a maioria dos cientistas de nossos dias estaria mais de acordo com Bellarmino do que com Copérnico e Galileu.

204. Cf., mais adiante, o esquema 5.1.

205. Lakatos, 1989, p. 13. Sobre esses quatro níveis, cf. em *ibid.*, p. 65-72 (o caso de Bohr exemplifica a posição de Lakatos, p. 72s).

206. Cf. Lakatos, 1993, p. 13s.

207. Lakatos, 1989, p. 144.

208. *Ibid.*, p. 49.

209. "Não há falseamento sem a emergência de uma teoria melhor" (*ibid.*, p. 50). "Naturalmente, se o falseamento depende da emergência de teorias melhores, da invenção de teorias que antecipem fatos novos, então o falseamento não é simplesmente uma relação entre uma teoria e a base empírica, mas uma relação múltipla entre teorias rivais ... Pode-se dizer então que o falseamento tem caráter histórico" (*ibid.*, p. 51). Isto tem alguma importância para o nosso argumento, dado que programas de investigação (em ciências humanas ou sociais) funcionais a um certo sistema podem coexistir com programas críticos.

210. *Ibid.*, p. 65.

211. Na França se fala de "*sciences de l'homme*" (cf. por ex. Merleau-Ponty, 1964, onde estuda a questão a partir de Husserl, especialmente a psicologia, a lingüística e a história), e até de "ciências empíricas do homem (*sciences empiriques de l'homme*)" (por ex. Strasser, 1967, p. 253s). Para um panorama francês, cf. Canguilhem, 1968, e Bachelard, 1972 e 1949. Trata-se muito mais de uma corrente na linha da "compreensão" (*comprendre*, *Verstehen*, *understanding*) por fundamentação, e não da "explicação" (*explication*, *Erklären*) por dedução anglo-saxã.

212. Cf. Gómez, 1995, p. 116s. Isso poria Popper em contradição com toda a sua metodologia nas ciências naturais.

213. Cf. Von Wright, 1987: "A explicação teleológica de uma ação vem normalmente precedida de um ato de compreensão de algum item dado de conduta" (cap. 4, p. 157).

214. Cf. Apel, 1984, especialmente: "A complementaridade da explicação causal e da compreensão hermenêutica nas ciências sociais" (p. 203s). Antes havia tocado o tema, em outros ensaios, como os dois artigos de *A transformação da filosofia: um sobre "O desenvolvimento da filosofia analítica da linguagem e o problema das Ciências do Espírito"* (1964), em Apel, 1973, t. 2, p. 28s; tr. esp., p. 27s; e o outro sobre "A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais" (1971) (*ibid.*, p. 220s; tr. esp., p. 209s).

215. Cf. Gadamer, 1960, na II parte: "Expansão da questão da verdade à compreensão (*Verstehen*) nas ciências do espírito" (II, 6; tr. esp. 1977, p. 225s), onde se aborda a problemática da hermenêutica, a interpretação e a "compreensão", de Schleiermacher a Heidegger: "A linguagem é o meio universal em que se realiza a própria compreensão. A forma de realização da compreensão é a interpretação" (III, 12; tr. esp., p. 467).

216. Cf. um trabalho que causou repercussão: Winch, 1958 e 1994.

217. Momento 6a do esquema 4.3.

218. Cf. o que se disse no § 4.4.

219. Strasser, 1967, fala da "*disparition du spectateur désintéressé*" (p. 163s). Mas dizemos "duplamente", pois se um espectador que procura "compreender" deve "entrar" no mundo da vida do ator participando (desaparecer sua cotidianidade "anterior"), deve agora por seu turno "sair" da sua cotidianidade do "mundo dominante" ou "hegemônico", para efetuar uma nova aprendizagem no mundo das próprias vítimas. Trata-se de um "compromisso" (*engagement*, diria Sartre) que sobrepe-

(duplicando) ao “interesse por compreender” o outro, no próprio ou alheio sistema (à la Winch: intenção científico-compreensiva de participação) o de “explicar-compreendendo” o outro em sua opressão, vitimação, negatividade material (intenção ético-crítica que dá origem a um novo discurso científico-social crítico).

220. Esta questão, já a levantávamos em nossa obra: Dussel, 1973, t. 2, cap. 6, quanto à “interpretação” da interpelação do outro (“Estou com fome, me ajuda!”), que exigia como pressuposto “ingressar” no mundo prático do outro: Como se pode “interpretar” uma interpelação, se o mundo a partir do qual é lançada essa interpelação me é in-compreensível? A aprendizagem do mundo do outro é o *a-priori* da “interpretação” do seu grito de “socorro” (cf. von Wright, 1987, cap. 3, 8: p. 137s). É toda a questão da “interpelação como ato-de-fala” (Dussel, 1993c, p. 35s [ed. ingl. 1996, p. 21s]).

221. Pareceria que Marx, antecipando-se um século e meio, quer referir-se à “posição originária” de um Rawls ou à “comunidade de comunicação ideal” da Ética do Discurso.

222. *Manuscritos de 1844*, I, xix: Marx, 1956, t. 1 EB, p. 510-511; tr. esp., p. 104-105.

223. Trata-se, no esquema 5.1, do “novo horizonte objetual” ou âmbito de “fatos” ou novos objetos observáveis (antes inexistentes para o Paradigma I).

224. Abordamos o tema em nossa comunicação “Historia y praxis” (em Dussel, 1983b, p. 309-329); também em “La razón del otro: la exterioridad y la comunidad de comunicación” (em Dussel, 1993c, p. 42s; trad. ingl. 1996, p. 28s [“I propose this new explanation (or comprehension) X for the state of affairs Z, not yet explained (or comprehended or not yet observed”]; e em Fornet-Betancourt, 1992, p. 106s); e em “La interpelación del pobre desde la intención liberadora” (em Fornet-Betancourt, 1990, trad. al., p. 85s [esquema na p. 89]; em especial, p. 95s [esquema na p. 100]). Em nossa obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, § 37 (Dussel, 1973, t. 2, p. 174s), situávamos esta problemática na questão da “dedução da totalidade e a práxis libertadora”, dado que a própria totalidade (agora Sistema I com o Paradigma I) podia ser criticada (“deduzida” a partir do Sistema II-Paradigma II como “falsa”, “injusta”; agora poderíamos acrescentar: “in-válida”): “Quem pensa o mundo, a *physis*, como o único, implicitamente aceita a totalidade mas não a descobre como tal, como totalidade. Para poder pensá-la como categoria, é necessário criticá-la a partir do outro, a partir da alteridade” (último op. cit., p. 175).

225. Habermas, 1968, p. 39; tr. esp., p. 36. Com razão escrevia Heidegger: “O conhecimento (*Erkennen*) é um modo de ser do ser-ai (*Dasein*) fundado (*fundierter*) no ser no mundo” (Heidegger, 1963, p. 62). Quanto a Husserl, destacava: “O mundo como mundo da vida cotidiana (*Lebenswelt*) tem já pré-cientificamente (*vorwissenschaftlich*) a mesma estrutura que as ciências objetivas... Nosso corpo cotidiano (*Lebensweltlich*) e confiável é um corpo real, o próprio corpo, embora não no mesmo sentido que o corpo da física” (Husserl, 1962, p. 142).

226. Marx, *Thesen über Feuerbach*, § 8 (Marx, 1956, t. 3, p. 7).

227. Cf. *EN I*, 1, 1094 a 1-2.

228. “Não se pode aceitar que a razão prática esteja subordinada à especulativa e inverter assim a ordem, porque em última instância todo interesse (*Interesse*) é prático, e até o da razão especulativa é só condicionado, e unicamente no uso prático está completo” (*KpV*, A 219; em Kant, 1968, t. 6, p. 252). Quanto a nós, temos razões de “conteúdo” (materiais), como por exemplo que a razão especulativa (científica, p. ex.) é uma mediação para a reprodução e o desenvolvimento da vida de cada sujeito ético em comunidade.

229. Habermas, 1968, p. 242; tr. esp., p. 199.

230. *Ibid.* Posteriormente, Habermas perde este sentido “material” da ética e busca refúgio no nível “formal” procedimental. Não soube articular uma “ética material” (que pensou ser particular) com uma “moral formal” (a única afirmada por Habermas como universal). Já mostramos ao longo de toda esta Ética a sua falácia reducionista. Nesse tempo explicava corretamente que: “Seria entender mal os interesses diretivos do conhecimento, se ficassem reduzidos a mera função de reprodução da vida social: não pode ficar esta suficientemente caracterizada sem recorrer às condições culturais da reprodução, a um processo de formação que implica já o conhecimento em ambas as formas” (*ibid.*, p. 243; tr. esp., p. 200). Dito desse modo, aceitamos completamente a reflexão de Habermas; mas infelizmente não percebeu que era necessária uma formulação mais forte (p. ex., “a reprodução da vida de cada sujeito ético...”) para poder contar com um princípio ético universal, que transcende e constitui por dentro toda cultura.

231. Husserl, 1950, § 128, p. 315.

232. Indicada com a flecha α do esquema 5.1, a seguir.

233. Habermas, op. cit., p. 260; tr. esp., p. 213.
234. *Ibid.*, p. 261; tr. esp., p. 214.
235. Marcuse, 1964, § 8 (cito da trad. esp., 1968, p. 234).
236. Cf. o tema "Dialéctica de toda filosofía con la praxis" (especialmente o esquema da p. 27) em nosso artigo: "Praxis y filosofía", em Dussel, 1983b, onde analisamos a questão muito mais pormenorizadamente.
237. Somos tentados a falar de "os novos mandarins" de Noam Chomsky (Chomsky, 1969).
238. Marx, 1975, MEGA II, t. 3, 2, p. 333; trad. esp., FCE, t. 1, p. 33. Cf. Dussel, 1988, p. 110s.
239. Marx, 1974, p. 450; tr. esp., t. 2, p. 46. Cf. Dussel, 1985, §§ 13.3-13.4, p. 258s.
240. Momento 6a do esquema 4.3.
241. Momento 6b.
242. Falando de Steuart diz que se trata de "a expressão racional (*rationelle*) do sistema monetário mercantil" (*Manuscritos 61-63*, cit., p. 337; tr. esp., t. 1, p. 36).
243. Momento 7 do esquema 4.3.
244. Marx, 1974, p. 452; tr. esp., t. 2, p. 48. Cf. minha obra Dussel, 1990, capítulos 9 e 10, onde exponho uma descrição da epistemologia de Marx, respondendo às exigências filosóficas atuais, sem distorcer sem embargo o discurso histórico de Marx.
245. *Manuscritos de 61-63*, em Marx, 1975, MEGA II, t. 3, 1, p. 381; tr. esp., t. 1, p. 80. Os Cadernos VI-XV dos citados *Manuscritos* são a mal chamada IV Parte de O *Capital*, isto é, as *Teorias da mais-valia* que, na realidade, são parte deles.
246. Quando escreve: "Antes dos fisiocratas a mais-valia (*Mehrwerth*) – o *profit* sob a forma de lucro – era explicada pura e simplesmente com base no intercâmbio, pela venda da mercadoria por um preço acima do seu valor" (*ibid.*, p. 333; tr. esp., t. 1, p. 34). Desenvolvi pacientemente o longo caminho crítico de Marx (cf. Dussel, 1990, p. 109-230). A refutação passo a passo lhe permite concluir que a economia política capitalista desembocou em uma conclusão *irracional*: "A terra se transforma assim em fonte de renda; o capital, em fonte de lucro; e o trabalho, em fonte de salário ... É um tipo de ficção sem fantasia, uma religião do vulgar" (*ibid.*, p. 1450; tr. esp., t. 3, p. 403). Se para Smith (o antigo paradigma refutado e subsumido), o trabalho vivo era a única fonte de valor (e a renda, o lucro e o salário são três tipos de *aparecimento* do valor no mercado), tudo agora se "inverteu" e passou a ser "irracional": "Terra-renda, capital-interesse são expressões irracionais (*Erde-Rente, Kapital-Zins sind irrationale Ausdrücke*)"; *ibid.*, p. 1515, tr. esp., p. 459. Quanto a Marx, articulado praticamente à comunidade das vítimas, os trabalhadores explorados e empobrecidos, está interessado em *explicar cientificamente* (no sentido lakatosiano) a causa dessa negatividade. A economia política da comunidade científica dos capitalistas (ou articulados ao capital) comete "contradições" e falsos desenvolvimentos, não observando "fatos" (como a mais-valia) e "explicando" *ad hoc* outros (como o lucro).
247. Tratando-se de uma economia "funcional", o "interesse" desta ciência econômica é que o capitalismo "funcione", cresça e supere as suas crises, se desenvolva.
248. Penso que a "Teoria crítica" foi um projeto muito importante (na medida em que recordou, na Europa, a necessidade do "crítico" na produção teórica em geral), mas ambíguo, pois não distinguiu claramente entre (a) *ciências humanas* ou *sociais* e (b) *filosofias funcionais* ao sistema vigente (teorias tradicionais), em primeiro lugar; e, em segundo lugar, entre estas e (c) as *ciências humanas* ou *sociais* e (d) *filosofias críticas*. Na minha interpretação, a "teoria" deve ser claramente especificada: umas são as *ciências humanas* ou *sociais* e as *filosofias funcionais*, e outras as *ciências humanas* ou *sociais* e as *filosofias críticas*. Desta maneira, não se tenta fazer uma amálgama no final de contas indiscernível e equívoca: uma quase-ciência quase-filosófica como "Teoria crítica". A crítica de Habermas (Habermas, 1981, no fim dos tomos 1 e 2), a partir da razão discursiva (com relação ao paradigma da consciência ainda vigente na I Escola de Frankfurt), é em parte válida, mas a sua "teoria reconstrutiva" perdeu o sentido crítico (por ter perdido "negatividade" e "materialidade": cf. o que se disse no § 2.4) e epistemológico claro (no sentido das *ciências humanas* e *sociais* e da *filosofia críticas*).
249. 1974, p. 31. E distingue claramente entre as *ciências sociais críticas* e as *funcionais*: "Com algumas exceções bem recentes, os *pensum*, cursos e investigações de centros universitários em países avançados (e até na URSS) refletem em boa parte esta orientação estática, onde a *ordem* e a *funcionalidade* constituem as normas supremas" (*ibid.*, p. 27).

250. Smith descobria por exemplo um "novo" fato-objeto (O2 do esquema 5.1): o mercado como lugar de realização do público-político e do econômico, e onde se obtinha a "harmonia" por meio de ações não-intencionais (e segundo o ponto de vista de um observador transcendental imparcial na consciência particular, e graças à Providência divina de um neo-estoicismo redefinido) entre o egoísmo de cada cidadão-produtor de mercadorias e o interesse nacional. Este "novo" paradigma teórico, ético-econômico, substituiu a antiga ordem baseada em "virtudes", individuais e "conscientes", e onde o egoísmo era considerado um mal, deixando a economia de mercado sem ética alguma e cujo cumprimento era considerado como efeito de um cinismo hipócrita. Era necessário, portanto, um "novo" paradigma ético-econômico que foi formulado em *A teoria dos sentimentos morais* (Smith, 1976). Cf. a excelente tese de mestrado de Gutiérrez (Germán), 1996.

251. Neste momento "negativo", quando as vítimas não conseguem ainda libertar-se, pareceria talvez que o programa de investigação científica (por exemplo, o de Marx) é "recessivo" por trazer muitas "novidades" científicas. Não se deve porém esquecer que essa criticidade meramente negativa (como se indica na categoria de "mais-valia", que pouco serve a qualquer sistema econômico para seu "funcionamento" construtivo) fundamenta a interpretação (a compreensão e a explicação) da realidade à "consciência crítica" dos oprimidos no momento do próprio processo de libertação. Esta ciência econômica crítica dá "razões" aos oprimidos e, assim, "desmonta" (negativamente) a ciência econômica hegemônica. Em momentos como os atuais, quando o neoliberalismo faz sentir o seu rigor aos povos da periferia capitalista, na África, Ásia e América Latina, o marxismo, por exemplo, continua sendo uma "reserva" crítico-científica progressiva para a consciência ético-política das vítimas empobrecidas. Pode-se também avaliar a sua "cientificidade" pelo poder "heurístico", "compreensivo" ou "explicativo" das causas da pobreza infligida às vítimas, ignorada pelas ciências econômicas hegemônicas e funcionais ao capitalismo "cêntrico". Trata-se de um programa de investigação científica que realiza uma função crítica insubstituível, referência criativa mesmo para a ciência econômica dominante, especialmente na atual crise de criatividade teórica interna de muitos paradigmas que só podem dar explicações *ad hoc* diante do desastre ecológico ou diante da miséria crescente de boa parte da humanidade atual.

252. Momento 7 do esquema 4.3.

253. Momento 8.

254. A burguesia moderna precisou, como vemos, de mais de 150 anos para alcançar o seu primeiro triunfo político pelo controle de um Estado nacional, se consideramos os "comuneros" espanhóis que lutavam por seus "fueros" como a primeira revolução burguesa derrotada na modernidade. Da mesma forma, a revolução russa de 1917, que foi a primeira revolução socialista, derrotada em 1989. Mas o socialismo continua na China, no Vietnã e em Cuba, e ainda é referência de "racionalização" econômica, a fim de se poder definir os limites ético-econômicos do mercado global excludente.

255. Na União Soviética, não foram os poucos operários e os menos numerosos camponeses com consciência crítica que realizaram a revolução de outubro de 1917, mas os "bolcheviques" que, com oportunismo e decisão política, sendo minoria, tomaram o poder "em nome" ("representação" sumamente ambígua) do "proletariado". O modo leninista (cf. mais adiante o § 6.1) de articular a relação intersubjetiva "partido-massa" (que nunca foi capaz de integrar a consensualidade democrática a partir de um burocratismo, talvez inevitável mas tragicamente instalado) determinará em boa parte o destino posterior da maior revolução do século XX – diante da qual, certamente, a revolução chinesa pode competir neste momento pela primazia, dada a sua persistência.

256. Antes do século XV, a "centralidade" intercultural se situou, primeiro, entre o Egito e a Mesopotâmia; depois, entre o Mediterrâneo Oriental e a Mesopotâmia helenística; em terceiro lugar, no Oriente Médio islâmico em torno de Bagdá ou Samarkanda (cf. o que se expôs na Introdução, §§ 0.1-0.7 desta Ética). O "paradigma cultural" que dominava essas regiões "centrais" era considerado por suas regiões "periféricas" como o *mais moderno*. A Idade Média Latina considerava o mundo muçulmano como *mais moderno*. Mas antes do século XV (ou da instalação do primeiro Sistema-Mundo), tanto as regiões "centrais" da China como da Índia ou da Mesopotâmia ou da Região Mediterrânea até o Renascimento (só a partir do século VIII na Europa continental latino-germânica, as "cidades"), e também da Mesoamérica (por exemplo, México-Tenochtitlan) e a região inca (por ex. Cusco) na Ameríndia, eram consideradas como aquelas que "manipulavam (*managed*)" a informação mais desenvolvida, e por isso tinham a função de serem as *modernidades regionais* (não "mundial") respectivas.

257. Cf. na escola francesa a obra de Salomon, 1974, que descreve como os cientistas colaboram com a Revolução Francesa (entre eles Condorcet é o mais conhecido, e condenado como outros por

essa mesma Revolução), "onde se vê a idéia de progresso inspirar uma relação nova entre a ciência e o poder político" (p. 27) e que, além disso, "foram sempre [conhecimentos] de caráter militar" (p. 31).

258. Habermas, 1985, cap. 9.

259. Foucault, 1975, p. 251. Cf. a ótima biografia de Eribion, 1989. Voltaremos no capítulo 6 a abordar Foucault.

260. Eribion, op. cit., p. 228. De modo especial, p. 286s.

261. Faz-nos pensar na "verdade" da ordem dominante como a não-verdade das vítimas, cuja verdade futura será igualmente não-verdade um dia... ritmo histórico da verdade progressiva... como a respiração do ser vivo.

262. Lévinas, 1974, p. 231.

263. Habermas, 1981b, p. 142.

264. O momento 7 do nosso esquema 4.3.

265. Momento 8.

266. Desejamos ressaltar que se trata do "conteúdo" material em posição "positiva" (construtiva) e não "negativa" (como é próprio da crítica desconstrutiva, como vimos).

267. Escreveremos no futuro, como dissemos, uma obra sobre *Frentes de libertação*.

268. Não esquece, então, o momento racional e mesmo científico construtivo, como se verá.

269. Imaginação criadora *diurna*, prospectiva; não recessiva, freudiano-*noturna*, anamnética (que opera só por recordações).

270. Há então uma subsunção da "cultura" – tem que haver – mas não é o momento fundamental.

271. Bloch, 1970, p. 166; tr. esp., t. I, p. 135-136. E acrescenta: "Foi o marxismo que, pela primeira vez, descobriu cientificamente este tópos, e o descobriu no trânsito do socialismo da utopia para a ciência" (*ibid.*, p. 166; tr. esp., t. I, p. 136). O adjetivo "docta" da "spes" quer indicar a constituição racional-científica do conteúdo positivo possível futuro, e nos sentimos tentados a aplicar neste contexto a expressão de Marx (sobre o consumo): "o fundamento, tendencial, ideal interno (*den idealen, innerlichen treibenden Grund*)" (Marx, 1974, p. 12; t. I, p. 13). Quanto a essa "pulsão (*Trieb*)", Bloch a extraía de uma cuidadosa releitura de Marx, e era também a modificação radical da ontológica *Sorge* ("preocupação" ou "cuidado" de Heidegger), a *intentio* afetiva ou apetitiva medieval.

272. Tudo aquilo que se disse na *Primeira Parte*, especialmente no capítulo I, deveria ser levado em conta: eis aqui toda a questão de uma "ética material". É interessante que Cunico (Cunico, 1988, p. 237) a conceba em sentido redutivo (refere-se a Scheler, à ética das virtudes, da vida boa), e indique, também redutivamente, que Bloch se refere aos "modelos-ideais (*Leitbilder*)" e à "tábua de valores (*Leitafeln*)" (p. 238), e se equivoque quando indica que a ética de Bloch é "un'etica della perfezione in senso storico-dinamico" (p. 239). Com efeito, não percebe todos os momentos "materiais" aos quais já nos referimos e aos que nos referiremos de imediato.

273. Tanto Lukács como Bloch cairão em parte "prisioneiros" de um conceito ontológico de "totalidade" que não os deixará por exemplo descobrir por completo o momento pós-ontológico ou da alteridade meta-física (também como exterioridade) de um Lévinas. Bloch não se encontra certamente dentro do mundo vigente, capitalista, o *Sistema I* (do esquema 4.3), pois tem a distância do "otimismo militante", junto às vítimas, em um metafórico "dentro" dele como oprimidos, tendendo na esperança para o *Sistema II* (o projeto de libertação: PL do esquema 4.3).

274. Bloch, 1977, p. 11. Em Bloch, 1988, p. 2, lemos: "Ninguém vive por querer viver. A partir do momento em que está vivo, deve viver".

275. Em alemão "regen" significa mover-se, mexer-se, fazer-se sentir, mas igualmente "nascer".

276. Bloch, 1959, § 1-2, p. 21; tr. esp., t. I, p. 3. Este "saber esperar" ontogenético perpassa a vida de cada um, da infância até a idade provecta (p. 21-45; tr. esp., p. 3-25).

277. *Ibid.*, p. 47s; tr. esp., p. 27s.

278. *Ibid.*, § 9, p. 49; tr. esp., p. 29.

279. Recorde-se a "negatividade material" de Horkheimer e Adorno (cf. o § 4.2.).

280. Esta "fome" é a do *Livro dos Mortos* do Egito até Marx e esta Ética da Libertação: negatividade de conteúdo da corporalidade humana.

281. As do Sistema I do esquema 4.3, dentro da "totalidade" do sistema dominante que produz estruturalmente α "fome".

282. Este *verändern* é o de Marx na sua Tese 11, e o momento exigido por Freire como "lugar" da aprendizagem da "conscientização": é *práxis transformativa* das condições que produzem a vítima. São os momentos 9-10 do esquema 4.3. Cf. o § 6.3.

283. É a "negatividade" da crítica (momento 4 do esquema 4.3).

284. Que é o "bem" da Ética I (Ética fundamental) do sistema vigente (α do esquema 4.3), da "totalidade" levinasiana, do "capital" de Marx.

285. É a "positividade" do desejar (pulsional), do imaginar (imaginação criadora) e do formular (analítica científica e política realista da razão instrumental e estratégica subsumidas a partir da razão ética da vida e da moral consensual), tema em que Bloch usará, para expô-lo, *toda a sua vida* teórica.

286. É a "dor" como irrupção da consciência ética crítica: Rigoberta Menchú (§ 4.1).

287. O "interesse" revolucionário é a *Sorge* de Heidegger, não porém de um *ser-no-mundo*, mas de um *ser-vítima-do-mundo*, vítima dominada ou excluída do mundo, que "tende" a algo que se encontra *para além* do *ser-do-mundo*. Cf. o tema amplamente analisado em minha obra Dussel, 1973: "§ 30. Bondade moral da práxis libertadora" (t. 2, p. 97s; às p. 99-102 criticávamos Bloch por ter ficado um tanto limitado na "totalidade", como já o indicamos). Esse "interesse" pouco tem a ver com o "interesse emancipatório" quase-teórico de Habermas, que não é crítico ético, negativo e materialmente, por seu formalismo exclusivamente lingüístico, embora discursivo e intersubjetivo.

288. Momento da razão crítica em seu momento utópico (contra o utopismo anarquista, e contra o antiutopismo conservador de Popper).

289. Esta "explosão" é α "negatividade" desconstrutiva da práxis de libertação em seu momento negativo (momento 9 do esquema 4.3); a "transformação" conseqüente à "denúncia" diante da qual o oprimido tem "medo", como expõe Paulo Freire.

290. É o *conatus* de Spinoza. É o momento "reprodutivo" do princípio ético; a pulsão de reprodução feliz da vida (visto nos § 4.3-4.4) que Lévinas critica e supera graças ao "*désir métaphysique* (desejo metafísico)"; o instinto de vida dionisiaco não porém narcisista. Cf. a complexidade da questão nas teses da Tese 17 do Apêndice 1, no final.

291. Já indicamos, ao descrever o princípio ético, que há um dever de "reprodução", *mas também* de "desenvolvimento" da vida de cada sujeito ético em comunidade. A vítima não pode nem sequer "reproduzir" a própria vida, mas no cumprimento do dever de sua própria reprodução produz na história um "desenvolvimento" – é o "progresso qualitativo" – para fazer participantes as vítimas hoje excluídas no sistema. O intento de uma simples reprodução da vida da vítima é uma expansão explosiva do sistema presente: o desenvolvimento futuro.

292. Bloch, 1959, § 13; p. 84; tr. esp., t. 1, p. 61.

293. Cf. Dussel, 1973, t. 1, cap. 1-2.

294. É um momento da consciência racional diurna.

295. *Ibid.*, p. 83-84; tr. esp., p. 61.

296. Para Bloch, como também para Lukács, dissemos, significa um momento futuro novo da Totalidade; isto é, a ontologia dialética não deixava que compreendessem a radical novidade do projeto de libertação (que parte da vítima, parcialmente exterior à própria ontologia, enquanto alteridade excluída: *ruptura*, então; e, em parte, incluída como oprimida e, por isso, o projeto futuro tem certa continuidade histórica).

297. Cf. o dito no § 1.4 [98].

298. Bloch, 1959, § 10; p. 49-50; tr. esp., p. 29-30.

299. *Ibid.*, p. 50; tr. esp., p. 30. Os clássicos dividiam as "paixões" em (a) concupiscíveis (no presente) ou (b) irascíveis (e diante do futuro árduo). As primeiras (a), perante o bem (a.1) presente (amor ou alegria), ausente (desejo); diante do mal (a.2) presente (ódio ou tristeza), ausente (horror). As segundas (b), diante do bem árduo futuro (b.1), que se pode alcançar (esperança), que não se pode alcançar (desespero); diante do mal árduo futuro (b.2), que se pode alcançar (audácia), que não se pode (temor). Escrevamos em 1973: "A terceira posição meta-física ou virtude originária do face-a-face é viver hoje antecipadamente a alegria da libertação do Outro, do miserável. A esperança diante da utopia real transforma a meta-temporalidade ontológica em historicidade meta-física ou escatológica.

É a superação da “antecipação (*Vorlaufen*)” heideggeriana, como o modo de pré-viver a morte. Ao contrário, a esperança é antecipação da posição-limite, mas não já ontológica e sim meta-física, e não diante da negatividade ontológica (o não-ser como morte), mas meta-física (o além do ser como o logos da Totalidade; o outro, negatividade primeira). A esperança não é espera da realização do projeto da totalidade. Não. A esperança é virtude meta-física ou ética, alterativa, pois espera a libertação...” (Dussel, 1973. “§ 31. O Ethos da libertação”: t. 2, p. 118).

300. *Ibid.*, p. 50-51; tr. esp., p. 30-31.

301. *Ibid.*, § 11; p. 52; tr. esp., p. 32.

302. Infelizmente, Bloch não distinguiu claramente entre “material” como conteúdo e como realidade física. Sentiu-se, por isso, forçado, para fundamentar uma razão utópica *material*, a desenvolver uma ontologia da matéria física (como Lukács), e assim perdeu tempo e desviou-se do assunto. O “materialismo” prático ou histórico (ético) se estriba no conteúdo da corporeidade viva-cultural do ser humano em comunidade. Cf. sobre a ontologia fisicalista desnecessária um amplo desenvolvimento em Bloch, 1972 e 1963.

303. Bloch, op. cit., p. 55s; tr. esp., p., 35s.

304. *Ibid.*, § 13.

305. *Ibid.*, p. 72; tr. esp., p. 50. Segundo Bloch, os freudianos – e também os éticos contemporâneos, acrescentaria eu – colocam diante dos seus consultórios ou gabinetes um cartaz com estes dizeres: “Aqui não se tratam problemas econômicos ou sociais” (*ibid.*, p. 72; tr. esp., p. 51). A mesma coisa dizem os psicopedagogos diante de Freire, e os filósofos “bem-pensantes” diante da Filosofia e da Ética da Libertação.

306. *Ibid.*

307. *Ibid.*, p. 85; tr. esp., p. 62.

308. *Ibid.*, § 14; p. 86; tr. esp., p. 63-64.

309. *Ibid.*, § 15; p. 138; tr. esp., t. 1, p. 110-111.

310. *Ibid.*, p. 161s; tr. esp., p. 131s.

311. Cf. a tentativa de Hinkelammert, 1984.

312. Bloch analisa a “função utópica” como “atividade consciente sabida”; contra aquilo que não deveria ser; e com relação ao interesse, à ideologia (consciência falsa), os arquétipos culturais, os ideais, os símbolos e alegorias. Magníficas reflexões que nos levariam muito longe. Finalizando, e referindo-se aos símbolos, escreve: “As enteléquias que se desenvolvem no mundo são outras tantas alegorias e símbolos vivos, objetivamente dados. Esta chave existe, portanto, também na realidade, não só nas denominações alegóricas e simbólicas dessa realidade; e existem precisamente estas chaves reais porque o processo *universal* é, *ele mesmo, uma função utópica, cuja substância é o objetivamente possível*. A função utópica do planejamento e da mudança humanos conscientes representa aqui apenas o posto mais avançado, mais ativo, da função auroral que tem lugar no mundo” (*ibid.*, p. 202-203; tr. esp., p. 168).

313. *Ibid.*, § 17; p. 236; tr. esp., p. 198.

314. “Possibilidade real é apenas a expressão lógica, por um lado, para a condicionalidade *material suficiente* e, pelo outro, para a abertura *material* (inesgotabilidade do seio da matéria)” (*ibid.*, p. 236; tr. esp., p. 198). Como há causas perturbadoras durante a realização (*momento 9 e 10* do citado esquema 4.3), será necessário modificar o processo na caminhada.

315. Aspecto analítico científico (*momento 7* do citado esquema), mas também discursivo racional científico da argumentação na criação das alternativas futuras.

316. *Ibid.*, § 17; p. 239; tr. esp., p. 201.

317. A própria economia é, em última instância, um momento da reprodução e do desenvolvimento da vida de cada sujeito humano em comunidade.

318. Esta “intenção” (ou “interesse”) não pode ser sustentada por Apel ou Habermas, visto não conseguirem situar-se trans-ontologicamente, de maneira material (pelo “conteúdo”) e negativamente do ponto de vista das vítimas perante o sistema. A *Lebenswelt* como âmbito discursivo é ambígua: pode dar-se no sistema dominador ou na comunidade das vítimas. Os dois frankfurtianos não possuem categorias para definir critérios de diferença entre as situações apontadas. O “interesse libertador” de culturas periféricas (ou de nações do capitalismo dependente) se opõe ao “interesse emancipatório”

da comunidade moderna centro-européia (ou norte-americana) pós-convencional dominante, se este último não alcança o estágio propriamente ético-crítico.

319. O “desencantamento (*Entzauberung*)” de que fala aqui Bloch não é o de Weber. Weber está “desencantado” e “desencanta” toda a “esperança” das vítimas. Bloch e as vítimas estão “desencantados” com o sistema opressor, não porém com a “utopia possível”.

320. *Ibid.*, p. 241; tr. esp., p. 202.

321. Cf. o que se disse no capítulo 3, especialmente na posição de Hinkelammert, § 3.4.

322. Como Bloch não tem explicitamente consciência do momento analético ou da exterioridade, não pode comparar a “factibilidade” (técnica, econômica etc.) ou “eficiência” do sistema com a “factibilidade libertadora” que abre a esperança das vítimas como horizonte para o *ultimum novum*. O ontologismo hegeliano (como em Lukács) priva Bloch de uma clareza maior. Por isso se refere demasiadamente à *dynamis* de Aristóteles, que não pode de forma alguma vislumbrar a *dynamis* contra o sistema escravista usada pelos escravos, como Espártaco: a “possibilidade” das vítimas é uma “impossibilidade” para o sistema dominador, e significa a própria “destruição” do “ser” dominador: para o dominador enquanto dominador é o “mal absoluto”.

323. Sistema I do esquema 4.3, cujo pro-jeto ontológico (a do esquema 1.1) é o vigente (no sistema A).

324. O momento b do esquema 1.1, do sistema futuro: B.

325. *Ibid.*, § 18; p. 258; tr. esp., p. 217.

326. *Ibid.*, p. 259s; tr. esp., p. 219s.

327. *Ibid.*, p. 261; tr. esp., p. 220. Bloch não é irracionalista. Fala-nos aqui do componente cognitivo tanto da crítica como da formulação da utopia possível.

328. *Ibid.*, p. 285; tr. esp., p. 240.

329. *Ibid.*, § 19; p. 288s; tr. esp., p. 243s. Em Marx, 1956, t. 2, p. 1s; tr. esp. 1970, p. 665s.

330. *Ibid.*, p. 311; tr. esp., p. 263.

331. *Ibid.*, p. 311; tr. esp., p. 262-264. Cf. *Verdad*.

332. Cf. o § 3.2.

333. *Ibid.*, § 22; p. 391; tr. esp., p. 334.

334. *Ibid.*, § 23s; p. 395s; tr. esp., p. 337s.

335. *Grundrisse einer besseren Welt*, § 33s; p. 521s; tr. esp., t. 2, p. 7s.

336. Trata-se de “explicar” (também científico-criticamente) aquilo que causa a dor.

337. *Ibid.*, § 33; p. 523; tr. esp., t. 2, p. 11.

338. Na realidade se deveria falar da “falácia humeana”, que soa assim: “Do ser vivo auto-responsável não se deduz formalmente o dever-ser humano como reprodução-desenvolvimento de suas vidas”. Definindo como impossível esta “passagem”, sem perceber que se pode efetuar por fundamentação material da razão prática, impossibilita-se ao mesmo tempo a racionalidade forte da fundamentação como exigência ética da vítima do “dever-viver” que funda no “não-poder-aceitar”, por ser irracional, o “não-poder-viver”. A proposta humeana será “usada” pelo nascente capitalismo escocês e inglês em plena hegemonia mundial. Ao que “é” escravo (ou assalariado) se impede o poder fundamentar um “dever-ser” livre. No sonho diurno de Bloch, o escravo sonha “ser-já-livre” (antecipação que mobiliza a práxis na esperança), que se origina negativamente no “não-poder-viver” do escravo.

339. Aqui devia ter dito: “pela referência ao princípio universal da vida, do qual a economia é o momento reprodutivo e de desenvolvimento como *conditio sine qua* todo o resto é impossível”.

340. *Ibid.*, § 36; p. 725; tr. esp., p. 191.

341. *Ibid.*, § 35s; p. 526s; tr. esp., p. 14s.

342. Que, embora tente explicitamente superar o “eurocentrismo”, quase não o consegue. Cf. posteriormente, desde os gregos (e com uma visão negativa dos egípcios típica de uma interpretação alemã indo-européia que o próprio Bloch não poderia criticar), um percurso por algumas posições fora da Europa (op. cit., § 53; p. 1417s; tr. esp., t. 3, p. 311s). Aqui expõe de forma positiva uma reinterpretação do fato de Moisés (p. 1450s; tr. esp., t. 3, p. 341s), que permitirá depois o surgimento de uma teologia da esperança na própria Tübingen de Bloch, na pessoa de Jürgen Moltmann, não sem influência na futura teologia da libertação latino-americana: “Um povo escravizado: eis aqui a miséria que ensina

a orar. E neste momento aparece um fundador que principia matando um representante da tirania: o sofrimento e a rebeldia estão aqui nas origens e constituem juntos a fé em um caminho para a liberdade" (Bloch, 1959, § 53; p. 1453; tr. esp., t. 3, p. 344). No entanto, Bloch faz de Moisés um "super-fundador" quase sem antecedentes; falta-lhe algo de sentido histórico, por não ver que Moisés é impossível sem o terreno fecundo das "eticidades" egípcias e mesopotâmicas, que já continham em seu seio elementos críticos que se conservam atuais até o dia de hoje. Por usar esse tipo de recursos teóricos fui criticado (cf. Cerutti, 1983, e Schutte, 1993) como fideísta ou "teólogo" – pretendendo efetuar um discurso estritamente filosófico – não percebendo meus críticos a estrutura libertadora de mitos religiosos pré-filosóficos, que Bloch soube indicar contra toda uma tradição jacobina burguesa. Escreve Bloch: "O Deus Spes se acha, portanto, já prefigurado em Moisés" (Bloch, 1959, p. 1458; tr. esp., p. 349); "aquilo que na boa-nova de Moisés recebe o nome de faraó, Egito, reino de Edom [Sistema I do esquema 4.3] é o seu pólo negativo; do mesmo modo que Canaã [Sistema II] é o pólo positivo" (ibid., p. 1464; tr. esp., p. 353). Cf. meu artigo: "O paradigma do êxodo na Teologia da Libertação", em *Concilium* 209 (1987/1), p. 86-99. Talvez se possa dizer que toda a obra de Bloch foi um "ruminar" (como a vaca de Nietzsche) o êxodo dos escravos no Egito. Zaratustra deve ter conhecido Moisés – ter-lhe-ia sido muito útil – mas o indo-europeísmo da Academia germânica lho impediu. Cf. ainda Bloch, 1970, p. 19s.

343. *Ibid.*, § 37; p. 729s; tr. esp., p. 196s.

344. *Ibid.*, § 38s; p. 767s; tr. esp., p. 229s.

345. *Ibid.*, § 43s; p. 1089s; tr. esp., t. 3, p. 7s.

346. Até aqui chega Putnam, no final de nosso § 3.2.

347. Bloch, 1959, § 54; p. 1567; tr. esp., t. 3, p. 447.

348. *Ibid.*, § 54; p. 1551; tr. esp., t. 3, p. 432.

349. Aristóteles ("O bem [agathón] é o que todos apetecem [ephiesthai]": EN I, 1, 1094 a 3) e Tomás de Aquino pensavam que o apetite e o bem são correlativos: a pessoa "apetece" o "bem" [bonum]. Hoje não se pode aceitar mais esta formulação.

350. Bloch não conseguiu perceber este aspecto, por basear-se apenas em um paradigma da consciência e não em um paradigma linguístico-intersubjetivo. Em política trata-se da necessária mediação intersubjetiva da democracia também na formulação do projeto utópico factível futuro.

351. Bloch vê a "possibilidade" ontológica do bem futuro utópico, mas não elabora a "factibilidade ética desse bem presente; falha que é censurada por Habermas em nome da ciência (embora fosse preciso fazê-lo também em nome da tecnologia e da razão instrumental e estratégica).

352. Isto leva Apel a tentar por uma "ética complementar" (uma "Ética da Responsabilidade"?) conseguir a simetria "por outros meios" – como diria Karl Clausewitz. Uma "Ética da Responsabilidade" não crítica acaba sendo cínica, como a de Max Weber (cf. Hinkelammert, 1994). A Ética da Libertação não necessita dessa complementaridade.

353. Isto já se indicava a Apel em nosso primeiro encontro de Friburgo em 1989 (cf. Dussel, 1990b, esquema, p. 69 [no orig. esp. de 1992, esquema 3, p. 71]). O nível 3.b (da "comunidade" de comunicação histórico-possível) é o da comunidade crítica das vítimas (dos que estão na "exterioridade" do sistema hegemônico vigente: nível 2.b). O que ali era uma "intuição" se tornou agora uma clara distinção categorial.

354. Cf. adiante § 6.2.

355. Cf. o esquema 3.7 [198] para todas as referências que efetuaremos a seguir. Neste caso, é o momento 1.a.

356. Momento 1 do esquema 4.4 [251].

357. Momento 1.b do esquema 3.7.

358. O sujeito ético possui uma dignidade suprema no "ciclo" da reprodução da vida no planeta Terra. Como dizia Kant, a pessoa não é um meio; indo além de Kant, porém, não é tampouco um fim, e sim um sujeito ético que "põe" [e "julga"] os fins. Todos os seres vivos têm, por seu turno, uma dignidade diferenciada ou valor, na medida em que se aproximam ou se afastam da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana, referência última (por sua realidade [complexidade cerebral] e eticidade [autoconsciência responsável]) da vida como tal. Isto não é antropocentrismo, mas o saber situar o ser humano por sua complexidade no ponto central do "ciclo da vida".

359. Momento 2 do esquema 3.7.

360. Momentos 3-5 do esquema 3.7.

361. Um nível é o da responsabilidade pelos efeitos (à la Max Weber ou Jonas, 1982) – ôntico a posteriori – e outro, muito diferente, o da “re-sponsabilidade” pela própria vítima anterior à organização da nova ordem – “re-sponsabilidade trans-ontológica a priori” segundo Lévinas. Quando o efeito ou a consequência não-intencional não é um mero “objeto”, mas a alienação ou *negatividade* em outro sujeito ético, aquele que toma consciência da “consequência” causada no outro por seu ato torna-se *crítico*. Não é assim apenas nem meramente responsável pelo efeito (dado que, se é uma consequência “não-intencional”, não poderá a partir do sistema vigente descobrir a sua própria responsabilidade que deve ser intencional). A “re-sponsabilidade” crítica pelo outro como vítima é o “ocaso do próprio sistema como totalidade (sistema que é responsável, por seu turno, pela negatividade ou alienação da vítima) em crise”; a mera responsabilidade weberiana pelas consequências é o assumir, “no” sistema de fins e valores vigentes (que não se põem em crise, e sim se corroboram como tradição), o mérito ou o castigo correspondente ao ato efetuado.

362. Cf. agora o esquema 4.2 [208], momento 6.a.

363. A partir do âmbito “positivo” da dignidade da vida do sujeito humano.

364. Cf. o esquema 4.4 [251], momento 2. A ordem pulsional inovadora se co-constitui com a razão crítica (momento 4 deste esquema 4.4).

365. É o momento 6.b do esquema 4.2. Lévinas fala, aqui, de uma razão ética pré-originária (“une raison pré-originelle”: Lévinas, 1974, p. 212), e é compreensível, porque se situa antes e por debaixo (pré-) da mesma razão ético-originária (momento 1.b do esquema 3.7).

366. Esta “luta pelo reconhecimento” do outro como outro não aparece claramente em Hegel nem em Honneth, 1992.

367. Momento 7 do esquema 4.2.

368. Recorde-se o momento 5 do esquema 4.3 [209].

369. Cf. o tema em § 2.5 [149-152] e § 3.1-3.2 [168-178].

370. Por ex. cf. nos esquemas 4.3 [209] e 5.1 [310] aquilo que denominávamos o “sistema I” (a realidade a que se tem acesso a partir do vigente).

371. O “esquema II” – ou futuro – dos citados esquemas 4.3 e 5.1.

372. O “paradigma II”, crítico, do esquema 5.1 [310].

373. É a Comunidade crítica do momento 5 do esquema 4.3 que atua como “sujeito sócio-histórico” da práxis de libertação (cf. § 6.2).

374. Faz muito tempo que distinguimos entre a “consciência ética” ou crítica, que “ouve o grito do pobre”, e a mera “consciência moral”, que aplica os princípios morais do sistema vigente. Cf. Dussel, 1973, § 24; t. 2, p. 52s.

375. Cf. os §§ 4.1-4.4 [213s].

376. Cf. Lévinas, 1974, p. 210s. De modo especial, quando escreve: “O ceticismo que perpassa a racionalidade ou a lógica do saber é o negar-se a sincronizar a afirmação implícita contida no dizer e a negação desta afirmação enunciada no dito” (p. 213). “O dito” se expressa no sistema hegemônico. “O Dizer” é a interpelação do outro, da vítima, como exterioridade, que diacronicamente, a partir do futuro, para o sistema que se torna de hegemônico em dominador e de legítimo em ilegítimo, pela presença contraditória e negativa das vítimas, do pobre, da mulher objeto-sexual etc., mostra a não-coincidência (a) da “verdade” da “razão dominadora como passado” (em “referência” à realidade, à qual se tem acesso a partir do sistema dominante [I]), com (b) a da “razão crítica como presente” (“referência” à realidade a que se tem acesso a partir da exterioridade [II]). Aquele que mora no mundo novo, na perspectiva das vítimas, descobre novos objetos não observáveis segundo o antigo paradigma (para falar como Thomas Kuhn). Por isso se mostra cético diante dos momentos passados da razão que começam a ser falseados. O ceticismo sempre de novo marca presença quando há radicais mudanças históricas. É o ceticismo da razão crítica ética que descobre a não-verdade da ordem dominante. Por isso, não aceita essa “verdade” ou a “ratio” de dominação. Não se acha tudo isto *ambiguamente* em Nietzsche ou nos pós-modernos? A Ética da Libertação pode mostrar a não-verdade e a irracionalidade da ordem hegemônica, a partir da verdade crítica e da nova racionalidade das vítimas. Esta é a diferença diante dos assim chamados pós-modernos que, de certo modo, “jogam fora a criança” com a água do banho.

377. Prefácio da *Filosofia do Direito* (Hegel, 1971, t. 7, p. 24): “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig”.

378. Cf. Popper, 1967.

379. Da mesma maneira, sob a ditadura militar na Argentina ou sob outros regimes de dominação na América Latina, muitos filósofos pretenderam mostrar, com argumentos redutivos (inspirados muitas vezes na análise filosófica), a não-validade de toda filosofia crítica latino-americana, desde a psicanálise até o marxismo e a Filosofia da Libertação.

380. Cf. Dussel, 1990b, p. 89 (o esquema sobre a passagem de uma situação 1 de argumentação para a situação 2) (ed. esp., p. 100).

381. Cf. entre outros Bauman, 1994; Critchley, 1992; Dews, 1987; Lyotard, 1979; Ross, 1988; Vattimo, 1985 e 1988; Welsch, 1993 e 1993b; Habermas, 1985; et alii.

382. Cf. Dussel, 1973, t. 1: “§ 14. O outro como di-ferença na totalidade” (p. 103s); “§ 15. O outro como di-ferença interna da identidade moderna” (p. 108s); “§ 16. O outro como o outro escatologicamente dis-tinto” (p. 118s). Além disso, em Dussel, 1977, em 2.4.3, 2.4.4, 2.5.3, 3.2.7, 4.1.8 etc. Era já todo um debate com Derrida e Deleuze dos anos 70.

383. Ofelia Schutte (Schutte, 1993) insiste em que *neguei* a “diferença” – no sentido feminista do “gênero”, tal como o exprime por exemplo Benhabib, 1987 ou 1992 – não captando a diversidade do nosso vocabulário: *negamos* com efeito a “diferença” como o outro (neutro, coisificado) na identidade; *afirmamos* porém redondamente a “dis-tinção” como o outro (alguém, sujeito ético) na exterioridade, na alteridade *como* outro. Confundir esta precisão significa não se ter dado o trabalho de ler nossa obra.

384. Cf. Dussel, 1977, fim do prólogo.

385. Cf. Welsch, 1993, p. 12-13.

386. Abordaremos em parte esta problemática mais adiante, no § 6.2; remetemos então a esse parágrafo para estudar o “lugar da enunciação” do discurso crítico: a vítima como *sujeito histórico* dis-tinto, novo, emergente.

387. Cf. § 6.1.

388. Cf. § 6.2.

389. Recorde-se o que se disse no § 1.4 [99] e nos §§ 2.5, 4.1 e 4.2.

390. É, como posição negativa, o momento 7 do esquema 4.3.

391. Momento 8 do esquema 4.2.

392. É um “pro-jeto (*Entwurf*)” ontológico, mas, como se desdobra *mais além* (na exterioridade) do sistema vigente, afirmando aquilo que é negativo na vítima (ao definir como parte do pro-jeto “o alimento” a partir da “fome”, etc.). Muitas vezes o chamamos de trans-ontológico: é o PL: projeto de libertação, do esquema 4.3 [209]. Cf. Dussel, 1973, §§ 22-25; t. 2, p. 34s; e cf. ainda Dussel, 1977, 3.1.9.

393. Ou “compreensão” dialética do “fundamento” da negatividade; ou ainda uma “interpretação” hermenêutica crítica (como a *Simbólica do mal*, de Paul Ricoeur, 1963).

394. As “ciências” formais (se são ciência) ou de conteúdos (“naturais”) podem propor-se intencionalmente certos “objetivos” em seu “programa de investigação” que tem relação *mediata* (não porém “externa”, pois são “meios” para “fins”) com as necessidades não satisfeitas das vítimas. E é por isso que uma “matemática proletária” não tem sentido em sua significação imediata (conteúdo proposicional direto), mas poder-se-ia compreender em sua *ambígua* formulação uma intenção mais profunda (indireta). Quando um matemático se propõe resolver matematicamente certas equações que são as mediações formais necessárias, por exemplo, para o desenvolvimento de uma técnica específica para camponeses pobres na África, que necessita por seu turno que se desenvolvam novos capítulos científicos abstratos, pode-se falar de uma escolha “ética” desse “objetivo” (motivada pelas necessidades das vítimas), que modificou ou até inovou o seu antigo “programa”. É isto que analisava com razão Oscar Varsavsky na sua obra *Ciencia, política y cientificismo* (Varsavsky, 1971). O “cientificismo” consiste naquela atitude prática do cientista que ignora (e mesmo nega explicitamente) a *inevitável* vinculação prático-concreta do seu “programa de investigação” com um “mundo da vida” (ou “forma de vida”, como diria o segundo Wittgenstein), com uma tecnologia, com um sistema econômico e político real. Negar, esquecer ou ser cego para essa “vinculação” é o momento perverso por excelência da “consciência ética não-crítica” (com o pretexto de não-valorativa ou neutra) do cientista – duplamente culpado, como ser humano e como cientista.

395. Cf. § 4.1.

396. Ou ainda o estudo da impossibilidade do sistema *in the long run* diante do fato do número "intolerável" das suas vítimas.

397. Já dissemos alguma coisa no anterior § 5.3 [302-315]. Além disso, cf. Dussel, 1996b, § 4: "Será possível a crítica ética? Os três critérios de demarcação".

398. É algo mais que o simples "compromisso" que um antropólogo efetua participativamente para poder "compreender" hermeneuticamente as motivações concretas do agente "observado" (observação participativa). Cf. Winch, 1994.

399. Cf. minha obra (Dussel, 1990: "El capital es una ética", p. 429s).

400. Carta do dia 30 de abril de 1867, já citada, no ano em que apareceria *O Capital*/I, e a cujo programa de investigação está se referindo (Marx, 1956, t. 30, p. 542).

401. No primeiro momento é a consciência crítica ingênua da própria comunidade das vítimas (cf. o § 5.1); em um segundo momento, a comunidade científica co-solidária produz *ciência humana* ou *social crítica* como re-sponsabilidade ética para com a vítima; em um terceiro momento, comunitariamente, as vítimas, elas mesmas, assumem o resultado científico-crítico na sua luta pelo reconhecimento: é consciência prática crítica *ilustrada* (cf. § 6.1).

402. Cohen, 1972, p. 21.

403. Momento 8 do esquema 4.3.

404. Havia igualmente três momentos: a) a esperança ingênua utópica do militante; b) a participação da comunidade de cientistas responsáveis; e c) a esperança militante *ilustrada* de que fala Bloch.

405. Cf. Hinkelammert, 1984.

406. A crítica à razão instrumental, feita pela primeira Escola de Frankfurt, não resgatou a necessidade de uma razão crítica instrumental, momento do processo construtivo da práxis de libertação: tanto na formulação *factível* de uma utopia, como na construção *real* da nova etapa histórica. Talvez porque não tenha podido ser responsável por uma efetiva libertação nem antes da guerra, nem durante ela, nem depois dela.

Capítulo 6

O PRINCÍPIO-LIBERTAÇÃO

[336] Esta é uma ética da vida, ética crítica a partir das vítimas. Agora estudaremos o desenvolvimento criativo e libertador estratégico desta vida. São as vítimas, quando irrompem na história, que criam o novo. Sempre foi assim. Não pode ser de outra maneira. Neste último capítulo, transição para outras obras, *Frentes de libertação*, nos acossam temas demais, os quais já não podemos expor com a extensão desejada. Tomaremos, então, um atalho, transversalmente, através de algumas "questões" – só algumas das possíveis –, deixando o resto para o futuro.

Antes de mais nada, queremos perguntar: Falar de "libertação" depois da queda do muro de Berlim em novembro de 1989, do desmembramento da União Soviética, do colapso do socialismo real na Europa do Leste, ou da derrota do sandinismo? Tentar lutar pela libertação em tempos do triunfo do dogmatismo neoliberal, do capitalismo transnacional em processo de globalização? Voltar aos temas de 1903 ou de 1968, tão distantes para muitos e anteriores à crise definitiva – para alguns – do marxismo, ou ignorados por filosofias como a ética do discurso, a filosofia política liberal ou o neopragmatismo, sem falar da meta-ética analítica da linguagem ou as do "fim da história" à la Francis Fukuyama?¹ Tomando todos estes aspectos em consideração, achamos, todavia, que problemas aparentemente anacrônicos, "fora da moda", "superados" para a Europa, Estados Unidos ou Japão, não o são tanto para as vítimas no mundo periférico, na África, Ásia, América Latina ou na Europa do Leste; para os *homeless*, marginalizados e empobrecidos dos países centrais; para ecologistas e feministas. Desejamos honestamente levar em conta certas objeções e, por isso, iniciaremos nossas reflexões – embora voltemos a elas em obras próximas – a partir de um autor crítico dos esquerdismos, e do que um biógrafo escreve: "Ele desejava ir contra a corrente, opor-se claramente às posições dominantes da moda"², "pour épater la gauche", acrescentaria eu, numa França cheia de althusserianismo maoísta a partir de 1968: trata-se de Michel Foucault. Interessa-nos porque nos situará no nível da razão estratégica e instrumental.

[337] De fato, Michel Foucault trabalhou primeiro no nível histórico-epistemológico das rupturas (à la G. Bachelard e G. Canguilhem) com

vistas às regras do discurso, dos enunciados, do "arquivo", enfim, das "palavras (mots)"³. Contudo, no final de *A arqueologia do saber* se deixa ver uma transição:

O discurso, em sua determinação mais profunda, não seria uma pegada?... E, ao falar, não conjuro a minha morte, mas a estabeleço, ou melhor, anulo toda interioridade nesse exterior que é tão indiferente à minha vida e tão neutro que não estabelece diferença alguma entre minha vida e minha morte?... O discurso não é a vida: seu tempo não é o vosso; nele não vos reconciliareis com a morte.

Não se encontra aqui a "cripto-normativa"⁴ de todo o pensamento de Foucault? Acho que, de fato, em suas obras da segunda época⁵, o tema da "vida" paira sempre como referência normativa última⁶:

O que se reivindica e serve de objetivo é a vida; a vida, muito mais que o direito, é que está em jogo agora nas lutas políticas, inclusive se estas são formuladas através das afirmações de direito. O direito à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação de todas as necessidades... esse direito tão incompreensível para o sistema jurídico clássico⁷.

Agora falará do "biopoder", da "biopolítica", da "gestão da vida" como o próprio das relações de força na qual consiste o poder, por último, o poder do Estado como direito de matar. Por isso, escreve:

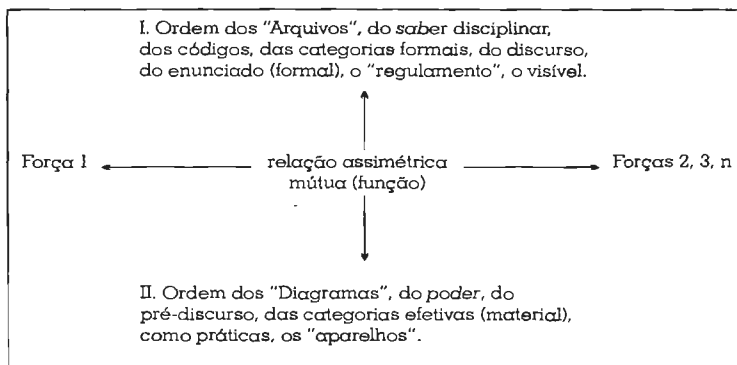
Já não se espera mais o imperador dos pobres nem o reino dos últimos dias...; o que se reivindica e serve de objetivo é a vida, entendida como necessidades fundamentais, essência concreta do homem, cumprimento de suas virtualidades, plenitude do possível. Pouco importa se se trata de uma utopia; temos aí um processo de luta muito real; a vida como objeto político foi, em certo sentido, tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que pretendia controlá-la. Portanto, a vida, muito mais que o direito, tornou-se então a aposta das lutas políticas... O direito à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades⁸.

Isto significa que Foucault "passa" da ordem formal da linguagem (o formalismo reducionista de sua primeira época que agora critica) para a ordem material (o nível de produção, reprodução e desenvolvimento da vida corporal humana de cada sujeito ético). Mas, contra o marxismo padrão ou o althusseriano, dogmáticos no tocante à proposta de uma "infra-estrutura" economicista – que não é a posição de Marx, e nem sequer de Engels, para quem a "última instância" é a "produção e reprodução da vida imediata"⁹, como já vimos –, Foucault levanta-se retoricamente em posição extrema – negando o economicismo, o sujeito moderno "metafísico", a história exclusivamente globalizante, etc.¹⁰ – para redefinir um horizonte material "intermédio".

[338] Situar-se-á no nível "micro" dos subsistemas¹¹, a microfísica, entre a) a macrofísica do Estado, estrato preferido do marxismo ou na exposição

– por exigências metódicas – desta *Ética da libertação*¹², que se ocupam com categorias *abstratas*¹³, e b) o nível propriamente individual que se torna mais presente na terceira etapa da vida de Foucault¹⁴. Mas, e é o que mais nos interessa aqui, descobre uma ordem mais radical que a do discurso: o nível material da ética, tal como a temos definido. A ordem do poder, das “relações de forças”, dos “corpos”, dos “prazeres” é material.

Esquema 6.1: ORDENS FUNDAMENTAIS NA MICROFÍSICA DO PODER



O “poder” é uma “relação de forças”. As “forças” consistem em ações em tensão sobre outras ações, que se auto-sustentam na “gestão da vida”¹⁵:

Poder-se-ia dizer que o velho direito de *fazer morrer* ou *deixar viver* foi substituído pelo poder de *fazer viver* e de *rechaçar* a morte... o cuidado posto em se esquivar da morte está ligado menos a uma nova angústia que a tornaria insuportável para nossas sociedades do que ao fato de que os procedimentos de poder não deixaram de se afastar dela... Agora é na vida e ao longo de seu desenvolvimento que o poder estabelece a sua força; a morte é seu limite¹⁶.

Há como que um “mapa” de relações assimétricas de força, onde o exercício do poder envolve os múltiplos extremos (forças 1, 2, n), e, embora uma possa ser “espontânea” e as outras “receptivas”, todas estão constituindo um “diagrama de poder”: assim, no gênero, em situação familiar, o feminino é ambigualmente cúmplice das disseminadas formas do poder, impossível sem sua colaboração, já imerso nas relações múltiplas e difusas do gênero (não só “dual” para Foucault), a partir de onde o saber disciplinar, que “vê” e “fala”, já constituiu o feminino num “lugar” determinado. Foucault mostra a articulação entre este “saber disciplinar” – no hospital, prisão, escola, lar, quartel, tribunais, administração, fábrica, etc. – que prepara os “corpos” para o desempenho de suas

“funções” na dispersa e plural distribuição do poder no “campo” da microfísica dos subsistemas institucionais.

[339] No entanto, se prestarmos atenção, veremos que Foucault analisa muito especialmente subsistemas ou instituições de “exclusão” do outro¹⁷ (onde vemos um tipo esfumado de “vítima”), de pôr “fora” (do poder, das forças), na “exterioridade” (do visível¹⁸, do saber) da sociedade a partir de uma definição prévia, pressuposta na ordem do saber disciplinar correspondente: como enfermo, demente, assassino... o que permite pôr um “limite” (o horizonte da totalidade, diria Lévinas) e “separar” e “proteger” a sociedade “vigilante” do “vigiado” e negado:

A disciplina põe em exercício um poder relacional que se sustenta a si mesmo por seus próprios mecanismos e que, diante da clareza de sua evidência, substitui o jogo interrompido do olhar calculador. Graças aos mecanismos da vigilância, a física do poder, o domínio sobre o corpo, efetua-se segundo as leis da ótica e da mecânica, segundo todo um jogo de espaços, de linhas, de sombras, de redes, de graus, e sem recorrer, em princípio pelo menos, ao excesso, à força e à violência¹⁹.

De qualquer maneira, estamos sempre situados dentro de um “paradigma da consciência” que não superou o solipsismo, embora o situe na estrutura relacional do poder (por sua característica “quiásmática”²⁰), a partir de um torneio lingüístico à la francesa, mas ainda não pragmático (não havendo tomado consciência da problemática da validade intersubjetiva), com referência explícita ao nível material (que falta à ética do discurso) sob o controle de uma *razão estratégica*. A microfísica encontra-se, então, dentro de um “campo estratégico” de forças sem sujeitos – como exigia a epistemologia do momento – a partir das relações de poder que incita, induz, facilita, amplia, limita, dificulta e disciplina.

Por enquanto quisemos lembrar o que foi dito para situar o nível prático de factibilidade estratégico – que é o próprio do Foucault da “segunda época” –, questão que desejamos tratar no cap. 6.

De fato, a *razão estratégica*, que é igualmente subsumida pela razão libertadora²¹, situa-se neste nível da microfísica do poder. A *Ética da libertação* tem muito a aprender de Foucault em sua análise dentro do horizonte da factibilidade crítico-prática de subsistemas ou de “instituições” históricas²². Por isso, e não abandonando tampouco a microfísica do poder, a razão estratégica, que maneja as relações de poder, fica delimitada no quadro da possibilidade material (de conteúdo) da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana:

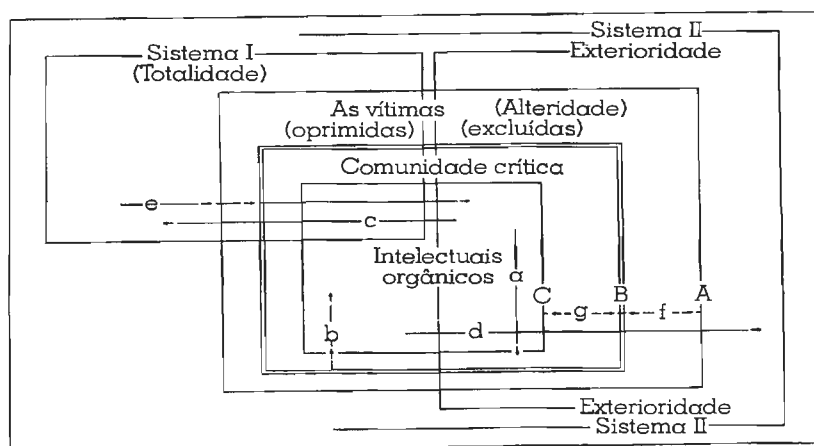
Aparece, pois, a possibilidade da exploração e da dominação. Abarcar e concentrar os meios materiais de vida é destruir as possibilidades de vida do outro, já que o que se concentra e se tira não são simples riquezas, mas meios de vida... A dominação torna possível a exploração e esta dá

materialidade à dominação... Nenhuma dominação pode ser definitiva sem o manejo da distribuição dos meios materiais da vida²³.

Agora podemos passar do nível da razão material e da formal (dos capítulos anteriores) para o da factibilidade do horizonte da vida: para a factibilidade crítico-prática, para a ação crítica estratégico-prática (a *práxis* crítica ou de libertação). Traçamos o horizonte que compreendia as ciências sociais e filosofia críticas (a *teoria*). Agora devemos integrar os princípios éticos com essa ciência e filosofia, âmbito que é muito mais extenso que uma mera "teoria". Falar de relação entre "teoria e práxis" é uma simplificação ambígua.

Entre os variados temas possíveis de serem expostos neste capítulo, e à maneira de indicação, ocupar-nos-emos com quatro "questões" para tematizar através delas a mais ampla e urgente "questão da libertação".

Esquema 6.2: ALGUMAS FORÇAS E SUJEITOS NAS COMPLEXAS RELAÇÕES DO PODER NA ORGANIZAÇÃO DA COMUNIDADE CRÍTICA



Comentários ao esquema: A: as vítimas em geral (os movimentos sociais, partidos políticos, a etnia, a classe, o "povo", a "massa", etc.); B: organização como comunidade crítica (instância ou "sujeito histórico" chave da ética da libertação); C: comunidade crítica de "referência" (militantes, políticos profissionais, *experts*, cientistas, filósofos, etc.); a: relação centralizante (de "cima para baixo"); b: relação participativa (de "baixo para cima"; c: relação reformista (tendência a se integrar ao Sistema I); d: relação anarquista (radicalismo revolucionário na passagem imediata para o Sistema II); e: repressão por parte do sistema (contra a comunidade crítica); f-g: articulação mútua entre A, B e C. Comparar este esquema com o Esquema 4.3 [209].

§ 6.1. A “questão da organização”: da vanguarda à participação simétrica. Teoria e práxis?

[340] A “razão libertadora”²⁴, que se exerce propriamente como síntese final da ação crítico-desconstrutiva, primeiro, e, depois, construtiva por transformação de normas, atos, subsistemas, instituições ou de sistemas completos de eticidade, tem como componente imediato próprio de seu exercício a *razão estratégico-crítica*, que não é a razão instrumental, mas a razão de mediações a nível prático (técnico). A razão estratégica visa, certamente, o “êxito” como “fim”; mas, em último termo e porque agora é razão crítica, trata-se de um fim que é “mediação” da vida humana, especialmente neste caso das vítimas, quando há participação simétrica dos afetados. O “êxito” da razão estratégico-crítica já não é o do “meio-fim” formal do sistema vigente (por exemplo, a “valorização do valor” no capitalismo), mas o pleno desenvolvimento da própria vida de todos (especialmente das vítimas, como dissemos). A razão estratégico-crítica em seu exercício último ou concreto *realiza a ação transformadora*, partindo do exercício dos princípios críticos da razão prático-material e discursivo-formal, das teorias científicas críticas, dos projetos alternativos formulados, do uso da razão instrumental técnico-crítica, na realidade empírica, tendo em conta os “diagramas” das “relações de poder” – para falar como Foucault, mas, em nosso caso, incluindo também a macrofísica do poder. É o momento²⁵ no qual a práxis efetua, desde o horizonte da *factibilidade* ético-prática, concreta e crítica, tudo o que foi analisado até agora nesta *Ética*.

