

ISSN 0102-0269

# Reflexão

Ano XXIV nº 73

Revista Quadrimestral do  
Instituto de Filosofia

TRADIÇÃO E  
CONTEMPORANEIDADE



**PUC**  
**CAMPINAS**  
PONTIFÍCA UNIVERSIDADE CATÓLICA

**Diretor Responsável:** Tarcísio Moura

**Editor Responsável:** Constança Marcondes Cesar

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

**Colaboradores efetivos:** Antonio Carlos Martinazzo, Gabriel Lomba Santiago, Gentil Gonçalves Filho, Germano Rigacci Junior, Haroldo Niero, Jamil Cury Sawaia, João Batista de Almeida Junior, José Benedito de Almeida David, José de Souza Teodoro Junior, Luiz Roberto Benedetti, Márcia Reami Pechula, Maria Letícia Jacobini, Milton Aparecido Maia, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Vera Irma Furlan.

**Correspondentes no Brasil:** Alberto Cupani (Florianópolis), Alberto Oliva (RJ), Alino Lorenzon (RJ), Ana Maria Moog (RJ), Antonio Joaquim Severino (SP), Creusa Capalbo (RJ), Elena Garcia (RJ), Elyana Barbosa (Salvador), Hilton Japiassu (RJ), Hubert Lepargneur (SP), José Carlos de Paula Carvalho (SP), Leonardo Prota (Londrina), Lídia Maria Rodrigo (Uberlândia), Maria do Carmo Tavares de Miranda (Recife), Mário Guerreiro (RJ), Marly Bulcão (RJ), Moacir Gadotti (SP), Miriam de Carvalho (RJ), Nelson Carvalho Marcelino (Campinas), Nelson Saldanha (Recife), Newton Aquiles von Zuben (Campinas), Olinto Pegoraro (RJ), Urbano Zilles (Porto Alegre).

**Correspondentes no Exterior:** Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Ana Kelessidou (Grécia), André Dartigues (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Attilio Danese (Itália), Daniel Schulthess (Suíça), Eduardo Abranches de Soveral (Portugal), Evangelhos Moutsopoulos (Grécia), Giulia Paola Di Nicola (Itália), Glória Comesaña (Venezuela), Jean-Marc Gabaude (França), José Esteves Pereira (Portugal), Margaret Chattergee (Índia), Mario Castellana (Itália), Mario Losano (Itália), Marcela Varejão (Itália), Paulo Borges (Portugal), Oscar Pujol (Índia), Sonia Vásques Garrido (Chile), Shayam Prasad Ganguly (Índia), Venant Cauchy (Canadá), Vera Vidal (França), Yvon Lafrance (Canadá), Zdnéck Kourin (França).

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

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Pe. José Benedito de Almeida David

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

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

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

**INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PUC-Campinas**

**REFLEXÃO 73  
TRADIÇÃO E CONTEMPORANEIDADE**

**CAMPINAS, SP  
1999**

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

Periodicidade: quadrimestral.

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

Até 1999 foram publicados 73 fascículos em 24 volumes.

ISSN 0102-0269

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

## SUMÁRIO

<b>Editorial</b> .....	7
<b>ARTIGOS</b>	
<b>Francisco de Paula Souza</b> , Pontos fundamentais da metafísica de Tomás de Aquino .....	11
<b>Maria Helena Varela</b> , A <i>Poiesis</i> em Platão e Aristóteles: <i>mimesis</i> , <i>mythos</i> e simulacros .....	19
<b>Constança Marcondes César</b> , Multiculturalismo: questões éticas .....	27
<b>Elisabete Matallo Marchesini de Pádua</b> , Considerações metodológicas sobre o conceito de ideologia em Marx e Gramsci .....	34
<b>Gustavo Caponi</b> , O anti-naturalismo popperiano .....	40
<b>Edgar Marques</b> , Pluralismo cultural e justiça social. Uma crítica ao comunitarismo de Michael Walzer .....	53
<b>Gloria M. Comesaña-Santalices</b> , El trabajo como productor del artificio humano em Hannah Arendt .....	61
<b>José Carlos de Paula Carvalho</b> , Hermenêutica simbólica e ética no imaginário de grupos de alunos do colegial (Liceu Pasteur/SP e Colégio Iavne Deith Chinu/SP) (II).....	78
<b>Resenhas</b> .....	103

## SOMMAIRE

<b>Éditorial</b> .....	7
<b>ARTICLES</b>	
<b>Francisco de Paula Souza</b> , Quelques points d'importance dans la métaphysique chez Thomas d'Aquin ...	11
<b>Maria Helena Varela</b> , La <i>Poiesis</i> chez Platon et Aristotéles: <i>mimesis</i> , <i>mythos</i> et simulacres .....	19
<b>Constança Marcondes César</b> , Multiculturalisme: questions éthiques .....	27
<b>Elisabete Matallo Marchesini de Pádua</b> , Des considérations méthodologiques sur le concept d'idéologie chez Marx et Gramsci .....	34
<b>Gustavo Caponi</b> , L'anti-naturalisme popperien .....	40
<b>Edgar Marques</b> , Pluralisme culturel et justice sociale. Une critique au communitarisme de Michael Walzer .....	53
<b>Gloria M. Comesaña Santalices</b> , Le travail en tant que producteur de l'artifice humain chez Hannah Arendt .....	61
<b>José Carlos de Paula Carvalho</b> , Herméneutique, symbolique et éthique dans l'imaginaire groupal d'élèves (Licée Pasteur/SP et Licée Iasue Beith CHINO/SP) .....	78
<b>Récensions</b> .....	103

## EDITORIAL

A volta às fontes da Filosofia, e a repercussão de sua temática no pensamento contemporâneo, foi o fio condutor da nossa revista no presente número.

Assim, Platão, Aristóteles, pilares da tradição, são abordados à luz da filosofia contemporânea, da obra de Derrida, por Maria Helena Varela. A metafísica de Tomás de Aquino, por sua vez, é mostrada como superação das posições aristotélicas, por Francisco de Paula Souza.

O estudo de Elisabete Pádua sobre o conceito de ideologia em Marx e Gramsci põe em relevo a articulação da abordagem dos dois autores, que podem ser encarados, segundo a autora, como complementares e fecundos, para uma compreensão crítica da realidade histórico social.

Aspectos ético-políticos da filosofia contemporânea são tratados por Constança Marcondes Cessar, que enfoca o tema do multiculturalismo na obra de Ricoeur; por Edgar Marques, que discute o comunitarismo de Walzer sob a ótica do pluralismo cultural, da justiça social; por Glória Comesaña, que estuda o tema do trabalho a partir dos escritos de Hannah Arendt.

Gustavo Caponi expõe a especificidade da metodologia popperiana em O anti-naturalismo popperiano.

Na mesma direção apresentamos a segunda parte do trabalho de José Carlos de Paula Carvalho, sobre simbólica e ética no imaginário de grupos de alunos de colegial, seguindo as contribuições da Escola de Grenoble.

Da tradição à contemporaneidade, a meditação sobre o homem, a ética e a política, o imaginário, a crítica do naturalismo, permanecem como temas da Filosofia.

**A REDAÇÃO**

## ÉDITORIAL

Le retour aux sources de la Philosophie et l'examen de la répercussion de sa thématique dans la pensée contemporaine, a été le fil d'Ariadne de notre revue, dans cet numéro; de cette façon, Platon, Aristote, des piliers de la tradition, sont étudiés dans la perspective établie par Derrida, dans la philosophie contemporaine, par Maria Helena Varela; la métaphysique de Thomas d'Aquin, de son côté, est envisagée en tant que dépassement de la philosophie aristotélitienne, par Francisco de Paula Souza.

L'étude d'Elisabete de Pádua sur le concept d'idéologie chez Marx et Gramsci met en relief l'articulation des points de vue des deux auteurs; ceux-ci ont été envisagés, par Elisabete, comme présentant des points de vue complémentaires et fécond, pour une meilleure compréhension de la réalité historico-sociale.

Les aspects éthico-politiques de la philosophie contemporaine sont étudiés par Constança Marcondes Cesar, laquelle envisage le thème du multiculturalisme, sous la perspective établie par l'oeuvre de Ricoeur; Edgar Marques, de son côté, fait la critique du communitarisme de Walzer, envisageant les questions du pluralisme culturel et de la justice sociale; Glória Comesana étudie la question du travail chez Hannah Arendt. Et Gustavo Caponi expose les caractéristiques de la méthodologie de Popper dans son article L'anti-naturalisme popperien.

On a présenté, dans la même orientation, la deuxième partie de l'étude de José Carlos de Paula Carvalho au sujet du symbolique et de l'éthique dans l'imaginaire groupal, dans la perspective des contributions de l'École de Grenoble.

La méditation sur l'homme, sur l'éthique et la politique, l'imaginaire, la critique du naturalisme, sont des thèmes qui reviennent toujours, de la tradition jusqu'à la contemporanéité en Philosophie.

**LA RÉDACTION**

## PONTOS FUNDAMENTAIS DA METAFÍSICA DE TOMÁS DE AQUINO

Francisco de Paulo SOUZA  
Instituto de Filosofia - PUC-Campinas

### RESUMO

*A pesquisa sobre o tema "Pontos fundamentais da metafísica de Tomás de Aquino" evidencia que, na concepção tomasiana de ente como tal, não é a essência (formalismo), mas o esse como perfeição de existir que constitui radicalmente o real. A partir dessa concepção, extrai, como consequência, a noção de Deus, a noção de ser finito como ser participado, a nova noção de categoria, mostrando que o pensamento de Tomás de Aquino, como interpretação do real, ultrapassa amplamente as posições metafísicas de Aristóteles.*

### RÉSUMÉ

*L'étude du thème "Points fondamentaux de la métaphysique de Thomas d'Aquin", montre que, dans la conception thomasiennne de l'être en tant que tel, il n'est pas l'essence (formalisme) mais l'être en tant que perfection existentielle qu'est ce qui constitue radicalement le réel. À partir de cette conception, la présente étude déduit la notion de Dieu, la notion d'être fini comme être participé, la nouvelle notion de catégorie, en montrant que la pensée de Thomas d'Aquin, en tant qu'interprétation du réel, surpasse largement les positions métaphysiques d'Aristote.*

### INTRODUÇÃO

Inserido no contexto da multiplicidade das coisas do universo, o homem não pode deixar de buscar conhecê-las. O exercício da atividade cogmoscitiva representa para ele, de modo natural e espontâneo, a tentativa de desvendar o sentido presente em cada uma das coisas que o rodeiam e descobrir seu próprio significado.

A questão em torno do sentido real representa, portanto, inquestionavelmente a interrogação fundamental com que tem, inevitavelmente, que se defrontar a especulação humana. Constitui essa questão a interrogação mais radical em torno da realidade das coisas do universo e, por conseguinte,

em razão de sua presença no contexto das realidades do mundo, em torno da realidade do próprio homem.

Com essa questão se preocuparam ilustres pensadores da antiguidade como Parmênides, Platão e Aristóteles. E ao longo de toda a evolução histórica da humanidade a questão em torno do significado mais profundo do real ocupou e preocupou as mentes daqueles que se deixaram tomar de admiração perante a riqueza deslumbrante dos seres que compõem a imensidão do universo. A filosofia, de maneira especial, retorna constantemente à indagação de Parmênides em torno da "verdade do ser". Esse retorno se processa não apenas para descobrir o terreno sólido e o trajeto seguro que a ampare em seus

descaminhos mas, principalmente, para encontrar, em face da alternativa do ser e do nada — que constantemente ameaça o homem contemporâneo ao se defrontar com o perigo iminente do seu próprio extermínio — a esperança da própria sobrevivência na solidez da verdade que emana do ser. É no âmago do ente, ao descobrir o ser que lhe confere consistência ontológica, que se encontra o fundamento onde apoiar a consistência e validade universal de todos os valores, a estabilidade capaz de garantir a dignidade do homem ameaçada constantemente pela instabilidade e contingência em que se desmancham os entes.

Desvendar o sentido profundo do real, tarefa primordial e específica da mais autêntica filosofia, representa para o homem, portanto, exercer sua racionalidade na busca de um significado ao qual estão radicalmente presos todos os significados e, especialmente, o significado do próprio homem. Ao hermeneuta do universo não basta descobrir **como** as coisas se apresentam perante sua capacidade de intérprete de seus significados mas torna-se fundamental desvendar **o que** as coisas são, uma vez que a descoberta desse sentido absolutamente radical condiciona e manifesta todos os outros sentidos do real.

Mas o que é efetivamente o real? Qual o significado oculto no conceito de ente como tal?

Buscaremos resposta a essas indagações fundamentais analisando o conceito de ente, em primeiro lugar, na intimidade de sua constituição ontológica. Investigaremos qual o conteúdo do conceito de ente considerado em si mesmo, anteriormente a qualquer determinação que sobre ele possa eventualmente sobrevir. Consideraremos o ente enquanto ente, segundo a famosa expressão de Aristóteles.

Estaremos, com esse tipo de consideração, nos defrontando com o problema fundamental de toda filosofia teórica cuja solução condicionará as respostas a serem dadas a todos os demais problemas levantados pela filosofia em todos os tempos, o problema da constituição íntima do real

O objetivo principal de nossa pesquisa consistirá em descobrir no pensamento de Tomás de Aquino a solução por ele proposta ao problema da constituição íntima do real. Entretanto, determinadas soluções apresentadas a esse problema por outros

pensadores igualmente preocupados com a identificação do sentido profundo do real nos permitem apreender toda a novidade e a riqueza especulativa da solução tomista.

Não obstante possa parecer paradoxal, não deixa de ser inquestionável a constatação de que nem sempre os filósofos propuseram, de maneira explícita, o problema da constituição íntima do real enquanto tal, i. é, enquanto considerado na profundidade de sua estrutura ontológica. Os pensadores antigos, de maneira especial, se demonstram pouco sensíveis a esse problema. As soluções por eles apresentadas raramente recebem formulação explícita. Em contraposição, o pensamento medieval e até mesmo o pensamento moderno — na medida em que este permanece aberto à especulação metafísica — colocam como problema de extrema relevância a descoberta do significado profundo do real.

## 1. A CONCEPÇÃO TOMISTA DO REAL EM CONFRONTO COM OUTRAS CONCEPÇÕES HISTÓRICAS

Para a compreensão, em profundidade, da relevância, da consistência e da novidade da interpretação tomasiana do real, importa previamente analisar diversas concepções históricas oferecidas por ilustres pensadores que também se defrontaram com o problema da estruturação íntima do real. A presente análise levará em consideração, de forma intencionalmente suscinta, as soluções históricas apresentadas, relacionando-as, não à luz de critério propriamente histórico e cronológico, mas atendendo às imposições de uma ordenação puramente lógica.

### 1. Soluções aprioristas

1.1. Espinoza concebe o real como “substância” cartesianamente definida como “aquilo que existe em si e por si é concebido”. Dessa definição Espinoza deduz a autonomia absoluta da substância e, por conseguinte, da realidade como tal (Ética. I.I, §3), realidade que se identifica necessariamente com o próprio Deus (Ética. I.I, §). Tal substância, absolutamente autônoma e independente, se apresenta como “causa de si mesma” (Causa sui), como infinita e única realidade, fundamento ontológico e lógico para a afirmação do mais rigoroso monismo e panteísmo.

1.2. O idealismo pós-kantiano propõe também diversas maneiras de conceber a realidade, encarada na sua estruturação mais profunda. Assim, para Fichte, por exemplo, o real se identifica com o Eu transcendental que, como princípio do ser, resolve em si toda a realidade<sup>1</sup>. Schelling (1775-1854), por sua vez, concebe o ser, na sua estruturação mais profunda, como princípio absoluto, unidade suprema de matéria e espírito, elaborando, dessa forma, uma doutrina filosófica que o leva fatalmente a descambar numa interpretação tipicamente panteísta da realidade. Hegel (1770-1831) critica o Absoluto de Schelling como incapaz de expressar toda a riqueza do real. No dizer de Hegel, esse absoluto se compara “à noite em que todas as vacas são negras”. Para Hegel, o princípio fundamental da metafísica estabelece total identidade entre o Pensamento absoluto e o Ser absoluto, conduzindo à afirmação de inteira coincidência entre a realidade e a racionalidade, coincidência que ele expressa através da célebre fórmula: “O que é real é racional, o que é racional é real”. O Ser, portanto, é Pensamento que, entretanto, se realiza segundo os três momentos dialéticos da tese, da antítese e da síntese na qual se resolve constantemente a realidade concreta e inteligível. A realização dialética do Absoluto constitui para Hegel a História que representa a revelação de Deus. A evolução dialética da humanidade, ao longo da História, coincide com a própria evolução do Absoluto através da qual ele se conquista a si mesmo e adquire sua liberdade. A identificação de Ser e Pensamento conduz à caracterização do sistema hegeliano como imanentismo absoluto em que Metafísica e Lógica também se identificam e o real é pensado como imanente ao pensamento.