Vejamos, em primeiro lugar, a questão estratégica do sujeito das transformações e a articulação do “intelectual” com este sujeito histórico.

α. A auto-emancipação do proletariado: Marx

[341] Contra a opinião de muitos, Marx evoluiu na maneira de definir a “intervenção” do intelectual na práxis de transformação histórica, de maneira clara e em plena juventude. De fato, a partir de Hegel, Marx pensa que a filosofia é como a “forma” que deve ser exercida sobre a “matéria”, primeiro em política, pouco a pouco também a nível econômico. Em suas cartas a Ruge, Marx vai mostrando a necessidade de a filosofia mudar seu interlocutor, que deveria ser a “humanidade sofredora”²⁶, já que a burguesia liberal não tem suficiente força histórica. De qualquer maneira, a “humanidade sofredora” é passiva. Mesmo nos *Manuscritos de 44* vemos ainda um Marx que coloca a teoria de maneira externa com respeito à verdade material, situação que só mudará diante da experiência da insurreição dos tecelões da Silésia²⁷, onde, aos olhos de Marx, o recém-descoberto proletariado surge como um sujeito social com consciência própria²⁸. Marx escreve:

O primeiro dever de uma cabeça pensante e amiga da verdade, à vista da primeira explosão da revolta operária silesiana, não era colocar-se na atitude do *mestre-escola* diante de tal acontecimento, mas, ao invés, esforçar-se por estudar seu caráter próprio e peculiar. Está claro que para isso se requeria certa penetração científica (*wissenschaftliche Einsicht*)²⁹ e certo amor humano (*Menschenliebe*)³⁰, ao passo que para o outro bastava e sobrava manejar uma fraseologia murcha^{31,32}.

A insurreição da Silésia ensina a Marx que não é uma rebelião só política, mas também social, pois, assim como "o ser humano é mais infinito que o cidadão, a vida humana (*menschliches Leben*)³³ é mais infinita que a vida política"³⁴. Aqui já se vê todo um programa de filosofia política. E acrescenta:

Uma revolução social situa-se no ponto de vista do todo porque... entra um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do ponto de vista do indivíduo real, porque a essência comum³⁵ contra cuja separação do indivíduo este reage é a verdadeira essência comum humana³⁶.

[342] Marx deixa de pensar que o filósofo é a forma, a atividade, o início do processo e, mudando seu "ponto de partida", toma agora o próprio proletariado:

Somente no socialismo um povo filosófico (*philosophisches Volk*) pode encontrar sua prática adequada e, portanto, somente no proletariado pode encontrar o elemento ativo (*tätiges Element*) de sua libertação (*Befreiung*)³⁷.

Com a denominação ambígua de "povo filosófico" Marx está pensando no sujeito da libertação "ilustrado", consciente, autoconsciente, autoliberador. Já não é o "elemento passivo" de antes; agora é "ativo". Em *A sagrada família* Marx trata explicitamente o tema sob o título "O espírito e a massa"³⁸:

Alguns indivíduos predestinados se contrapõem, como espírito ativo, ao resto da humanidade, que é a massa carente de espírito, a matéria³⁹. A concepção hegeliana da história pressupõe um espírito absoluto, o qual se desenvolve de modo que a humanidade é apenas uma massa que, inconsciente ou conscientemente, lhe serve de suporte⁴⁰.

Para Marx, as massas, "o coração", o material, o concreto, o prático, tem agora prioridade. Chega, assim, a uma expressão clássica:

O proletariado pode e deve⁴¹ libertar-se a si mesmo (*sich selbst befreien*). Mas não pode libertar-se a si mesmo sem abolir suas próprias condições de vida⁴².

Isto nos permite, então, entender as *Teses sobre Feuerbach*. A dificuldade de sua interpretação consiste em que se deve pressupor tudo o que foi dito até este momento nesta *Ética*, quer dizer, os princípios material e crítico, no nível concreto da factibilidade estratégica das relações de poder. O

"materialismo" de Marx – contra o materialismo individual, cognitivista, estático e "funcional" de Feuerbach – é antropológico (da corporalidade viva), crítico ou negativo (a partir das vítimas), prático (enquanto se interessa pela "transformação [*Veränderung*]" real das condições dessas vítimas) e social (porque se ocupa com o sujeito imerso nas "relações sociais"⁴³). Está falando de uma "atividade humana (*menschliche Tätigkeit*)"⁴⁴ que a própria comunidade das vítimas (ou os articulados a elas) realiza:

A coincidência da transformação das circunstâncias com a da atividade humana ou autotransformação (*Selbstveränderung*) só pode ser concebida racionalmente como práxis revolucionária (*revolutionäre Praxis*)⁴⁵.

Neste nível muito preciso, que não é o de um sujeito solipsista e meramente teórico, mas o dos sujeitos práticos ou estratégicos, em posição crítica, e para os quais sua própria práxis transformativa ante o sistema que os exclui e domina é a condição de possibilidade do enunciar um juízo crítico (verdade objetiva), deve ser lida a Tese 2:

O problema de se poder atribuir ao pensamento humano uma verdade objetiva (*gegenständliche Wahrheit*) não é um problema teórico⁴⁶, mas um problema prático⁴⁷. É na prática que o homem deve demonstrar a verdade, quer dizer, a realidade⁴⁸ e o poder, a terrenalidade de seu pensamento⁴⁹.

Marx descobriu o "ponto de partida" de sua práxis (a comunidade crítica das vítimas⁵⁰, o proletariado em seu momento e em sua perspectiva específica), ao responder afirmativamente à interpelação ética das próprias vítimas, que se "autolibertam". Em *A ideologia alemã* Marx concebe essa "comunidade crítica" como um movimento histórico sob a denominação genérica de "comunismo":

O comunismo não é um estado que deve ser implantado, um ideal ao qual se deve sujeitar a realidade. Nós chamamos de comunismo o movimento real (*wirkliche Bewegung*) que subsume o estado de coisas atual. As condições desse movimento se desprendem do pressuposto atualmente existente⁵¹.

[343] Mas no interior desse "movimento real" descobrem-se diversas organizações; e Marx fala pela primeira vez de um ambíguo "partido comunista", que, em sua origem, é algo como uma "corrente de opinião" dentro de alguns partidos operários⁵², e especialmente contra o chamado "verdadeiro socialismo":

De um lado, temos pois o partido comunista francês, realmente existente, com sua literatura... Os cartistas e os comunistas ingleses, a National Reform Association norte-americana e, em geral, os demais partidos da época⁵³.

Essas organizações de opinião dentro dos partidos políticos, como veremos, tinham sua "literatura", suas "idéias": "A existência de pensamen-

to revolucionário⁵⁴ numa determinada época pressupõe já a existência de uma chave revolucionária⁵⁵. Em Paris, e posteriormente em Bruxelas (desde 1846 no "Comitê de correspondência comunista"), Marx compreendeu que a luta "estratégica" da práxis de libertação (dentro do "diagrama" da macrofísica do poder), não só no sistema hegemônico, mas também no seio da comunidade das vítimas, e de suas múltiplas e contraditórias organizações – com profundas diferenças –, exigia clareza tática (partindo, na organização, "de baixo"⁵⁶) e precisão teórica. Os "comunistas", nesse momento, são grupos de opinião que sentem que a comunidade das vítimas (a classe operária, neste caso) se autoliberta no próprio processo da práxis transformativa (neste caso, revolucionária) do sistema hegemônico (o capitalismo sob o poder da burguesia). Marx começa a descobrir que a "clareza tática" da razão estratégico-transformadora ou crítica (revolucionária, para ele, nesse momento) exige uma precisão "científica"⁵⁷, porque

Os economistas querem⁵⁸ que os operários permaneçam na sociedade tal como está constituída e tal como eles a descobrem e a referendam em seus manuais. Os socialistas querem⁵⁹ que os operários deixem em paz a velha sociedade para poder entrar melhor na sociedade nova que lhes prepararam com tanta previsão⁶⁰.

[344] Em 1847, o grupo de opinião internacional ("os comunistas") nascido da "Liga dos comunistas" ou dos "Fraternal Democrats", e dentro dos partidos operários europeus (cartistas e outras organizações inglesas e também francesas ou alemãs) e norte-americanos, pede a Marx e seus amigos que redijam o *Manifesto comunista* – algo como uma declaração para esses grupos de opinião dentro dos partidos operários, que respondem com clareza a posições críticas definidas⁶¹. A estrutura estratégica do *Manifesto* desenvolve-se por círculos concêntricos: (A) A comunidade das vítimas (o proletariado) é definida ante o sistema vigente (os burgueses)⁶². Trata-se de uma primeira aproximação à "explicação" histórico-econômica das "causas" da negatividade material das vítimas e da contradição interna que torna "impossível" o sistema vigente:

Assim, o desenvolvimento da grande indústria abala sob os pés da burguesia a própria base sobre a qual ela produz e se apropria dos produtos... Seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis⁶³.

O segundo círculo concêntrico é: (B) a posição dos comunistas no seio da comunidade das vítimas (o proletariado)⁶⁴. Os comunistas são um "grupo de opinião"⁶⁵. Aqui a "comunidade de comunicação" científico-crítica faz definições teóricas para distinguir a "explicação" do grupo dos comunistas da dos outros movimentos proletários em geral. Deve ser destacado que, como Marx não tinha ainda descoberto em sua "explica-

ção" a existência da "mais-valia", também não podia dar razões teóricas suficientemente radicais (fundamentais, essenciais). Havia uma profunda ambigüidade na expressão. No terceiro círculo concêntrico (C) os redatores "precisam" claramente as diferenças teórico-estratégicas das diversas organizações dentro dos partidos operários: o socialismo reacionário (feudal, pequeno-burguês, "socialismo verdadeiro"), o socialismo conservador e o socialismo utópico⁶⁶. O *Manifesto* termina com algumas reflexões sobre as relações dos "comunistas" com todos os partidos (também burgueses) de oposição. Trata-se, então, de um texto situado num nível da razão estratégico-crítica, dentro do complexo "diagrama" da macrofísica do poder num momento europeu determinado e tendo em vista uma vítima específica: o assalariado do capitalismo centro-europeu na metade do século XIX.

[345] Marx, tendo muito claro que a libertação dos operários será fruto da autolibertação dos próprios operários, começará um longo caminho para ir definindo, *no caminho*, uma estratégia que não se perca no emaranhado de posições ambíguas. O "socialismo de Estado" de Lasalle será um de seus maiores inimigos⁶⁷. Por isso, no exílio de Londres, desde 24 de agosto de 1849, dia em que cruza o Canal da Mancha em direção da Inglaterra, embora nunca abandone a ação estratégica, começará uma etapa *teórica*, que só se compreende pelas exigências ético-práticas de "explicação"⁶⁸ científico-crítica das "causas" que produzem a miséria dos assalariados no capitalismo. A partir de sua "experiência" estratégica (a partir de seu compromisso com a comunidade das vítimas, sabendo agora que elas mesmas se autolibertam, mas que é necessário ter um "arquivo" – diria Foucault – claro acerca dos pressupostos material-econômicos do "diagrama" do poder), Marx empreende redefinir com extrema precisão um "programa de pesquisa científica" – para nos exprimir como Lakatos. Isto o levará a frequentar diariamente a enorme biblioteca do Museu Britânico (a melhor em ciência econômica no mundo nesse momento) e desconstruir toda a ciência econômica *standard* existente para reconstruí-la a partir dos "interesses" das vítimas com as quais se importava: o proletariado europeu e norte-americano. Daí sairão as "Quatro redações de *O capital*"⁶⁹, ciência social crítica, o começo do desenvolvimento categorial de um "quadro teórico" para fazer pesquisas científicas de economia crítica, e uma das referências teóricas necessárias para as gerações sociais futuras – até o sistema capitalista se extinguir – e também como horizonte "explicativo" para poder enquadrar orientações estratégicas dentro dos múltiplos "diagramas" macrofísicos e microfísicos do poder em níveis táticos.

b. Espontaneidade e organização em Rosa Luxemburg

[346] Quinze anos depois da morte de Marx aparece publicamente Rosa Luxemburg⁷⁰, brilhante intelectual judia polonesa, sumamente atual pela consciência que tinha do poder que pesava sobre ela em três de suas

dimensões (por ser judia, por ser mulher⁷¹ e por ser polonesa; neste último aspecto, como membro de uma nação dominada por outros países hegemônicos – pela Rússia ou pela Europa Central –, porque a Polônia, desde o século XVI, foi periférica do capitalismo nascente⁷²). Sua vida de militante e cientista crítica começou faz um século⁷³, e desde seu início mostrou uma extrema coerência, como o próprio Marx, entre dois pólos: a) os princípios do socialismo e as explicações em ciências sociais críticas (a “teoria”), b) suas análises e ações estratégicas e táticas (a “prática”). Sua atitude para com a “questão nacional” na Polônia, que logo permitirá que apareça como conhecida e jovem dirigente ativa nos congressos da socialdemocracia da época, é uma estrita aplicação prática de sua pesquisa teórico-crítica de sua tese de doutorado: a burguesia e a classe operária não tinham nada a ganhar com a unidade da nação polonesa – pelo menos nesse momento.

Mas o gênio de Luxemburg manifestou-se na intersecção da práxis concreta estratégica e tática e os princípios (que devem ser distinguidos da teoria, embora Luxemburg não o faça explicitamente). Criticando os oportunistas ou reformistas do partido socialdemocrata alemão, pergunta: O que os distingue dos revolucionários? E responde:

A aversão à teoria, e é evidente, já que nossa teoria, quer dizer, os princípios (*Grundsätze*) do socialismo científico impõem à nossa atividade prática marcos estritos (*feste Schranken*), tanto em referência aos fins (*Ziele*) a alcançar, como aos meios de luta (*Kampfmittel*) que se aplicam, e finalmente aos modos de luta (*Kampfweise*). Naturalmente, os que buscam só os êxitos (*Erfolge*) práticos logo desejam ter as mãos livres, quer dizer, separar a práxis⁷⁴ da teoria, para agir independentemente dela⁷⁵.

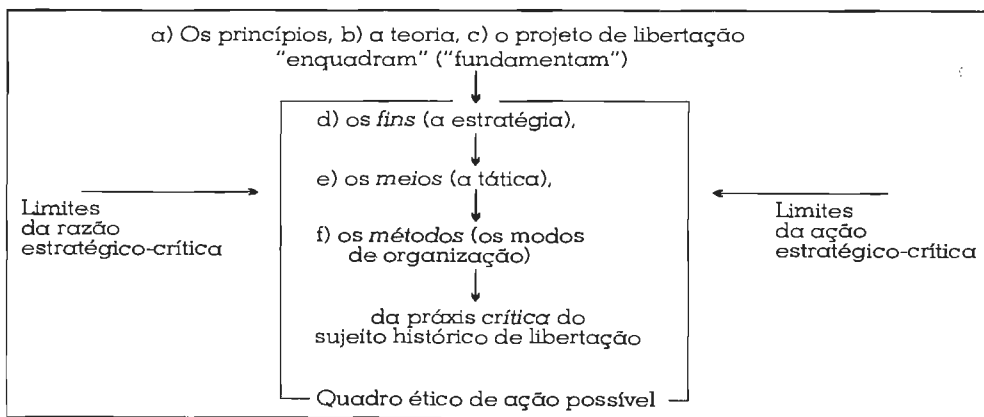
Como se pode observar, a “teoria” – que Luxemburg coloca entre aspas – é, em toda a sua complexidade, algo mais: por enquanto, um conjunto de “princípios”⁷⁶. Estes “princípios” são, exatamente e de maneira abstrata, os princípios já enunciados nesta Ética (quer dizer, 1. o princípio de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em comunidade de cada sujeito ético; 2. o princípio ético-formal da razão discursiva; 3. o princípio de factibilidade ética; 4. o princípio crítico-material; 5. o princípio formal intersubjetivo de validade crítica). Estes “princípios” – condições de possibilidade ética da norma, ação, subsistema, instituição ou sistema de eticidade, e marcos que enquadram essas “possibilidades” – são os que “impõem à nossa atividade prática limites estritos (*feste Schranken*)” – no texto de Luxemburg – de referência. Quer dizer, não se pode fazer “qualquer ação” – nem usar qualquer meio, nem escolher qualquer fim, etc. – mas só podem ser decididos, fundamentados discursivamente, “aqueles” que sejam “possíveis” (fundados ou aplicáveis) dentro do estreito limite dos referidos princípios⁷⁷. De maneira assombrosamente precisa – no nível da organização estratégica⁷⁸ –, Luxemburg diz que os “princípios” delimitam

e contêm critérios de decisão “tanto em referência [a] aos *fins* (*Ziele*) a alcançar [b] como aos *meios de luta* que se aplicam e, finalmente, [c] aos *modos de luta*”. Estes três níveis da razão estratégico-instrumental definem o horizonte das mediações. Nossa grande intelectual política descreve claramente a maneira como a razão estratégica deve se articular com a razão material, formal e crítica, constituindo-a como *razão estratégico-crítica*, quer dizer, estritamente ética⁷⁹. Agora se pode entender que a razão prático-material e a formal-crítica “colocam” os *fins* da razão estratégico-crítica; a partir deles descobre meios (não “qualquer” meio é possível, como tampouco “qualquer” fim), e utiliza métodos táticos para sua realização concreta que não contradigam os princípios enunciados. Por isso também não é possível “qualquer” método, já que todos eles ficam *limitados dentro* do “círculo” das possibilidades permitidas (ou devidas) pelos princípios anteriores já definidos.

[347] Uma razão estratégico-crítica não é uma razão estratégica que simplesmente procura realizar os “fins” que as táticas ou as circunstâncias impõem⁸⁰. Esta seria a posição de Max Weber, para quem os “fins” são inevitavelmente os de uma cultura dada, uma tradição vigente, e como tal devem ser aceitos – posição, por um lado, “conservadora” e, por outro, “irracional”, já que não pode dar razões baseadas em princípios éticos a favor ou contra os meros valores ou fins existentes. A razão estratégico-crítica, pelo contrário, “não tem as mãos livres” como os “que buscam só os êxitos (*Erfolgen*) práticos” – nos diz Luxemburg. Procurar um “fim” e sua realização (só o “êxito” da ação) pode ser eficaz (e é o próprio de um triunfador), mas pode ser que nada tenha a ver com a ética e com a ética crítica (quer dizer, com a reprodução da vida e a participação simétrica de toda a humanidade). Se se trata de libertar as vítimas, o “êxito” (sua libertação efetiva) dependerá, evidentemente, do cumprimento de suas condições de possibilidade e, por isso, não se pode ter “as mãos livres, quer dizer, separar a práxis da teoria, para agir independentemente dela” – do texto citado. Luxemburg inclui na “teoria” – como Lukács ou Habermas; deste último, por exemplo, sua obra *Teoria e práxis* –: a) todos os princípios enunciados nesta Ética; b) as “explicações” das “causas” ou do “fundamento” da negatividade da vítima (ciência do comportamento, humanas ou sociais críticas, as que realizam o “terceiro critério de demarcação” já enunciado); c) o projeto de libertação (que inclui os programas estratégicos) decidido intersubjetivamente pela comunidade crítica das vítimas⁸¹ (tanto negativamente como “denúncia”⁸², como positivamente como “anúncio”⁸³). Estes três níveis “delimitam”: d) os *fins* (do programa estratégico); e) os *meios* (que já estão definidos no programa ou são definidos na caminhada) que se descobrem comunitária e consensualmente (na política, “democraticamente”), e também “atam as mãos” quanto aos f) métodos. Os que atuam fetichizando ou totalizando formalmente os “fins” (e a partir

deles os "meios" e "métodos"), sem levar em conta os princípios, explicações científicas e programas estratégicos decididos consensualmente pelas vítimas, podem "separar a práxis"⁸⁴ da teoria para agir independentemente dela – texto repetidamente citado. Esta "independência" do atuar "maquiavélico" – em seu sentido vulgar: "qualquer meio é adequado para o fim" – é exatamente a "separação" de um sistema formal – à la Max Weber ou Luhmann, o fetichizado para Marx – de seu conteúdo material (a produção, reprodução, desenvolvimento da vida humana, etc.), formal-discursivo e ético-crítico. A ética crítica (a ética da libertação) deve saber integrar todos os princípios enunciados na escolha de fins, meios e métodos. Nisto consiste, concretamente, todo o problema da "questão da organização" a partir de Marx, Rosa Luxemburg, Gramsci, Mariátegui e tantos outros, para apenas indicar o nível político-crítico, e não os feministas, ecologistas⁸⁵, anti-racistas, etc., embora todos tenham igualmente o mesmo tipo de debates.

Esquema 6.3: OS PRINCÍPIOS ÉTICOS DELIMITAM (FUNDAMENTAM) A RAZÃO OU AÇÃO ESTRATÉGICA



[348] Quando, em 1902, Lenin escreve *O que fazer?*⁸⁶, do exílio, tendo como referente o czarismo repressor, pensando num partido estrategicamente-crítico ("revolucionário"⁸⁷), que não pode deixar de considerar com realismo a necessidade de não imolar os operários organizados num holocausto desnecessário, pode ser entendido como uma sugestão situada no tempo e no espaço, como a "profissionalização centralizada" ("de cima para baixo"⁸⁸) dos militantes ou intelectuais da vanguarda no segredo conspirativo da clandestinidade. É de se lamentar que o que disse o texto de 1902 foi tomado, a partir da década de 30, como o tipo ideal da "organização" ortodoxa do partido – aplicável em toda parte e em qualquer circunstância estratégico-tática. Então se pode compreender, por razões

muito diversas das de Lenin, a reação irada de Rosa Luxemburg contra o jovem Lenin; reação tanto mais preciosa dado o curso posterior dos acontecimentos desde 1917 até 1989 – desde a origem da revolução soviética até seu fim estrepitoso, que não abafa por isso o processo de libertação das vítimas (também a das classes ou nações oprimidas pelo capitalismo) no planeta Terra, mas significa uma *aprendizagem maior* acerca de um erro no caminho da “organização” que, embora tivesse muita eficácia, em seu colapso final manifestou as ambigüidades iniciais defeituosas. A principal de todas não será a apontada premonitivamente por Luxemburg no nível da articulação crítica da “vanguarda”⁸⁹ com a comunidade organizada crítica dos operários, já que a “intervenção” desses intelectuais deve ser muito cautelosa ao “articular-se” com a ação estratégica da “comunidade crítica organizada” em ação, e desta com as “massas”⁹⁰, levando atentamente em conta os processos espontâneos críticos⁹¹ ou auto-regulados da vida histórica das vítimas?⁹² Vejamos a questão num pequeno escrito célebre, *Problemas de organização da socialdemocracia russa*⁹³, onde, genialmente, a grande intelectual polaca toca o tema de fundo:

Quer se trate da organização ou de outra coisa, o oportunismo tem um só princípio: a falta de princípios (*Prinzipienlosigkeit*). Escolhe seus meios (*Mittel*) de acordo com as circunstâncias, se estes meios lhe parecem aptos para conseguir os fins (*Zwecken*) que persegue⁹⁴.

Luxemburg está levantando, exatamente, o problema ético fundamental da razão estratégico-crítica; criticando antecipadamente a concepção da razão instrumental weberiana. Lenin, sem o perceber, e tendo dado uma interpretação unilateral do que é o oportunismo (núcleo de intelectuais que tendem à “desorganização” das massas para poder manejá-las), propõe uma férrea e unificada disciplina partidária sob as diretivas centralizadas de um comitê central⁹⁵. Luxemburg mostra que esse tipo de organização responde a um “erro teórico” gravíssimo, quanto à concepção e ao “sujeito” em última instância da ação estratégico-libertadora: a eficácia do vanguardismo é a pior escola (que pode derivar num autoritarismo ou numa autêntica repressão interna) da criatividade autolibertadora⁹⁶ das próprias massas, o que não significa um espontaneísmo ou auto-organização irracional. Vejamos a questão, porque, embora Lenin corrigirá posterior e aparentemente a sua posição tática na questão da organização – ao ver a criatividade espontânea das massas na Revolução de 1905 –, não mudará nunca, porém, sua visão acerca do que poderíamos chamar a concepção subvalorizada da “subjetividade”⁹⁷ da comunidade crítico-organizada das vítimas.

[349] De fato, em *Um passo para frente, dois passos para trás* (1904), Lenin respondia a Rosa Luxemburg no sentido de que “as discrepâncias que separam uma ala da outra no presente se reduzem, principalmente não ao programa”⁹⁸ nem à tática⁹⁹, mas só a *problemas de organização*”^{100,101}.

Para Lenin, a organização revolucionária profissional e clandestina¹⁰² distingue-se das organizações operárias revolucionárias¹⁰³ e das organizações operárias em geral¹⁰⁴. Depois da revolução de 1905, fruto espontâneo dos operários russos, Lenin mudava sua posição tática¹⁰⁵, mas não a sua teoria da organização – que sempre dará à vanguarda a prioridade teórico-formal do movimento autoconsciente e às massas, sejam do partido ou não, a função de matéria a ser organizada:

As condições em que se desenvolve a atividade de nosso partido estão mudando radicalmente. Conquistou-se a liberdade de reunião, de associação e de imprensa¹⁰⁶.

Embora se diga que é necessária “a aplicação total do princípio democrático em nossas organizações, define-se a relação entre os intelectuais e os membros do partido¹⁰⁷, que é a questão essencial, da seguinte maneira:

A relação entre as funções dos intelectuais e dos proletários (os operários), no movimento operário socialdemocrata, talvez possa ser expressa com exatidão pela seguinte fórmula geral: os intelectuais resolvem bem as questões do ponto de vista dos princípios, esboçam bem o esquema, raciocinam bem acerca da necessidade de fazer isto ou aquilo, e os operários fazem, plasman¹⁰⁸ na própria vida a cinzenta teoria¹⁰⁹.

[350] Nunca poderia ter sido expressa de maneira mais hegeliana, consciencialista e formal a relação entre os “intelectuais” autoconscientes¹¹⁰, que fixam os “fins”, a organização, e a classe operária como os “realizadores” (“fazem, plasman”) ¹¹¹: “meios” da vanguarda. De maneira que, para Lenin, “democracia” significava um certo tipo de organização por consulta, por diálogo contínuo e por presença mútua, mas nunca uma relação constitutivo-discursiva intrínseca do próprio conteúdo de fundamentação das decisões que se adotavam. Confundiam-se “princípios” éticos (os cinco já enunciados nos capítulos anteriores desta Ética) com uma “teoria” (a explicação dialético-científica que se irá identificando posteriormente com um positivismo metafísico, cosmológico) e com a fixação de “fins” estratégicos (do estalinismo posterior). Nunca se consegue articular “organicamente” a consciência crítica original¹¹² – ainda que ingênua¹¹³ – da comunidade das vítimas com os intelectuais, mas sempre se continuará pensando numa relação forma-matéria. E por isso, “os intelectuais”, responsáveis pela “verdade” (como referência à realidade), somente buscarão nas massas operárias (o partido, o povo, etc.) a “validade” ou “legitimidade” (induzida “de cima”) intersubjetiva. O interesse estratégico do “êxito” (a partir da validade intersubjetiva do partido através de instruções impostas pela vanguarda) nunca deixará lugar ao respeito e re-conhecimento da dignidade da autonomia da intersubjetividade orgânica, numa autêntica comunicação discursiva com sincera pretensão de validade, desde uma verdade descoberta articuladamente com e na pró-

pria "base"¹¹⁴. A comunidade das vítimas (como organização operária crítica), para Lenin, não tem um acesso privilegiado direto à "verdade prática", que serviria de "marco" para o "programa de pesquisa científica" ou estratégica dos intelectuais, que se desenvolveria como ciência social ou programa críticos; a comunidade das vítimas (para a qual o cientista presta contas de suas pesquisas, não só para ensinar mas também para "verificar" sua pertinência e alcançar "validade" mútua, e por isso é um processo de aprendizagem)¹¹⁵ não poderá igualmente, para Lenin, "julgar" os resultados da explicação científico-crítica (abstrata) a partir do indicado "marco" concreto de verdade prática a que chegou, mas deveria praticamente só "levar a cabo" as decisões (do Comitê Central, do Congresso do partido, do Estado pós-revolucionário, etc.).

[351] O "vanguardismo" consiste nesta sobrevalorização do nível consciente e privilegiado da comunidade de militantes peritos responsáveis pelos órgãos centrais do partido ou do Estado, "de cima para baixo"¹¹⁶; burocraticismo. O "espontaneísmo", pelo contrário, seria a confiança quase irracional no poder auto-regulador ou criador das massas de vítimas¹¹⁷ ou na mera comunidade organizada e crítica das vítimas, mas sem contar com a suficiente "ilustração" científica e ético-crítica. As posições de Luxemburg e de Antonio Gramsci são uma articulação equilibrada entre a) a referência em *última instância* à comunidade crítica e organizada das vítimas e b) a comunidade de expertos, cientistas, militantes mais destacados (por sua experiência, inteligência prático-estratégica, etc.), que dão à primeira c) um desenvolvimento de sua consciência crítica (agora *ilustrada*), que, como numa espiral, constitui um processo de fecundidade mútua, onde o experto aprende da base crítico-organizada e esta também capta cada vez mais profundamente – colaborando na sua criação – as "explicações" da negatividade (denúncia) e das possibilidades na "construção" das alternativas (anúncio). No nível das comunidades políticas (e também em muitos outros movimentos sociais), a "democracia" é o procedimento discursivo deste mútuo enriquecimento simétrico. Luxemburg escreve em *Greve de massas, partido e sindicatos*:

A greve de massas na Rússia não foi o produto artificial de uma tática¹¹⁸ imposta pela socialdemocracia, mas um fato histórico natural sobre o chão (*natürliches geschichtliche Erscheinung auf dem Boden*) da revolução atual¹¹⁹. Somente o proletariado poderá terminar com o absolutismo na Rússia. Mas para isso o proletariado tem necessidade de um alto grau de educação política (*politischen Schulung*), de consciência de classe (*Klassenbewusstseins*) e de organização (*Organisation*)... Estas condições só podem ser proporcionadas pela escola política viva (*lebendige politische Schule*) desde a luta e na luta, no curso da revolução em marcha... Mas tudo isto só pode originar-se na luta, no desenvolvimento da própria revolução, na escola viva dos acontecimentos (*lebendige Schule der Ereignisse*), em choque com o proletariado e

entre as próprias camadas da burguesia, na *fricção recíproca* (*gegenseitiger Reibung*), contínua¹²⁰.

Luxemburg interpreta o “fato histórico natural” – as circunstâncias “objetivas” – a partir da capacidade espontânea do proletariado russo. Saber que só no próprio processo prático da desconstrução do diagrama do poder, das estruturas que causam a negatividade das vítimas – como pensa Marx ou Paulo Freire –, as próprias vítimas aprendem na “escola dos acontecimentos” da história e aumentam sua consciência crítica (a “consciência de classe” latente passa a ser uma consciência prática, ativa, esclarecida¹²¹, ética e crítica da própria negação original, pelo processo revolucionário); mas, para isso, é preciso “educação política” e “organização”, a que só o partido e a vanguarda pode dar acesso. Esta “educação” é produzida na “fricção”, na contradição concreta, que se desenvolve na luta quando o proletariado atua. Por isso, o excesso de organização disciplinar “de cima para baixo” cria condições de passividade que impedem a criação do sujeito sócio-histórico e impossibilitam que chegue à “consciência de classe”. Rosa Luxemburg sempre manteve um certo equilíbrio nesta questão. Embora criticada por muitos como espontaneísta, Karl Liebknecht, no entanto, a recrimina, em 1915, pela posição adotada acerca da Internacional, considerando-a “demasiado centralista-mecânica”, de “extrema disciplina”, com muito pouca “espontaneidade”, e por considerar as massas “como instrumentos de ação, não como portadoras da vontade; como instrumentos da ação decidida pela Internacional e não como querendo e decidindo elas mesmas”¹²².

[352] Vejamos, para terminar este parágrafo, algumas páginas centrais do pensamento de Luxemburg. Em *Problemas de organização da socialdemocracia russa*, escreve:

A socialdemocracia... move-se na contradição dialética, já que só no curso da luta se recruta o exército do proletariado e na luta se clarifica sobre a tarefa a executar. A organização, a clarificação e a luta não estão superadas mecanicamente nem são fases sucessivas como no blanquismo¹²³, mas, pelo contrário, são aspectos diversos de um único processo. Por um lado, *fora dos princípios* (*Grundsätzen*)¹²⁴ gerais de luta, não existe uma tática já elaborada em todos os seus detalhes, que um comitê central poderia ensinar a suas tropas como num quartel¹²⁵.

Ao que segue uma famosa fórmula luxemburguiana:

A socialdemocracia não está ligada à organização da classe operária, mas ela é o próprio movimento (*eigene Bewegung*) da classe operária¹²⁶.

A comunidade crítica das vítimas¹²⁷ é, para Luxemburg, o “sujeito” da socialdemocracia; esta é a consciência “ilustrada” (clarificada, esclarecida) – o “povo filosófico” do jovem Marx. E, mostrando que a mobilização russa foi causada pelos próprios operários, observa:

Em todos estes casos, a origem foi a ação (*die Tat*)... Este fenômeno – o escasso papel da iniciativa consciente dos órgãos centrais na elaboração da tática – é percebido na Alemanha e em outras partes... É o acontecer (*Ergebnis*) de uma série ininterrupta de grandes atos criadores (*schöpferischer Akte*) da luta de classe com frequência elementar. O inconsciente precede o consciente (*das Unbewusste vor dem Bewussten*), e a lógica do processo histórico objetivo¹²⁸ precede a lógica subjetiva¹²⁹ de seus protagonistas¹³⁰.

Luxemburg mostra bem que a auto-regulação da vida da comunidade das vítimas tem uma “lógica” – a de contra-atos que sabem como enfrentar as regras do sistema – não-intencional por parte dos atores (a comunidade de vítimas) e de seus dirigentes, que deveriam estar muito atentos a todo o “processo histórico objetivo”, ao “não-consciente” ou não-intencional que nunca poderão dominar científica ou ilustradamente. Por isso, o vanguardismo blanquista de Lenin – com a desculpa de lutar contra o oportunismo dos intelectuais russos caóticos – é teoricamente errado, porque toma uma circunstância interpretada pela metade e se pretende “a partir deste marco fazer dele o padrão abstrato de validade universal e absoluta”. Luxemburg continua pouco depois, dizendo:

O acadêmico, sendo um elemento social proveniente da burguesia e estranho ao proletariado, pode aderir¹³¹ ao socialismo não por seus sentimentos de classe (*Klassenempfinden*)¹³², mas, pelo contrário, por sua superação (*Überwindung*)... É por isso que está muito mais exposto às oscilações oportunistas que o proletariado ilustrado (*aufgeklärte Proletarier*) – na medida em que não perde o vínculo vivo com seu chão materno social (*lebendigen... sozialen Mutterboden*)¹³³, com a massa proletária –, que encontra em seu imediato instinto de classe (*Klasseninstinkt*) um apoio revolucionário mais seguro¹³⁴.

[353] Definição da comunidade ilustrada de vítimas como a *última instância*, desconfiança do intelectual quando se “separa” dessa comunidade, mas afirmação decidida da importância da “clarificação” (*Aufklärung*) que dão os princípios, a ciência, o partido. Adiantando-se à história, vê com clareza o que poderia acontecer se Lenin chegasse ao poder:

Não poderíamos conceber maior perigo para o partido socialista russo que os planos de organização propostos por Lenin. Nada poderia submeter mais um movimento operário ainda tão jovem a uma elite de acadêmicos¹³⁵ ávidos de poder do que esta couraça burocrática do centralismo na qual ele é aprisionado para ser reduzido a um autômato manejado por um comitê... O jogo dos demagogos... será bastante mais fácil se, na atual fase da luta, a iniciativa espontânea e o sentido político do setor autoconsciente operário¹³⁶ tivessem sido coagidos, em seu autodesenvolvimento e em sua expansão, pela tutela do comitê central autoritário¹³⁷.

Aqui estão dados os elementos para a crítica do que acontecerá na URSS desde 1917 até 1989. A práxis de libertação só pode se realizar “com a condição de que a socialdemocracia constitua um *núcleo proletário forte e politicamente educado*”¹³⁸. Mas, infelizmente, aos olhos de Luxemburg, a teoria leninista era bem diferente:

Eis que o eu revolucionário (“*Ich*” *Revolutionärs*) russo se apressa a dar saltos e mais uma vez se proclama dirigente onipotente da história, desta vez na pessoa de Sua Alteza o Comitê Central do movimento operário socialdemocrata. O hábil acrobata sequer percebe que o *único sujeito* (*das einzige Subjekt*) ao qual corresponde hoje o papel de dirigente é o eu-massa (*das Massen-Ich*) da classe operária... Os erros cometidos por um movimento operário real são historicamente de uma fecundidade e de um valor incomparavelmente maiores que a *infalibilidade* (*Unfehlbarkeit*) do melhor dos comitês centrais¹³⁹.

Estas reflexões já abrem o caminho para o tema dos sujeitos sócio-históricos da transformação libertadora.

§ 6.2. A “questão do sujeito”. Emergência de novos sujeitos sócio-históricos

[354] Trata-se de perguntar pelo “sujeito” da práxis de libertação. Cada sujeito ético da vida cotidiana, cada indivíduo concreto em todo o seu agir, já é um sujeito possível da práxis de libertação, enquanto como vítima ou solidário com a vítima fundamentar normas, realizar ações, organizar instituições ou transformar sistemas de eticidade. A ética de libertação é uma ética possível acerca de toda ação de cada dia. No entanto, o próprio desta ética, ou seu referente privilegiado, é a vítima ou comunidade de vítimas que operará com o/s “sujeito/s” em última instância.

A estratégia argumentativa deste parágrafo seguirá o seguinte caminho: a) Em primeiro lugar, o sujeito moderno “põe”-se a si mesmo; posteriormente é criticado, mas reaparece em outros horizontes porque a crítica nietzschiana e heideggeriana da “subjetividade do sujeito” era uma crítica a um “sujeito” já reduzido a partir da racionalidade instrumental (formal). Por sua vez, a não percepção (que pareceria inexistência) do sujeito na filosofia analítica, na epistemologia popperiana ou na teoria de sistemas luhmanniana, é, de outra maneira, uma redução abstrativa. O manejo dos pós-modernos franceses (devedores da crítica heideggeriana e da epistemologia sem sujeito) tem, além disso, um novo elemento: a crítica do sujeito “metafísico” do marxismo estaliniano, em continuidade com a crítica epistemológica althusseriana (ou estruturalista), mas incluindo a aceitação de uma “pluralidade” fragmentária da Diferença, de quase-sujeitos sem pretensão de unidade nem universalidade – a qual já indica uma certa recuperação do “sujeito” dentro do “pluralismo” da *Différence* derridiana-

na. Por último, a hermenêutica e a "compreensão", a pragmática do discurso e outras posições atuais recuperam o "sujeito" (com algum tempo de redução) a partir de diversas vertentes.

De nosso lado, mostraremos que b) o "sujeito" da vida humana (desde o "corpo próprio" vivo), no re-conhecimento solidário do outro, da comunidade, é o critério de verdade e validade insubstituível da ética como sujeito vivo. Além disso, afirmamos, c) em referência ética como instância última relevante, o caso da vítima (como sujeito negado: o "sujeito" que não pode viver); o que posteriormente é descoberto d) como movimentos ou comunidades intersubjetivas, sociais (como sujeitos comunitários no "diagrama" da microfísica ou macrofísica do poder), históricas (não "metafísicas"), na diversidade da comunicação *difícil*, mas não incomensuráveis. Ao se penetrar, através de níveis de complexidade crescente, na profundidade de cada um destes diversos sujeitos históricos, encontrar-se-ão ligações com todos os restantes, graças à função de uma razão ético-material de re-conhecimento e re-sponsabilidade pelo outro que "transversalmente" chega à "universalidade" a partir da "diversidade" dis-tinta (outra denominação da "diferença" além da Diferença na Identidade). Desta maneira o "sujeito" *feminino* (o gênero) de Rigoberta Menchú é também o sujeito *indígena* (a etnia), de cor *morena* (a raça), em terras *devastadas* (a questão ecológica), *sem direitos* (exclusão jurídica), *sem participação* na sociedade civil dominada (o político), *pobre* (o econômico), *camponesa* (a classe), *analfabeta* (a cultura formal), *guatemalteca* (o país periférico), etc. Em cada caso, a "subjetividade" do *sujeito vivo* foi "recortada" por uma formalidade específica ou se refere a um horizonte sistêmico performativo, que podem ser observados abstratamente (dentro de "sistemas" formais à la Luhmann) e que se fetichizam se a partir deles se *julga*, como instância última, o sujeito vivo concreto, como apenas "função" do sistema. Pelo contrário, "transversalmente", deve-se passar desde "o" sujeito vivo concreto (última instância) a "todas" as subjetividades funcionais possíveis, tantas quantas como níveis de diversos sistemas o sujeito possa mediar, *sem se esgotar em nenhum*, e *transcendendo-os sempre* como sujeito ético-vivo humano: *α/o outra/o que todo sistema possível* – "alteridade" de toda "totalidade", expresso na metalinguagem crítica de Lévinas. O tema será tratado, como em toda esta *Ética*, apenas indicativamente¹⁴⁰.

α. Da negação à reafirmação de um certo tipo de "sujeito"

[355] A negação do "sujeito moderno" é o horizonte a partir de onde se pôde afirmar um novo tipo de subjetividade – em nosso caso, radicalmente distinto. A crítica heideggeriana ao sujeito moderno (certamente por influência de Nietzsche e Lukács) opõe-se à subjetividade cognoscente do sujeito prévia e unilateralmente reduzida¹⁴¹. Para Descartes, o sujeito, o ego cogito, é um momento de uma alma descorporalizada, cuja função é

essencialmente cognitiva. O corpo é só uma máquina, puramente quantitativa e externa. O ego como alma é imortal, quer dizer, não pode morrer. Sem morte, a vida humana perde sua vulnerabilidade e finitude; deixa de ser critério de verdade; a lógica da vida não impera nela; a ética torna-se impossível: os anjos ou Deus não são regidos pela ética da qual estamos falando (de vivos, dentro do horizonte da morte sempre imediatamente possível) e, menos ainda, por uma ética da libertação, que seria desnecessária e, até, impossível. Por sua vez, o "sujeito transcendental" kantiano, o *Ich denke überhaupt* (eu penso em geral), dá um passo definitivo no dualismo da modernidade, perdendo em seu formalismo o critério material do conteúdo ético dos atos humanos – só lhe resta a *validade vazia*. Mas será Fichte quem chegará à total fundamentação auto-referente da subjetividade do sujeito no Eu absoluto:

E isto esclarece em que sentido devemos usar a palavra. Eu, como sujeito absoluto (*Ich, als absolutes Subjekt*)¹⁴². Eu sou eu. O eu é absolutamente posto (*schlechthin gesetzt*)¹⁴³. O eu como sujeito (*Subjekt*) e o eu como objeto (*Objekt*) da reflexão do sujeito absoluto¹⁴⁴. O eu não procede de uma síntese, da qual se poderia conseqüentemente decompor a diversidade, mas de uma tese absoluta: o eu da Euidade (*Ichheit*) em geral¹⁴⁵.

O eu é absolutamente autônomo, parte de si para si mesmo. São formulações claras do "sujeito moderno". No *Sistema do idealismo transcendental* (1800), Schelling conclui que o eu não é o próprio Absoluto (Deus antes da criação), que "põe" a realidade do objetivo: "Em primeiro lugar – nos diz Schelling – a certeza da existência de coisas externas (*der Aussendunge*) é um mero preconceito do qual devemos nos livrar para retornar ao fundamento"¹⁴⁶. Esse fundamento é o próprio "saber" do eu: "A autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) é o ato absoluto, mediante o qual é posto tudo para (*für*) o eu"¹⁴⁷.

O paradigma da "consciência" autofundamenta-se. Sem corporalidade viva como referência, a consciência se reflete sobre si mesma; a "autoconsciência" é o ponto de partida. Todos os níveis da auto-organização da vida da corporalidade humana, a auto-regulação social, são meros condicionamentos não essenciais, externos. Hegel continua na mesma tradição, "negando" cada nível de objetos até alcançar ao final como "resultado" o "saber absoluto", a imediatez (*Unmittelbarkeit*) da teoria e da práxis na Verdade onde a razão e a realidade são idênticas. Modelo ideal, certamente, mas lógica e empiricamente impossível para uma subjetividade corporal, finita, viva. Destruição completa da possibilidade da ética em seu sentido dramático¹⁴⁸.

Para Husserl, a subjetividade pura é o fundamento da intencionalidade. A intenção enquanto "consciência de" constitui o correlato de noesis-noema, a partir de um "Eu original (*Ur-Ich*)" referência última: *ego cogito cogitatum*.

A intenção estimativa ou axiológica não cria o objeto, mas tem acesso ao objeto prático constituindo o correlato da noesis ética: o valor (noema axiológico). O valor tem seu fundamento último na subjetividade transcendental pura¹⁴⁹.

Em *Ser e tempo* Heidegger mostra clara e definitivamente que a subjetividade da consciência ou o eu cognoscente já está sempre *a priori* pressupondo o horizonte fundamental de uma posição axiológica do *Da-sein* (o ser humano como "ser-aí") no mundo. Trata-se de uma crítica à subjetividade do sujeito moderno como *cogito* (pré-história ambígua do pós-modernismo), que abre a facticidade fundante do mundo cotidiano para todo agir humano posterior:

O conhecimento (*Erkennen*) não cria um *commercium* primeiríssimo do sujeito (*Subjekt*) com o mundo, nem este *commercium* surge de uma ação do mundo sobre o sujeito. Conhecer é um modo do ser-aí (*Modus des Dasein*) fundado no ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Por isso o *ser-no-mundo* pede uma hermenêutica prévia como estrutura fundamental¹⁵⁰.

A relação sujeito-objeto moderna foi "descolocada": antes (o *vor-tão* repetido de Heidegger) que o conhecer explícito do *ego cogito*, o sujeito já está sempre no mundo empírico, cotidiano, concreto: na facticidade pré-cognitiva. Por isso, quando se pergunta pelo "quem" é-no-mundo, responde:

O *quem* é aquilo que se mantém como algo idêntico através da mudança das maneiras de se comportar e das vivências, referindo-se a essa multiplicidade. Ontologicamente o compreendemos como o *diante dos olhos* em cada caso já constantemente em uma região fechada e para esta, como o situado no *fundamento* num sentido já indicado, como *subjectum*¹⁵¹.

[356] Para Heidegger, o "ser-aí" é o *subjectum*, mas já não é o "sujeito" cognoscente (*cogito*), mas o *subjectum* do "ser-no-mundo" como "compreensão (*Verstehen*)" do ser que abre o horizonte dentro do qual os entes podem ser colocados como "objetos" ônticos de um sujeito cognoscente e falante – modo secundário e fundado do "ser-no-mundo" do *subjectum* ontológico¹⁵². Heidegger indicou também o tema da intersubjetividade ontológica – embora não fosse ponto de partida de suas reflexões. "O mundo do ser-aí é um *mundo-do-com* (*Mit*). O *ser-em* é *ser-com* outros. O *ser em si* intramundano destes é *ser-aí-com*"¹⁵³.

Em nossa *Filosofia da libertação* do final da década de 1960, empreendemos a crítica da subjetividade moderna, e nos autodefinimos em 1975 como "pós-modernos" neste sentido estrito. Dá-se, então, uma crítica da subjetividade cognoscente ôntica a partir de um sujeito corporal e concreto (em Heidegger) que já está no mundo quando lhe acontece o "pôr-se a pensar explicitamente", mas sempre já a partir de um mundo compreendido, "pre-sub-posto".

[357] Muito diversa é a maneira de criticar o sujeito da filosofia analítica (desde Frege ou Carnap) ou da epistemologia (especialmente de Popper). A filosofia primeira do *linguistic turn*, ainda dentro do *paradigma da consciência moderna* (quer dizer: pressupõe um eu consciente que enuncia teórica e abstratamente uma proposição com sentido, inteligível) e ingenuamente *solipsista* (não se percebeu tematicamente a intersubjetividade como nível de constituição do "acordo" consensual válido) situava-se metodicamente no nível "abstrato" – com pretensão de inteligibilidade –, por cujo motivo deixa fora de seu campo de observação o sujeito, já que a "abstração" consiste, precisamente, em não importar o "sujeito concreto" que formula uma proposição:

1. A parede é amarela.

Mas, uma vez deixado "metodicamente" *fora* da consideração o sujeito concreto de enunciação, pareceria que se esquece essa abstração metódica, e se opina, com pretensão metafísica autocontraditória, que para o enunciado é indiferente se existe ou não o sujeito real. Como abstraiu o sujeito concreto da enunciação – o que, metodicamente, é correto e até necessário –, pode ter um critério de inteligibilidade, mas nunca poderá ter um critério de verdade¹⁵⁴, que diz referência ao estreito âmbito da realidade objetiva recortada da *omnitudo realitatis* pelas exigências da vida concreta e pelo perigo da morte do *sujeito vivo* concreto. O mesmo acontece com a "teoria de sistemas" de Luhmann, em cujo sistema, por definição, os indivíduos (e os cérebros orgânicos concretos das pessoas como sujeitos) fazem necessariamente parte do "entorno", mas nunca podem ser partes "funcionais" do próprio sistema. O "sujeito" foi abstraído pelas exigências metódicas da análise (sintática, de sentido, de funcionalidade no sistema), mas depois não se sabe mais como reintegrá-lo. Na realidade, acontece algo distinto. Considerando a racionalidade instrumental (meio-fim), com grande eficácia ou performatividade, ou analítica (sujeito-objeto teórico), com grande precisão formal ou científica *standard*¹⁵⁵, como *único* tipo de racionalidade – negando por isso validade empírica (e, portanto, científica) a todo outro tipo de racionalidade¹⁵⁶ –, a razão instrumental analítica *recorta* o acesso à *objetividade* (ou à *realidade*) aos exclusivos juízos descritivos empíricos dos fatos meio-fim ou objetos teórico-naturais (matematizáveis e validáveis – ou falseáveis – a partir de teorias, marcos teóricos ou programas de pesquisa das ciências naturais explicativas; pelo menos são o exemplo de "cientificidade"), com pretensão universal de validade. O caso de Luhmann pode esclarecer o tema. Já expusemos algumas teses luhmannianas¹⁵⁷, mas desejamos voltar a uma delas, quando escreve:

O sistema químico da célula é entorno do cérebro para o cérebro, e a *consciência da pessoa* é entorno do sistema social para o sistema social. Nenhuma decomposição de processos fisiológicos daria jamais com

células particulares como elemento último, assim como nenhuma decomposição dos processos sociais jamais implicaria a consciência¹⁵⁸.

[358] Que o "sujeito humano" nunca seja parte "funcional" do sistema, mas seu entorno, é explicável – pela definição que Luhmann deu de sistema. Quando a complexidade do entorno aumenta, o sistema deve diminuir essa complexidade do entorno por seleção, e por auto-adaptação orgânica deve ir aumentando sua própria complexidade – se não pudesse se adaptar aumentaria um processo *entrópico* de destruição. A totalidade do sistema opera como um meta-sujeito não intencional, auto-regulado ciberneticamente, onde nenhum sujeito psíquico particular, autoconsciente, poderia superar ou melhorar a auto-regulação do próprio sistema. O problema se apresenta quando os efeitos não intencionais perversos do sistema começam a mostrar a impossibilidade do próprio sistema à adaptação auto-regulada. Isto significa, p. ex., que o crescente número de vítimas se apresenta como uma complexidade superior à capacidade de resposta do sistema. Nestas situações de entropia, o sistema entraria em colapso total. Luhmann não trata dessas questões. No tema de "contradição e conflito"¹⁵⁹ Luhmann mostra que, diferente da consciência crítica, é a comunicação que se opõe à "contradição" sistêmico-social. Assim como na corporalidade humana não é a consciência que pode superar as contradições do organismo (que são solucionadas por processos auto-organizados pelo cérebro sem intervenção da consciência¹⁶⁰), de maneira análoga aconteceria na sociedade. Às sociedades também têm seus sistemas de alarme ou subsistemas imunológicos (por exemplo, o sistema do direito, com critérios como justo/injusto, permitido/proibido; ou a "semântica da experiência"¹⁶¹ – com suas regras próprias). Para Luhmann, definitivamente, o sujeito autoconsciente está no entorno, não é um momento do sistema como tal.

Esquema 6.4: ALGUNS NÍVEIS DE PROFUNDIDADE DA SUBJETIVIDADE

1. O *sujeito moderno* (*ego cogito*): a consciência
 2. A *negação do sujeito* no sistema (Luhmann),
na epistemologia popperiana,
nos "diagramas" do poder (Foucault),
no "estruturalismo althusseriano", etc.
 3. O *subjectum* ontológico (*Dasein*) (Heidegger)
 4. A *intersubjetividade* discursiva (Habermas),
os *sujeitos sócio-históricos*, etc.
 5. O *inconsciente* freudiano, a *subjetividade* levinasiana, etc.
 6. O *sujeito vivo humano* concreto
-

Fruto deste ambiente, numa França dos anos 60, e como reação ante a presença de um estalinismo metafísico ortodoxo, com o "proletariado" como sujeito único da história¹⁶² – que está muito longe do pensamento do próprio Marx –, e não sem influência do estruturalismo de Lévi-Strauss (que também propõe "estruturas" categoriais *a priori* mítico-antropológicas sem sujeito), e a partir das epistemologias sem sujeitos, encontramos Althusser, que também formulava uma reinterpretação marxista "sem sujeito" – a diferenciação redutiva entre "ideologia" e "ciência" permite que ele dê primazia radical a uma certa epistemologia teórica abstrata¹⁶³.

[359] Muito mais sugestiva e complexa, genial em muitos aspectos, é a analítica arqueológica, epistemológico-histórica de Foucault, que, como já explicamos, em suas primeiras obras é geneólogo a curto prazo (desde o século XVIII em umas, desde o século XVI em outras) e a longo prazo nas últimas (em *O cuidado de si*¹⁶⁴ situa-se desde os gregos, e como passagem para a ontologia de Heidegger¹⁶⁵). Nestas obras do último período, pelo cuidado da saúde (a dietética), do prazer (a afrodisia) e da sobrevivência (o econômico)¹⁶⁶, mostra a necessidade de considerar um sujeito mais concreto na corporalidade sexual. De todas as maneiras, mais que de sujeito, se falará de uma ação disciplinar de subjetivação dos "lugares" da enunciação.

O pensamento pós-moderno é uma tentativa rica, ainda que ambígua, e em diversos níveis, de uma crítica à "filosofia do sujeito" – da subjetividade cartesiana. Por um lado, o sujeito desaparece no nível epistemológico do sistema performativo¹⁶⁷; por outro, encontra-se a crítica foucaultiana já indicada contra a "soberania do sujeito"¹⁶⁸. Mas, pouco a pouco, se vai bosquejando, ao mesmo tempo, um certo ressurgimento da "pluralidade" fragmentária, que pode atravessar "transversalmente" – como tenta Welsch – os "lugares" da enunciação do discurso, dos relatos, dos textos¹⁶⁹. O pós-moderno é sensível a esta pluralidade da "Diferença"¹⁷⁰; o pensamento moderno, ao invés, exagerou um sujeito autoconsciente, subordinando a esta autoconsciência o "inconsciente", localizado no "centro", essencializando todo o poder na macroestrutura exclusiva do estado, univocando a modalidade da dominação como violência, legalizando a historiografia teleológica, privilegiando a vanguarda ilustrada em política, etc. A reação a estas reduções deve ser acolhida pelo pensamento crítico, deve ser subsumida: é necessária, mas não suficiente, já que o/os "sujeito/s" monológico/comunitários dizem referência a certos "atores" que não podem ser absolutamente negados a partir da auto-organização vital ou auto-regulação social ou sistêmica, nem a partir da estrutura impessoal dos discursos ou dos textos. A subjetividade deve ser redefinida de maneira flexível, complexa, fluida, quiasmática (não perdendo os diversos pólos do diagrama, os diversos "lugares" da enunciação, e pensando-os em tensão de mútua co-constituição). A pergunta complexifica-se:

Quais são os novos tipos de lutas, transversais e imediatas, e não simplesmente centralizadas e mediatizadas? Quais são as novas funções do *intelectual*, específico ou “singular”, e não simplesmente do “universal”? Quais são os novos modos de *subjetivação* sem identidade, e não simplesmente criadores de identidade?¹⁷¹

Ou, como diria Alain Badiou, o sujeito *inter-subjetivo* aparece e desaparece:

Chamamos *sujeito* ao suporte de uma fidelidade, portanto, ao suporte de um processo de verdade. O sujeito, portanto, de modo algum preexiste ao processo. É absolutamente inexistente uma situação *antes* do acontecimento. Pode-se dizer que o processo de verdade *induz* um sujeito¹⁷².

Numa obra nossa anterior insistimos que a “pessoa” é um conceito relacional¹⁷³, só é pessoa a partir do outro. De maneira análoga, o sujeito *inter-subjetivo* (monológica ou comunitariamente) aparece e se constitui nos acontecimentos que o tornam possível, e existe enquanto se conserva a situação¹⁷⁴.

[360] Além disso, pouco a pouco ressurge o sujeito em outras correntes de pensamento. Na pragmática¹⁷⁵, a filosofia da linguagem supera a redução sem-sujeito do paradigma da consciência (ou da razão instrumental), do enunciado proposicional abstrato da filosofia analítica, e passa para a comunidade de comunicação dos “atos-de-fala”, em que:

2. A neve é branca,

sem sujeito algum de enunciação empírico, transforma-se num ato-de-fala em:

3. *Eu te digo* que “a neve é branca”.

O momento ilocucionário do “Eu te digo [a ti]” situa concreta, prática e intersubjetivamente a proposição “a neve é branca” na relação prática dos sujeitos em comunicação. O *sujeito prático* reaparece como outra superação do sujeito solipsista e abstrato, moderno, que se tornara invisível:

No paradigma do acordo intersubjetivo, o fundamental é a atitude performativa de participantes na interação que coordenam seus planos de ação pondo-se de acordo entre si sobre algo no mundo. Quando ego realiza um ato-de-fala e *alter* toma uma posição ante esse ato, ambos estabelecem uma relação interpessoal¹⁷⁶.

Passamos para outro nível da “subjetividade”: a *inter-subjetividade* dos “jogos de linguagem” do segundo Wittgenstein, que supõem uma “forma de vida” determinada, mas também uma certa maneira de “estar de acordo” a partir da tradição, a partir do consenso pressuposto¹⁷⁷. Esta nova “subjetividade” *inter-subjetiva* será determinante para uma ética da libertação, como veremos.

Por sua vez, Lévinas, com uma concepção fenomenológica da "subjetividade" como anterior à consciência husserliana (o *Urich*) e ao *subjectum* "compreensor do ser" no mundo (a ontologia heideggeriana), a partir da corporalidade do prazer ("aquém") e como re-sponsabilidade pelo outro ("além")¹⁷⁸, e o próprio Freud, com um conceito ampliado de subjetividade que parte da profundidade do âmbito que pulsa energeticamente a partir de um "antes" (pré-) e "debaixo" (sub-) da consciência¹⁷⁹, o "isso" (id) e o "inconsciente" possibilitarão que definamos o sujeito de maneira muito mais complexa que na tradição moderna do paradigma solipsista e instrumental da consciência. De nossa parte, tentaremos passar para um nível ainda mais radical de subjetividade que, subsumindo todas as instâncias críticas da subjetividade moderna reducionista indicadas, não "perde pé" e ainda tem possibilidade de chegar até a rocha sugerida por Wittgenstein "na qual a pá se dobra".

b. O sujeito material da ética: o sujeito corporal "vivo"

[361] Todo ato cognitivo (*ego cogito*), todo "lugar" do enunciado, todo sistema, o "mundo" de todo *Dasein*, toda intersubjetividade consensual discursiva, todo pré-, sub- ou inconsciente, toda subjetividade anterior ao "mundo" pressupõe sempre, já *a priori*, um sujeito humano concreto vivo como último critério de subjetividade – de referência a um ator em última instância como *modo de realidade*. O mercado, que pareceria operar performativamente de maneira auto-regulada, não é senão a complexa estrutura cooperativa do cumprimento de regras (a propriedade privada, o respeitar os contratos e a aceitação da competição, etc.) de sujeitos concretos vivos (pontos dispersos no mercado, pólos corporais cerebrais existentes dentro de marcos bem estreitos da vulnerabilidade exigida para a reprodução de suas vidas). Assim o mercado em Londres¹⁸⁰ (embora possa continuar sem interrupção em Nova York e depois em Tóquio, sem descanso "aparente"¹⁸¹) deve fechar as suas portas depois de oito horas de intensa atividade. Simplesmente porque os operadores da bolsa estão cansados, devem dormir, comer, restabelecer "suas forças", porque chega a noite. Esta vida concreta dos operadores não é uma mera "condição de possibilidade", é participação constitutiva criadora do que "aparece" como um mercado auto-regulado. A "auto-regulação" do mercado não é senão a criativa participação empírica de muitos sujeitos reais que cumprem as "regras" desse sistema formal chamado "mercado". Para todo observador é óbvio que sem os operadores concretos não há mercado, mas logo se esquece isso. As ações, os papéis da bolsa que se compram e vendem, são de empresas com trabalhadores de "carne e osso", com cujos salários comprarão bens para poder viver. E os materiais que essas empresas usam são transportados até as fábricas por motoristas corporais que se alimentam. E os produtos que são fabricados serão comprados como mercadorias

por compradores com necessidades materiais humanas vitais concretas. Em todos os momentos desse ciclo a "vida humana de cada sujeito" é o constitutivo intrínseco, o conteúdo de tudo o que "aparece" como mercado:

Este conhecimento mútuo entre *sujeitos naturais* e *necessidades* transcende a relação mercantil para julgá-la. Transcende também a linguagem¹⁸². Este transcender ocorre a partir do interior tanto das relações mercantis como da linguagem. No entanto, defronta-se com elas para lhes dar seu conteúdo real. Este conteúdo real, que julga os esquemas formais da linguagem e do mercado, é ao mesmo tempo *subjetivo*. É o fato de que o sujeito está defronte à encruzilhada da vida e da morte, que constitui esta realidade do mundo que se defronta com a linguagem e o mercado. Mas trata-se de *uma subjetividade* de validade objetiva, forçada. Este ator, forçosamente, tem de ser entendido *como sujeito para poder viver*. Mas estes juízos de fato, cujo critério de verdade é a vida e a morte, são ao mesmo tempo os juízos constitutivos da realidade objetiva... A realidade objetiva não é *algo dado independentemente* da vida do ser humano¹⁸³.

O sujeito vivo humano concreto é deixado por Luhmann no entorno do sistema; para Weber, não pode ser enunciado sobre o mesmo nenhum juízo formal meio-fim – porque é um momento material. Pareceria que o último Foucault – que tão bem propôs a corporalidade dos excluídos, dos loucos, dos presos, dos enfermos... em sua época intermédia – consegue se referir, como vimos, ao sujeito como última instância.

[362] De fato, o *sujeito humano* é o ponto de partida e continua sendo referência e conteúdo da consciência cognoscente (já que o "conhecer" consciente é *um momento* da produção, reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano), do mundo (em sentido heideggeriano), da linguagem, dos instrumentos e valores culturais, de todos os sistemas performativos, da discursividade ou da comunidade de comunicação (nós nos comunicamos e argumentamos para "*viver melhor*"):

A afirmação da vida não é um fim, mas um projeto¹⁸⁴: o projeto de se conservar como sujeito, que pode ter fins. A ação correspondente é uma ação para evitar as ameaças a esta vida; é um projeto¹⁸⁵.

Dos sistemas formais fetichizados ou não (o capitalismo, a educação bancária, o patriarcalismo machista, o racismo discriminatório, etc.) podem ser enunciados juízos de fato meio-fim com pretensão de performatividade ou eficácia sistêmica. Como tal, o sistema não tem sujeitos – no sentido em que o definimos –, mas opera como uma subjetividade holística funcional auto-referente. Seu cálculo – inclusive científico – meio-fim não pode incluir, se nos ativermos apenas ao critério formal, a vida dos sujeitos que lhe servem de suporte, freqüentemente invisíveis, das diversas "funções" do sistema. A morte do trabalhador, seu empobrecimento – como nas empresas cujas "ações" sobem no mercado por ter este "racionalizado" sua

produção deixando sem emprego milhares de trabalhadores¹⁸⁶ –, está fora do cálculo da relação sistêmica meio-fim. Reintroduzir, como um momento fundamental, uma referência à vida-morte (um certo “cálculo qualitativo” como na ecologia crítica, a crítica econômica a partir da vida do trabalhador, etc.) é ter em conta os sujeitos vivos que operam nos sistemas performativos como “partes funcionais”. O juízo de fato crítico (a partir do marco material da ética) é enunciado como a possibilidade da produção, reprodução e desenvolvimento da vida dos sujeitos reais do sistema, e como “medida” ou critério dos fins do mesmo: se a vida não é possível, a razão instrumental que se exerce em torná-la impossível é eticamente perversa¹⁸⁷.

c. A revelação do “sujeito negado”: o aparecimento da vítima

[363] Mas o sujeito aparece em toda a sua clareza nas crises dos sistemas, quando o entorno – para falar como Luhmann – adquire tal complexidade que não pode mais ser controlado, simplificado. Surge assim em e ante os sistemas, nos diagramas do poder, nos lugares estandardizados de enunciação, imediatamente, pelas referidas situações críticas, o Outro que o sistema, o rosto do oprimido ou excluído, a vítima não intencional como efeito da lógica performativa do todo formal racionalizado, mostrando sua irracionalidade a partir da vida negada da vítima. Emerge um sujeito, revela-se como o grito para o qual é preciso ter ouvidos para ouvir:

Subitamente ergue-se a voz (*Stimme*) do operário que, no estrépito e na agitação do processo de produção, ficara mudo¹⁸⁸ ... Na praça do mercado, tu e eu só reconhecemos uma lei, a do intercâmbio de mercadorias¹⁸⁹ ... O que assim ganhas em trabalho, eu perco em substância laboral... e diariamente me roubas...¹⁹⁰

Na vítima, dominada pelo sistema ou excluída, a subjetividade humana concreta, empírica, viva, se revela, aparece como “interpelação” em última instância: é o sujeito que já não-pode-viver e grita de dor. É a interpelação daquele que exclama “Tenho fome! Dêem-me de comer, por favor!” É a vulnerabilidade da corporalidade sofredora – que o “ego-alma” não pode captar em sua subjetividade imaterial ou imortal – feita ferida aberta última não cicatrizável. A não resposta a esta interpelação é morte para a vítima: é para ela deixar de ser sujeito em seu sentido radical – sem metáfora possível –: morrer. É o critério negativo e material último e primeiro da crítica enquanto tal – da consciência ética, da razão e da pulsão críticas¹⁹¹. Aquele que morre “foi” alguém: um sujeito, última referência real, o critério de verdade definitivo da ética. O outro é a vítima possível e causada por minha ação funcional no sistema. Eu sou re-sponsável. É uma referência concreta:

O reconhecimento entre sujeitos que se reconhecem mutuamente como sujeitos naturais e necessários não é apenas o reconhecimento da vida.

Um reconhecimento da vida [em geral] pressupõe a constituição da realidade objetiva pelo reconhecimento entre sujeitos. Este reconhecimento implica que a vida natural, do mesmo modo que a vida humana como ser natural, mas também a realidade objetiva da natureza, constitui-se pelo reconhecimento entre sujeitos. Tampouco, porém, é o reconhecimento da espécie humana como objeto da sobrevivência. A espécie humana como objeto é uma abstração que simplesmente arrasa o reconhecimento entre sujeitos. Trata-se do reconhecimento do outro numa relação de seres naturais e necessitados. Este reconhecimento não pode excluir ninguém. Neste sentido, é universal, *sem constituir nenhum universalismo abstrato*... O reconhecimento mútuo entre sujeitos desemboca numa opção por alguns sujeitos, isto é, na opção por aqueles cuja vida está mais diretamente ameaçada. O critério de verdade é a vida e a morte... em cujo centro se encontra a vítima. Trata-se de um ser para a vida, não para a morte. O critério de verdade é a vítima¹⁹².

Estamos falando, pois, da vida *de cada sujeito*, última referência ativa, como organismo auto-regulado vivente, social e histórico, mas também como crítico autoconsciente, sem reducionismo (quando se pretende definir como o essencial o sujeito como *cogito*), mas tampouco com unilateralismos (quando se nega todo sujeito, o *cogito* ou o sujeito transcendental kantiano com todo outro tipo de subjetividade: joga-se fora "a criança com a água do banho").

O *sujeito da práxis de libertação* é o sujeito vivo, necessitado, natural, e por isso cultural, em último termo a vítima, a comunidade das vítimas e os co-responsavelmente articulados a ela. O "lugar" último, então, do discurso, do enunciado crítico, são as vítimas empíricas, cujas vidas estão em risco, descobertas no "diagrama" do poder pela razão estratégica.

d. A intersubjetividade comunitária dos novos "sujeitos sócio-históricos"

[364] A subjetividade do horizonte *inter-subjetivo* dos "jogos de linguagem" wittgensteinianos nos abre o amplo espaço do que denominaremos "sujeito sócio-histórico". Como que fazendo uma autocrítica, escreve o althusseriano de ontem Alain Badiou:

O *sujeito* do qual falamos não tem nenhuma preexistência natural¹⁹³... O sujeito de uma política revolucionária não é o militante individual, nem tampouco a quimera de uma *classe-sujeito*. É uma produção singular que teve diferentes nomes (às vezes, não todas, *partido*)¹⁹⁴. O militante entra certamente na composição deste sujeito, a quem aqui também excede (é justamente o excesso que o faz aparecer como imortal)¹⁹⁵.

Quando se interpreta a "classe" como um "sujeito" natural, substantivo, único, última instância, cai-se numa conceitualização metafísica indevida. O fato de ter investido o "sujeito" *inter-subjetivo* de uma subjetividade substancial inexistente constituiu-o num dos justificadamente criticados

sujeitos *metafísicos*. Mas entre (a) a negação dos ditos sujeitos metafísicos impropriamente substantivados e (b) a negação da subjetividade de cada sujeito humano vivente concreto ou (c) a negação de toda subjetividade às comunidades *inter-subjetivas*, distam muitos mal-entendidos. Estamos de acordo quanto à negação de (a), mas não das subjetividades de (b) e (c).

A "subjetividade" *inter-subjetiva* constitui-se a partir de uma certa comunidade de vida, desde uma comunidade linguística (como mundo da vida comunicável), desde uma certa memória coletiva de gestas de libertação, desde necessidades e modos de consumo semelhantes, desde uma cultura com alguma tradição, desde projetos históricos concretos aos que se aspira em esperança solidária. Os participantes podem falar, argumentar, comunicar-se, chegar a consensos, ter co-responsabilidade, consumir produtos materiais, ter desejos de bens comuns, ansiar por utopias, coordenar ações instrumentais ou estratégicas, "aparecer" no âmbito público da sociedade civil com um rosto semelhante que os diferencia dos outros. São os "movimentos sociais", momentos de uma microestrutura de poder, de instituições, de sistemas funcionais produtivos, classes sociais, etnias, regiões, povos inteiros, nações, países, estados, etc. Tirando o seu significado específico, a descrição hegeliana continua sendo sugestiva:

A conexão global toma a figura de um organismo formado de sistemas particulares de necessidades, de instrumentos e trabalhos, de maneiras de satisfazer as necessidades, de cultura teórica e prática, sistemas nos quais os indivíduos tomam parte, para constituir os diferentes estamentos¹⁹⁶.

De alguma maneira pode ser retomada novamente a problemática já iniciada no § 6.1: Qual é o tipo de subjetividade sócio-histórica que efetua, que realiza o que podemos chamar de a *práxis de libertação* das vítimas? A comunidade global e intersubjetiva de cada tipo de vítimas revela-se, aparece como uma certa subjetividade, potencial, freqüentemente contraditória, complexa, tensa num determinado diagrama de poder, um *em si* (*an sich*) fechado inicialmente sobre si mesmo, sofredora e, no entanto, passiva, não crítica, ingênua. O dominado ou excluído ainda não tem consciência ética crítica. É o ponto de partida da reflexão ético-estratégica. É a comunidade das vítimas em geral¹⁹⁷, sempre fruto de um determinado sistema performativo, que tem um perfil próprio, uma certa identidade que se afirma como diferença ante os outros grupos, movimentos, sujeitos sócio-históricos. Interessa-nos particularmente o surgimento de novos movimentos sociais na sociedade civil ou na história, que de uma maneira ou outra sempre são comunidades de vítimas que lutam pelo re-conhecimento e que se revelam, "aparecem" – como apareceu o Exército Zapatista de Libertação Nacional como que do nada, inesperadamente, em 1º de janeiro de 1994 em Chiapas, México.

[365] José Carlos Mariátegui, pensador marxista – antiestaliniano *avant la lettre* –, a partir de uma razão estratégica realista, que não distorcia a facticidade a partir de categorias dogmáticas que ocultavam a realidade objetiva dos países periféricos, compreendeu que no Peru não podia ser um inexistente proletariado o sujeito sócio-histórico da anelada revolução. Sua “hermenêutica” – *Sete ensaios de interpretação*¹⁹⁸ da realidade peruana – histórica e econômica situa a opressão de uma comunidade de vítimas, impressionante por seu número, cultura e pobreza, invisível para a própria esquerda de seu momento:

A solução do problema do índio tem que ser uma solução social. Seus realizadores têm que ser os próprios índios¹⁹⁹. Este conceito leva a ver na reunião dos congressos indígenas um fato histórico. Os congressos indígenas, desvirtuados nos últimos anos pelo burocratismo²⁰⁰, não representavam ainda um programa; mas suas primeiras reuniões assinalaram uma rota comunicando os índios das diversas regiões... Um povo de quatro milhões de homens, consciente de seu número, não desespera nunca de seu futuro. Os mesmos quatro milhões de homens, enquanto forem apenas uma massa inorgânica, uma multidão dispersa, são incapazes de decidir seu rumo histórico²⁰¹.

Sete anos antes, György Lukács escrevera algo semelhante: “Esta inconsciência na questão da organização é certamente o sinal da falta de maturidade do movimento”²⁰². De fato, o surgimento de novos sujeitos supõe um processo ético da passagem de um grau de subjetividade passiva a outros de maior autoconsciência²⁰³, no claro-escuro dos diagramas do poder estratégico. A comunidade das vítimas parte de uma “falsa consciência”²⁰⁴, devido ao fenômeno da “reificação” no processo cognitivo das próprias vítimas enquanto oprimidas²⁰⁵. A chamada “consciência de classe” – que desde uma metalinguagem seria a “consciência da vítima como vítima”²⁰⁶; a consciência ético-crítica da mulher feminista como dominada pelo patriarcalismo machista; a consciência do afro-americano da opressão que sofre nas mãos do branco, etc. – parte de um momento negativo:

A consciência de classe [leia-se: da vítima] é, ao mesmo tempo, considerada abstrata e formalmente, uma inconsciência, configurada pela própria situação econômica, histórica e social da classe²⁰⁷.

Seria um grau mínimo de subjetividade do sujeito sócio-histórico que, no entanto, deve percorrer um longo caminho até se tornar uma subjetividade agente na história:

O proletariado [leia-se: as vítimas] é, por sua simples existência, a crítica, a negação destas formas de existência [reificadas... Mas] até que o próprio proletariado não tenha chegado a desvelar completamente esta crise, chegando à verdadeira consciência de classe... não se elevará

senão negativamente sobre o que nega. Quando a crítica não supera a crítica de uma *parte*, quando tentar criticar a *totalidade*, então não supera o que nega²⁰⁸.

Quer dizer, para se tornar *sujeito* é necessário efetuar uma crítica autoconsciente do sistema que causa a vitimação²⁰⁹. Rigoberta Menchú exclamava: "Ficava alegre quando percebia exatamente que o problema não era só meu problema", mas era "uma situação geral de todo o povo"²¹⁰. O sujeito sócio-histórico se torna uma subjetividade libertadora só no momento em que se eleva a uma consciência crítico-explicativa da causa de sua negatividade. Mas Lukács tende a definir essa consciência como Lenin, contra Luxemburg: "Ela superestimou o caráter orgânico do processo e subestimou a importância do caráter consciente e conscientemente organizador do mesmo"²¹¹. Tendeu então a constituir o "partido"²¹² como o momento consciente, autônomo e coordenador exclusivo da comunidade das vítimas²¹³, negando o processo de constituição protagônica da subjetividade sócio-histórica da comunidade das próprias vítimas. Quer dizer, minimizou parcialmente o caráter orgânico e auto-regulado da comunidade das vítimas em favor de um certo consciencialismo vanguardista – especialmente reduzindo à "teoria" toda a problemática dos "princípios éticos", em relação aos quais acontece a "tomada de consciência ético-crítica" (consciência de classe²¹⁴) das vítimas²¹⁵.

A "questão do sujeito" (em seu sentido intersubjetivo, sócio-histórico, como emergência dos diversos sujeitos de novos movimentos sociais nos diagramas do poder), então, é exatamente a problemática do devir ético-crítico da comunidade de vítimas. Os "movimentos sociais" são um tipo fluido ou fragmentário de sujeitos sócio-históricos que aparecem e desaparecem em conjunturas bem determinadas. Voltaremos ao tema na já freqüentemente citada obra futura sobre as frentes de libertação – já que cada uma delas, na luta pelo reconhecimento, refere-se a um ou a vários sujeitos sócio-históricos.

De qualquer maneira, podemos concluir que a crítica do sujeito metafísico moderno leva a considerar certos sistemas, estruturas ou diagramas como "sem-sujeitos" – já que os sujeitos reais ficam na invisibilidade das "abstrações", "funções" ou das "relações de força". No entanto, debaixo deles se encontra o *Dasein* que "é-no-mundo", mas já sempre constituído a partir de uma comunidade de vida, de sistemas de instrumentos culturais, a partir da intersubjetividade discursiva dos sujeitos sócio-históricos, diversos, que, no entanto, podem ser descobertos por uma razão que, sendo universal (material e discursivo-formalmente), é ao mesmo tempo "transversal" (podendo transitar da alteridade de cada "movimento social" para os outros a partir de sua própria constituição material: assim uma mulher, como já dissemos, é inevitavelmente de uma raça, uma classe, uma nação,

uma cultura ou etnia, etc.), a partir das exigências em última instância do sujeito vivo, que fixa o quadro de referência de factibilidade ética.

§ 6.3. A "questão reforma-transformação"

[366] Agora devemos passar para o terceiro aspecto. O sujeito sócio-histórico (§ 6.2) – por exemplo, feminista, de um partido político ou sindicato –, organizado (§ 6.1), atua estrategicamente. Quando cada sujeito atua, sua ação está delimitada por certos marcos ou referências, e pode ser – para a razão crítica ou ética da libertação, e não para uma ética estandarizada – uma práxis funcional, de "reforma" ou crítico-libertadora (operação esta última que denominaremos estritamente como sendo de "transformação" [Marx a chama *Veränderung*]). A ação "reformista" é aquela que cumpre com os critérios e princípios de um "sistema vigente formal"²¹⁶; quer dizer, é uma ação como meio dentro dos marcos dos *fins* da razão instrumental de um sistema dado. Assim, quem atua dentro do sistema econômico capitalista executa uma práxis a partir do critério do aumento da "taxa de lucro do capital"²¹⁷ (da empresa, do banco, etc.). Sua ação é perfeitamente racional ou ética, *dentro dos parâmetros do sistema*. Da mesma maneira, uma ação patriarcal ou machista, que obriga a mulher a ser a "perfeita dona-de-casa", cumpre igualmente com os valores dessa prática de gênero tradicional, pelo menos na cultura ocidental até há pouco.

O problema apresenta-se no conflito entre a) os sistemas formais (enquanto abstratos, meio-fim, auto-referentes) que procedem segundo a *aceitação consciente de poucas regras* bem definidas (já indicadas acima), a partir de cuja prática começam a se produzir, "às costas dos atores", efeitos não intencionados, e b) o marco de referência que é delimitado pelos princípios ético-materiais e discursivo-formais universais – quer dizer, da reprodução e desenvolvimento da vida de cada sujeito ético no dito sistema formal e sua participação simétrica discursiva. Os sistemas formais se fetichizam (se auto-identificam com a realidade sem mais) e tornam invisíveis os sujeitos reais (os *sujeitos vivos* que inevitavelmente exercitam as *poucas regras formais fixas conscientes* e que de fato, cumprindo essas regras, plasmam as estruturas do sistema que "aparece" como *auto-regulado*). As "tendências" objetivas que se cumprem, ao se levar a cabo as ditas regras fixas conscientes, causam efeitos não intencionais que produzem, e "aparecem" – é uma pura aparência não real – aos olhos de um observador externo (e até aos olhos dos próprios atores que efetuam as regras fixas mas, obviamente, sem consciência dos efeitos não intencionais) como sendo "leis sociais" necessárias. Assim "pareceria" que o mercado se auto-regula por si mesmo – como Hayek tenta demonstrar –, ou que o capital autoproduz valor – que para Marx é a pretensão fetichista da explicação da economia política de Smith ou Ricardo.

[367] Na realidade estas "leis sociais" não são a) nem as leis naturais que agem por necessidade física (leis estritamente naturais, como o marco de probabilidade no nível atômico dentro do qual deve aparecer um elétron nas fotografias), b) nem leis necessárias da sociedade de um tipo semelhante ao das leis naturais (como propõe o determinismo histórico metafísico do estalinismo *padrão* como materialismo dialético, com o qual Marx nada tem a ver); mas c) "tendências" sócio-históricas, não necessárias como na natureza, mas tampouco fruto de atos conscientes, como *marcos dentro dos quais* são possíveis e de fato são efetuadas as ações humanas, como resultado do cumprimento das *regras fixas conscientes* definidas. O tipo de "determinação" não é natural nem necessário, mas tampouco é consciente ou caótico, mas é uma regulação não intencional que fixa limites para as ações, pelo cumprimento das regras fixas conscientes indicadas, que agora se realizam como se fossem "necessárias" (à maneira da natureza) pelo simples fato de não ser conscientes (que é o que chamamos de "não intencionais"). A "não-intencionalidade" (ou não "consciência explícita") dos diversos agentes em todos os pontos do sistema, estrutura, diagrama de poder, faz "aparecer" o todo das funções como-sem-sujeitos (como o "sistema" de Luhmann). Por seu lado, ao pretenderem os filósofos modernos (contando, em último termo, com uma argumentação consciente e explícita) ou certos cientistas sociais formalistas que o sistema, mercado ou diagrama opera contando só com atos conscientes de sujeitos metafísicos (o ilustrado moderno diz: eu penso isto como objeto do conhecimento consciente"), à la Max Weber, por atos formais meio-fim, negam a auto-regulação que deve sempre ser pressuposta e respeitada, já que a consciência (como a neurobiologia e a psicanálise bem sabem) não pode "intrrometer-se" sem necessidade nos ditos sistemas de altíssima complexidade. A vida em geral, com seus processos de *auto-organização*, e a vida social em particular, com seus mecanismos de *auto-regulação* (que produzem todos os efeitos não intencionais), não podem ser substituídos por atos meramente conscientes. A tentativa do "planejamento perfeito" ou "total" de Kantorovich, cientista soviético²¹⁸ – criticado por Popper –, é a pretensão extrema da *modernidade*: a racionalização ou a consciência total e perfeita. Esta sonha que tudo poderá ser um dia planejado racional e conscientemente pelo ser humano. É levar ao extremo, e cair em contradição performativa, a tendência certamente já iniciada por Lenin ao propor incorretamente a relação na organização entre vanguarda (consciente e em posse da "verdade": a razão do processo) e as massas (a auto-regulação espontânea desprezada como irracional ou imatura). Entre o espontaneísmo total da auto-regulação não intencional das massas e o vanguardismo hiperconsciente dos líderes, encontra-se todo o claro-escuro de ações conscientes cumprindo regras fixas até os efeitos não intencionais que aparecem como auto-regulados (e que se postulam como empírica-

mente incalculáveis por sua quase infinita complexidade) e que se determinam marcos empíricos que mostram como “tendências” ou “leis” que se cumprem sem “determinismo natural” – as “leis sociais” no dizer de Marx.

Mas seria espontaneísmo suicida para a humanidade não admitir a importância crucial e estratégica da intervenção da *consciência crítica* quando os efeitos perversos não intencionais do sistema (como, p. ex., a miséria crescente da humanidade atual como efeito não intencional das “receitas” do FMI e do BM, com seu neoliberalismo de mercado total ortodoxo) se tornaram insuportáveis, evidentes, e põem em risco a reprodução da vida da maioria dos sujeitos humanos. Nesse momento, a *intervenção conscientemente crítica* se faz necessária, como no barco é necessária a intervenção do timoneiro para corrigir o rumo em cinco graus, evitando que se choque contra um iceberg que poderia destruir a nave. A maquinaria (propulsora como as pulsões ou os mecanismos auto-regulados) move o navio. Segundo seus efeitos não intencionais, iria ao suicídio se se chocasse contra o iceberg, que, segundo as “tendências” previstas, é inevitável. Nesses casos, a *consciência crítica* deve intervir, a partir do uso da bússola (os princípios éticos materiais e discursivo-formais universais que fixam o marco da necessária “correção” ético-consciente). É todo o tema exposto da comunidade das vítimas (que opera não intencionalmente), de sua comunidade crítica (que opera como auto-regulação de base e com *consciência crítica* mas ingênua) e de seus núcleos de referência de crítica explícita, onde a *consciência* adquire nível “ilustrado” graças aos especialistas, estrategos, cientistas, “intelectuais orgânicos”, que são, por exemplo, no Brasil de hoje, tanto um Paulo Freire (o cientista) como um Lula (o líder operário que se tornou político e dirigente de um partido nacional crítico). A ética, como vimos, decide-se no mostrar e normatizar a compatibilidade do sistema formal não intencional com a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana de cada sujeito ético com direito à participação discursiva. Quando não ocorre essa compatibilidade (por exemplo, quando há aumento de capital mas diminuição das possibilidades de vida e da participação discursivo-democrática da maioria da humanidade) a *intervenção ético-crítica* se faz necessária.

[368] É neste contexto que devemos compreender a relação entre “reforma”, “revolução” e “transformação”. Rosa Luxemburg contrapõe “reforma social” e “revolução”²¹⁹, e o faz para criticar os “reformistas”, que desde 1879 se tinham feito presentes com Bernstein, em nome da “possível” mudança interna do sistema. Reformista é aquele que, pretendendo cumprir com os princípios revolucionários, caiu na “adaptabilidade do capitalismo”²²⁰. Traduzido para a metalinguagem ética, o reformista é aquele que atua segundo os critérios (isto é “adaptar-se”) do sistema formal hegemônico ou dominante (no caso indicado, o “capitalismo”). Toda a argumentação do raciocínio reformista consiste em ir mostrando que o diagnóstico

crítico (neste caso o de Marx) foi superado pelas circunstâncias, e começa assim uma redefinição em todos os seus detalhes, de onde resulta, no final, que o sistema formal vigente pode ser reformado a *partir de dentro*:

É claro que, se esta corrente vai se manter, deve tratar de destruir nossos princípios (*Grundsätze*) e elaborar uma teoria própria. O livro de Bernstein é precisamente um esforço nessa direção²²¹.

Luxemburg, diante da tentativa reformista de subsumir os "princípios" (éticos – denominá-los-ia a Ética da Libertação) dentro dos critérios do sistema formal capitalista, vê-se obrigada a repensar criticamente o marxismo a partir das objeções que os reformistas lançam contra Marx. Por outro lado, não é a mesma coisa ser "reformista" que ser intelectual tradicional ou "funcional" do sistema hegemônico. Smith ou Ricardo são burgueses (até revolucionários para Marx) mas não reformistas. Reformistas são os que, parecendo críticos, adotaram os critérios do sistema formal que pretendem criticar. A confrontação teórica torna-se imprescindível. Com efeito, Luxemburg escreve a segunda obra teórica de importância na tradição marxista (depois de *O capital* do próprio Marx) para refutar essa tentativa de fagocitar o pensamento crítico de Marx numa pura interpretação funcional ao capital – como tentavam E. Bernstein, Henryk Grossmann, o próprio Karl Kautsky, e especialmente Otto Bauer, Serguéi N. Bulgakov, Mikhail I. Tugan-Baranovski e Eugen Böhm-Bawerk²²². O importante, para a finalidade de nosso argumento, é mostrar como Rosa Luxemburg se viu obrigada a ocupar muito do tempo que deveria usar para a práxis concreta estratégica a fim de tratar de questões teóricas, não por um abstrato amor teórico à verdade (em si), mas pela necessidade prática de destruir argumentos que justificavam a negação da vida das vítimas e a exclusão dos trabalhadores do sistema formal capitalista. A obra de Luxemburg é "ciência social crítica" em sentido estrito, pois é fruto de todo um "programa de pesquisa científica" efetuado com o fim de explicar a causa da negatividade material das vítimas, refutatório do trabalho teórico destrutivo ou reformista, que tenta negar a criticidade do pensamento de Marx com respeito ao capital, quer dizer, "confundir" a explicação e a causa da alienação do assalariado. O capital, diz o reformismo, não é impossível; não contém uma contradição em si mesmo; a crise não é sinal de seu desabamento, e isto teria sido demonstrado pelo próprio Marx em seus "esquemas" matemáticos da reprodução: o capital pode se autoproduzir e valorizar-se indefinidamente. Por isso, Luxemburg fixa como tema de seu programa científico crítico o próprio centro do argumento reformista: *A acumulação do capital*: "Meu trabalho não tem somente um interesse teórico puro, mas encerra também, na minha opinião, certa importância para nossa luta prática contra o imperialismo"²²³.

[369] Luxemburg deve chegar aos níveis abstratos mais sutis do discurso de Marx para mostrar que os "exemplos matemáticos" dos "esquemas

da reprodução” no segundo livro de *O capital* não são uma descrição empírica do que acontece na realidade concreta – como pretendem os reformistas cometendo um grave erro metodológico, confundindo “o” *abstrato* com “o” concreto *real* –, mas uma maneira pedagógica e abstrata de refletir sobre a reprodução enquanto tal. Luxemburg mostra que, *concreta e empiricamente*:

O capitalismo necessita, para sua existência e desenvolvimento [para sua reprodução ampliada], estar rodeado de formas de produção não capitalistas. Mas não basta qualquer destas formas. Necessita, como mercados, de camadas sociais não capitalistas para realizar sua mais-valia²²⁴.

Sua teoria – que não são os “princípios” do socialismo (éticos, então) –, além de incorporar no horizonte de sua reflexão os países periféricos do capitalismo (e não devemos esquecer que Rosa nasceu na Polônia, país periférico do capitalismo europeu ocidental desde o século XVI), serve de marco na “luta prática contra o imperialismo” – e agora já sai do limite nacional alemão e se torna uma pensadora válida para o “sistema mundo”, com seu “centro-periferia”. Os princípios éticos enquadram a possível ação estratégica (a “luta”) dos críticos articulados organicamente na comunidade das vítimas, mas não devem ser confundidos com a teoria social crítica e científica propriamente dita. A luta contra o reformismo – que não é contra o capitalismo mas contra aqueles que, tendo sido críticos e pretendem ainda o *ser*, abandonaram a sua solidariedade teórica e prática com a comunidade das vítimas, embora digam o contrário – é ética, teórica e estratégica. O reformismo adota os critérios e princípios do sistema dominante – embora proclame ser crítico – e por isso sua estratégia e tática é “reformista” (não importa se pacifista ou violenta; importa que assume os critérios e princípios do sistema vigente), e cria uma nova teoria que tem a particularidade de usar a terminologia crítica, mas dentro do horizonte interpretativo do sistema vigente; quer dizer, não sendo já ciência social crítica mas *funcional*: assim surgirá depois de Luxemburg a futura social-democracia alemã, capitalista em seu horizonte fundamental, socialista em suas formulações lingüísticas. O pensamento crítico deve ter clareza dos princípios crítico-éticos²²⁵, mas também deve inovar ou criar explicações (ou uma compreensão a partir do fundamento, ou ainda interpretações) mais profundas que a da ciência social funcional²²⁶ da negatividade das vítimas (para dar razão da luta estratégica da comunidade crítica das vítimas) e, também, deve demonstrar científico-criticamente a *impossibilidade in the long run* do sistema dominador, uma vez que seus efeitos perversos não intencionais tornaram-se insustentáveis, intoleráveis.

[370] Mas para a Ética da Libertação, de modo diferente da de Luxemburg, a ação ética contrária à práxis funcional (a que se cumpre em o

sistema sem contradição) ou reformista (a que tem má consciência e quer explicar criticamente as razões de sua ação conformista) não é a "revolução" mas a "transformação". Isto é de grande importância estratégica (e até tática) porque, se a ética da libertação tentasse justificar a bondade do ato humano só a partir da "revolução", exclusivamente, teria destruído a possibilidade de uma ética crítica (ou de libertação) *da vida cotidiana*. Como me criticava oralmente meu amigo Hans Schelkshorn, de Viena (Áustria), a ética da libertação pareceria ser válida só para situações revolucionárias, que são absolutamente excepcionais, e com isso se nega ser fundamentadora da ação cotidiana, ordinária, de todos os dias.

De fato, os critérios e princípios que obrigam o sujeito ético a lutar até participar de uma revolução (em favor da vida e co-solidariedade discursiva com as vítimas, com o outro, com as massas oprimidas maioritárias) são os mesmos que exigem "transformar" toda norma, ação, microestrutura ou instituição. Só a "transformação" crítica de um sistema de eticidade completo (uma cultura, um sistema econômico, um estado, uma nação, etc.) leva o nome de "revolução". Assim a revolução não é senão o momento extremo de um nível de complexidade que começa em sua posição mínima pela transformação de uma máxima da vida cotidiana em referência a uma ação possível insignificante (p.ex., desde o muito vulgar "Vou cuspir no chão"), e que deve ser "transformada" a partir do critério e princípio que se enuncia como a não negação do outro, em algum aspecto que possa redundar em diminuição de vida ou participação simétrico-discursiva da vítima da realização de tal máxima (no exemplo, não se deveria cuspir no chão porque prejudicaria a pessoa encarregada da limpeza, a vítima, e não simplesmente por exigência de estética ou de higiene – que são outras razões válidas, como a limpeza ou a possível propagação de vírus, etc.). "Transformar" é mudar o rumo de uma intenção, o conteúdo de uma norma: modificar uma ação ou instituição possíveis, e até um sistema de eticidade completo, em vista dos critérios e princípios éticos enunciados, no próprio processo estratégico e tático. Tratando-se de um sujeito sócio-histórico, como o proletariado ao qual Luxemburg se refere, as estratégias e programas, táticas e métodos de luta situam-se dentro de um quadro definido pelos princípios ético-críticos, pelas conclusões de explicações científicas sociais críticas, pela experiência prática no âmbito correspondente de dirigentes (muitos dos quais são vítimas que se tornaram autoconscientes, ilustradas, expertas, na própria práxis de libertação), sendo tudo sempre discernido a partir dos complexos mecanismos comunitários da discursividade dos afetados como participantes democráticos simétricos.

[371] Rosa Luxemburg critica os reformistas por terem caído num dilema:

A teoria reformista se defronta com um dilema: ou a *transformação* (*Umgestaltung*) socialista é, como se admite agora, a consequência das

contradições internas do capitalismo, por cujo motivo com o desenvolvimento deste amadurecerão as ditas contradições determinando inevitavelmente num momento dado o colapso²²⁷ ... ou os meios de adaptação evitarão realmente o colapso do sistema capitalista e, conseqüentemente, o capacitarão para sobreviver mediante a supressão de suas próprias contradições²²⁸.

O "reformista" não acrescenta nada de novo ao duplo processo possível; é inútil. Por isso, a oposição se enuncia para Luxemburg: reforma ou revolução. De fato, o reformista "desloca o programa do movimento socialista de sua base material (*materiellen Boden*) e procura colocá-lo sobre a base idealista"²²⁹. Se traduzíssemos este enunciado na metalinguagem da Ética da Libertação, diríamos que o movimento ético de transformação crítico situa-se no nível do aspecto material da ética (a reprodução da vida e seu desenvolvimento: o materialismo em sentido profundo) e não meramente no da reprodução do sistema formal performativo da razão instrumental (expresso ambigualmente com o termo "idealismo"; agora se deveria falar de formalismo funcional). E Luxemburg intui a questão ética quando escreve:

É anti-histórico [antiético] representar a luta pelas reformas como uma simples projeção da revolução e esta como uma série condensada de reformas. Uma transformação (*Umwältzung*) social e uma reforma legislativa [que é o que os reformistas tentam] não se diferenciam por sua duração, mas de acordo com sua essência (*Wesen*)²³⁰. O segredo da transformação histórica... reside precisamente na inversão das simples modificações quantitativas [do sistema formal hegemônico] por uma nova qualidade²³¹.

Quer dizer, trata-se de ações com critérios e fundamentos distintos: a reformista confirma o sistema formal dominador – pretendendo ser crítica –; a ação ético-crítica ou libertadora tem outra "essência", porque sua referência com pretensão de verdade não é o horizonte formal do sistema abstrato auto-referente (o capital, p.ex.), mas a exterioridade da realidade da vida das vítimas (a vida negada dos trabalhadores assalariados ou desempregados, disponíveis como massas empobrecidas e marginais "refugáveis", mas sempre "de reserva"). Por isso o reformista não é aquele que usa um modo mais pacífico ou não mais violento de táticas, ou simplesmente evita os meios rupturistas da revolução, mas aquele "que escolhe outro fim (*anderes Ziel*)"²³². Esse outro "fim" é uma ação ética com outra natureza: a funcional ou reformista (muito diversas por sua origem, mediações e justificação) confirmam o sistema formal vigente; a transformativa julga e modifica o sistema formal a partir da vida e da discursividade responsável de todo sujeito humano e, como última instância, das vítimas. Devemos lembrar, no entanto, que Luxemburg confunde assim a "transformação" ética – que em sua imensa maioria não são os atos

revolucionários, embora sejam constituídos com os mesmos critérios e princípios éticos – com a “revolução”. A questão é grave, porque, para o luxemburgismo, o ato eticamente justo ou é revolucionário ou é reformista. Ao passo que quase todos os atos eticamente críticos e justos (“bons”), que podem “transformar” desde uma simples máxima (embora sejam detalhes mínimos) até diversos níveis da ordem vigente a partir das vítimas, não são necessariamente reformistas ou revolucionários. As revoluções, as reais e históricas (não as sonhadas por anarquistas ou ilusos), são o paroxismo do ato transformativo; mas nem toda transformação ético-crítica é nem pode nem deve tentar *hic et nunc* ser somente revolucionária. Isto não é reformismo; pode até ser um ato de transformação válido ético-criticamente. Neste momento, no final do século XX, no tempo da hegemonia sem contrapartida da *pax americana* sob o domínio militar do Pentágono, se a extrema esquerda ou os pretensamente críticos confundem “reformismo” com “transformação ético-crítica” não revolucionária (já que as revoluções podem ser “antecipadas” em muitas situações excepcionais e por muito pouco tempo, mas não podem ser “inventadas”), não poderiam senão condenar ao desânimo ou à imoralidade todas as mulheres e todos os homens honestos e críticos que estão comprometidos em diversas e numerosas “frentes de libertação”, que hoje não são nem podem ser revolucionárias – pelo menos no sentido político da tomada do poder do estado para mudar as estruturas de fundo socioeconômicas –, tais como o ecologismo, o feminismo, as lutas anti-racistas, etc., etc. Mas, para não cair na práxis “funcional” aos sistemas formais dominadores ou no reformismo, não se deve perder a “bússola” do timoneiro que guia o barco para evitar que se choque contra o iceberg já metaforicamente indicado:

Após o repúdio da crítica socialista [leia-se: dos princípios crítico-éticos] da sociedade capitalista [todo sistema formal performativo autonomiza-do...], quando se abandonou o socialismo científico [a ética crítica], perdeu-se a bússola²³³.

A “bússola” são os princípios éticos (os cinco até agora enunciados): indicam a direção de fundo da práxis. O “timão” é a condução estratégico-consciente do sujeito ilustrado, crítico, que sabe respeitar todos os mecanismos da auto-organização vital e auto-regulação social dos sistemas dentro dos quais a consciência emerge para reconduzir o processo eticamente, sem ultrapassar sua finitude. “Debaixo da água” a quilha (a corporalidade) é movida pelas pulsões (motores, etc.). Quem maneja o timão as supõe, não as substitui, está ao seu serviço. Não podemos aceitar o “sujeito moderno”, mas também não a irracionalidade suicida de negar os princípios (a bússola) e a consciência crítica: um golpe oportuno de timão pode “transformar” a direção da rota e salvar a vida dos tripulantes do navio. Mas golpes inoportunos podem destruí-lo de igual ou pior maneira. Nem o navio cego do mercado total, nem o barco que anda sem motores a

golpes de timão do planejamento total. A ética da libertação é muito *mais* complexa que essas simplificações; espero que *suficientemente* complexa para evitar unilateralidades superficiais, mas também para não cair em complexidades *desnecessárias* – de que alguns podem nos criticar. Sabemos que o perfeito equilíbrio empírico é impossível.

[372] A ação crítica, portanto, “transforma” o processo da práxis tal como teria acontecido se só tivesse respondido aos critérios e princípios (sempre presentes ainda que não intencionalmente) do sistema formal vigente. Essas “transformações” produzem em seu conjunto o momento do *desenvolvimento*²³⁴ que acrescenta o novo ao mero processo de produção e reprodução da vida de todo sujeito humano. A mera “reprodução” (racional ou pulsional, institucional civilizatória) pode se fechar auto-referentemente sobre si, fixar-se, totalizar-se totalitariamente, tornar-se representadora (dos sujeitos reais como na criticada alienação do trabalho assalariado de Marx, na repressão das pulsões pelos mecanismos do “superego” de Freud, na “disciplina” carcerária de Foucault). Por isso, o princípio ético é “transformativo”, desenvolve a vida e não só a mantém. Esta transformação não é um mero “progresso” quantitativo do sistema formal. O “progresso” moderno quantitativo, a eficácia formal do meio-fim da razão instrumental, a performatividade do fato como fim último – como poderia ser interpretada a proposta de Lyotard em *A condição pós-moderna* –, o domínio do instrumento técnico, do número, do cálculo eficaz, tudo isso não deve ser totalmente eliminado, mas deve ser subsumido dentro dos critérios e princípios de uma ética da vida do sujeito humano e de sua discursividade simétrica; e deve ser subsumido para ser usado no “desenvolvimento” da vida e da participação humanas. É necessária a criatividade cultural, econômica, política; a reprodução e o desenvolvimento da vida humana no círculo da ecologia; a possibilidade de viver das vítimas diante dos sistemas performativos autonomizados e tomados ídolos do progresso pelo progresso dos fins ou valores em si, sem referência à vida e à discursividade humana. Negamos então – e este é o aspecto recuperável do pós-modernismo – o “progresso performativo” moderno quantitativo tornado independente da possibilidade da vida de cada sujeito, mas afirmamos a necessidade do “desenvolvimento eficaz” qualitativo (performatividade ou factibilidade crítico-ética) em favor da vida como conteúdo material e da co-responsabilidade dos sujeitos morais discursivamente participantes. Se tomarmos como referência a vida do sujeito operário – em terminologia luxemburguiana – e não o sistema formal capitalista, entende-se que “na história das classes a revolução é o ato de criação (*Schöpfungsakt*) política, ao passo que a legislação²³⁵ é a expressão política da vida de uma sociedade que já surgiu²³⁶”.

Esse desenvolvimento como transformação com factibilidade crítico-ética é o processo *histórico de libertação*, não como mera emancipação de

ilustração (na ordem do conhecimento, da ciência, e até da Teoria Crítica), mas como emancipação integrada num processo intensamente mais complexo, sempre também material, corporal, cultural, de conteúdos, que tem momentos auto-regulados, com intervenções autoconscientes de discursividade crítica, e cuja materialidade formal chamamos de *libertação*. Tudo isso é sempre intersubjetivo, quer dizer, de sujeitos particulares participantes constitutivamente numa comunidade de vida e comunicação, como momentos auto-organizados, mas sempre com possibilidade da intervenção da consciência crítica corretiva da auto-reprodução quando se torna entrópica. Processo histórico de libertação de sujeitos sócio-históricos, que têm memória de seu passado, de suas gestas de libertação já acontecidas (e o esquecimento é parte do fato de cair numa auto-regulação entrópica), que têm projetos e programas de realização futura (quando estas comunidades de vítimas alcançaram organização suficiente, quer dizer, quando o grau de subjetividade sócio-histórica é tal que “emergem” como sujeitos históricos novos), que definem sua estratégia, suas táticas, seus métodos de luta para *transformar* (em qualquer nível de complexidade prática: desde a norma até o sistema de eticidade) a realidade social e subjetividade de cada sujeito vivo humano, tendo como instância última crítico-prática as vítimas de seu nível específico de intersubjetividade (a mulher, no gênero; as raças de cor, na discriminação racial; a vida humana na terra diante dos sistemas formais econômico-tecnológicos de destruição ecológica, etc.).

[373] O que temos indicado arquitetonicamente em toda esta obra até aqui é, estritamente, uma introdução à famosa formulação de Marx, quando plasmou a tese 11 de suas *Teses sobre Feuerbach*: “Os filósofos só *interpretaram* (*interpretiert*) o mundo de diferentes maneiras; trata-se de *transformá-lo* (*verändern*)”²³⁷.

Neste aforismo Marx, já citado em outro lugar desta obra, não nega a filosofia – como bem pensava Korsch –, mas diz que ela deve deixar de ser só hermenêutica teórica para se desenvolver como um discurso que fundamente a “transformação (*Veränderung*)” prática e real do mundo, como “atividade crítico-prática (*praktisch-kritischen*)”²³⁸. Esse discurso filosófico só pode ser uma filosofia prática, e no sentido que a temos definido nesta obra, em sentido estrito, uma ética de transformação não reformista, uma ética de libertação. A tradição do marxismo ocidental, desde Lukács, desviou-se para a ontologia, a crítica da ideologia, a estética, a mera economia política, etc., mas nunca tentou desenvolver uma ética como “filosofia primeira e prática” que analisasse critérios e princípios que fundamentem a necessária “transformação do mundo” a partir das vítimas. A Ética da Libertação tentou isso, de diversas maneiras, desde o final da década de 1960.

1. Atos sistêmicos não críticos	
1a. Atos "funcionais" ao sistema formal	1b. Atos "reformistas" que pretendem ser críticos
2a. Atos críticos de "transformação" cotidiana	2b. Atos revolucionários ou de "transformação" extrema
2. Atos ético-críticos ou de "transformação"	

Michael Walzer escreve em *Exodus and revolution*:

Primeiro, onde quer que vivas, é provavelmente o Egito; segundo, sempre há um lugar melhor, um mundo mais atraente, uma terra prometida; e, terceiro, o caminho a essa terra é através do deserto. Não há forma de chegar aí exceto unindo-se e caminhando²³⁹.

§ 6.4. A "questão da violência": coação legítima, violência e práxis de libertação

[374] Se o paroxismo da "transformação" estratégica (que se ocupa com os "fins" da ação) da totalidade de um sistema formal performativo em outro, com toda a re-sponsabilidade pelo outro que isto supõe, é a revolução, o extremo da ação tática em sua factibilidade ética (os "meios" técnicos da ação), como o supremo perigo, é o declarar a guerra. Hannah Arendt escreve:

As guerras e as revoluções – como se os fatos tivessem unicamente acelerado o cumprimento das primeiras previsões de Lenin – determinaram, portanto, a fisionomia do século XX²⁴⁰.

No entanto – quem o teria dito há dez anos apenas? – o século XX termina com o colapso da maior revolução do século (a soviética de 1917), numa espécie de "quietude" mortal, sem revolução possível no horizonte. É a desesperança final dos povos dominados, da maioria da humanidade vítima de um sistema que desatou, ao não ter contrapeso depois do final da "guerra fria", sua violência legal, legítima e letal, contra os deserdados? Ter-se-á, afinal, realizado "a revolução liberal mundial"²⁴¹ diante dos olhos atônitos das multidões empobrecidas e excluídas por milhões do tal festim?

Encontramo-nos agora no nível dos meios, da tática, da razão instrumental, para considerar a factibilidade objetiva, mas ao mesmo tempo crítico-ética de uma possível saída da situação das vítimas a nível planetário.

Revolução e guerra são certamente fatos dramáticos, pois, embora fossem necessárias e até justas, nem por isso poderão evitar o uso de instru-

mentos que podem até produzir a morte de muitos, causando inevitavelmente incontáveis sofrimentos e vítimas inocentes. A primeira, como transformação extrema, é preponderantemente um momento da razão estratégica; a segunda, como mediação-limite da tática, é um momento da razão instrumental²⁴². E Arendt acrescenta:

Uma teoria da guerra ou uma teoria da revolução podem somente ser justificação da violência, porém o que é glorificação ou justificação da violência enquanto tal, já não é política mas antipolítica²⁴³.

Não achamos que o problema deva ser proposto desta maneira. Uma teoria sobre estas questões não é necessariamente uma justificação da violência, embora freqüentemente tenha sido, mas, muito pelo contrário, deve estar orientada para mostrar como a coação se transforma em violência quando perde legitimidade. O tema é extremamente complexo e, para aclarar uma possível conclusão, devemos fazer um longo rodeio, criar categorias analíticas que nos permitam chegar à posição própria de uma ética da libertação.

[375] Nossa argumentação seguirá a seguinte estratégia. Em primeiro lugar, deverá ser definido o direito de todo sistema institucional (político, econômico, de gênero, racial, ecológico, etc.) de contar com meios jurídicos e instrumentais suficientes, convencioneados discursivamente pelos afetados em simetria (o legítimo), que permita reproduzir e desenvolver a vida de cada sujeito ético no âmbito sistêmico e, por isso, institucional respectivo. A instituição vigente (com referência à vida comunitária de todos e ao convencioneado validamente) deve apoiar-se numa certa coação legítima, que permita canalizar os que não estiverem dispostos a cumprir os acordos validamente aceitos. A factibilidade ética – contra anarquistas – deve poder ter meios que dêem objetividade à instituição, “o público”, para além da mera aceitação subjetiva. Isto não significa que a “moralidade” se separe do “político”, como de alguma maneira pensava Kant em sua *Metafísica dos costumes*. A convicção monológica de cada membro é necessária mas não suficiente. A coação legítima é ética na medida em que se exerce cumprindo com as exigências dos princípios material, formal, discursivo e de factibilidade ética: que se garanta a vida de todos os afetados, que participem simetricamente nas decisões de mediações factíveis eticamente. Se todos os membros de uma instituição forem perfeitos, eticamente, como sonha o anarquista, nenhuma instituição seria necessária e por isso seriam perversas já desde a sua origem. Neste caso, a coação jamais poderia ser legítima; e coação e legitimidade se oporiam por definição. Mas empiricamente, e dada a impossibilidade de pressupor uma tal perfeição, a vida humana seria impossível, porque qualquer membro injusto poderia oprimir pela força os restantes, inocentes e indefesos, e poderia facilmente instaurar a tirania de sua vontade sem enquadramento

institucional possível. O anarquista cai numa contradição performativa ao pretender evitar a coação da instituição possibilitando uma pior coação sem possível defesa, nem participação dos membros inocentes violentados. Quem poderia limitar, opor-se ou desarmar o membro injusto que usasse a força contra a comunidade?

Mas admitir a coação legítima não é aceitar a dominação como constitutiva da legitimidade, como pressupõe Max Weber. Além disso, a legitimidade não é só o consentimento produto da melhor argumentação pela participação simétrico-discursiva dos afetados, mas também a aceitação da ordem institucional na medida em que consegue a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana dos membros no dito sistema.

Trata-se da aceitação de uma coação legítima e institucional, mutuamente convencionada por consenso, para a factibilidade empírica e ética das funções sociais, e a fim de poder ter recursos quando alguns membros não cumprem o que foi decidido livre, simétrica e validamente. Esta coação, embora inclua o uso da força com instrumentos tais como leis, tribunais, mas também armas, organismos policiais (não como torturadores, mas como servidores respeitosos da civilidade), lugares de reclusão (como instituições humanas de reeducação ética, e não prisões como lugares de suplício que pervertem), etc., não pode ser denominada *violência*. Quero deixar esta palavra (violência) para um uso ético bem determinado, negativo, perverso, e por isso nunca se poderia aceitar com justiça a violência – mas ela precisa ser definida antes conveniente e univocamente, distinguindo-a de outros usos da força legítimos, legais, justos, honestos e até meritórios, dada a heroicidade daquele que a exerça por dever e como serviço ético para a comunidade, para a humanidade.

[376] O conflito começa quando vítimas de um sistema formal vigente não podem viver, ou foram excluídas violenta e discursivamente de tal sistema; quando sujeitos sócio-históricos, movimentos sociais (p.ex. ecológicos), classes (operários), marginais, um gênero (o feminino), raças (as não brancas), países empobrecidos periféricos, etc., tomam consciência, se organizam, formulam diagnósticos de sua negatividade e elaboram programas alternativos para transformar tais sistemas vigentes que se tornaram dominantes, opressores, causa de morte e exclusão. Para esses novos sujeitos sócio-históricos a coação “legal” do sistema vigente (que causa sua negação e os constitui como vítimas) deixou de ser “legítima”. E deixou de sê-lo, em primeiro lugar, porque tomam consciência de não terem participado do acordo original do sistema (e por isso começa a deixar de ser “válido” para eles); e, em segundo lugar, porque em tal sistema essas vítimas não podem viver (por isso deixa de ser uma mediação factível para a vida dos dominados). Ante a consciência ético-comunitária crítica da comunidade de vida e comunicação das vítimas tal coação se torna *ilegítima*.

Todo uso da força *contra os novos direitos*, que se vão manifestando histórico-progressivamente aos próprios olhos das vítimas, agora já não será para eles “coação *legítima*” mas estritamente *violência*: uso da força contra o direito do outro, sem validade nem consistência objetiva (será a força destrutora da “*exclusiva reprodução*” do sistema vigente, mas não a reprodução e desenvolvimento da vida humana). Quando Washington, na Nova Inglaterra, ou Hidalgo, na Nova Espanha, se levantaram contra a Inglaterra ou a Espanha, tinham consciência ético-crítica clara de que, como vítimas do colonialismo injusto, extinguiu-se para eles a validade do direito das monarquias européias diante da *nova validade* do direito nascente dos originários Estados Unidos ou México livres. A antiga coação legítima inglesa ou espanhola transformara-se em violência. E a coação defensivo-ilegal de Washington ou Hidalgo não só são aceitáveis pelas vítimas, mas são necessárias para sua autodefesa como vítimas *inocentes* (as populações coloniais nascidas na América e oprimidas pelos europeus), e, portanto, plenamente éticas. Quem der a sua vida nesta luta pelo reconhecimento da dignidade das vítimas inocentes, em sua defesa, será lembrado, justamente, pelas gerações futuras, pela história, como herói. A heroicidade está em que a comunidade das vítimas reconhece o sujeito de tal práxis como o fundador da nova eticidade, da nova ordem, do novo sistema, da nova totalidade em linguagem levinasiana; quem produzir o pão do faminto, a roupa do nu, a casa do sem-teto... com toda a ambigüidade que isto acarreta²⁴⁴. Trata-se do tema deste parágrafo: a *factibilidade empírica ético-crítica*, em cujo nível, por se tratar preponderantemente da razão instrumental (técnica, científica, militar, etc.), se encontrem “meios”. Talvez nenhum meio ou instrumento seja mais duro, frio, impiedoso do que a “arma”. Nasceu nas mãos dos caçadores do paleolítico, já que o sujeito humano vivo, sendo onívoro, necessita de proteínas; para isso caçou animais com instrumentos pontudos para atravessar o corpo destes viventes (a membrana que separa o vivo do não vivo, desde a ameba até os pluricelulares, o couro dos mamíferos, a roupa do nu, as paredes de toda casa sobre a terra, as fronteiras da pátria diante de outras pátrias... a “linha”). Logo em seguida o caçador voltou-se com agressividade intra-específica contra os outros seres humanos: nasceu o guerreiro. Com as enormes macroestruturas institucionais do neolítico urbano nasceram os militares profissionais e com eles os exércitos. Com a revolução industrial as armas se tecnificaram com máquinas, tanques, aviões, bombas atômicas... O que nasceu como meio para a vida humana (a caça) terminou como um enorme fetiche, um sistema auto-referente militarista (articulado com o capitalismo transnacional) que se autonomiza e, agora mais do que nunca, põe em risco não só a vida humana, mas simplesmente a “vida” sobre o planeta Terra. A razão instrumental chegou à sua totalização: a feitura (*feitiço*, em português) de nossas mãos tornou-se um poder autônomo

(como Marx dizia em 1844) e volta-se contra a própria humanidade para destruir a sua vida totalmente. De fato, porém, não é a humanidade que detém as estruturas do poder militar, mas muito poucos países, e, concretamente, desde 1989, um país: os Estados Unidos, que a partir de seu Departamento de Estado dirige o Pentágono, poder omnímodo, pela primeira vez na história de milhões de anos da espécie *homo*, sob o domínio de um complexo político-econômico-militar. É a partir deste quadro concreto que se deverá refletir no século XXI, no limiar do terceiro milênio, o tema da factibilidade ético-crítica ou a libertação das vítimas do planeta Terra.

Vejamos, em alguns níveis, o que foi dito.

Esquema 6.6: DIFERENCIAÇÃO ENTRE COAÇÃO LEGÍTIMA E VIOLÊNCIA

	<i>a. Ordem estabelecida (legal)</i>	<i>b. Rebelião com/sem sujeito emergente</i>
1. Coação legítima	Ações legais e legítimas	Práxis de libertação ilegal e legítima
2. Violência (uso de coação ilegítima)	Repressão legal e ilegítima	Ação anarquista ilegal e ilegítima

[377] Um exemplo poderia nos dar a oportunidade de mostrar o tipo de marco teórico que necessitamos neste momento. É sabido que Mahatma Gandhi, em sua luta pela emancipação da Índia do domínio inglês, utilizou um método tático da "guerra sem armas (*krishnalal sheidharani*)" ou, mais simplesmente, a doutrina da "não-violência" – que para ele tinha fundamentação ético-religiosa. Martin Luther King mobilizou, de maneira semelhante, milhões de afro-americanos até conseguir um aumento significativo de seus direitos civis nos Estados Unidos. No contexto desta ética da libertação, fica claramente compreensível a "eficiência" dessa tática política, utilizável somente em certas conjunturas bem determinadas (que nem são as ditaduras sem "estado de direito", nem as situações propriamente revolucionárias). Quer dizer, em certas ocasiões bem determinadas, quando existir o respeito democrático dos direitos humanos, é possível aos novos movimentos sociais usar tal tática, já que tem certa eficácia. De fato, a fim de alcançar objetivos precisos pode-se produzir uma situação tal que a coação legal (da metrópole colonial ou do estado, por exemplo) "apareça" claramente como violência (como não legítima)²⁴⁵, quando, por exemplo, um policial enfrenta, com suas armas de fogo do soldado inglês, a corporalidade nua da vítima desarmada em greve de fome na Índia Oriental. A dominação que se exerce diariamente contra a vítima, através das estruturas injustas, agora se manifesta à luz do dia. A coação legal começa a perder sua legitimidade, a se desmoronar moralmente. Pelo contrário, a

comunidade dos que constituem o movimento social, que, por ser "novo", é ilegal – já que reivindica direitos emergentes ainda não sancionados positivamente –, adquire maior consciência da superioridade ética de sua causa e adquire uma crescente e mútua convicção da legitimidade de sua ação que consolida o auto-reconhecimento de sua dignidade própria e a co-re-sponsabilidade mútua. A ação, como se poderá entender, tem legitimidade crítica contra a legalidade coativa das estruturas dominantes. Esta é a "fricção" que Rosa Luxemburg exigia para que a consciência crítica das massas crescesse – embora, em seu caso, por se lançar numa revolução, o movimento não fosse necessariamente desarmado²⁴⁶.

Antonio Gramsci dava a este fenômeno o nome de crise de "hegemonia"²⁴⁷; era o momento em que se passa da "hegemonia" – quando há consenso suficiente por parte de todos os membros de um sistema político, como aceitação acrítica pelas massas do poder do bloco histórico no poder, por isso não sendo posto em questão por nenhum grupo influente – para a "dominação" como coação ou repressão enquanto violência, ação ilegítima, ainda que legal por algum tempo, quando o bloco social dos oprimidos entra em ação.

[378] De fato, para Max Weber o conceito descritivo de legitimidade inclui sempre algum tipo de dominação, o que lhe tira possibilidade de se transformar numa noção de validade ético-normativa. Weber define descritivamente a legitimidade da seguinte maneira:

Os que atuam socialmente podem atribuir *validade legítima* a uma ordem determinada: a) em merecimento à *tradição*: validade do que sempre existiu; b) em virtude de uma *crença afetiva* (emotiva, especialmente): validade do novo revelado ou do exemplar; c) em virtude de uma *crença racional de acordo com valores*: vigência do que se tem como absolutamente valioso; d) em merecimento ao *[legalmente] estatuído positivamente*, em cuja *legalidade* se crê²⁴⁸.

Como se pode observar, com exceção de d, os outros três motivos são "materiais" (tradição, afetividade e valores). A "ordem" política tem "validade" quando é aceita como tradição vigente (é a ordem convencional que não entrou em crise), porque ainda motiva afetivamente os membros (p. ex. "amor pátrio"), pela crença consensual nos valores culturais, ou pelo reconhecimento das leis que são cumpridas comunitariamente. O "conteúdo de sentido"²⁴⁹ dá validade à ordem, quer dizer, tem legitimidade. Mas tal legitimidade é essencialmente instável porque é "só uma probabilidade, a de ser tratada praticamente como tal e mantida numa proporção importante"²⁵⁰. E isto porque a dita ordem está organizada a partir da dominação. Weber, por sua vez, define assim a dominação:

Entendemos aqui por *dominação* um estado de coisas pelo qual uma vontade explícita (*mandato*) do *dominador* ou dos *dominadores* influi

sobre os atos de outros (do *dominado* ou dos *dominados*), de tal sorte que, num grau socialmente relevante, estes atos têm lugar como se os dominados tivessem adotado por si mesmos e como máxima de seu agir o conteúdo do mandato (*obediência*)²⁵¹.

É isto que constitui a legitimidade como conceito contraditório e de impossível normatividade: o legítimo é o aceito como válido, mas fundado numa estrutura social onde a maior parte (os dominados) cumpre a vontade de outro como própria, realizando os interesses dos dominadores e não os próprios. Então o conceito de poder torna-se central:

Poder significa a probabilidade de impor a própria vontade, dentro de uma relação social, mesmo contra toda resistência e qualquer que seja o fundamento desta probabilidade²⁵².

Enquanto essa “probabilidade” for mantida, a dominação é exercida e a legitimidade é válida. Por sua vez, a instituição última da ordem política *legítima* é o estado, que se reserva o monopólio e um uso exclusivo da coação física, “com a missão de obrigar a observância dessa ordem ou de castigar sua transgressão”²⁵³; como um domínio sobre a vida e a morte²⁵⁴.

[379] Habermas, por sua vez, para encontrar um critério de normatividade que permita definir eticamente a legitimidade, partindo do processo weberiano de racionalização, desenvolve-o até chegar ao seu nível intersubjetivo e mostra a legitimidade como a aceitabilidade consensual de uma ordem política compartilhada pelos membros simetricamente argumentantes numa comunidade de comunicação:

Legitimidade significa que a pretensão concomitante a uma ordem política de ser reconhecida como reta e justa não está desprovida de bons argumentos; uma ordem legítima merece o reconhecimento... Com esta definição se destaca que a ilegitimidade é uma pretensão de validade discutível de cujo reconhecimento (quando menos) fático depende (também) a estabilidade de uma ordem de dominação (*Herrschaftsordnung*)²⁵⁵.

Com isto Habermas superou a fundamentação da legitimidade na mera ordem convencional, afetiva, valorativa e até legal-positiva, para apoiá-la na normatividade da ética discursiva. Mas, do mesmo modo que Weber, não pode deixar de considerar que a dominação continua sendo um momento empiricamente inevitável e fonte de permanente crise. A “crise de legitimidade” – e o correlativo processo necessário de legitimação – pareceria se apresentar diante da “desintegração social”, efeito da colonização do “mundo da vida cotidiana (*Lebenswelt*)” por parte dos sistemas (econômico, sob o poder do dinheiro, e político burocratizado). Seria uma crise de racionalidade.

Mas o que falta a Weber e Habermas – e também a Serrano – é perceber que uma instância relevante, e nunca descartável, da legitimidade de uma

ordem política consiste na possibilidade de produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana de cada um dos membros da indicada ordem, em nível aceitável ou tolerável (por parte da consciência atual dos dominados). A crise de legitimidade deve ser articulada também com uma crise de reprodução da vida (o problema da miséria dos dominados e excluídos) para desenvolver assim um conceito mais profundo da dita legitimidade. Na América Latina, África, Ásia e Europa Oriental, e entre crescentes maiorias dos países “centrais” do capitalismo, a ordem política perde legitimidade quando a miséria das maiorias torna-se intolerável, insustentável²⁵⁶. Por tudo isso, a legitimidade deveria ser definida – num sentido primário e básico – como a *autovalidação comunitária* que se outorga a uma ordem política (ou a outros sistemas práticos), a partir da capacidade empírica da dita ordem a) de reprodução e desenvolvimento da vida dos sujeitos (o material)²⁵⁷ e b) de participação intersubjetiva simétrica na tomada de decisões dos afetados (o formal), sendo tudo isso possibilitado c) por mediações instrumentais eficazes (a factibilidade), o que como resultado cria um *consenso fundamental* de aceitação da indicada ordem política (ou outras).

A importância da instância material (toda a questão do princípio material da ética exposta no capítulo I) não foi considerada por Habermas, como tampouco por Foucault, à sua maneira – embora situe-se adequadamente no nível da corporalidade excluída do diagrama do poder –, porque deixaram de recorrer à economia política²⁵⁸ como ciência social crítica:

Aciência econômica ocupa-se hoje com a economia como um subsistema da sociedade e prescinde das questões de legitimidade²⁵⁹. Nas sociedades avançadas do Ocidente desenvolveram-se, durante os últimos decênios, conflitos que em muitos aspectos... já não se desencadeiam nos âmbitos da *reprodução material*... Ao invés, os conflitos surgem nos âmbitos da *reprodução cultural*²⁶⁰.

O que acontece, como temos lembrado freqüentemente, é que as “sociedades avançadas do Ocidente” (Europa e Estados Unidos) e Japão são cerca de 15% da humanidade atual. Nos restantes 85% da humanidade a “reprodução material” continua sendo uma referência relevante da legitimidade de toda ordem política. Isto explica que todos os novos movimentos sociais (e até políticos, classistas, etc.) tenham uma referência necessária à reprodução e desenvolvimento da vida humana articulados com a aceitabilidade intersubjetiva da consensualidade legitimante²⁶¹.

[380] À Ética da Libertação interessa estritamente o momento em que a legitimidade da ordem dominante – no sentido weberiano – se torna *ilegítima*, e aqui já não vale nem o tipo de dominação burocrática instrumental, tradicional valorativo ou carismático excepcional. No tipo de dominação carismática weberiano oculta-se, tendo sido negada, o tipo de ação

libertadora, que luta pelo re-conhecimento de nova legitimidade que não é carismática – mas tampouco burocrática ou tradicional. Não se trata de um quarto tipo de dominação; é um tipo de legitimidade de outra ordem, e tem a pretensão de não ser de dominação, mas de “libertação” de algum deles ou dos três tipos de dominação legítima determinados por Weber. Por “dominação carismática”²⁶² ele entende um certo tipo de reconhecimento por parte “dos dominados” como “adeptos”²⁶³ que se baseia “na validade do carisma” do chefe, caudilho, feiticeiro, etc., a partir de suas “supostas qualidades carismáticas”²⁶⁴. O líder carismático entra em “competição” com os outros poderes no mercado do poder legítimo²⁶⁵, contra os patriarcas tradicionais e os valores vigentes, contra os burocratas da legalidade, ou contra outros líderes carismáticos sobrenaturais. Seria uma luta pela “dominação”. A práxis de libertação, pelo contrário, opõe-se a esses três tipos de dominação “legítima” (cada uma delas *hegemônica* em suas respectivas épocas clássicas, diríamos com Gramsci). A comunidade de vida e comunicação crítica das vítimas não é meramente carismática – e evidentemente é antiburocrática e antitradicionalista –, mas levanta-se contra o sistema estabelecido (legal e legítimo, tradicional, burocrático, com seus “feiticeiros” carismáticos, ao modo de Hitler ou dos fascismos, dos nacionalismos burgueses, ou das novas religiões carismáticas cristãs ou fundamentalistas muçulmanas) por outros critérios de verdade, validade e factibilidade, críticos e intersubjetivos; por outros princípios normativos – todos os que temos observado até este momento nos cinco capítulos anteriores desta *Ética da libertação*. A crise de legitimidade (como lento processo de deslegitimação) e criação de nova legitimidade (contra o processo forçado de legitimação que o sistema vigente em crise tenta) exige distinções que nem Weber nem Habermas conseguiram – por causa da estreiteza de seu marco teórico. Fique claro, então, que a legitimidade da qual parte e vai se afirmando a práxis de libertação não é nenhum dos três tipos de dominação weberianos, mas um situado em outro nível prático: a legitimidade que alcançam os novos sujeitos sociais emergentes, e que não se fundamentam, pelo menos em seus começos, em nenhum tipo de dominação – mas de organização com uma certa disciplina interna.

[381] Na atualidade, por exemplo, o projeto econômico neoliberal, inspirado principalmente em F. von Hayek, que é quem elabora o marco teórico das políticas do Fundo Monetário Internacional (FMI) ou do Banco Mundial (BM), produz vítimas em todos os países pobres pós-coloniais. Os movimentos sociais empreendidos contra estas políticas, como as greves operárias no Cone Sul latino-americano sob a liderança da Confederação Geral do Trabalho (CGT) argentina, ou do Partido dos Trabalhadores (PT) brasileiro, são ações combinadas por sujeitos histórico-sociais que vão à rua para lutar pelo reconhecimento da dignidade de suas vidas postas em perigo. Tais ações adquirem entre seus partidários crescente validade,

legitimidade, contra uma ordem que começa a perder essa legitimidade. O estado que desmantela o antigo "estado benfeitor", através de privatizações – que permitem "realizar" o capital *fictício* financeiro dos países centrais em capital produtivo – e políticas monetaristas de recessão econômica, efetua uma coação legal mas crescentemente ilegítima, ante um povo que não pode mais aceitar uma ordem política que o vitimiza com o desemprego, a fome e a miséria. São ações do estado que adquirem o rosto da pura violência, a repressão legal ilegítima²⁶⁶. Desta maneira, a crítica que se origina da ordem material das vítimas deslegitima a validade formal e aparentemente democrática e as ações desses movimentos sociais, suas práxis de libertação, nunca podem ser consideradas como violentas, mas significam uma coação legítima, embora freqüentemente ilegal²⁶⁷.

Desenvolvamos as categorias empregadas. Em primeiro lugar, a ordem vigente tem direito (legalidade) ao exercício monopólico legítimo da coação, em virtude de o público (desde Kant) não poder ser deixado nas mãos da decisão subjetiva meramente individual²⁶⁸. Repetindo, em sua época clássica, que Gramsci chama de momento da "hegemonia"²⁶⁹, a ordem social, econômica, política e cultural gozam de boa aceitação por parte dos dominados (no sentido weberiano), que *ainda* não têm consciência clara da dominação que se exerce sobre eles, ou que é tolerável (em vista dos ainda mais intoleráveis sofrimentos do regime anterior, recente e recordado: por exemplo, os sofrimentos dos servos do feudalismo com respeito aos operários livres das cidades européias medievais). A ordem política legal é legítima quando tem aceitabilidade material (reproduz suficientemente a vida), com validade intersubjetiva racional (os argumentos não podem ser refutados por outros melhores ou ainda inexistentes), e se apresenta como "eficaz" com respeito à ordem anterior. A legalidade legítima impera sem oposição. Além disso, no estado moderno europeu, este momento clássico coexistia com um "estado governativo (*Regierungsstaat*)" baseado na soberania onipresente do rei absoluto, fundamento da legalidade – no dizer de Karl Schmitt²⁷⁰ –; a autolegitimidade da autoridade funda a legalidade. Isto pode levar a uma certa concepção do político como "centralização do poder", "isolamento dos indivíduos", pretendendo uma certa homogeneização "nacional" de todos os membros (com o desaparecimento da esfera autônoma do privado e do mercado²⁷¹, nascendo assim o "totalitarismo" moderno). Pelo contrário, no "estado de direito (*Rechtsstaat*)", interpretado discursivamente, existe uma normatividade válida intersubjetivamente a partir do consenso livremente aceito no princípio racional democrático, que articula mutuamente a legalidade com a legitimidade.

[382] Uma ética da libertação exigirá uma problemática ainda mais complexa. A ordem legal (positiva) e a legitimidade (vigente) – em todos os sentidos apontados – não podem não supor (e é impossível que não suponham em algum grau, ainda que mínimo) algo de negação (material

e formal discursivo) das vítimas. “A partir das vítimas” o problema da legalidade, da legitimidade, da coação de direito e tantos outros temas exigem ser desenvolvidos em seu novo significado. Assim à legalidade positiva vigente (seja qual for sua definição) pode agora se opor a ilegalidade (sempre inevitável na origem da ordem futura) dos novos movimentos sociais da comunidade crítica das vítimas, quando emergem organizada-mente na ordem vigente, que sempre os pressupõe, mas que se habituara a ignorá-los enquanto “aceitavam” passivamente a dominação que se exercia legal e legitimamente sobre eles. Em primeiro lugar, sua “irrupção” – quando emergem como que “do nada”, das selvas e montanhas de Chiapas, os rostos dos “sem-rosto”, de indígenas maias do Exército Zapatista de Libertação Nacional no México – pode colocar em crise a legitimidade do sistema. Neste momento se produz uma complexa situação prática que sempre foi objeto da reflexão da ética da libertação. As ações “legais e legítimas” (1.a) da “ordem estabelecida”²⁷² enfrentam agora as ações “ilegais” – a partir da ordem estabelecida: ilegalidade de Miguel Hidalgo diante da *Recopilación de las Leyes de las Yndias* de 1681 – e “ilegítimas” para a comunidade hegemônica, já que os excluídos não participaram dos acordos básicos dos grupos dominantes. A coação que se exerce contra a práxis de libertação, contra as ações ilegais (de Washington ou Hidalgo), é “legal” e “legítima” – aos olhos dos reis ingleses ou espanhóis, por exemplo. Mas a partir da intersubjetividade discursiva, racional e simétrica das vítimas (os crioulos da Nova Inglaterra ou do Novo México) as ações de rebelião (“práxis de libertação”, 1.b) começam a ter “legitimidade” para eles²⁷³. Desta maneira, aos olhos das vítimas, a “legitimidade” legal do sistema perde validade (torna-se ilegítima) e sua coação (que era legítima) torna-se violência: mero uso da força, coação contra o direito legítimo do outro (outro que agora tem consciência de ser um sujeito autônomo com direitos novos). A deslegitimação da dominação invisível da época “clássica” anterior torna-se intolerável a partir do processo de tomada de consciência (conscientização, em linguagem brasileira) das vítimas.

[383] Reservaremos, então, exclusivamente, a palavra violência (de “força”, vis em latim, usada contra o direito do outro, no sentido de “violar”) para a rebelião ilegal e ilegítima do anarquista²⁷⁴ (2.b), ou para a coação legal que se tornou ilegítima (1.b) (a da ordem vigente, p. ex., do estado como ator repressor: a do exército inglês do século XVIII contra a Nova Inglaterra, a do espanhol contra a Nova Espanha no século XIX, o exército chileno de Augusto Pinochet contra um povo indefeso que tinha em Allende um governante legal e legítimo). A luta pelo re-conhecimento dos novos direitos, do estabelecimento por transformação de normas, ações, instituições ou sistemas completos de eticidade, quando são o último recurso possível das comunidades críticas das vítimas, consistem, em seu limite, e mesmo quando são usados meios “proporcionais” à violência contrária

(propaganda contra propaganda, luta de punhos contra punhos, luta desarmada não violenta contra as armas do sistema repressor... e, em casos extremos e quando se esgotaram todos os outros meios [como no caso de Washington, de Hidalgo e de tantos outros], armas contra armas), na práxis de libertação legítima, coação defensiva da massa inocente de vítimas, sem estruturas legais que justifiquem *ainda* suas ações, evidentemente²⁷⁵.