Com os poucos exemplos acima mencionados, nossa pretensão não consistiu, evidentemente, na elaboração do rol completo de todas as posições aprioristas relativas à interpretação do significado da realidade que possam ter existido ao longo da história do pensamento ocidental. Pretendíamos apenas elencar algumas posições que, pelo seu caráter de oposição radical à concepção tomásiana do real, pudessem colaborar para a compreensão da novidade e da consistência de que se reveste o pensamento de Tomás de Aquino no que concerne à interpretação da realidade.

## 2. Soluções fundamentadas na experiência.

2.1. Como anteriormente observamos, o pensamento antigo parece não se ter proposto expressamente o problema da constituição do real enquanto tal. Não consta tenha o pensamento antigo deixado fórmulas metafísicas universais de interpretação do real na sua estrutura mais íntima como as elaboradas pelo pensamento moderno. É possível, entretanto, descobrir, implícitas em posições assumidas pelo pensamento antigo na interpretação da realidade, tentativas de solução do problema da constituição íntima do real. Na verdade, concebeu-se o real enquanto tal sempre como algo finito. Desconhecendo a noção revelada de Deus como perfeição infinita, o pensador antigo considerava inconcebível qualquer realidade infinita. O real aparecia sempre restrito ao horizonte das coisas finitas, quando não das coisas corpóreas. Assim, essencialmente finito era o “ente” na concepção de Parmênides que o pensava exatamente como “cósmico, esférico e finito”<sup>2</sup>. Finitas também se apresentam as “Idéias” platônicas que, na sua multiplicidade, constituem as verdadeiras realidades. Da mesma forma, Aristóteles, na sua concepção do real, não ultrapassava o âmbito das realidades finitas, não obstante seja o primeiro a se propor o problema da concepção do ente enquanto tal, problema que ele resolve apontando simplesmente as diversas “categorias” segundo as quais o ente se realiza. De fato, sobre o ente, conforme exposto no lugar onde especificamente trata das acepções das palavras<sup>3</sup>, Aristóteles afirma que “em vários sentidos se pode dizer que uma coisa é.” Pretendendo exemplificar essas diversas acepções, o Estagirita acrescenta: “Num desses sentidos ser significa “o que uma coisa é.” ou uma essência; noutro, designa uma qualidade, uma quantidade ou algum outro atributo desse gênero. Embora “ser” tenha todos esses sentidos, é evidente que o que primariamente “é” é a essência, a substância da coisa.”<sup>4</sup>.

2.2. A Escolástica não tomista retorna à afirmação de Aristóteles segundo a qual “o ente principal é a essência”. Pretende, entretanto, conferir à essência significado mais vasto, concebendo-a como capaz de se verificar em cada uma das diversas categorias. A essência, portanto, não é mais entendida como equivalente apenas à primeira categoria, a da substância, mas despojada de toda e qualquer

determinação, se coloca no plano do ente enquanto tal, de modo a pertencer, como princípio constitutivo fundamental, a todas as categorias. O ente, por conseguinte, é essência entendida como princípio obtido por abstração de cada uma das categorias, mediante a renúncia (abstração) às determinações da realidade próprias de cada categoria. Atribui-se, assim, ao conceito de ente conteúdo único, enquanto Aristóteles afirmava que “em vários sentidos se pode dizer que uma coisa é” ente. Ao mesmo tempo, a noção de ente passa a ser predicada de cada uma das categorias de modo unívoco.

Com isso, porém, a noção de ente não alcança ainda seu significado integral. A concepção cristã de Deus como criador conduziu logicamente ao reconhecimento de que ao lado das coisas reais — presentes, passadas e futuras — podem existir seres “simplesmente possíveis” aos quais Deus poderia conferir a existência, embora jamais a recebam de fato.

No intuito de distinguir, entretanto, o ente real do ente possível, certos representantes da Escolástica não tomista concebem o ente possível como constituído simplesmente de essência, enquanto o ente real se apresenta como essência ordenada a existir (*essentia cum ordine ad esse*), essência que implica o existir (*essentia connotans esse*) ou, na expressão de Suarez, essência real (*essentia realis*). Em outras palavras, o ente, ou seja, a realidade é essência à qual se acrescenta a existência. Esta, por sua vez, é concebida por esses escolásticos como “aquilo pelo qual a coisa é posta fora de suas causas (*id quo res ponitur extra suas causas*), ou seja, como aquilo que faz com que a coisa passe do estado de possibilidade — tal é a condição de uma coisa quando se encontra ainda na potência produtiva de sua causa eficiente — para o estado de realidade. A existência não se apresenta, portanto, como sendo ela mesma um princípio real constitutivo do ente, mas se mostra, ao contrário, como maneira de se manifestar do próprio ente. Dessa forma, a constituição do ser como tal, todo o seu conteúdo inteligível, é representado exclusivamente pela essência.

2.3. Tomás de Aquino oferece ao problema da estrutura profunda do ser enquanto tal solução surpreendentemente nova, que se destaca radicalmente das soluções anteriormente apresentadas e descortina para a Metafísica amplo horizonte de efetiva transcendência.

De fato, na concepção de Tomás de Aquino, não pode a essência representar constitutivo fundamental do ente na sua estruturação mais profunda em que ele é considerado apenas e tão somente como ente, sem outras determinações. A essência, na verdade, constitui somente um “modo de ser” particular segundo o qual se realiza o ato ou a perfeição de existir. Consequentemente, a essência só pode ser princípio constitutivo de um determinado tipo de ente, o ente finito, e não pode se apresentar como princípio constitutivo fundamental do ente como tal, anteriormente a toda e qualquer determinação que a ele possa sobrevir. A concepção do ente enquanto ente como essência não ultrapassa, portanto, a posição da Metafísica antiga que definia o ente enquanto tal em termos compatíveis apenas com o ente finito. A própria origem histórica da concepção de ente como essência confirma o nexó lógico dessa concepção com a visão metafísica própria do pensamento antigo. Definiu-se, de fato, o ente como essência a partir de um processo de abstração que visava tornar universal e, por conseguinte, comum a todas as categorias de seres, o conceito de essência que, em Aristóteles, se apresentava como próprio apenas da primeira categoria, ou seja, da categoria da substância. Assim, o conceito de essência, embora abstrato e universalizado, se restringe exclusivamente ao âmbito das categorias do ser e, portanto, concerne sempre a uma modalidade de ser.

Consequentemente, a constituição do ente enquanto ente, ou seja, do ente considerado anteriormente a toda e qualquer determinação que a ele possa sobrevir, necessariamente deverá ser atribuição de um princípio em relação ao qual a essência desempenha função de modo determinante ou de limite, ou ainda de “potência”, conforme terminologia utilizada por Tomás de Aquino. Tal princípio, constitutivo do ente enquanto ente, antes mesmo de qualquer determinação de caráter categorial que possa afetá-lo, para Tomás, é o “esse” ou a “existência”<sup>25</sup>.

Importa reconhecer, entretanto, por dever de objetividade, que nos escritos tomasianos não se encontra plenamente elaborada e definitivamente acabada a fórmula: “o ente enquanto ente é ser”. É indiscutível, porém, que essa fórmula expressa a doutrina metafísica fundamental de Tomás, como se comprova, tanto em base a uma série significativa de textos que expressam essa doutrina, como em razão

da coerência sistemática do conteúdo dessa fórmula com algumas das teses mais características da metafísica tomasiana.

De fato, na expressão de Tomás de Aquino, “o ser é o que há de mais íntimo em qualquer realidade, o que de mais profundamente existe em todas as coisas, sendo o que representa o que há de formal em tudo o que existe”<sup>6</sup>. Em outro texto célebre, Tomás expressa ainda mais perfeitamente seu pensamento ao afirmar: “Aquilo que denomino ser (esse) é o que há de mais perfeito entre todas as coisas...; aquilo que denomino ser (esse) constitui a atualidade de todos os atos e, por isso, representa a perfeição de todas as perfeições”<sup>7</sup>. Além disso, Tomás se preocupa em esclarecer ainda mais incisivamente a relação do ser às essências afirmando: “o ser (esse) constitui a atualidade de toda forma ou natureza; de fato, bondade e humanidade só têm significado real na medida em que por essas palavras pretendemos significar que elas existem efetivamente”<sup>8</sup>. Acrescenta ainda o Aquinatense: “A natureza de uma coisa qualquer lhe advém na proporção do seu ser; nenhuma nobreza se atribuiria ao homem, em função de sua sabedoria a não ser que por essa sabedoria ele efetivamente existisse como sábio...Assim, portanto, de acordo com o modo segundo o qual as coisas possuem o próprio ser (esse), possuem também o seu modo de nobreza. Na verdade, uma coisa será considerada mais ou menos nobre de acordo com o fato de que o ser (esse) dessa coisa se restringe a um modo especial de nobreza, maior ou menor”<sup>9</sup>.

Destes textos — e de outros ainda que se poderia apresentar — extraídos especialmente de obras da maturidade especulativa de Tomás, se conclui que o ser (esse) é um princípio real e inteligível por si mesmo e em sentido absoluto e que todos os outros princípios que constituem o real como, em primeiro lugar, a essência, são reais e inteligíveis apenas em função do ser (esse), como suas determinações. Por conseguinte, somente o ser (esse) representa o princípio constitutivo do ente, ou seja, do real enquanto tal, anteriormente a toda e qualquer outra determinação que a ele possa sobrevir. A compreensão da noção de ser (esse), no seu sentido fundamental e intensivo que lhe atribui Tomás de Aquino, exige, entretanto, alguns esclarecimentos com o objetivo quer de retificar interpretações inadequadas como de se prevenir contra eventuais equívocos interpretativos.

De fato, existem pensadores que pretendem distinguir o ser (esse) da existência, afirmando que o ser e não a existência representa propriamente o princípio constitutivo da realidade como tal. Quer nos parecer, entretanto, que tal distinção se apresenta insustentável em função do fato de que o ser como constitutivo do real na profundidade de sua consistência ontológica, ou seja, como ato de ser e não como simples cópula em sua função puramente gramatical, se identifica plenamente com a existência.

Importa, porém, não confundir o ato de ser ou a existência como tal com a existência atual, ou seja com a existência exercida no tempo presente. A referência a um tempo determinado e, conseqüentemente, a diferença entre presente, passado e futuro, não constitui determinação imposta pela realidade objetiva das coisas, não passando, ao contrário, de um relacionamento que se estabelece entre o indivíduo que conhece e o ente concreto que representa o objeto do conhecimento experimental. A referência, portanto, a um tempo determinado se manifesta implícita no conhecimento experimental que apenas se atém ao real presente e se incorpora ao juízo cujo conteúdo pode acolher as determinações do presente, passado e futuro. Tais determinações, entretanto, permanecem totalmente estranhas à esfera do conceito e da representação objetiva de ente. Conseqüentemente, a noção de ser ou de existência, como todas as outras noções, permanece isenta de qualquer referência a um tempo determinado.

Somente fundamentados sobre a concepção tomista do ente como ser (esse) é que podemos entender a doutrina tipicamente tomista em torno da estrutura metafísica do real e da natureza de Deus.

Na verdade, o ente finito, no entender de Tomás de Aquino, é composto de ser (esse) e de essência. Tais princípios se relacionam entre si como ato e potência, ou seja, como princípio perfectivo do real (esse), em condições de representar sua perfeição primeira e mais fundamental, e princípio aperfeiçoável (essentia), capaz de receber a perfeição da existência e, por isso mesmo, de determinar o modo segundo o qual a perfeição existencial se realiza ao constituir o real.

Deus, por sua vez, que se apresenta como causa eficiente do real finito e, como tal, possui em plenitude, sem qualquer determinação, o ato ou a perfeição da existência, que comunica às criaturas, é concebido pelo Aquinatense como puro Ser (Esse), ou seja, como Ser subsistente. Em outras palavras,

Deus é o Ser imparticipado, enquanto as criaturas são seres participados. Tal posição se mostraria ininteligível, caso não se pressupusesse que o ente enquanto ente é constituído simplesmente de ser (esse) que desempenha a função de princípio intrínseco e constitutivo básico do real.

2.4. Na Expressão de C. Fabro, ao nos defrontarmos com essa doutrina tomista do constitutivo fundamental do ente enquanto ente, nos deparamos com o “triunfo da metafísica da participação”<sup>10</sup>. Na verdade, Deus enquanto Ser (Esse) por essência, representa o Ser que existe na posse infinita de todas as perfeições, dotado, por conseguinte, da “plenitude da energia de ser”. Todas as outras realidades possuem o ser (esse) recebido e participado e, por conseguinte, não possuem o ser na totalidade de sua virtude de ser. A participação no ser (esse) constitui, portanto, o fundamento primeiro da dignidade ontológica dos seres criados. O *esse* tomista representa, dessa forma, para as criaturas, a perfeição primeira que repousa no âmago mais profundo de todos os entes como a energia primordial que radicalmente os constitui e os sustenta por sobre o abismo do nada. Consequentemente, a perspectiva da criação se coloca como absolutamente indispensável para a fundamentação radical da teoria do ser (esse) como perfeição primordial do ente.

2.5. Outra conseqüência, extremamente relevante para a interpretação adequada do real naquilo que o constitui na sua mais absoluta intimidade e anteriormente a quaisquer determinações que possam afetá-lo, diz respeito à classificação dos seres em categorias. Tal classificação já constituiu, desde Aristóteles, uma das preocupações fundamentais da especulação filosófica na tentativa de aperfeiçoar sempre mais sua interpretação do real.

Em particular, para Tomás de Aquino, todos os conceitos elaborados pela mente humana, além do conceito de ente, nada mais representam do que expressões na consciência de modos particulares de ser do próprio ente. Na verdade, nada é estranho ao conceito de ente, mas ao contrário, tudo lhe pertence de tal modo que a ele, como conceito universal, se atribuem, mediata ou imediatamente, todas as perfeições expressas por outros conceitos. No dizer de Tomás de Aquino, “aquilo...no qual (o intelecto) resolve todas as concepções é o ente...Impõe-se por conseguinte, que todas as outras concepções do intelecto sejam tomadas por adição ao ente. Todavia,

ao ente nada pode ser acrescentado como se fosse, em relação a ele, uma realidade estranha, porquanto qualquer realidade é essencialmente ente...Dizemos, portanto, que alguma coisa se acrescenta ao ente enquanto exprime um modo particular de ser que pelo ente em si mesmo não se exprime”<sup>11</sup>.

Importa, porém, considerar que, além dos modos e determinações do ente que se obtêm do conceito de ente por dedução analítica e constituem, por isso, determinações denominadas tradicionalmente transcendentais enquanto convêm ao ente em toda a sua extensão e se apresentam, portanto, comuns a todos os entes, existe também um rol vastíssimo de conceitos que exprimem modos e determinações que não convêm ao ente como tal, mas que o determinam e lhe delimitam a extensão no âmbito de um conjunto particular de seres.

Tais determinações, entretanto, não afetam o ente sempre da mesma maneira. Existe entre elas certa ordem ou hierarquia na medida em que umas afetam o ente mediante outras e estas, mediante outras ainda, de maneira que se termina por chegar a algumas pouquíssimas determinações que afetam o ente imediatamente e constituem, portanto, o fundamento de todas as outras. Essas determinações imediatas do ente, sobre as quais se fundamentam todas as outras, constituem as categorias segundo as quais se classifica basicamente o real.

As categorias representam, por conseguinte, classes ou gêneros supremos do ente, constituídas do conceito de ente e das determinações que o afetam imediatamente. Podem ser consideradas sob duplo aspecto: em si mesmas, enquanto constituídas pelo conceito de ente e pelas suas determinações mais imediatas e, em relação a outros gêneros mais determinados dos quais representam o fundamento. Consideradas sob o primeiro aspecto, denominam-se comumente categorias metafísicas; tomadas sob o segundo aspecto, dizem-se categorias lógicas.

Quais são, coerentemente com o pensamento de Tomás de Aquino, as categorias metafísicas ou gêneros supremos segundo os quais se pode classificar o real?

A resposta adequada a essa interrogação pressupõe, na concepção tomisiana, que se considere o ente ou o real submetido à experiência humana como constituído radicalmente de ser (esse) e que, por conseguinte, se admita que as determinações

imediatas do real representem determinações imediatas do próprio ser (esse).