A coação-limite nas transformações estratégicas é, em última instância, a revolução. Aqui, porém, trata-se da guerra, que ambigualmente é julgada como justa ou injusta. Novamente é necessário uma certa precisão semântica que nos permita abrir caminhos na justificação da práxis de libertação. A guerra, em último termo, não é justa nem injusta; é simplesmente o "campo" ou a estrutura estratégica, o "diagrama" de macroforças onde se enfrentam dois ou mais exércitos. Os exércitos são os que lutam na guerra – numa ou várias batalhas, frentes, movimentos, posições – por "causas"²⁷⁶ justas ou injustas. O exército espanhol com Cortês ou o norte-americano com Schwarzkopf lutaram contra os astecas ou os iraquianos, pretendendo libertar os zapotecas, otomies e outros povos sob o domínio asteca, ou o Kuwait sob o domínio do Iraque. Mas há muitos exércitos no campo da guerra: a) o dos povos dominados que lutam por sua emancipação (os zapotecas ou otomies, os kuwaitianos ou panamenhos²⁷⁷; b) o dos novos dominadores (Espanha ou Estados Unidos) que conseguem seus objetivos (os espanhóis, o ouro e a prata dos astecas no século XVI; os norte-americanos, o ouro "negro" tão estratégico para o século XXI) pelo domínio sobre c) os dominadores antigos (astecas ou iraquianos). As "causas" dos exércitos são diversas; num caso, é a dominação a longo prazo (b); noutros, a defesa de sua dominação sobre outros povos (c); por último, encontramos (a) a defesa propriamente dita de sua soberania (entre zapotecas ou kuwaitianos). As duas primeiras "causas" não podem ser plenamente legítimas; a terceira, sim. Da mesma maneira, os curdos, atualmente, lutam contra a Turquia, Irã e Iraque para alcançar uma autonomia territorial que o colonialismo britânico lhes negou. Sua luta, como a de Washington, Hidalgo ou Fidel Castro, é luta de libertação legítima.

[384] Encontramo-nos no âmbito da factibilidade ético-crítica, de ações táticas que devem estar encaminhadas a negar as causas da negação das vítimas²⁷⁸. Mais uma vez voltamos a considerar este nível a partir da reflexão de Rosa Luxemburg, pois nos pode ser útil. Depois da revolução russa de 1905, Luxemburg levantou a questão da greve geral e nacional de massas e, posteriormente, pela decisão de 4 de agosto de 1914 de se aprovarem fundos para organizar o exército prussiano, o problema da crise da socialdemocracia diante da chamada Primeira Guerra Mundial. Ambas as decisões são táticas. A primeira era novidade e se tornará legal; é práxis de libertação, em princípio. A segunda foi legal (na ordem nacional), e, contudo, de efeitos definitivos²⁷⁹ no tocante à desorganização da comuni-

dade das vítimas que lutaram e morreram numa guerra de seus opressores: lutaram por uma causa alheia.

De fato, Engels já tinha argumentado contra Bakunin que uma greve nacional de massas era impossível, pela falta de organização e de uma "caixa de resistência", ou era desnecessária, já que, tendo-se a força para fazer uma greve geral, podia-se tomar o poder. Luxemburg replicava:

A revolução russa [de 1905] submeteu hoje o argumento exposto mais acima a uma revisão completa. A revolução russa, pela primeira vez na história das lutas de classes, tornou possível uma realização grandiosa da idéia da greve de massas, e inclusive – como explicaremos mais detalhadamente – da greve geral, abrindo assim uma nova época na evolução do movimento operário²⁸⁰.

Encontramo-nos estritamente no nível da tática social, dentro de uma estratégia política. A greve de massas não é um método anarquista: é uma ação sócio-sindical, mas não deixa de ser política. Não se decide voluntariamente nem se evita facilmente. "É um fenômeno histórico – escreve Luxemburg – que ocorre num momento determinado e é produzido por uma necessidade histórica determinada pelas condições sociais"²⁸¹. No "vazio da análise lógica abstrata"²⁸² tudo é possível; mas a factibilidade histórica deve responder a um "exame objetivo da origem da greve de massas do ponto de vista do que é historicamente necessário (*geschichtliche Notwendigen*)"²⁸³, mas sempre a partir do quadro de referência do eticamente possível. Por seu lado, alguns reformistas acreditam que as greves são táticas não revolucionárias próprias do parlamentarismo, ao passo que os anarquistas pensam que já é a ação direta revolucionária. Nem uma nem outra. Quando, em 22 de janeiro de 1905, 200 mil operários desfilaram em São Petersburgo diante do palácio do Czar e o desfile "terminou numa terrível carnificina"²⁸⁴, culminação de um processo que desde 1896 começara com greves operárias iniciadas por reivindicações simplesmente econômicas, sempre mais numerosas e com maior organização:

Esta primeira ação geral direta de classe determinou como contragolpe para o interior da classe operária um despertar pela primeira vez, como que através de um choque elétrico, do sentimento e da consciência de classe de milhões e milhões de homens... Consciência do caráter insuportável da existência social e econômica que sofria há anos sob as cadeias do capitalismo. Então começa espontaneamente (*spontanes*) um movimento geral para sacudir e romper as cadeias²⁸⁵.

[385] Este tipo de acontecimentos-limites, crises espantosas, são "a escola viva (*lebendige Schule*) dos acontecimentos... em fricção (*Reibung*) recíproca contínua"²⁸⁶. Taticamente estas ações não podem ser produzidas (p. ex. uma greve geral) com "apenas a organização"²⁸⁷, mas quando esta "for transformada num verdadeiro movimento popular (*Volksbewe-*

gung)"²⁸⁸. O que no operário alemão é somente "uma consciência teórica latente (*theoretisches, latentes*)... na revolução, onde a própria massa aparece na cena política, a consciência de classe é prática e ativa (*praktisches, aktives*)"²⁸⁹. Mas no final, como no caso da "não-violência" – outra tática –, tudo isto é uma "tarefa educativa (*Erziehungswerk*)"²⁹⁰, no sentido de que o sujeito histórico emergente, a comunidade crítica das vítimas, vai tomando consciência intersubjetiva ético-crítica (como a consciência de classe) da legitimidade de sua práxis libertadora. A ação tática é uma mediação de fins estratégicos situados a partir dos princípios enunciados:

Aqui não se trata de julgar o caso concreto do gabinete Waldeck-Rousseau – escreve Luxemburg –, mas de decidir a partir de nossos princípios fundamentais uma regra de comportamento geral²⁹¹.

Não qualquer meio ("regra de comportamento" tática) para qualquer fim; nem qualquer fim ("regra de comportamento" estratégica) para efetuar os princípios. Pelo contrário, os princípios são o fundamento da determinação dos fins e dos meios: todos devem responder ao silogismo ético correspondente. Os "princípios fundamentais" (ético-materiais e discursivo-formais) são o marco onde se situam as regras ou táticas gerais e concretas²⁹². A greve geral é possível a partir destes pressupostos, mas não para constituí-la como "fim último" destrutivo – posição anarquista extrema –, e sim como um meio coativo para que o operário aprenda sua essencial função dentro do capital ("todo o capital é trabalho", escrevia Marx), e para que o capital descubra a presença de um novo sujeito histórico-social diante do qual é preciso sentar à "mesa de negociação" – ainda que não seja a partir de uma moral discursiva, pelo menos dentro de acordos próprios da razão instrumental ou estratégica.

[386] Uma segunda situação paradigmática foi a que desatou a crise da socialdemocracia diante da guerra²⁹³. O proletariado alemão e o partido socialdemocrata, e com ele a II Internacional, cometeram um erro tático de consequências definitivas:

Seus erros são tão gigantescos como suas tarefas. Não tem um esquema prévio, válido de uma vez para sempre, nem uma liderança infalível que mostre o caminho a percorrer; não tem outro mestre que a experiência histórica (*geschichtliche Erfahrung*). O caminho penoso de sua autolibertação (*Selbstbefreiung*) não somente está empedrado de sofrimentos sem limites, mas também de inumeráveis erros. Só alcançará sua libertação (*Befreiung*) se souber aprender de seus próprios erros²⁹⁴.

Quando, aos 4 de agosto de 1914, a socialdemocracia votou no parlamento a verba para a guerra, entrou no vertiginoso remoinho do "nacionalismo imperialista" alemão – que desde Bismarck vinha crescendo e tinha começado a se expandir como potência marítima e em direção à Turquia, e até sobre as colônias das outras potências continentais, da própria Ingla-

terra, graças a Siemens, Krupp, Thyssen, o Deutsche Bank, etc. Por infelicidade, "a socialdemocracia alemã não era somente a vanguarda mais forte da Internacional; era também o seu cérebro"²⁹⁵. Se na França começara o processo mais crítico da comunidade das vítimas operárias na época de Marx (que recebeu o seu golpe mortal com a derrota da Comuna de Paris em 1870), desde o final do século XIX a socialdemocracia alemã era a sua vanguarda. O erro da socialdemocracia alemã de 1914 dará ao leninismo russo – Luxemburg não pôde ver isso claramente naquele exato momento – a liderança dos movimentos socialistas em todo o mundo, no tocante às regras táticas (e até estratégicas)²⁹⁶, para lutar contra e no capitalismo mundial. A derrota da III Internacional em 1989 abre um novo panorama tático diante de nossos olhos. Naquele trágico 1914, as vítimas alemãs da burguesia nacionalista, os operários, não precisaram enfiar "o ferro assassino no peito de seus irmãos russos, franceses e ingleses"²⁹⁷. Ao fazer isso lançavam a base para o repetir em 1939, quando a socialdemocracia deixara de ser vanguarda e patinava num eterno reformismo.

Como vemos, a práxis de libertação como tática e estratégia, como realização de uma factibilidade ético-crítica, caminha sempre sobre o fio da navalha: entre o anarquismo antiinstitucionalista e o reformismo integracionista. Por isso se deverão ter muito claros o critério e o princípio geral da práxis de libertação em referência às mediações para cumprir fins estratégicos enquadrados dentro dos princípios gerais prévios, ético e formal discursivo, como vimos, a fim de que, com factibilidade ético-crítica, se possa negar efetivamente as causas da negação da vítima, como luta destrutiva que exige meios proporcionados àqueles contra os quais se trava a luta. Mas como remate da complexa arquitetônica que só bosquejamos inicialmente, tal práxis promove, definitivamente, transformações construtivas, possíveis e exigidas; em último termo: uma nova ordem com base num programa concretamente planejado que vai realizando progressivamente, *mas nunca totalmente*, a utopia possível, o projeto de libertação – pelo qual Ernst Bloch, em sua esperança, suspirava.

§ 6.5. O critério ético de factibilidade e o "princípio-libertação"

[387] Devemos dar os últimos passos desta *Ética da libertação*, e como transição para futuras obras, que deverão desenvolver uma fundamentação dos princípios num horizonte muito mais rico (não só nem explicitamente predicamental ou normativo) e a partir das diversas "frentes de libertação" concretas. A práxis de libertação é a ação possível que transforma a realidade (subjéctiva e social) tendo como última referência sempre alguma vítima ou comunidade de vítimas. A possibilidade de efetivamente libertar as vítimas é o critério sobre o qual se funda o princípio mais complexo desta ética – que subsume todos os outros princípios num nível mais concreto, complexo, real e crítico.

O critério de transformação ético-crítico é um critério de *factibilidade* em referência às possibilidades de libertação da vítima ante os sistemas dominantes: a partir da existência da vítima como *capacidade* efetora (o "ser", o dado) a realidade objetivo-sistêmica se manifesta como a oposição à sua plena realização (o "desenvolvimento" da vida humana em geral). O sistema aparece como contradição, já que, pretendendo ser a mediação factível de reprodução da vida (como toda instituição), opera como a causa da negatividade do dito sujeito, de sua vida (manifestada na própria vítima). A própria vítima revela a contradição do sistema, sua impossibilidade *in the long run* – por não mediar transformações necessárias – de produzir e reproduzir a vida humana dos afetados (as vítimas), quer dizer, mostra uma certa "ineficácia" (um problema de não-factibilidade) em referência à existência das vítimas. A transformação necessária é agora visualizada como *possível* ou *impossível* (factibilidade ético-crítica), que se confronta com uma certa "ineficácia" sistêmica.

Por sua vez, o *princípio-libertação* enuncia o *dever-ser* que obriga eticamente a realizar a dita transformação, exigência que é cumprida pela própria comunidade de vítimas, sob sua re-sponsabilidade, e que se origina, prático-materialmente, como normatividade a partir da existência de um certo poder ou capacidade (o *ser*) na dita vítima. Porque *há* vítimas com uma certa capacidade de transformação, *pode-se* e *deve-se* lutar para negar a negação anti-humana da dor das vítimas, intolerável para uma consciência ético-crítica.

A imagem clássica da libertação expressa por uma cadeia (o sistema formal opressor) que braços fortes (a comunidade crítica das vítimas) quebram nos elos mais fracos, com estridência, indica tudo o que desejamos descrever. As cadeias materiais e metálicas, instrumento que limita a liberdade dos escravos ou presos, devem ser rompidas (negatividade) por uma capacidade atuante²⁹⁸: a "força" dos braços deve ser proporcional (é um problema de factibilidade expresso pelo "êxito" do *romper* as cadeias) à resistência do ferro da cadeia que aprisiona. Mas deve poder romper os elos "mais fracos" – o que indica uma ação da razão estratégica e instrumental calculante. Trata-se da questão da factibilidade crítica da práxis, do "poder" transformar a realidade contando com a "possibilidade" fática ou empírica, com as condições (técnicas, econômicas, políticas, culturais, etc.)²⁹⁹ para efetuar uma tal mudança.

α. O critério crítico-factível de toda "transformação"

[388] Trata-se da confrontação entre um movimento social organizado das vítimas e um sistema formal dominante (o feminismo ante o patriarcalismo machista; os assalariados, pobres e excluídos pelo desemprego ante o capitalismo que se globaliza; os ecologistas ante os subsistemas que

destroem a vida na Terra, etc.). Agora não nos ocupamos com a justiça ou razão de um processo histórico nem sequer de seu projeto, mas de sua factibilidade empírica. Nem sempre o justo pode fazer o ato de justiça. O critério de factibilidade de alguma possível transformação consiste na consideração das capacidades ou possibilidades empíricas, tecnológicas, econômicas, políticas, etc., tendo como referência direta a negação da negatividade da vítima, graças ao cálculo prático feito pela razão instrumental e estratégica críticas. Quer dizer, o critério para determinar a possibilidade de transformar o sistema formal que vitimiza consiste em avaliar bem a capacidade estratégico-instrumental da comunidade das vítimas de realizar tal empresa *diante* do poder vigente do sistema dominante. Não se trata, como no caso da mera factibilidade ética, de "poder" efetuar o decidido ante as dificuldades que a natureza (possibilidades sempre escassas, como mediação para a vida do sujeito ético) opõe³⁰⁰. Agora, ao invés, enfrenta-se a existência dada de um sistema formal vigente, de uma norma, ato, microestrutura, instituição, ou do sistema completo de eticidade (fruto de uma factibilidade ética anterior, mas agora dominante), à medida que causam vítimas (é a "totalidade" de Lévinas, o capital fetichizado de Marx, a repressão institucional-cultural das pulsões de Freud), o que exige uma cautela³⁰¹ muito especial. Considere-se a seguinte formulação da diacronia que indica os momentos que antecipam e sucedem ao exercício da razão estratégico-instrumental ou de factibilidade crítica. Uma primeira vertente da "transformação" crítico-cotidiana seria a seguinte:

1. Uma vítima X sofre a negatividade M³⁰², que de alguma maneira põe em risco a sua vida.
2. O sistema Z causa M em X.
3. O subsistema Y³⁰³ do sistema Z é causa de M em X.
4. Para negar M em X é preciso evitar Y.
5. Para evitar Y, assim transformando Z, são necessárias as mediações (técnicas, econômicas, políticas, pedagógicas, etc.) A, B, C, n.
6. As mediações A, B, C, n são factíveis agora e aqui.
7. Ergo, Y pode ser evitado e, portanto, Z transformado.

Ou poderia dar-se outra vertente (que poderíamos chamar de "revolucionária") que, depois de 4, se desenvolveria da seguinte maneira:

- 5'. Y³⁰⁴ não pode ser evitado sem destruir Z completamente.
- 6'. Para evitar M, e sua causa Y, é preciso transformar totalmente Z em W (um sistema novo).
- 7'. Em W³⁰⁵ a vítima X já não sofrerá³⁰⁶ M.
- 8'. As mediações D, E, F, n podem efetuar W.
- 9'. As mediações D, E, F, n são factíveis agora e aqui.
- 10'. Ergo, W pode ser efetuado.

Os momentos do exercício crítico da avaliação de factibilidade estratégico-instrumental encontram-se nos enunciados 3 e 9³⁰⁷, tendo em conta, para ser uma avaliação de factibilidade ético-crítica, o fato de estarem enquadrados compativelmente com os princípios ético-materiais e discursivo-formais já enunciados.

Temos, assim, três temas a considerar: a) o juízo empírico-estratégico de fato sobre o exercício do poder histórico-concreto do sistema dominador (cujo momento mais fraco como crise acontece quando se manifesta exteriormente sua impossibilidade intrínseca, sua contradição levada a um ponto de derrocada entrópica); b) a capacidade que a comunidade organizada das vítimas tem para realizar empiricamente com “êxito”, através de “meios” eficazes, os “fins” estratégicos programados, tendo em conta os diagramas do poder³⁰⁸; c) as condições ou conjunturas objetivas³⁰⁹ concretas a partir das quais é factível efetuar as transformações (parciais ou totais, segundo tiverem relevância na originação da dita negatividade da vítima como efeito da norma, ato, microestrutura, etc., ainda que não sejam intencionais).

α.1. O juízo crítico acerca do poder da ordem dominadora

[389] O tema é extenso demais. Aqui mostraremos o seu lugar arquitetônico na ética da libertação. O sistema vigente, com toda evidência, deve, em princípio, ter mais poder que os sujeitos sócio-históricos emergentes no processo de libertação. No entanto, a práxis de libertação não mostra a sua factibilidade primeiramente a partir de seu próprio poder, mas, ao invés, a partir da fragilidade de todo o sistema dominante em seu momento de crise. A mera existência da vítima organizada e crítica já é manifestação de crise do sistema. Quando o sistema dominante se torna intolerável – o limiar da “intolerabilidade” é imensamente variável – pela existência massiva das vítimas, sua impossibilidade intrínseca (a *Krisis*, no sentido de Marx³¹⁰, que se instala na essência do capital, mas “aparece” ciclicamente nas crises empíricas) torna-se consciente para a consciência crítica da comunidade das vítimas. É tarefa da ciência social crítica explicar a impossibilidade (essencial) do sistema dominante, e estudar igualmente o modo como supera suas crises, para explicar também que sua ruína pode durar séculos³¹¹. É aqui que se deve descobrir a inevitável contradição que tem todo sistema histórico, por ser histórico (quer dizer, por ter uma origem e um término no tempo); quer dizer, a impossibilidade *in the long run* de se perpetuar indefinidamente. O “princípio empírico de impossibilidade”³¹² mostra o necessário término no tempo de todo sistema, a partir do “enunciado básico” a ser falseado, que poderia ser enunciado assim: “Este sistema empírico não tem fim no tempo”. Como é impossível encontrar tal exemplo, a ciência social crítica, articulada com a intenção libertadora das vítimas, desenvolve todo um programa científico para mostrar tal impossi-

bilidade. As vítimas do capital, por exemplo, sabem, com Marx, que a mais-valia acumula-se como lucro; mas Rosa Luxemburg, por sua vez, provou que tal acumulação só é possível subsumindo riqueza não capitalista (como um prolongado e estrutural processo de acumulação original). Hoje será preciso demonstrar que o capital já não pode realizar sua mais-valia (tendo subsumido toda a possível riqueza não capitalista), e por isso o capital financeiro fictício mundial aumentará geometricamente até estourar como uma bolha de sabão sem possibilidade de "realizar-se" como capital industrial produtivo algum. Esta impossibilidade intrínseca do capital transnacional está cada vez mais perto desde o pós-guerra de 1945. Trata-se de uma nova crise estrutural (essencial, como "possibilidade"), mas cuja "existência" pode prolongar-se por algum tempo. A libertação dos países pós-coloniais e periféricos, como sujeitos histórico-políticos concretos e emergentes, deve ter consciência desta "fraqueza" dos países "centrais" que aumentam e manejam o dito capital financeiro mundial – garantido pelo poder militar do Pentágono, última instância política do poder econômico. Da mesma maneira o feminismo conhece as contradições do patriarcalismo machista; o ecologismo, as da destruição da vida na Terra (já que todos os sistemas vigentes que destroem a vida se suicidam: é um limite absoluto ou impossibilidade que não se pode superar), etc.

Quer dizer, estrategicamente, não é só necessário explicar teórica e cientificamente as "causas" da negatividade da vítima, mas também explicar a "impossibilidade" *in the long run* do sistema dominador no tempo. Esta predição não é predizibilidade matemática ou estatística (cuja não-realização empírica aqui e agora indicaria a não-cientificidade ou seria o falseamento ou refutação científica de um tal juízo antecipativo) mas dialética. A presença massiva de vítimas na periferia mundial e mesmo no centro, sem possibilidade de ser assumida (a miséria crescente), indica a impossibilidade do sistema *in the long run*.

É por entre as fissuras do poder dominante que a "força" da comunidade libertadora, aparentemente sempre mais fraca, deve "calcular" instrumental e estrategicamente suas possibilidades de movimento. Nem tudo está perdido. Estaria perdido se o oponente fosse um demiurgo eterno sem contradições. Se é finito, histórico e humano, a libertação é possível, factível, mas será preciso saber esperar ou criar as condições:

Como o mercado aparece para suprir a falta de um conhecimento perfeito, assim o planejamento³¹³ aparece para suprir a incapacidade do mercado para garantir um equilíbrio econômico. Por isso o planejamento [possível, não perfeito] não aparece pela pretensão de um conhecimento perfeito, como nos insinua Hayek, mas pela impossibilidade de tal conhecimento³¹⁴.

Do mesmo modo, a crítica como análise da impossibilidade do sistema não é a pretensão de um conhecimento perfeito do sistema, mas a previsi-

bilidade de sua derrocada pela explicação sistêmica de seus efeitos negativos (as vítimas) não intencionais. A impossibilidade de que o sistema dominador não tenha contradições (seria perfeito, eterno) deve encorajar o pesquisador a encontrar tais fissuras por onde deverá penetrar com factibilidade objetiva a práxis de libertação. A luta pela vida tem futuro diante de sistemas de morte que se contradizem inevitavelmente. Isto deve ser demonstrado concreta e cientificamente, mas não é tarefa da ética, embora possa ajudar, a partir de comunidades científicas críticas interdisciplinares, para consegui-lo, dando orientações mínimas, mas estratégicas.

α.2. A auto-avaliação da capacidade prática da comunidade das vítimas

[390] Da mesma maneira, a comunidade crítica organizada das vítimas deve ser realista no tocante às suas próprias forças e suas possibilidades de ação. A "filosofia da práxis" de Gramsci situa-se exatamente neste momento, e é toda a questão da passagem "da guerra de movimento (quer dizer, do ataque frontal) para a guerra de posições"³¹⁵. A comunidade das vítimas dificilmente pode fazer frente ao sistema dominador (guerra de movimentos estratégicos), mas freqüentemente deve dissimular-se, organizando-se, aumentando a consciência, aparecendo e desaparecendo (guerra de posições). São táticas próprias de uma estratégia de longo alcance, que leva em conta a fraqueza própria e inevitável do sujeito sócio-histórico emergente. De qualquer maneira, a "capacidade" de ação eficaz não é determinada pela própria comunidade de vítimas, mas por circunstâncias que podem ser aceleradas ou acumuladas pela organização – como vimos no § 6.1 – e que não podem criá-las partindo de um voluntarismo suicida. Novamente, a discursividade comunitária crítica das vítimas, num sistema democrático simétrico, é a mediação universal para diagnosticar as próprias forças, a organização e as conjunturas favoráveis. Enfim, a comunidade é o sujeito sócio-histórico da ação. Equivocar-se é fatal (seja superestimando-se, seja subestimando-se), mas mesmo dos erros se pode aprender.

α.3. A conjuntura objetiva da factibilidade da transformação

[391] É necessário transformar, desconstruindo-as, as causas da vitimação. A existência das vítimas mostra a necessidade de fazer novas (transformadas) normas, atos, microestruturas, instituições, sistemas de eticidade por meio dos quais seja "possível" o desenvolvimento da vida humana (na reprodução da vida das vítimas) e da discursividade humana (na participação simétrica das vítimas).

A esperança na utopia possível abre o espaço que cobre a distância entre a factibilidade e sua efetiva realização. É uma utopia da vida que pretende vencer as utopias da morte. Estas seriam:

A utopia do comunismo, tal como foi desenvolvida na União Soviética; a utopia da sociedade nietzscheana sem esperanças, desenvolvida pelo

nazismo; e a utopia neoliberal do mercado total. Todas elas prometem um mundo melhor para além de *toda factibilidade humana* e, portanto, para além da *conditio humana* e da contingência do mundo. Não obstante, nenhuma promete a *mínima crítica do presente*. Pelo contrário, promete a realização de outro mundo em nome da celebração das condições presentes³¹⁶.

São utopias que justificam a existência das vítimas. Pelo contrário, a comunidade de vítimas deve sonhar com uma utopia (que abre horizontes de factibilidade), mas não é suficiente. Para que a utopia seja possível, é preciso mediá-la com projetos e programas concretos de ação. Estes programas iniciam-se por uma análise cuidadosa (militante, de expertos, cientistas críticos, etc.) das circunstâncias reais, objetivas, que constituem o contexto da ação próxima possível. Aqui, novamente, será a comunidade democrática das vítimas, discursivamente simétrica e participativa, que operará essa análise e programará os passos do processo.

b. O “princípio-libertação”

[392] O “princípio-libertação” formula explicitamente o momento deontológico ou o dever ético-crítico da transformação como possibilidade da reprodução da vida da vítima e como desenvolvimento factível da vida humana em geral. Este princípio subsume todos os princípios anteriores. Trata-se do dever de intervir criativamente no progresso *qualitativo* da história. O princípio obriga a cumprir por dever o critério já definido; quer dizer, é obrigatório para todo ser humano – embora freqüentemente só assumam esta responsabilidade os participantes da comunidade crítica das vítimas – transformar por desconstrução negativa e nova construção positiva as normas, ações, microestruturas, instituições ou sistemas de eticidade, que produzem a negatividade da vítima.

Como nos casos anteriores, é necessário fazer a passagem de fundamentação dialético-material de um “juízo de fato” (todos os enunciados já enumerados de 1 a 7 e de 5’ a 10’) para um “juízo normativo” (9 e 12’). Poder-se-ia exemplificar da seguinte maneira, continuando a numeração já iniciada:

8. Tendo re-conhecido a dignidade de sujeito vivo humano de X; sendo que X é membro da própria comunidade; e, além disso, se X quer viver³¹⁷;

9. Sendo todos na comunidade re-sponsáveis pela vida de X e exigidos por uma inevitável solidariedade,³¹⁸ ergo deve-se evitar Y e fazer A, B, C, n³¹⁹.

Esta “passagem” (de 7 [ou 10’] para 9 ou 12’) do critério de factibilidade crítica (a possibilidade real da libertação) ao “princípio-libertação” (o

"dever" de operar uma tal práxis) pressupõe a dita passagem em todos os princípios anteriores³²⁰.

[393] Depois de tudo o que foi dito, o princípio poderia ser descrito aproximadamente da seguinte maneira: Aquele que opera ético-criticamente deve (está obrigado a) libertar a vítima, como participante (por "situação" ou por "posição" – diria Gramsci) da própria comunidade a que pertence a vítima, por meio de a) *uma transformação factível dos momentos (das normas, ações, microestruturas, instituições ou sistemas de eticidade) que causam a negatividade material (impedem algum aspecto da reprodução da vida) ou discursivo-formal (alguma simetria ou exclusão da participação) da vítima; e b) a construção, através de mediações com factibilidade estratégico-instrumental críticas, de novas normas, ações, microestruturas, instituições ou até sistemas completos de eticidade onde essas vítimas possam viver, sendo participantes iguais e plenos. Tratar-se-ia – como já repetimos com frequência – de um desenvolvimento, de um "progresso qualitativo"³²¹ histórico. Esta obrigação tem pretensão de universalidade; quer dizer, vale para todo ato e toda situação humana. O *interesse libertador* (que se funda na idéia regulativa de uma sociedade sem vítimas – embora se saiba de sua impossibilidade empírica – e, concretamente – e isto, sim, é empiricamente possível –, sem este tipo histórico de vítima, pela qual cada um é empiricamente responsável, e por isso é preciso lutar para que seja possível a sua libertação) move pulsionalmente e abre o horizonte desta obrigação levada a cabo pela razão *libertadora* (razão ético-crítica prático-material³²², discursiva consensual e estratégico-instrumental).*

Além disso, deve-se levar em conta que a realização prática positiva, ou a *práxis de libertação* propriamente dita, tem sempre por sujeito sócio-histórico próprio de referência a própria comunidade crítica das vítimas – seja qual for o rosto com que se revele – e está sempre a cargo da responsabilidade da própria comunidade das vítimas: é um ato de autolibertação de um sujeito sócio-histórico específico.

b.1. O momento negativo do "princípio-libertação"

[394] A obrigação ético-libertadora impõe-se sempre, em primeiro lugar, como o dever de enfrentar a desconstrução real das causas da negatividade da vítima. Na ação-limite deste tipo, a dos heróis que instauraram novas ordens éticas, estes frequentemente até perdem a vida (como Joana d'Arc na França, Miguel Hidalgo no México ou Lumumba no Zaire). Enfrentam a violência legal do sistema dominante que perdeu a legitimidade (ou que a vai perdendo aos olhos das vítimas). Dão a vida por um aumento de vida: pela libertação das vítimas. A práxis de libertação é o "perigoso" por excelência porque enfrenta o poder ilegítimo com a fraqueza

da corporalidade indefesa (ou com meios sempre inferiores mas legítimos) das vítimas. É a ação narrada na metáfora da luta de Davi contra Golias. O primeiro luta pela vida; o segundo por conservar a dominação (que é o direito sobre a vida do outro, que é obediente por causa do risco de perdê-la diante da violência opressora). É a coragem do semita justo, pobre pastor (guerrilheiro das montanhas³²³) com sua humilde e cotidiana funda de pedras, diante da força da arma de ferro do militar profissional indo-europeu. Metáfora da fraqueza do aprisionado como refém pelo sistema dominante, como re-sponsável pela vítima. Práxis negativa, desconstrutiva, necessária, que limpa o terreno para cavar os fundamentos e construir depois sobre eles as paredes (as instituições) da casa onde se produz, reproduz e cresce a vida. De uma "guerra de posições" se passa para uma "guerra de movimentos" – para nos expressarmos como A. Gramsci³²⁴.

b.2. O movimento positivo do "princípio libertação"

[395] Libertar não é só quebrar as cadeias (o momento negativo descrito), mas "desenvolver" (libertar no sentido de dar possibilidade positiva) a vida humana ao exigir que as instituições, o sistema, abram novos horizontes que transcendam à mera reprodução como repetição de "o Mesmo" – e, simultaneamente, expressão e exclusão de vítimas. Ou é, diretamente, construir efetivamente a utopia possível, as estruturas ou instituições do sistema onde a vítima possa viver, e "viver bem" (que é a nova "vida boa"); é tornar livre o escravo; é culminar o "processo" da libertação como ação que chega à liberdade efetiva do anteriormente oprimido. É um "libertar para" o *novum*, o êxito alcançado, a utopia realizada.

Não é só a tarefa cumprida pelo cidadão que teve de se transformar em militar para lutar contra a opressão, para negar a negação (como o agricultor Washington, o sacerdote Hidalgo, o médico Che Guevara ou o advogado Mahatma Gandhi), mas agora é a hora do militante transformado em político construtor das novas instituições. Práxis construtiva de libertação, dos legisladores do novo direito, dos heróis que se transformam em governantes. É necessário converter a espada em arado para abrir o sulco e produzir o pão para o faminto, que, comendo-o, se sacia na felicidade da reprodução da vida agora como aumento de vida.

Construir a casa do sem-teto é um dever ético exigido pelo princípio-libertação, mas uma casa na qual a vítima possa participar simetricamente no bosquejo de sua arquitetura, e colaborando em sua edificação real. Construir a nova ordem é fazer o "bem II" – se o "bem I" foi o fruto da parte fundamental desta *ética da libertação*, no final do cap. 3. O "bem II" – reprodução da vida da vítima, com sua participação crítico-discursiva e a partir da factibilidade perigosa de sua criatividade – é o bem vigente, fruto de um trabalho construtor libertador do passado, que se começa a depo-

sitar como tradição e se vai acumulando como costume, para prolongar-se muito depois como opressão e, no final, como violência contra as novas vítimas (novas por serem recentes e distintas, nunca as mesmas). Este é o lugar arquitetônico do momento positivo libertador, que se for tratado em detalhe, como em todos os casos anteriores, nos levaria a longas exposições analíticas.

[396] Por último, deve-se tentar a fundamentação deste princípio ante o conservador *antiutópico*, à maneira de Popper, que julga ser “impossível”, como o não-factível (dentro dos critérios de performatividade ou eficácia do sistema dominante), o “necessário” e “possível” criticamente para as vítimas. É o antiutopismo conservador explicado por Hinkelammert. Ante a tentativa *impossível do anarquista* (de absoluta impossibilidade factível) e a declaração do *impossível do conservador* (considerado impossível a partir da factibilidade auto-referente do sistema vigente o que ainda é possível), a práxis de libertação tenta o *possível*, o factível a partir das circunstâncias dadas, em favor das vítimas, que pode coincidir materialmente com a ação rebelde do anarquista (no momento da revolução) ou com a ação sistêmica ou funcional do conservador ou do reformista (quando a transformação em favor da vítima é idêntica, por pura coincidência casual, ao conteúdo da ação funcional ou reformista com respeito ao sistema³²⁵), mas que se distingue sempre por seu critério. Na ação libertadora se procura transformar as normas, ações, microestruturas, instituições ou sistemas *a partir das vítimas* e para que estas vivam, e não porque sejam as instituições abstrata ou intrinsecamente perversas (como para o anarquista) ou sistemicamente justificadas (como para o conservador ou reformista).

c. Aplicação do princípio e realização do “novum”: o novo “bem”

[397] Ante os pós-modernos, que em sua crítica do “sujeito moderno” ultrapassam o “limite” e pretendem negar todo sujeito (o que deixa as vítimas sem possibilidade de organização intersubjetiva estratégica ou tática) e, além disso, o tornam incomensurável (de maneira que o dominador já não deve prestar conta a ninguém de sua dominação, nem pode ser recriminado ético-racionalmente por argumentação alguma), afirmamos, por nossa vez, a necessidade de reconhecer concreta e positivamente o *sujeito ético* vivente e comunitário; com maior razão é necessário reconhecê-lo como *sujeito* quando irrompe como as vítimas de um sistema auto-referencial que as nega (material e formalmente); reconhecimento histórico e social da diversidade *intersubjetiva* de comunidades sócio-históricas, especialmente das vítimas, quando descobrem e lutam por seus novos direitos; diversidade que não nega a universalidade da razão material e discursiva, mas que a concretiza, enriquece, descobrindo os diversos e invisíveis “rostos” do outro, os quais é necessário saber articular “transver-

salmente" em sua natureza alterativa (o que, há anos, temos denominado de *momento analético* do método dialético, que parte da possibilidade "dis-tinta", a diversidade alterativa, para encontrar a universalidade na profundidade de cada diversidade, na qual se reflete a particularidade da alteridade dos outros sujeitos sócio-históricos). Como já dissemos, no "rosto" de Rigoberta Menchú revela-se transversalmente como a multiplicidade de rostos na "mulher", na "indígena", na "mãe terra" do ecologismo, na "camponesa" pobre, na raça "morena", na "indígena maia", na "jovem" sob o peso da gerontocracia, na "guatemalteca", na "militante" da consciência comunitária crítica... Um "rosto" de todos os "rostos" de todos os Outros invisíveis: em cada vítima concreta está a vítima universal, que se revela como epifania dos rostos de todos os rostos particulares... Razão "universal", ético-material, discursivo-formal, prático-crítica, articulada pela razão "transversal" a todas as alteridades dis-tintas, particulares... "Frentes de libertação" de sujeitos sócio-históricos diversos, dentro de diagramas complexos (no âmbito da microestrutura e da macroestrutura do poder) de forças que situam os sujeitos monológicos e intersubjetivos da corporalidade viva humana em sua materialidade vulnerável e pulsional, da discursividade com patologias, mas com um interesse de comunicação a partir de seus "lugares" de enunciação próprios, tentando sempre o possível para viver comunitariamente, para melhor viver na co-re-sponsabilidade e na colaboração.

[398] Situemos dentro da arquitetônica desta Ética o "lugar" da argumentação no qual nos encontramos, tendo em consideração os enunciados propostos mais acima, e continuando com a numeração adotada. Agora se passa a fazer o "devido" (pelo que a factibilidade é ética):

10. A, B, C, n realizam-se e graças a isso evita-se Y.

Ou no outro caso:

13'. D, E, F, n realizam-se e graças a isso efetua-se W (evita-se Z, que necessariamente pressupunha Y).

Em ambos os casos se chega ao "êxito" (à "obra [ergon]" do ser humano sobre si mesmo) pelo exercício da "razão estratégico-instrumental" ético-crítica: o "bem" é realizado. Quer dizer, elimina-se Y, ou efetua-se W:

11. (ou 14'.) Tendo Y sido eliminado³²⁶, X deixa de sofrer M, e X pode satisfazer – mediando uma construção positiva – suas necessidades, reproduzir sua vida, ser feliz comunitariamente, etc.

A operação factível real, a práxis de libertação como atualidade transformativa final, decide-se em 10 e 13'. Agora passamos a cumprir o "devido" realizando "factivemente" o *novum* pela práxis de libertação propriamente dita³²⁷.

O velho Aristóteles observava que os seres naturais ou artificiais (técnicos) tinham sua maneira de ser ("por natureza" ou por "obra de arte"): Qual é "a obra (*ergon*) do ser humano"?³²⁸ Ao que o Estagirita respondia que "a obra peculiar (*to idion*) do ser humano"³²⁹ ou "o bem humano é um vir à presença em concordância com o modo habitual autêntico do ser"³³⁰. Para uma Ética da Libertação, por sua vez, a "obra" (ou o fruto da ação segundo os princípios éticos enunciados, de razão prática material e formal discursiva, mas igualmente de razão estratégica e instrumental subsumidas criticamente, quer dizer, negativa e materialmente) consiste em captar a realidade de todo sistema dado como a realização de um processo efetuado a partir de uma vítima passada. Todo o real social, o "bom"³³¹, foi um projeto de libertação dos heróis do passado (as Joana d'Arc, os Washington, Hidalgo, Lumumba ou Fidel Castro). A única diferença é a perspectiva. No "bem I" observa-se só tudo o que conduz à produção do "bem" (cap. 3). No "bem II", agora, considera-se também tudo o que se refere à luta, que inclui a construção (o *desenvolvimento*) do novo projeto, contra o "bem I" estabelecido e no poder. O sujeito é a comunidade das vítimas (os colonos da Nova Inglaterra de 1776). O "bem I" é ambíguo; é quase-antropológico. O "bem II" (projeto explícito de libertação) é o bem ético por excelência: ser "bom" (justo) é uma tarefa arriscada na qual a reprodução negada da vida da vítima exige muitas vezes em holocausto a própria vida do crítico, do mestre de consciência crítica (P Freire); exige a ciência crítica (Marx ou Horkheimer), o desbloqueio das meras pulsões reprodutivas (Nietzsche ou Freud), da "totalidade" já constituída e assassina da vítima e de seu refém (Lévinas). Neste caso a ação ética é dramática, é luta pelo re-conhecimento, guerra de movimentos para a libertação.

Mas, afinal, a *norma boa* é aquela que foi fundamentada segundo as exigências da razão discursivo-moral em sua validade, contendo a verdade prática que está regida pela exigência da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana de cada sujeito ético, e a factibilidade dos requerimentos estratégicos práticos e instrumentais tecnológicos do momento. A "norma boa", porém, ainda não é o próprio "bem", a "obra" da ética: é a mediação normativa.

A *ação boa* (a *práxis*) é a que realiza realmente a norma boa em concordância com as pulsões não só reprodutivas, mas também criativas ou na linha do desenvolvimento da vida humana. A "ação boa" é a atualidade do "bem" mas não o próprio bem.

Os *microdiagramas* do poder ou as *instituições* não são senão estruturas estáveis sistêmicas, onde as ações como forças se co-determinam na diacronia do processo sócio-histórico. Há instituições "boas" – ou em "bom" estado –, outras corruptas, em crise, repressoras, etc. De qualquer modo, as "instituições" também não são o "bem" *kat'exokhen*.

Uma cultura, um sistema ético como totalidade, a *Sittlichkeit* sugerida por Hegel, é o todo ético concreto e histórico, onde se dão as normas, ações e instituições. É “o dado”, o vigente, a tradição, onde se encontram os valores éticos (e estéticos, técnicos, etc.). Seria o “bem material” por excelência para Weber, Popper e as meta-éticas analíticas (conservadoras contra sua própria vontade, já que não têm capacidade crítica interna às próprias culturas, por ter tirado a escada que lhes permitiria chegar ao fundamento das mesmas). No entanto, a “eticidade” (como totalidade ética concreta) também não é o “bem”, mas, no máximo, os recursos a partir dos quais pode ser atuado “bem”.

[399] Por último, o “bem” é um momento do próprio sujeito humano; é um modo de realidade pelo qual sua vida humana encontra-se plenamente realizada segundo os pressupostos da própria realidade humana: é uma obra fruto do auto-re-conhecimento, auto-re-sponsabilidade, autonomia portanto, comunitária, tendo alcançado validade intersubjetiva (com acordo monológico da *fronesis* própria), motivada pela ordem pulsional reprodutiva (que pode derivar em “impulsos de morte”) e inovadora (princípio do prazer ou o “desejo metafísico”), mas que poderia ser resumida em seu momento especificamente ético e crítico: o “bem” supremo³³² – que mede todo outro bem – é a plena reprodução³³³ da vida humana das vítimas. Plena reprodução que significa que o faminto come, o nu se veste, o sem-teto habita, o analfabeto escreve, o sofredor se alegra, o oprimido é igual a todos, o que usa o tempo para viver mal tem tempo livre; quando a vítima pode contemplar a beleza, viver suas tradições, dançar seus valores... ser plenamente humano nos níveis superiores das criações espirituais da humanidade. Numa palavra: a vítima de ontem pode festejar re-conhecida e re-sponsavelmente a corporalidade comunitária da comunidade feliz. Este é o “bem supremo”, idéia regulativa que se realiza parcialmente em cada ato humano, ou em qualquer sujeito ético que dizemos que é “bom/boa”. Mas tendo consciência de que esse “bem II” – fruto da luta de libertação das vítimas – vai se depositando opaca e progressivamente como um “bem I”; quer dizer, e como já dissemos, a casa do antigo pobre sem-teto acaba instalando belas grades para se proteger de... outros pobres: sua casa agora é sua prisão (a nova “totalidade” de Lévinas). Ninguém pode viver em paz na “obra” realizada... porque pelo simples fato de estar aí, no tempo, no espaço, nas instituições, vai se oxidando, corrompendo... causando novos pobres, novas vítimas...

Uma aluna me objetava que, se sempre aparecem novas vítimas, a história é como um trágico “eterno retorno do novo”. Minha única resposta inicial seria: todo *novum* humano, finito, histórico é falseável, é moral, é bom – no melhor dos casos – tornando-se mau se a consciência discursiva crítica não o impede de cair na tentação de se afirmar para sempre como o verdadeiro, o válido, o eficaz. Não existe tal “eternidade” que “retorna”

como um novo “novo”. No ser humano não há “eternidade”, mas história; o novamente emergindo não pode ser “retorno”; e o novo – dizendo de modo inverso – não pode ser eterno nem pode retornar. Não. Trata-se da “histórica emergência do novo” dentro de uma concepção transmoderna do “progresso qualitativo” da humanidade. Cada processo de libertação (hoje vivemos o de 50% da humanidade só no processo de libertação feminina) consegue um “êxito” (sua obra), mas é preciso ter consciência crítica: não é um bem perfeito, é só um bem histórico. A sociedade perfeita é logicamente possível mas empiricamente impossível. O bem supremo é uma idéia regulativa (um sistema sem vítimas) mas empiricamente impossível. Então, não serve para nada? Serve para nos ajudar a criticar a dominação atual e descobrir as vítimas presentes, mas não para tentar a realização histórica do bem supremo – o “comunismo” de Marx como “Reino da Liberdade” também era uma idéia regulativa e não uma “etapa histórica”³³⁴. Por isso tudo, se o “bem” é finito, se é impossível fazer um bem perfeito, então a ética nos ensina a estar atentamente críticos na luta permanente. Os que se “instalam” no poder do “bem” já são maus, e o bem vigente já se tornou o “não-bom” (para aplicar o que Adorno disse da não-verdade da verdade vigente).

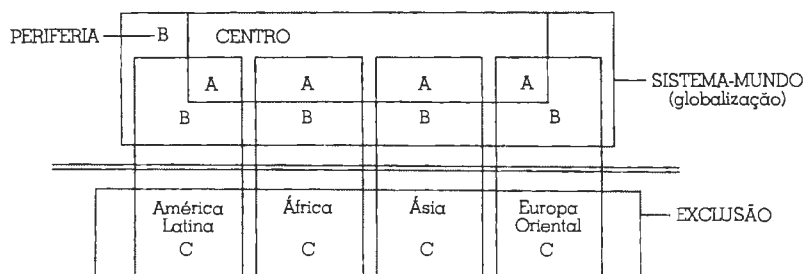
[400] O “bem”, como fruto da práxis de libertação, é o êxito de uma empresa difícil, árdua, que sempre se opõe a forças superiores, às estruturas dos que exercem o poder do bem vigente e tradicional. Por isso a sua obra é fruto das quatro virtudes cardeais levadas ao paroxismo: fortaleza inabalável, temperança incorruptível e disciplinada (chegando a suportar a tortura sem delação nenhuma por parte do refém substitutivo), prudência inteligente da factibilidade diante de forças sempre maiores, e justiça que não negocia contra toda a esperança diante da vítima indefesa. É a “guerra de movimentos” *in actu*. Os que a travam de maneira exemplar, referência ética insuperável, e de maneira original, primeira, são os posteriormente reconhecidos como mártires (“testemunhas”) das utopias futuras, mestres dos heróis e das pátrias novas.

A ética da libertação é uma ética da re-sponsabilidade *a priori* pelo outro, mas responsabilidade também *a posteriori* (à la H. Jonas) dos efeitos não intencionais das estruturas dos sistemas que se manifestam à mera consciência cotidiana do senso comum: as vítimas. Mas, como já frequentemente repetimos, e como esta ética da responsabilidade das conseqüências é uma ética que tem princípios materiais e formais, não se reduz à boa vontade, à mera boa intenção. A ética da libertação é uma ética da responsabilidade radical, já que se defronta com a conseqüência inevitável de toda ordem injusta: as vítimas. Mas não é uma re-sponsabilidade apenas sistêmica (Weber) ou ontológica (Jonas), é também pré-ontológica e transontológica (Lévinas), porque o é a partir do Outro, a partir das vítimas.

[401] A longo prazo, as conseqüências de toda norma, ação, microestrutura, instituição ou sistema entremisturam-se no claro-escuro que de infinitas e não determináveis maneiras não intencionais é constituído pelos micromomentos e macromomentos da história mundial. O sentido ético de qualquer ação, como sentido clarividente e absoluto, que poderia julgar de maneira onisciente qualquer ato, só poderia ocorrer no fim da história, quando adquiriria sentido pleno tudo quanto foi feito por todos os seres humanos na totalidade de suas conseqüências. Esse juízo é empiricamente impossível – não é miticamente impossível, pois o “Juízo Final” do Osíris egípcio era entalhado como um “Olho” onisciente no interior da consciência ética de cada humano e cada instante o autojulgava ante o tribunal público de toda a humanidade³³⁵. Uma ética que tentasse julgar concretamente o conteúdo do sentido ético de uma ação de maneira certa e indubitável é impossível. Não tentamos isso porque é impossível. Ao invés disso, tentamos dar os critérios e os princípios para fazer ações (*α priori*) e poder julgá-las como “boas” (ou “más”) abstratamente, em princípio, em última instância por sua conseqüência mais importante, inevitável e evidente: por suas vítimas (*α posteriori*), e criticamente poder ser re-sponsável e solidariamente reempreender de novo a tarefa de desenvolver a história, como progresso qualitativo humano, na reprodução da vida e da discursividade participativa dessas vítimas. Elas, empiricamente, permitem que descubramos a negatividade da natureza de nossas ações ou sistemas não intencionais dos quais de qualquer maneira somos responsáveis por suas conseqüências, e remediar esses efeitos fazendo avançar a história libertando essas nossas vítimas. A re-sponsabilidade pelo outro vulnerável e sofredor transforma-se na “própria racionalidade da razão”; na “luz vermelha” que nos indica que algo deve ser transformado para que se converta em “luz verde”. Para isso é necessário um processo de libertação das vítimas como desenvolvimento da vida humana como satisfação de necessidades (desde comer até a contemplação estética ou mística) e dos desejos (pulsões corporais comunitárias do prazer gozoso), da história como progresso qualitativo da discursividade comunicativa, participativa e simétrica, como autonomia e liberdade.

[402] Para terminar, desejamos lembrar o subtítulo desta obra: “Na era da globalização e da exclusão”. O tema esteve presente em toda esta *Ética* como corrente marinha de fundo – não de superfície. As contínuas referências ao neoliberalismo, a F. Hayek, ao “centro” e à “periferia”, ao capitalismo, à hegemonia dos Estados Unidos – especialmente no nível militar através do Pentágono –, etc., referiam-se a esse tema. Portanto, esta *Ética da Libertação* tentou justificar filosoficamente a práxis de libertação das vítimas nesta época da história, no final do século XX e começo do III milênio, especialmente das vítimas excluídas do atual processo de globalização do capitalismo mundial³³⁶. O “sistema dos anos 500” – como

Esquema 6.7: SISTEMA-MUNDO, GLOBALIZAÇÃO E EXCLUSÃO



Esclarecimentos ao esquema: A: presença de minorias da América Latina, África, Ásia ou Europa Oriental nos países centrais (hispanos ou afro-americanos nos EUA, turcos e poloneses na Alemanha, marroquinos na França ou na Espanha, etc.) ou minorias na periferia que vivem como no centro; B: estrutura propriamente periférica dos três continentes (o dominado); C: exclusão e empobrecimento de boa parte da população mundial pelo processo de globalização do sistema-mundo na América Latina, África, Ásia e Europa Oriental.

N. Chomsky o chama –, a modernidade vai chegando ao seu fim semeando na terra, na maioria da humanidade, o terror, a fome, a enfermidade e a morte, como os quatro cavalos do Apocalipse, entre os excluídos dos benefícios do sistema-mundo que se globaliza. Esta é a globalização de um *sistema formal performativo* (o valor que se valoriza, o dinheiro que produz dinheiro: D-D', fetichismo do capital) que se ergue como critério de verdade, validade e factibilidade, e destrói a vida humana, pisoteia a dignidade de milhões de seres humanos, não reconhece a igualdade e muito menos se afirma como re-sponsabilidade da alteridade dos excluídos, e aceita só a hipócrita exigência jurídica a respeito de cumprir o dever de pagar uma dívida internacional (fictícia) das nações periféricas pobres, ainda que pereça o povo devedor: *fiat justitia, pereat mundus*. É um assassinato em massa; é o começo de um suicídio coletivo.

É por isso que acreditamos que é necessário levantar um princípio absolutamente universal que é completamente negado pelo sistema vigente que se globaliza: o *dever da produção e reprodução da vida de cada sujeito humano*, especialmente peremptório nas vítimas desse sistema mortal, que exclui os sujeitos éticos e só inclui o aumento do valor de troca. É um processo fetichista que realizou com perfeição uma inversão total:

Estamos diante de um liberalismo aparente, que se presta a fazer concessões e *sacrificar as pessoas* (*Personen hinzuopfern*)... para manter em pé a coisa (*die Sache*)³³⁷.

Escrevia isto um jovem em 1843, quando ainda era um pequeno-burguês democrata radical. Não se constrói a ética sobre juízos de valor subjetivos, de gosto. Constrói-se a ética sobre juízos de fato... e o fato

massivo ao qual nos quisemos referir repetitivamente é a exclusão da maioria da humanidade do processo da modernidade e do capitalismo, que são os que monopolizam para seus agentes a reprodução e o desenvolvimento da vida, a riqueza como bem de uso e a participação discursiva nas decisões que os beneficia (o Grupo dos sete, G-7) e que exclui suas vítimas.

Assim a ética torna-se o último recurso de uma humanidade em perigo de extinção. Só a co-re-sponsabilidade solidária, com validade intersubjetiva, partindo do critério de verdade vida-morte, talvez possa nos ajudar a sair com dignidade no tortuoso caminho sempre fronteiriço, como quem caminha qual equilibrista sobre a corda bamba, entre os abismos da cínica insensibilidade ética irresponsável para com as vítimas ou a paranóia fundamentalista necrofílica que leva a humanidade a um suicídio coletivo.

NOTAS

1. Ver Fukuyama, 1992.

2. Eribion, 1989, p. 291. Ver Boyne, 1990.

3. É a época de suas três obras clássicas: Foucault, 1972, 1966 e 1969.

4. Ver Habermas, 1985, p. 331s; trad. esp., p. 337s. "Pois é evidente que uma análise valorativamente neutra dos pontos fortes e fracos do adversário é de utilidade para aquele que quer empreender a luta – mas, por que empreendê-la? por que a luta é preferível à submissão? por que devemos opor-nos à dominação? Só introduzindo algum tipo de noções normativas, Foucault poderia começar a dar resposta a esta pergunta" (p. 338; trad. esp., p. 339). "O dissenso extrai sua única justificação de pôr armadilhas ao discurso humanista sem se deixar pegar por ele" (p. 338; trad. esp., p. 332).

5. Ver especialmente Foucault, 1975 e 1976.

6. Nunca exatamente definida, mas rondando sempre em volta do tema, sem atacá-lo de frente, posição que, na crítica de Habermas, é julgada como uma "filosofia da vida" – com toda a ambigüidade reacionária que isto tem para o pensamento alemão, mas não para nós, se forem tomadas as precauções semânticas às quais nos referimos continuamente ao tratar do tema explicitamente em numerosos lugares desta *Ética da libertação*.

7. Foucault, 1975, p. 191 (trad. esp.).

8. Foucault, 1976, p. 175-176 (trad. esp.). Esta Parte V de *A vontade de saber*, "Direito de morte e poder sobre a vida", levaremos muito em conta na fundamentação futura do primeiro princípio ético (citada no cap. 1 desta *Ética*).

9. Texto do prólogo de Engels à sua obra *A origem da família* (Marx, 1956, t. 21, p. 27).

10. Foucault rejeita como dogmáticos os "postulados" da esquerda francesa do momento: a "filosofia do sujeito" substantivado (o proletariado como sujeito metafísico); a "localização" como centro daquele que enuncia (descentrando e distribuindo o "espaço"); a "subordinação" da supra-estrutura e da infra-estrutura; a "essencialização" (de um poder possuído como atributo, em especial do Estado, que se realiza sobre um sujeito inerte: o dominado); a univocidade da "modalidade" (só "violência", etc.); a "legalidade" (a historiografia com leis necessárias); o privilégio não criticado do "lugar" a partir de onde se emite o discurso (da vanguarda); etc. Todas estas negações não significam que estes níveis devam ser definitivamente deixados de lado. Foucault sabe muito bem que será necessário reintroduzi-los "criticados" em seu discurso posterior (muitos foucaultianos lançam pela janela "a criança com a água do banho", como faz, em sua obra inteligente, Castro-Gómez, 1996).

11. "O poder não é uma instituição, e não é uma estrutura, não é uma certa potência da qual alguns estariam dotados; é o nome que se empresta a uma situação estratégica complexa de uma sociedade dada" (Foucault, 1976, p. 113, trad. esp.).

12. Em *Frentes de liberación* situar-nos-emos também no nível da microfísica, ao refletir sobre “cada” horizonte concreto de libertação (ecológico, feministas, anti-racista, da classe explorada, de marginais, etc.). A “vítima” não é um “sujeito metafísico”, mas a denominação analógica (ou metafórica) de “muitas” (ali se encontra a diversidade ou o “pluralismo” da alteridade, mais radical que o mero pluralismo da diferença na identidade) frentes de luta pelo reconhecimento. O “pobre” de nossa primeira Ética (Dussel, 1973) tampouco era um sujeito metafísico, mas o âmbito analógico alterativo de exterioridade abstrata, o “fora” de Lévinas (mais claramente analisado que o de Foucault). A erótica, a pedagógica, a política, etc., eram âmbitos mais concretos, como uma introdução a muitas microfísicas (naquela ocasião estudamos particularmente a “família”, a “escola”, etc.).

13. Poder-se-ia considerar como “dualismo” a oposição entre Totalidade-Exterioridade, Sistema-Vítima, mas, metodicamente, é só a consideração “abstrata” categorial de “relações” que se complexificam a níveis mais concretos. Assim a vítima, no horizonte do “gênero”, pode ser a mulher, que deve também se diferenciar em culturas, nações, classes, situações históricas, para permitir uma descrição no nível microfísico. O abstrato não está em luta com o concreto, e, neste sentido, Foucault pode ser útil no nível microfísico, sem nós termos de negar o nível macrofísico (negação aparente própria, como dissemos, do “estilo” de seu escrever retórico, polêmico, situado no estreito horizonte de uma filosofia eurocêntrica, francesa, a partir da “experiência” traumática de 1968).

14. Por exemplo em *Le souci de soi* (Foucault, 1984).

15. Em nossa Arquitetônica seria algo como as ações regidas pelo instinto de conservação ou pulsão de reprodução. Ver o nível 1 do Esquema 4.5 [257]. A espontaneidade de Foucault será como o instinto de agressão (1.1.1) ou o de receptividade (instinto de resistência, 1.1.2).

16. Foucault, 1976, p. 167 (trad. esp.). Antes o poder era exercido sobre a morte, agora sobre a vida.

17. Neste sentido estrito, o pensamento de Foucault é “crítico” ao nível da microfísica do poder. Deixaria de o ser se negasse a macrofísica, com tudo o que isto teria como consequências (por exemplo, tornar-se-ia impossível uma crítica ao capitalismo mundial, com suas múltiplas relações de poder; também a nível nacional se cairia, contra sua vontade – e particularmente o que fazem muitos foucaultianos ou pós-modernos – em posições conservadoras e até reacionárias: ver o citado artigo de Hinkelammert, 1995).

18. Ver o magnífico trabalho de Jay, 1994 (sobre Foucault, p. 381s; Lévinas, p. 543s). A filosofia da libertação distinguiu o “ver” da teologia do “ouvir” da ética (Dussel, 1977, 1.1.5.1, 2.6.3.1); desde o seu começo insistiu que além da “ordem da visão” se encontra o Outro (Dussel, 1973, t. 1, p. 121-122: o outro não se revela “na ordem luminosa do mundo, ordem da visão e dos olhos da sabedoria como noem, compreender, conhecer, pensar ou saber... mas noutra atitude, que deveremos definir, pela qual se estabelece a alteridade... por meio de sua palavra, aberta à escuta, com ouvido atento que invoca; a própria vocação a partir do outro se revela como linguagem”).

19. Foucault, 1975, p. 208 (ed. franc.).

20. Ver o conceito de “quiasmo” na tese doutoral de Mario T. Ramírez, *El quiasmo en el pensamiento de Merleau-Ponty*, tese doutoral UNAM, México, 1994 (ver também Ramírez, 1996). O “schiasme” em Merleau-Ponty (“quiasmo”, em português) é a maneira particular de refletir do grande fenomenólogo, na qual sustenta seu pensar na relação de dois extremos sempre presentes e co-implicantes.

21. Trata-se da “razão estratégico-crítica” entre os níveis 8 e 9 do Esquema 4.2 [208]. A mera razão axiológica ou valorativa pode ser só estimativa; a razão analítica ou instrumental pode ser teórica ou técnica. A razão estratégica (na ação que tenta o êxito, prático) inclui a analítica, a axiológica e a instrumental, mas todas elas para determinar os “meios” mais oportunos para o “fim” prático, estratégico, político, dentro das “relações de poder”. São enunciados ou normas com pretensão de retidão, monologicamente estudadas pela tradição como próprias da frónesis, agora intersubjetiva; quando é crítica, então tem pretensão de validade a partir da negatividade material, já que assume a perspectiva dos excluídos – questão que Foucault não trata explicitamente, mas tinha caído em contradição performativa se quisesse negá-la: de fato, sempre “colocou-se ao lado” dos enfermos, dementes, presos, etc.

22. Observe-se que sempre falamos de cinco níveis práticos: 1) normas, 2) ações, 3) microestruturas (foucaultianas), 4) instituições (subsistemas, âmbitos ou organismos concretos), 5) sistemas completos de eticidade (seria, p.ex., a totalidade da “idade clássica” para Foucault). Foucault – como fez Illich nos anos 60 na América Latina de uma maneira notavelmente criativa (ver Illich, 1971 e 1971b) – situa-se de preferência no terceiro âmbito (não necessariamente em instituições, freqüentemente momentos de subsistemas menores). Quando, por exemplo, Walzer trata das “instituições” (Walzer, 1983), bem como

Rawls (Rawls, 1991), fazem isso de uma maneira totalmente “ingênua”, em comparação com a sofisticação da análise foucaultiana.

23. Hinkelammert, 1984, p. 242.

24. Ver no nível 10 do Esquema 4.2 [208]. A “razão libertadora” não é a “razão emancipadora”; nem o “interesse libertador” deve ser confundido com o “interesse emancipatório” discursivo ou cognitivo-ilustrado (no momento VIII dos níveis 2 do Esquema 3.7 [195] e 7 e 10 do Esquema 4.2).

25. Níveis 9 e 10 do Esquema 4.3 [209].

26. Cartas de 10 de fevereiro de 1842 (Marx, 1956, t. 27, p. 395s).

27. Ver o artigo de Marx sobre “Glosa crítica ao artigo *O rei da Prússia e a reforma social*”, em *Vorwärts*, agosto de 1844; em Marx, 1956, t. 1, p. 392s; trad. esp. t. 1, p. 505s.

28. Ver Lowy, 1979, p. 144s.

29. Para nós é a “ciência social crítica” em sentido estrito.

30. É o momento da re-sponsabilidade pelo Outro, o “colocar-se do lado” do outro como momento ético constitutivo da crítica em sentido forte, negativo e material (tal como mostramos no § 4.1).

31. A “ciência social funcional”.

32. “Glosa crítica”, em Marx, 1956, t. 1, p. 405-406; trad. esp., p. 517.

33. Trata-se do primeiro critério da ética (ver o § 1.5.a). Marx escreve: “Esta comunidade, da qual o separa o seu próprio trabalho, é a própria vida, a vida física e espiritual, a moral humana, a alegria humana, a essência humana” (*ibid.*).

34. *Ibid.*, p. 408; trad. esp., p. 519.

35. Esta é a “comunidade de vida” que antepúnhamos à mera “comunidade de comunicação” de Apel (ver Dussel, 1990b).

36. Marx, 1956, t. 1, p. 408; trad. esp., p. 520. Marx escreve: “A revolução em geral – a derrocada [*Umsturz*] do poder existente e a dissolução [*Auflösung*] das velhas relações – é um ato político” (op. cit., p. 409; trad. esp., p. 520). Aqui temos uma primeira definição do limite máximo da “transformação” sócio-histórica, como veremos.

37. *Ibid.*, p. 405; trad. esp., p. 517.

38. Cap. VI.1.a); Marx, 1956, t. 2, p. 82s; trad. esp., 1967, p. 144s.

39. Esta será a posição definitiva de Lenin (ver § 6.1 [349s]).

40. *Ibid.*, p. 89; trad. esp., p. 151.

41. Aqui está indicada a “factibilidade” (pode) e a “normatividade” (deve). Ver adiante § 6.5.b.1 [394s].

42. *Ibid.*, cap. 4; p. 38; trad. esp., p. 101-102. Nisto consiste, pedagogicamente, o método de Freire.

43. Tese 6; Marx, 1956, t. 3, p. 6; trad. esp. no final de *La ideología alemana*, 1970, p. 667.

44. *Ibid.*, Tese 1; p. 5; trad. esp., p. 665.

45. *Ibid.*, Tese 3; p. 6; trad. esp., p. 666. Agora se pode entender que Paulo Freire aplica este princípio à pedagógica, exatamente. Como veremos, Marx identifica, aqui, confusamente, transformação ética com revolução.

46. Intra-sistêmico, no nível 01 do Esquema 5.1 [310] do “Paradigma I” dentro do horizonte do “Sistema I”, vigente ou hegemônico.

47. A totalidade do sistema dominante aparece como “não-verdade” para Adorno (ver § 4.2), a partir da posição prática da vítima.

48. Insistimos que a vida é o critério de verdade, e que a realidade aparece ao vivente humano desde as exigências da própria vida. Além disso, a nível estratégico, a realidade deve responder aos critérios da factibilidade, do poder – mesmo no sentido foucaultiano.

49. *Ibid.*, p. 5; trad. esp., p. 666.

50. O momento B do Esquema 6.2 [339]. “Movimento” é, aqui, “movimento social”?

51. I. Feuerbach; Marx, 1956, t. 3, p. 35; trad. esp., 1970, p. 37.

52. Momento C do Esquema 6.2. Aqui "partido" é um "grupo" dentro dos partidos operários (momento B), dentro do proletariado em geral (momento A). Ver Lowy, 1979, p. 187s.

53. "O verdadeiro socialismo", I, A; p. 453; trad. esp., p. 559-560.

54. O pensamento revolucionário é, por último, o limite extremo de um "pensamento transformador" crítico - nem funcional nem reformista - a partir das vítimas.

55. *Ibid.*, I, Feuerbach, p. 47; trad. esp., p. 51-52. Pode ser tanto o momento A como o B do Esquema 6.2.

56. Seta b do Esquema 6.2. Marx escreve: "Consideramos que um congresso comunista seria ainda prematuro. Só quando, em toda a Alemanha, tiverem sido constituídas associações comunistas e nestas estiverem reunidos os meios de ação, os delegados das diversas associações poderão se reunir em congresso" (Carta de Marx de 15 de junho de 1846; Marx, 1956, t. 4, p. 21).

57. A "ciência social crítica" (ver nos §§ 5.3.b [308s] e 5.5.c [332]).

58. Os "cientistas" deduzem táticas, para Marx "erradas" (erro prático de razão estratégica, a partir da posição crítica), de suas teorias. Quer dizer, as "teorias" são relevantes para a "estratégia" da luta dentro dos "diagramas" da microfísica do poder.

59. Agora são os políticos, dentro das táticas da razão estratégica, que deduzem posições praticamente "erradas" para Marx. O "diagnóstico" é "falso", para Marx, porque é "falsa" a sua "teoria", mas são igualmente "falsas" muitas premissas "práticas". Entramos, assim, no complexo horizonte da "práxis de libertação", que não é a simplificada oposição entre "teoria-práxis".

60. A miséria da filosofia, II, § 5; Marx, 1956, t. 4, p. 179; trad. esp., 1970, p. 156-157.

61. Como dissemos, tratar-se-ia de um nível C (comunistas) dentro dos partidos (B) da classe operária (A) do Esquema 6.2. Dentro dos comunistas (C), haveria ainda uma comunidade de intelectuais, comunidade científico-crítica (a comunidade que formula o "Paradigma II" do Esquema 5.1 [310]) a partir do "interesse" do proletariado: S2), na qual devemos incluir K. Marx, K. Schapper, H. Bauer, F. Engels, J. Moll, W. Wolff (os assinantes do *Manifesto*; ver Marx 1956, t. 5, p. 2: "Das Komite").

62. Parágrafo I (p. 462s; trad. port., p. 66s). É o nível A do Esquema 6.2.

63. *Ibid.*, p. 78. Este tipo de formulação foi tomado pela epistemologia standard como uma prova do não cumprimento da "predição", da "não-cientificidade" do marxismo. Marx disse repetidamente que o capitalismo tem possibilidade de superar a contradição que lhe é essencial, sempre de novo, abrindo-se a horizontes superiores de contradição. Embora, *in the long run*, sua crise final seja inevitável pelos motivos indicados. Mas o momento "científico" forte não é tanto a demonstração da "impossibilidade" do capitalismo (ante burgueses e economistas "funcionais"), mas a "explicação" da "causa" da negatividade das vítimas diante das próprias vítimas.

64. *Ibid.*, II, p. 474s; trad. port., p. 79s.

65. "Os comunistas não constituem um partido particular, diante dos outros partidos operários. Não têm interesses distintos dos interesses do conjunto do proletariado" (*ibid.*).

66. *Ibid.*, III, p. 482s; trad. port., p. 88s. "Utópico" aqui é o anarquista: tentar o "impossível" (ver §§ 3.4 e 3.5). Ou aqueles que usam estratégias (e táticas) que tornam igualmente "impossível" a transformação histórica (aqui Marx pensa na práxis "revolucionária" com respeito aos grupos que "rejeitam toda ação política, e especialmente toda ação revolucionária"; *ibid.*, p. 490; trad. port., p. 96).

67. Posição definida no sentido de uma organização "de cima para baixo" (a seta a do Esquema 6.2). Para as posições estratégicas e táticas de Marx até o final de seus dias, ver Lowy, 1979, p. 236s.

68. Explicação (*explanation*), mas dentro da tradição de compreender (*verstehen*) a partir de um "fundamento-fundado"; mais que de uma "causa-efeito", uma "essência-aparência". Ver von Wright, 1971, cap. 2 e 4; e Dussel, 1988, cap. 14.

69. Ver Dussel, 1985, 1988 e 1990.

70. Ver uma biografia suficiente em Nettl, 1974. Considerar também Gómez Llorente, 1975, e Aubet, 1962.

71. Ver Nye, 1994, p. 3s.

72. Ver Wallerstein, 1974, t. 1, cap. 6. A respeito do "sistema-mundo" escreve: "A Rússia fora, mas a Polônia dentro" (p. 425, trad. esp.).

73. Em 1897 defende sua tese doutoral em Ciências Políticas em Zurique: *O desenvolvimento industrial da Polônia* (ver Luxemburg, 1979).

74. O nível estratégico e prático.

75. *Reforma social ou revolução*, 8; Luxemburg, 1966, t. 1, p. 128; trad. esp., 1967, p. 104. Aqui “teoria” é também os princípios.

76. Neste caso denomina-os “do socialismo”. Mas na metalinguagem de uma ética da libertação, trata-se dos “princípios” éticos, morais e críticos – válidos em cada “frente” de libertação com conteúdo distinto. Trata-se de uma rica diversidade e não de um mero pluralismo incomensurável; uma diversidade que é “atravessada” por uma razão transversal (para nos exprimir como Wolfgang Iversen).

77. Ver a relação entre os princípios materiais e formais com respeito à factibilidade *standard* (Esquema 3.6 [1977]). Agora não são só os dois primeiros princípios que enquadram o terceiro, mas os cinco primeiros princípios que enquadram o sexto do qual estamos tratando, mas da maneira mais complexa.

78. Se adotasse a perspectiva feminista, ecologista, anti-racista, etc., situá-lo-ia no nível correspondente de “organização” do diverso “movimento” social. Luxemburg situa-se num nível preponderantemente político, e nós no nível da metalinguagem da ética da libertação (que deve valer para os diversos níveis concretos, entre eles o político).

79. Seria o nível 9 do Esquema 4.2 [208]. Ali dissemos que a razão instrumental (técnica) e a analítica (teórica) encontram-se no mesmo âmbito de mediações que a razão estratégica (prática), embora se pudessem fazer muitas distinções, já que a razão instrumental é exercida a partir da formalidade meio-fim como relação sujeito-natureza a ser transformada técnico-materialmente; a analítica como razão abstrata teórica ante objetos ou fatos a serem conhecidos; ao passo que a razão estratégica parte do conhecido teoricamente, dos fins técnicos, e até dos valores culturais (sejam fins ou meios: e no último caso como exercício da razão axiológica, nível 8 do Esquema 4.2) para operá-los *factivamente* e, agora, criticamente em função do “êxito” (a libertação efetiva das vítimas). Tem, então, outro tipo de exercício, interesse, conteúdo, “objeto”, etc. De qualquer maneira, situamos estes tipos de racionalidade num só nível 9 para não ampliar demais a classificação.

80. Bebel escrevia: “Uma tática acertada é mais importante que um programa acertado” (em *Vorwärts*, publicação da socialdemocracia alemã, 26 de março de 1899).

81. Nível B do Esquema 6.2 [339].

82. Ver o § 5.5.b.1 [329].

83. Ver o § 5.5.b.2 [330].

84. Para Rosa Luxemburg são os “reformistas” à la Bernstein que, em linguagem meta-ética da ética da libertação, são as ações “não éticas” (nem verdadeira, nem válida, nem criticamente factível: sejam norma, ação, microestrutura, instituição ou eticidade cultural).

85. Na Alemanha, por exemplo, todo o debate entre os *realos* (mais reformistas) e os *fundi* (mais críticos).

86. Ver Lenin, 1975, t. 2, p. 1s.

87. Desde já, “revolucionário” não é, estritamente, um critério ou princípio ético ou a única possibilidade da práxis crítica; porém é, no processo de “transformação”, um limite extremo: a transformação macropolítica e econômica de um sistema de eticidade *completo*. Quando se “transforma” uma norma, ação, subsistema ou instituição, e não existe uma situação revolucionária (que é excepcional), pode-se, de qualquer modo, exercer um critério *crítico* (ético, como veremos). A ética da libertação não propõe necessariamente e sempre *hic et nunc* a “revolução” – que é um acontecimento que se dá uma vez a cada muitos séculos num sistema de eticidade –, mas exige a “transformação” em todos os níveis, desde o mais cotidiano e em cada ocasião, sempre a partir de *um mesmo critério e princípio ético* (que definiremos no § 6.5), válido ainda no caso de uma revolução.

88. Seta α do Esquema 6.2 [339], sendo a “vanguarda” (C) quem conduz o proletariado organizado no partido (B) no seio do proletariado como tal (A).

89. Nível C do Esquema 6.2, na seta *g*.

90. Seta *f*, ou relação do nível B com o A.

91. De fato, haveria uma espontaneidade α -crítica das massas de vítimas (no nível A), que se deve distinguir da espontaneidade crítica da comunidade organizada das vítimas (B). A comunidade crítica das massas (o partido, o movimento ecologista, feministas, etc.) pode alcançar, como dissemos antes, uma criticidade *ilustrada* (quando a crítica científica ou dos expertos é “assimilada” e, depois,

"criticada" pelas bases), sem por isso perder a "têmpera" ou espontaneidade militante (última instância-chave de toda práxis de libertação, como veremos mais adiante).

92. Ver no Esquema 5.3 [332] a relação mutuamente implicante do "experto" e do "militante crítico".

93. Ver Luxemburg, 1966, t. 3, p. 83s; trad. esp. p. 41s.

94. *Ibid.*, p. 99; trad. esp., p. 57. Trata-se, exatamente, da não articulação dos "princípios" e dos "fins", ou de sua identificação em favor destes (Esquema 6.3).

95. Nível C do Esquema 6.2.

96. A própria vida, a vida humana, e a vida dos povos, das vítimas, têm uma enorme quantidade de mecanismos auto-regulados que não devem ser superestimados (será o "espontaneísmo" irracionalista, populista), mas tampouco subestimados (seria o "consciencialismo", próprio do racionalismo moderno, do vanguardismo, do autoritarismo, do "centralismo democrático" como *contradictio terminorum*).

97. Questão que trataremos no § 6.2.

98. Nível d do Esquema 6.3, embora pudesse também incluir parte do "projeto de libertação" (articulação concreta da utopia como idéia regulativa *hic et nunc*).

99. Nível e, os "meios".

100. Nível f. Lenin acha que este nível f pode ser independente dos Princípios (a, b e c), já que para ele não há nenhuma referência a uma possível ética da libertação. A "teoria" será, posteriormente, desenvolvida no materialismo dialético, *mas nunca se compreenderá que os "princípios" devam ser expostos numa ética*. Este é o erro fundamental. Para Luxemburg, pelo contrário, a questão da organização envolve todos os níveis estudados (desde o cap. 1 até o 5 desta Ética): a "questão da organização" pressupõe princípios (éticos), teoria (que se ocupará em desenvolver posteriormente em sua obra *A acumulação do capital*) e projetos (programas a partir da utopia socialista).

101. Lenin, 1975, t. 2, p. 295.

102. Nível C do Esquema 6.2 [339]: os "bolcheviques".

103. Nível B do Esquema 6.2, que inclui o partido socialdemocrático russo.

104. Nível A, entre as quais se encontram alguns grupos operários "ligados" ao partido e outros não, quer dizer, a massa em geral operária não organizada.

105. No *Prólogo* de 1907 (não incluído nas *Obras escolhidas em doze tomos que estamos citando*, editadas em Moscou no tempo do estalinismo), Lenin corrige: "Só a participação de elementos proletários no partido... fará desaparecer todo vestígio da mentalidade dos círculos, que no momento atual é mais que uma trava. E o princípio de uma organização democrática, proclamado pelos bolcheviques em novembro de 1905 na Novaia Xzin, quando as circunstâncias permitiram a ação aberta, já foi, no fundo, uma ruptura irreversível com o que tinha periclitado nos antigos círculos" (citado por Lowy, 1979, p. 264).

106. "Sobre a reorganização do partido" (1905), em Lenin, 1961, t. 1, p. 585.

107. Seta g do Esquema 6.2.

108. "Plasmar" indica bem uma ação de "dar forma" a uma "matéria".

109. *Ibid.*, p. 593.

110. Nível C do Esquema 6.2.

111. Nível B, seta g.

112. Momento 3 e 5 do Esquema 4.3 [209].

113. Distinguímos, acima, entre: a) a mera consciência crítica *ingênua* das vítimas organizadas; b) a participação explícita do cientista crítico; c) a maneira como, voltando-se para a intersubjetividade da comunidade crítica das vítimas, esta se torna *ilustrada com os instrumentos científicos* e outros do sistema dominador, autocrítica. Mas não se deve dar esta articulação de uma maneira hegeliana (como a proposta por Lenin), como relação entre a *forma ativa* e a *matéria quase-passiva*, mas de uma maneira "orgânica", onde a "intervenção" (como um certo elemento "exterior") deve poder ser "julgada" pela vida, pela comunidade organizada das vítimas (última instância, nível B do Esquema 6.2) segundo os critérios de verdade crítica analisados nos capítulos 1 e 4. Essa comunidade crítica pode "aceitar" (como um organismo aceita uma vitamina) ou não (quando "rejeita" um vírus) a proposta do *experto*.

Se aceitar a “intervenção”, deve integrá-la à estrutura da vida que fica *enriquecida* e que se transforma num substrato auto-regulado para maior vida e ação estratégica futura. Ver o Esquema 5.3 [332].

114. Lenin descobre acertadamente que a “questão da verdade” tem relação com o partido (como o descobrimento a partir da exterioridade da não-verdade do sistema e a “abertura” a uma nova referência à realidade: *verdade* como crítica e por isso mais universal que a do sistema vigente). Mas essa referência à realidade (a partir do horizonte da vida), também como fins estratégicos, não é alcançada só pela vanguarda, porque é a comunidade organizada das vítimas (o partido, o movimento social, etc.) que (vimos isso repetidamente) fixa para a “comunidade científica”, de expertos, etc., o “fim” de seu “programa de pesquisa científico-crítica”: a explicação das “causas” (fundamentos) da negatividade das próprias vítimas (a “interpelação” vem antes – momento 6a do Esquema 4.3 – do compromisso do intelectual – momento 6b – ou da “explicação” científica – momento 7 do mesmo esquema). A fidelidade a este compromisso é a única *garantia* para os intelectuais de estar no “caminho certo” (o nível B do Esquema 6.2 indicará sempre como *última instância* a rota da *intelligentzia*, o nível C).

115. Tudo isto poderia ser questionado se considerarmos, por exemplo, textos de 1917, quando, no começo da revolução, Lenin exalta uma confiança total nas massas: “Não há meio-termo. A experiência mostrou que não há. Ou todo o poder para os Soviets... ou os latifundiários e capitalistas frearão tudo” (“Um dos problemas fundamentais da revolução”, Lenin, 1961, t. 2, p. 288). Observe-se, porém, que, neste caso, é a relação direta das vítimas (nível A do Esquema 6.2) com o sistema vigente (I); mas não se está falando da organização do partido nem do estado pós-revolucionário, e sim de uma tática para derrotar os inimigos fora do proletariado. A “ditadura do proletariado” nunca significará uma participação discursivo-simétrica democrática dos operários reais dentro do partido ou do estado pós-revolucionário.

116. Nível C do Esquema 6.2. Em outro sentido, observe-se o que foi dito em [332], esquema 5.3.

117. Nível A.

118. Observe-se o desprezo ao consciencialismo vanguardista.

119. *Op. cit.*, VII; Luxemburg, 1961, t. 1, p. 199; trad. esp., 1970, p. 107.

120. *Ibid.*, III, p. 158-159; trad. esp., p. 42-43.

121. Luxemburg usa a palavra “Aufklärung”: ilustração, esclarecimento. Isto pode ser considerado uma contribuição para a modernidade; contudo sabemos que cada cultura (a muçulmana em torno de Bagdá ou a náhuatl no México-Tenochtitlan) tem sua “ilustração”: o núcleo de referência de sabedoria autoconsciente da própria cultura. A ilustração europeia, evidentemente, é uma ilustração do “centro” do primeiro sistema-mundo, com graus de desenvolvimento particular.

122. “À Rosa Luxemburg: remarques à propos de son projet de thèse pour le groupe Internationale”, em *Partisans* 45 (jan. 1969), p. 113 (cit. Lowy, 1979, p. 276).

123. Do que Lenin é acusado.

124. Para Rosa, os “princípios” dão sempre o quadro e são inamovíveis. Seu lugar será ocupado, no estalinismo, pelo DIAMAT, metafísica positivista encobridora de um projeto tecnologista e produtivista controlado por uma burocracia minoritária e dominadora: culminação de um processo que ignorou a importância da democracia, participação simétrica e real autonomia espontânea – embora crítica – da base organizada (o nível B do Esquema 6.2, e que deu absoluta prioridade de última instância ao “Comité Central”, nível C).

125. *Op. cit.*, em Luxemburg, 1966, t. 3, p. 88-89; trad. esp., 1980, p. 46.

126. *Ibid.*, p. 89; trad. esp., p. 47. Rosa comenta que, quando Lenin diz que “necessitam de auto-educação no espírito da organização e da disciplina, não está se referindo ao proletariado, mas a alguns acadêmicos das democracias sociais... Lenin delata – diz Luxemburg – mais uma vez uma concepção excessivamente mecânica da organização... Lenin pensa não só na fábrica, mas também no quartel e na burocracia moderna... na obediência de cadáver de uma classe dominada” (*ibid.*, p. 90; trad. esp., p. 48). A classe operária é matéria rude, obediente, na qual, enfim, não se pode confiar. Ao ouvir Luxemburg falar do “quartel (*Kaserne*)” e da “disciplina (*Disziplin*)”, não podemos evitar de pensar em Foucault, que deve ter lido estes textos no tempo do leninismo francês da “ciência” (da elite dogmática do partido) diante dos seres vulgares (imersos na “ideologia”) de Althusser.

127. Nível B do tantas vezes citado Esquema 6.2, última instância prática de libertação.

128. Na realidade, trata-se da ação da intersubjetividade da comunidade organizada (nível B do Esquema 6.2) ou da comunidade das vítimas em geral (momento 5 do Esquema 4.3 [203]).

129. Neste caso é a intersubjetividade dos intelectuais ou a vanguarda (nível C do Esquema 6.2).
130. *Ibid.*, p. 92; trad. esp., p. 50.
131. Este “poder aderir (*gelangen kann*)” é todo o tema da aceitabilidade da “interpelação” da vítima (momento 6a do Esquema 4.3). É o “momento ético” por excelência, graças ao qual se pode desenvolver o “programa de pesquisa científico” das ciências sociais críticas (momento do “terceiro critério de demarcação” epistemológico).
132. Este momento da materialidade pulsional própria da subjetividade cultural da pequena burguesia, por exemplo, permanecerá sempre, de uma maneira ou outra, naquele que se “compromete” com a luta de libertação das vítimas. É todo o tema tratado por Leon Rozitchner em *Freud e os limites do individualismo burguês* (Rozitchner, 1972).
133. Esta formulação deverá levar muitos críticos da filosofia da libertação, criticada como sendo “populista” porque fala do telúrico, a reflexões como: há “ilustrados” à moda europeia que temem o popular – têm razão em não cair no nazismo vitalista irracionalista do “espírito do povo”, mas “jogam fora a criança com a água do banho”. Nem “consciencialismo” moderno nem “antipopulismo” liberal, elitista ou europeísta. Luxemburg nos dá uma complexa descrição equilibrada, onde cada elemento é necessário mas não suficiente.
134. *Ibid.*, p. 96-97; trad. esp., p. 54-55.
135. Nível C do Esquema 6.2.
136. Nível B do Esquema 6.2.
137. *Ibid.*, p. 101; trad. esp., p. 58.
138. *Ibid.*, p. 102; trad. esp., p. 60.
139. *Ibid.*, fim; p. 105; trad. esp., p. 63.
140. A crítica de que fomos objeto – p. ex. Castro-Gómez, 1996, p. 152 – é injustificada, já que situar-se na perspectiva das vítimas não é simplesmente “inverter” a modernidade: é, exatamente, optar por uma nova perspectiva, um nível “três” (se o “um” é a dominação, o “dois” é o dominado como dominado, aqui se poderia simplesmente “inverter”: o “três” seria, a partir da exterioridade da vítima, o acesso a uma nova perspectiva pós-colonial, certamente, no sentido de Mignolo, 1995 e 1995b). A exterioridade da vítima é a positividade nunca incluída no sistema por ser desprezada, mas, por isso mesmo, garantia de novidade. É o momento da positividade analética (ver Dussel 1973 e 1977).
141. Ver no começo deste livro o § 0.6 [36-41]. Ver também Dussel 1973b, p. 75s; Idem, 1974, p. 33s.
142. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1974), I, § 3, D, 7; Fichte, 1971, t. 1, p. 122.
143. *Ibid.*, § 1, 7; p. 96.
144. *Ibid.*, p. 97.
145. *Ibid.* Ver Dussel, 1974, p. 43s.
146. Introdução; Schelling, 1927, t. 3, p. 344.
147. *Ibid.*, Allgemeine Anmerkung; t. 3, p. 630.
148. Dissemos tudo isso no começo de nossa obra: Dussel, 1973, § 1, t. 1, p. 34s.
149. Cf. *Ibid.*, p. 36s.
150. Heidegger, 1963, § 13; p. 62; trad. esp., 1968, p. 74.
151. *Ibid.*, § 25; p. 114; trad. esp., p. 130.
152. Explicamos tudo isto amplamente, em sua dimensão prática (que é a de Heidegger), em Dussel, 1973, t. 1-5.
153. *Ibid.*, § 26; p. 118; trad. esp., p. 135. “Os outros (*die Anderen*) nos encontram” no mundo, mas não primeiramente como “sujeitos *dian*te dos olhos” (*ibid.*, p. 119; trad. esp., p. 135). Esse “modo” de os outros virem “a nosso encontro” exigirá uma hermenêutica específica. A partir destas indicações, não continuadas posteriormente por Heidegger, Lévinas “de-fundará” todo o “fundamento” ontológico (ver o que explicamos no § 5.4).
154. Ver § 3.3 [172].
155. Nível 4 do Esquema 3.7 [198].

156. Na realidade só consideram uma racionalidade material (Max Weber) que tem a ver com valores e “juízos de valor”, meramente subjetivos, particulares, não universais.

157. Ver particularmente § 3.3 [181s].

158. Luhmann, 1984, cap. 5, 1; p. 246; trad. esp., p. 190.

159. *Ibid.*, cap. 6; p. 488s; trad. esp., p. 361s.

160. Embora, evidentemente, a ciência médica e a terapia sejam “intervenções” conscientes corretivas dos efeitos negativos (enfermidades) não intencionais.

161. *Ibid.*, p. 521s; trad. esp., p. 384s. Dada a propriedade privada, sua herança, a condenação ao roubo, a exigência de cumprir os contratos e respeitar a competição (*Konkurrenz*), a ação fica enquadrada por essas regras que produzem uma lógica com imunidade própria, que aos olhos de um observador externo aparece como o processo de um mercado auto-regulado. Os sujeitos humanos autoconscientes concretos parecem sobrar nesse tipo de análise.

162. A “subjetividade” proletária “gerenciada” totalitariamente por uma burocracia sem escrúpulos.

163. Ver Sánchez Vázquez, 1978; e Althusser, 1975, 1975b, 1988, etc.

164. Ver Foucault, 1984, onde começa com o tratado dos sonhos de Artemidoro (p. 7s).

165. “Passagem” do nível 2 ao nível 3 do Esquema 6.4.

166. Ver Foucault, 1986.

167. Como no caso de Lyotard, 1989, que se situa a partir da “performatividade do sistema” (nível 2 do Esquema 6.4).

168. Peter Dews escreve: “Mais ainda, de modo diferente da Escola de Frankfurt, para quem esta contradição entre autonomia ilusória do sujeito e sua escravidão real trai a *preponderância do objetivado em sujeitos*, o que os impede de se tornarem sujeitos (Adorno, *Dialética negativa*, trad. inglesa, p. 171), para Foucault sugere o desejo de uma destruição do sujeito como pseudo-soberano (Foucault, “Ação revolucionária”, trad. inglesa, p. 222). O ser humano que nos é descrito – dizia Foucault –, a quem somos convidados a libertar, em si mesmo já é o efeito de uma sujeição muito mais profunda que ele mesmo (Vigiar e punir, trad. inglesa, p. 30)” (Dews, 1987, p. 161).

169. No nível 2 do Esquema 6.4.

170. Neste ponto devo conceder que “Dussel passa por alto o fato de que o assim chamado *ethos da cultura popular* é um texto sem fronteiras, cujo processo contínuo de escritura não pode ser dirigido a partir de nenhum centro, pois tem como sujeito (*sic*) uma multiplicidade de atores empíricos que lêem e reescrevem à sua maneira” (Castro-Gómez, 1996, p. 168). Concedo que se deve empreender uma análise mais complexa, onde se exponham os diversos “lugares” de enunciação do discurso da cultura popular. Mas, como o próprio Castro-Gómez aceita, tem um “como sujeito da multiplicidade de atores empíricos” – questão que trataremos imediatamente –, e por isso “como um centro” na diversidade de “lugares” de enunciação popular. A questão é sutil e deve ser mantida na complexidade tensa: nem sujeito metafísico nem não-sujeito, diversidade subjetiva como “diagrama” (o diagrama popular), intersubjetividade dos “jogos de linguagem” wittgensteinianos.

171. Deleuze, 1991, p. 149.

172. Badiou, 1995, p. 56. Ver Badiou, 1982. Voltaremos ao tema quando tratarmos dos sujeitos sócio-históricos.

173. Dussel, 1986, cap. 1. Claro que “pessoa” não é “sujeito” em seu sentido forte. Ver Ricoeur, 1990, p. 39s.

174. Estamos situados no nível 2 do Esquema 6.4.

175. Ver §§ 2.3-2.4 e § 3.1.

176. Habermas, 1985, 11; p. 345-346; trad. esp., p. 354.

177. Seria o nível 4 do Esquema 6.4.

178. Ver § 4.4.

179. Nível 5 do Esquema 6.4.

180. Um de tantos sistemas formais, com seus jogos de linguagem, lugares de enunciação, formas de vida, etc.

181. Quem não “descansa” é o fetiche (feito, feito pela mão da razão instrumental meio-fim sistêmica) do capital financeiro como um grande Moloc sacrificial que tem uma “subjetividade fictícia”; mas os sujeitos que o gerenciam em numerosíssimos “pontos” geográficos bem determinados da terra, em seu destruidor processo acumulativo diário, não são fictícios, mas de “carne e osso”.

182. Quer dizer, os “lugares” de enunciação no “diagrama” do poder, por exemplo, são empíricos num certo nível (2 do Esquema 6.4), mas como “referência real” têm sujeitos materiais, corporais, que devem produzir, reproduzir e desenvolver sua vida humana como condição constitutiva e última instância a partir da qual, se morrerem, não haverá mais “lugar” de enunciação algum. Se os indígenas são aniquilados, desaparecerá realmente o relato étnico dos povos americanos – pelo menos como realidade presente: poderá ser estudado o relato de uma língua morta na história da lingüística futura.

183. Hinkelammert, 1996, p. 42.

184. Melhor ainda que o projeto é o modo de realidade humana: não somos pedras nem anjos cartesianos.

185. *Ibid.*, p. 39.

186. A fome ou desocupação desses trabalhadores expulsos não entra na “contabilidade” ou no “cálculo” da empresa. Ninguém é “responsável” pela morte dos desempregados.

187. Referimo-nos frequentemente ao tema nos cap. 1 e 4.

188. Sua invisibilidade se deve ao cálculo cínico da razão instrumental funcional no sistema fetichizado como um todo que se confunde com a própria realidade. O operário é só um “meio” e não um “sujeito humano vivo”. Como vivente precisa de um salário para comprar alimentos, roupa, casa, remédios para a saúde... Como sujeito, antes de tudo, merece respeito, re-conhecimento de sua autonomia, liberdade, subjetividade independente do “sistema”. Não é só um “fim” – como a pessoa kantiana – mas é um sujeito que põe e julga os fins.

189. São as “regras” explícitas e conscientes do sistema funcional que subsume os sujeitos humanos vivos e os “trata” como “meios”, coisificação considerada por Lukács.

190. O *capital*, I, cap. 8; Marx, 1956, *MEGA*, II, t. 6, p. 504; trad. esp., t. 1/1, p. 660.

191. Ver todo o cap. 4 sobre o tema. É a intuição central de Lévinas.

192. Hinkelammert, 1996, p. 44-45.

193. Se, por definição, é um sujeito *inter*-subjetivo, não pode ter existência “natural”. Mas por isso não nega que haja sujeitos “naturais”: cada sujeito humano vivo.

194. Hoje “movimentos sociais” da sociedade civil, mas também classes, partidos, instituições (universidades, etc.), microestruturas (família, etc.), etc. A autocritica de Badiou, fruto de uma culpabilidade excessiva, também é excessiva.

195. Badiou, 1995, p. 56.

196. Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 20; Hegel, 1971, t. 7, p. 354.

197. Nível A do Esquema 6.2.

198. Trata-se de uma “interpretação” (= hermenêutica) da “realidade” concreta.

199. A subjetividade da própria vítima deve constituir-se em sujeito ativo de sua própria libertação.

200. O núcleo de referência, de autoconsciência crítica e que deve “explicar” a negatividade, perdeu-se em desvios já criticados por Luxemburg.

201. “O problema índio”, fim; Mariátegui, 1969, p. 55.

202. “Reflexões metodológicas sobre a questão da organização”, I; Lukács, 1968, trad. franc., p. 334.

203. Esta autoconsciência nada tem a ver com a de Fichte, Schelling ou Hegel, mas antes com a “conscientização” de Freire, como processo ético-crítico (momentos 1-7 do Esquema 4.3 [209]) cujo sujeito é a comunidade de vítimas.

204. Ver Lukács, “A consciência de classe”, I; op. cit., p. 71s.

205. “A reificação e a consciência do proletariado”; *ibid.*, p. 109s.

206. Momento 3 do Esquema 4.3.

207. *Ibid.*, p. 74.

208. "A consciência de classe", V; *ibid.*, p. 102.
209. Momentos 4 e 7 do Esquema 4.3.
210. Texto já citado em [284]; Menchú, 1985, p. 144.
211. Reflexões metodológicas", III; *ibid.*, p. 357.
212. Momento B do Esquema 6.2. "O partido comunista é, no interior da revolução, uma figura autônoma da consciência de classe proletária" (*ibid.*, p. 371).
213. Momento C do Esquema 6.2.
214. Momento 5 e 7 do Esquema 4.3 tantas vezes citado.
215. Lukács não teve dificuldades em construir uma ética. Ver Lukács, 1994. Sua "Ética" ficou interminada, nunca escrita – por dificuldade ou impossibilidade? Não percebeu que a relação não era "teoria-práxis", mas princípios éticos que enquadram a ação estratégica – julgando sua compatibilidade, como factibilidade ética. Seu "esteticismo" (como o de Adorno), em detrimento de uma "ética", tem a ver com esta temática. O trabalho "alienado" quis ser criticado desde a utopia estética, um trabalho não alienado: a criação artística. Não viu que o trabalho "alienado" como ação da razão instrumental podia ser desalienado a partir de uma ética, pela intervenção de uma razão prático-material e formal discursiva críticas.
216. O *formal* "sistêmico" deve ser distinguido do *formal* "discursivo".
217. No estalinismo operava-se em vista de um aumento da "taxa de produção" – outro tipo de fetichismo sistêmico formal, instrumental – que não tinha como critério a vida dos trabalhadores, mas a rentabilidade produtiva do sistema nas mãos da burocracia (que não permitia a participação discursiva ou democrática dos próprios operários).
218. Ver Hinkelammert, 1984, cap. 1.b: "A teoria da planificação econômica perfeita" (p. 128s).
219. Ver Luxemburg, 1966, t. 1.
220. *Ibid.*, cap. 2, p. 56s; trad. esp., p. 19s.
221. *Ibid.*, cap. 8, p. 128; trad. esp., p. 104.
222. Ver Rosdolsky, cap. 30, trad. esp., p. 491s; e Dussel, 1988, cap. 15.1, p. 313s, sobre o debate entre Rosa Luxemburg e os "reformistas", p. 313s; Dussel, 1990, sobre a "reprodução do capital", cap. 3, p. 86s. É interessante anotar que K.-O. Apel, ao me criticar (Apel, 1992), apóia-se nestes autores (resposta de Hinkelammert, 1996, p. 203s) sem perceber a sua fraqueza argumentativa.
223. Luxemburg, 1967, Prólogo, p. 9.
224. *Ibid.*, cap. 17, p. 282. Se Rosa tivesse exposto o tema hoje em dia, mostraria, como desenvolvimento da "teoria da dependência" no "sistema-mundo", que o capital financeiro mundial, em 1997, está incorporado só em 8% ao capital industrial, e necessita, por isso, imperiosamente, "realizar-se" na produção. Daí as "privatizações" das empresas do Estado de bem-estar dos países periféricos são como ar puro no asfixiante capital financeiro que deve se tornar "realidade" em novas empresas produtivas. Assim como a mais-valia, no tempo de Luxemburg, necessitava novos âmbitos de realização na reprodução ampliada (ou se valorizaria ou se desvalorizaria), o mesmo acontece hoje com o capital financeiro. O capital é uma estrutura autocontraditória, não só pela taxa descendente de lucro, cujo recurso "compensatório" é o indicado por Rosa Luxemburg (subsunção de riqueza não capitalista: acumulação originária constante, não só no começo ou no nascimento do capital), mas agora a pergunta não é: como realizar a mais-valia? mas: como realizar o enorme e desproporcionado juro acumulado pelo capital financeiro, em seu nível *fictício*? Hoje precisamos de uma Rosa Luxemburg que nos exponha o tema: O *capital fictício* e sua *crise de desvalorização*, como processo gigantesco na atual globalização de impossibilidade de "se realizar" (Ver Dussel, cap. 10: "O capital como processo de desvalorização", p. 191s) e cujo efeito principal não intencional é o empobrecimento da maioria da humanidade. O capital cresce e a humanidade viva decresce.
225. Estes nunca foram enunciados como éticos, e talvez esta seja a maior carência do marxismo histórico, ao confundir a) uma necessária ética de libertação (que não precisa necessariamente ser exatamente como a enuncio nesta obra, já que há muitas maneiras possíveis de formulá-la) com b) o materialismo dialético ou histórico como metafísica ou pura metodologia científica empiricista.
226. A teoria "reformista" é uma explicação social "funcional" com terminologia e aparente intenção crítica, daí a necessidade, por parte de Marx, Luxemburg ou do cientista e filósofo críticos, de mostrar sua invalidade: aparecem como críticos, pretendendo refutar os críticos, sendo na realidade

funcionais ao sistema vigente. Sua ação "destrutiva" é nefasta; neste caso Smith ou Ricardo, como bem mostrou Marx, eram revolucionários, embora não fossem apologistas à la Marthus. Mas o "apologista" é ainda mais honesto que o "reformista".

227. Quer dizer, trata-se de uma impossibilidade empírica ("o capitalismo, por sua própria natureza, é impossível", enunciar-se-ia), já que tem contradições constitutivas, e demonstra isto em sua obra *A acumulação do capital* (Luxemburg, 1967).

228. *Reforma ou revolução*, cap. 1; Luxemburg, 1966, p. 55-56; trad. esp., p. 18.

229. *Ibid.*, cap. 5, p. 82; trad. esp., p. 49.

230. Em outro texto escreve: "A diferença não está no *quê* (*was*) mas no *como* (*wie*)" (*ibid.*, p. 82; trad. esp., p. 49).

231. *Ibid.*, cap. 8, p. 114; trad. esp., p. 88.

232. *Ibid.*, p. 114; trad. esp., p. 89.

233. *Op. cit.*, cap. 8, p. 124-125; trad. esp., p. 100-101.

234. Luxemburg critica justamente a "perspectiva do paulatino" no âmbito do capitalismo afirmado por Bernstein, e mostra que é necessário descobrir, no "desenvolvimento (*Entwicklung*)" (*ibid.*, p. 87; trad. esp., p. 54) do capitalismo, a estrutura de sua contradição intrínseca. "Desenvolvimento" qualitativo – contra o "desenvolvimentismo" – nós o usamos em toda esta ética como indicando o momento criador que abre a mera "reprodução" da vida humana de cada sujeito ético, e de suas comunidades, a um momento de superação, de enriquecimento, de evolução qualitativa. Neste contexto, "desenvolvimento" não se opõe à revolução, mas a revolução é um momento de ruptura ética pela qual, cumprindo com a re-sponsabilidade pelo Outro (Lévinas), lhe é construído um novo sistema material (com conteúdo) e a partir de sua participação discursiva criadora. O "desenvolvimento da vida", em seu momento crítico, pode ser uma revolução. Nem por isso deixa de ser também a "transformação" ético-crítica da vida cotidiana.

235. Que é o fim da política da socialdemocracia nesse momento.

236. Luxemburg, *op. cit.*, p. 114; trad. esp., p. 88-89.

237. Marx, 1956, t. 3, p. 7; trad. esp., p. 668.

238. Tese 1, *op. cit.*, p. 5; trad. esp., p. 666. Note-se que se está falando de uma ação, da práxis, de uma "atividade (*Tätigkeit*)" crítica. Esta práxis crítica é, exatamente, a práxis de libertação, que não é uma teoria crítica, mas princípios práticos (éticos) que enquadram o programa das ciências sociais críticas, articulados a estratégias, táticas e métodos efetivamente realizados na *práxis crítica*, numa ação crítica ou "transformadora" (que não é nem funcional ao sistema formal vigente nem vergonhosamente reformista).

239. Walzer, 1983, p. 149. O texto citado é de W.D. Davies, *The Territorial Dimension of Judaism*, University of California Press, Berkeley, 1982, p. 60.

240. Arendt, 1990, Introdução, p. 11. Ver Canovan, 1992, p. 155s.

241. Fukuyama, 1992, título do cap. 4; trad. franc., p. 64s.

242. A guerra pode ter estratégia e tática, mas, como tal, é uma mediação da política; é uma possibilidade tático-instrumental do uso da força em seu estado puro, máximo, dentro da estratégia de realizar ou não os fins de uma dada ordem política. Certamente, os meios (e nesse caso transformam-se em fins intermédios) podem, por sua vez, ter meios. Se K. von Clausewitz diz que a "guerra é a política por outros meios" (ver Clausewitz, 1973, t. 1, cap. 1), propõe exatamente a passagem da razão estratégica (a política) para a instrumental (a guerra).

243. Arendt, 1990, p. 19. Ver Walzer, 1977.

244. Já que a "casa" do *homeless* poderia se transformar logo numa nova "prisão"... A história continua e novos críticos negarão validade a essa "prisão" nova, que aos olhos do ético-crítico futuro já será "antiga".

245. Ver Esquema 6.6, passando de 1.a para 2.a. Aqui "aparece" a violência não só aos olhos das vítimas, mas dos próprios vitimários, e agora sem escapatória.

246. O caso extremamente contrário ao de Gandhi é o de Ernesto Che Guevara, que em seu "foquismo" propõe levar pelas armas o processo revolucionário ante o exército regular do Estado nas mãos da burguesia periférica (ver Guevara, 1974; Lowy, 1979: "A dialética povo e guerrilha em Che

Guevara", p. 300s). De maneira muito inicial poderíamos dizer que, na revolução cubana, o processo liderado por Fidel Castro e Ernesto Guevara adquiriu clara *legitimidade* diante do povo, a partir da intolerável ditadura de Batista. Ao passo que a tática do "foquismo" empreendida na Bolívia nunca conseguiu legitimidade ante o povo boliviano. Trata-se de um "erro" (é fácil vê-lo *post factum*) estratégico e tático; sua eticidade, como a "autocrítica" política, exige julgamentos *a posteriori*. O herói do primeiro processo cometeu um erro estratégico e tático muito claro no segundo (a figura mítica do "guerrilheiro heróico" não diminui, mas a do político, que deve considerar a factibilidade ético-crítica de um programa concreto, sim). O Movimento Sandinista de Libertação Nacional, em 1979, realizou um processo novo de rebelião das massas fundado, por sua vez, numa clara *legitimidade popular*. O mesmo acontecerá, dentro de uma complexidade prático-teórica ainda muito maior, com o Exército Zapatista de Libertação Nacional, em 1994 no México, embora sua legitimidade seja dupla: diante de suas próprias "bases" indígenas (comunidade étnica crítica) e em referência à "sociedade civil", que ele interpela para que cumpra com suas respectivas obrigações políticas. Pelo que foi dito, a não-violência ou a luta armada são dois modos táticos do uso da força (coação) possíveis de fundamentação ética. Mas nenhum dos dois são *princípios éticos nem universais*.

247. Ver Gramsci, 1975. Ver Bucí-Glucksmann, 1978.

248. Weber, 1922, I, 1, § 7; trad. esp., p. 29. Ver Bendix, 1979; Rabotnikof, 1989; Serrano, 1994.

249. *Ibid.*, § 5; p. 25.

250. *Ibid.*, I, III, § 1, 3; p. 171.

251. *Ibid.*, II, IX, I, § 1; p. 699.

252. *Ibid.*, I, I, § 16; p. 43.

253. *Ibid.*, I, I, § 6; p. 27.

254. Ver tudo isto no ensaio de Serrano, 1994.

255. Habermas, 1976, 9, p. 27; trad. esp., p. 243. Ver Habermas, 1992.

256. Ao escrever estas linhas, em outubro de 1996, o governo de Menem, na Argentina, democraticamente eleito com ampla maioria pelos motivos aduzidos no momento de sua eleição, tem neste momento 10% de intenções de voto. A causa é uma crise econômica com desemprego gigantesco, recessão, pobreza, devido a medidas adotadas e exigidas pelo FMI, Banco Mundial e outros organismos com políticas econômicas neoliberais cujos efeitos na produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana dos argentinos se fazem sentir imediatamente. A ordem política entra em crise de legitimidade. A CGT surge com força junto com outros novos movimentos sociais (como "as mães da Praça de Maio", que clamam por seus filhos desaparecidos por causa de uma repressão militar violenta, que continua como repressão econômica que empobrece as maiorias, etc.).

257. Nos países mais desenvolvidos ou centrais (Estados Unidos, Europa Ocidental, etc.), como dissemos, tende-se a esquecer este aspecto na definição da legitimidade. O não cumprimento deste material constitutivo torna "ilegítimos" *ipso facto*, nos países "pobres", os regimes políticos, embora tenham pretensão de ser "democráticos".

258. No encontro na Saint Louis University (18 de outubro de 1996), Habermas reconhecia publicamente – diante de minha velada crítica da "perda do nível material" em seu pensamento – a necessidade de uma volta à economia política, pelas razões que agora apresento.

259. Habermas, 1981, I. Introdução; t. 1, p. 19; trad. esp., p. 19.

260. *Ibid.*, VIII, 3, 2; t. 2, p. 576; trad. esp., p. 555.

261. A ordem material determina, *por seu conteúdo*, a legitimidade (material ou eticamente, então); a ordem formal discursiva a determina *por seu procedimento* (formal moral-discursivamente); a ordem da factibilidade, *por sua eficácia* (formalidade da razão instrumental). Uma ordem que mata, que exclui ou de impossível realização empírica, se torna inevitavelmente ilegítima, a curto ou a longo prazo.

262. Ver op. cit., I, III, IV, § 10s (p. 193s); II, IX, 3, VI (p. 847s), etc.

263. O "adepto" crê no líder motivado por suas qualidades subjetivas; trata-se de um modo irracional de aderir à "causa" do líder carismático. Trata-se – esta questão foi exposta no cap. 5 – de mostrar como a práxis de libertação estabelece um tipo de legitimidade que não é de dominação, mas por consenso racional intersubjetivo (à maneira de Habermas), mas a partir de comunidade crítica das vítimas (à maneira de Horkheimer, mas não solipsista ou consciencial e sim comunitária e discursivo-lingüística).

264. *Ibid.*, p. 193-94.

265. Como diria Pierre Bourdieu, no mercado do “campo religioso”; aqui no “campo político legítimo”.

266. Figura 2.a do Esquema 6.6.

267. Figura 1.b do Esquema 6.6.

268. O anarquista, como já dissemos, supondo sujeitos éticos perfeitos, pode considerar essa coação como perversa desde o seu início e intrinsecamente. Por isso lança uma ação coativa contra toda instituição pelo fato de sua existência. É o tipo de ação 2.b do Esquema 6.6, ilegal e ilegítima (já que só conta com o acordo da comunidade anarquista sem pretensão de universal factível empiricamente). É “violência” num sentido subversivo, como rebelião em sentido negativo. A práxis de libertação não tem nada a ver com este tipo de ação *violenta*.

269. Anderson diz que “é a ascendência cultural da classe dominante que garante essencialmente a estabilidade da ordem capitalista... Hegemonia significa a subordinação ideológica” (Anderson, 1981, p. 46). Ver Buci-Glucksmann, 1978.

270. Ver de Schmitt, 1971 e 1990; e em Serrano, 1996, p. 15-75. Neste caso a “legalidade” (normas) funda-se na pura vontade soberana do Estado, daquele que exerce o poder, que tem “legitimidade” (autoridade) acima da lei. A vontade de poder fetichizou-se.

271. Segundo diz Hanna Arendt (ver Arendt, 1958, 1978 e 1990). A questão é possuir um critério racional a partir do qual se possa criticar estes sistemas totalitários modernos. Arendt defenderá a pluralidade democrática, o reconhecimento da diferença dos indivíduos, grupos, sociedades na sociedade civil, incluindo também um critério material (a partir da vida [p.ex. 1958, 13, p. 96s] ou a felicidade [1990, 3, p. 115s]). Voltaremos a Arendt em obras futuras.

272. Ver o Esquema 6.6 ao qual estamos nos referindo.

273. E isto por três tipos de motivo que já anotamos: a) por não mais ser tolerável o grau de impedimentos para a reprodução e desenvolvimento da vida humana dos crioulos nas colônias; b) por ter sido excluídos da intersubjetividade que promulga as leis e todas as decisões; c) por descobrir como “ineficaz” para as colônias a ordem monopólica (política, econômica, cultural, etc.) da dominação das metrópoles européias.

274. Ou outras ações irresponsáveis que, em nome de uma revolução impossível, tentam ações suicidas.

275. Os movimentos de libertação emergentes, depois do triunfo, poderão ratificar e organizar sua legitimidade com uma ordem legal, constitucional, de direitos e deveres novos, com leis que ordenem os preceitos fundamentais. Mas a ordem “legal”, de direito, é posterior à “tomada do poder” por parte da comunidade de vítimas, se chegar a ser vitoriosa. A ilegalidade funda-se na legitimidade, e a legitimidade se funda na ordem que permite a reprodução e o desenvolvimento da vida humana de cada membro da comunidade, antes excluída e agora simetricamente participe no exercício da racionalidade discursiva em tudo o que a afeta, tomando “possível” tudo isso (factibilidade ética) por meio da razão instrumental e estratégica críticas. Kelsen esquece que a “Constituição” é efeito de um sujeito legítimo que promulga, mas que era inevitavelmente ilegítimo antes. O positivismo jurídico é conservador: toma o dado como o real.

276. A “causa” é, de fato, causa final.

277. Lembremos que o Panamá foi criado em 1903 pelos Estados Unidos para fazer um canal transoceânico. No mesmo momento em que o Iraque ocupava o Kuwait, os Estados Unidos ocupavam o Panamá. O primeiro foi atacado na Guerra do Golfo; quem poderá atacar o segundo? O cinismo ocupa o lugar da razão e da justiça internacional. O filósofo panamenho Ricaurte Soler escreveu, em *Tarefas*, artigos justificados contra os Estados Unidos, mas quem os leu?

278. Momento 9 do Esquema 4.3.

279. O sindicalismo socialista alemão da II Internacional nunca mais encontrará sua rota de libertação, até o presente. Seu destino será “reformista” – no sentido em que o definimos no § 6.3.

280. *Greve de massas, partido e sindicatos*, 1; Luxemburg, 1966, t. 1, p. 137; trad. esp., p. 11.

281. *Ibid.*, 2, p. 43; trad. esp., p. 20.

282. *Ibid.*, p. 143; trad. esp., p. 21.

283. *Ibid.*, p. 143; trad. esp., p. 20-21.

284. *Ibid.*, 3, p. 147; trad. esp., p. 28.
285. *Ibid.*, p. 157; trad. esp., p. 41.
286. *Ibid.*, p. 159; trad. esp., p. 43.
287. *Ibid.*, 6, p. 195; trad. esp., p. 98.
288. *Ibid.*
289. *Ibid.*, p. 197; trad. esp., p. 100-101.
290. *Ibid.*, p. 198; trad. esp., p. 101. "Para Rosa Luxemburg, nunca se perde uma greve. Só uma concepção absolutamente reformista pode crer que, se não se conseguirem as reivindicações concretas que são objeto de uma greve, o esforço foi inútil. Pelo contrário, ela afirma o valor formativo da greve... Quanto mais extenso e grave for o conflito, em maior grau aumenta a tomada de consciência e a preparação" (Gómez Llorente, 1975, p. 96).
291. "Uma questão tática" (Aubet, 1983, p. 110). Alexander-E. Millerand, socialista francês, interveio no governo burguês de Waldeck-Rousseau desde 1899, o que lhe valeu, por parte de Luxemburg, a crítica de "reformista".
292. Esquema 6.3.
293. Ver Gómez Llorente, 1975.
294. *A crise da socialdemocracia*, 1; Luxemburg, 1966, t. 2, p. 21; trad. esp., 1972, p. 11.
295. *Ibid.*, p. 23; trad. esp., p. 14.
296. Por erro, como vimos, um materialismo dialético como metafísica cosmológica impediu que se desenvolvessem os "princípios fundamentais" de uma ética da libertação, da qual se necessitaria, sobretudo o segundo princípio: a discursividade formal democrática em toda tomada de decisões (participação simétrica antiburocrática, antitotalitária). Este novo erro deverá ser corrigido no futuro e, como diz Luxemburg: "Para o movimento proletário, a autocritica (*Selbstkritik*)... é o ar e a luz sem os quais não se pode viver... Assistimos à crítica e ao balanço do trabalho realizado já faz cerca de meio século" (*ibid.*, p. 21-22; trad. esp., p. 11-12). Isto deve ser repetido no final do século XX.
297. *Ibid.*, 2, p. 33; trad. esp., p. 26.
298. Aqui seria uma vontade de poder ético-libertador, subsumindo e corrigindo a posição de Nietzsche e tornando "factível" o *desejo metafísico* de Lévinas.
299. Lembrar o que foi dito nos §§ 3.4 [184s] e 3.5 [189s].
300. Lembrar o que foi dito no § 3.5 [190s].
301. É uma *frónesis* (prudência) como momento da razão estratégico-instrumental crítica da comunidade organizada das vítimas.
302. Por exemplo, uma alienação cultural ou a miséria de um assalariado no capitalismo periférico.
303. Se tomarmos como referência o sistema crítico pedagógico de Paulo Freire, o sistema bancário (Y) produziria na educação em geral (Z) a alienação cultural e a falta de consciência crítica (M) do educador popular (X).
304. Neste caso, o exemplo poderia ser o de Marx: a mais-valia (Y) do capital (Z), realizado como lucro na acumulação de um capital periférico, é a causa da miséria (M) do trabalhador assalariado (X).
305. É a utopia possível, o projeto de libertação, mediado por programas concretos econômicos.
306. O futuro indica a "esperança" da negação da negatividade como satisfação da necessidade.
307. Os enunciados 5, 5' e 8' correspondem à decisão meio-fim já estabelecida nos momentos crítico-discursivos que no Esquema 4.3 foram numerados como momentos 7 e 8, quando a comunidade crítica e organizada das vítimas analisava prática, militante e cientificamente os aspectos negativos (as causas da negatividade) e positivos (a utopia possível e seu programa factível) expostos no cap. 5.
308. "Poder", aqui, não como vontade de "poder impor sua vontade" – vontade de domínio –, mesmo no caso de ser criadoramente dionisiaco, mas como vontade de "poder viver" e participar simetricamente na tomada de decisões.
309. É o que antes se denominavam as "condições objetivas revolucionárias". Na nossa metalinguagem libertadora, são as "condições empíricas" de uma possível transformação (no nível que for), e que todo voluntarismo (ou o mero "querer" mudar as coisas) não serve para muito se no sistema

dominante não se derem empiricamente tais fissuras que possibilitam uma transformação efetiva – e não impossível ou derrotada de antemão.

310. Ver Dussel, 1988, no cap. 10: “A possibilidade das crises e sua existência” (p. 200s).

311. O socialismo real sonhou ilusoriamente em não ter crises (já que não soube definir em que nível o trabalho era alienado no sistema planejado burocraticamente) e por isso sua primeira crise estrutural produziu sua “derrocada” aparatosa. Se tivesse sido situado como um sistema *histórico* (e não pretensamente trans-histórico, e por isso não teorizou como se comportar ante crises inevitáveis), talvez tivesse podido sucessivamente superar sua crise e postergar por mais tempo sua derrocada, como o capitalismo conseguiu fazer até o presente. De todas as maneiras, o socialismo está longe de se ter ausentado do panorama mundial presente e futuro – embora se situe discretamente num lugar periférico, por enquanto.

312. Ver Hinkelammert, 1984, cap. 5.a: “É nesta forma categorial que Popper assume o julgamento apodítico de impossibilidade do conhecimento humano perfeito, usando-o em suas análises teóricas como princípio geral empírico de impossibilidade” (p. 161; trad. esp., p. 174).

313. O “planejamento” possível (não o perfeito), com critérios éticos além de econômicos, consistiria na “correção” exercida por uma consciência estratégica e científica crítica no processo auto-regulado (aparentemente) do mercado, que evitaria “causar” mais vítimas. Seria uma “intervenção” consciente que corrigiria a “impossibilidade” do mercado em não produzir desequilíbrio (vítimas).

314. Hinkelammert, 1984, p. 247; trad. esp., p. 275.

315. Buci-Glucksmann, 1978, p. 305.

316. Hinkelammert, 1995, p. 202: “O fim da utopia?”

317. Tudo isto vale também para o outro exemplo, na argumentação 5'-10', e neste caso seria a premissa 11'. Além disso, o argumento também pode seguir uma via negativa: “X é um vivente; se X quer evitar morrer, necessita cumprir as mediações A, B, C, n” (ou D, E, F, n).

318. Em última instância, a “comunidade” pode ser estendida a toda a humanidade da qual, inevitavelmente, todos somos “parte”. Esta “exigência” não é devida a um juízo de valor, mas a um juízo de fato, que fundamenta um juízo normativo ligado à reprodução da vida, que é sempre de uma comunidade de vida.

319. E pelos mesmos motivos deve-se tentar W e fazer suas mediações D, E, F, n, de um enunciado 12'. Na via negativa, a conclusão seria: “Se X não quer morrer, deve...” Este “deve” é deontico, já que sua vida está sob sua própria responsabilidade, se se deixar morrer suicidar-se-ia; mas isto é eticamente contraditório performativamente, ergo...

320. Questão tratada nos §§ 1.5.b, 2.5.b, 3.5.b, 4.5.b, 5.5.b, onde não se faz uma simples dedução formal à la Hume, mas uma passagem de fundamentação material, própria da razão prático-material.

321. A crítica à redução dominadora do “progresso quantitativo” da modernidade (ver acima [37s]) dos pós-modernos não toca o que, aqui, chamamos de progresso “qualitativo”, em referência à “qualidade de vida” da humanidade.

322. Desde o momento ético pré-original, que se re-sponsabiliza pela vítima no “face-a-face” ético e primeiro, ante o outro como vulnerável e traumatizado.

323. Ver Gottwald, 1981.

324. Em nossa primeira *Ética* tratamos com certo detalhe esta ação negativa libertadora; é a negação da negação do outro: negação da alienação, libertação do preso e do escravo (ver Dussel, 1973, em freqüentes passagens, como por exemplo: “O movimento de ruptura da ordem vigente e de dominação abre, no muro ou horizonte do sistema, uma brecha por onde se realiza o processo de *de-struição libertadora*, que imediatamente (e desde o começo) é prosseguido como *tomada do poder*. Este é o primeiro momento, a guerra ou luta da libertação”) (“Política latino-americana”, t. 4, § 66: “A moralidade da práxis de libertação política”, p. 114).

325. Como quando o conservador muda algo do sistema para superar uma crise, mas tendo em vista a permanência do sistema. Ao passo que o libertador pode coincidir materialmente com o conteúdo da ação, mas como transformação em vista de negar algum aspecto da alienação da vítima. No primeiro caso, é uma ação funcional ao sistema que muda algum aspecto para que “o Mesmo” permaneça o mesmo; no segundo, é uma transformação com intenção libertadora, embora não apareça claramente seu significado diferencial.

326. No segundo caso, pela realização de W.

327. São os momentos 9 e 10 do Esquema 4.3 [209].

328. *Et. Nic.*, I, 6; 1097 b 24-25.

329. *Ibid.*, b 31-32.

330. "Energieia psykhes kat'areten" (*Et. Nic.*, I, 7; 1097 a 16).

331. O "bom I", do fim do cap. 3, do sistema vigente. Quer dizer, os Estados Unidos hoje, poder imperial e polícia do planeta Terra, é fruto de um processo de libertação dos colonos da Nova Inglaterra do século XVIII; têm necessariamente atrás de si uma gesta de libertação constitutiva de seu ser atual.

332. Para falar como Kant, no livro II da *Crítica da razão prática*: "... a razão prática busca... o incondicionado e precisamente não como fundamento determinante da vontade... mas como a incondicionada totalidade do objeto da razão prática pura, com o nome de *bem supremo* (*höchsten Guts*)" (*KpV*, A 194; Kant, 1968, t. 6, p. 235). Para nós o "bem supremo" é "fundamentalmente determinante da vontade" (como momento material) e, além disso, "incondicionada totalidade do objeto da razão prática".

333. Ao dizer "plena", queremos incluir os momentos materiais, discursivos, de factibilidade e críticos – em todas as dimensões. Além disso, repetimos muitas vezes, a mera "reprodução" da vida das vítimas é "desenvolvimento" da vida da humanidade em seu conjunto, ou até do sistema que se vê obrigado a "crescer" para construir uma estrutura tal (interior ou por inovação criadora) na qual a vítima seja participante *igual*.

334. Ver Dussel, 1992.

335. Pode-se imaginar método melhor do que este, conseguido pela sabedoria menfita sob o poder faraônico, que conseguiu assim "introjetar" no interior de cada consciência ética de camponeses, escravos explorados, e também das classes dominantes, comerciantes, militares e burocracia, as pautas opressivas do sistema vigente?

336. Conversávamos, em Manila em dezembro de 1996, com Samir Amin sobre o tema (ver Amin, 1996).

337. Karl Marx, "Acerca da censura"; Marx, 1956, t. I, p. 4; *OF*, t. 1, p. 150.

BIBLIOGRAFIA CITADA

[403] Trata-se apenas da bibliografia citada nesta obra. Sublinhamos com frequência algumas palavras nas citações de autores sem indicá-lo cada vez, a fim de destacar os momentos que têm a ver com nossa argumentação. Podemos igualmente eliminar o sublinhado do próprio autor. Esta advertência vale para todas as citações de toda esta *Ética*. Citaremos segundo a ordem indicada na referência (primeiro o original e, em alguns casos, a tradução; ou simplesmente a tradução).

Abu-Lughod, Janet, 1989, *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*, Oxford University Press, Nova York.

Adorno, Theodor W. 1966, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp. *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975).

Adorno, Th., 1969, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Th. Adorno, K. Popper, F. Darendorf, J. Habermas & H. Albert (eds.), Luchterhand, Berlim (trad. esp. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, México, 1973).

Adorno, Th. 1970, *Aesthetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. it. *Teoria estetica*, Einaudi, Torino, 1975).

Adorno, Th. 1994, *Minima Moralia*, Suhrkamp, Frankfurt.

Albee, Ernest, 1957, *A History of English Utilitarianism*, George Allen and Unwin, Londres.

Albert, Hans, 1968, *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr, Tübingen (trad. esp. *Tratado sobre la razón crítica*, Sur, Buenos Aires, 1973).

Albert, H. 1980, *Fehlbare Vernunft*, Tübingen.

Allen, Thomas George, 1974, *The Book of the Death*, University of Chicago Press, Chicago.

Almeder, Robert, 1980, *The Philosophy of Charles S. Peirce*, Rowman and Littlefield, New Jersey.

Altenmüller, Hartwig, 1975, "Denkmal memphitischer Theologie", em *Lexikon der Aegyptologie*, Wolfgang Helck (ed.), Otto Harrassowitz, Wiesbaden, t.1, col. 1065-1069.

Altenmüller, H. 1986, "Totenbuch", em *ibid.* (Altenmüller, 1975), t. 6, col. 641-643.

Althusser, Louis, 1975, *Lenin y la filosofía*, Era, México.

- Althusser, L. 1975b, *Curso de filosofía marxista para científicos*, Albert Roies, Editorial Diez, México.
- Althusser, L. 1988, *Para leer "El capital"*, Siglo XXI, México.
- Amin, Samir, 1970, *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Anthropos, Paris.
- Amin, S. 1974, *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*, Fontanella, Barcelona.
- Amin, S. 1989, *Eurocentrism*, Monthly Review Press, Nova York.
- Amin, S. 1996, "The Challenge of Globalization", em *Review of International Political Economy*, 3, 2, Summer, p. 216-259.
- Anderson, P. 1981, *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Fontamara, Barcelona.
- Anyanwu, K.C. & Ruch, E.A. 1981, *African Philosophy. An introduction to the main philosophical trends in contemporary Africa*, Catholic Goos Agency, Roma.
- Apel, Karl-Otto, 1950, *Dasein und Erkennen: eine erkenntnis-theoretische Interpretation der Philosophie M. Heideggers*, Tese doutoral, Universidade de Bonn.
- Apel, K.-O. 1973, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 1-2 (trad. esp. de Adela Cortina, Taurus, Madrid, 1985, t. 1-2).
- Apel, K.-O. 1976, "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik", em *Sprache und Erkenntnis. Festschrift für G. Frey*, B. Kanitscheider (ed.), Innsbruck, p. 55-82.
- Apel, K.-O. 1980, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn.
- Apel, K.-O. 1980b, "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft" (trad. esp. em Apel, 1986, p. 105-174).
- Apel, K.-O. 1981, *Charles Peirce. From Pragmatism to Pragmaticism*, University of Massachusetts Press, Amherst (do original alemão Suhrkamp, Frankfurt, t. 1-2, 1967-1970).
- Apel, K.-O. 1984, *Understanding and Explanation*, MIT Press, Cambridge (Mass.).
- Apel, K.-O. 1985, "Límites de la ética discursiva", em Cortina, 1985, p. 233-262.
- Apel, K.-O. 1986, *Estudios éticos*, trad. esp. Alfa, Barcelona.
- Apel, K.-O. 1988, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Uebergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Apel, K.-O. 1989, "Normative Begründung der Kritischen Theorie durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", em *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, A. Honneth, Th. McCarthy & C. Offe (eds.), Suhrkamp, Frankfurt, p. 15-65 (trad. esp. em Forner-Betancourt, 1992; Dussel, 1994c, p. 207-253).
- Apel, K.-O. 1990, "Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung? Transzendental-pragmatische Argumente gegen die Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der Bewusstseinsphilosophie", em *Intentionalität und*

- Verstehen, Suhrkamp, Frankfurt, p. 13-54 (em inglês em *Foundations of Semiotics*, A. Eschbach (ed.), J. Benjamin Pub. Comp., Amsterdam, 1989).
- Apel, K.-O. 1990b, "Diskursethik als Verantwortungsethik", em Fonet-Betancourt, 1990, p. 10-40; p. 11-43).
- Apel, K.-O. 1991, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona.
- Apel, K.-O. 1992, "Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel. I", em Fonet-Betancourt, 1992, p. 16-53 (trad. esp. Dussel, 1993c, p. 97-133); "II", em Fonet-Betancourt 1994, p. 17-38.
- Apel, K.-O. 1992b, "Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik", em Kettner, 1992, p. 29-60.
- Apel, K.-O. 1994, *Selected Essays: Towards a Transcendental Semiotics*, trad.-ed. por Eduardo Mendieta, t. 1, Humanities Press, Nova Jersey.
- Apel, K.-O. 1994b, "Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas", em Dussel, 1994, p. 192-206.
- Apel, K.-O. 1996, *Selected Essays. Ethics and the Theory of Rationality*, trad.-ed. por Eduardo Mendieta, t. 2, Humanities Press, Nova Jersey.
- Araújo de Oliveira, Manfredo, 1995, *Ética e práxis histórica*, Editora Ática, São Paulo.
- Arendt, Hannah, 1958, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Arendt, H. 1978, *The Life of the Mind*, Harvest Book, Nova York.
- Arendt, H. 1990, *On Revolution*, Penguin Books, Londres.
- Arens, Edmund, 1995, *Die Anerkennung des Anderen*, Herder, Freiburg.
- Aristóteles, 1960, *Aristotelis Opera*, I. Bekker (ed.), De Gruyter, Berlim, t. 1-2.
- Armour, Robert A. 1986, *Gods and Myths of Ancient Egypt*, American University, Cairo.
- Atkinson, Roland F. 1961, "Hume on Is and Ought: A Reply to MacIntyre", em *Philosophical Review*, abril.
- Aubet, María José, 1983, *El pensamiento de Rosa Luxemburg*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- Austin, John, 1962, *How to do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge (trad. esp. Paidós, Barcelona, 1988).
- Averróis, 1953, *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis De Anima*, F. Crawford (ed.), Cambridge University Press, Mass.
- Ayer, Alfred Jules, 1958b, "On the Analysis of Moral Judgements", em Milton Munitz (ed.), *A Modern Introduction to Ethics*, The Free Press of Glencoe, Nova York, p. 537-546.
- Ayer, A.J. 1968, *The Origins of Pragmatism*, MacMillan, Londres.

- Bachelard, Gaston, 1949, *Le rationalisme appliqué*, PUF, Paris.
- Bachelard, G. 1972, *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Badiou, Alain, 1982, *Théorie du sujet*, Paris.
- Badiou, A. 1995, *Ética. Um ensaio sobre a consciência do Mal*, Relume Dumará, Rio de Janeiro (original *L'éthique*, Hatier, Paris, 1993).
- Baier, Kurt, 1958, *The Moral Point of View*, Cornell University Press, Ithaca.
- Barber, M. 1998, *Ethical Hermeneutics: Rationality in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Fordham University Press, Nova York.
- Barret, Cyril, 1994, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Alianza, Madrid.
- Barry, 1973, *Theory of Justice*, Brian Barry (ed.), Oxford University Press, Oxford.
- Bary, William Th. de, 1970, *Self and Society in Ming Thought*, Columbia University Press, Nova York.
- Bauman, Zygmunt, 1994, *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford (UK).
- Baumgarten, Alexander Gottlieb, 1963, *Metaphysica*, Georg Olms, Hildesheim.
- Baumgarten, A.G. 1969, *Ethica*, Georg Olms, Hildesheim.
- Baumgartner, 1975, *Historische Objektivität*, M.M. Baumgartner, K.G. Faber, J. Rüsen & A. Schaff (eds.), Vandenhoeck, Göttingen.
- Beckwith, Martin, 1987, *The Tibetan Empire in Central Asia*, Princeton University Press, Princeton.
- Bendix, Reinhard, 1979, *Max Weber*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Benhabib, Seyla, 1986, *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, Nova York.
- Benhabib, 1987, *Feminism as Critique*, S. Benhabib & D. Cornell (eds.), University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Benhabib, S. 1992, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, Nova York.
- Benhabib, 1993, *On Max Horkheimer*, Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss & John McCole (eds.), MIT, Cambridge (Mass.).
- Benjamin, Walter, 1989, *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid.
- Bentham, Jeremy, 1948, *A Fragment on Government and An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Basil Blackwell, Oxford.
- Bentham, J. 1978, *Escritos económicos*, FCE, México.
- Bentham, J. 1981, *Tratado de Legislación civil y penal*, Editorial Nacional, Madrid.
- Bentham, J. 1983, *The Correspondence of Jeremy Bentham*, Stephen Conway (ed.), Clarendon Press, Oxford, t. 1 (1983) a 9 (1989).
- Berger, Peter, 1973, *Pyramids of Sacrifice. Political Ethics and Social Change*, Basic Books, Nova York.
- Bergson, Henri, 1912, *L'évolution créatrice*, Félix Alcan, Paris.