Acontece, porém, que dentre as infinitas determinações do real, consideradas pela mente humana como as mais imediatas e fundamento de todas as outras determinações que possam sobrevir ao real, se colocam certamente as seguintes : a finitude, a mutabilidade e a divisibilidade. Tais determinações constituem respectivamente as categorias do finito, do mutável e do divisível ou corpóreo.

Sem que nos preocupemos, no momento, com o exame detalhado dessas categorias, importa-nos, fundamentalmente, estabelecer nitidamente a diferença entre as categorias segundo as quais Aristóteles classifica o real e as categorias elaboradas à luz da concepção tomasiana do ente como constituído radicalmente de ser (esse) no seu significado intensivo de ato ou perfeição de existir, conforme ressalta inelutavelmente da doutrina tomasiana da participação.

Não obstante, porém, Tomás jamais tenha proposto um próprio conjunto de categorias para a classificação do real e jamais tenha colocado em discussão a adequabilidade das categorias aristotélicas, não se tendo preocupado, em momento algum, com a exposição sistemática de uma filosofia que estabelecesse, de forma nítida, a diferença entre a sua metafísica e a de Aristóteles, transparece, inquestionavelmente, que da concepção tomasiana do ente fluem as três categorias anteriormente propostas e que se diferenciam profundamente das categorias estabelecidas por Aristóteles.

De fato, as categorias aristotélicas só se apresentam válidas e adequadas dentro dos limites da visão metafísica de Aristóteles em que o ente enquanto ente é concebido exclusivamente como finito e o ente mutável se reduz apenas ao ente divisível e corpóreo.

Na visão metafísica de Tomás de Aquino, entretanto, a determinação das categorias assume significados muito mais ricos, no interior de ambientes metafísicos muito mais amplos. De fato, para Tomás, o ser finito não é o único ser real. Acima do ser finito, existe o ser infinito que, de posse da plenitude infinita de todas as perfeições, doa (*Largitur*) ao ser finito a perfeição existencial, fazendo dele um ser por participação, ou seja, um ser que existe na medida em que participa da perfeição existencial que lhe foi comunicada pelo ser infinito. Além disso, Tomás,

ultrapassando Aristóteles, reconhece a existência de entes mutáveis embora absolutamente incorpóreos e indivisíveis, em relação aos quais, evidentemente, as categorias aristotélicas não poderiam apresentar a menor abrangência.

## CONCLUSÃO

Muitos outros pontos da metafísica tomasiana, certamente relevantes para o progresso da filosofia na sua longa evolução histórica, poderiam ainda ser considerados. Entretanto, os pontos ressaltados ao longo de nossa exposição se apresentam, sem dúvida, revestidos da importância que marca indelevelmente as posições autenticamente revolucionárias que incorporam, sem desdém, as riquezas efetivas do passado e abrem horizontes novos que haverão de enriquecer a especulação do futuro.

Inquestionavelmente, a concepção tomasiana de ser constitui o fundamento sobre o qual se apóiam e de cuja vitalidade sobrevivem as diversas consequências explicitadas ao longo de nossa exposição. De fato, na expressão de Cornélio Fabro, profundo conhecedor da metafísica tomista da participação, "... O ser (esse) como positividade absoluta e ato de toda forma constitui a novidade da metafísica de S. Tomás desconhecida por Aristóteles e esquecida ou rejeitada, posteriormente, pela orientação formalista da Escolástica".

A ênfase que atribuímos à concepção tomasiana de ente enquanto ente, ou seja, enquanto considerado na profundidade de sua dimensão ontológica mais autêntica e, por isso, anteriormente a qualquer determinação que possa a ele sobrevir, reflete o pensamento genuíno do mestre Tomás, ao mesmo tempo que coloca em total evidência toda a potencialidade revolucionária de seu pensamento. Nossa posição coincide com a interpretação de C. Fabro que assim, se expressa : "O principal progresso (realizado) pela noção tomista de **esse** consiste precisamente em tratar o **esse** como **ato** e em proclamá-lo a perfeição por excelência, o que constitui uma autêntica **revolução** (o grifo é nosso) em relação ao aristotelismo e ao platonismo e, talvez, em relação a todas as principais formas históricas da filosofia que fundam o ato sobre a forma e sobre a essência".<sup>12</sup>

## NOTAS

- (1) C. FABRO. **Storia della filosofia**. p. 556.
- (2) Cf. Giuseppe, FAGGIN. Storia del pensiero antico. In: C. Fabro (org.) **Storia della filosofia**. p.13.
- (3) Met., V, cap. VII.
- (4) Met., VII, cap. I, 1028 a 10.
- (5) O infinitivo latino “esse” terá, no contexto de nossa exposição, o significado intensivo de “ato de ser” ou “ato de existir” ou, ainda, de “perfeição de existir”. Reservamos, além disso, ao termo “ente” o significado de “aquilo que possui o ato ou a perfeição de existir”.
- (6) “Esse est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt”. (De Verit. 8, 1).
- (7) “Hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum...; hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum”. (De Pot. 7,2, ad 9 ).
- (8) “Esse est actualitas omnis formae vel naturae; non enim bonitas et humanitas significantur in actu, nisi prout significamus eam esse” (De Vert. 1,3,4).
- (9) “Omnis nobilitas cuiusque rei est sibi secundum esse; nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habent esse, est suus modus in nobilitate. Nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis, majorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis” (I Contra Gent. c. 28).
- (10) Cf. C. FABRO. La nozione metafisica di partecipazione. Milano: 1939. p.185.
- (11) “Illud ... in quo intellectus omnes conceptiones resolvit est ens... Unde oportet quod omnes alias conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura... quia quaelibet natura essentialiter est ens... sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum expriment ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur” (De Verit. I,1).
- (12) C.FABRO. La nozione tomista di partecipazione. Torino: 1939. p. 185.

## BIBLIOGRAFIA

- AQUINO, Marcelo F. Metafísica da subjetividade e linguagem. **Síntese**. v.20, n.61, abr./jun.1993. p.199.
- BASANAVE, Agustín. La doctrina metafísica de la participación en Santo Tomás de Aquino. **Presença Filosófica**. v.1, n.1-2-3, 1974. p.63.
- BONTADINI, G. Ancora conversando di Metafísica classica. **Rivista di Filosofia Neo-Scolastica**, v.72, n.2, apr./giu. 1980, p.318.
- CARPIO, Adolfo P. La historia de la metafísica y el fin de la filosofía. **Revista Latinoamericana de Filosofía**. v.10, n.1, marzo 1984. p.81.
- DE FINANCE, Joseph. **Connaissance de l'être. Traité d'ontologie**. Paris: Desclée de Brower. 1966.
- FABRO, Cornélio. **Partecipazione e causalità**. Torino: Società Editrice Internazionale, 1960.
- \_\_\_\_\_. Attualità della metafísica tomistica della partecipazione. **Presença filosófica**. v.1, n.1-2-3, 1974. p.70.
- \_\_\_\_\_. Intorno alla nozione tomista di contingenza. **Rivista di Filosofia Neo-Scolastica**. v.30, n.2, marzo 1938. p.132-149.
- LIMA VAZ, H,C, Platão revisitado. Ética e metafísica nas origens platônicas. **Síntese**. v.20, n.61, abr./jun. 1983. p.121.
- LIVERZIANI, F. La fenomenologia come ascési metafísica. **Sapienza**. v.35, n.2, apr./giu.1982.
- MARIAS, Julián. A metafísica moderna. In: \_\_\_\_\_. **Idéia da metafísica**. S. Paulo: Duas Cidades. 1966.
- MENDONÇA, Eduardo Prado de. S.Tomás e o pensamento contemporâneo. **Vozes**. v. 68, n.5, jun./jul. 1974.
- MOREAU, Joseph. L'idée vraie et la pensée de l'être dans la tradition métaphysique. **Revue Philosophique de Louvain**. v.83, n.59, août 1985. p. 374-399.
- NICOLOSI, S. Storicismo e antimetafísica in Benedetto Croce. **Sapienza**. v.35, n.4, ott./dic. 1982.
- RIGOBELLO, A. Orizzonte fenomenologico e problema metafísico in S. Tommaso. **Sapienza**. v.34, n.1-2, gen./giu, 1981. p.19-36.
- THEIS, Robert. Le sens de la métaphysique dans la Critique de la Raison Pure. **Revue Philosophique de Louvain**. v.83, n.58, mai 1985. p. 175-196.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand. La Structure de la philosophie théorique selon S. Thomas d'Aquin. **Revue Philosophique de Louvain**. v. 83, n.60, nov. 1985. p.536-558.

## A POIESIS EM PLATÃO E ARISTÓTELES: MIMESIS, MYTHOS E SIMULACROS\*

Maria Helena VARELA  
(UFF)

### RESUMO

*A relação poesia e filosofia nos dois grandes mestres do logocentrismo ocidental. Enquanto Platão, expulsando os poetas da cidade, definirá a poesia como uma **mimesis** infiel, arte dos simulacros, o poema aquém do matema e do filosofema, Aristóteles, ao afirmar que a poesia é mais universal e mais séria do que a história, concebê-la-á como autêntica **poiesis**. Quase universal, a metáfora poética, embora implícita na arqueogenealogia do conceito, nunca terá a seriedade e universalidade deste, acabando rasurada no discurs metafísico do Ocidente, essa **mitologia branca** (Derrida) onde permanecerá quase invisível até aos nossos dias (Derrida).*

### RÉSUMÉ

*La relation poésie et philosophie dans les deux grands maîtres du logocentrisme occidental. Tandis que Platon, en excluant les poètes de la cité, définira la poésie comme un **mimesis**, art des simulacres, le poème au deçà du mathème et du philosophème, Aristote, en affirmant que la poésie est plus universal et plus sérieuse que l'histoire, l'imaginait comme une vraie **poiesis**. Presque universel, la métaphore poétique, quoique implicite dans l'archeogénéalogie du concept, jamais aura la serieté de celui-ci, effacée dans le discours metaphysique de L'Occident, cette **mithologie blanche** où restera invisible jusqu' à nos jours.*

Ao que parece, a língua portuguesa é uma língua de poetas, e, talvez por isso, de escassos ou menores filósofos. Incapazes de sintetizar afetos e perceptos na universalidade amorfa do conceito, portugueses e brasileiros preferem pensar sentindo a pensar apenas. Assim, nossos reais filósofos são nossos poetas-filósofos, nossologos é umheterologos, como algures lhe chamei, sendo a pátria-língua de Camões e Vieira, de Pessoa e Guimarães Rosa, uma matéria de vates e ficcionistas. Os mares e os rios, as praias e os sertões sempre foram os espaços nômades de nossos fazedores de *mythos*, determinados em seu

jeito errante de navegar para existir, já que as *polis* sedentárias onde legislava o filósofo rei, oprimindo-lhes o verbo, lhes secavam o verso. Nossa aparente menoridade filosófica e real hipertrofia poética, quicá responsáveis pela nossa posição paradoxal no Ocidente e no mundo, ainda que onticamente semi-periféricos, metafisicamente universais, nossa transnacionalidade lírica, sempre além da nossa racionalidade lógica.

A cultura ocidental, essencialmente logocêntrica desde Platão, parece, porém, esquecer o poeta, preferindo-lhe o senhor do *logos*, o amigo da sabedoria, o filósofo. O poema é da ordem das

(\*) Trabalho apresentado no II Seminário de Estudos Clássicos da UFF.

aparências, uma sutil mentira, um fingimento epistêmico, um simulacro. Por oposição à sonoridade unívoca do conceito, o poema habita o silêncio da língua, é a música de seu próprio silêncio; avesso à universalidade abstrata da idéia, diz o acontecer das singularidades nômades; pura nomeação sem representação, é o único fragmento da palavra que escapa à “universal reportagem”, essa língua sempre mediatizada e mediada, de que falava Mallarmé, e que hoje governa as nossas pretensões globais e pseudo consensuais. O poema subtrai o sentido, dissolve o objeto, para, em plena falta, se permitir todos os excessos, paradoxos e disseminações metafóricas. À filosofia da representação nos limites da razão, ao conhecimento propriamente dito, o poema contrapõe a representação negativa, a apresentação do irrepresentável, um pensar-sentir indeterminado e sem conceito, simultaneamente inumano e meta-humano, no sentido do sublime kantiano, esse embrião da pós-modernidade estética, segundo Lyotard<sup>1</sup>.

Na cultura do *logos*, esta disseminação e errância do poema pelos labirintos do múltiplo e do devir, rebelde a todas as sedentarizações unívocas, desconcertou, naturalmente, o ditador conceptual que foi Platão. Em *A Republica*, livro X<sup>2</sup>, Platão inaugura o conflito entre o filósofo e o poeta, a verdade e a aparência, a Idéia e a imagem, para em *O Sofista*<sup>3</sup> fazer a distinção seletiva entre arquétipos, cópias e simulacros. Iniciava-se, assim, a discórdia entre filosofia e poesia no teatro filosófico ocidental, só que, jogando no terreno do *logos*, o poeta condenava-se, inelutavelmente, à sua própria errância.

Para Platão, o sofista e o artista parecem equivar-se, ambos fazedores de simulacros, adoradores da *doxa*. Distanciando-se do modelo, segundo um princípio de diferenciação, distinguiam-se dos produtores de cópias que permaneciam fiéis ao princípio da semelhança. Enquanto estes eram os pretendentes<sup>4</sup> em primeiro grau da idéia, aqueles participavam em segundo e terceiro lugar. Pior que a fiel *mimesis* do semelhante, produtora de cópias, era a *mimesis* infiel do poema que se distanciava da verdade pela arte do simulacro, pela diferença, sendo já de destacar no texto de Platão, ainda que sem qualquer força positiva, a impressão de que o poema não é uma *mimese*. Cópia degradada, cópia de cópia, simulacro, a arte, de que o poema faz parte, é construída sobre uma diferença, interioriza uma dissimilitude.

A Teoria das Idéias platônica, fundada no realismo ontológico e conseqüente transcendência do mundo da idéias, assentará necessariamente numa *mimesis* ôntica. Este mundo sensível é uma cópia do mundo inteligível, uma aparência. Sendo os objetos cópia das idéias, a garantia de sua onticidade é a teoria da participação, segundo um princípio de semelhança, fundamento de toda a representação conceptual. Se a *episteme* platônica, o conhecimento verdadeiro, é reminiscência da idéia, anamnese da verdade supra-sensível, a verdade ontológica do ser- idéia é indissociável da semelhança ôntica dos sendos-cópias, de uma natureza participante em primeiro grau, o duplo dessa supra-natureza ideal e, simultaneamente, real no platonismo. Ora, se no realismo das idéias, a natureza, é ela própria *mimesis* do mundo inteligível, o que distinguirá então o imitar próprio da arte, segundo Platão, também ela essencialmente *mimesis*?

Sabemos que o brilho do sensível e a cintilação poética são igualmente condenadas por Platão. Todas as artes são dupla imitação, brincadeira de sofistas apaixonados pelas aparências<sup>5</sup>, confinados ao teatro da caverna dos simulacros. Perigosos para a educação dos futuros cidadãos pela sedução que exercem, os poetas são condenados ao exílio, substituindo-se a sua arte pela dialética. Emparelhadas, a arte e a sofística são o outro da odisséia platônica, simultaneamente seus rivais e seu limite.

A verdadeira arte é a dialética, só ela salva o que pode ser salvo, selecionando as boas cópias, elevando o homem, da caverna das aparências, ao mundo arquetípico das essências. Ao seu serviço, Eros, em *O Banquete*, surgirá como um intermediário entre homens e deuses, purificando o desejo amoroso para elevar os mortais ao arquétipo ideal de beleza. Ao mesmo tempo que desperta a alma de seu exílio sensível, acende nela o desejo nostálgico do inteligível já visto, sua verdadeira pátria, através da reminiscência. Por isso, os discípulos de Sócrates percorrem a dialética ascendente, do amor por um belo corpo, ao amor por todos os belos corpos e, além dos belos corpos, à bela forma, até ao amor desse Belo-em-si superior que os reinscreverá no próprio Ser.

Só no contexto de *O Banquete*<sup>6</sup>, a *mimesis* poética, que na *Republicae* em *O Sofista* não passa de forma degradada de conhecimento, cópia de cópias, parece readquirir sua dignidade e valor educativo, se posta ao serviço da filosofia. Valor segundo, porém,

aproximando-se, em parte, ao da poética e da metáfora em Aristóteles, como adiante veremos. Uma outra arte, além da dialética, merece ainda a aprovação platônica: a arte egípcia, que pela estilização geométrica de suas formas, hierática austeridade e fidelidade milenar a modelos ideais, se aproximava das abstrações matemáticas.