- Bergson, H. 1969, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris (trad. port. *As duas fontes da moral e da religião*, Zahar, Rio de Janeiro, 1978).
- Bernal, Martin, 1991, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, t. 1.
- Bernstein, Richard, 1971, *Praxis and Action*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (trad. esp. Alianza Editorial, Madrid).
- Bernstein, R. 1992, *The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, MIT Press, Cambridge.
- Berr, 1955, *La evolución de la humanidad*, Henri Berr (ed.), Editorial Hispanoamericana, México, t. 1 (1955), em curso.
- Bertaux, Pierre, 1972, *África. Desde la prehistoria hasta los Estados actuales*, Siglo XXI, Madrid.
- Bertram, B.C.R. 1988, "Problems with altruism", em King's College Sociobiology Group (ed.), *Current Problems in Sociobiology*, University of California Press, Berkeley.
- Bhagavad-Gita o Canto del Bienaventurado*, 1957, J. Barrios Gutiérrez (ed.), Aguilar, Buenos Aires.
- Blaut, 1992, 1492. *The debate on colonialism, eurocentrism and history*, Jim M. Blaut (ed.), Africa World Press, Trenton (NJ).
- Blaut, Jim M. 1993, *The colonizer's model of the World*, The Guilford Press, Nova York.
- Bleeker, C. Jouco, 1973, *Hathor and Thoth*, Leiden.
- Bloch, Ernst, 1959, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 1-3; trad. esp. *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid, t. 1 (1977) a 3 (1980).
- Bloch, E. 1963, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 1-2 (1964).
- Bloch, E. 1970, *Atheismus im Christentum?* Rowohlt, Hamburgo.
- Bloch, E. 1972, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, em *Gesamtausgabe* 7, Suhrkamp, Frankfurt.
- Bloch, E. 1977, *Geist der Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Bloch, E. 1988, *Natural Law and Human Dignity*, MIT, Cambridge.
- Bloom, Floyd & Lazerson, Arlyne, 1988, *Brain, Mind, and Behavior*, W.H. Freeman and Company, Nova York.
- Blumenberg, Hans, 1976, "Selbsterhaltung und Beharrung", em H. Ebeling (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt.
- Blumenberg, H. 1996, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 1-3.
- Bolaji Idowu, E. 1975, *African Traditional Religion*, Orbis Books, Nova York.
- Bouver, P 1912, "Les conditions de l'obligation de conscience", em *Année Psychologique*.

- Boylan, Patrick, 1922, *Thoth, the Hermes of Egypt*, Oxford University Press, Londres.
- Boyne, Roy, 1990, *Foucault and Derrida. The Other Side of Reason*, Unwin Human, Londres.
- Braudel, Fernand, 1946, "Monnaies et civilisation: de l'or du Soudan à l'argent d'Amérique", em *Annales ESC*, t. I/1, p. 12-38.
- Braudel, F. 1978, *Las civilizaciones actuales*, Tecnos, Madrid.
- Breasted, James Henry, 1901, "The philosophy of a Memphite priest", em *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* (J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig), 39, p. 39-54.
- Breasted, J.H. 1939, *The Dawn of Conscience*, Charles Scribner's Sons, Londres.
- Brenner, Robert, 1983, "Das Weltsystem. Theoretische und historische Perspektiven", em J. Blaschke (ed.), *Perspektiven des Weltsystems*, Campus Verlag, Frankfurt, p. 80-111.
- Brentano, Franz, 1969, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Meiner, Hamburg.
- Broiles, David, 1969, *The Moral Philosophy of David Hume*, Martinus Nijhoff, Haia.
- Bronger, H.A. 1949, *Hammurabi*, Haia.
- Brown, Norman, 1967, *Eros y Thanatos*, Mortiz, México.
- Bruner, Jerome, 1984, *Acción, pensamiento y lenguaje*, Alianza Editorial, Madrid.
- Buci-Glucksmann, Christine, 1978, *Gramsci y el Estado*, Siglo XXI, México.
- Budge, E.A. Wallis, 1911, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, Medici Society, Londres, t. 1-2.
- Bühler, K. 1965, *Psicología de la forma (Cibernética y vida)*, Ediciones Morata, Madrid.
- Bunge, Mario, 1972, *Ética y ciencia*, Siglo Veinte, Buenos Aires.
- Bunge, M. 1972b, *Causalidad*, Eudeba, Buenos Aires.
- Bunge, M. 1974, *Treatise on Basic Philosophy*, Reidel, Boston, t. 1-8 (1989).
- Bunge, M. 1988, *The Mind-Body Problem*, Pergamon Press, Nova York (trad. esp. *El problema mente-cerebro*, Tecnos, Madrid).
- Butler, Marilyn, 1981, *Romantics Rebels and Reactionaries: 1760-1830*, Oxford University Press, Londres.
- Cambridge, 1970, *The Cambridge Ancient History*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), t. 1-8 (1989).
- Camps, Victoria, 1976, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Península, Barcelona.
- Camps, 1989, *Historia de la ética*, Victoria Camps (ed.), Crítica, Barcelona, t. 3.
- Camps, V. et alii, 1992, *Concepciones de Ética*, Trotta, Madrid.
- Canguilhem, Georges, 1968, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris.

- Canovan, Margaret, 1992, *Hanna Arendt. A reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, Nova York.
- Cardenal, Ernesto, 1969, *Salmos*, Lohlé, Buenos Aires.
- Cardoso, 1979, *Historia económica de América Latina*, Ciro F.S. Cardoso & Héctor-Brignoli (eds.), Crítica, Barcelona, t. 1-2.
- Carnap, Rudolf, 1961, *La construcción lógica del mundo*, UNAM, México (trad. esp. do original *Der logische Aufbau der Welt*, Leipzig, 1928).
- Carnap, R. 1963, *Filosofía y sintaxis lógica*, UNAM, México.
- Carnap, R. 1965, "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", em A.J. Ayer, *El positivismo lógico*, FCE, México, 1965, p. 66-87.
- Carnap, R. 1990, *Pseudoproblemas en la filosofía*, UNAM, México (trad. esp. do original *Scheinprobleme in der Philosophie*, Meiner, Leipzig, 1928).
- Carra de Vaux, Bernard, 1921, *Les penseurs d'Islam*, Alcan, Paris, t. 1-5 (1926).
- Casas, Bartolomé de las, 1957, *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, t. 1-5 (1958).
- Castro-Gómez, Santiago, 1996, *Crítica de la Razón Latinoamericana*, Puvill Libros, Barcelona.
- Cerutti, Horacio, 1983, *La filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México.
- Chaudhuri, K.N. 1985, *Trade and Civilisation in the Indian Ocean. An Economic History from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Chaunu, Pierre, 1955, *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, SEVPEN, Paris, t. 1-8 (1959).
- Chaunu, P. 1969, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVIe. siècle)*, PUF, Paris.
- Chevalier, L. Le, 1933, *La morale de Leibniz*, Vrin, Paris.
- Chomsky, Noam, 1967, *American Power and the new Mandarins*, A Vintage Book, Nova York (trad. esp. *La responsabilidad de los intelectuales*, Ariel, Barcelona, 1971).
- Chomsky, N. 1968, *Language and Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, Nova York (trad. port. *Linguagem e pensamento*, Vozes, Petrópolis, 1971).
- Cipolla, Carlo, *Guns and sails in the early phase of European expansion, 1400-1700*, Collins, Londres.
- Clausewitz, Karl von, 1973, *De la guerra*, Editorial Diógenes, México, t. 1-3.
- Clavijero, Francisco Xavier, 1976, *Historia antigua de México*, Porrúa, México.
- Clavijero, F.X. 1976b, *Antología*, Sep-Setentas, México.
- Código de Hammurabi (O)*, 1986, Emanuel Bouzon (trad.), Vozes, Petrópolis.
- Cohen, Hermann, 1919, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Melzer Verlag, Darmstadt (trad. ingl. *Religion of Reason out of the sources of Judaism*, Ungar Publ. Co., Nova York, 1972).

- Cohen, Richard, 1994, *Elevations. The Height of the Good in Rosenzweig and Lévinas*, University of Chicago Press, Chicago.
- Confúcio, 1865, *La grande étude*, Editions Migne, Paris, t. 1.
- Cooper, David, 1996, *World Philosophies*, Blackwell, Oxford.
- Copleston, Frédéric, 1964, *Histoire de la Philosophie. Le Moyen Âge*, Casterman, Tournai.
- Coppens, Yves, 1975, "Évolution des hominides et de leur environnement au cours du Plio-Pléistocène dans la Basse Vallée de l'Omo en Ethiopie", em *Comptes Rendus Hebdomadaires de Séances de l'Académie des Sciences (Paris)*, vol. 281, p. 1693-1696.
- Coppens, Y. 1994, "East Side Story: The origin of Humankind", em *Scientific American*, May, p. 88-95.
- Cornevin, Robert & Marianne, 1964, *Histoire de l'Afrique des origines à la deuxième guerre mondiale*, Payot, Paris, t.1.
- Cortina, Adela, 1985, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca.
- Costa, Márcio, 1992, *Educação e libertação na América Latina*, Cefil, Campo Grande, MS (Brasil).
- Costa, M. 1996, *La ética como filosofía primera en Emmanuel Lévinas*, Tese de Mestrado, UNAM, México.
- Couhier, Henri, 1936, "Descartes et la vie morale", em *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier.
- Critchley, Simon, 1992, *The Ethics of deconstruction. Derrida and Lévinas*, Blackwell, Oxford.
- Cullen, Carlos, 1986, *Reflexiones sobre América*, Rosario, t. 1-3 (1987).
- Cunico, Gerardo, 1988, *Crítica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Bloch*, Marietti, Gênova.
- Damasio, Antonio, 1994, *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, A. Grosset, Nova York.
- Daniels, 1975, *Reading Rawls*, Normal Daniels (ed.), Basil Blackwell, Oxford.
- Davidson, Donald, 1981, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford.
- Davidson, D. 1990, *De la verdad y de la interpretación*, Gedisa, Barcelona (trad. esp. do original *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1984).
- Davidson, D. 1992, *Mente, mundo y acción*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- Dawkins, D. 1976, *The Selfish Gender*, Oxford University Press, Oxford.
- Delbos, Victor, 1893, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Alcan, Paris.
- Delbos, V. 1969, *La philosophie pratique de Kant*, PUF, Paris.

- Deledalle, Gérard, 1987, *Charles S. Peirce. Phénoménologue et sémioticien*, John Benjamins Publishing, Amsterdam.
- Deleuze, Gilles, 1962, *Nietzsche et la Philosophie*, PUF, Paris.
- Deleuze, G. 1991, *Foucault*, Paidós, México.
- Deleuze, G. & Guattari, Félix, 1972, *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Oedipe*, Minuit, Paris.
- Derrida, Jacques, 1964, "Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas", em *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69/3, p. 322-354; 4, p. 425-443.
- Derrida, J. 1967, *L'Écriture et la Différence*, Seuil, Paris.
- Derrida, J. 1967b, *De la Grammatologie*, Minuit, Paris.
- Derrida, J. 1997, *Adieu à Levinas*, Galilée, Paris.
- Descartes, René, 1935, *Lettres sur la Morale*, Boivin, Paris.
- Descartes, R. 1953, *Oeuvres et Lettres de Descartes*, La Pléiade, Gallimard, Paris.
- De Waelelens, Alphonse, 1961, *La philosophie et les expériences naturelles*, Nijhoff, Haia.
- Dewey, John, 1920, *Reconstruction in Philosophy*, Henry Hold, Nova York.
- Dewey, J. 1958, *Experience and Nature*, Dover Publications, Nova York.
- Dews, Peter, 1987, *Logics of Desintegration. Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Verso, Londres.
- Diels, Hermann, 1964, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannscher Verlag, Berlim, t. 1-3.
- Diemer, Alwin, 1981, *Philosophy in the present situation of Africa*, Wiesbaden.
- Diemer, A. & Hountondji, P. 1985, *Africa and the problem of its identity*, Frankfurt.
- Diogenes Laertius, 1968, *Epikur*, F. Meiner, Hamburg.
- Diop, Cheik Anta, 1974, *The African Origin of Civilization: Myth or Reality?*, Lawrence Hill, Westport.
- Diop, C.A. 1978, *The Cultural Unity of Black Africa*, Third World Press, Chicago.
- Diop, C.A. 1990, *Afrika. Mutter und Modell der europäischen Zivilisation?*, Dietrich Reimer V., Berlim.
- Donnellan, Keith S. 1966, "Reference and Definite Descriptions", em *Philosophical Review*, 75, p. 281-304.
- Drioton, Étienne, 1922, "Contribution à l'étude du chapitre CXXV du Livre des Morts", em *Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études* (Paris), 234.
- Dubiel, H. 1978, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Dubois, Pierre, 1967, *Le problème moral dans la Philosophie anglaise de 1900 à 1950*, Vrin, Paris.
- Duhem, Pierre, 1914, *Le système du monde*, Paris, t. 2.

- Dussel, Enrique, 1966, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, Universidad del Nordeste, Resistencia (mimeografiado), t. 1, p. 275.
- Dussel, E. 1969, *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Dussel, E. 1970, *Les évêques latinoaméricains défenseurs et évangélisateurs de l'indien (1504-1620)*, Steiner Verlag, Wiesbaden.
- Dussel, E. 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. 1-2 (escritos em 1970-1972), Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; t. 3 (escrito em 1973), Edicol, México, 1977; t. 4-5 (escritos em 1974-1975), USTA, Bogotá, 1979-1980 (em português em Loyola, São Paulo, t. 1-5, 1977-1980). Há outras edições em língua espanhola.
- Dussel, E. 1973b, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza.
- Dussel, E. 1974, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires.
- Dussel, E. 1974b, *Método para una Filosofía de la Liberación*, Sígueme, Salamanca (2ª ed. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México, 1992; trad. port. Loyola, São Paulo, 1986).
- Dussel, E. 1975, *El humanismo helénico*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Dussel, E. 1977, *Filosofía de la Liberación*, Edicol, México (2ª ed. USTA, Bogotá, 1980; 3ª ed. La Aurora, Buenos Aires, 1985; 4ª ed. AFYL, México, 1989; com tradução inglesa em Orbis Books, Nova York, 1985 [2ª ed. 1988]; portuguesa em Loyola, São Paulo, 1982; em alemão em Argument, Hamburg, 1989; em italiano em Queriniana, Brescia, 1992). Cito com os números desde a 2ª ed. espanhola (que é igual em todas as traduções).
- Dussel, E. 1983, "Introducción General", em *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, t. 1, p. 1-724.
- Dussel, E. 1983b, *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá.
- Dussel, E. 1984, *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá.
- Dussel, E. 1985, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México.
- Dussel, E. 1986, *Ética Comunitaria*, Ediciones Paulinas, Madrid-Buenos Aires (em português em Vozes, Petrópolis, 1986; 2ª ed. 1987; em inglês em Orbis Books, Nova York, 1988; em alemão em Patmos, Düsseldorf, 1988; em italiano em Cittadella Editrice, Assis, 1988).
- Dussel, E. 1988, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México.
- Dussel, E. 1990, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México.
- Dussel, E. 1990b, "Die Lebensgemeinschaft und die Interpellation des Armen", em Fornet-Betancourt, 1990, p. 69-96.

- Dussel, E. 1992, "Re-lektüre Marx. Aus der Perspektive der Lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung", em *Bremer Philosophica*, Folheto Universität Bremen, Studiengang Philosophie, 5, 10 p.
- Dussel, E. 1993, *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid (há trad. ingl. *The Invention of the Americas*, Continuum Publishing Group, Nova York, 1995; trad. alemã Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993; trad. franc. Éditions Ouvrières, Paris, 1993; trad. ital. La Piccola Editrice, Brescia, 1993; trad. port. Vozes, Petrópolis, 1994; trad. gallega, Santiago de Compostela, 1992).
- Dussel, E. 1993b, *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Estella (Espanha).
- Dussel, E. 1993c, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara (México) (trad. ingl. *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Taylor, Rorty and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, Nova Jersey, 1996).
- Dussel, E. 1993d, "Proyecto filosófico de Charles Taylor", em *Signos. Anuario de Humanidades*, UAM-I, México, VII-3, 1993, p. 15-60 (trad. ingl. em Dussel, 1993c).
- Dussel, E. 1994, *Historia de la Filosofía latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá.
- Dussel, E. 1994b, "Ética de la Liberación", em Sidekum, 1994, p. 145-170 (trad. alemã Fernet-Betancourt, 1994, p. 83-111).
- Dussel, E. 1994c, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, E. Dussel (ed.), Siglo XXI, México.
- Dussel, E. 1995, "La philosophie latinoaméricaine dans le XX^{me} siècle", em *Institut International de Philosophie* (Paris) (separata).
- Dussel, E. 1995b, "Hegel y el Estado", em *Laval Théologique et Philosophique* (Québec).
- Dussel, E. 1995c, "Die Priorität der Befreiungsethik gegenüber der Diskursethik", em Arens, 1995, p. 113-137 (original esp. "La Ética de la Liberación ante el desafío de la Ética del Discurso", em *Signos* [México], VII, 1994, p. 241-275).
- Dussel, E. 1996, "Zur Architectonik der Befreiungsethik. Über materiale Ethik und formale Moral", em Fernet-Betancourt 1996, p. 61-94.
- Dussel, E. 1996b, "Globalization and Exclusion: from a Liberation Ethics Perspective", exposição no simpósio de discussão com J. Habermas e K.-O. Apel, outubro de 1996, Saint Louis University (a ser publicado).
- Dworkin, Roland, 1975, "The original position", em Daniels, 1975, cap. 2.
- Dworkin, R. 1977, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge.
- Dworkin, R. 1986, *Law's Empire*, Belknap Press, Cambridge (Mass.).
- Eboussi Boulaga, Fabien, 1968, "Le Bantou problématique", em *Présence Africaine*, 66, p. 5-40.
- Eboussi Boulaga, F. 1977, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Présence Africaine, Paris.

- Edelman, Gerald M. 1988, *Topobiology: An Introduction to Molecular Embryology*, Basic Books, Nova York.
- Edelman, G.M. 1989, *The Remembered Present. A Biological Theory of Consciousness*, Basic Books, Nova York.
- Edelman, G.M. 1992, *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, Basic Books, Nova York.
- Einstein, Albert, 1977, *La física: aventura del pensamiento*, Losada, Buenos Aires.
- Elungu, P.E.A. 1984, *L'Éveil philosophique africain*, Éditions L'Harmattan, Paris.
- Emerson, L.W. "MLE and American Indian Education", em Feuerstein, 1991, p. 133-156.
- Endress, G. 1982, *Einführung in die islamische Geschichte*, München.
- Eribion, Didier, 1989, *Michel Foucault (1926-1984)*, Flammarion, Paris.
- Espinass, A. 1925, *Descartes et la morale*, Bossard, Paris.
- Fahrenbach, Helmut, 1968, *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, Klostermann, Frankfurt.
- Fahrenbach, H. 1970, *Existenzphilosophie und Ethik*, Klostermann, Frankfurt.
- Fals Borda, Orlando, 1974, *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, Editorial Nuestro Tiempo, México.
- Fals Borda, O. 1975, "El nuevo despertar de los movimientos sociales", em *Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos*, Carlos Valencia Editores, Bogotá, p. 131-152.
- Fanon, Frantz 1963, *Los condenados de la tierra*, trad. esp. FCE, México.
- Faulkner, Raymond O. 1985, *The Book of the Dead*, The Limited Editions, Nova York.
- Febraio, Alberto, 1975, *Funzionalismo strutturale e sociologia del diritto nell'opera di Niklas Luhmann*, Giuffrè, Milão.
- Festugière, R.P. 1944, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Lecoivre, Paris, t. 1 (1944) a 3 (1953).
- Feuerbach, Ludwig, 1959, *Sämtliche Werke*, W. Bolin & F. Jodl (eds.), Frommann, Stuttgart, t. 1-6 (1960).
- Feuerbach, L. 1967, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Klostermann, Frankfurt (trad. esp. *La filosofía del futuro*, Calden, Buenos Aires, 1969).
- Feuerstein, Reuven, 1979, *The Dynamic Assessment of Retarded Performers*, com Y. Rand & M.G. Hoffman, University Park Press, Baltimore.
- Feuerstein, R. 1990, "La modificabilidad cognitiva y el PEI [Programa de Enriquecimiento Instrumental]", em José Martínez Beltrán et alii, *Metodología de la mediación en el PEI*, Editorial Bruño, Madrid, p. 7-14.
- Feuerstein, 1991, *Mediated Learning Experience (MLE): theoretical, psychosocial and learning implications*, Reuven Feuerstein, Pnina Klein & Abraham Tannenbaum (eds.), Freund Publishing House, Londres.

- Feyerabend, Paul, 1987, *Farewell to Reason*, Verso, Londres.
- Feyerabend, P. 1989, *Paul Feyerabend. Límites de la ciencia*, Diego Ribes (ed.), Paidós, Barcelona.
- Feyerabend, P. 1992, *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid (trad. port. *Contra o método*, Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1977).
- Fichte, Immanuel Hermann, 1971, *Fichtes Werke*, Walter de Gruyter and Co., Berlín, t. 1-11.
- Field, Hartry, 1972, "Tarski's Theory of Truth", em *Journal of Philosophy*, vol. 69/13, p. 347-363.
- Fink, Eugen, 1969, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid.
- Fisch, Max, 1986, *Peirce, Semiotic, and Pragmatism*, Indiana University Press, Bloomington.
- Follari, Roberto, 1991, *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*, Rei, Buenos Aires.
- Fornet-Betancourt, Raúl, 1985, *Kommentierte Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika*, Peter Lang, Frankfurt.
- Fornet-Betancourt, 1990, *Ethik und Befreiung*, R. Fornet-Betancourt (ed.), Augustinus, Aachen (orig. esp. em K.-O. Apel & E. Dussel, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992).
- Fornet-Betancourt, 1992, *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, R. Fornet-Betancourt (ed.), Augustinus, Aachen (orig. esp. Dussel, 1994c).
- Fornet-Betancourt, 1993, *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, R. Fornet-Betancourt (ed.), Augustinus, Aachen.
- Fornet-Betancourt, 1994, *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, R. Fornet-Betancourt (ed.), Augustinus, Aachen (trad. port. Sidekum, 1994).
- Fornet-Betancourt, 1996, *Armut, Ethik, Befreiung*, R. Fornet-Betancourt (ed.), Augustinus, Aachen.
- Foucault, Michel, 1966, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris (trad. esp. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1986).
- Foucault, M. 1969, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris (trad. esp. *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1970; trad. port. *Arqueologia do saber*, Vozes, Petrópolis, 1972).
- Foucault, M. 1972, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris.
- Foucault, M. 1975, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris (trad. esp. *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México; trad. port. *Vigiar e punir*, Vozes, Petrópolis, 1997, 15ª ed.).
- Foucault, M. 1976, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris (trad. esp. *La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1977).
- Foucault, M. 1984, *Le souci de soi*, Gallimard, Paris (trad. esp. *La inquietud de sí*, Siglo XXI, México, 1987).

- Foucault, M. 1986, *El uso de los placeres*, Siglo XXI, México.
- Frank, André Gunder, 1987, "The Shape of the World System in the Thirteenth Century", em *Studies in Comparative International Development*, XXII/4, Inverno.
- Frank, A.G. 1990, "A Theoretical Introduction to 5000 Years of World System history", em *Review* (Binghamton), 13 (2), p. 155-248.
- Frank, A.G. 1992, *The Centrality of Central Asia*, UV University Press, Amsterdam.
- Frank, A.G. 1992b, "The five thousand year World System", forthcoming in *Humboldt Journal of Social Relations* (Arcata, CA).
- Frank, 1992c, *The World System: From Five Hundred Years to Five Thousand*, A.G. Frank & B.K. Gills (eds.), Routledge, Londres-Nova York.
- Franke, 1965, *Saeculum Weltgeschichte*, H. Franke, H. Hoffmann & H. Jedin (eds.), Herder, Freiburg, t. 1 (1965).
- Frege, Gottlob, 1980, "Über Sinn und Bedeutung", em Günther Patzig (ed.), *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.
- Freire, Paulo, 1971, "Concientizar para liberar", em *Contacto* (México), 8, p. 42-51.
- Freire, P. 1978, *Cartas à Guinéa-Bissau*, Paz e terra, Rio de Janeiro (trad. esp. Siglo XXI, México).
- Freire, P. 1978b, *Ação cultural para a liberdade*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Freire, P. 1979, *Educação e mudança*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Freire, P. 1980, *Educação como prática da liberdade*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Freire, P. 1980b, *Concientização. Teoria e prática da libertação*, Editora Moraes, São Paulo.
- Freire, P. 1984, *La importancia de leer y el proceso de liberación*, Siglo XXI, México.
- Freire, P. 1992, *Pedagogia da esperança*, Paz e Terra, Rio de Janeiro (trad. esp. Siglo XXI, México, 1993).
- Freire, P. 1994, *Pedagogia do Oprimido*, Paz e Terra, Rio de Janeiro (orig. espanhol: *Pedagogía del oprimido* [1969], Siglo XXI, México, 1994).
- Freud, Sigmund, 1969, *Sigmund Freud. Studienausgabe*, Fischer, Frankfurt, t. 1-10 (trad. esp. *Obras completas*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, t. 1-3 [1968]).
- Friedman, Milton, 1966, *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid.
- Friedman, M. 1966b, *Teoría de los precios*, Alianza, Madrid.
- Friedman, M. & Rose, 1980, *Free to Choose*, Avon Books, Nova York.
- Froidefond, C. 1971, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Ophrys, Paris.
- Fromm, Erich, 1941, *Escape from freedom*, Rinehart, Nova York.
- Fromm, E. 1962, *Beyond the Chains of Illusion*, Nova York.
- Fromm, E. 1969, *Ética y psicoanálisis*, FCE, México (original *Man for Himself*, Rinehart, Nova York, 1947; trad. port. *Ética e psicanálise*, Minotauro, Lisboa, s.d.).

- Fukuyama, Francis, 1992, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Flammarion, Paris (trad. port. *O fim da história e o último homem*, Rocco, Rio de Janeiro, 1992).
- Gadamer, Hans-Georg, 1960, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen (trad. esp. *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977; trad. port. *Verdade e método*, Vozes, Petrópolis, 2ª ed. 1998).
- Galbraith, John K. 1993, *La cultura de la satisfacción*, Ariel, Barcelona.
- Galilei, Galileo, 1933, *Le opere di Galileo Galilei*, G. Barbera, Firenze, t. 1-20 (1939); *Il Saggiatore* (t. 6, p. 197-372).
- Gann, 1969, *Colonialism in Africa 1870-1960*, L.H. Gann & Peter Duignan (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, t. 1 (1969) α 2 (1970).
- Gardet, Louis & Anawaqti, G. 1948, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris.
- Gardet, L. 1967, *Islam*, Paris.
- Gauthier, David, 1986, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford.
- Gauthier, L. 1909, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris.
- Gauthier, L. 1923, *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane*, Paris.
- Gert, Bernard, 1976, *The Moral Rules*, Oxford University Press, Nova York, 1988.
- Gewirth, Alan, 1978, *Reason and Morality*, Chicago University Press, Chicago.
- Gibbs, Robert, 1992, *Correlations in Rosenzweig and Lévinas*, Princeton University Press, Princeton.
- Giddens, Anthony, 1993, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires (trad. esp. de *New rules of sociological method*, Hutchinson and Co., Londres, 1967).
- Girard, René, 1982, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Sígueme, Salamanca.
- Glover, 1990, *Utilitarianism and its Critics*, Jonathan Glover (ed.), MacMillan Publishing Company, Nova York.
- Godinho, V.M. 1950, "Création et dynamisme économique du monde atlantique (1420-1670)", em *Annales ESC*, t. V/1, jan.-mar., p. 10-30.
- Gómez, Ricardo, 1995, *Neoliberalismo y pseudo-ciencia*, Lugar Editorial, Buenos Aires.
- Gómez Llorente, Luis, 1975, *Rosa Luxemburgo y la socialdemocracia alemana*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid.
- Gottwald, Norman, 1981, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, Maryknoll, Nova York (trad. port. *As tribos de Iahweh*, Paulinas, São Paulo, 1986).
- Gracia, 1985, *El análisis filosófico en América Latina*, Jorge Gracia, Eduardo Rabossi, Enrique Villanueva & Marcelo Dascal (eds.), FCE, México.
- Gramsci, Antonio, 1970, *Antología*, de Manuel Sacristán, Siglo XXI, México.

- Gramsci, A. 1975, *Quaderni del Carcere*, Einaudi, Torino, t. 1-4.
- Gray, Chris, 1989, *Conceptions of History: Cheikh Anta Diop*, Karnak House, Londres.
- Gruppi, L. 1976, "El concepto de hegemonía en Gramsci", em *Revolución y democracia en Gramsci*, Fontamara, Barcelona, p. 39-54.
- Guisán, Esperanza, 1992, "Utilitarismo", em Camps, 1992, p. 269-295.
- Gutiérrez, Germán, 1996, *La ética en Adam Smith y Friedrich von Hayek*, Tese de Mestrado, Univ. Iberoamericana (México), inédita.
- Habermas, Jürgen, 1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand, Berlim (trad. esp. *Historia y crítica de la opinión pública*, MassMedia, México, 1986).
- Habermas, J. 1963, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp. *Teoría y Praxis*, Tecnos, Madrid, 1967).
- Habermas, J. 1968, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp. *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1986).
- Habermas, J. 1968b, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Habermas, J. 1973, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Habermas, J. 1976, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp. *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1986).
- Habermas, J. 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 1-2 (trad. esp. *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, t. 1-2, 1987).
- Habermas, J. 1981b, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp. *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984).
- Habermas, J. 1982, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp. *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos-Rei, México, 1993).
- Habermas, J. 1983, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones Península, Madrid, 1985).
- Habermas, J. 1984, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989).
- Habermas, J. 1985, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989).
- Habermas, J. 1988, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp. *Pensamiento postmetafísico*, Taurus Humanidades, México, 1990).
- Habermas, J. 1991, *Erläuterungen zur Diskursethik* (trad. esp. Trotta, Madrid, 1988) (alguns trabalhos em trad. ingl. *Justification and Application*, MIT Press, Cambridge [Mass], 1993, e em "Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning Stage 6", em *The Philosophical Forum*, XXI, 1-2 [1989-1990], p. 32-51; outros trabalhos em trad. esp. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991).

- Habermas, J. 1992, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. ingl. *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, MIT, Cambridge, 1996).
- Habermas, J. 1995, "Reconciliation Through the Public Use of Reason. Remarks on John Rawls's Political Liberalism", em *The Journal of Philosophy*, vol. 92/3, March, p. 109-131.
- Habermas, J. 1996, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Hall, Alfred Rupert, 1983, *The Revolution in Science 1500-1750*, Longman, Londres.
- Hamilton, Earl, 1948, *El florecimiento del capitalismo y otros ensayos de historia económica*, Revista de Occidente, Madrid.
- Hamilton, E. 1960, "The History of Prices before 1750", em *International Congress of Historical Sciences* (Stockholm), Almqvist and Wiksell, Gotemburg, p. 144-164.
- Hammarström, D. Ingrid, 1957, "The price revolution of the sixteenth century", em *Scandinavian Economic History*, V/1, p. 118-154.
- Harding, 1990, *Afrika. Mutter und Modell der europäischen Zivilization?*, Leonard Harding & Brigitte Reinwald (eds.), Reimer, Berlim.
- Hare, Richard Mervyn, 1952, *The Language of Morals*, Oxford (trad. esp. *El lenguaje de la moral*, México, 1975).
- Hare, R.M. 1981, *Essays on Moral Thinking*, Clarendon Press, Oxford.
- Hartman, Roberto, 1959, *La estructura del valor*, FCE, México.
- Hartman, R. 1965, *El conocimiento moral*, FCE, México.
- Hartmann, Nicolai, 1962, *Ethik*, Gruyter, Berlim.
- Havers, W. 1960, "La religión de los indogermanos primitivos a la luz de su lengua", em König, 1959, t. 2, p. 645-694.
- Hayek, Friedrich von, 1952, *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, Zurich.
- Hayek, F. von, 1975, *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid (trad. esp. de *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago, 1959).
- Hayek, F. von, 1979, *Law, legislation and liberty*, Chicago University Press, Chicago.
- Hegel, Georg W.F., 1955, *Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurf* (1830), em *Sämtliche Werke*, J. Hoffmeister (ed.), F. Meiner, Hamburg.
- Hegel, G.W.F., 1971, *G.W.F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 1 (1971) a 20 (1979).
- Heidegger, Martin, 1947, *Brief über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt (trad. esp. *Sobre el humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1960, p. 65-121; trad. port. *Sobre o humanismo*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1967).
- Heidegger, M. 1961, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, t. 1-2.
- Heidegger, M. 1963, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen (trad. esp. *Ser y tiempo*, FCE, México, 1968; trad. port. *Ser e tempo*, Vozes, Petrópolis, 1986).
- Heidegger, M. 1963b, *Die Frage nach dem Ding*, Niemeyer, Tübingen (trad. esp. *La pregunta por la cosa*, Sur, Buenos Aires, 1964).

- Heidegger, M. 1963c, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt.
- Heidegger, M. 1967, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt.
- Held, David, 1980, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, University of California Press, Berkeley.
- Hempel, Carl G. 1965, "Problemas y cambios en el criterio empirista de significado", em A.J. Ayer, *El positivismo lógico*, FCE, México, p. 115-136.
- Hempel, C.G. 1979, *La explicación científica*, Paidós, Buenos Aires.
- Henrich, Dieter, 1976, "Die Grundstruktur der modernen Philosophie", em H. Eberling (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt.
- Heródoto, 1954, *The Histories*, Aubrey de Selincourt (ed.), Londres (trad. esp. *Los nueve libros de la Historia*, Biblioteca EDAF, Madrid, 1989).
- Hersch, Richard; Paolitto, Diana & Reimer, Joseph, 1979, *El crecimiento moral de Piaget a Kohlberg*, Narcea, Madrid.
- Hess, Moses, 1845, "Über das Geldwesen", em *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*, C.B. Leste, Darmstadt, p. 1-15.
- Hildebrand, Dietrich von, 1969, *Die Idee der sittlichen Handlung*, Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Hinkelammert, Franz, 1970, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Ediciones Nueva Universidad, Santiago de Chile.
- Hinkelammert, F. 1970b, *Dialéctica del desarrollo desigual. El caso latinoamericano*, Centro de Estudios de la Realidad Nacional, Santiago.
- Hinkelammert, F. 1984, *Crítica a la razón utópica*, CEI, San José de Costa Rica (trad. alemã *Kritik der utopischen Vernunft*, Exodus-Grünwald, Luzern-Mainz, 1994; trad. port. *Crítica à razão utópica*, Paulinas, São Paulo, 1986).
- Hinkelammert, F. 1990, *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José.
- Hinkelammert, F. 1991, *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, DEI, San José.
- Hinkelammert, F. 1994, "Diskursethik und Verantwortungsethik: eine kritische Stellungnahme", em Fornet-Betancourt, 1994, p. 111-149 (trad. port. Sidekum, 1994, p. 73-115).
- Hinkelammert, F. 1995, "Utopía, anti-utopía y ética. La condición postmoderna y la modernidad", exposição apresentada em alemão em Eichstätt em diálogo com K.-O. Apel, abril, 142 p. (em Hinkelammert, 1996, p. 83-187).
- Hinkelammert, F. 1995b, "Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung", em R. Fornet-Betancourt (ed.), *Für Enrique Dussel*, Augustinus, Aachen, p. 35-73 (em Hinkelammert, 1996, p. 189-234).
- Hinkelammert, F. 1995c, *La cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José.
- Hinkelammert, F. 1996, *El mapa del emperador*, DEI, San José.
- Hodgson, Marshall, 1974, *The Venture of Islam*, University of Chicago Press, Chicago, t. 1-3.

- Höffe, 1972, *Einführung in die utilitaristische Ethik*, Otfried Höffe (ed.), C.H. Beck, München.
- Höffe, Otfried, 1979, *Ethik und Politik. Grundmodelle und Problem der praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Höffe, O. 1993, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Honneth, Axel, 1992, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Horkheimer, Max, 1933, "Materialismus und Moral", em *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 2, p. 162-197 (trad. ingl. "Materialism and Morality", em *Between Philosophy and Social Science*, MIT Press, Cambridge [Mass.], 1993, p. 15-48; "Materialism and Metaphysics", em *Critical Theory*, Continuum, Nova York, 1982, p. 10-46).
- Horkheimer, M. 1967, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Fischer, Frankfurt (trad. esp. *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973).
- Horkheimer, M. 1970, *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Fischer, Frankfurt (trad. esp. *Teoría crítica*, Barral, Barcelona, 1973; *Teoría crítica*, Amorrotu, Buenos Aires, 1990; ambas as traduções são diferentes e parciais do original alemão).
- Horkheimer, M. 1970b, *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*, Sur, Buenos Aires.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. 1971, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt (trad. esp. *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2ª ed. 1997).
- Horkheimer, M. 1982, *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza, Madrid.
- Horwich, Paul, 1990, *Truth*, Basil Blackwell, Oxford.
- Hösle, Vittorio, 1990, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, C.H. Beck, München.
- Hountondji, Paulin, 1977, *Sur la "philosophie africaine". Critique de l'ethnophilosophie*, Maspero, Paris.
- Human Development Report 1992*, 1992, Development Programme, United Nation, Oxford University Press, Nova York.
- Hume, David, 1958, *A Treatise of Human Nature*, L.A. Selby-Bigge (ed.), Oxford University Press, Oxford.
- Hunter, Geoffrey, 1962, "Hume on Is and Ought", em *Philosophy*, abril.
- Husserl, Edmund, 1950, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Nijhoff, Haia, *Husserliana*, t. 3.
- Husserl, E. 1962, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, § 35; *Husserliana*, Nijhoff, Haia, t. 6.
- Husserl, E. 1966, *Méditations Cartésiennes*, trad. franc. de E. Lévinas & G. Pfeiffer, Vrin, Paris.

- Illich, Ivan, 1971, *Une société sans école*, Seuil, Paris (trad. port. *Sociedade sem escolas*, Vozes, Petrópolis, 1973).
- Illich, I. 1971b, *Libérer l'avenir*, Seuil, Paris.
- Izuzquiza, Ignacio, 1990, *La sociedad sin hombres*. Niklas Luhmann, Anthropos, Barcelona.
- Jaeger, Werner, 1952, *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México.
- Jahn, 1983, *Der zweite Entwurf des "Kapitals"*, Wolfgang Jahn & Manfred Müller (eds.), Dietz, Berlín.
- James, George C.M. 1954, *Stolen Legacy. The Greeks were not the authors of Greek Philosophy*, Philosophical Library, Nova York.
- James, William, 1907, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, Green and Co., Nova York, 1943.
- James, W. 1975, *Pragmatism*, Harvard University Press, Cambridge (trad. esp. *Pragmatismo*, Daniel Jorro, Madrid, 1923).
- James, W. 1975b, *The Meaning of Truth*, Harvard University Press, Cambridge.
- James, W. 1976, *Essays in Radical Empiricism*, Harvard University Press, Cambridge.
- James, W. 1982, *The Varieties of Religious Experience*, Penguin Classics, Nova York.
- Jameson, Fredric, 1991, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, University Duke Press, Durham (trad. esp. *Teoría de la postmodernidad*, Trotta, Madrid, 1996).
- Jaspers, Karl, 1963, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München.
- Jaspers, K. 1963b, *Nietzsche*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Jaspers, K. 1993, *Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús*, Tecnos, Madrid.
- Jay, Martin, 1973, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Heinemann, Londres.
- Jay, M. 1994, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, University of California Press, Berkeley.
- Jevons, William, 1957, *The Theory of Political Economy*, 5ª ed., Kelly & Millman, Nova York.
- Jonas, Hans, 1982, *Das Prinzip Verantwortung*, G. Wagner, Nördlingen (trad. ingl. *The Imperative of Responsibility*, University of Chicago Press, Chicago, 1984).
- Jonas, H. 1982b, *The Phenomenon of Life. Toward a philosophical Biology*, trad. ingl. University of Chicago Press, Chicago.
- Junker, Hermann, 1941, "Die politische Lehre von Memphis", em *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlín), 6.
- Justino, 1954, *Diálogo con Trifón*, em Ruiz Bueno, 1954, p. 300-548.

- Kagame, Alexis, 1956, *La Philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Académie Royale des Sciences, Bruxelles.
- Kant, Immanuel, 1904, *Kants Gesammelte Schriften*, t. 1-21 (1936), Academia Prussiana, Berlin-Leipzig.
- Kant, I. 1968, *Kants Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, t. 1-10.
- Kantorovich, Leonid V. 1968, *La asignación óptima de los recursos económicos*, Ariel, Barcelona.
- Kearney, Richard, 1984, *Dialogues with contemporary continental thinkers. The phenomenological heritage*, Manchester University Press, Londres.
- Kellner, Douglas, 1981, *El marxismo revolucionario de Karl Korsch*, Premià Editora, México.
- Kellner, D. 1984, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, MacMillan, Londres.
- Kelly, 1989, "Hermeneutics in Ethics and Social Theory", Michael Kelly (ed.), número completo de *The Philosophical Forum* (Nova York), XXI/1-2 (1989-1990), com artigos de J. Habermas, M. Walzer, A. Heller, S. Benhabib, Th. McCarthy, etc.
- Kennedy, Paul, 1987, *The Rise and Fall of the Great Powers*, Random House, Nova York (trad. port. *Ascensão e queda das grandes potências*, Campus, Rio de Janeiro, 5ª ed., 1989).
- Kern, 1952, *Historia Mundi, ein Handbuch der Weltgeschichte*, Fritz Kern & Leo Lehnen (eds.), München, t. 1 (1952) a 10 (1961).
- Kettner, 1992, *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Matthias Kettner (ed.), Suhrkamp, Frankfurt, 1992; dele: "Drei Dilemmata angewandter Ethik" p. 9-27.
- Kierkegaard, Soeren, 1949, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, Gallimard, Paris (original dinamarquês *Aufsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, Gyldendal, Copenhagen, 1962, t. 1-2; o segundo tomo é contextualização e comentário).
- Kierkegaard, S. 1959, *Estética y ética*, Nova, Buenos Aires.
- Kierkegaard, S. 1968, *Temor y temblor*, Losada, Buenos Aires.
- Kierkegaard, S. 1997, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, tr. R. Larrañeta, Trotta, Madrid, 1997.
- Klengel, H. 1977, *Hammurabi von Babylon und seine Zeit*, Berlin.
- Kohlberg, Lawrence, 1981, *Essays on Moral Development*, Harper and Row, Cambridge, t. 1-2 (1984).
- Kohlberg, L. & Colby, Ane, 1987, *The Measurement of Moral Judgement*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), t. 1-2.
- König, 1959, *Cristo y las religiones de la tierra*, Franz König (ed.), BAC, Madrid, t. 1-3 (1961). Dele também: "La religión de Zaratustra", em t. 2, p. 567-616.
- Korsch, Karl, 1978, *Marxismo e Filosofia*, Sugar Co. Edizioni, Milão.
- Krader, Lawrence, 1963, *Peoples of Central Asia*, Indiana University Press, Bloomington.

- Krickeberg, 1961, *Die Religionen des alten Amerika*, W. Krickeberg, H. Trimbom, H. Müller & O. Zerries (eds.), em *Die Religionen der Menschheit*, Kohlhammer, Stuttgart, t. 7.
- Kripke, Saul, 1985, *El nombrar y la necesidad*, UNAM, México (trad. esp. do original *Naming and Necessity*, Basil Blackwell, Oxford, 1981).
- Kuhn, Thomas, 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago (trad. esp. *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1975).
- Kusch, Rodolfo, 1970, *El pensamiento indígena americano*, Cajica, Puebla.
- Kusch, R. 1986, *América profunda*, Bonum, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques, 1966, *Écrits I*, Seuil, Paris.
- Lafont, Cristina, 1993, *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*, Visor Dis, Madrid.
- Laín Entralgo, Pedro, 1961, *Teoría y realidad del Otro*, Revista de Occidente, Madrid, t. 1-2.
- Lakatos, Imre, 1989, *La metodología de los programas de investigación científica*, Alianza, Madrid.
- Lakatos, I. 1993, *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Tecnos, Madrid.
- Langer, Susanne K. 1967, *Mind: An Essay on Human Feeling*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, t. 1-3 (1973).
- Lara Peinado, 1994, *Los primeros códigos de la humanidad*, Federico Lara Peinado (ed.), Tecnos, Madrid.
- Lattimore, Owen, 1962, *Inner Asian Frontiers of China*, Beacon Press, Boston.
- Laudan, Larry, 1984, *Science and Values: The Aims of Science and their Role in Scientific Debate*, University of California Press, Berkeley.
- Laudan, L. 1986, *El progreso y sus problemas*, Encuentro, Madrid.
- Lechner, N. 1990, *La democratización en el contexto de una cultura postmoderna*, FCE, Santiago de Chile.
- Legendre, Pierre, 1974, *L'amour du censeur*, Seuil, Paris.
- Leibniz, Gottfried W. 1946, *Teodicea. Ensayo sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Claridad, Buenos Aires.
- Lenin, Vladimir I. 1961, *Obras escogidas* (em três tomos), Editorial Progreso, Moscou, t. 1-3.
- Lenin, VI. 1975, *Obras escogidas* (em doze tomos), Editorial Progreso, Moscou, t. 1-12 (1977).
- León-Portilla, Miguel, 1974, *Recordación de Francisco Xavier Clavijero*, Porrúa, México.

- León-Portilla, M. 1979, *La filosofía náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Lévinas, Emmanuel, 1930, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris.
- Lévinas, E. 1935, "De l'évasion", em *Recherches Philosophiques*, 5 (1935-1936), p. 379-392.
- Lévinas, E. 1947, *De l'Existence à l'Existant*, Vrin, Paris.
- Lévinas, E. 1963, *Difficile Liberté*, Albin Michel, Paris.
- Lévinas, E. 1964, "La signification et le sens", em *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 (1964), p. 125-156.
- Lévinas, E. 1967, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris.
- Lévinas, E. 1968, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, Haia (trad. esp. *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977).
- Lévinas, E. 1968b, *Quatre lectures talmudiques*, Minuit, Paris.
- Lévinas, E. 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier (trad. esp. *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1974; trad. port. *O Humanismo do outro homem*, Vozes, Petrópolis, 1993).
- Lévinas, E. 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, Haia (trad. esp. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987).
- Lévinas, E. 1976, *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier.
- Lévinas, E. 1977, *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris.
- Lévinas, E. 1982, "Sur la mort dans la pensée de Ernst Bloch", em *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, p. 62-76.
- Lévinas, E. 1983, *Le temps et l'autre*, PUF, Paris.
- Lévinas, E. 1988, *À l'heure des Nations*, Minuit, Paris.
- Lévinas, E. 1991, *Entre nous*, Grasset, Paris (trad. port. *Entre nós: Ensaio sobre a alteridade*, Vozes, Petrópolis, 1997).
- Libro de los muertos*, 1989, Federico Lara Peinado (ed.), Tecnos, Madrid.
- Lipman, Matthew-Sharp, A.M. & Oscanyan, F.S. 1992, *La filosofía en el aula*, Ediciones de la Torre, Madrid.
- Locke, John, 1975, *An Essay Concerning Human Understanding*, em P.H. Nidditch (ed.), Clarendon Press, Oxford.
- Lockhart, James, 1992, *The Nahuas After the Conquest*, Stanford University Press, Stanford.
- Loewith, Karl, 1964, *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Loewith, K. 1969, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Lombard, Maurice, 1975, *The Golden Age of Islam*, North Holland, Amsterdam.

- López Aranguren, José Luis, 1968, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid.
- López Aranguren, J.L. 1992-1996, *Obras completas*, Trotta, Madrid, t. 1-6.
- Lorenz, Konrad, 1994, *Sobre la agresión: El pretendido mal*, Siglo XXI, México.
- Lowy, Michael, 1979, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Siglo XXI, México.
- Luhmann, Niklas, 1971, "Wirtschaft als soziales System", em K.-E. Schenk (ed.), *Systemanalyse in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*, Berlim, p. 136-171.
- Luhmann, N. 1984, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp. *Sistemas Sociales*, Alianza Editorial, México, 1991).
- Luhmann, N. 1988, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Lukács, György, 1959, *El asalto a la razón*, FCE, México.
- Lukács, G. 1968, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Luchterhand, Darmstadt (trad. franc. *Histoire et conscience de classe*, Minuit, Paris, 1960).
- Lukács, G. 1970, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, Barcelona.
- Lukács, G. 1972, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, tomos 13 e 14 da *Werkausgabe*; em especial *Ontologie-Marx*, vol. 86, e *Ontologie-Arbeit*, vol. 92, Luchterhand, Darmstadt, 1973 (trad. ital. *Ontologia dell'essere sociale*, Editori Riuniti, Roma, t. 2, 1981, e *Prolegomini all'ontologia dell'essere sociale*, Guerini, Milano, 1990).
- Lukács, G. 1974, *Estética*, Grijalbo, Barcelona, t. 1-4.
- Lukács, G. 1994, *Versuche zu einer Ethik*, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Luria, Alexander R. 1976, *Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundation*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Luxemburg, Rosa, 1966, *Politische Schriften*, Europäische Verlagsanstalt, Nördlingen, vol. 1-3 (1968) (do t. 1: trad. esp. *Reforma o revolución*, Grijalbo, México, 1967, e *Huelga de masas, partido y sindicatos*, Grijalbo, México, 1970; do t. 3: trad. esp. "Problema de la organización de la socialdemocracia rusa", em *Teoría marxista del partido político*, Siglo XXI, México, 1980; *La crisis de la socialdemocracia*, Roca, México, 1972).
- Luxemburg, R. 1967, *La acumulación del capital*, Grijalbo, México.
- Luxemburg, R. 1979, *El desarrollo industrial de Polonia*, Siglo XXI, México.
- Liotard, Jean-François, 1979, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris (trad. esp. *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1989).
- MacIntyre, Alasdair, 1959, "Hume on Is and Ought", em *Philosophical Review*, outubro.
- MacIntyre, A. 1966, *A Short History of Ethics*, MacMillan, Nova York (trad. esp. *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1991).
- MacIntyre, A. 1981, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

- MacIntyre, A. 1988, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- MacPherson, Crawford B. 1964, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Londres (trad. esp. J.R. Capella, *Teoría política del individualismo posesivo*, Trotta, Madrid, 1998).
- Maimônides, 1954, *Le guide des égarés*, S. Munk (ed.), Vrin, Paris.
- Malebranche, 1707, *Traité de morale*, E. Thorin (ed.), Paris.
- Maliandi, Ricardo, 1993, *Dejar la postmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual*, Almagesto, Buenos Aires.
- Mann, Golo, 1961, *Propyläen Weltgeschichte*, Golo Mann & Alfred Heuss (eds.), Propyläen Verlag, Berlín-Frankfurt, t. 1-10 (1965).
- Mann, Michael, 1986, *The Sources of Social Power. A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Marcuse, Herbert, 1928, "Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus", em *Philosophische Hefte*, 1, 1 (Berlín), p. 45-68 (trad. ingl. "Contribution to a Phenomenology of Historical Materialism", em *Telos* 4 [1969], p. 3-44).
- Marcuse, H. 1938, "Zur Kritik des Hedonismus", em *Zeitschrift für Sozialforschung*, 7, 1-1, p. 55-89.
- Marcuse, H. 1964, *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston (trad. esp. *El hombre Unidimensional*, Joaquín Mortiz, México, 1968; trad. port. *A Ideologia da sociedade industrial*, Zahar, Rio de Janeiro, 1968).
- Marcuse, H. 1967, *Razón y revolución*, Universidad Central de Venezuela, Caracas (trad. port. *Razão e revolução*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1978).
- Marcuse, H. 1968, "Liberación respecto a la sociedad opulenta", em David Cooper (ed.), *The Dialectics of Liberation*, Penguin Books, Londres (trad. esp. *Dialéctica de la liberación*, Siglo XXI, México, 1969, p. 183-192).
- Marcuse, H. 1968b, *El fin de la utopía*, Siglo XXI, México (trad. port. *O fim da utopia*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1969).
- Marcuse, H. 1969, *Ensayos sobre política y cultura*, Ariel, Barcelona.
- Marcuse, H. 1970, *Ética de la Revolución*, Taurus, Madrid.
- Marcuse, H. 1970b, *Ontología de Hegel*, Martínez Roca, Barcelona.
- Marcuse, H. 1981, *Eros y civilización*, J. Mortiz, México (orig. *Eros and Civilization*, Beacon Press, Boston, 1953; trad. port. *Eros e civilização*, Zahar, Rio de Janeiro, 1969).
- Mariátegui, José Carlos, 1969, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Ediciones Solidaridad, México.
- Marquart, Odo, 1981, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart.
- Marsh, J. 1995, *Critique, Action and Liberation*, Suny, Albany.
- Martin, Richard Milton, 1959, *The Notion of Analytic Truth*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

- Marx, Karl, 1956, *Marx-Engels Werke (MEW)*, Dietz, Berlim, t. 1 (1956), em curso (trad. esp. *Obras fundamentales*, FCE, México, t. 1 [1982], em curso; *Manuscritos del 44*, Alianza, Madrid, 1968; *La Sagrada Familia*, Grijalbo, México, 1967; *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970, com as *Teses sobre Feuerbach*, às p. 665-668; *La miseria de la filosofía*, Signos, Buenos Aires, 1970; *Manifiesto comunista*, Claridad, Buenos Aires, 1967 [trad. port. *Manifesto comunista*, 7ª ed., Vozes, 1997]; *Crítica al programa de Gotha*, Colección Orbe, Madrid, 1970).
- Marx, K. 1974, *Grundrisse der Kritik der politische Oekonomie*, Dietz, Berlim (trad. esp. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, t. 1-3, 1971-1976).
- Marx, K. 1975, *Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Dietz, Berlim, seção I, t. 1 (1975), em curso. Citaremos *Das Kapital*, I, em MEGA, II, 6 (1987) (trad. esp. *El capital*, Siglo XXI, México, t. 1-3, 1975-1981).
- Masolo, D.A. 1994, *African Philosophy in Search of Identity*, Indiana University Press, Bloomington.
- Massignou, Louis, 1922, *La passion d'al-Hallaj*, Ceuther, Paris.
- Maturana, Humberto, 1985, *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*, Editorial Universitaria, Santiago.
- Maystre, Charles, 1937, *Les déclarations d'innocence (Livre des Morts, Chapitre 125)*, Institut d'Archéologie Orientale, Cairo.
- Maystre, Ch. 1992, *Les grands Prêtres de Ptah de Memphis*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.
- Mbargane Guissé, Youssouph, 1979, *Philosophie, culture et devenir social en Afrique noire*, Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar.
- Mbiti, John, 1969, *African religions and philosophy*, Heinemann, Londres.
- McCarthy, Thomas, 1988, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT, Cambridge (Mass.).
- McNeill, William, 1964, *The Rise of the West*, University of Chicago Press, Chicago.
- Mead, George H. 1934, *Mind, Self, and Society*, University of Chicago Press, Chicago (outra edição em 1962).
- Mead, G.H. 1938, *The Philosophy of the Act*, University of Chicago Press, Chicago.
- Mead, G.H. 1981, *Selected Writings*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Mellaart, James, 1967, *Çatal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia*, Thames and Hudson, Londres.
- Memmi, Albert, 1969, *Retrato del colonizado*, trad. esp. Ediciones de la Flor, Buenos Aires.
- Menchú, Rigoberta, 1985, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo XXI, México.
- Mendieta, Eduardo, 1995, "Discourse Ethics and Liberation Ethics", em *Philosophy and Social Criticism*, vol. 21/4, p. 111-126.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1945, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris.

- Merleau-Ponty, M. 1960, *La structure du comportement*, PUF, Paris.
- Merleau-Ponty, M. 1964, *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Nova, Buenos Aires.
- Mesnard, Pierre, 1936, *Essai sur la morale de Descartes*, Boivin, Paris.
- Mezan, Renato, 1985, *Freud, pensador da cultura*, Editora Brasiliense, São Paulo.
- Mignolo, Walter, 1995, "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales", em *Revista Iberoamericana* (Pittsburgh), 170-171, p. 27-40.
- Mignolo, W. 1995b, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Mill, John Stuart, 1957, *Utilitarianism*, The Liberal Arts Press, Nova York.
- Mill, J.S. 1981, *Collected Works of John Stuart Mill*, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, t. 1 (1981) a 5 (1987).
- Mill, J.S. 1987, *The Logic of the Moral Sciences*, Duckworth, Londres.
- Miller, Jonathan, 1983, *States of Mind*, Pantheon, Nova York.
- Miró Quesada, Francisco, 1974, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, FCE, México.
- Miró Quesada, F. 1981, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, FCE, México.
- Misak, C.J. 1991, *Truth and the End of Inquiry. A Peircean Account of Truth*, Clarendon Press, Oxford.
- Mitscherlich, Alexander, 1971, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozial-Psychologie*, Piper, München.
- Modelske, George, 1987, *Long Cycles in World Politics*, Macmillan Press, Londres.
- Moore, George Edward, 1968, *Principia ethica*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. esp. FCE, México, 1959).
- Mudimbe, V.Y. 1988, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington.
- Müller, Mandred, 1978, *Auf dem Wege zum "Kapital". Zur Entwicklung des Kapitalbegriffs von Marx in den Jahren 1857-1863*, Akademie Verlag, Berlin.
- Müller-Lauter, Wolfgang, 1971, *Nietzsche*, de Gruyter, Berlin.
- Munk, S. 1927, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris.
- Nagel, Ernest, 1978, *La estructura de la ciencia*, Paidós, Buenos Aires.
- Nagel, Thomas, 1975, *The Possibility of Altruism*, Clarendon Press, Oxford.
- Nagel, Th. 1986, *A view from nowhere*, Clarendon Press, Oxford.
- Nagel, Th. 1987, "Moral conflict and political legitimacy", em *Philosophy and Public Affairs*, 16/3.

- Nagl-Docekal, 1992, *Postkoloniales Philosophieren: Afrika*, Herta Nagl-Docekal & Franz Wimmer (eds.), Wiener Reihe, Oldenbourg V, Wien.
- Needham, Joseph, 1954, *Science and Civilisation in China*, Cambridge University Press, Cambridge (Engl.), t. 1-5 (1985).
- Needham, J. 1961, "The Chinese contributions to vessel control", en *Scientia*, XCVI, 98, abril, p. 123-128; maio, p. 163-168.
- Needham, J. 1963, "Commentary on Lynn White *What accelerated technological change in the Western Middle Age?*", em A.C. Crombie (ed.), *Scientific change*, Basic Books, Nova York, p. 117-153.
- Needham, J. 1966, "Les contributions chinoises à l'art de gouverner les navires", em *Colloque International d'Histoire Maritime*, Paris, p. 113-134.
- Nettl, Peter, *Rosa Luxemburg*, Kiepenheuer und Witsch, Colônia, 1967.
- Nietzsche, Friedrich, 1922, *Gesammelte Werke*, Musarion, München, t. 1-23 (1929) (trad. esp. *Obras completas*, Aguilar, Buenos Aires, t. 1 [1963] a 5 [1965]; *Genealogia de la Moral*, Ediciones del Mediodía, Buenos Aires, 1967).
- Nietzsche, F. 1973, *Werke in zwei Bände*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, t. 1-2.
- Nkrumah, Kwame, 1971, *Neo-colonialism. The Last Stage of Imperialism*, Panaf, Londres.
- Nothomb, Dominique, 1969, *Un Humanisme Africain. Valeurs et pierres d'attente*, Lumen Vitae, Bruxelas.
- Nozick, Robert, 1968, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Nova York.
- Nye, Andrea, 1994, *Philosophia. The Thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil and Hannah Arendt*, Routledge, Nova York.
- Nyerere, Julius, 1967, *Freedom and Unity/Uhuru na Umoja*, Oxford University Press, Dar es Salaam.
- Nygren, Anders, 1952, *Eros et agape*, Aubier, Paris, t. 1-3.
- O'Gorman, Edmundo, 1957, *La invención de América*, FCE, México.
- Odera Oruka, Henry, 1990, *Trends in Contemporary African Philosophy*, Shirikon Publishers, Nairobi.
- Odera Oruka, H. 1991, *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, African Center for Technology Studies, Nairobi.
- Odera Oruka, H. 1991b, *The Philosophy of Liberty. An Essay on Political Philosophy*, Standard Textbooks, Nairobi.
- Oestreich, Gerhard, 1983, *Neo-Stoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Olela, Henry, 1979, "The African foundation of Greek philosophy", em Wright, 1979, p. 55-70.
- Oliver, R. & Atmore, A. 1969, *Africa since 1800*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Olivetti, Marco, 1992, *Analogia del soggetto*, Laterza, Roma.
- Ollmann, Bertell, 1993, *Dialectical Investigations*, Routledge, Nova York.
- Ortigue, M.C. & Ed. 1973, *Oedipe africain*, Plon, Paris.
- Otto, E. & Hirmer, M. 1966, *Osiris und Amun. Kult und Heilige Stätten*, München.
- París, Carlos, 1994, *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*, Crítica, Barcelona.
- Parsons, Talcott, 1971, *The System of Modern Societies*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (NJ).
- Parsons, T. 1978, *Action Theory and the Human Condition*, Nova York.
- Pascal, Blaise, 1954, *Oeuvres Complètes*, La Pléiade, Paris.
- Paz, Octavio, 1950, *El laberinto de la soledad*, Cuadernos Americanos, México.
- Peirce, Charles S. 1955, *Philosophical Writings of Peirce*, Dover Publications, Nova York (trad. esp. parcial *Mi alegato en favor del Pragmatismo*, Aguilar, Buenos Aires, 1971, e em outras edições).
- Peirce, Ch.S. 1960, *Collected Papers of Charles Peirce*, C. Hartshorne, P. Weiss & A. Burks (eds.), Belknap Press, Cambridge, t. 1-8 (1966).
- Peirce, Ch.S. 1974, *La ciencia de la semiótica*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Peirce, Ch.S. 1978, *Lecciones sobre pragmatismo*, Aguilar, Buenos Aires.
- Pereda, Carlos, 1994, *Vértigos argumentales*, Anthropos-UAM, Barcelona-México.
- Peters, R.S. 1984, *Desarrollo moral y educación moral*, FCE, México.
- Piaget, Jean, 1932, *Le jugement moral chez l'enfant*, PUF, Paris.
- Piaget, J. 1937, *La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Paris.
- Piaget, J. 1969, *Biologie et connaissance. Essai sur les relations entre les régulations organiques et les procès cognitifs*, Gallimard, Paris (trad. port. *Biologia e conhecimento – Ensaio sobre as relações entre as causas e os processos cognitivos*, Vozes, Petrópolis, 2ª ed., 1996).
- Piaget, J. 1978, *Psicología del niño*, Ediciones Morata, Madrid.
- Piaget, J. 1979, *Seis estudios de Psicología*, Seix Barral, Barcelona (trad. port. *Seis Estudos de psicologia*, Forense, Rio de Janeiro, 1989).
- Piaget, J. 1985, *La toma de conciencia*, Morata, Madrid.
- Piaget, J. 1990, *La equilibración de las estructuras cognitivas*, Siglos XXI, Madrid.
- Platão, 1982, *Plato*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), t. 1-12 (1986).
- Plotino, 1924, *Ennéades*, Les Belles Lettres, Paris, t. 1-9 (1932).
- Poiré, François, 1992, *Emmanuel Lévinas*, Editions La Manufacture, Besançon.
- Popper, Karl, 1967, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, t. 1-2 (trad. esp. de *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Francke, Berna, 1977, t. 1-2).

- Popper, K. 1968, *The Logic of Scientific Discovery*, Harper Torchbooks, Nova York (trad. esp. *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1980).
- Popper, K. 1972, *Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford.
- Popper, K. 1973, *La miseria del historicismo*, trad. esp. Alianza, Madrid (do original *Das Elend der Historizismus*, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1974).
- Popper, K. 1974, *El conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid.
- Pritchard, James Bennett, 1950, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton University Press, Princeton.
- Prümm, Karl, 1960, "La religión del helenismo", em König, 1959, t. 2, p. 157-212.
- Puech, Henri-Charles, 1959, "La religión de Mani", em König, 1959, t. 2, p. 469-525.
- Putnam, Hilary, 1975, *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.).
- Putnam, H. 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. esp. *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988).
- Putnam, H. 1987, *The many Faces of Realism*, Open Publ. Company, La Salle (trad. esp. *Las mil caras del realismo*, Paidós, Barcelona, 1994).
- Putnam, H. 1988, *Representation and Reality*, MIT Press, Cambridge.
- Putnam, H. 1990, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Putnam, H. 1990b, *Representación y realidad*, Gedisa, Barcelona.
- Putnam, H. 1991, *El significado y las ciencias morales*, UNAM, México (trad. esp. do original *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1978).
- Putnam, H. 1992, *Il pragmatismo: una questione aperta*, Laterza, Roma.
- Putnam, H. 1992b, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge.
- Putnam, H. 1994, *Words and Life*, Harvard University Press, Cambridge.
- Quine, Willard van, 1968, *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona (trad. esp. do original *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, 1960).
- Quine, W.v. 1992, *La búsqueda de la Verdad*, Crítica, Barcelona (trad. esp. do original *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge [Mass.], 1990).
- Quinton, Anthony, 1973, *Utilitarian Ethics*, MacMillan Press, Londres.
- Rabossi, Eduardo, 1979, *Estudios éticos. Cuestiones conceptuales y metodológicas*, Universidad de Carabobo, Valencia, Venezuela.
- Rabossi, E. 1995, "La tesis de la identidad mente-cuerpo", em *La mente humana*, Fernando Broncano (ed.), Trotta, Madrid, p. 17-42.
- Rabotnikof, Nora, 1989, *Max Weber: desencanto, política y democracia*, UNAM, México.
- Rahman, Fazlur, 1979, *Islam*, Chicago-Londres.

- Ramírez, Mario Teodoro, 1996, *Cuerpo y arte para una estética MerleauPontiana*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- Rau, Virginia, 1957, "A family of Italian merchants in Portugal in the fifteenth century: the Lomellini", em *Studi in onore di Armando Saponi*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milão, t. 1, p. 715-726.
- Rawls, John, 1951, "Outline of a decision procedure for ethics", em *The Philosophical Review*, 60, p. 177-197.
- Rawls, J. 1958, "Justice as fairness", em *The Philosophical Review*, 67, p. 164-194.
- Rawls, J. 1967, "Distributive justice", em P. Laslett & W.G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Basil Blackwell, Londres, p. 58-82.
- Rawls, J. 1971, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (trad. esp. *Teoría de la Justicia*, FCE, México, 1985).
- Rawls, J. 1982, *The Basic Liberties and Their Priority*, University of Utah Press-University of Cambridge Press, Cambridge (trad. esp. *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona, 1990). É a Lecture VIII de Rawls, 1993.
- Rawls, J. 1993, *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nova York.
- Rawls, J. 1995, "Reply to Habermas", em *The Journal of Philosophy*, vol. 92/3, março, p. 132-180.
- Rebellato, José Luis, 1995, *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-sur, Liberación*, MFAL-Nordan, Montevideu.
- Regamey, Constantin, 1961, "Las religiones de la India", em König, 1959, t. 3, p. 67-212.
- Regamey, C. 1961b, "El budismo indio", em König, 1959, t. 3, p. 213-278.
- Rehg, William, 1994, *Insight and Solidarity. The Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, University of California Press, Berkeley.
- Reich, Wilhelm, 1968, *La révolution sexuelle*, Plon, Paris (trad. port. *A revolução sexual*, Zahar, Rio de Janeiro, 1969).
- Reich, W. 1970, *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, Siglo XXI, México.
- Renan, Ernest, 1861, *Averroès et l'averroïsme*, M. Lévy Frères, Paris.
- Rénou, Louis, 1936, *Hymnes spéculatifs du Véda*, Payot, Paris.
- Rénou, L. 1947, *L'Inde classique*, Payot, Paris.
- Ribeiro, Darcy, 1987, *O processo civilizatório*, 4ª ed., Vozes, Petrópolis (tr. esp. *El proceso civilizatorio*, Universidad Central de Venezuela, Caracas).
- Ricoeur, Paul, 1963, *La symbolique du mal*, Aubier, Paris.
- Ricoeur, P. 1965, *De l'interprétation, essai sur Freud*, Seuil, Paris (trad. port. *Da interpretação, Ensaio sobre Freud*, Imago, Rio de Janeiro, 1977).
- Ricoeur, P. 1990, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris.
- Rivière, Angel, 1985, *La psicología de Vygotsky*, Visor, Madrid.
- Roazen, Paul, 1971, *Politik und Gesellschaft bei Sigmund Freud*, Suhrkamp, Frankfurt.