Para Platão, se o poema só excepcionalmente poderá ser propedêutico da dialética, o mesmo não acontece com o matema. No eixo do conhecimento inteligível, *adianoia*, cujo paradigma é a matemática, prepara a dialética, em sua ascense para a contemplação das idéias, pois, ao contrário da poesia, não interrompe a discursividade. Platão expulsa os poetas da cidade enquanto faz o geômetra entrar pela porta principal. Independentes da experiência sensível, as formas matemáticas tangenciam o Ser, estando presentes mesmo no pensamento menos instruído, como é o caso do escravo, no *Ménon*. A *dianoia* e a dialética constituem o percurso do conhecimento inteligível, enquanto a poesia arruína a discursividade deste. E, todavia, a poesia platônica é já um sintoma da filosofia, não enquantomimesisou ilusão, mas porque *poiesise* criação, sendo o poeta, em certa medida, um rival do filósofo, em seu dizer indizível dessa Idéia, sempre além do ser-ali ideal, segundo o próprio Platão. Daí o recurso à metáfora solar para significar a transcendência da idéia perante a impotência da representação, tornando-se o heliotropo, a figura por excelência da transcendência do Ser e da claridade do pensar, no longo percurso do *logos* ocidental.

Como salienta Alain Badiou, o poema não faz a travessia do pensável segundo o paradigma matemática do número e da medida, “integralmente afirmativo, ele se mantém no umbral do que é”<sup>7</sup>, *diantede*, como o anjo de Rilke; diz o inominável, á maneira pré-socrática. Daí, a paradoxal relação de exclusão e sedução que Platão manterá com a poesia, sendo nítida a sua tentação de retornar ao *mythos* sempre que carece de explicar o inexplicável, ele próprio um excelente estilista em seus diálogos quase teatrais. “O filósofo, um rival invejoso do poeta”,<sup>8</sup> a criptopoética platônica mais não sendo do que uma perversão poética da filosofia<sup>9</sup>.

O ocultamente da metáfora nas dobras do conceito, a partir do platonismo, será a tarefa filosófica da nova Mitologia branca — a metafísica indo-européia — o *logos* do homem branco, isto é, o

*mythos* de seu idioma, como salienta Derrida. Tornar a diferença inaudível e com ela a multiplicidade de afetos e perceptos que trabalham na clandestinidade do conceito, definir a neutralidade do tom do discurso filosófico, segundo o modelo do Mesmo, implicará, agora, a apologia do semelhante, fundamento de toda a representação conceptual. “Mitologia branca — a metafísica apagará, então, em si própria a cena fabulosa que a produziu e que permanece todavia ativa, inquieta, inscrita a tinta branca, destino invisível e recoberto no palimpsesto”<sup>10</sup>.

A mesma preocupação platônica, reaparecerá num opúsculo de Kant publicado no *Berliner Monatschrift* em 1796 — *De um tom senhorial adotado há pouco em filosofia*<sup>11</sup>. Neste curto texto, Kant parece desesperado contra um certo Schlosser que tinha acabado de traduzir as *Cartas de Platão*, destacando em seu prefácio o esoterismo aristocrático do acadêmico que, naquele gênero epistolar, aparecia mergulhado numa auréola de misticismo geométrico de inspiração pitagórica, acompanhado de visões teofânicas supersticiosas e preocupações criptopolíticas herméticas. Kant tentará salvar Platão destes mistagogos da modernidade, como lhes chamava, distinguindo o verdadeiro filósofo do autor presumível das cartas, a defesa do acadêmico mais não sendo do que a defesa da filosofia ocidental e a do próprio Kant, um filho legítimo do primeiro platonismo. Por isso, ao mesmo tempo que critica esses pretensos filósofos, definindo-os como gente que abusa das metáforas e recorre a esquemas poéticos delirantes, preferindo o sentimento e o pressentimento ao conceito, aproveita para redefinir a verdadeira filosofia por oposição à mistagogia e anagogia dos adversários. Para o filósofo de Königsberg, aqueles não eram verdadeiros filósofos, porquanto recorriam a esquemas literários, pervertendo a filosofia em poesia, concluindo: tudo isso é literatura.

“No fundo”, diz Kant, “é na verdade, toda a filosofia que é prosaica, e propor hoje dedicar-se a filosofar poeticamente, pode bem passar por propor a um negociante que não escreva seus livros de registro em prosa, mas em verso”<sup>12</sup>. Nos finais do século XVIII, o velho combate filosofia *versus* poesia retornará uma vez mais, sendo seu desencadeador o próprio personagem que o inventou — Platão. Revelar sem desvirilizar o *logos*, como acentuará Derrida<sup>13</sup>, passava, então, por silenciar o patriarca do delírio filosófico, o Platão apócrifo, descoberto pelos

mistagogos do século XVIII, que, além do mais, teria sido, em seus escritos autênticos, o primeiro mestre do logocentrismo. Não nos interessa aqui constatar se a sedução poética ou esotérica do Platão das Cartas é real ou apócrifa, manifesta ou latente, mas outrossim ressaltar o receio kantiano perante o regresso do recalçado, poético ou profético, tanto mais perigoso quanto atribuído ao grande *pater* do *logos*. O tom da filosofia, segundo Kant, deveria permanecer monocórdico, o Mesmo da razão *versus* os delírios do seu Outro, sob pena de preanunciar-se o fim da filosofia.

Mas voltemos ao platonismo dos diálogos e ao contexto sociocultural em que decorrem, a cidade estado democrática ateniense, para tentarmos clarificar melhor o estatuto da mimesis poética. Ai, *autoctonia*, *filia e doxa*<sup>14</sup>, parecem ser os itens necessários à prática da filosofia. Amizade pelo saber, a filosofia nasce nessa sociedade de amigos, simultaneamente rivais e livres, cuja pretensão é atingir a opinião verdadeira, selecionar as cópias perfeitas, pretendentes à arquetípica verdade. Necessariamente, os sofistas, fazedores de simulacros, participantes em terceiro e em quarto lugar, também aí concorrerão, porém, na retórica como na poética, não é mais de uma boa *mimesis*, segundo o princípio da semelhança, que se trata, mas, outrossim, de uma autêntica poiesis, entendida como produção de dissimilitude, e, conseqüentemente, de sua exclusão da verdade.

O simulacro é uma imagem sem semelhança, dirá Platão em *O sofista*; construído sobre uma disparidade, ele interioriza uma dissimilitude criadora. Se nele ainda existe um modelo, só poderá tratar-se de um modelo Outro não do Mesmo. De acordo com a distinção proposta em *O Sofista*<sup>15</sup> entre *cópias-ícones* e *simulacros-fantasmas*, poderíamos dizer que à filosofia entendida como Iconografia, a arte contrapõe uma Fantasmagoria. Por isso, o sofista e o poeta na cidade platônica parecem regular-se pela metafísica de artista de que falava Nietzsche. Fazedores de aparências, a sua arte e a sua palavra são a mais alta potência do falso, o diferir do simulacro em seu devir sempre outro, não o participar da semelhança eidética.

A democracia grega não é uma sociedade de consensos, muito menos o viés da mediação estética, à Schiller mais do que à Kant, o permitia. Partes sem todo, nas cidades estado gregas, amigos e rivais

aspiram à verdade pela via de uma universalidade epistêmica que os coloque além da *doxa* e da aparência, sintomas dramáticos do não ser, recorrendo para isso à validação através de um modelo transcendente — a Teoria das Idéias — simultaneamente próxima e distante da validação fundadora do mito. Trata-se, então, de recalcar as diferenças, impedindo-as de vir à superfície, ou seja, mais do que selecionar a justa opinião, o participante em primeiro lugar, importa denunciar o simulacro, o ponto de vista diferencial, a perspectiva, encurralando o sofista, o falso pretendente, como acontece no diálogo com este nome. Deste modo, como acentuará Deleuze<sup>16</sup>, o platonismo legitimava a representação como cópia-ícone de um fundamento transcendente, culminando a dialética dos rivais (*amphisbetesis*) e suas múltiplas *doxas*, ameaçada de degenerescência pela sofística, na participação exemplar — a opinião fundada, verdadeira.

Se a cópia é o semelhante enquanto reproduz seu modelo numa *mimesis* exemplar, noética, o simulacro é o dissemelhante, diferindo do modelo e da cópia por sua poiesis disseminante, criadora. Deste modo, a arte rivaliza com a filosofia, assustando a dialética que a exclui, porquanto o poema sente e pressente o indizível da Idéia; apreendendo de um só golpe o que a discursividade tenta conhecer num longo e ascético percurso, as singularidades poéticas revelam-se mais universalizantes que os próprios universais noéticos. Só pela força, expulsando os poetas da cidade, Platão conseguirá separar-se do poema, reconhecendo-lhe, porém, neste mesmo ato, um poder ilimitado.

A inversão do platonismo, operada por Nietzsche, alterará a cena, podendo, então, falar-se de crise da representação. Ao mesmo tempo que destrói os modelos e essências transcendentais, assumindo a pluralidade das *doxas* num perspectivismo epistêmico e onto-estética das aparências, o pensamento nietzschiano instalar-se-á no próprio coração da discórdia entre poesia e filosofia. Não mais hierarquias nem seleções nesse reino pseudo do falso pretendente. A arte, entendida como a mais alta potência do falso, disputará de perto à metafísica, o estatuto de *filosofia primeira* — a *sophia* como gênero da *poiesis*.

Antes disso, porém, e ainda na Grécia, a poiesis recensear-se-á no pensamento de Aristóteles. Sem se libertar da proeminência da filosofia, e, ainda que

pelas mãos da *praxis*, a poética, isto é, a *mimesis* e o *mythos*, conhecerão melhores dias. O desdobrar da representação como finita, dos mais altos gêneros às menores espécies, será tarefa do Estagirita, coincidindo com a desontologização das idéias, a dessubstancialização dos universais. A lógica será então fundada, permanecendo a filosofia, porém, como iconografia. Mas no domínio da arte, as coisas não cessarão de complicar-se, já que o espaço ocidental da estética sempre foi o domínio de uma dualidade dilacerante. De um lado, a *mimesis* — teoria da arte como reflexão da experiência real —, do outro, a *poiesis* — teoria da sensibilidade como forma da experiência possível. Podemos dizer, seguindo Ricoeur,<sup>17</sup> que *A Poética* de Aristóteles contém já em latência este conflito.

Aristóteles compreendeu que o erro do platonismo foi separar os universais do indivíduo, ter professado um realismo das idéias. Ao separar as idéias universais da realidade sensível, Platão criou duas realidades, a sensível e a inteligível, levantando-se o problema da participação entre elas. Ora, para Aristóteles, os universais não são substâncias, mas atributos. Não existindo em si, separado da realidade, o conceito é a essência de uma coisa no pensamento, formando-se a partir das experiências sensíveis. Neste contexto, a teoria da *mimesis* poética deverá merecer uma cuidada reformulação; aproximando-se muito mais da filosofia do que a própria história, a poesia será aparentemente valorizada, sobretudo se compararmos *A Poética* com *A República*.

Antes de tratarmos da *Poética*, porém, convém lembrarmos que, relativamente às *ciências teóricas* que têm como objeto o saber ou a verdade, e às *ciências práticas* que estudam a própria ação humana, abrangendo a ética, a política e a economia, as chamadas *ciências poéticas*, aí incluída a *techné*, ocupam-se do estudo da produção de uma obra exterior ao agente. Nesta classificação, Aristóteles parece omitir a lógica, porquanto esta, sem ser uma ciência propriamente dita, é, essencialmente uma metodologia, espécie de propedêutica das ciências.

Na *Poética*<sup>18</sup>, Aristóteles começará por dizer que a imitação é congênita ao homem, o mais imitador de todos os viventes, acrescentando que este se compraz no imitado. Assim sendo, a *mimesis* não é simples momice animal, pois, embora seja um movimento natural, só o animal racional aprende por imitação, sentindo prazer em imitar. A poesia, em sua

expressão paradigmática mais elevada — a tragédia — surgirá, então, como “imitação de uma ação de carácter elevado, (...) mediante atores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação (*catharsis*) dessas emoções”.<sup>19</sup>

Em sua leitura sintomal da *Poética*, Ricoeur<sup>20</sup> dirá que *amimesis* aristotélica é inseparável do *mythos*, só assim se entendendo o tom dinâmico desta obra, remetendo-nos já para uma imitação criadora. Ora, “o mito é imitação das ações; e, por “mito” entendo a composição dos atos”,<sup>21</sup> dirá Aristóteles, acrescentando mais adiante que “o elemento mais importante é a trama dos fatos, pois a tragédia não é imitação de homens, mas de ações e de vida”, constituindo “as ações e o mito a finalidade da tragédia”.<sup>22</sup> Será pois no binômio *mimesis-mythos* que a *Poética* deverá ser entendida em sua leitura dinâmica. *Amimesis* é um processo ativo de imitar ou representar através da composição de tramas — o *mythos* —, sendo a tragédia, enquanto representação de homens que atuam, uma autêntica *mimesis* praxeos, como dirá Ricoeur.<sup>23</sup> “Sem ação não poderia haver tragédia, mas poderia havê-la sem caracteres”.<sup>24</sup> Dirá ainda Aristóteles, concebendo o poeta como um compositor de tramas, seu dinamismo imposto pelo próprio adjetivo *poético* que, como vimos, caracteriza as ciências produtivas.

Estamos longe da *mimesis* platônica, entendida como participação, em que as coisas imitavam as idéias, e as obras de arte as coisas, afastando-se do modelo ideal que era fundamento último. A poética aristotélica é do domínio do fazer humano, excluindo qualquer interpretação da imitação em termos de cópia, réplica do idêntico. A *mimesis* poética é atividade, entendendo o Estagirita por *poéticas*, as artes de composição, ligadas ao fazer humano. Se a arte aristotélica imita a natureza, diz Michel Ribon<sup>25</sup>, ela imita-a essencialmente em sua função poética, sendo o *mythos* mais uma *mimesis* da *natureza naturante*<sup>26</sup>, da potência, do que a cópia da *natureza naturada*, cujas manifestações sensíveis seriam a atualização daquela. O artista é o atualizador do virtual, mais do que o imitador da *natureza naturada*; imita a natureza em seu processo, não se limitando a reproduzir suas formas visíveis, e como tal é um ser poético, demiúrgico, sendo “a produção autônoma da arte, análoga à criatividade que Aristóteles atribui à natureza”.<sup>27</sup>

A poesia é um fazer sobre um fazer, não um fazer efetivo, ético, mas um fazer inventado, poético, dirá Ricoeur<sup>28</sup>. “Não é ofício do poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade”<sup>29</sup>, devendo mesmo “preferir-se o impossível que é verossímil, ao possível que é incrível”<sup>30</sup>, dirá Aristóteles, para concluir no final da *Poética*: “O poeta é imitador (...) por isso, sua imitação incidirá num destes três objetos: coisas quais eram ou quais são, quais os outros dizem que são ou quais parecem, ou quais deveriam ser. Tais coisas, porém, ele as representa, mediante uma elocução que compreende palavras estrangeiras e metáforas, e que, além disso, comporta múltiplas alterações, que efetivamente consentimos ao poeta”<sup>31</sup>. Estava criada a literariedade do literário, o *como se* do ficcional.

Mas o *mythos* trágico aristotélica é ainda, e essencialmente, como bem salientou Ricoeur, o espaço da *concordância do discordante*<sup>32</sup>, por isso mesmo, a estrutura teleológica da trama, ordenada segundo critérios de necessidade e verossimilhança, faz “da poesia algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta, o particular”<sup>33</sup>. O papel da *mimesis*, entendida como verdadeira *mimesis praxeos*, é construir uma coerência verossímil e concordância necessária, a partir do *mythos*, deduzindo a forma universal, do contingente e emocional — o terror e a piedade — através da *catharsis*. Compor a trama é fazer surgir o necessário e verossímil do accidental, o universal do singular, razão pela qual as ações superam os indivíduos, sendo o poeta, enquanto as imita, superior ao historiador.

Poderá, então, falar-se de universais poéticos, em Aristóteles, segundo Ricoeur<sup>34</sup>, não dos universais dos filósofos, muito menos dos platônicos, mas de uma universalidade do verossímil, mais próxima do *dever ser* da *praxis* e dos raciocínios dialéticos, referidos nos *Tópicos*<sup>35</sup>, fazendo, de certo modo, lembrar o *sensus communis aestheticus* kantiano. Os universais também não são transcendententes como no realismo ontológico platônico. Na *Lógica* são deduzidos do particular, ao qual são imanentes, por abstração; na *Poética* são deduzidos das emoções trágicas pela *catharsis*, assemelhando-se esta à abstração lógica, enquanto forma de purificação e universalização. Daí o prazer da *mimesis*, referido por

Aristóteles logo no início da *Poética*, prazer do reconhecimento do universal (anagnorisis) que a trama engendra<sup>36</sup>, o prazer de saber evocado no Livro VII da *Ética a Nicomaco*, fruído agora como prazer do texto.