- Rodríguez Braun, C. 1989, *La cuestión colonial y la economía clásica*, Alianza, Madrid.
- Roig, Arturo, 1981, *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, UNAM, México.
- Rojas, Mario, 1995, *Racionalidad y ética: Apel, Habermas, Hegel*, Tese de Mestrado, Faculdade de Filosofia, UNAM (México), 280 p. (inédita).
- Romero, Francisco, 1952, *Teoría del hombre*, Losada, Buenos Aires.
- Rondot, R. 1963, *Der Islam und die Mahomedaner*, Stuttgart.
- Rorty, Richard, 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton (trad. esp. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989).
- Rorty, R. 1982, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, The Harvester Press, Brighton.
- Rorty, R. 1984, "The historiography of philosophy: Four genres", em *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 49-75.
- Rorty, R. 1987, "The Priority of Democracy to Philosophy", em M. Peterson & R. Vaughn (eds.), *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge University Press.
- Rorty, R. 1989, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, Nova York.
- Rosdolsky, Roman, 1968, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen "Kapital"*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt (trad. esp. *Génesis y estructura de "El capital" de Marx*, Siglo XXI, México, 1979).
- Rosenzweig, Franz, 1921, *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 1-3 (trad. franc. *L'étoile de la Rédemption*, Seuil, Paris, 1982).
- Ross, 1989, *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*, Andrew Ross (ed.), University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Rossabi, Morris, 1982, *China Among Equals: The Middle Kingdom and its Neighbors 10-14th Centuries*, University of California Press, Berkeley.
- Rozitchner, León, 1972, *Freud y los límites del individualismo burgués*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Ruiz Bueno, Daniel, 1954, *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid.
- Runggaldier, Edmund, 1985, *Zeichen und Bezeichnetes. Sprachphilosophische Untersuchungen zum Problem der Referenz*, De Gruyter, Berlin.
- Russell, Bertrand, 1956, *Logic and Knowledge*, Allen and Unwin, Londres.
- Sádaba, Javier, 1989, "Ética Analítica", em Camps, 1989, t. 3, p. 163-220.
- Safranski, Rüdiger, 1991, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid.
- Salazar Bondy, Augusto, 1968, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México.
- Salmerón, Fernando, 1992, "Intuición y análisis", em Camps, 1992, p. 153-176.

- Salomon, Jean-Jacques, 1974, *Ciencia y política*, Siglo XXI, México.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, 1978, *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, Alianza Editorial, México.
- Sandman-Holmberg, M. 1946, *The God Ptah*, Lund.
- Sartre, Jean-Paul, 1960, *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris, t. 1.
- Satchidananda Murty, K. 1985, *Philosophy in India. Traditions, Teaching and Research*, Motilal Banarsidass, New Delhi.
- Savater, Fernando, 1993, *Nietzsche*, UNAM, México.
- Scannone, 1984, *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, J.C. Scannone (ed.), Guadalupe, Buenos Aires.
- Scannone, Juan Carlos, 1990, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires.
- Scannone, 1993, *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, J.C. Scannone (ed.), Bonum, Buenos Aires.
- Schacht, Joseph & Bosworth, C. 1974, *The Legacy of Islam*, Clarendon Press, Oxford.
- Scheffler, Israel, 1974, *Four Pragmatists. A Critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey*, Routledge and Kegan Paul, Londres.
- Scheler, Max, 1954, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Francke, Berna.
- Schelkshorn, Hans, 1992, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Herder, Freiburg.
- Schelkshorn, H. 1994, *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia, Viena.
- Schelling, Friedrich W.J. 1927, *Werke. Münchner Jubiläumsdruck*, M. Schröter, C.H. Beck Verlag, München, t. 1-6 (1954) (com t. EB 1-6) (trad. ingl. *On the History of Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994).
- Schelling, FWJ. 1977, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Schilpp, Paul Arthur, 1966, *La ética precrítica de Kant*, UNAM, México.
- Schmidt, Friedrich, 1971, *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, Metzler, Stuttgart.
- Schmitt, Karl, 1971, *Legalidad y legitimidad*, Aguilar, Barcelona.
- Schmitt, K. 1990, *Politische Theologie*, Duncker und Humblot, Berlin.
- Schnädelbach, Herbert, 1983, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. ingl. *Philosophy in Germany 1831-1933*, Cambridge University Press, Cambridge).
- Schnädelbach, Hans, 1986, "Was ist Neoaristotelismus?", em W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, p. 38-63.

- Scholem, Gershom, 1962, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, De Gruyter, Berlin (trad. ingl. *Origins of the Kabbalah*, Princeton University Press, Princeton, 1987; trad. franc. Paris, 1966).
- Scholem, G. 1967, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. ingl. *Major trends in Jewish mysticism*, Schocken Books, Nova York, 1995; trad. franc. Paris, 1960).
- Scholem, G. 1970, "Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes", em *Über einige Begriffe des Judentums*, Suhrkamp, Frankfurt, p. 53-89.
- Scholem, G. 1991, *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México.
- Schopenhauer, Arthur, 1960, *Sämtliche Werke*, Cotta-Insel, Stuttgart, t. 1-5 (1965).
- Schopenhauer, A. 1960b, *El mundo como voluntad y representación*, Aguilar, Buenos Aires, t. 1-3.
- Schopenhauer, A. 1961, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Victoriano Suárez, Madrid.
- Schopenhauer, A. 1966, *Der handschriftliche Nachlass*, t. 1-4, Deutscher Taschenbuch, Frankfurt.
- Schopenhauer, A. 1993, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid.
- Schraml, Walter, 1977, *Introducción a la psicología moderna del desarrollo*, Herder, Barcelona.
- Schulz, Wilhelm A. 1955, "Jakob Böhme und die Kabbala", em *Zeitschrift für philosophische Forschung*, IX, p. 447-460.
- Schutte, Ofelia, 1984, *Beyond Nihilism. Nietzsche without Masks*, University of Chicago Press, Chicago.
- Schutte, O. 1993, *Cultural identity and social liberation in Latin American thought*, State University of New York Press, Albany.
- Searle, John, 1969, *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. esp. *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1990).
- Searle, J. 1983, *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Searle, J. 1984, *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Searle, J. 1994, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge (Mass.).
- Selman, R.L. 1981, *The Growth of Interpersonal Understanding*, Nova York.
- Serrano, Enrique, 1994, *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas*, Anthropos, Barcelona.
- Sethe, Kurt, 1928, "Das Denkmal memphitischer Theologie", em *Untersuchungen* (Leipzig), 10.
- Sidekum, Antonio, 1993, *Ethik als Transzendenz Erfahrung. E. Lévinas und die Philosophie der Befreiung*, Augustinus, Aachen.

- Sidekum, 1994, *Ética do discurso e filosofia da libertação*, Antonio Sidekum (ed.), Unisinos, São Leopoldo (Brasil).
- Sidgwick, Henry, 1901, *The Principles of Political Economy*, Macmillan, Londres, 1883.
- Sidgwick, H. 1930, *The Methods of Ethics*, Chicago University Press, Chicago, 1962.
- Siguán, 1987, *Actualidad de Lev. S. Vigotsky*, Miguel Siguán (ed.), Anthropos, Barcelona.
- Singer, Marcos Georg, 1961, *Generalization in Ethics*, A.A. Knopf, Nova York.
- Smart, John J. 1973, *Utilitarismo. Pro y contra*, com Bernard Williams, Tecnos, Madrid (orig. ingl. *Utilitarianism; pro and against*, Cambridge University Press, Londres, 1973).
- Smet, A.J. 1975, *Philosophie Africaine. Textes choisis*, Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa, t. 1-2.
- Smith, Adam, 1976, *The Theory of Moral Sentiments*, Clarendon Press, Oxford.
- Smith, A. 1978, *Lectures on Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford.
- Smith, A. 1985, *The Wealth of Nations*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex (trad. esp. *El origen de las riquezas de las naciones*, FCE, México, 1984).
- Smith, M. 1944, *Al-Ghazali, the Mystic*, Londres.
- Sombart, Werner, 1902, *Der moderne Kapitalismus*, Duncker, Leipzig.
- Sombart, W. 1920, *Der Bourgeois*, Duncker, München.
- Sources Orientales, 1961, *Le jugement des morts*, Seuil, Paris.
- Spinoza, Baruch, 1958, *Ética demostrada según el orden geométrico*, FCE, México.
- Stavarianos, L.S. 1970, *The World to 1500. A global History*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Stein, Mark Aurel, 1974, *On Ancient Central Asian Tracks*, University of Chicago Press, Chicago.
- Stevenson, Charles L. 1945, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven (trad. esp. *Ética y lenguaje*, Paidós, Buenos Aires, 1971).
- Strasser, Stephan, 1967, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, Editions B.-Nauwelaerts, Paris.
- Strawson, Peter Frederick, 1974, *Freedom and Resentment*, Methuen, Londres.
- Susin, Luiz Carlos, 1984, *O homem messiânico. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*, Vozes, Petrópolis.
- Taciano, 1954, *Oratio adversus Graecos*, em Ruiz Bueno, 1954, p. 572-630.
- Tamayo-Acosta, Juan-José, 1992, *Religión, razón y esperanza*, Verbo Divino, Estella, Espanha.
- Tarski, Alfred, 1951, *Introducción a la lógica*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.

- Tarski, A. 1956, "The Concept of Truth in Formalized Languages", em *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford University Press, Oxford, p. 152-278.
- Tarski, A. 1977, "Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlage der Semantik", em Gunnar Skirbekk (ed.), *Wahrheitstheorien*, Suhrkamp, Frankfurt, p. 140-188.
- Taviani, Paolo Emilio, 1982, *Cristoforo Colombo. La genesi della scoperta*, Istituto Geografico de Agostini, Novara.
- Taylor, Charles, 1975, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, Ch. 1979, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, Ch. 1985, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, Ch. 1985b, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, Ch. 1988, "Language and Society", em A. Honneth & H. Jonas, *Communicative Action*, Mass. Inst. of Techn. Boston, p. 23-35.
- Taylor, Ch. 1988b, "Le juste et le bien", em *Revue de Metaphysique et de Morale*, 93, 1, p. 33-56.
- Taylor, Ch. 1989, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, Ch. 1992, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge.
- Taylor, Ch. 1992b, "The Politics of Recognition", em Amy Gutmann, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton University Press, Princeton.
- Taylor, Mark, 1987, *Alterity*, University of Chicago Press, Chicago.
- Tempels, Placide, 1949, *La philosophie bantoue*, Présence Africaine, Paris (trad. ingl. *Bantu Philosophy*, Présence Africaine, Paris, 1969).
- Terulian, Nicolae, 1986, "Lukács/Adorno. La riconciliazione impossibile", em György Lukács *nel centenario della nascita 1885-1985*, Cuattro Venti, Urbino, p. 49-67.
- Thamin, R. 1916, "Le Traité de morale de Malebranche", em *Revue de Métaphysique et de Morale*, janeiro.
- Theunissen, Michael, 1965, *Der Andere*, de Gruyter, Berlim (trad. ingl. *The Other*, MIT Press, Cambridge, 1986).
- Thompson, William, 1989, *On global War: Historical-Structural Approaches to World Politics*, University of South Carolina Press, Columbia.
- Tilly, Charles, 1984, *Big Structures. Large Processes*, Russell Sage Foundation, Nova York.
- Todorov, Tzvetan, 1989, *Nous et les autres*, Seuil, Paris.
- Tomás de Aquino, 1949, *In X libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Marietti, Turim.
- Tomás de Aquino, 1950, *Summa Theologiae*, I e I-II, Marietti, Turim (trad. port. *Suma Teológica*, Porto Alegre, t. I-XI, 1980-1981).

- Tomás de Aquino, 1964, *De Veritate*, I-II, Marietti, Turim.
- Torres, 1983, *Entrevistas con Freire*, Carlos Torres (ed.), Gernika, México.
- Torres, C. 1992, *La praxis educativa de Paulo Freire*, Gernika, México.
- Toulmin, Stephen, 1970, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge (UK).
- Toynbee, Arnold, 1934, *A Study of History*, Oxford University Press, Londres, t. 1 (1934) a 12 (1959).
- Troeltsch, Ernst, 1923, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen.
- Tugendhat, Ernst, 1967, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, de Gruyter, Berlin.
- Tugendhat, E. 1982, *Traditional and analytical philosophy. Lectures on the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge (UK).
- Tugendhat, E. 1988, *Problemas de la Ética*, Editorial Crítica, Barcelona (trad. port., Petrópolis, Vozes, 1997).
- Tugendhat, E. 1993, *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*, FCE, México.
- Ulrich, Peter, 1993, *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*, Paul Haupt, Berna.
- Varsavsky, Oscar, 1971, *Ciência, política y cientificismo*.
- Vattimo, Gianni, 1968, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milão.
- Vattimo, G. 1985, *La fine della Modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milão.
- Vattimo, G. 1988, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milão.
- Vattimo, G. 1989, *El sujeto y la máscara*, Ediciones Península, Barcelona.
- Vattimo, G. 1989b, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Gênova.
- Verlinden, Charles, 1953, "Italian influence in Iberian colonization", em *Hispanic American Historical Review*, 18/2, maio, p. 199-209.
- Vieira Pinto, Álvaro, 1961, *Consciência e realidade nacional*, ISEB, Rio de Janeiro.
- Viezzar, Moema, 1971, *Domitila: "Si me permiten hablar..." Testimonio de una mujer de las minas de Bolivia*, Siglo XXI, México.
- Villoro, Luis, 1950, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Colegio de México, México.
- Volpi, Franco, 1992, "L'esistenza como praxis. Le radici aristoteliche della terminologia di Essere e tempo", em *Filosofia '91*, Laterza, Roma, p. 215-254.
- von Wright, George Henrik, 1971, *Explanation und Understanding*, Cornell University Press, Ithaca (trad. esp *Explicación y comprensión*, Alianza Universidad, Madrid, 1987).

- Vygotsky, Lev Semionovitch, 1979, *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Vygotsky, L.S. 1979b, "Consciousness as a problem in the psychology of behavior", em *Soviet Psychology* (Moscou), 17/4, p. 3-35.
- Vygotsky, L.S. 1985, *Pensamiento y lenguaje*, La Pléiade, Buenos Aires.
- Wahl, Jean, 1938, *Études kierkegaardiennes*, Paris.
- Wallerstein, Immanuel, 1974, *The Modern World-System*, Academic Press, Nova York, t. 1-3 (1989) (trad. esp. *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI, México, t. 1 [1979], em curso).
- Wallerstein, I. 1984, *The Politics for the World-Economy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Walzer, Michael, 1977, *Just and Unjust Wars*, Basic Books, Nova York.
- Walzer, M. 1979, *Exodus and Revolution*, Daniel Doron, Nova York.
- Walzer, M. 1983, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, Nova York (trad. esp. *Las esferas de la justicia*, FCE, México, 1993).
- Walzer, M. 1986, *Exodus and Revolution*, Basic Books, Nova York.
- Walzer, M. 1994, *Moral Argumenty at Home and Abroad*, University of Notre Dame, Notre Dame.
- Weber, Alfred, 1963, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Piper, München.
- Weber, Max, 1922, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen (trad. esp. *Economía y Sociedad*, FCE, México, 1984).
- Weber, Max, 1956, "Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur", em *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, Kröner, Stuttgart, p. 1-26.
- Weber, M. 1956b, "Vorbemerkung zu den Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie", *ibid.*, p. 340-356.
- Weber, M. 1967, *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid.
- Weber, M. 1982, *Escritos políticos*, Folios, México.
- Wellmer, Albrecht, 1986, *Dialog und Diskurs*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp. *Ética y Diálogo*, Anthropos/UAM-I, Barcelona/México, 1994; parcial em trad. ingl. *The persistence of Modernity*, MIT Press, Cambridge [Mass.], 1991).
- Wellmer, A. 1991, "Derecho natural y razón práctica", em K.-O. Apel, A. Cortina et alii, *Ética comunicativa y democracia*, Editorial Crítica, Barcelona, p. 15-69.
- Welsch, Wolfgang, 1993, *Unseres postmoderne Moderne*, Akademie V., Berlim.
- Welsch, W. 1993b, *Ästhetisches Denken*, Reclam, Stuttgart.
- Welsch, W. 1996, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Wertsch, James, 1988, *Vygotsky y la formación social de la mente*, Paidós, Barcelona.
- West, Cornel, 1989, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, The University of Wisconsin Press, Madison.

- White, Morton, 1973, *Pragmatism and the American Mind*, Oxford University Press, Londres.
- Wieger, Léon, 1950, *Les pères du système taoïste* (com texto em chinês e francês), Les Belles Lettres-Cathasia, Paris.
- Williams, Bernard, 1972, "Utilitarianism", em *Morality: An Introduction to Ethics*, Harper and Row, Nova York, p. 89-107.
- Williams, B. 1981, "Ought and moral obligation", em *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), p. 114-123.
- Williams, B. 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.).
- Williams, Robert, 1992, *Recognition. Fichte, Hegel on the Other*, State University of New York Press, Nova York.
- Wilson, Edward, 1975, *Sociobiology. The New Synthesis*, Harvard University Press, Harvard.
- Wilson, E. 1978, *On Human Nature*, Harvard University Press, Harvard.
- Winch, Peter, 1958, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, Londres.
- Winch, P 1994, *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona.
- Wiredu, Kwasi, 1980, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wiredu, K. 1992, "On Defining African Philosophy", em Nagl-Docekal, 1992, p. 40-64.
- Wittgenstein, Ludwig, 1969, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, Londres.
- Wittgenstein, L. 1988, *Investigaciones lógicas* (bilingüe alemão-esp.), UNAM-Crítica, México-Barcelona.
- Wittgenstein, L. 1994, *Investigações filosóficas*, Vozes, Petrópolis.
- Wolf, Eric, 1982, *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley.
- Wolff, Robert Paul, 1977, *Understanding Rawls*, Princeton University Press, Nova Jersey.
- Wolin, Richard, 1994, *Walter Benjamin*, University of California Press, Berkeley.
- Wright, 1979, *African Philosophy: An Introduction*, Richard Wright (ed.), University Press of America, Washington.
- Wygodski, W.S. 1978, *Das Werden der ökonomischen Theorie von Marx*, Dietz, Berlim.
- Zea, Leopoldo, 1957, *América en la historia*, FCE, México.
- Zea, L. 1974, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, Joaquín Mortiz, México.

- Zea, L. 1978, *Filosofía de la Historia Americana*, FCE, México.
- Zubiri, Xavier, 1963, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid.
- Zubiri, X. 1981, *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid.
- Zubiri, X. 1982, *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, Madrid.
- Zubiri, X. 1983, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid.
- Zubiri, X. 1986, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid.
- Zubiri, X. 1992, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Madrid.
- Zunzunegui, J. 1941, "Los orígenes de las misiones en las Islas Canarias", en *Revista Española de Teología*, I, p. 364-370.

Apêndice 1

ALGUMAS TESES PELA ORDEM QUE APARECERAM NA EXPOSIÇÃO DO TEXTO

[404]

Tese 1 (ver Esquema 1.1)

Chamaremos de "sistema-mundo" o "sistema inter-regional" (se por "região" se entende uma alta cultura ou sistema civilizatório) em sua fase atual, mundial ou planetária, fruto de um processo com quatro estágios, segundo nossa interpretação:

a) Num primeiro estágio, o "sistema inter-regional" foi só a estrutura das relações da região egípcio-mesopotâmica (§ 0.1). A Índia, a China e a Ameríndia (§ 0.2) ainda não se ligavam diretamente.

b) Num segundo estágio, o "sistema inter-regional" cresceu, abrangendo desde o Mediterrâneo e o norte da África até o Oriente Médio, a Índia e a China através das estepes eurasiáticas (as regiões influenciadas pelos "indo-europeus"), hegemonizando ou tendo como centro de ligação o mundo persa ou o helenístico dos Selêucidas ou dos Ptolomeus¹ (§ 0.3).

c) Num terceiro estágio, o mundo cristão, primeiro o bizantino e depois o muçulmano substituem o helenístico e desempenham o papel de gonzo em todo o sistema (da China e Índia ao Mediterrâneo) (§ 0.4).

d) Num quarto estágio, a Europa periférica substitui o mundo muçulmano-turco e constitui o primeiro "sistema-mundo" propriamente dito (§ 0.5), colocando a Ameríndia como sua primeira periferia.

De maneira abstrata e simplificada, por ora chamo (ver toda a Seção 2 da Introdução) de "centro" e "periferia" os horizontes culturais de "mundos da vida" determinados por seu "lugar" dentro do "sistema-mundo" (*World System*) desenvolvido desde o final do século XV. Hoje o "centro" desse sistema é constituído pelos países do Norte (Europa Ocidental, Estados Unidos e Japão). China e Rússia mantêm uma posição especial. O resto é a "periferia".

Tese 2

Distinguiremos entre:

- a) "Universal", que é uma categoria abstrata, em oposição a "particular".
- b) "Mundial" ou "planetário", que é um horizonte concreto com respeito ao "sistema-mundo" e inclui todas as culturas históricas (plano da "eticidade", que não seria exatamente o universal concreto de Hegel).

Desta maneira, uma *moral* "universal" (p.ex., a pretensão de Habermas, § 3.4, mas também, em outro sentido, da ética da libertação) encontra-se num plano diferente do que uma *eticidade* "mundial" (p.ex., o processo futuro de uma cultura mundial, negada na pretensão da modernidade de impor a sua particularidade sobre todas as culturas do "sistema-mundo"), ou de uma *ética* crítica "mundial" ou "planetária" (p.ex., a Ética da Libertação).

Tese 3

A *vida* da qual falamos é a vida *humana*. Por *humana* entendemos a vida do ser humano em seu nível físico-biológico, histórico-cultural, ético-estético e até místico-espiritual, sempre num âmbito comunitário (ver Tese 10). Nada mais distante de um biologismo simplista ou materialista cosmológico. O signo egípcio *Ankh*, que Osíris sempre levava em sua mão, significa "vida". A vida humana da qual falamos não é um conceito, uma idéia, um horizonte ontológico abstrato ou concreto. Tampouco é um "modo de ser". A *vida humana* é um "modo de realidade"; é a vida concreta de cada ser humano, a partir de onde se encara a realidade constituindo-a desde um horizonte ontológico (a vida humana é o ponto de partida pré-ontológico da ontologia) onde o real se atualiza como verdade prática.

Rechaçamos como redutivos o vitalismo materialista (marxista *standard*) ou conservador dominador (o nazismo, p.ex., e mesmo o nietzscheano, como "vontade de poder" narcisista). A vida humana tem a racionalidade como constitutivo *intrínseco* (porque "humana") e o exercício intersubjetivo e veritativo da racionalidade é uma exigência da própria vida: é uma "astúcia" da vida. A vida humana nunca é "o outro" que a razão, mas é a condição absoluta material *intrínseca* da racionalidade. Por isso se exige que não se ponha a razão acima da vida (e a vida como o irracional, no caso de tantos racionalismos redutivistas, porque neste caso se cai numa falácia contrária e tão mortal – na medida em que possibilita a morte do sujeito humano – como a do vitalismo irracionalista). Nem vitalismo nem racionalismos redutivos. Defendemos, então, que a vida humana é fonte de toda racionalidade, e que a racionalidade material tem como critério e "referência" última de verdade e como condição absoluta de sua possibilidade a vida humana. Ver Schnädelbach, 1983, cap. 5.

Tese 4

Distinguimos entre:

a) O “ético” é o aspecto material ou de conteúdo da ética (ver Tese 10) – cap. 1.

b) O “moral” é o aspecto formal ou procedimental, intersubjetivo comunitário. A Ética do Discurso (por sua própria definição) deveria ser chamada de Moral do Discurso – cap. 2.

c) A “eticidade” (*Sittlichkeit*) é a totalidade concreta do mundo, do horizonte cultural (é minha antiga “moral” de minhas obras anteriores (Dussel, 1986, § 10.2) – cap. 3.

d) “Ethos”, no sentido aristotélico de um sistema de virtudes.

e) O “ético-crítico” indica o momento próprio da ética de libertação. A ética é crítica a partir das vítimas, a partir da alteridade. É o “ético” como tal, ou o face-a-face como encontro de pessoas – cap. 4. Ver a integração do nível crítico nos níveis da consciência moral de Kohlberg [292].

f) O moral crítico anti-hegemônico – cap. 5.

g) Também se usará “ético” no sentido vulgar, cotidiano, equivalente a prático.

Tese 5

É preciso distinguir quatro níveis:

a) A origem da eticidade concreta e seus conteúdos (*material*), que é tão antiga como a história da própria humanidade até o presente.

b) A origem histórica de categorias pré-filosóficas ético-críticas (também os indicados na Tese 4 e), que ocorreu historicamente dentro do horizonte do primeiro “sistema inter-regional”, anterior ao “tempo-eixo” de Jaspers. Tema do § 0.1 e § 4.2 [229].

c) A origem *formal* da filosofia moral, quando toma a sua clássica formulação explícita no pensamento grego (implícita ou inicial em muitos povos, até no asteca, p.ex., e certamente no egípcio). O início *formal* explícito também depende da maturidade da eticidade histórica contextual, também no caso dos gregos.

d) A origem *autonomizada* da filosofia com respeito à teologia, desde um primeiro passo à secularização (Al-Kindi, árabe, século IX dC), veja-se [23], até à filosofia moderna (pelo menos desde Descartes, século XVII).

É evidente que os conteúdos de eticidade em outros povos que não o grego podem ser (e de fato são) mais ricos e complexos de um ponto de vista ético-crítico (b) (que é o que interessa a uma ética da libertação) do que no helênico-romano (c). As histórias da ética (e da filosofia) confundem

os três primeiros tipos de origens e ainda projetam a secularização até os helênicos (c), e, por isso, nas histórias da filosofia, partem sempre dos gregos (trata-se de um *helenocentrismo* que queremos criticar indicativamente), abordando simultaneamente o conteúdo de eticidade *material* (a) (ver Tese 7 a) e *formal* filosófico (aqui c), abandonando em geral as questões relativas à origem das categorias ético-críticas formais (b).

Tese 6

As éticas concretas afirmam, de fato, a vida humana. Temos observado historicamente que tal afirmação da vida pode seguir dois caminhos culturais concretos:

a) A afirmação da vida humana como criação da singularidade (*Einzelheit*) do sujeito ético, no “*nascimento*” como *afirmação da vida* (nasce “este” sujeito), e por isso afirmação da vida terrestre e corporal, onde se concebe a morte empírica como morte, mas reafirmando a vida miticamente como ressurreição, reprodução ou sobrevivência do sujeito ético. É o caminho dos povos bantu, egípcio, mesopotâmicos e semitas (judeu, cristão e muçulmano), entre outros (ver §§ 0.1 e 0.4). São éticas unitárias da “*camalidade*” (positividade da sensibilidade).

b) A afirmação da vida que concebe o “*nascimento*” humano como *negação da vida* (nascimento como ensomatose e origem do mal) e por isso negação do valor da vida terrestre e corporal, e a morte empírica como nascimento para a verdadeira vida (imortalidade mítica da alma como volta à unidade do cosmos). É o caminho dos povos chamados indo-europeus, entre outros (ver § 0.2). São éticas dualistas da “*alma*” (positividade) e do “*corpo*” (negatividade).

Tese 7

Distinguiremos entre:

a) Categorias *materiais*, aquelas que se originam e são usadas por uma “eticidade” histórica (por exemplo, a da “alteridade” ou “exterioridade” no mundo egípcio-mesopotâmico, § 0.1). São categorias metafóricas do mundo da vida cotidiana e da visão concreta desse mundo (*Weltanschauung*).

b) Categorias *formalmente* filosóficas, aquelas que são construídas por um discurso racional metódico, filosófico (p.ex., a categoria anterior talvez tenha sido filosófica e formalmente construída pela primeira vez por E. Lévinas em pleno século XX; antes tinha uma função material de uso metafórico, cotidiano, mítico ou religioso, mas não estritamente filosófico).

Tese 8

Propomos dois paradigmas da modernidade, por exigência conceitual e para dar maior clareza expositiva:

a) O “paradigma eurocêntrico de modernidade” (universalmente aceito, que tem em Weber um expoente autorizado) que é da opinião que a Europa, a partir de uma superioridade intrínseca, expande-se na idade moderna sobre todas as outras culturas devido a algum tipo de superioridade (tecnológica, militar, política, econômica, religiosa, etc.) acumulada na Idade Média.

b) O “paradigma *mundial* da modernidade”, que propõe que a Europa, sem ter uma superioridade própria (e se a teve, em algum aspecto particular, não foi a causa da modernidade), pelo *descobrimento da Ameríndia* em 1492 teve um horizonte geopolítico, econômico, político e cultural que lhe deu *uma vantagem comparativa* (especificamente sobre o mundo otomano-muçulmano e chinês), a partir de onde acumulou, durante os séculos XVI e XVII, potencial suficiente para superar, a partir do século XVIII, agora sim, as altas culturas asiáticas. É uma *miragem eurocêntrica* “antecipar” para a Idade Média europeia a evidente superioridade (especialmente tecnológica) europeia sobre as outras culturas periféricas conseguida no século XVIII. A Europa certamente teve superioridade sobre a Ameríndia já no século XV (mas não sobre o mundo otomano-muçulmano, a Índia e, sobretudo, a China).

Tese 9

Desejamos distinguir claramente entre três fenômenos:

a) *Origem da modernidade* (com Espanha a partir de 1492), quando se inicia o desenvolvimento do primeiro “sistema-mundo”.

b) *Crise do paradigma medieval* ou da Europa como cultura secundária e periférica do mundo muçulmano (que acontece a partir de 1492 e que ocupa todo o século XVI).

c) *Formulação do novo “paradigma teórico moderno”* que se explicita no começo do século XVII (Galileu, condenado em 1616; Bacon, com a proposta do novo método, em 1620; Descartes, que escreve em Amsterdã *Le discours de la méthode*, em 1636).

A maioria dos autores confunde o primeiro momento (a) com o terceiro (c), adiando até este último como o momento da “origem da modernidade”, ou fazendo-o remontar até ao Renascimento (século XV) e saltando a Ilustração (século XVIII), acentuando assim o “paradigma eurocêntrico”.

Tese 10

Em alemão, *Material* (com “a”) significa “material”, como “conteúdo (*Inhalt*)” oposto a “formal”; enquanto *materiell* (com “e”) significa “material”, de matéria física, oposto, p.ex., a “mental” ou “espiritual”. O “materialismo” de Marx, obviamente, é *Material* (com “a”); já que a sua problemática é a de

uma ética de conteúdo, e não do "materialismo dialético" da natureza (de Engels, ou do estalinismo posterior) a que ele nunca chamou assim nem dedicou nenhuma página significativa (cf. Dussel, 1985, p. 36-37).

Tese 11

Por sobrevivência humana ou por "produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana de cada sujeito ético" (ver §§ 3.5, 4.5, 5.1 e 5.2) entenderemos sempre, neste texto, o critério material universal da ética por excelência: a vida humana concreta de cada ser humano. Isto deve ser exposto em três momentos:

a) O da produção da vida humana, nos níveis vegetativo ou físico, material (com "e" em alemão) e por meio e contendo (com "a" em alemão) as funções superiores da mente (consciência, autoconsciência, funções lingüísticas, valorativas, com liberdade e responsabilidade ética, etc.), como processo inicial que é continuado no tempo pelas instituições na "reprodução" (histórico, cultural etc.). É o âmbito próprio da razão prático-material. Veja-se a Tese 17.11.

b) O da reprodução da "vida humana" nas instituições e nos valores culturais: vida "humana" nos sistemas de eticidade históricos motivados pelas pulsões reprodutivas. Vejam-se as Teses 17.4-17.7, 17.9 e em especial a 17.12. É o âmbito da razão "reprodutiva" (veja-se o esquema 4.4, nível 2 [245]).

c) O do desenvolvimento dessa vida "humana" no quadro das instituições ou culturas reprodutivo-históricas da humanidade. A mera evolução ou crescimento deixou lugar para o desenvolvimento histórico. Além disso, porém, na ética crítica (cap. 4-6), a pura reprodução de um sistema de eticidade que impede seu "desenvolvimento" exigirá um processo transformador ou crítico libertador. Vejam-se as Teses 17.8 e especialmente a 17.13. É o âmbito da razão ético-crítica (esquema 4.4, nível 4).

Então não distinguiremos, no texto, entre uma mera sobrevivência ou reprodução material física (comer, beber, ter saúde) e um desenvolvimento cultural, científico, estético, místico e ético. Nesta *Ética da libertação*, as palavras "produção, reprodução e desenvolvimento" da vida humana do sujeito ético "sempre" significam não só o vegetativo ou o animal, mas também o "superior" das funções mentais e o desenvolvimento da vida e da cultura humana. Indicam um critério material *a priori* (no cap. 1 se abordará a questão da razão ético-originária) ou anterior a toda ordem ontológica e cultural vigente (a razão ética pré-originária, questão a ser tratada a partir do capítulo 4). Neste último caso, *a posteriori*, desempenha também a função de critério material crítico do juízo ético, do enunciado descritivo ou de fato, ou da própria ordem cultural ou sistema de eticidade dados como totalidade.

A "autoconservação" do sistema terminará por opor-se à reprodução da vida humana.

Tese 12

Denominaremos "valor" (e "valoração") aquela posição de uma mediação enquanto mediação ou como compatível com o critério de verdade, de sobrevivência ou da reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano. "Tem" valor tanto em sentido fraco: a) uma mediação estimulica (para um animal, e por isso o neurólogo fala de "avaliações" entre animais), como em sentido forte: b) uma mediação propriamente ético-racional prática (b.1: universalmente, como julgamento racional prático do objeto ou enunciado a partir da possibilidade da reprodução e do desenvolvimento da vida humana; ou b.2: particularmente, como valores culturais). Os "valores" éticos, no primeiro caso, categorizados conceitualmente (tem-se um conceito do "valor"), *hierarquizados* (em vista da maior ou menor compatibilidade, necessidade básica ou não, da reprodução-desenvolvimento da vida do sujeito humano), servem para avaliar a possibilidade de um meio, objeto, norma, ato, instituição, sistema de eticidade, etc., em conformidade ou como condição de realização do indicado critério de reprodução e desenvolvimento da vida humana. "Avaliar" é saber situar num plexo prático, numa ordem hierárquica (de maior ou menor compatibilidade) as "possibilidades" enquanto mediação para a vida humana.

Tese 13

Deveremos distinguir em todo o texto (ver particularmente os §§ 3.5, 4.5 e 5.1-5.2) algumas palavras que podem ser confundidas:

a) A "verdade prática" (*aletheia praktiké*). É o conteúdo material dos enunciados normativos éticos. Articula-se a eles, mas não é o "válido". Frequente e equivocadamente é confundida com o "bem".

b) O "válido" (*valid, gültig*); não é nunca o justo. A "validade" (*validity, Gültigkeit*) é o momento formal por excelência. Articula-se com a "verdade prática", mas não se opõe ao "bem" ou ao "bom".

c) O "bom" ou o "bem" (*agathon, good, das Gute*). É a unidade prática do ato ou práxis *factivamente* realizado, composto sempre por um conteúdo material e desde um procedimento formal, constituindo a eticidade. O bom tem "bondade" (*goodness*) e se opõe ao "mau". Não se opõe ao "justo" ou ao "válido", mas os subsume, encontrando-se, então, noutra nível. O "bom" é a síntese da "verdade prática" com "validade" realizada cumprindo as condições de "factibilidade" ética, como composto real que inclui os momentos (a) e (b) e um processo que satisfaz as exigências da factibilidade ética (c).

d) O "justo" procede de justiça (*dikaiosyne, Gerechtigkeit, justice*). O "justo (*just, right*)" é usado equivocadamente como o oposto ao "bom", como, p.ex., o faz John Rawls ou Jürgen Habermas, já que "justiça" pode

ser formal (Habermas) ou material (o segundo princípio de Rawls). Nunca o usarei como momento formal (neste caso usarei "válido").

e) A "retidão" (*orthotes*, *rightness*, *Richtigkeit*), como no caso de "pretensão de retidão" (Habermas). Pode ser material (conformidade com os costumes ou valores materiais) ou formal (conformidade às regras formais do consenso).

f) O "reto" (*orthos*, *right*, *richtig*). Dever-se-á usar "reto" como o correto e nunca como o "justo". É ambíguo, é melhor usar "válido" (quando se trata do aspecto formal) ou "verdade prática" (material), reservando "reto" para a conformidade com os costumes (e) ou com os impulsos ou sentimentos (ver Tese 17). Pode-se falar de uma pulsão "reta", quando guarda conformidade com as exigências racionais de (a) e (b).

Tese 14

Alguns tipos de éticas materiais ou de "conteúdo", geralmente redutivas:

a) Éticas materiais subjetivas (utilitarismo, etc.).

b) Éticas materiais reconstrutivas da história e da cultura (comunitarismo, com presença aristotélica e hegeliana).

c) Éticas materiais simbólicas da cultura (hermenêuticas à la Ricoeur, Schelling ou Schleiermacher).

d) Éticas materiais objetivas dos valores (Scheler, Hartmann, Husserl, mas também Nietzsche, ou no intuicionismo de numerosos axiólogos analíticos da linguagem, como G. Moore).

e) Éticas materiais ontológico-existenciárias (Heidegger, etc.).

f) Ética material-econômica (subjetivo-objetiva institucional e histórica), como a de Marx.

g) Ética material que propõe um princípio universal material como reprodução e desenvolvimento da vida humana (Hinkelammert, implícito em Marx e em alguns vitalistas).

Tese 15

Algumas morais formais:

a) A moral transcendental de Kant e o kantismo posterior.

b) A meta-ética da análise de enunciados descritivos ou normativos de diversos tipos (ética analítica): intuicionismo de Moore, o emotivismo de Stevenson, a ética de Ayer, de Hare, etc. (cf. MacIntyre, 1966, p. 22s; Moore, 1968, p. 240-259; MacIntyre, 1981; Habermas, 1983; nossos §§ 5.1-5.2).

c) A moral do liberalismo procedimental de Rawls.

d) A ética do discurso (de Apel, Habermas ou Wellmer).

Tese 16

Algumas éticas críticas:

- a) A partir da economia política (Marx).
- b) A partir das filosofias e ciências sociais alemãs do começo do século XX (a primeira Escola de Frankfurt).
- c) A partir do nível afetivo ou pulsional (Schopenhauer, Nietzsche, Freud).
- d) A partir do pensamento fenomenológico e especificamente heideggeriano (Lévinas).
- e) Ante as teorias macroestruturais da subjetividade moderna (Foucault).
- f) Ante a modernidade (os pós-modernos).

São éticas críticas (expostas no cap. 4) dos sistemas vigentes (econômicos, racionalistas, culturais, etc.). Cada tipo de sistema formal de dominação determina o tipo de crítica.

Tese 17

Definições prévias. “Com Freud contra Freud” é necessário encontrar um marco categorial que nos permita explicar todo o patológico, que Freud tenta explicar com o “princípio de morte”, o de Nirvana e os instintos de morte, colocando como base os instintos de vida, divididos em 1) instintos de autoconservação (ou reprodução da vida) e 2) instintos do prazer. Contra o racionalismo formalista é necessário recuperar esta dimensão libidinal sem descartar o racional. O “princípio de realidade” tem consistência própria e não é possível abandoná-lo. O mesmo deve ser dito do superego, que é a “consciência moral”, situada no aparelho psíquico e como ponte com a institucionalidade social. A topologia econômica e energética deve ser ampliada; não ser simplificada desnecessariamente.

Tese 17.1: Nos insetos e até nos mamíferos inferiores não há consciência propriamente dita; em alguns mamíferos superiores ou outros altamente cerebralizados há consciência, mas nunca autoconsciência linguística plena. O animal não tem *libido* propriamente dita e não é auto-responsável nem livre. Nele, os instintos são específicos; são necessariamente regulados pela espécie, embora, às vezes, haja certa aprendizagem individual. Não pode haver repressão libidinal porque não há espontaneidade dos instintos nem instituições culturais.

Tese 17.2: Só na corporalidade e com o cérebro humano há *libido* propriamente dita. A metáfora da horda primitiva (o pai original, sua morte ritual por seus filhos-irmãos, etc.) é ilusória porque, na origem, haveria um grau mínimo de espontaneidade autoconsciente libidinal e, portanto, impossibilidade de repressão, memória institucional, etc. Na origem está a

necessidade e não a liberdade, a não-libido, a impossibilidade de qualquer repressão e, menos ainda, a felicidade paradisíaca. O paraíso está no futuro, num mundo mais livre, que lute mais contra as mais-repressões, e que terá, infelizmente, repressões civilizatórias nunca sofridas. Se há um “progresso qualitativo” é na complexificação, tensão e contradição cada vez mais difícil de manejar.

Tese 17.3: O aparecimento mínimo de espontaneidade, não da espécie libidino-instintual, *divide o aparelho psíquico* e permite também o começo do aparecimento de instituições psico-sócio-históricas mínimas também em sua origem, que lentamente substituem as estruturas do instinto específico. O aumento da espontaneidade libidinal é aumento de complexidade institucional do superego. A repressão ou disciplina civilizatória do superego aumenta à medida que aumenta a espontaneidade libidinal pela complexificação do cérebro, devido ao desenvolvimento do córtex em fenômenos tais como consciência, autoconsciência, língua e história cultural.

Tese 17.4: A repressão civilizatória do aparelho libidinal é própria do *homo sapiens* e permite a permanência e a lenta transformação ou substituição dos instintos específicos animais pelos culturais. Por isso, os instintos libidinais humanos de autoconservação, de prazer e todo tipo de agressividade e defesa são distintos daqueles dos animais.

Tese 17.5: O fenômeno da *dominação repressiva sócio-histórica* produz um “transtorno” psíquico na libido própria do ser humano civilizado. O ser humano da cultura moderna sofre novos transtornos nunca observados anteriormente (crise dramática da adolescência) próprios de uma civilização que, responsabilizando individualmente cada sujeito na resolução responsável e livre de sua existência, e dando aparentemente liberdade libidinal, exige que ele se confronte com um enorme aparelho de repressão dominadora (a civilização moderna européia criticada por Horkheimer ou Marcuse).

Tese 17.6: Os instintos de prazer ou eros de Freud devem ser aceitos. Os instintos de morte adquirem uma fisionomia própria dentro da patologia estrutural da civilização moderno-ocidental repressora-dominadora da libido (mais-repressão). Não devem ser situados no nível da “humanidade”, da “natureza” humana ou algo assim, porque são fundamento de uma patologia sócio-civilizatória histórica.

Tese 17.7: Os instintos ou o princípio de morte freudiano entram em jogo como “totalização” dos sistemas que reprimem os *instintos de vida*. Quando um sistema se fecha sobre si, os *instintos de autoconservação* (que buscam a própria segurança) invertem a fobia ancestral diante da morte, que inibe o poder enfrentar a dor, a qual se evita (ao lembrar atos fracassados) nas instituições sociais que postergam a dor imediata exigindo a rígida

disciplina em seu lugar (a postergação do desejo), produzindo uma certa repressão da libido. O castigo, dor disciplinar consciente e antecipada (dosada, como a vacina que produz anticorpos) que se exerce sobre aquele que não cumpre as normas institucionais razoáveis para evitar a morte (já que esta não permite nenhuma prova: quem morre, morre, e não pode aprender para a próxima ocasião), imprime no superego a consciência de culpa: lembrança da dor infligida como castigo, como aprendizagem e como possibilidade sempre iminente da morte. O castigo-culpa é uma instituição social, que deve ser de tal maneira administrada que não produza maior repressão nem trauma (como as vacinas): deve ser apenas uma enfermidade produzida para evitar a morte. Seu excesso também produz enfermidade (não poder mais controlar a tensão insuportável). É a culpabilidade extrema ou patológica. Os instintos de autoconservação ou segurança reproduzem a vida, dando-lhe segurança e permanência. Reprimem dosadamente. Sua patologia é querer alcançar a segurança absoluta vencendo a morte pelo suicídio heróico (um desejo da morte, em que a sã fobia da morte se transforma em seu contrário: amor ao morrer, a necrofilia do princípio de morte). Mas também pode ser o sadomasoquismo como ação que pretende vencer a dor autopraticando-a. É preciso diferenciar o sadomasoquismo na mera reprodução do princípio do prazer criador.

Tese 17.8: Os instintos de prazer ou de vida desinibem o enfrentar a dor para alcançar o objetivo da felicidade. Os instintos do prazer permitem o desenvolvimento da vida, do aparelho psíquico, das instituições históricas. É criação histórica. Produz-se a sua patologia quando, por querer conseguir com segurança necessária o prazer, e como este deve saber enfrentar a dor para alcançá-lo, o caminho mais curto a seguir pode ser o do masoquista, que obtém diretamente prazer em sua dor (contra o instinto de autoconservação individual), ou o caminho do sádico que obtém prazer na dor do outro (contra o princípio de autoconservação comunitária). Igualmente o suicídio (de outra maneira que na reprodução) é uma patologia: pretende-se alcançar o prazer imediato e perfeito, no caso do herói suicida (que na realidade não é um herói, mas alguém que busca seu próprio prazer numa pretensa "heroicidade": a heroicidade da extrema esquerda ou do anarquismo; prazer do cumprimento perfeito do próprio dever cumprido ante uma consciência ética culpável, um superego deformado, que atua contra a factibilidade ético-real).

Tese 17.9: Os instintos de autoconservação enfrentam solidários,² entre outras possibilidades, as vítimas de suas próprias instituições criadas por tais instintos para a reprodução da própria vida. As vítimas são uma contradição que desorienta os instintos: são o efeito da fobia à dor e à morte (as instituições), mas são vítimas que sofrem e morrem pelas instituições, que foram criadas para evitar o sofrimento e para adiar a morte. Aquele que re-conhece na vítima outro sujeito ético e se re-sponsabiliza ético-libi-

dinalmente por ela, desinibe o enfrentar a dor (supera os instintos de autoconservação auto-referente *individual*) e afronta, na comunidade, o perigo de ser insensível diante das próprias vítimas³, e inibe seus instintos do próprio prazer egoísta (o que lhe permite enfrentar o risco da própria dor pelo outro). Neste nível, a patologia é o sadismo, que obtém prazer na dor do outro (contra estes instintos de autoconservação *comunitária*), já que alcança o prazer não evitando a dor do outro, mas produzindo-a. O sádico é um perigo social contra a vida da comunidade. É também início do suicídio coletivo.

Tese 17.10: Seria preciso tratar ainda tudo o que se refere à “resistência” (diante do ataque) e à “agressividade” (diante da necessidade, do perigo, da dor e, afinal, da morte). Os *instintos de resistência* aparentam-se com os de autoconservação, e os *instintos de agressividade*, com os do prazer. Os primeiros, novamente, “agüentam” com fortaleza para evitar morrer ou para enfrentar a dor. Os segundos “agridem” para ultrapassar a dor e alcançar o necessário para a vida (não necessariamente o prazer).

Tese 17.11: O princípio ético-material de vida tem especificamente maior relação com o momento de *produção* da vida (com respeito aos instintos do prazer, ainda indiferenciado) e com a verdade que se oculta atrás do perigo afrontado pela busca do devido ou necessário para a vida humana.

Tese 17.12: O princípio moral-formal de intersubjetividade diz relação direta com a *reprodução* da vida (com respeito aos instintos de autoconservação como segurança institucional) e com a validade que garante para não cair na dor do erro que mata.

Tese 17.13: O princípio ético-crítico tem relação direta com o *desenvolvimento* da vida humana em geral e com a *reprodução* da vida das vítimas (e por isso com respeito aos instintos de autoconservação *comunitária* futura), como exigência de correção da mais-repressão que pode ser suicida para toda a comunidade. É progresso *qualitativo* ou *desenvolvimento* criador – no sentido de Bergson ou de Marx. É o *momento ético por excelência*. Transforma educativamente o superego conformando uma “sensibilidade” aberta a novas exigências éticas da vida renovada. O superego é necessário, mas deve ser inovador e crítico, e não há outra possibilidade mais radical e concreta de criticidade do que assumir a re-sponsabilidade com respeito às vítimas do próprio sistema ético. Esta é a parte de verdade da posição teórica de Nietzsche e Freud.

Tese 17.14: A “normalidade” não é voltar a se integrar produtivamente numa sociedade livre de repressão, como Erich Fromm pareceria indicar. Mas também não é ficar na posição quase-anarquista do próprio Freud, de invalidar negativamente e sem solução o processo civilizatório como tal (*O mal-estar na cultura*). Sem admitir o revisionismo neofreudiano, e conservando a veia crítica de Freud e Marcuse, é necessário redefinir o quadro

categorial de tal maneira que permita uma visão crítica mas abra a possibilidade "factível" a uma existência humana "possível" (das instituições necessárias, da psique humana individual e da necessária libertação quando se chegar a situações intoleráveis sob o império do princípio de morte). Para isto é preciso indicar que a "normalidade" é um saber manejar a tensão, a inevitável contradição, tentando um "certo" equilíbrio sempre precário: a) entre os instintos de autoconservação que visam à própria segurança institucional e b) os instintos do prazer que arriscam o sofrimento para alcançar um novo estado de felicidade. Os instintos de autoconservação comunitária devem saber corrigir a inevitável disciplina civilizatória para que não se torne dominação, em tantos excessos das instituições evitáveis e patológicas, que, por serem plus-repressão desnecessária do prazer, tornam-se manejáveis socialmente (injustiças institucionais) ou pessoalmente (enfermidades mentais).

Tese 17.15: Desta maneira, nenhum sistema institucional pode ser apresentado sob a pretensão de ser não-repressivo, mas será preciso julgar factivelmente quando já é dominadoramente intolerável, para transformá-lo (parcial ou totalmente, tarefa para a qual Freud, em *O mal-estar na cultura*, declara que não foi chamado).

Tese 17.16: O psicanalista pode, então, se defrontar com "enfermos", que são os que não conseguem manejar as contradições histórico-institucionais com as de seu próprio aparelho psíquico libidinal, em tensão com instintos que visam a funções necessárias mas que, facilmente, se tornam patológicas (em seus contrários), dada a complexidade e a falta de aprendizagem (individual e social) no manejo da estrutura libidinal própria e comunitária. "Curar" o "enfermo" e restituí-lo à "normalidade" não é libertá-lo de todas as repressões e devolver-lhe uma prístina liberdade libidinal. Essa prístina liberdade libidinal não existiu nem nos animais nem em nenhum ser humano. "Curar" e voltar à "normalidade" é, simplesmente, um saber prático-ético que permite poder manejar com certo êxito, não isento de fracassos superáveis, o próprio aparelho libidinal que permita a própria vida na vida da comunidade (libidinal, cultural, política, econômica, etc.). A "linha" que divide o "sadio" do "enfermo" depende de tantos fatores que é impossível, a priori, defini-la qualitativa e quantitativamente. Trata-se de a subjetividade libidinal "poder" estabelecer relações com o outro sem ter que contar já com o terapeuta ou com a "comunidade terapêutica"⁴ (que é o desejável: como os alcoólicos anônimos, p.ex.), sabendo que a comunidade "normal" está em parte enferma por suas tensões, mas tem também recursos "terapêuticos", a partir de uma antiga sabedoria do "senso comum" (o qual pode também estar "enfermo sócio-historicamente") que é preciso saber usar "normalmente".

NOTAS

1. Ptolomeu III se dizia o “Senhor do Mediterrâneo e do mar da Índia” (ligado pelo mar Vermelho).
2. A solidariedade, como se pode ver, é equivocada. Pode haver solidariedade interna entre os membros de uma “máfia”. A solidariedade com as vítimas é outra coisa.
3. A vítima é um “alarme” social, uma “luz vermelha” de que algo “vai mal”. Se uma comunidade não inibe a sua agressividade ou insensibilidade ante a dor da vítima, corre o risco de começar a “disparar” essa lógica sobre os membros “internos” do todo social (p.ex., o neoliberalismo desata uma competição insensível de todos contra todos), auto-assassinato do corpo social: matar o outro já é começar o suicídio como comunidade.
4. Aqui, novamente, a intersubjetividade que cria consenso é psíquica e eticamente necessária. A “comunidade terapêutica” substitui por um tempo a “comunidade hostil” que adoece, até permitir criar a ponte para a reintegração à “comunidade normal” atravessada por infinitas tensões, nunca resolvidas, e que, pelo princípio de realidade, sabe usá-las confrontando-as umas com as outras. Como nos jogos taurinos de Creta, o artista sabia usar a força do touro (deixando-o passar e se agarrando a ele) e não pretendia se confrontar com os seus chifres. O “enfermo” faz esta última coisa.

Apêndice 2

SAÍS: CAPITAL DO EGITO

(Sobre a eticidade egípcia)

[405] Neste Apêndice 2 desejo apresentar três temas curtos que se me impuseram numa terceira viagem¹ que realizei em dezembro de 1994 ao Egito: a) a chamada "filosofia de Mênfis", b) o capítulo 125 do *Livro dos mortos* e c) uns comentários sobre a cidade de Saís, metrópole da colônia Atenas e que abriu o Egito milenar aos periféricos gregos.

§ 1. A "filosofia de Mênfis"

Mênfis, em grego (Mennofré, em egípcio), foi fundada provavelmente pelo legendário Menes, primeiro monarca, antes do ano 3000 aC, e responsável pela construção das primeiras grandes pirâmides, não longe de sua primitiva implantação. Teve seu esplendor durante a III dinastia (por volta do ano 2700 aC) com Djéser. Ainda na dinastia XVIII (de 1580 aC em diante), era a mais cosmopolita cidade do Oriente Médio. Continuará sendo sempre a capital religiosa do Egito até Teodósio, que só em 389 dC proíbe os cultos coptas². A chamada "filosofia de Mênfis", cujo conteúdo mítico deve ser situado no começo do IV milênio aC, é um texto cuja versão conhecida foi encontrada numa pedra de granito³ lavrada para o templo de Ptah no tempo do rei Shabaka (700 aC). J. Breasted escreve:

"No Museu Britânico existe uma triste deteriorada pedra que, na opinião de quem escreve, contém a formulação mais antiga de uma visão do mundo filosófica (*philosophical Weltanschauung*)⁴.

De sua leitura e comentário conclui que "a tradição grega da origem de sua filosofia no Egito sem dúvida contém mais verdade do que lhe foi atribuído em tempos recentes"⁵. De fato, todo o texto se ocupa com os atributos de Ptah, o grande Deus de Mênfis:

Ptah, o maior⁶, é o coração e a língua dos deuses⁷. O poder de seu coração e sua língua vêm à existência a partir dele [Ptah]⁸.

O "coração" é Hórus; a "língua" é Thoth. O "coração" (o *leb* hebraico) é a "vida (*ankh*)", a energia vital, a carne corporal (a *basar* hebraica), o "conteúdo" da "língua". Hoje poderíamos dizer que Hórus é o pulsional, o afetivo, o motor, a consciência ético-prática que "recorda" pontual e auto-conscientemente ato por ato da vida do ser humano e que é julgada por Osiris – já que é o "coração" do morto que é posto na balança e é julgado para medir suas boas obras. Hórus é:

O criador de toda obra, de todo artefato, do que se faz com a mão, do que cresce; é o movimento de todo membro de acordo com o mandato, com a palavra...⁹

Como o próprio Ptah é Hórus, poderíamos dizer, lembrando o que foi dito por Schopenhauer: o Ser é Vontade, Potência, Poder. Ptah é Hórus. Mas Ptah é também Thoth, a “língua”. Esta língua é a origem da *dabar* hebraica e do *lógos* grego, sem nenhuma dúvida – ambas as culturas, a hebraica e a grega, são suas culturas periféricas, secundárias, herdeiras dos descobrimentos filosófico-ontológicos egípcios:

Ele [Thoth] é a língua, que repete os desígnios do coração¹⁰. Ó Thoth... tu satisfazes minhas necessidades com pão e cerveja, guardas minha língua quando falo¹¹.

A “língua” é a palavra, mas palavra como “mandato”, “ordem”, é palavra prática, criadora, produtora. É a razão prática que tem “projetos”, os pensamentos que o arquiteto¹² concebe em sua mente antes de a obra ser construída:

A palavra é o fazedor de todo alimento que pode ser oferecido em oblação [aos deuses]; o fazedor do que se ama e do que se odeia; é o dador da vida ao que difunde a paz e dá a morte ao que é culpado¹³. É Thoth, a sabedoria, o mais forte dos deuses, é idêntico a Ptah, depois que fez todas as coisas, todo hieróglifo, quando formou os deuses e as aldeias¹⁴.

É palavra criadora, organizadora, o juiz do cosmos: “critério (*kriterion*)”, lei e tribunal.

Estas curtas reflexões bastam para indicar que é necessário que saíamos do estreito helenocentrismo prussiano em filosofia, para nos abirmos para o amplo horizonte das sugestões filosóficas de todas as culturas que a humanidade desenvolveu plurivalentemente. De passagem, pensamos que o Egito, talvez melhor que os gregos e modernos, produziu uma ética sumamente equilibrada entre o material (Hórus) e o discursivo (Thoth) e que poderia nos ensinar algo. Afinal de contas, tanto os gregos como os semitas (especialmente os hebreus, os cristãos e os islâmicos) são seus descendentes.

§ 2. O capítulo 125 do “Livro dos mortos”¹⁵

Trata-se de um conjunto de textos dispersos que, com ordem diferente, eram colocados junto aos mortos em papiros, para que pudessem “lembrar” seus atos em vida no momento do “Juízo Final” de Osíris. Osíris, depois de ser coroado como príncipe regional (talvez fosse originalmente um personagem histórico), é assassinado por seu irmão Seth, que esquarteja seu corpo¹⁶ e o reparte por diversos lugares, também no rio Nilo (sua

cabeça repousava em Abydos). Ísis recolhe as partes de Osíris e Anúbis o reúne mumificando-o. Seth tenta também matar seu filho Hórus, filho de Ísis, que era a esposa do próprio Seth. Hórus vence o seu pai (como um novo Édipo) e herda o reino de Osíris. Enquanto isso, Osíris ressuscitou no reino do além. Portanto, é o primeiro ressuscitado e seu protótipo, a quem os que desejam ressuscitar devem invocar. No Império Antigo ressuscitavam só os faraós, os sumos sacerdotes e grandes personagens. As pirâmides nos lembram a esperança numa "vida" eterna. No Império Médio (a partir de 2060 aC), fim da dinastia XI, e posteriormente em tempos de anarquia, depois de revoltas populares para alcançar tal possibilidade, a ressurreição se universaliza a todos os habitantes, mas igualmente as exigências éticas que constam no *Livro dos mortos*. O *ka* (a consciência ética absolutamente individual que tem memória e responsabilidade de seus atos), a consciência ético-prática, é o componente central do ser pessoal (junto com outros quatro¹⁷). Trata-se de um dos mitos éticos mais determinantes da história universal. Cada sujeito individual, em vida e depois da morte sempre individual¹⁸, tem a experiência ética de realizar as suas obras à luz do "juízo de Osíris" (com "autoconsciência" explícita, já que "se vê visto" a partir dos olhos de um juiz onisciente, incorruptível, interior e perfeito). A "vida" (*Ankh* em egípcio) é dada individualmente pelos deuses a cada ser humano e mantida eternamente no caso de o morto merecer ressuscitar por suas boas obras. Todos os deuses levam em sua mão direita a *Ankh*, o sinal da vida (uma espécie de cruz para baixo com um pegador através do qual os deuses metem sua mão).

Desejamos só indicar um elemento das tantas riquezas éticas destes textos e em relação ao argumento central de toda esta *Ética da libertação*. Trata-se do Capítulo 125 do indicado livro que desejamos comentar. Este longo capítulo é o relato da presença daquele que morreu na grande Sala de Maat (a lei do universo), onde é julgado o "Osíris N." (o morto com nome próprio) para nele encontrar ou não os méritos para ressuscitar. O capítulo começa, depois da apresentação daquele que vai ser julgado, com as famosas declarações de inocência ("Não cometi maldade contra os seres humanos. Não maltratei as pessoas...")¹⁹. Num momento central do texto podemos ler os seguintes critérios éticos, que o morto com pretensão de ressurreição proclama publicamente na grande Sala de Maat:

Satisfiz o deus cumprindo o que desejava. [1] Dei pão ao faminto, [2] água ao sedento, [3] vesti o que estava nu e [4] uma barca ao naufrago²⁰.

E os deuses, personalizando o morto, perguntam-lhe: "Quem és tu? me dizem; qual é teu nome? me perguntam"²¹. Isto nos indica o profundo conceito da individualidade pessoal da eticidade egípcia, que o pensamento semita herdará, mas não o grego (com a sua imortalidade universal

da alma), e através dos semitas passará para os judeus, os cristãos, os muçulmanos e os modernos.

Uma das tantas influências históricas deste texto se deixa ver, 23 séculos depois da origem da escola menfita, num texto hebraico de Isaías 58, onde componentes do grupo do Terceiro Isaías escrevem:

O jejum que eu quero é este: ... deixar livres os oprimidos, quebrar todos os cepos; [1] partir teu pão com o faminto, [4] hospedar o pobre sem teto²², [3] vestir o que está nu, e não te esconderes daquele que é tua carne.

Todo o texto deste cap. 58 não fala de exigência de uma corporalidade reconhecida em sua dignidade.

Sete séculos depois do texto de Isaías – hoje faz já vinte séculos, mas quase trinta séculos depois da origem clássica da tradição egípcia em Mênfis, quer dizer, desde a origem da cidade egípcia transcorreram até hoje quase cinquenta séculos –, o fundador do cristianismo refere-se novamente aos critérios éticos de Osíris para o Juízo Final em vista da “ressurreição dos mortos”. Agora a grande Sala de Maat é um espaço perto de Jerusalém. A humanidade está presente publicamente diante de cada ser humano personalizado. Referimo-nos a Mateus 25. No lugar de Ptah ou Osíris, agora está o “Filho do Homem”:

[1] Porque tive fome e me destes de comer, [2] tive sede e me destes de beber, [4] era forasteiro e me destes hospitalidade, [3] estava nu e me vestistes.

Como se pode observar, a ordem lógica do *Livro dos mortos* (que será chamado tanto por cristãos como muçulmanos de *O livro da vida*, por estarem ali anotadas todas as obras realizadas em vida por cada ser humano) é ainda mais correta que em Mateus, pois parece que dar de vestir é anterior a dar um teto. De qualquer maneira, chama a atenção a proximidade do fundador do cristianismo com a tradição egípcia – não será porque, segundo alguns relatos, esteve de fato no Egito fugindo da perseguição política do governo colaboracionista judeu com o Império Romano?

ORDEM DAS QUATRO EXIGÊNCIAS ÉTICO-MATERIAIS NOS TRÊS TEXTOS CITADOS

Textos	<i>Livro dos mortos</i> (cap. 125)	Isaías 58,7	Mateus 25,35
<i>Exigências éticas</i>			
1. Dar de comer ao faminto	1ª exigência	1ª	1ª
2. Dar de beber ao sedento	2ª exigência	–	2ª
3. Dar de vestir ao nu	3ª exigência	3ª	4ª
4. Dar uma barca ou um teto ao forasteiro ou estrangeiro	4ª exigência	2ª	3ª

Parece, portanto, que o texto de Mateus tem mais ligação com o *Livro dos mortos* egípcio do que com o *Isaías* hebraico, tanto pelo número das exigências (quatro nos dois primeiros e três em *Isaías*) como por sua ordem (uma variação em Mateus e duas em *Isaías*).

Toda esta ética foi uma reflexão ético-filosófica sobre estes textos, talvez os textos *críticos* mais antigos que a humanidade recorda. A ética da libertação não quer aparecer como novidade. Quer aparecer como uma atualização de uma tradição milenar, pisoteada pelo cinismo do capitalismo globalizador, que se pretende o máximo da ciência e da razão, sendo na verdade uma decadência ética, irracional e insensível à dor das vítimas.

§ 3. A cidade de Saís, metrópole de Atenas

Cheguei a Saís partindo do Cairo, via Tantah, de trem, dali a Basyun, no delta do Nilo, de ônibus, no norte, até chegar, de táxi, a um pequeno povoado que em nada recorda seu antigo esplendor, denominado em árabe Sá-el-Haggar (Saís), junto a antigos canais, pouco ao sul de onde Champollion encontrou, em 1822, a pedra Rosetta com o texto em três idiomas: em hieróglifos egípcios, no sistema fonético alfabético grego e demótico (escrita copta cursiva muito simplificada). Nada resta hoje de sua antiga grandeza. Saís era capital de todo o Egito na dinastia XXVI (de 666 a 524 aC, quando ocorre a invasão persa). Era dedicada à deusa Neith (que os gregos de Atenas chamavam Palas Atená, deusa egípcia, portanto). Já era uma cidade famosa desde as primeiras dinastias, cujos marinheiros e comerciantes fundaram na Grécia a Atenas, uma de suas tantas colônias do Mediterrâneo. Psamético I, filho de Nekao, abre o mercado egípcio para os gregos em 663 aC, e os emprega como mercenários. Em 568 permite-se que os colonos gregos entrem em Mênfis e é fundada Naucratis, cidade do delta, para os helenos comerciarem. Saís existiu até o século XV dC, já muçulmana. No ano 333 aC, recebeu Alexandre como libertador dos persas, que imediatamente se dirigiu ao deserto ocidental do Nilo para venerar o santuário do deus egípcio Ammon, venerado como o maior dos deuses pelos gregos macedônicos. Certamente, Dioniso (que Nietzsche tanto apreciava) era um deus egípcio, mas também Apolo. Platão esteve ali, e talvez em seu nome escreveu a *República*. Ali os gregos estudaram matemática, geometria, astronomia, a filosofia dos pré-socráticos e muitas outras disciplinas, entre as quais não se deve esquecer a experiência mística de homens dedicados exclusivamente à contemplação (o "ócio [*skholé*]" que Aristóteles tanto admirava). No ano 311 aC, Ptolomeu I a governa, começando assim a dominação helênica. A antiga capital imperial, Saís, de metrópole se transformou em colônia de suas antigas colônias. Estive aí, com veneração não helenocêntrica, no dia 9 de dezembro de 1994, para lembrar que a Grécia não é a origem do "amor pela sabedoria", amor

que certamente aprendeu do Egito, e Atenas aprendeu de Saís, civilização africana com forte componente negro bantu, além de camita e semita, e nada tem de indo-europeu, ocidental ou europeu, evidentemente.

NOTAS

1. Fiz a primeira viagem em 1976, a caminho para Dar-Es-Salaam (Tanzânia), a segunda em 1982, quando viajava para Nairobi, Quênia.

2. Na realidade, "copta" é uma deformação fonética de "Egito", que, por sua vez, significa "adoradores de Ptah" (*egi-Ptah*), o deus principal de Mênfis.

3. É a Shabaka Stone, n. 498, do Museu Britânico, de 92 x 137 cm, descoberta em 1805 (ver Pritchard, 1950, p. 4). Sobre o texto, ver Altenmüller, 1975; Breasted, 1901; Junker, 1941.

4. Breasted, 1901, p. 39.

5. *Ibid.*, p. 54.

6. Breasted escreve "the great". Parece que estamos escutando um egípcio atual exclamar, nas orações diárias desde o minarete da mesquita islâmica do atual povoadozinho de Mênfis: "Alá é o maior". Cinco mil anos de uma tradição ininterrupta.

7. *Ibid.*, p. 44; Pritchard, 1950, p. 4.

8. *Ibid.*, p. 48.

9. Breasted, *op. cit.*, p. 45.

10. *Ibid.*

11. "Uma oração a Thoth", em Pritchard, 1950, p. 379b.

12. Ptah era o padroeiro dos arquitetos e pedreiros, o que prevê a obra futura, que a faz existir no plano antes de sua existência real: é a origem divina como previsão do universo antes de sua criação. Para os hebreus, Thoth era a "sabedoria eterna" que criava o universo (o livro da Sabedoria de Salomão); Thoth. Era o *nous* ou o *lógos* originário dos pré-socráticos. A "idéia" que guia a formação das coisas. Seu "conteúdo" é Hórus, mas a formalização prático-efetora é Thoth. É a matemática, a astronomia, a sabedoria que antecipa as inundações do Nilo (o retorno do caos) e que plasma, ao se retirarem as águas, o "cosmos" (ordem eterna sob os designios de Maat, a lei natural-divina de todas as coisas), o exato lugar de cada campo, de cada caminho, "recordado" nos levantamentos topográficos geométricos exatos. Thoth "ordenava" (por um mandato de racionalidade prático-instrumental) o universo.

13. Breasted, *op. cit.*, p. 49.

14. *Ibid.*

15. Ver Maystre, 1937; Faulkner, 1972; Allen, 1974; Altenmüller, 1986. O texto que citaremos está na bibliografia sob *Libro de los muertos*.