Muitos autores consideraram a *catharsis* trágica aristotélica, parte integrante de um processo de metaforização que, unindo sentimento e conhecimento, estaria próximo do esquematismo kantiano. Não nos cabe de momento desenvolver esse tema, por mais pertinentes que as questões da metáfora e da imaginação em Aristóteles nos pareçam. Não podemos esquecer que a discórdia entre filosofia e poesia se reveste de um interesse e sedução particulares para os pensadores de língua portuguesa, constituindo, desde o início, o objetivo latente de nosso percurso. Nossa abordagem oblíqua, lateral, pelo viés dos fundadores do *logos* e subterrâneos de seus *mythos*, *mimesis* e simulacros, não sendo mais do que um sutil artifício de alguém que se instalou no conflito e não sabe nem quer sair dele.

Deslocada para o binômio *mimesis-mythos*, a poética aristotélica tende, dinamicamente, como seu próprio nome indica, para uma poiesis, como se a boa *mimesis* platônica fosse uma má *poiesis* aristotélica, alterada, epistêmica e ontologicamente, a própria noção de imitação, como vimos. Todavia, não podemos esquecer que, a positividade do *mythos* trágico, do *como se* literário, ou se quisermos da metáfora em Aristóteles, reside precisamente nessa quase universalidade ética, senão mesmo cognitiva a que o poético procura ascender pelo viés do verossímil e necessário. De resto, a noção de simulacro, característica da filosofia platônica, e que aparecerá sobretudo em *O Sofista*, estará ausente no Estagirita, tudo se passando ainda nos limites da representação. É como se o fundamento platônico, perdida sua transcendência arquetípica, se disfarçasse na forma, princípio de analogia, mais lógico do que ontológico, reconhecendo-se pela sua universalidade, como os *a priori*s de Kant. Mas não é a *Forma Pura* aristotélica o sucedâneo da *Idéia* platônica?

O contexto sociocultural de Aristóteles não é mais o da cidade estado grega, mas o do domínio macedônio às portas do helenismo, mostrando-se o Estagirita mais preocupado em gerir as opiniões do que com a caça ao sofista, chegando mesmo a abordar na *Retórica* questões sobre argumentação e persuasão. Cremos mesmo que há um certo pragmatismo moralizante na obra de Aristóteles que os filósofos da

*Nova Retórica* se têm esforçado por mostrar, e ao qual a *Poética* não poderia ter ficado alheia. A verdade da poesia é quase universal, quase séria, uma verossimilhança fundada na teleologia e na concordância, superior à história porque capaz de superar o particular, mais próxima, porém, dos raciocínios prováveis do que dos silogismos demonstrativos. Outros tempos, outras *praxis*, outros fundamentos.

A metáfora, cúmplice do conceito, efeito da *mimesis* e da *homoiosis*, manifestação da analogia, tornar-se-á uma forma de conhecimento, uma universalidade sem conceito, à maneira kantiana, sendo a emocionalidade mediadora da intelectualidade, mercê da *catharsis* purgativa do acidental. Contudo, a poesia nunca será tão séria como a filosofia, conservando seu estatuto intermediário, quando não servil, ao longo da história do *logos*. A metáfora e a *poiesis* trabalham ao serviço da *aletheia*, a verdade plena do universal. Apagando suas marcas, purificando seus desvios, desenhos invisíveis no palimpsesto ocidental, constróem, silenciosa e clandestinamente, a grande Mitologia branca do Ocidente. Por isso, Aristóteles não expulsa os poetas da cidade, servindo-se deles para ensinar o caminho da Verdade, como mestres da *catharsis* universalizante, da sublimação, não do simulacro. Chegará mesmo a censurar Platão por se satisfazer com metáforas poéticas, já que, na realidade, as suas não passavam de pre-conceitos, de quase universais.

Na realidade, ao expulsar os poetas na *República*, Platão revelava muito mais respeito e fascínio pela poesia do que Aristóteles, como se aquela simbolizasse esse perigo que salva, de que falava Hölderlin. Negado, expulso, encurralado, o fazedor de simulacros, o jogador de aparências, o poeta, é um negativo positivo na obra platônica; sublimado por Aristóteles, transforma-se num aprendiz de filósofo, quase sério, quase universal, um sujeito quase. O poeta e a metáfora sem qualquer valor em si, sempre relativos em seu papel de atores coadjuvantes, intermediários e adoradores da *Filosofia Primeira*. Pragmático, Aristóteles construirá uma poesia edificante, sendo a tragédia, em seus efeitos depurativos, o paradigma da arte. Contra a repressão fascinante de Platão para com os poetas, Aristóteles propõe a sua sublimação edificante.

Não podemos negar, como Ricoeur, que a *mimesis* aristotélica tem um traço dinâmico, é já

*poiesis*, só que o seu dinamismo é emprestado, oriundo da *praxis*, por isso mesmo, poiético não poético. Seu fundamento é sua teleologia, a concordância do discordante, sua quase universalidade; seu tom, ainda monocórdico, é o discurso do Mesmo, a *catharsis* da diferença, a sublimação do simulacro. O Kant que em 1796 se assustava com as Cartas apócrifas de Platão, permanecerá implicitamente fiel ao Estagirita, pelo menos num aspecto: o amor à teleologia. Em nome do fim, a universalidade será lei, a Ética, Filosofia Primeira, e a imaginação, estilizada em esquemas, uma universalidade sem conceito.

Platão instalou a discórdia entre poesia e filosofia, Aristóteles deslocou-a, mas o tom do conflito permanecerá monocórdico, neutral, durante muito tempo. A polifonia das vozes, as colchas de retalhos, as imanências, anarquias e desterritorializações, virão mais tarde: Espinosa, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Deleuze e Derrida já em nossos dias. Entre a discórdia e a sedução, o *logos* e a *poiesis* digladiam-se na tarefa comum de pensar o impensável e dizer o indizível. Conflito sem seleção nem solução. Não desejemos o seu fim, que os riscos de uma filosofia rimada e de um poema dialético seriam fatais para ambas.

E os nossos filósofos? E os nossos poetas? “Filósofos vós sóis do vosso Ocidente”, dizia Rimbaud, a seus rivais do *logos*. Só que nossas geofilosofias e hidropoéticas, nosso Ocidente tão extremo e tão marítimo, sempre nos fez pensar além dele. Aí, onde a terra acaba e o mar começa, onde a Distância fala no silêncio, nossa Mitologia branca sempre foi mestiça, há muito estamos *entre*....

## NOTAS

- (1) Lytotard, J. F. *Lições sobre a analítica do sublime*. São Paulo: Papirus, 1991.
- (2) *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993. p. 451 e seguintes.
- (3) *O sofista*. Porto: edições Sousa e Almeida, s. d.
- (4) Cf. Deleuze, G. Platão e o simulacro. In: *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974. P. 259 e seguintes.
- (5) *A República*, p. 466.
- (6) *O Banquete*. Lisboa: INCM, 1995.
- (7) Badiou, A. Linguagem, pensamento, poesia. In: *Para uma nova teoria do sujeito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994 p. 83.
- (8) *Op. cit.* p. 84.
- (9) Ver Derrida J. *De um tom apocalíptico adotado há pouco em Filosofia*. Lisboa: Vega, 1997, p. 30.
- (10) Derrida, J. A mitologia branca: a metáfora no texto filosófico. In: *Margens da Filosofia*. São Paulo: Papirus, 1991, p. 254.

<sup>(11)</sup> Seguimos a leitura do texto feita por Derrida In: *De um tom apocalíptico adotado há pouco em Filosofia*.

<sup>(12)</sup> Cf Derrida, *op. cit.* p. 37.

<sup>(13)</sup> *Op. cit.* p. 39

<sup>(14)</sup> Cf. Deleuze, G. Platão, Os gregos. In: *Crítica e Clínica*. Rio de Janeiro: editora 34, 1997 p. 154

<sup>(15)</sup> *O sofista*, p. 195 e 204

<sup>(16)</sup> Platão e o simulacro, p. 260

<sup>(17)</sup> Ricoeur, P. *Temps et récit.*, Paris: Ed. Seuil, 1993. vol. I

<sup>(18)</sup> *Poética*, Tradução, prefácio e notas de Eudoro de Sousa... Lisboa: INCM, 1994. p. 107.

<sup>(19)</sup> *Op. cit.* p. 110

<sup>(20)</sup> *Op. cit.* p. 83

<sup>(21)</sup> *Op. cit.* p. 111

<sup>(22)</sup> *Ibidem*

<sup>(23)</sup> *Op. cit.* p. 65

<sup>(24)</sup> *Poética*, p. 111

<sup>(25)</sup> Ribon. M. *A arte e a natureza* São Paulo: Papirus, 1991. P. 55

<sup>(26)</sup> Segundo Ribon, *op. cit.* p. 186, estas expressões teriam surgido no século XII com as traduções latinas dos textos de Aristóteles, sendo a *natureza naturante* o impulso indiviso, a causalidade produtiva imanente que pertence à obra na formação, desenvolvimento e características dos seres, enquanto *anatureza naturada* seria o conjunto dos seres produzidos pelas operações criadoras da *natureza naturante*.

<sup>(27)</sup> *Op. cit.* p. 61

<sup>(28)</sup> *Op. cit.* p. 87

<sup>(29)</sup> *Poética*, p. 115

<sup>(30)</sup> *Op. cit.* p. 142

<sup>(31)</sup> *Op. cit.* p. 143

<sup>(32)</sup> Ricoeur, *op. cit.* cap. II

<sup>(33)</sup> *Op. cit.* p. 115

<sup>(34)</sup> *Ibidem*

<sup>(35)</sup> Ao contrário dos raciocínios analíticos, demonstrativos e impessoais, nos raciocínios dialéticos, as premissas são constituídas por opiniões, sendo seu critério a probabilidade e a verossimilhança.

<sup>(36)</sup> *Poética*, p. 112

## MULTICULTURALISMO: QUESTÕES ÉTICAS

Constança Marcondes CÉSAR  
Instituto de Filosofia - PUC-Campinas

### RESUMO

*A reflexão de Ricoeur sobre o multiculturalismo tem como ponto de partida o surgimento de uma civilização planetária, que torna impossível o enclausuramento cultural. A universalização põe culturas diversas em confronto, fazendo surgir o paradoxo político e paradoxo religioso e impõe a meditação sobre tolerância, justiça, não-violência, felicidade, responsabilidade, solidariedade trans-étnica.*

### RÉSUMÉ

*La réflexion de Ricoeur sur le multiculturalisme prend pour point de départ la naissance d'une civilisation planétaire, laquelle rend impossible l'isolement culturel. L'universalisation mise en marche pour la civilisation technicienne met des cultures différentes une en face de l'autre, et elle met en relief le paradoxe du politique et le paradoxe religieux, elle impose la méditation sur la tolérance, la justice, la non-violence, le bonheur, la responsabilité, la solidarité transéthique.*

A obra de Ricoeur é sugestiva e inspiradora, na reflexão contemporânea sobre o problema do multiculturalismo. Um texto publicado em 1961 na revista *Esprit* (cf. Ricoeur, *História e Verdade*, RJ, Forense, pp. 277-291), “Civilização universal e culturas nacionais”, oferece, ainda hoje, uma importante contribuição para discutirmos o assunto.

O problema que se coloca, como ponto de partida para o debate, é comum a todas as nações, não importando se são subdesenvolvidas, emergentes ou altamente industrializadas. Consiste no surgimento de uma civilização planetária, que expressa tanto a irreversibilidade desta unificação e progresso, quanto a exigência de conservação e respeito à diversidade das culturas que compõem a humanidade considerada no seu conjunto. A civilização mundial que se anuncia,

apoiar-se na difusão da técnica e da ciência e na unificação do mundo sob a égide do saber científico. As invenções, as descobertas, que ocorrem nesse campo, pertencem, de direito, a toda a humanidade e criam, para todos, situações novas. O enclausuramento cultural não é mais possível, dada a participação de todos na civilização técnica única.

A civilização universal, tal como Ricoeur a chama, apoiar-se ainda “na existência de uma política racional” (*op.cit.*, p. 279), apesar da diversidade dos regimes políticos: “o Estado moderno tem, enquanto Estado, uma estrutura universal discernível” (*id.*), como Hegel demonstrou, diz Ricoeur, no *Princípios de Filosofia do Direito*.

A racionalidade que caracteriza o mundo contemporâneo pode, seguramente, apresentar as

formas distorcidas, patológicas, da burocracia e da tecnocracia. Mas burocracia e tecnocracia não são senão as formas desviadas de uma racionalidade que se expressa na busca do “bem-estar, instrução e cultura” (id.), de democracia e organização da função pública, de equilíbrio econômico internacional, de mundialização de um gênero de vida que uniformiza vestuário, habitação, transportes, lazer e informação (id., p. 280).

Depois de ter caracterizado a civilização mundial, Ricoeur indaga seu significado. Reconhece que ela implica num progresso e melhora da vida; que a “universalização é, em si mesma um bem” (id., p. 281), fazendo aflorar à consciência coletiva a idéia de uma única humanidade e dando à grande maioria o acesso a melhores condições de vida, à mais ampla liberdade e independência. Exemplifica o caráter benéfico da civilização mundial pela redução do analfabetismo e a ascensão de imensas massas humanas “a um bem-estar elementar” (id., p. 282).

A contrapartida deste efetivo progresso e desta efetiva melhora qualitativa é uma possibilidade de destruição “das culturas tradicionais” [e do] “núcleo criador das grandes civilizações”, [o] “núcleo ético e mítico da humanidade” (id., p. 283). Se o acesso aos bens culturais se universaliza, ascendem paralelamente também os aspectos sombrios e negativos da sociedade contemporânea, a negatividade e alienação característicos da subcultura, da tecnocracia, da exploração econômica: “nem toda cultura pode suportar e absorver o choque da civilização mundial” (id., p. 284), nem sempre é fácil conservar a própria identidade e ser capaz de expressar tolerância face à diversidade cultural. Há, no mundo contemporâneo, o risco de nostalgia do passado ou de um certo exotismo cultural, à sedução pelo longínquo e pelo estranho, de modo que “qualquer ser humano medianamente afortunado” [pode] “expatriar-se indefinidamente, caindo num nihilismo absoluto, no mero colecionar de informações sobre diferentes países, abandonando a vida criadora.

Para escaparmos desse sincretismo inadequado, que tem como contrapartida um ceticismo profundo, Ricoeur propõe que examinemos os valores que caracterizam as diversas culturas, o “núcleo ético-mítico que constitui o fundo cultural de um povo” (id., p. 287). Compreende, deste modo, que a característica das culturas é a contínua renovação. Assim, as culturas tradicionais só poderão sobreviver

integrando a racionalidade científica e recuperando, ao mesmo tempo, o sentido do sagrado, para além da avassaladora dessacralização atual.

A diversidade das culturas atesta a singularidade do homem, mas também a possibilidade de reconhecer nossa semelhança: “afirmar que o estrangeiro é um homem é em suma crer que a comunicação é possível” (id., p. 290), “é ser capaz dessa transferência a um outro centro de perspectiva” (id.).

Somente culturas criativas são capazes de suportar o confronto com a diversidade; somente a fidelidade às próprias origens torna possível a abertura ao outro. Diz Ricoeur: “Aos sincretismos devemos opor a comunicação, isto é, uma relação dramática, na qual alternadamente me afirmo em minha origem e me entrego à imaginação de outrem, de acordo com sua civilização diferente da minha” (id., p. 291).

Nossa época se caracteriza por uma crise: não podemos mais supor uma verdade única, não podemos mais ser dogmáticos; o mundo é plural, a verdade é plural, tem muitas faces. A tentação que nos caracteriza é a do ceticismo; estamos “no crepúsculo do dogmatismo, no limiar dos verdadeiros diálogos” (id.).

Aristóteles fundava a vida feliz na amizade e justiça (*Ética a Nicômaco*, livros V, VIII, X, *passim*). Para Ricoeur, a amizade se expressa, hoje, como *tolerância*, que deve ser entendida, no sentido fraco, como não-violência e no sentido forte, como aceitação da diversidade.

A não-violência tem uma dimensão ético-política fundamental. Sua eficácia é atestada pela obra de Gandhi, “figura exemplar” da *grande alma*, do homem excelente (id., p. 232).

Ricoeur examina a não-violência também ao contrastá-la com o seu oposto, a violência, a morte do outro.

Há, a seu ver, uma violência inelutável ligada ao Estado, há um paradoxo que caracteriza a vida política. Todo Estado expressa uma violência mínima, a penal. Mesmo no Estado mais justo, está presente a violência: o poder de exigir e de obrigar. Assim, mesmo quando legítima, a violência do Estado constitui problema, na medida em que “a ‘autoridade’ não parece poder proceder do amor” (id., *op.cit.*, “Estado e violência”, p. 240). Esse resíduo de

violência, presente mesmo no Estado justo, só se torna *compatível* com a amizade se o respeito à pessoa for medido pela lei, e a punição se mantiver dentro desse limite” (id., pp. 246-247).

A guerra, ordenada pelo Estado, só deve ser levada a efeito pelos cidadãos se ela for condição para que o Estado continue “*a existir e que assim exista o ‘magistrado’*” (id., p. 248). Mas o filósofo reconhece que “Pode acontecer que, em certos casos extremos, o sacrifício de meu Estado se torne um dever político” (id., p. 249), como no caso da Alemanha nazista. A “ética da angústia” que assim se instaura, pode levar-nos a lutar contra o nosso próprio Estado, por dever moral em relação à humanidade. *A ética da angústia* põe em cena, por exemplo, os problemas éticos do *homicídio*, na guerra, para assegurar-se a existência do Estado justo, e o da *traição*, para assegurar a derrubada do Estado injusto. Daí o filósofo dizer:

“O fim [desta tensão], seria a ‘reconciliação’ total do homem com o homem; mas seria também o fim do Estado” (id., p. 250), como já entrevira Aristóteles, ao afirmar que o homem excelente não precisa da lei, que o homem sábio é paradigma de justiça.

O paradoxo político, em nossa época, é que a crescente racionalidade, universalidade, levada a efeito pela civilização mundial, é acompanhada pela crescente possibilidade de perversão dessa mesma racionalidade. Há um mal específico do político, que se caracteriza pela alienação econômica, pelo abuso do poder. O princípio do Estado, no entanto, afirma Ricoeur, é a busca da felicidade através do viver em comum, como Aristóteles já assinalara. A cidadania desenvolve as virtudes propriamente humanas, o consentimento refletido, o consenso alcançado pelo debate. O remédio para o mal político é a liberdade: “seja o Estado *fundando* a liberdade pela sua racionalidade, seja que a liberdade *limite* as paixões do poder pela sua resistência” a elas (id., *op. cit.*, “O paradoxo político”, p. 276).

O remédio para os males do Estado são as virtudes da amizade e da justiça, condições para a construção da vida feliz.

Repetimos: a amizade, hoje, se expressa pela não-violência e a tolerância. Já examinamos a questão da não-violência e a contrastamos com seu oposto, a violência. Veremos agora como Ricoeur desenvolve sua meditação sobre a tolerância.

Os que pregam a tolerância, numa sociedade mundial complexa onde se confrontam culturas rivais, devem buscar estabelecer o modo de atuação e os limites desta, mediante a discussão do que deve ser considerado como *intolerável*. Perante a diversidade de culturas, como estabelecer o que é *intolerável*? Como estabelecer o que deve ser rejeitado, sem se cair num nihilismo e ceticismo em relação a valores, sem considerar todas as formas de comportamento como equivalentes e indiferentes? Ou seja, o problema ético envolvido, quando estamos diante da multiplicidade de indivíduos e de culturas, é hoje, o de *comofundar* valores universalmente aceitos, como estabelecer paradigmas de ação, dado que não há, *imediatamente*, denominadores comuns entre as diferentes culturas, para apreciação das ações.

Esse critério universal, Ricoeur vai buscá-lo no *respeito* à pessoa humana. É intolerável o que é abjeto, desrespeitoso; o que nega, previamente, ao outro, seu valor como pessoa, como interlocutor; é intolerável o que impede ou bloqueia o debate, a liberdade, a participação do indivíduo na vida política, pois tal participação e tal liberdade são condições do estabelecimento de um *consenso conflitual* — ponto de apoio da democracia, possibilidade de vida feliz com e para os outros.

Tolerância é, pois, respeito ao outro, de qualquer cultura; é reconhecimento do outro como interlocutor e parceiro na megapolis que o mundo se tornou. É afirmação do valor da razão e da palavra, do debate como ingrediente da vida propriamente humana.

A consideração do conceito atual de tolerância mostra-o, no seu *sentido positivo*, associado às idéias de liberdade e de pluralismo político-cultural; no *sentido negativo*, à denúncia da intolerância e à crítica ao etnocentrismo. No plano ético, é virtude moral dos indivíduos, virtude política do Estado.

Não deve ser confundida com a *indiferença* à verdade nem com a aceitação de qualquer tipo de pensar, mas, antes, identificada ao direito de expressão, normatizado pela razão. Como *antítese do fanatismo*, seus limites são o direito positivo e o direito natural; supõe a diversidade cultural, espiritual, intelectual, entre indivíduos e povos.

Assim, no plano cultural, consiste em aceitar, sem considerar “bizarros, cômicos, inferiores ou incompreensíveis” (...) os comportamentos de outros

grupos humanos (Dummet, in *Tolérance j'écris ton nom*, Paris, UNESCO, 1995). É aceitação da pluralidade e expressa, no plano social, a igualdade entre os homens, isto é, a justiça, a fraternidade e a paz. Não consiste apenas em suportar a existência física do outro, mas implica em simpatia e acolhimento, superação da mera coexistência.

Hoje, a amizade interpessoal ampliou-se em solidariedade transétnica, afirmando a unidade da humanidade e seu destino comum.

Para Ricoeur, modelo de tolerância no mundo contemporâneo é a ação não-violenta de Gandhi. Para este, a não-violência é obediência à lei do amor, dever supremo do homem.

Um ponto central no exame ricoeuriano da tolerância é a discussão desse conceito nos planos político, religioso, filosófico. *No plano institucional*, Ricoeur identifica a tolerância ao *consenso conflitual*, que consiste em “reconhecer o direito do adversário de existir e na vontade expressa de convívio cultural” (*Lectures I*, p. 303); e no acordo “sobre valores comuns, fundados diversamente, mas enunciados em termos próximos (...)” (id., p. 304). *No plano religioso*, a diversidade de crenças põe, de modo ainda mais agudo que no plano político, a questão da *verdade*. As duas grandes indagações que surgem são: há justificação teológica da tolerância? (id., p. 306); e: “como viver a pluralidade das confissões, na confissão da fé”? (id., p. 308).

Para o nosso filósofo, o caminho em direção à tolerância é o que leva “da violência da convicção à não-violência do testemunho” (id., p. 307), à unidade plural, lembrando que é sempre no seio de uma confissão determinada que se pode reconhecer o valor das outras. Assim, no plano religioso, tolerância significa diálogo entre religiosos e leigos, entre cristãos e sacralidades não-cristãs, abertura ao encontro de diferentes conjuntos simbólicos.

*No plano filosófico*, a tolerância consiste, para Ricoeur, ao nível epistemológico, na tentativa de superação dos conflitos das interpretações, isto é, no reconhecimento da pluralidade da verdade, no não-dogmatismo, na recusa do ceticismo e na busca da articulação entre hermenêuticas rivais. O problema da interpretação reside em não haver um cânone universalmente reconhecido, uma hermenêutica geral, mas apenas teorias da interpretação separadas e opostas. Nosso filósofo parte do extremo conflito que

aí se apresenta, combinando a atitude de abertura não-dogmática e o método rigoroso, para fundar a possibilidade do diálogo no próprio ser humano que, refletindo, aborda a realidade sob múltiplos aspectos. Encontrando as raízes ontológicas de compreensão, Ricoeur articula as hermenêuticas rivais numa unidade, cujo fundamento é o próprio ser humano, a quem todas se reportam. Partindo da epistemologia, a meditação de Ricoeur desemboca, assim, na *ética*.

Quando aborda a questão *ética* do multiculturalismo, outra virtude política fundamental, aos olhos do filósofo, é a *justiça*. A meditação de Ricoeur sobre o tema envolve uma discussão dos princípios de justiça (“Le juste entre le legal et le bon”, in *Lectures I*, pp. 176-194); do sujeito do direito; do conceito de responsabilidade (*Lectures I*, pp. 270-293; *Le juste*, pp. 41-70); do ato de julgar, da pluralidade das instâncias da justiça (*Le juste, passim*), dentre outros temas.

A justiça aparece, na sua meditação, relacionada ainda às idéias de *bem* e de *lei*.

Se na Antigüidade a análise da justiça recebe nas *Éticas* aristotélicas uma ênfase especial, na modernidade é em relação ao direito e sua finalidade, é no âmbito da filosofia política, que se estabelece o campo de reflexão sobre a justiça, entendida como o laço entre o ético e o político. Problemas centrais, como o do paradoxo do mal político, são também o da legitimidade do Estado, o da demarcação entre o justo e o injusto, o do lugar próprio do jurídico e o da especificidade do direito.

O exame do problema da justiça aparece fundado, na obra de Ricoeur, na dimensão dialógica do si e na caracterização da ação humana como a ação moral (id., pp. 13-14).

A dimensão dialógica do si põe a justiça como virtude, que estende a virtude da *amizade* — emblemática do acolhimento ao outro, no plano interpessoal — ao outro distante: “O outro, segundo a amizade é o *tu*; o outro, segundo a justiça é *cada um* (...)” (id., pp. 14-15), como na expressão: *dar a cada um o que lhe é devido*.

A justiça aparece, assim, como a virtude das relações humanas mediatizadas pelas instituições sociais, numa perspectiva análoga à de Rawls. Segundo a regra de ouro, a justiça é “parte integrante do desejo de viver bem”, de modo que o “político, tomado no sentido amplo, constitui assim a

arquitetônica da ética”, dado que é “como cidadãos que nos tornamos humanos” (id., p. 17).

A justiça está associada ao *bom* (bem viver); mas também ao *obrigatório*: “é o nível da norma, do dever, da interdição” (id., p. 18); e às idéias de lei, de cidadania, de proteção aos direitos. O justo se define, no plano do desejo de bem viver, como o *bem* em relação ao outro; no plano da obrigação, como *olegal*; no plano da sabedoria prática — que avalia o que é justo “nas situações de incerteza e de conflito” (id., p. 27) — pode ser identificado ao *equitativo*.

O exame do justo implica, para nosso filósofo, na consideração das condições em que o ato de julgar “pode ser dito autorizado ou competente” (id., p. 186): supõe a existência de leis, de tribunais, de juizes, de processo — que possibilitem expressar, na situação singular, a força do direito. É aplicação e interpretação da lei, visando, em última análise, a correção da partilha injusta, a superação das querelas. É afirmação do poder da palavra contra a violência, explícita ou dissimulada; é afirmação do poder da palavra contra a vingança, em favor da paz social, da cooperação, do bem comum.

Mostrando que há “um *lugar* na sociedade (...) onde a palavra tem primazia sobre a violência”, o filósofo põe em evidência que o ato de julgar tem como finalidade imediata “dirimir um conflito” e, a longo prazo, “contribuir para a paz social (...), [a] consolidação da sociedade como empreendimento de cooperação (...)” (id., p. 10).

Ricoeur comenta, ainda, a obra de Walzer sobre a pluralidade de instâncias da *justiça*. Daí, partindo do exame do conceito, entendido como sinônimo de *igualdade*, *boa partilha* (analogamente a Aristóteles), propor, seguindo Walzer, a noção de *igualdade complexa*, que põe em jogo questões novas. Entre elas, por exemplo, destaca: a da *nacionalidade*: como fazer distribuição justa entre membros da comunidade e estrangeiros; a da *proteção social*: como distinguir as necessidades que exigem provimento e reclamam direitos?; a dos *trabalhos penosos*: como partilhar equitativamente valores negativos? E, positivamente, como controlar a distribuição dos *bens sociais*, como o lazer, a educação, garantindo a igualdade de oportunidades?

O principal problema, hoje, do Estado, é conseguir estabelecer acordos e “gerir o desacordo, sem sucumbir à violência” (id., p. 128), colocando “o

pluralismo a serviço da igualdade complexa” (id., p. 134).

No horizonte da meditação sobre o justo, nosso filósofo examina a noção de *responsabilidade*: “(...) em direito civil [a responsabilidade] se define pela obrigação de reparar o dano (...) em direito penal, pela obrigação de suportar o castigo (...). É responsável quem quer que esteja submetido a essas obrigações” (id., p. 41).

Mas, na linguagem filosófica, o conceito é mais amplo: somos responsáveis pelas conseqüências das nossas ações, mas também somos responsáveis pelos outros; ou seja: a responsabilidade consiste não só em reparar danos ou sofrer punições, mas também as noções de *obrigação*, *dever*, *princípio de ação*. Para além da imputação e da retribuição, a palavra *responsabilidade* aparece, hoje, associada às noções de *solidariedade*, *segurança*, *risco* (id., p. 58), tal como Hans Jonas assinalou. Expressa o laço entre as virtudes da *amizade* e da *justiça* e a evolução do conceito, do plano puramente *moral* (intersubjetivo) para a dimensão propriamente *ética*, dado o seu mais amplo alcance, no tempo e no espaço, englobando a humanidade toda, presente e futura.

Em vez de voltar-se para o passado, para o conceito estritamente jurídico de *responsabilidade pelo que fizemos* (imputação), a orientação prospectiva do princípio ético mostra-o ligado à ética de prevenção de ameaças e à virtude da *prudência*.

A sabedoria prática consiste em aproximar, segundo Ricoeur, “a ‘teleologia’ de uma ética aristotélica que visa o bom, e a ‘deontologia’ de uma moral kantiana que proíbe o mal” (cf. Abel, *La promesse et la règle*, p. 87). Visa fundar a cidade feliz, definindo o bem comum e resguardando-a de perversões, mediante a intervenção de regras que limitam o poder do Estado; impedindo a irracionalidade e o mal propriamente políticos. Daí o estudioso de Ricoeur, Olivier Abel, afirmar: “A busca da felicidade política pode, com efeito, implicar violência e mentiras tanto mais terríveis quanto mais o fim justificar os meios” (*op. cit.*, p. 61); pois toda violência ilegítima do Estado só agrava o problema do mal intrínseco ao mundo político. Na verdade, Ricoeur entende que mesmo o Estado “mais justo, mais democrático, mais liberal, se revela como a síntese da legitimidade e da violência, isto é, como poder moral de exigir e poder físico de constranger” (*Histoire et vérité*, pp. 258-259).

Desta constatação, Ricoeur deduz duas grandes linhas de reflexão: a meditação sobre as *regras de justiça* e a meditação sobre o *amor*, visto como plenitude da justiça (*Le juste, passim; Soi-même comme un autre, passim; Love and justice in Philosophy & Social criticism*, vol. 21, nº 5/6, set. nov. 1995, pp. 23-39).

A justiça entendida como regra de ação, imperativo de evitar o mal, levou Ricoeur a examinar, na linha das meditações de Kant, Habermas e Rawls, “os princípios ou procedimentos da deliberação, de tal sorte que todos os pontos de vista - inclusive os mais fracos - sejam respeitados na decisão” (Abel, *op. cit.*, p. 67).

Ao lado do visar a “vida boa”, o bem viver juntos, trata-se de examinar a justiça como o “conjunto de procedimentos que permitem organizar os conflitos entre as diversas perspectivas” (id.), a fim de que, apesar dos conflitos, se possa viver (id.).

A regra fundamental não é uma simples norma jurídica, é um *princípio*, o de *reciprocidade*. Tal princípio consiste na afirmação do respeito e estima ao outro e na veracidade, que implica a coerência entre o fazer e o dizer.

O contrato social, assegurando a liberdade e a cidadania, dirimindo a desigualdade, deve fundar a justiça social sobre a justiça política. Mas Ricoeur sublinha a exigência de uma hermenêutica do justo, da vinculação entre as regras de justiça e o ideal de bem-viver, essencialmente ético.

Tal ética é uma ética da convicção, que compara, critica e funda argumentativamente uma tradição: “... e só uma longa conversação entre as culturas permitiria estabelecer suas correspondências” (id., p. 79). Podem ocorrer, dada a diversidade de culturas e de tradições, conflitos entre as regras. Ricoeur discerne três tipos de conflito, nos planos político e jurídico: “o debate político, onde o conflito de opiniões deve ser respeitado (...)”; “o conflito entre os fins do bom governo”: qual deve ser privilegiado? “a segurança, a prosperidade, a liberdade, a igualdade?” e, finalmente, “a crise de legitimação que nasce quando não nos reconhecemos mais na forma da sociedade em que vivemos” (id., pp. 84-85).