16. Mito muito parecido com o de Coyolxauhqui asteca (deusa decapitada, cujo sangue fertiliza a terra) ou do Tupac Amaru peruano (cujos membros esquartejados foram distribuídos pelo poder espanhol nas quatro direções dos pontos cardeais do antigo império inca).

17. Os outros componentes do ser humano são: *Pa*, a energia vital ou vida; *Ren*, o nome próprio (!), individual; *Aka*, o coração, que é a sede das motivações ou razão prática; e a *carne* (não o corpo).

18. Não se encontra aqui a experiência e o conceito de um "eu pessoal", o si-mesmo (*self*), que através da tradição semita chegará à Europa moderna? Charles Taylor não devia ter buscado (Taylor, 1989) a origem do *self* no Egito, e não na Atenas de Platão, onde certamente não pode encontrá-lo?

19. *Livro dos mortos*, cap. 125, "Declarações de inocência" (ed. cit., p. 202). Trata-se da negação universal de máximas não generalizáveis. Entre elas: "Não empobreci o pobre em seus bens... Não fiz padecer fome... Não matei... Não roubei com violência... Não disse mentiras" (*ibid.*, p. 204-208).

20. *Ibid.*, p. 209.

21. *Ibid.*, p. 210.

22. É interessante observar como a “barca” do Nilo egípcio se transforma em “teto” para o pobre (pode ser a “tenda” do pastor ou beduíno no deserto ou a “casa” do agricultor sedentário). É o dever da hospitalidade.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

[406] A numeração após o nome do autor é o número do parágrafo [] colocado à margem esquerda do texto

- Abu-Lughod, J. 28
- Adorno, Th. W. 135, 189, 191, 204, 206-207, 212-213, 227, 229-230, 235-239, 258, 266, 268, 270-271, 303, 311, 317, 326, 342, 359, 365, 399
- Agostinho 46, 131
- Albee, E. 75
- Albert, H. 129, 135, 141, 205
- Al-Farabi 23
- Al-Gazzali 25
- Al-Kindi 23, 84, 404
- Allen, T.G. 405
- Almeder, R. 164
- Altenmüller, H. 405
- Althusser, L. 352, 358
- Amin, S. 4, 18, 33, 35, 402
- Anderson, P. 381
- Apel, K.-O. 1-2, 39, 42, 59, 65, 78, 81, 89, 110-111, 117-118, 121, 125, 129-134, 137, 139-140, 143-144, 146-147, 149, 151, 157-159, 164-169, 171, 178, 185, 188, 192, 198-200, 202, 211, 219, 229, 237, 242-243, 265, 269, 280-281, 284-286, 291, 294, 304, 307, 320-321, 324, 327, 332, 341, 368, 404
- Aponte, D. 211
- Araújo de Oliveira, M. 79
- Arendt, H. 188, 374, 381
- Aristóteles 4-5, 16, 23-24, 38-39, 54, 76, 79, 81, 84-85, 87-89, 91, 94, 96, 98, 110, 113, 115, 126, 128, 131, 153, 198, 202, 205, 242, 254, 292, 309, 320, 323, 398
- Armour, R. 4-5
- Atkinson, R. 78
- Aubet, M. 346, 385
- Austin, J.L. 65, 129-130, 141
- Averróis 23, 76
- Avicena (Ibn Sina) 23, 76, 292
- Ayer, A. 62, 79, 86-87, 141, 163, 171, 322, 404
- Bachelard, G. 304, 306, 337
- Bacon, F. 39, 165, 249, 404
- Badiou, A. 226, 359, 364
- Baier, K. 141
- Bakhtin, M.M. 294
- Bakunin, M. 213, 384
- Barber, M. Pal. prel.
- Barret, C. 173
- Barry, B. 125
- Bary, W. de 31
- Bauer, H. 344
- Bauer, O. 368
- Bauman, Z. 259, 329
- Baumgarten, A. 118-119
- Bebel, A. 347
- Beckwith, M. 13
- Bellarmino, C. 305
- Bendix, R. 378
- Benhabib, S. 45, 96, 170, 187-188, 203, 213, 227, 329
- Benjamin, W. 89, 209, 212-213, 227, 230, 234-236, 246, 264, 266, 272, 274, 277, 282

- Bentham, J. 67, 74-75, 79-83, 87, 89, 221
 Berger, P. 185, 273
 Bergson, H. 99, 207
 Bernal, M. 4, 40, 249-250, 288
 Bernstein, E. 368
 Bernstein, R. 164, 170
 Berr, H. 3
 Bertram, B.C.R. 59
 Blaut, J.M. 2, 4, 26, 30-31, 33
 Bleeker, C.J. 4
 Bloch, E. 20, 134, 207, 232, 244, 266, 316-323, 331, 333-334, 386
 Bloom, F. 67
 Blumenberg, H. 113
 Böhm-Bawerk, E. 368
 Böhme, J. 204, 213-214, 271
 Bohr, N. 306
 Bourdieu, P. 49, 380
 Bovet, M. 291
 Boylan, P. 4, 250
 Boyne, R. 336
 Bradley, F.H. 79
 Branger, H.A. 6
 Braudel, F. 18, 22, 34
 Breasted, J.H. 4, 250, 405
 Brenner, R. 3, 28
 Brentano, F. 97
 Broiles, D. 78
 Brown, N. 252
 Bruner, J. 289
 Bruno, G. 213
 Buber, M. 214, 227, 236, 266
 Buci-Glucksmann, C. 377, 381, 390
 Budge, E.A.W. 5
 Bühler, K. 290
 Bulgakov, M. 368
 Bunge, M. 59, 181
 Burckhardt, J. 213
 Butler, M. 250
 Campanella, T. 39, 322
 Camps, V. 78
 Canguilhem, G. 304, 306, 337
 Cannon-Bard 67
 Canovan, M. 374
 Cardenal, E. 235
 Cardoso, H. 35
 Camap, R. 61-62, 87, 164, 171-173, 290, 307, 332, 357
 Carra de Vaux, V. 23
 Casas, B. de las 2, 38, 48-49, 51, 90, 216, 236, 271
 Castro-Gómez, S. 42, 337, 354, 359
 Cauchy, V. 52
 Cerutti, H. 231-232, 264, 284, 322
 Chaudhuri, K.N. 32
 Chaunu, P. 31, 34-35
 Chevalier, L. 117
 Chomsky, N. 43, 61, 64, 310, 402
 Cipolla, C. 31
 Clausewitz, K. von 324, 374
 Clavijero, F.J. 49-51
 Cohen, H. 204, 259, 263, 332
 Confúcio 17, 24, 292
 Cooper, D. 55
 Copleston, F. 18
 Coppens, T. 64
 Cornevin, R. 4
 Cortina, A. 129, 158
 Costa, M. 261-262
 Couhier, H. 117
 Critchley, S. 259, 286, 329
 Croatto, S. 212
 Cullen, C. 281
 Cumberland, R. 75
 Cunico, G. 316
 Cusa, N. de 213
 Damasio, A. 60, 62, 67-69, 118, 257, 262, 264
 Daniels, N. 125
 Darwin, C. 59, 249
 Davidson, D. 172, 177-178
 Davies, W.D. 373
 Dawkins, D. 59
 De Waehlens, A. 46

- Delbos, V. 117
 Deledalle, G. 164
 Deleuze, G. 245, 252, 329, 359
 Derrida, J. 41-42, 65, 129, 204, 259, 329
 Descartes, R. 15, 33-34, 39, 46-47, 58, 74, 100-101, 117, 165, 205, 249, 355, 404
 Dewey, J. 164-165, 170, 175-176
 Dews, P. 329, 359
 Diels, H. 14-15
 Diemer, A. 52
 Dilthey, W. 129, 230, 332
 Diógenes Laércio 16
 Diop, C.A. 4, 250
 Djalâl-Ud-Din Rumi 213
 Donnellan, K.S. 168, 172
 Drioton, E. 5
 Dubiel, H. 229
 Dubois, P. 78
 Duhem, P. 306
 Durkheim, E. 179, 185
 Dussel, E. 1, 3-5, 9, 13-14, 16, 18-21, 23, 33-35, 38-40, 42, 46-47, 49, 51-52, 59, 61, 70-72, 79, 81, 87, 89-91, 94-98, 101-104, 110, 112, 117-118, 120, 126, 133, 135-137, 141, 155, 157, 166, 168-169, 174, 177-178, 180, 185-186, 188, 198, 203, 205-209, 211-222, 225-227, 230-232, 234, 236-237, 240-242, 249-250, 252, 259-261, 263-264, 266, 269, 271, 274, 279, 281, 283-285, 287-288, 290, 295, 299, 305, 308, 311-312, 317-318, 324, 328-329, 331-332, 338-339, 341, 345, 354-355, 359, 368-369, 389, 399, 404
 Dworkin, R. 125
 Eboussi Boulaga, F. 53-55
 Edelman, E. 60-64, 66-67, 99, 290-291
 Elungu, P.E.A. 53
 Endress, G. 21
 Engels, F. 204, 213, 216-217, 223, 241, 304, 337, 344, 384
 Epicuro 16
 Eribion, D. 315, 336
 Eriúgena, Escoto 213
 Espinas, A. 117
 Espinoza (→ Spinoza)
 Fahrenbach, H. 215
 Fals Borda, O. 42, 313
 Fanon, F. 53-54
 Faulkner, R. 5, 405
 Febrario, A. 179
 Festugière, R.P. 4, 213
 Feuerbach, L. 136-137, 212-217, 250, 271, 342-343
 Feuerstein, R. 289, 293-294, 298
 Feyerabend, P. 305-306, 332
 Fichte, I.H. 96, 213-214, 279, 322, 355, 365
 Filon 213
 Fink, E. 245
 Fiore, J. de 322
 Fisch, M. 164
 Follari, R. 42
 Fornet-Betancourt, R. 52, 242, 279, 308
 Foucault, M. 39-40, 185, 206, 212, 236, 248, 266, 315, 322, 332, 336-339, 345, 352, 359, 361, 372, 379, 404
 Frank, A.G. 3-4, 13, 27-28, 33
 Franke, H. 3
 Frege, G. 61-62, 78, 157, 166, 172, 177-179, 290, 332, 357
 Freire, P. 92, 229, 277, 289, 292, 294-301, 304, 317, 319, 328-332, 342, 351, 365, 367, 388, 398
 Freud, S. 40, 57, 98, 104, 112, 139, 145, 203-204, 206, 212, 227, 229, 236, 238-242, 244, 247-248, 252-258, 264-265, 268, 270-271, 273, 282, 284, 289-291, 293, 296, 301, 318-319, 331-332, 360, 372, 398, 404
 Friedman, M. 180, 185
 Froidefond, C. 250
 Fromm, E. 227, 239, 252, 297, 299, 404
 Fukuyama, F. 336, 374
 Gadamer, H. 249, 307, 332
 Gage, Ph. 62
 Galbraith, J.K. 170
 Galilei, G. 39, 187, 189, 249, 305, 404
 Gann, P. 52

- Gardet, L. 21
 Gauthier, L. 23
 Gera, L. 284
 Gert, B. 141
 Gewirth, A. 87
 Gibbs, R. 259, 263, 286
 Giddens, A. 179
 Girard, R. 253
 Glover, J. 75, 79
 Gödel, K. 164
 Godinho, V.M. 34
 Goethe, J.W. 215, 249
 Goldman, L. 297
 Gómez, R. 184, 303, 307
 Gómez Llorente, L. 346, 385-386
 Goodman, L. 175
 Gottwald, N. 7, 245, 274, 288, 394
 Gracia, J. 164
 Gramsci, A. 49, 145, 212, 216, 234, 299, 320, 347, 351, 377, 380-381, 390, 393-394
 Gray, C. 4
 Grossmann, H. 368
 Grote, J. 79
 Guevara, E. 320, 377, 395
 Guilford, J.P. 293
 Guisán, E. 83
 Gutiérrez, G. 75, 313
 Habermas, J. 1-2, 20, 27, 33, 37-43, 48, 54, 66, 72, 78, 85, 89-90, 96, 103, 110-111, 113, 118, 125, 129-130, 132, 135-150, 154, 156-160, 164, 178-180, 183, 185, 188, 192, 197-200, 202, 206, 213, 219-220, 229, 231-237, 245-246, 248-250, 265, 281-282, 285-287, 289, 291-292, 300, 303, 308-309, 313, 315-317, 320-321, 323-324, 327, 329, 337, 347, 358, 360, 379-380, 404
 Hall, A. 31
 Hamann 117, 172, 177
 Hambly, G. 13
 Hamilton, E. 34
 Hammaström, D. 34
 Harding, H. 4
 Hare, R.M. 72, 79, 141, 404
 Hartman, R. 97
 Hartmann, N. 89, 97, 404
 Havers, W. 13
 Hayek, F.A. von 62, 107, 112, 128, 155, 180, 185, 191, 207, 209, 226, 230, 238, 268, 287, 303, 307, 331, 366, 381, 389, 402
 Hegel, G.F.W. 9, 15-16, 20, 27, 33, 46, 54, 58, 71, 89-90, 96, 101-103, 106, 117, 132, 135, 137, 145, 152, 169-170, 179, 202, 205-206, 213-216, 219, 230-231, 240, 243-245, 249, 262, 271-272, 279, 282, 284, 301, 318, 320, 329, 341, 355, 364-365, 398, 404
 Heidegger, M. 39-43, 54, 61, 65, 69, 71, 89-90, 97-98, 103, 112, 120, 129-130, 133, 168-169, 171-172, 178-179, 203, 205-207, 227, 230-231, 243, 245-246, 249-250, 259-262, 284, 307-308, 316-318, 329, 355-356, 359, 362, 404
 Held, D. 229
 Hempel, C. 172, 303
 Henrich, D. 113, 139, 143
 Heráclito 14-15
 Herder, J.G. 249
 Heródoto 4-5, 249-250
 Hersch, R. 289, 291, 296
 Hess, M. 102
 Hildebrand, D. von 97
 Hinkelammert, F. 42-43, 57, 63, 91-92, 103, 106, 111-112, 121, 123, 128, 133, 149, 184-188, 191, 212, 238, 253, 255, 273, 286, 303, 319-320, 324, 333, 339, 361-363, 367-368, 389, 391, 396, 404
 Hobbes, T. 123
 Hodgson, M. 21, 28
 Höffe, O. 74-75, 79
 Honneth, A. 106, 268, 279, 325
 Horkheimer, M. 146, 189, 191-192, 206-207, 212-213, 227, 229-232, 235-239, 241, 258, 260, 264-265, 268, 297, 313, 317, 380, 398, 404
 Horwich, P. 172
 Höse, V. 129-130, 132
 Hountondji, P. 53
 Humboldt, A. 172, 177-178, 213, 249

- Hume, D. 76, 78, 81, 86, 88, 107-108, 117-118, 249, 392
- Hunter, G. 78
- Husserl, E. 89, 97, 149, 179, 202, 261, 306, 308-309, 355, 404
- Hutcheson, F. 75, 77-78, 118
- Ibn Arabi 84
- Ibn Musa, M. 22
- Ibn Rushd 23, 84
- Illich, I. 297
- Izuzquiza, I. 179
- Jaeger, W. 23
- Jahn, M. 219
- James, G. 4, 250
- James, W. 55, 163-164, 168-170, 175-176
- James-Lange 67
- Jameson, F. 43, 163
- Jaspers, K. 4, 13, 15, 245, 249, 301
- Jay, M. 129, 227, 229-230
- Jevons, W. 80, 185, 312
- Jonas, H. 59, 109, 132, 263, 325, 400
- Jung, C.G. 98
- Junker, H. 405
- Justino 20
- Kagame, A. 53
- Kant, I. 2, 15, 38-39, 48-50, 58, 62, 68, 70-71, 73, 79, 85, 87, 89-90, 96-98, 101, 111, 115, 117-122, 126-127, 129-130, 132, 134-136, 145, 148, 157, 159-160, 166-167, 186, 190, 199, 205, 208, 212-213, 220-221, 227, 236, 243, 247, 250, 260, 271, 282, 291, 309, 324, 375, 381, 399, 404
- Kantorovich, L.V. 185, 367
- Kautsky, K. 368
- Kearney, R. 286
- Kellner, D. 227, 231, 239
- Kelly, M. 139
- Kelsen, H. 271, 383
- Kennedy, P. 28
- Kepler, J. 39
- Kern, F. 3
- Kettner, M. 133
- Keynes, J.M. 185
- Kierkegaard, S. 213, 215-216, 220, 261
- Klages, L. 57
- Klee, P. 234, 272
- Klengel, H. 6
- Kohlberg, L. 1, 69, 146, 209, 289-293, 298, 300, 404
- Köhler, W. 290, 295
- König, F. 14
- Korsch, K. 217, 227, 373
- Koyré, A. 304
- Kracauer, S. 227
- Krader, L. 13
- Krickeberg, W. 10
- Kripke, S. 168, 172, 178
- Kuhlmann, W. 157
- Kuhn, Th. 31, 39, 279, 304, 329, 332
- Kusch, R. 10, 53, 281, 284
- Lacan, J. 252
- Latón, C.R. 281
- Lafont, C. 172, 149, 178
- Lain Entralgo P. 259
- Lakatos, I. 303, 306, 314, 332, 345
- Lakoff, G. 290
- Langer, S.K. 69
- Lao-Tse 1, 9-10, 13-14
- Lara Peinado, F. 6
- Lask, E. 97
- Lattimore, O. 30
- Lechner, N. 42
- Lefkowitz, M. 4
- Legendre, 252
- Leibniz, G. 74, 117, 207, 271
- Lenin, V. 299, 342, 348-350, 352-353, 367, 374
- León-Portilla, M. 10-12, 49
- Lessing, G.E. 215
- Lévinas, E. 3, 40, 42, 56, 67-69, 71, 79, 101-102, 105, 129, 145, 166, 182, 185-186, 204-206, 209, 212-214, 218, 220, 227, 230, 232, 253, 257-266, 268-269, 271-273, 278-

- 279, 281-283, 285-286, 299, 308, 315-318, 325, 329, 333, 339, 354, 356, 360, 372, 387-388, 398-400, 404
- Lévi-Strauss, C. 358
- Lipman, M.S. 293
- Locke, J. 46, 77, 86, 91, 122-123, 249, 282
- Lockhart, J. 35, 210
- Loewith, K. 245, 259
- Lombard, D. 21
- López Aranguren, J.L. 87, 99
- López Austin, A. 10
- Lorenz, K. 252
- Lowenthal, L. 227
- Lowy, M. 341, 343, 345, 349, 351, 377
- Luhmann, N. 37, 59, 135, 179-183, 192, 197, 238, 247, 260, 271, 347, 354, 357-358, 361, 363, 367
- Lukács, G. 188, 204, 213, 217, 219, 227, 230, 258, 301, 316, 318-320, 347, 355, 363, 365, 373
- Luria, A. 294
- Luxemburg, R. 346-349, 351-353, 365, 368-372, 377, 384-386, 389
- Lytard, J.F. 39, 41, 129, 329, 359, 372
- MacIntyre, A. 1, 42, 74-75, 77-79, 84-89, 96, 104, 125, 140, 152, 160, 188, 212, 271, 284, 404
- MacPherson, C.B. 77, 249
- Mach, E. 305
- Maimônides 19
- Malebranche, N. de 117
- Maliandi, R. 42
- Mandeville, B. 77, 82
- Mann, G. 3
- Mann, M. 28
- Marcel, G. 215, 301
- Marcuse, H. 42, 44, 188-189, 191-192, 212-213, 219, 227, 230-233, 235, 239-241, 252-253, 257-258, 309, 404
- Mariátegui, C. 320, 347, 365
- Marquart, O. 41, 242
- Marsh, J. Pal. prel.
- Marshall, A. 185
- Martin, R.M. 172
- Marx, K. 2, 20, 35, 40, 43-44, 49-50, 57-58, 75, 80-81, 83, 91, 96-97, 101-102, 104, 117-118, 124-25, 133, 135-139, 145, 152, 175, 180, 185-186, 188-189, 200, 204, 206-207, 209, 212-213, 216-230, 232-235, 238-239, 241, 244, 247, 253, 260, 262, 264-266, 268, 270-271, 274, 279, 281, 283-286, 300-301, 308-309, 311-314, 316-318, 320-322, 331-332, 337, 341-347, 351-352, 358, 363, 366-369, 372-373, 376, 378, 385-386, 388-389, 398-399, 402, 404
- Masolo, D.A. 4, 52-53
- Massignon, L. 21
- Mate, R. 234
- Maturana, H. 59, 64-65, 72
- Mbargane Guissé, Y. 55
- Maystre, Ch. 405
- McCarthy, T. 135, 146
- McNeill 28
- Mead, G.H. 66, 90, 164, 170, 185
- Mellaart, J. 6
- Memmi, A. 54, 299
- Menchú, R. 230, 232, 278, 282-283, 284, 286-287, 317, 354, 365, 397
- Merleau-Ponty, M. 71, 118, 301, 306, 339
- Mesnard, P. 117
- Mezan, R. 252
- Mignolo, W. 33
- Mill, J.S. 74-75, 79-81, 83, 87
- Miller, J. 67
- Miró Quesada, F. 52
- Misak, C.J. 164
- Mitscherlich, A. 252
- Modelski, G. 28
- Moll, J. 344
- Moltmann, J. 322
- Montaigne, M. de 49
- Moore, G. 62, 72, 74, 78-79, 86-87, 140, 154, 193, 202, 404
- Morris, T. 129
- Morus, T. 322
- Mounier, E. 301
- Müller, M. 219

- Müller-Lauter, W. 245-246
Munk, S. 23
- Nagel, E. 303
Nagl-Docekal, F. 52
Needham, J. 31
Nettl, P. 346
Neurath, O. 164
Newton, I. 39, 213, 249
Nezahualcōyotl 292
Nietzsche, F. 39-42, 48, 57, 79, 87, 89, 97, 127, 142, 204, 206, 212, 235, 238, 242, 245-250, 252-254, 257-258, 260, 262, 264, 268, 270, 273-274, 284, 299, 326, 329, 333, 355, 387, 398, 404
Nkrumah, K. 53
Nobel, N.A. 227
Nothomb, D. 53
Nozick, R. 79, 87, 91
Nye, A. 346
Nyerere, J. 53
Nygren, A. 258
- Odera Oruka, H. 53-54, 235
Oestreich, G. 76
O'Gorman, E. 32
Olela, H. 53
Oliver, R. 52
Olivetti, M. 259
Ollmann, B. 219
Ortigue, M.C. 252
Otto, E. 5
- Paley, W. 79
Pannwitz, R. 329
Pareto, V. 122-123, 127
Paris, C. 59
Parmênides 40, 186, 205, 242
Parsons, T. 179, 185
Pascal, B. 49, 92
Pavlov, I.P. 290
Paz, O. 41
- Peirce, Ch. 129-130, 158, 163-167, 169, 171, 176, 178, 185, 200, 205, 302
Pereda, C. 112
Peters, A. 289
Piaget, J. 289-291, 293-295, 298
Platão 4-5, 15-16, 23, 39, 46, 62, 74, 214, 240, 242, 249, 254, 260, 322, 405
Plotino 10, 14-16, 23, 207, 213, 271
Pollock, F. 227
Popper, K. 91-92, 110, 135, 152, 166, 185-186, 191, 197, 200, 203, 207, 268, 271, 273, 278, 285, 303-307, 317, 320, 326, 329, 332, 367, 389, 396, 398
Potter, J. 249
Pritchard, J.B. 405
Proclo, 23, 213
Prümm, K. 14
Pseudo-Dionísio 213
Puech, H.-Ch. 15
Putnam, H. 59, 164, 168, 171-176, 178, 187, 205, 290, 321, 323
- Quine, W. 87, 164, 171-172, 174
Quinton, A. 75, 79
- Rabossi, E. 59, 72, 78-79, 140
Rabotnikof, N. 378
Rahman, F. 21
Ramírez, M. 339
Ranke, L. 129, 213
Rau, V. 32
Rawls, J. 62, 79, 81, 87, 88-89, 91, 118, 121-128, 139, 141-142, 146, 159-160, 185, 202, 205, 221, 285, 291, 339, 404
Rebellato, J.L. 185
Regamey, C. 14-15
Rehg, W. 139, 141, 239
Reich, W. 227, 252-253
Reid, T. 79
Renan, E. 23
Rénou, L. 13-14
Ribeiro, D. 9, 189
Ricardo, D. 185, 241, 311, 366, 368-369

- Rickert, H. 97
 Ricoeur, P. 46, 98, 252, 281, 284-285, 287, 332, 359
 Rivière, A. 295
 Roazen, P. 252
 Rodbertus, J.K. 241
 Rodríguez Braun, C. 83
 Roig, A. 52, 282
 Rojas, M. 129
 Romero, F. 53, 97
 Rondot, R. 21
 Rorty, R. 41, 59, 62, 68-69, 129, 163-164, 170, 177
 Rosdolsky, R. 219, 368
 Rosenzweig, F. 204, 227, 234, 263, 266, 282
 Ross, A. 329
 Rossabi, M. 30
 Rothacker, E. 129-130
 Rousseau, J.J. 18, 49, 118, 122, 189, 277, 300
 Rozitchner, L. 252, 255, 352
 Russell, B. 65, 78, 108, 157, 172, 290

 Sádaba, J. 78-79
 Safranski, R. 243-244
 Salazar Bondy, A. 50, 52
 Salomon, J.-J. 314
 Sánchez Vázquez, A. 358
 Sandman, M. 4
 Sartre, J.P. 89, 98, 101, 205, 301, 308
 Satchidananda Murty, K. 52
 Savater, F. 245
 Savigny, F.C. 213
 Scannone, J.C. 53, 281-284
 Schacht, J. 21
 Schapper, K. 344
 Scheffler, I. 163
 Scheler, M. 62, 89, 97-98, 202, 271, 316, 318, 404
 Schelkshorn, H. 1, 98, 129, 132, 370
 Schelling, F.W.J. 49, 96, 204-205, 213-215, 219, 271, 355, 365
 Schiller, J.F. 89, 96, 102, 246
 Schilpp, P.A. 117
 Schlegel, F. 213, 249
 Schleiermacher, F. 307
 Schlick, M. 164
 Schmidt, F. 213
 Schmitt, K. 381
 Schnädelbach, Hans 71, 84, 404
 Schnädelbach, Herbert 97
 Scholem, G. 209, 213, 227
 Schopenhauer, A. 39, 204, 212, 235-236, 242-246, 248, 252-255, 257, 263-264, 404
 Schraml, W. 289
 Schulz, W.A. 213
 Schutte, O. 245, 264, 322, 329
 Scotus, D. 23, 242
 Searle, J. 59, 65, 71, 129-130, 141, 168, 172, 290
 Selman, R.L. 292
 Sepúlveda, G. de 38, 47, 51, 236
 Serrano, E. 378-379, 381
 Sethe, K. 4
 Shaftesbury, A.A. 75, 118
 Sidgwick, H. 74, 79, 87
 Siguán, M. 294
 Simon, E. 227
 Singer, M.G. 141
 Smith, A. 74-77, 80-82, 91, 117, 125, 185, 209, 226, 271, 311-314, 366, 368-369
 Smith, M. 25
 Sócrates 4, 40, 245, 249-250
 Soler, R. 383
 Sombart, W. 37, 39
 Spencer, H. 72
 Spengler, O. 57
 Spinoza, B. 34, 74, 117, 214, 236, 244, 260, 264, 317
 Stavarianos, L.S. 28
 Stein, M.A. 13
 Steuart, J. 311-312
 Stevenson, Ch. 72, 86-87
 Strasser, S. 306, 308
 Strawson, P.F. 140, 172

- Taciano 20, 23
- Tarski, A. 149, 171-172, 177, 179, 181, 238, 290, 321
- Taviani, P.E. 32
- Taylor, Ch. 1, 5, 45-48, 51, 76, 80, 84-85, 88-91, 96, 102, 104, 110-111, 121, 133, 138-139, 146, 152, 160, 188, 212, 246, 249, 259, 281, 284, 287, 405
- Taylor, M. 259
- Tempels, P. 53
- Terulian, N. 227
- Thamin, R. 117
- Theunissen, M. 259
- Thompson, W. 28
- Tilly, C. 28
- Todorov, T. 47, 51, 292
- Tomás de Aquino 23, 76, 88, 95, 116, 242, 292, 323
- Torres, C. 296-301
- Toulmin, S. 140, 293
- Toynbee, A. 3, 17
- Troeltsch, E. 39
- Tucídides 249
- Tugan-Baranovsky, M.I. 368
- Tugendhat, E. 149, 171
- Turgot, A.R. 249
- Ulrich, P. 128
- Varsavsky, O. 332
- Vattimo, G. 41, 245-246, 329
- Verlinden, C. 32
- Vico, G.B. 37, 129, 188
- Vieira Pinto, A. 297
- Viezzer, N. 280
- Villoro, L. 281
- Vitoria, F. 2, 48
- Volpi, F. 98
- von Wright, G. 302, 307-308, 332, 345
- Vygotsky, L. 289, 293-295, 298
- Wahl, J. 215
- Waismann, F. 164
- Wallerstein, I. 28, 30, 32, 34-36, 346
- Walzer, M. 85-86, 91-93, 212, 288, 339, 373-374
- Wang Yang-ming 31
- Weber, A. 3, 9
- Weber, M. 3, 19, 22, 27, 30-31, 37, 39-41, 47, 61, 87, 105, 107-108, 110, 132-133, 135-136, 138, 140, 185, 187, 189, 192, 197, 200-201, 227, 229, 247, 271, 285, 320, 324-326, 347-348, 357, 361, 367, 375, 378-380, 398, 400, 404
- Weil, H. 227
- Wellmer, A. 11, 73, 130, 141, 145, 147-151, 153-155, 157-158, 160, 167, 192, 198, 218, 272, 280, 404
- Welsch, W. 41-42, 329, 346, 359
- Wertsch, J. 294-295
- West, C. 65, 163-164, 170
- White, M. 163
- Wieger, L. 10, 14
- Wilamowitz, M. von 249
- Williams, B. 140, 269
- Williams, R. 269, 279
- Wilson, E. 59
- Winch, P. 42, 54, 307-308, 332
- Winckelmann, E. 245, 249
- Windelband, W. 97
- Wiredu, K. 52-53
- Wittfogel, K. 227
- Wittgenstein, L. 65, 112, 129, 149, 166, 169, 171, 173, 181, 332, 360
- Wolf, E. 30, 34
- Wolff, R.P. 122
- Wolff, W. 74, 117, 344
- Wolin, R. 234
- Wygodski, W.S. 219
- Zea, L. 52, 282
- Zubiri, X. 59, 61, 63, 71, 99, 118, 133, 168-169, 174, 181, 186, 205
- Zunzunegui, J. 32

ÍNDICE TEMÁTICO

[407] O número a que se refere o tema exposto é o do parágrafo entre colchetes []. A letra T indica a Tese do Apêndice I [404]: T1 = Tese 1. Os temas aqui apresentados são alguns dos expostos.

- '*apiru* (hebreus) 288
- Adorno, T. (Escola de Frankfurt) 227-241
- afetado-excluído (o outro) 278-280, 324-330
- afetividade T17, 57-72, 318
- afirmação 209
- África 4-5
- agape 257
- Alexandria 14
- alma imortal 15
- alteridade (→ o outro, exterioridade, crítica) 205, 209, 257, 259
- América Latina (→ periferia) 38
- Amsterdã 34, 36, 74
- anarquismo 185, 196
- apatheia* 16
- Apel, K.-O. 129, 134
- aplicação do princípio
 - material da ética 113
 - formal da moral 132-134, 141, 159, 160
 - de factibilidade ética 190, 198, 203
 - crítico-ético 276
 - formal crítico-discursivo 335
 - de libertação 397-400
- apolíneo (→ Nietzsche) 245
- Aristóteles 5, 94, 115
- arquitetônica da ética 56, 198, 208
- ascética ética (neoplatônica) 16
- astecas 9-12
- ataraxia 16
- Atenas 405
- ato radical 231
- atos funcionais, reformistas, transformadores 373
- autoconsciência (cerebral) 66
- autoconservação (→ reprodução, segurança, conservação) T17.7, 236, 238, 245, 253
- auto-emancipação da vítima (→ Freire, sujeito, Marx, Luxemburg) 341-345, 386
- autopoietico 59
- avaliação (→ critério) 62, 194
- axiologia (→ valor) 97-98, T12
- bantu: cultura 4-5
 - filosofia 53-55
- bem (o) T13c, 161, 195, 199-203, 204-207, 323, 398-401
- benevolência 82
- Benjamin, W. 234
 - a libertação dos vencidos 234
- Bentham, J. (→ utilitarismo) 79-83
- Bizâncio (Constantinopla) 21
- Bloch, E. 316-323
- Brahman* 14
- Buda 15
- capital morto 218
- carnalidade (→ conteúdo material, carne, corporalidade) 5

- carne (*basar, sarx*) 19
- castigo 244
- categorização 61-64
- centro (do sistema inter-regional ou mundo) 32-33, 42, T1
- cérebro humano 59-73
- céticos (→ fundamentação, oponentes aos princípios) 266, 329
- China 9, 13, 30-31
- ciência (→ crítica ética, criticidade, razão crítica)
- social, funcional e crítica 302-315
 - explicação das causas da negatividade de 223-226, 332
 - os três critérios de demarcação 303-308, 332
- civilização (→ repressão da pulsão, reprodução, autoconservação) T17.4-5, 239, 255
- coação legítima e ilegítima (→ violência) 374, 386
- Código de Hammurabi 6
- cognitivo (sistema) 59-66
- cognoscibilidade (pragmática) 167
- comunidade (→ intersubjetividade)
- de vida, material 102, 110
 - de comunicação 129, 158
 - crítica 209
- comunidades 19
- de vítimas 277-335
 - crítica 326-334
- comunitarismo (→ Taylor) 84-93
- conatus* (→ pulsão, afetividade, material) T17, 236-237, 244
- crítica ao *conatus* spinozista 260
- conceitualização 63
- consciência
- primária (a partir da neurologia) 64
 - secundária ou autoconsciência (a partir da neurologia) 64-66
 - ético-crítica (→ Freire, conscientização) 277-335, 352
- conscientização (→ Freire) 277, 296-301
- consensualidade (→ Apel, Habermas, verdade, validade, intersubjetividade) 149, 150-151
- c. crítica 277-335
- conservação da vida (→ autoconservação) 58
- conservador 273
- conteúdo (→ material)
- de eticidade T4c, T10, 1
 - o material 161, 206, 229
 - desde a ética da libertação 57-113
 - éticas de *conatus* 94-99
- contratualismo (→ Rawls)
- corpo como origem do mal (→ carnalidade, dualismo) 15, 204-207
- corporalidade (→ carne, corpo, material, conteúdo, vida) 59, 71, 101-102, 239, 243
- critério (→ princípio, dever-ser)
- crítico-mítico 5
 - de valor (cerebral) 62-63
 - material universal da ética 100-106
 - de verdade (→ vida) 100, 103, 155, 178, 323
 - de validade (→ intersubjetividade) 114, 148-152, 178
 - de factibilidade 189-192
 - crítico-material 221, 268-270
 - crítico de validade 324-327
 - de factibilidade crítico-ético (→ transformação) 388-391
 - de libertação 387, 392-401
 - de inteligibilidade 171-178
 - de falseamento 329, 366-373
- crítica ética (→ razão crítica, negação, materialidade) 210-276
- olhos críticos 217
 - do saber em Lévinas 261
 - na ciência 308-315
- criticidade (→ razão crítica), graus 1
- culturas
- altas 3
 - ameríndias 9-11
 - helênica 13-17
 - do Oriente Médio 3-8
 - meso-americanas 9
 - repressão pulsional das (→ Nietzsche, Freud, Marcuse) 254-256, T17.4
- darwinismo 57
- definição dos princípios da ética da libertação:
- do princípio material da ética 110
 - do princípio formal discursivo 158

- do princípio de factibilidade ética 195
- do princípio crítico-ético 273
- do princípio discursivo crítico 328
- do princípio de libertação 393
- Descartes, R. 34, 39
- desejo metafísico (Lévinas) 259, 260, 263
- desenvolvimento qualitativo da vida 254, 257, 274, 277, 317, 372, 392
- dever-ser (passagem do “ser” ao “dever-ser”) (→ falácia naturalista) 73, 107-108, 158, 194-195, 273, 328, 393
- Dioniso, dionisíaco (→ Nietzsche, desejo metafísico) 245-246
 - crítica ao prazer dionisíaco como narcisista 261
- direito existente 233
- discursivo (o) 114-160
- dissenso 329
- dogmáticos 330
- dor (sofrimento) (→ prazer) 67, 210, 216-217, 226, 229, 233, 239, 243, 246, 263-264, 322
 - segundo o utilitarismo 75-83
 - ontológica 244
- dualismo 13-17, 39
- economia (→ material, conteúdo, Marx) 82
 - como opção ética 219
- educação da consciência ético-crítica (→ Freire)
- eficácia (→ factibilidade) 329
- Egito 3, 4-5, 204, 288, 405
- egoísmo 244
- emoções
 - cerebrais 67
 - primárias 67
 - secundárias 68
 - fundamental (*background feeling*) 69-70
- Enéada (Plotino) 13-16
- Engels, F. 216
- enunciado (→ juízo)
- epistemologia (→ ciência)
- Escola de Frankfurt 227-241
- escravos (luta de libertação) 8
- Espanha 33-35
- esperança 227, 316-323
- espontaneidade (→ Luxemburg) 346-353
- estágios históricos 2
- estímulos 61, 67, 99
- estrangeiro 6, 262
- estratégia 339, 346-354
- ethos* (→ eticidade) T4d
 - semita 18-25
 - em López Aranguren 99
- ética, prioridade da (→ Peirce, Apel, Lévinas) 130, 166, 260
- ética da responsabilidade 131, 202-203, 401
- ética do discurso (→ Apel, Habermas)
- éticas materiais ou de conteúdo T14
- éticas críticas T16
- eticidade (→ conteúdo, material, sistema) T4c, 1-2, 3, 96, 206
- ético 57-113, T4a
- ético-crítico (→ crítica) T4c, T5b
- eurocentrismo T8, 4, 27, 45-51, 249-251
- Europa 26-44
- excluído/a (→ o outro, exterioridade, alteridade) 209, 402
- êxodo 7-8, 373
- experiência ética 231, 284
- exterioridade (→ o outro, alteridade) 3, 209, 285
- face-a-face (→ Lévinas) 262, 264
- factibilidade ética (→ razão instrumental, transformação) 161-203
- falácia naturalista (→ dever-ser, princípios), ressituada, não negada, evita-se a nível material de fundamentação por conteúdos:
 - a nível cerebral 72-73
 - no princípio material 107-108
 - no princípio formal discursivo 154-158
 - no princípio de factibilidade ética 194
 - no princípio crítico-ético 268-272
 - no princípio de libertação 387, 392
 - em Bloch 321
- felicidade
 - a nível neurocerebral 69-70

- no utilitarismo 75-79
- na ética clássica 94-95
- em Hegel 96
- em Zubiri 99
- crítica da felicidade reprodutiva 245
- reprodutiva 255
- em Lévinas 259
- Feuerbach, L. 214
- Feuerstein, R. 293
- Feyerabend, P. 305
 - filosofia
 - formalidade filosófica 1
 - bárbara, 20
 - origem egípcia 5
 - muçulmana, secularização 22-25
- filósofos árabes 23-25
- fome (→ pão), na criticidade egípcia 5, 19, 218, 262, 317, 323, 333, 405
- formalidade 1
- formalismo (→ Tarski, Luhmann, totalidade) 192, 238
- Foucault, M. (→ sujeito) 315, 336-339, 359
- Freire, P. 289, 301
- frentes de libertação (→ libertação, práxis, sujeito, Foucault) 336, 346, 354, 359, 364-365
- Freud, S. T17, 252-258
- Fromm, E. 239-240
- frônesis 113, 115, 311
- fundamentação
 - do princípio material da ética 57, 112
 - do princípio formal discursivo (→ céuticos, oponentes) (tentativa válida de Apel contra céuticos que se contradizem performativamente)
 - do princípio de factibilidade ética 196
 - do princípio crítico-ético 273
 - do princípio formal crítico-discursivo 329-330
 - do princípio de libertação 396
- Fundamentos da ética* (primeira parte) 56-203
- Gênova 32
- globalização 369, 402
- gozar
 - em Marx 102
 - em Lévinas 262
- gregos 13-17
- greve de massas 351, 348-386
- Habermas, J. (→ juízo, razão discursiva) 133-147
 - crítica a Marx 136-138
 - não relevância da miséria 233, 239
- hebreus 7
- Hegel (eticidade) 96
- hegemônico (→ Gramsci, no Índice Onomástico)
- Heidegger, M. 71, 98
- helenocentrismo 4, 249-251
- hermenêutica (de símbolos) 98
- Hinkelammert, F. 184-188
- horizonte ontológico-hermenêutico 103-104
- Horkheimer, M. 227-241
- Hórus (deus egípcio) 4, 245, 405
- idade-eixo 4
- Ilustração (*Aufklärung*) 235-238
- imperativo categórico kantiano 120-121
- impossibilidade (→ factibilidade) 185, 189
- impossibilidade de reproduzir a vida 206
- incas 11
- inclinações (→ afetividade) 58
- Índia 9, 13
- indo-europeus 13-17
- infelicidade (utilitarista) 81
- Inglaterra e Escócia 74
- instintos
 - de autoconservação 245
 - de morte 254
 - de vida 254
 - do prazer como felicidade reprodutiva 245, 246
 - do prazer dionisíaco, inovador 245, 246
 - do Eu 254
 - tipos de T17.6-10, 257, T17
- intelectual orgânico 226, 234, 332, 341-345, 352-353
- interpelação 209, 278-288

- intersubjetividade (→ validade) 120-148, 149-159
- crítica 328, 329
 - sujeito intersubjetivo (→ frentes de libertação) 360-365
- juízo (ou enunciado)
- de fato 103-106, 108, 140, 153-154, 194
 - constataativo (ou descritivo) 105, 140
 - emocional 141
 - material 153
 - ético-material negativo 206
 - normativo 107, 108, 140, 142, 153-154, 194
 - crítico 142, 332, 389
 - moral 153
 - de factibilidade 153
 - em Habermas 140-143
 - de valor 103-106, 108, 142, 171
 - de valor crítico 142
 - de realidade 103-106
 - de compatibilidade 106
- juízo final (→ Osíris) 5
- justo (o) T13d
- Kant I. (a moral transcendental) 117-121
- Kierkegaard, S. 215
- Kohlberg, L. 292
- Kuhn, Th. 304
- Lakatos, I. 306
- legitimidade 376-383
- leis sociais 367
- Lenin 348-353
- Lévinas, E. 259-266
- liberalismo 122-128
- libertação (→ práxis de, transformação, frentes de)
- da filosofia 45-55
 - dos vencidos 234
 - dos escravos 8
 - como processo 301, 336-402
 - como autolibertação (→ Marx, sujeito) 386
- Livro dos mortos 5, 405
- lógica socialista (pragmática) 166
- lógos (→ Thot) 4
- López Aranguren, J.L. 99
- Luhmann, N. 179-183
- Luxemburg, R. 346-353, 368-371, 384-386
- Maat (deusa egípcia, a lei cósmica) 5
- MacIntyre, A. 86-88
- maias 9
- Maimônides 19
- mais-repressão (→ Marcuse) 240-241, T 17.2
- mais-valia (→ Marx) 223
- mal (o) (→ bem) 161, 204, 207, 237, 277
- original 271
- maniqueísmo 14
- mapas do cérebro 61-66
- mapeamento ou rastreamento 61
- Marcuse, H. 231, 239-241
- Mariátegui, J.C. 365
- Marx, K.
- crítica econômica do capital 213-226
 - o sujeito político da auto-emancipação 341-345
 - a crítica-ética 216
 - o material, o conteúdo, a vida 101-102
- matéria como origem do mal (→ Plotino) 14
- material (o material em ética) (→ conteúdo, vida, verdade prática) T10, 57-113, 187, 218, 227-241
- materialidade das pulsões 242
- Menchú, R. 278-288
- Mênfis 4, 250, 405
- Merleau-Ponty, M. 71
- Meso-América 9-12
- Mesopotâmia 3, 6
- metafísico (o) em Lévinas 259-260, 262
- miséria (→ pobre, vítima, o outro) 210, 216, 224, 229, 234, 262, 265, 317, 369
- mito
- da imortalidade da alma 1
 - da ressurreição da carne 1, 4-5
 - egípcios 4-5, 204-205, 405
- modernidade T8, 27-44
- dos modelos 27-29
 - paradigmas T9, 39
 - primeira m. 35-36, 38
 - segunda m. 37
- Moisés, o egípcio (→ êxodo) 257, 274, 288

- momentos da ética da libertação
 - material ético 57-113, 161-162
 - formal da moral 114-160, 161-162
 - de factibilidade ética 161-203
 - crítico da ética 204-276
 - de discursividade crítica 277-335
 - de factibilidade libertadora 336-402
- monológico 245
- morais formais T15
- moral (o) 114-160, T4b
- moralidade formal 114-160
- morte (→ vida) 210, 218, 254
 - princípio de m. 252
- mundial T2
- mundo muçulmano 21-25
- não-verdade 227, 329
- nascimento como morte 15
- naturalismo 57
- necessidades (comer, beber, etc.) 6, 187, 405
 - em Lévinas 259-260
- negação 209
 - originária 219, 221-223, 236
- negatividade da vítima (crítica ética, ciência crítica) 210, 217
 - do critério de verdade 212
 - critério crítico 223
- negativo (→ positividade) 204, 227-241
- neurologia 60
- neurônios 60-72
- Nietzsche, F. 245-251
- nirvana 17
- nudez 5, 261, 262, 265, 405
- ontológico, ontologia (→ Heidegger, totalidade) 103-104, 206, 260
 - crítica ao ontológico 261
- oponentes aos seis princípios ético-morais universais:
 - o cínico que fundamenta a morte ou o suicídio 57, 112
 - o cético da razão como tal (tentativa válida de Apel; fundamentação) 158
 - o anarquista 196
 - o conservador 273
 - o dogmático conservador de esquerda 329-330
 - o conservador antiutópico 396
- oprimido/a 209, 231
- órfão 6, 262
- organização (da comunidade de vítimas) 340-353
- Osíris (→ ressurreição) 1, 5, 70, 257, 274, 405
- outro (o/a), como outro (→ re-sponsabilidade, racionalidade ético-pré-originária, exterioridade, re-conhecimento) 206, 212, 259, 263, 279, 285-288
- Pacífico (oceano)
 - culturas do 9
- pão (→ fome), critério ético 5, 405
 - tira a fome 19, 317
- paradigma: função e crítico das ciências 302-315
- pecado original (neoplatônico) 15
- pedagógica crítica (→ Freire)
- Peirce, Ch. 163-170
- periferia 33, 42, T1
- Piaget, J. 290-291
- Platão 5
- plus-repressão (→ mais repressão)
- pobre 6, 405
 - pauper 219-221, 283
- pobreza 210-211, 217, 220
- poder em Foucault 338-339
- polinésios 9
- Popper, K. 303
- pós-convencional 1
- posição original em Rawls 124
- pós-modernos 42, 329
- positividade do critério de verdade 212
 - da emancipação 216
 - do vigente 227-229
- possibilidade (→ impossibilidade, Hinke-lammert) 189-192
- pragmática transcendental 129-134
- pragmatismo 163-170
- práxis de libertação 231, 302, 372, 387-399

- prazer (→ instinto, dor)
 - como gozo, satisfação, extrafenomenológico 262
 - o não-prazer 252
 - no kantismo 70
 - freudiano 252
 - neurológico 67
 - nietzscheano 245-251
 - utilitarista 77-82
- pretensão
 - de inteligibilidade 171-178
 - de verdade prática 110, 149, 153, 155, 157
 - de verdade teórica 157
 - de validade 148-159
 - de validade normativa 141
 - de factibilidade 153, 161, 189
 - de eficácia 161, 190, 329
 - de retidão 140, 153-156
 - de veracidade (→ interpelação)
 - de validade anti-hegemônica 277-335
- princípio
 - ético-utilitarista 79-81
 - material universal da ética 107-112
 - formal discursivo universal da moral 131, 141, 158-159
 - de factibilidade ética 193-197
 - crítico-ético 271-275
 - formal discursivo crítico 328-330
 - de libertação 392-401
 - de morte 252, 254
 - do prazer 252, 254-255
 - de vida 257
 - princípios que enquadram a razão meramente estratégica 346-353
- principium individuationis* 243, 244, 246
- projeto de libertação (→ utopia) 232
- proximidade (→ o outro, alteridade, face-a-face) 264
- prudentia* (→ *fronesis*, razão discursiva) 116
- psicanálise 239, T17
- Ptah (deus originário egípcio) 4, 405
- pulsão, pulsional (→ afetividade, instinto, desejo) 242-258, T17
 - de alteridade (→ desejo metafísico) 260
- Putnam, H. 171-178
- racionalidade (tipos de) 198, 208, 324-325
 - crítica da razão instrumental 189, 237-238
 - razão discursiva 130-147, 157
 - razão discursiva crítica 208
 - razão estratégica 197, 346-353
 - razão ético-crítica (ou razão crítica) 204-206, 208, 231, 236, 245
 - razão ético-originária 157
 - razão ético-pré-originária 208, 269, 285-288
 - razão hermenêutica 103
 - razão hermenêutica crítica 208
 - razão instrumental 103, 161-188, 190-192, 197
 - razão instrumental crítica 208
 - razão libertadora 208
 - razão prático-material 103, 157, 206
 - razão teórica 157
 - razão utópica 184-188, 316-323, 333
- racionalidade e vida 237
- racionalização (simplificação moderna) 39-41
- Rawls, J. 122-128
- razão
 - o pré-racional 262
 - o pós-racional 262
 - a racionalidade primeira 262
- realidade (captação de) 61
 - a partir da vida 101-106
 - em Feuerbach 214
 - em Hegel 329
 - em Hinkelammert 186
 - em Kierkegaard 215
 - em Luhmann 181
 - em Marx 101-102
 - em Menchú 282
 - em Schelling 213
 - em Zubiri 99
 - referência da verdade 150, 173-178
 - vigente 229-230
 - objetiva 187
- realismo pragmático 171-178
- realização 218
- reconhecimento do outro como igual 106, 157, 268, 272, 286
- reconhecimento do outro como outro 157, 268-269, 272, 273, 279, 286
- refém (o) em Lévinas 259
- referência à realidade (→ verdade, realidade) 150, 172-178
- reforma, reformismo (→ razão estratégica, princípio, Luxemburg, transformação) 346-353, 366-373
- repressão (psicanalítica) 253, T17.4-5

- reprodução (→ autoconservação, instintos, vida) 236, 245, 252, 372
- responsabilidade (auto-) (→ autoconsciência) 109
- re-sponsabilidade pelo outro 263-266, 274, 279
- ressurreição da carne (→ carne, material, Osiris) 4-5, T6a
- retidão (→ pretensão de) T13e, 153
- reto T13f
- revolução, revolucionário (→ transformação, práxis de libertação 240, 317, 320, 343, 366-371, 383
- Ricoeur, P. 98
- Rig-Veda* 14
- rosto (o) 262, 264
- Rússia 21
- Saís egípcia, metrópole de Atenas 405
- Scheler, M. (→ axiologia, valor) 97
- Schelling, FWJ. 213
- Schopenhauer, A. 243-244
- segurança (→ reprodução, autoconservação, felicidade, Nietzsche) 236, 245
- semitas 7-8
- sensibilidade (levinasiana) 259-266
- sentido
- em Tarski 171
 - em Carnap 172-173
 - em Luhmann 179
- ser (o) (→ ontologia, horizonte, totalidade, sistema) 243-244
- como vontade 243
- Sevilha 34
- sistema
- afetivo (cerebral) 67-72
 - cognitivo 59-66
 - de reconhecimento por seleção 60-66
 - formal 179-183
- sistema inter-regional 2-26
- sistema-mundo 2, 27-44, T1
- desdobramento 30s
- sistema vigente 210
- situação-limite 297
- Smith, A. 82
- sobrevivência (→ reprodução, autoconservação, vida) 236
- Spinoza, B. 34, 236
- substituição em Lévinas 264
- subsunção 221-222
- suicídio (→ definição dos princípios, princípio material universal)
- impossibilidade ética de sua fundamentação 109, 112
- sujeito sócio-histórico (→ crítica, transformação, Foucault) 226, 233, 300, 324, 337-339, 354-365, 391
- auto-emancipação do s. (→ Freire) 341-345, 386
 - negação do s. 354-359
 - surgimento do novo s. 363-365, 382
 - s. vivo 361-362
- superego 252, 254, 256
- Tarski, A. 171
- tempo (o) em Benjamin 234
- teoria crítica 228-241
- teoria da justiça (Rawls) 124-128
- teoria de sistemas (Luhmann) 179-183
- teoria tradicional 229
- teoria-práxis 368-369
- teórico-crítico 23
- Thoth (deus egípcio) 4, 245, 405
- tipos de racionalidade (→ racionalidade)
- tomada de consciência ética (→ crítica ética, Menchú) 298
- Tomás de Aquino 94
- totalidade (→ ontológico, sistema, Luhmann) 209, 259
- trabalho ('*abodah*) 8
- tradição como anamnese 234
- transformação (→ critério, crítica, práxis de libertação) 217, 230, 274, 336-365, 366-373, 374-386, 388-401
- não é necessariamente revolução (mas pode ser) 370
- Übermensch* 245-251
- Um (to hen) 14

- unidade corpo-alma (→ corporalidade, dualismo) 71
- utilitarismo 74-83
- utopia (→ Hinkelammert, Bloch) 316, 323, 333
- validade (→ pretensão de v., intersubjetividade, moral, critério, princípio) T13b, 114-160
 - não é verdade 148-152
 - anti-hegemônica ou crítica 277-335
- valor (→ avaliação) T12
 - critério cerebral 62
 - ética de valores 97
 - fonte viva do 219-220
 - fonte criadora do 224
 - em Nietzsche 246-248
- vanguarda, vanguardismo 330, 340-353
- verdade (→ realidade, não-verdade, validade, referência, vida como critério de) T13a
 - não é validade 149-159
 - prática 101-106, 115, 150, 153-155
 - moral 140, 144, 148, 154
 - em Aristóteles 115
 - em Tomás de Aquino 116
 - em Peirce 167
 - três tipos de verdade em Zubiri 168-169
 - como inteligibilidade em Tarski 171-172, 177
 - em Bloch 321
 - como referência à realidade 150, 175-176
- verificação em W. James 169
- vida (→ conteúdo, matéria, negação, critério, princípio) T3, T10, T11, 58, 106, 207-208
 - produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana (princípio material universal da ética) T11
 - compreensão da existência como afirmação ou negação da v. T6
 - em Marx 101-102
 - em Bloch 317, 323
 - em Foucault 337
 - impossibilidade ética de negar a v. 58
 - conservar a v. 58
 - como critério de verdade prática 101-106, 186-187, 323
 - desenvolvimento da v. 204, 323
 - conservar, elevar e desenvolver a v. 229
 - e racionalidade 237
 - e vontade 244
 - e morte 252
- violência 374-386
- vitalismo naturalista, fascista, nazista 238, T3
- vítima (→ excluído/a) 205-398, 245, 268, 363
 - negatividade 210, 217
 - materialidade 210
 - em Marx 216-217
 - em Horkheimer, Adorno e Benjamin 227-241
 - em Lévinas 259
 - como critério crítico 270
 - comunidade de 277-335
 - interesse das 308-315
- viúva 6, 262
- vontade de viver (→ Nietzsche) 234, 244, 252
 - de vida 246
 - autocompreensão da 244
 - de poder 245-251
 - de nada 246-247
 - de verdade 247
- Vygotsky, L. 295
- Walzer, M. 91-93
- Wellmer, A. (→ verdade, validade) 147, 149-157
- West, C. 170
- zapatismo: dedicatória, 210
- Zaratustra 245, 274
- zoroastrismo 14
- Zubiri, X. 71, 99, 168-169

ÍNDICE DOS ESQUEMAS

- Esquema 0.1 – Representação esquemática dos quatro estágios do “sistema inter-regional”, que chega a se desenvolver como “sistema-mundo” a partir de 1492 [2], 21
- Esquema 0.2 – Cidades importantes do sistema inter-regional asiático-afro-mediterrâneo em diversas épocas [2], 22
- Esquema 0.3 – As grandes culturas neolíticas (as seis “colunas”) e as áreas de contato do Oeste para o Leste [9], 30
- Esquema 0.4 – Um exemplo da estrutura centro-periferia no “Centro” e na “Periferia” (América Latina colonial, século XVIII) [35], 59
- Esquema 1.1 – Representação esquemática dos seis momentos da *arquitetônica* de uma ética da libertação [56], 91
- Esquema 1.2 – Alguns momentos ou funções superiores do cérebro [64], 100
- Esquema 1.3 – Diversos níveis a serem considerados [103], 135
- Esquema 1.4 – Reconhecimento do sujeito ético [106], 137
- Esquema 2.1 – Relações entre o nível formal-moral e o ético-material [142], 197
- Esquema 2.2 – Diferentes níveis da pretensão de verdade e de validade [150], 206
- Esquema 2.3 – Tipos de enunciados [153], 209
- Esquema 2.4 – Lugar da razão ético-originária [157], 213
- Esquema 3.1 – Dimensões material, formal e factível da eticidade [161], 238
- Esquema 3.2 – Três níveis intelectivos com respeito à verdade [169], 286
- Esquema 3.3 – Níveis da linguagem e a “referência” ao real [172], 247
- Esquema 3.4 – Círculo auto-referencial da “dupla contingência” [182], 258
- Esquema 3.5 – Diversos níveis de impossibilidade, possibilidade, factibilidade ética ou operabilidade, em vista da realização dos atos e de suas consequências institucionais [189], 267
- Esquema 3.6 – Subsunção da ordem de factibilidade no juízo ético [194], 271
- Esquema 3.7 – Diversos níveis analisados da ética “fundamental” (Ética I) [198], 277
- Esquema 4.1 – Juízo ético-material “negativo” da razão prática crítica [206], 304
- Esquema 4.2 – Diversos níveis da racionalidade crítico-libertadora [208], 307
- Esquema 4.3 – Um modelo da práxis crítica. Dialética de afirmação-negação da crítica ética [209], 308
- Esquema 4.4 – Articulações na vida do sujeito humano de suas dimensões pulsional e racional [245], 350
- Esquema 4.5 – Para uma reconstrução do marco categorial pulsional: os instintos de vida (sob o império do Princípio de vida) [257], 361

ÍNDICE DOS ESQUEMAS

- Esquema 0.1 – Representação esquemática dos quatro estágios do “sistema inter-regional”, que chega a se desenvolver como “sistema-mundo” a partir de 1492 [2], 21
- Esquema 0.2 – Cidades importantes do sistema inter-regional asiático-afro-mediterrâneo em diversas épocas [2], 22
- Esquema 0.3 – As grandes culturas neolíticas (as seis “colunas”) e as áreas de contato do Oeste para o Leste [9], 30
- Esquema 0.4 – Um exemplo da estrutura centro-periferia no “Centro” e na “Periferia” (América Latina colonial, século XVIII) [35], 59
- Esquema 1.1 – Representação esquemática dos seis momentos da *arquitetônica* de uma ética da libertação [56], 91
- Esquema 1.2 – Alguns momentos ou funções superiores do cérebro [64], 100
- Esquema 1.3 – Diversos níveis a serem considerados [103], 135
- Esquema 1.4 – Reconhecimento do sujeito ético [106], 137
- Esquema 2.1 – Relações entre o nível formal-moral e o ético-material [142], 197
- Esquema 2.2 – Diferentes níveis da pretensão de verdade e de validade [150], 206
- Esquema 2.3 – Tipos de enunciados [153], 209
- Esquema 2.4 – Lugar da razão ético-originária [157], 213
- Esquema 3.1 – Dimensões material, formal e factível da eticidade [161], 238
- Esquema 3.2 – Três níveis intelectivos com respeito à verdade [169], 286
- Esquema 3.3 – Níveis da linguagem e a “referência” ao real [172], 247
- Esquema 3.4 – Círculo auto-referencial da “dupla contingência” [182], 258
- Esquema 3.5 – Diversos níveis de impossibilidade, possibilidade, factibilidade ética ou operabilidade, em vista da realização dos atos e de suas consequências institucionais [189], 267
- Esquema 3.6 – Subsunção da ordem de factibilidade no juízo ético [194], 271
- Esquema 3.7 – Diversos níveis analisados da ética “fundamental” (Ética I) [198], 277
- Esquema 4.1 – Juízo ético-material “negativo” da razão prática crítica [206], 304
- Esquema 4.2 – Diversos níveis da racionalidade crítico-libertadora [208], 307
- Esquema 4.3 – Um modelo da práxis crítica. Dialética de afirmação-negação da crítica ética [209], 308
- Esquema 4.4 – Articulações na vida do sujeito humano de suas dimensões pulsional e racional [245], 350
- Esquema 4.5 – Para uma reconstrução do marco categorial pulsional: os instintos de vida (sob o império do Princípio de vida) [257], 361

Esquema 4.6 – Momentos importantes da perspectiva da reflexão filosófica de E. Lévinas [259], 364

Esquema 5.1 – Confrontação de paradigmas rivais (funcional e crítico) [310], 452

Esquema 5.2 – Três critérios de demarcação [332], 475

Esquema 5.3 – Articulação orgânica como espiral ascendente do militante-perito [332], 476

Esquema 6.1 – Ordens fundamentais na microfísica do poder [338], 503

Esquema 6.2 – Algumas forças e sujeitos nas complexas relações do poder na organização da comunidade crítica [339], 505

Esquema 6.3 – Os princípios éticos delimitam (fundamentam) a razão ou ação estratégica [347], 513

Esquema 6.4 – Alguns níveis de profundidade da subjetividade [358], 524

Esquema 6.5 – Tipos de atos sistêmico-funcionais ou crítico-transformativos [373], 544

Esquema 6.6 – Diferenciação entre coação legítima e violência [376], 548

Esquema 6.7 – Sistema-mundo, globalização e exclusão [402], 573

SEDE
PETRÓPOLIS, RJ

Internet: <http://www.vozes.com.br>
(25689-900) Rua Frei Luís, 100
Caixa Postal 90023
Tel.: (0xx24) 237-5112
Fax: (0xx24) 231-4676
E-mail: vendas@vozes.com.br

UNIDADE DE VENDA NO EXTERIOR
PORTUGAL

Av. Miguel Bombarda, 21 A
Esquina República – 1050 – Lisboa
Tel.: (00xx351 21) 355-1127
Fax: (00xx351 21) 355-1128
E-mail: vozes@mail.telepac.pt

UNIDADES DE VENDA NO BRASIL
APARECIDA, SP

Varejo
(12570-000) Centro de Apoio aos Romeiros
Setor "A", Asa "Oeste"
Rua 02 e 03 – lojas 111/112 e 113/114
Tel.: (0xx12) 564-1117
Fax: (0xx12) 564-1118

BELO HORIZONTE, MG

Atacado e varejo
(30130-170) Rua Sergipe, 120 – loja 1
Tel.: (0xx31) 226-9010 – atacado
Tel.: (0xx31) 222-7797 – varejo
Fax: (0xx31) 226-9269
Varejo
(30190-060) Rua Tupis, 114
Tel.: (0xx31) 273-2538
Fax: (0xx31) 222-4482

BRASÍLIA, DF

Atacado e varejo
(70730-516) SCLR/Norte, Q 704, Bl. A, nº 15
Tel.: (0xx61) 326-2436
Fax: (0xx61) 326-2282

CAMPINAS, SP

Varejo
(13015-002) Rua Br. de Jaguará, 1164
Tel.: (0xx19) 231-1323
Fax: (0xx19) 234-9316

CUIABÁ, MT

Atacado e varejo
(78045-750) Rua Marechal Floriano, 611 – sl. 2
Tel.: (0xx65) 623-5307
Fax: (0xx65) 623-5186

CURITIBA, PR

Atacado e varejo
(80020-000) Rua Voluntários da Pátria, 41 – loja 39
Tel.: (0xx41) 233-1392
Fax: (0xx41) 224-1442

FLORIANÓPOLIS, SC

Atacado e varejo
(88010-030) Rua Jerônimo Coelho, 308
Tel.: (0xx48) 222-4112
Fax: (0xx48) 222-1052

FORTALEZA, CE

Atacado e varejo
(60025-100) Rua Major Facundo, 730
Tel.: (0xx85) 231-9321
Fax: (0xx85) 221-4238

GOIÂNIA, GO

Atacado e varejo
(74023-010) Rua 3, nº 291
Tel.: (0xx62) 225-3077
Fax: (0xx62) 225-3994

JUIZ DE FORA, MG

Atacado e varejo
(36010-041) Rua Espírito Santo, 963
Tel.: (0xx32) 215-9050
Fax: (0xx32) 215-8061

LONDRINA, PR

Atacado e varejo
(86010-390) Rua Piauí, 72 – loja 1
Tel.: (0xx43) 337-3129
Fax: (0xx43) 325-7167

MANAUS, AM

Atacado e varejo
(69010-230) Rua Costa Azevedo, 91 – Centro
Tel.: (0xx92) 232-5777
Fax: (0xx92) 233-0154

PORTO ALEGRE, RS

Atacado
(90035-000) Rua Ramiro Barcelos, 386
Tel.: (0xx51) 225-4879
Fax: (0xx51) 225-4977
Varejo
(90010-273) Rua Riachuelo, 1280
Tel.: (0xx51) 226-3911
Fax: (0xx51) 226-3710

RECIFE, PE

Atacado e varejo
(50050-410) Rua do Príncipe, 482
Tel.: (0xx81) 423-4100
Fax: (0xx81) 423-7575

Varejo

(50010-120) Rua Frei Caneca, 12, 16 e 1
Bairro Santo Antônio
Tel.: (0xx81) 224-1380

RIO DE JANEIRO, RJ

Atacado
(22280-060) Rua Elvira Machado, 5 – Botafogo
Tel.: (0xx21) 543-5815
Fax: (0xx21) 543-3621

Varejo

(20031-201) Rua Senador Dantas, 118-I, esquina
com Av. Almirante Barroso, 02
Tel.: (0xx21) 220-8546
Fax: (0xx21) 220-6445

SALVADOR, BA

Atacado e varejo
(40060-410) Rua Carlos Gomes, 698-A
Tel.: (0xx71) 329-5466
Fax: (0xx71) 329-4749

SÃO LUÍS, MA

Varejo
(65010-440) Rua da Palma, 502 – Centro
Tel.: (0xx98) 221-5557, ramal 32
Fax: (0xx98) 231-0641

SÃO PAULO, SP

Atacado
Rua dos Parecís, 74 – Cambuci
01527-030 – São Paulo, SP
Tel.: (0xx11) 3277-6266
Fax: (0xx11) 3272-0829
Varejo
(01006-000) Rua Senador Feijó, 168
Tel.: (0xx11) 3105-7144
Fax: (0xx11) 3107-7948

Varejo

(01414-000) Rua Haddock Lobo, 360
Tel.: (0xx11) 256-0611
Fax: (0xx11) 258-2841

Varejo (PUC/SP)

(05014-001) Rua Monte Alegre, 984 – 1º andar
Perdizes
Tel. e Fax: (0xx11) 3670-8194

ÉTICA



Este livro é fruto de um curso ministrado pelo autor, que já tem outros escritos sobre ética. A teologia da libertação foi, muitas vezes, acusada de ser mais uma ética que uma teologia. Dussel parte da realidade de globalização-exclusão neste nosso sistema-mundo. Procura pensar e discorrer sobre este tema. Acaba chegando à conclusão – que é também o ponto de partida – de que “a morte das maiorias exige uma ética da vida e seus sofrimentos nos levam a pensar e justificar sua necessária libertação das cadeias que a prendem”.

www.vozes.com.br

 EDITORA
VOZES
Uma vida pelo bom livro

E-mail: vendas@vozes.com.br

ISBN 85.326.2143-0



9 788532 621436

capa: Maria Brainer