Assim, por exemplo, “a deriva totalitária, que é uma perversão da busca da felicidade, reclama a intervenção de regras que limitem o poder” (id., p. 88).

Daí Ricoeur tratar de mesclar, diz Abel, uma *moral da discussão* e da argumentação, que “submete (...) as convicções dos sujeitos políticos a uma exigência de universalidade, obrigando a levar em conta ‘o outro ponto de vista’ e uma *ética da convicção*, que enraíza o justo nas tradições (id.). O direito é o campo onde essas duas perspectivas se encontram: “De um lado, a ética recorda ao direito sua finalidade política, que é organizar a justiça e fundar a coesão social, corrigindo as desigualdades pela equidade (...)” (id, p. 89); “De outro lado, a moral resiste (...) a uma interpretação abusiva e pede ao direito que se atenha ao mínimo de regras que permitem a coexistência de diversas formas de vida na mesma sociedade (...) [e] espera que o direito proteja dos abusos do poder (...) e que limite a irracionalidade propriamente política (...)” (id., p. 90).

Trata-se de buscar os valores universais, muitas vezes dissimulados nas culturas tidas como exóticas. Ricoeur os chama de *universais em contexto* ou *potenciais*; são desvelados ao termo de longos debates, que fazem nascer uma nova coerência, e possibilitam o surgimento de uma comunidade metafórica (Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, pp. 335-336) entre culturas diversas.

Para Ricoeur, a plenitude de justiça é o amor; assim, a *justiça* se torna *sabedoria*, reabrindo continuamente o campo das possibilidades e estabelecendo o laço social sobre o mínimo comum a todas as tradições. A cidade feliz é a comunidade total, metafórica e invisível; é a comunidade segundo a esperança, é a democracia enquanto valor - horizonte e afirmação plena dos direitos humanos (Abel, *op. cit.*, p. 120).

Uma obra recente de Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle* (Paris, Odile Jacob, 1998), aborda, no sétimo capítulo, uma vez mais, o tema da ética universal e dos conflitos culturais. Os problemas da fundamentação da ética, da violência e do mal, da tolerância e da reconciliação, da deliberação e do debate são aí discutidos. Constituem, a nosso ver, o núcleo essencial da ética de Ricoeur, o seu resumo; nela, a meditação sobre o multiculturalismo é um dos pontos axiais.

Para nosso filósofo, “o problema da vida em comum é o de aceder ao estágio em que muitas tradições se considerem mutuamente como co-fundadoras, se elas quiserem sobreviver, numa

situação de contenda, às forças exteriores e interiores de destruição” (*op. cit.*, p. 288). Uma das questões centrais é o da confusão entre religião e nacionalismo; “a maior parte dos conflitos no mundo são de origem religiosa ou (...) a religião é invocada como elemento essencial da identidade cultural” (*id.*, p. 294).

Para abordar a conexão entre religião, intolerância e violência, que constatamos no mundo atual, Ricoeur forja o conceito de “paradoxo religioso”. Analogamente ao “paradoxo político”, que consiste em, do maior bem - o bem-viver juntos - poder surgir o maior mal - os totalitarismos e a violência - também da religião, que deveria ter “a função social (...) de reunir, (...) de criar a confiança, de trazer conforto face a uma natureza hostil e perante a morte (...)”, (*id.*, p. 295); em suma, as funções de permitir “a confiança na palavra do outro” (*id.*, p. 298) e de promover a paz, entre as diferentes convicções (*id.*, p. 304) - pode surgir o mal e a violência. A pretensão a uma verdade única e a não universalidade da expressão do religioso, constituem o *paradoxo religioso*.

A superação da oposição entre as confissões não pode consistir, diz o filósofo, numa unificação de todos os credos. Supõe, na verdade, “o reconhecimento mútuo entre o melhor cristianismo e do judaísmo, o melhor do Islão, o melhor do budismo, etc., na linha (...) do aforismo segundo o qual a verdade reside na profundidade” (*id.*, p. 305). Se cada religião renunciar a *dizer* a verdade, a possuir a verdade, limitando-se a “esperar estar na verdade” (...) e reconhecendo que “o fundamental passa também por outras línguas (...),

[está] além de suas múltiplas línguas” (*id.*), a paz entre as religiões começa a ser possível. Há uma incidência do religioso na moral, há um denominador ético que é possível alcançar, através da razão.

O problema do mal se apresenta como um escândalo e como a negação do religioso em três níveis: o primeiro, o da *linguagem*: “[é] violência na linguagem (...) destruição da linguagem pela ruptura dos pactos” (*id.*, p. 317); o segundo da *ação*: o mal é “atentado à integridade física e psíquica dos outros” (*id.*); o terceiro, o das *instituições*: o mal é a guerra, forma de violência mais ampla e temível (*id.*).

Nosso mundo se caracteriza por conflitos econômicos, políticos, culturais; “o tesouro simbólico das grandes religiões” (*id.*, p. 331) poderia oferecer um elemento unificador, que permitiria o diálogo entre os homens, ao nível de uma sabedoria prática. A deliberação, a discussão, os comitês de ética, reforçariam um ato essencial de confiança, de recurso a um fundamento originário, de reafirmação da “coragem de viver fazendo prevalecer a bondade sobre o mal...” (*id.*, p. 322).

A riquíssima meditação sobre os conflitos culturais de nosso tempo, levada a efeito por Ricoeur, tem múltiplas implicações. Escolhemos assinalar apenas alguns de seus aspectos, que conduziram nosso filósofo a propor uma “ética de deliberação”, e uma “arte da reconciliação”, como instrumentos de superação dos impasses graves em que nos encontramos.

## CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS SOBRE O CONCEITO DE IDEOLOGIA EM MARX E GRAMSCI

Elisabete M. M. de PÁDUA  
Instituto de Filosofia - PUC-Campinas

### RESUMO

*Neste artigo fazemos uma leitura crítica do conceito de ideologia em Marx e Gramsci, analisando sua contribuição teórica para a Teoria da Ideologia; buscamos compreender o conceito de ideologia em Marx como **mistificação** (produção de ilusão) e em Gramsci como **visão de mundo**, no sentido de considerá-los como categorias de análise que podem ser complementares no processo de pesquisa, uma vez que, articuladas, nos permitem uma compreensão crítica da realidade histórico-social.*

### ABSTRACT

*In this article, we make a critical lecture of Marx and Gramsci ideology concepts and their contribution to the Ideology Theory; we intend to clarify that these concepts of ideology, under Marx as "mystification" and, under Gramsci as "weltanschauung", considering both as complementaries analysis categories in a research process, let us reach a critical understanding of the historical and social reality.*

### INTRODUÇÃO

É indiscutível, hoje, a importância que assumiu o conceito de ideologia para o estudo dos fenômenos sociais, como uma das categorias centrais para explicação do conhecimento e do comportamento humano.

Apesar da ideologia ter sido objeto de estudo de inúmeros teóricos que, partindo da clássica concepção de Marx, procuraram detectar aspectos teóricos e filosóficos que contribuíssem para o desenvolvimento e consolidação das Ciências Sociais, não há uma homogeneidade nas concepções sobre o conceito de ideologia; a pluralidade de concepções que encontramos nas Ciências Sociais e na Filosofia

atesta as dificuldades existentes para seu estudo em cada ciência.

O termo **ideologia** foi inicialmente cunhado por Destutt de Tracy (Elementos de Ideologia, 1801), autor que, inspirado nas idéias sensualistas, portanto numa perspectiva científico-naturalista, buscou fundar a ciência da "gênese das idéias", que estudaria a formação das idéias a partir da observação das relações entre o corpo humano e o ambiente.

Juntamente com outros *ideólogos*, como De Gérando e Volney, Destutt de Tracy era considerado antiteológico e antimetafísico; no entanto, por terem entrado em polêmicas com Napoleão, estes autores foram chamados de *ideólogos*, termo equivalente a metafísicos abstratos, fora da realidade. O sentido

pejorativo dos termos *ideologia* e *ideólogo* foi portanto, atribuído por Napoleão, que em discurso de 1812 ao Conselho de Estado afirmou:

*“Todas as desgraças que afligem nossa bela França devem ser atribuídas à ideologia, essa tenebrosa metafísica que, buscando com sutileza as causas primeiras, quer fundar sobre suas bases a legislação dos povos, em vez de adaptar as leis ao conhecimento do coração humano e às lições da história.”*<sup>1</sup>

Coube a Karl Marx e F. Engels a sistematização de uma Teoria da Ideologia, a partir do texto clássico *A Ideologia Alemã* (1846), onde, analisando e criticando os pensadores alemães pós-hegelianos - Feuerbach, Stirner, Bauer, elaboraram sua concepção de ideologia.

Para Gramsci, que revalorizou o marxismo como Filosofia da práxis, a abordagem da ideologia se encontra em praticamente toda sua obra, destacando-se dos Cadernos do Cárcere (1929-1936), o texto *O Materialismo histórico e a filosofia de Benedetto Croce*, onde a questão da ideologia como visão de mundo é bastante discutida.

Algumas passagens selecionadas nos permitem apreender como Marx e Engels chegam ao conceito de ideologia como falsa consciência, como mistificação, produção de ilusão e mascaramento da realidade histórico-social da sociedade de classes e como Gramsci, a nosso ver não negando, mas ampliando o conceito de Marx, a compreende como visão de mundo (*weltanschauung*).

Buscamos mostrar que no plano da pesquisa científica, os conceitos de Marx e Gramsci, se tomados como categorias de análise da realidade histórico-social, não são contraditórios entre si, mas podem se complementar, no sentido de ampliar nosso conhecimento da realidade concreta.

#### IDEOLOGIA COMO PRODUÇÃO DE ILUSÃO E COMO VISÃO DE MUNDO

*“A produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo ocorre*

*com a produção espiritual, tal como aparece na linguagem da política das leis, da moral, da religião, da metafísica de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas idéias, etc., mas os homens reais e ativos, tal como se acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde até chegar às suas formações mais amplas. A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real. E se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidos como numa câmara escura, tal fenômeno decorre de seu processo histórico de vida, do mesmo modo porque a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico... Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.”*<sup>2</sup>

Nesta passagem, Marx e Engels indicaram o eixo de seus estudos posteriores sobre a ideologia, centrado na compreensão das ideologias como “idéias falsas” - estão invertidas como numa câmara escura (estão de “cabeça para baixo”), como resultado da vida material.

O pensamento é atividade da consciência, mas não está acima das condições históricas de produção, não é autônomo como na metafísica, ao contrário, resulta de seu processo histórico; neste sentido, as representações que o sujeito elabora, quer sejam filosóficas, científicas, políticas, religiosas, estão ligadas, ou melhor, são decorrentes das condições materiais de produção da existência.

Esta compreensão é reafirmada por Marx no prólogo da *Introdução Geral à Crítica da Economia Política* (1857) onde, a partir de seus estudos sobre a filosofia do direito de Hegel, afirma:

*“O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu de fio condutor a meus estudos, pode resumir-se assim: na produção social de sua existência, os homens contraem determinadas relações necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção forma a estrutura*

*econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta a super estrutura jurídica e política e a qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual, em geral. Não é a consciência do homem que determina seu ser, mas pelo contrário, o seu ser social é que determina sua consciência.*"<sup>3</sup>

Ao contrário de Hegel, Marx vai colocar o entrelaçamento da realidade político-social e econômica, historicamente situada que, numa estrutura dinâmica, determina, ao mesmo tempo, *o processo de vida social, política e espiritual em geral*. A consciência está ligada às condições materiais de produção da existência e aqui Marx já mostra as diferentes formas que pode assumir a cada fase do desenvolvimento das forças produtivas.

No entanto, a consciência, ou melhor, as idéias que representam a realidade, são elaboradas pelos homens como elas se apresentam e são percebidas em sua realidade imediata, nas atividades práticas que exercem no trato com a natureza, com o conhecimento, com os outros homens. Se trata de uma representação imediata, numa determinada práxis histórica, mas que se dá como um conjunto de representações (ou categorias) do pensamento comum, que possibilitam aos homens uma familiarização com as coisas da realidade, *mas não a sua compreensão como resultado das relações de produção* (sociais e técnicas). Por isso, Marx mostra a tendência das idéias constituírem uma representação invertida - falsa consciência - do processo histórico real.

Só que esta representação invertida aparece, ao mesmo tempo, como eterna, imutável e Marx busca mostrar a fragilidade destes argumentos, em especial no texto Miséria da Filosofia polemizando com V. Proudhon; as citações a seguir, deixam claras as idéias de Marx:

*"O sr. Proudhon economista compreende muito bem que os homens fabricam os tecidos de lã, os tecidos de algodão e os de seda, em relações determinadas de produção. Mas o que ele não compreende é que estas relações sociais determinadas são também produzidas pelo homem, do mesmo modo como tecidos de algodão, de linho etc. As relações sociais estão intimamente ligadas às forças produtivas.*

*Adquirindo novas forças produtivas, os homens mudam o seu modo de produção, a maneira de ganhar a vida, eles mudam todas as suas relações sociais... Os mesmos homens que estabelecem as relações sociais de acordo com a sua produtividade material, produzem também os princípios, as idéias, as categorias, de acordo com suas relações sociais... Assim, estas idéias, estas categorias são tão pouco eternas quanto as relações que exprimem. São produtos históricos e transitórios. Há um movimento contínuo de aumento das forças produtivas, de destruição nas relações sociais, de formação nas idéias: de imutável não existe senão a abstração do movimento - mors immortalis.*"<sup>4</sup>

Em janeiro de 1865, em carta a J.B. Schweitzer, Marx torna a deixar clara sua posição em relação à metafísica clássica, e sua oposição ao texto de Proudhon, *Filosofia da Miséria*:

*"No livro que escrevi como réplica, o senhor encontrará a crítica dos dois grossos volumes de sua obra. Demonstrei ali, entre outras coisas, quão pouco ele penetrara no segredo da dialética científica; mostrei como, por outro lado, ele compartilha das ilusões da filosofia especulativa, pois ao invés de conhecer as categorias econômicas como expressões teóricas de relações históricas de produção, correspondentes a um dado estágio de desenvolvimento da produção material, ele as converte de maneira absurda em idéias eternas, preexistentes; e como através desses circunlóquios retorna mais uma vez ao ponto de vista da economia burguesa".*<sup>5</sup>

Marx se refere aqui também à questão da compreensão burguesa das relações sociais e técnicas de produção, que são vistas como *leis naturais, leis eternas* (independentes do modo de produção). Nesta mesma passagem, Marx chama a atenção para as possibilidades de compreensão efetiva do real através da *dialética científica*<sup>6</sup>.

De fato, é de suma importância para as questões da ideologia a compreensão marxista de ciência; os fenômenos se manifestam imediatamente ao homem, que os apreende pelo senso comum de forma fragmentada, "ingênua". A essência dos fenômenos só pode ser apreendida mediante um esforço, que cabe a Filosofia e a Ciência realizarem.

Marx deixa explícita esta sua compreensão em algumas passagens de O Capital, das quais destacamos a do Capítulo XLVIII:

*“Na realidade, a economia vulgar se limita a interpretar, a sistematizar e a pregar doutrinariamente as idéias dos agentes do capital, prisioneiros das relações de produção burguesas. Por isso, não admira que de todo se harmonize com as relações econômicas em sua aparência alienada, em que são evidentes contradições absurdas e completas; aliás, toda ciência seria supérflua se houvesse coincidência imediata entre a aparência e a essência das coisas.”<sup>7</sup>*

Através da Ciência e da Filosofia vamos então encontrar as possibilidades de mostrar o verdadeiro significado da ideologia como *falsa consciência*, como *produtora de ilusão*, da ilusão de que, de modo geral, as ações humanas não estão vinculadas à realidade social, ao mundo do trabalho; à medida que idéias e valores são apresentados como *universais*, adequados à natureza humana, harmônicos, há um apagamento, um mascaramento, das contradições encontradas na realidade histórico-social, decorrentes da prática.

A gênese da falsa consciência se encontra nas atividades materiais exercidas pelos homens, historicamente determinadas pela divisão da sociedade em classes; a compreensão da questão da ideologia em Marx requer assim, uma articulação entre pensamento-representações, classes sociais e poder, no sentido de revelar suas contradições e a pretensão de seu discurso de ser a expressão da realidade histórico-social.

No que se refere à divisão social no trabalho, é na questão da separação entre trabalho manual (esfera da existência) e trabalho intelectual (esfera da consciência) que vamos encontrar a origem da ilusão da autonomia das idéias, do pensamento, portanto, da razão. Neste sentido, para Marx, a condição de existência da ideologia está na capacidade de seu discurso mostrar como real (e natural...) a separação entre trabalho intelectual e trabalho material, o que engendra a ilusão da separação entre teoria e prática, entre ação e representação, entre atividade e idéia, como se as idéias fossem autônomas, separadas da realidade histórico-social.

A ideologia como “mistificação”, como “produção de ilusão” requer portanto uma crítica, do ponto de vista filosófico-científico, que demonstre sua falsidade, seu erro, sua ilusão, seus “mecanismos lógicos” que permitem o interesse privado parecer interesse universal, a dominação se apresentar como consenso entre as classes, o próprio Estado parecer estar acima das classes sociais, quando, na verdade, representa a classe dominante.

Entretanto, estas características da “ideologia em geral” apontadas por Marx e Engels não nos permitem alcançar plenamente as especificidades de cada ideologia engendrada no curso da história; o campo teórico aberto por Gramsci, vai distinguir dois tipos de ideologia:

*“1) as elucubrações metafísicas inventadas por certos indivíduos, arbitrarias e ilusórias; 2) as ideologias historicamente orgânicas que são necessárias a uma certa estrutura, isto é, aquelas que constituem uma ‘concepção de mundo que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações da vida individual e coletiva’... ‘toda visão de mundo é histórica, toda verdade pretensamente eterna e absoluta tem uma origem prática histórica e uma validade provisória.’<sup>8</sup>*

Nesta perspectiva, para além do conceito de ideologia como “produção de ilusão”, Gramsci vai enfatizar que ela pode ser compreendida também como “visão de mundo”, como parte integrante, constituinte, da realidade histórico-social, inscrita na praxis. Trata-se de considerar a realidade da ilusão: “A ideologia é pensada portanto como substância, como substância histórica, dotada de positividade, mas não a positividade de uma mentalidade apenas, e sim como inscrita na praxis. Assim, ação e representação constituem uma unidade, com a qual a totalidade da práxis humana pode ser pensada como histórica.”<sup>9</sup>

A compreensão da ideologia como “visão de mundo” põe em relação ao mesmo tempo as *concepções*, representações, sobre a realidade e as ações imediatas dos homens, que se pautam por um conjunto de valores e crenças. Para Gramsci, a compreensão da ideologia não se situa exclusivamente na ordem intelectual (Ciência, Filosofia) como para Marx e Engels, mas leva em conta também as

convicções, a vontade dos indivíduos, que não deixam de estar inscritos na esfera do poder.

Por outro lado, como observa Löwy<sup>10</sup>, não se pode desconsiderar a análise que Gramsci faz da relação entre a ciência e as visões de mundo, já que ele *considera a própria ciência como uma ideologia*, na medida em que resulta também do processo histórico. Algumas citações de Gramsci em *O Materialismo Histórico e a Filosofia de Benedito Croce* tornam clara esta afirmação:

*“Na realidade, a ciência é também uma superestrutura, uma ideologia... A ciência não se apresenta jamais como uma concepção objetiva nua: ela aparece sempre revestida de uma ideologia; concretamente, a ciência é a união do fato objetivo com uma hipótese ou um sistema de hipóteses que ultrapassam o simples fato objetivo.”*<sup>11</sup>

Isso quer dizer que toda ciência da sociedade faz parte de uma visão mais ampla, uma visão de conjunto, enfim, uma concepção do mundo, não se constituindo numa *descrição* fatural e objetiva (pura) da realidade.

Em decorrência desta compreensão de Gramsci, as análises de Marx não são negadas, porém são elas mesmas vistas como um produto histórico e não verdades absolutas e eternas; suas categorias de análise são válidas enquanto não estiverem superadas as condições histórico-sociais que as originaram, ou seja, a existência da sociedade de classes.

Neste sentido, as ideologias não são somente uma ilusão, mas compõem um conjunto mais vasto, orgânico, de valores, crenças, convicções, orientações cognitivas, doutrinas, teorias, representações, coerentemente unificadas por uma perspectiva de classe (em Marx o conceito de ideologia aparece sempre vinculado à classe dominante, não se fala de uma ideologia da classe dominada, do proletariado); já o conceito de ideologia como “visão de mundo” (Löwy utiliza a expressão “visão social de mundo”) nos permite compreender que as ideologias podem corresponder aos interesses de diferentes classes sociais, e não só aos da classe dominante. Em decorrência deste fato, as “visões de mundo” podem ser conservadoras, legitimadoras da ordem social vigente, ou críticas, “subversivas”, quando propõem alternativas de superação da ordem social estabelecida.

Outro aspecto importante colocado por Gramsci é que a busca da verdade, ela própria um fato social, deve levar em conta a discussão coletiva de diferentes experiências, de diferentes interpretações, mesmo que das “minorias”, contra o autoritarismo, a intolerância e a arrogância que muitas vezes se escondem sob uma pretensa autonomia intelectual; à medida que formos capazes de desenvolver uma atitude de respeito às diferenças e abertura ao diálogo, mais perto estaremos do conhecimento efetivo de uma dada realidade histórico-social, conforme o próprio autor:

*“Na discussão científica, já que se supõe que o interesse seja a busca da verdade e o progresso da ciência, demonstra ser mais avançado aquele que adota o ponto-de-vista segundo o qual o adversário pode expressar uma exigência que deve ser incorporada, ainda que como um momento subordinado, à sua própria construção”...*

*... significa justamente que nos liberamos das cadeias das ideologias (no sentido deletério de fanatismo ideológico cego), isto é, que nos situamos desde um ponto de vista crítico, o único fecundo na investigação científica”*<sup>12</sup>

## ALGUMAS CONCLUSÕES

Tanto para Marx como para Gramsci o enfrentamento da questão ideológica passa pelo reconhecimento do **presente como história**, onde nossa ação, nossa atividade teórico-prática intencional, não-utilitária, portanto práxis, é parte do movimento histórico. Não podemos pensar a história como um processo exterior a nós, como se pudéssemos traçar uma linha divisória entre a compreensão da realidade histórico-social e a nossa práxis enquanto sujeitos históricos que buscamos analisá-la criticamente.

A compreensão destas duas tendências clássicas da categoria ideologia se mostra fundamental, pelas conclusões a que um trabalho de pesquisa pode chegar, em se optando por uma ou outra concepção de ideologia.

Se entendermos ideologia somente como produção de ilusão, sua crítica implica que nós, enquanto sujeitos da análise, possamos desmascarar/desvelar, do ponto de vista filosófico-científico, os processos que levaram à produção da ilusão. No

entanto, esta crítica que se opera no âmbito da racionalidade, só pode ser compreendida nesta mesma esfera, intelectual, isto é, pela classe dominante, que tem condições de se apropriar do sentido da crítica e, inclusive em muitos momentos, usá-la a seu favor para perpetuar a dominação político-ideológica.

Entretanto, a compreensão da ideologia como “visão de mundo” abre a perspectiva de examinarmos o poder da classe dominante não mais como absoluto e ilimitado, mas também sujeito à diferentes formas de resistência por parte da classe dominada, ou seja, para Gramsci

*“A filosofia da práxis não busca resolver pacificamente as contradições próprias da história e da sociedade; mas, ao contrário faz delas teoria; ela não é o instrumento que permite aos grupos dominantes obterem o consenso necessário ao exercício de sua hegemonia sobre as classes subalternas; ela é precisamente a expressão dessas outras classes em sua vontade de formar-se na arte de governar, na medida em que elas tem interesse em conhecer todos os aspectos da verdade, mesmo os mais desagradáveis, e em desmascarar os enganos da classe dominante e mais ainda os seus próprios”<sup>13</sup> (grifo nosso)*

Concluimos que, enquanto categorias de análise, os conceitos de ideologia em Marx e Gramsci não são opostos ou excludentes, mas podem ser trabalhados de forma a se complementarem, articuladamente, uma vez que, ao mesmo tempo que nos auxiliam a desvelar/desmistificar os mecanismos ideológicos dominantes em uma dada realidade histórico-social, nos possibilitam sua crítica (e auto-crítica ...) tanto no sentido do seu conhecimento - busca da verdade, quanto no sentido de sua transformação - revolução.

## NOTAS

- (1) Apud Marilena S. CHAUI, *O que é Ideologia*, p. 24.
- (2) K. MARX e F. ENGELS, *A Ideologia Alemã*, p. 36-37.
- (3) K. MARX, *Introdução General a la Crítica de la Economía Política*, 1857, p. 36-37.
- (4) K. MARX, *Miséria da Filosofia*, p. 94-95.
- (5) K. MARX, *Carta a J.B. Schweitzer*, Textos, nº 3, p. 326-332.
- (6) Para Marx, metodologicamente, as categorias principais de compreensão conceitual da realidade a ser investigada se apresentam como pares: fenômeno-essência; mundo da aparência-mundo real; aparência externa dos fenômenos-lei dos fenômenos; movimento visível-movimento real interno; representação conceito; falsa consciência-consciência real; ideologia-teoria/ciência.

- (7) K. MARX, *O Capital*, Livro 3, vol. 6, p. 939.
- (8) Apud Michael LÖWY, *As Aventuras de Karl Marx Contra o Barão de Münchhausen*, p. 135.
- (9) José Carlos BRUNI, *Ideologia e Cultura*, USP, Mimeo, 1980, p. 19.
- (10) Michael LÖWY, *Ideologias e Ciência Social: elementos para uma análise marxista*, p. 11-32.
- (11) Apud Michael LÖWY, *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, p. 135.
- (12) Apud M. A. MACCIOCCI, *A favor de Gramsci*, 176.
- (13) *Ibidem*, 37.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRUNI, José Carlos. *Ideologia e Cultura*. Universidade de São Paulo, Mimeo, 1980.
- CHAUI, Marilena S. *O que é ideologia*. 3ª ed. S.P.: Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, 1981.
- KONDER, Leandro. *O Futuro da Filosofia da Práxis - O pensamento de Marx no Século XXI*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- KOSIK, Karel. *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- LÖWY, Michael. *Ideologias e Ciência Social: elementos para uma análise marxista*. 2ª ed. S.P.: Cortez, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Método Dialético e Teoria Política*. 2ª ed., R.J.: Paz e Terra, 1978.
- \_\_\_\_\_. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen*. 5ª ed. S.P.: Cortez, 1994.
- MACCIOCCI, Maria-Antonietta. *A Favor de Gramsci*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- MARX, K. *Introdução General a la crítica de la Economía Política* (1857) in *Cadernos de Passado y Presente*. 4ª ed., Córdoba, nº 1, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Miséria da Filosofia*. S.P.: Livraria Exposição do Livro, 1972.
- \_\_\_\_\_. *O Capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v.3, 1971.
- MARX, K e ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. 6ª ed., S.P.: HUCITEC, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Textos*. nº 3, S.P.: Ed. Sociais, 1977
- MONTEIRO, J. Paulo. Da Ideologia ao ideologismo in *Conhecimento, Linguagem, Ideologia*. Marcelo DASCAL (org.) S. Paulo: Perspectiva, 1989, 193-216.
- PÁDUA, E. M. M. de. Notas introdutórias ao estudo da teoria marxista. *Revista Reflexão*, Puccamp, n. 36, set./dez. 86.
- SEVERINO, A. Joaquim. *Educação, Ideologia e contra ideologia*. S. Paulo: EPU, 1986.

## O ANTI-NATURALISMO POPPERIANO

Gustavo CAPONI  
Departamento de Filosofia da  
Universidade Federal de Santa Catarina

### ABSTRACT

*Popper's anti-naturalism does not answer those kantian motivations which were addressed to by the analytical philosophy: it is not based upon the distinction between the empirical and the transcendental, but rather on the simple dualism between facts and norms. Popperian methodology can thereby be distinguished from empirical science not so much in terms of its subject matter but in terms of its normative intention.*

### RESUMO

*O anti-naturalismo popperiano não responde às motivações kantianas as quais o anti-naturalismo da filosofia analítica respondia: ele não se baseia na distinção entre o empírico e o transcendental, mas sim no mero dualismo entre fatos e normas. É em virtude de sua intenção normativa, e não do caráter de seu objeto de reflexão, que a metodologia popperiana se distingue de uma ciência empírica.*

### LEVANDO POPPER A SÉRIO

Quando na **Lógica da Pesquisa Científica** Popper propunha a edificação de uma teoria do método científico livre de todo psicologismo, estava assinalando a direção de todo seu projeto metodológico. Porém, o momento em que aquele sinal foi lançado não era propício para sua correta e cabal compreensão. Com ele, nosso autor indicava (mesmo que de um modo um tanto obscuro) o ponto de vista institucional que acabaria confirmando ao explicitar, em obras posteriores, sua noção de “conhecimento objetivo”; porém, em geral, tendeu-se a pensar que este anti-psicologismo se inscrevia no logicismo anti-naturalista que o Círculo de Viena tinha herdado de Wittgenstein, de Frege e de Lotze.

O estranho é que, ainda hoje, este erro não foi totalmente esclarecido: continua-se passando por alto

a radical diferença existente entre a reflexão epistemológica popperiana e aquela propugnada pelos herdeiros de Wittgenstein e Frege. Ninguém parece levar muito a sério os esforços feitos por Popper para se distinguir dos cultores da “filosofia lingüística”; ninguém parece crer que Popper tenha podido levar adiante sua reflexão epistemológica sem violar seu princípio “de não argumentar nunca acerca das palavras e seus sentidos” (Popper 1974, p.11). Acreditamos que o atual eclipse do racionalismo crítico deve-se, em grande parte, a esta confusão. A mesma oculta o ainda vigente potencial problematizador dos textos popperianos e impede uma cabal avaliação de sua importância e originalidade no marco da filosofia contemporânea.

A situação parece ser esta: pensar em Popper como filósofo analítico permite pensá-lo como um filósofo de escasso rigor e menor profundidade. Contra

esta idéia, devemos tentar mostrar que o valor do pensamento popperiano está (justamente) não no que o distancia dos modos analíticos de filosofar, mas sim na maneira como se opõe a estes. E para entender o caráter desta oposição que devemos mostrar como o anti-psicologismo popperiano não coincide, nem em sua intenção nem em sua concepção, com aquele proposto pelos seguidores de Frege.

Por isso, nas páginas deste trabalho, empreenderemos a tarefa de comparar o modo popperiano de entender a objetividade do conhecimento (explicitado em sua noção de “Mundo III”) com o modo fregeano de entender a objetividade do pensamento (explicitado na noção de “terceiro reino”). Isto é: procuraremos distinguir a idéia popperiana do objeto da reflexão epistemológica da idéia fregeana do objeto da lógica. Idéia esta última que, em nossa opinião, está na base do modo como os seguidores de Wittgenstein (pelo menos do primeiro) conceberam o objeto da reflexão filosófica em geral.

Contudo, este objetivo não poderia ser devidamente alcançado sem antes distinguir a idéia popperiana de “conhecimento objetivo” da idéia platônica de “mundo inteligível”.

#### POPPER E O PLATONISMO

Em nossa opinião, a idéia segundo a qual a concepção popperiana de *conhecimento objetivo* guarda algum parentesco ou analogia com o dualismo platônico entre mundo sensível e mundo inteligível baseia-se em um erro. Quase diríamos: em dois erros; porque, de fato, o que tal idéia denuncia é uma falta de compreensão tanto das teses popperianas (o que não é tão grave) quanto das platônicas (o que, sim, é gravíssimo). Contudo, devemos reconhecer que se trata de um erro fomentado pelo próprio Popper. Ele mesmo, e em muitas passagens de seus escritos, insistiu em estabelecer esta perniciosa e confusa analogia. Em geral, Popper comete o erro de dar como suposta alguma semelhança global entre ambos os conjuntos de teses (ambas postulariam a existência de um mundo abstrato de inteligibilidades alheias à nossa mente e carentes de toda materialidade) para, rapidamente, começar a marcar as diferenças. Segundo esse modo de ver as coisas, as diferenças básicas que existem entre a idéia de Mundo III e a idéia platônica do Mundo inteligível seriam três.

Para Popper, o Mundo III é mais um conjunto de enunciados que um sistema de conceitos. Por outro lado, esse conjunto de enunciados incluiria tanto falsos como verdadeiros (isto é: não é um mundo de episteme pura). Contudo, na opinião de Popper, a diferença mais importante seria esta: Enquanto o mundo inteligível platônico é divino, eterno e imutável, o Mundo III é uma invenção humana sujeita a uma evolução permanente.

E o certo é que, em certa medida, nosso autor está nos conduzindo a reconhecer algumas das notas fundamentais de seu conceito de Mundo III: seu caráter artificial e seu caráter histórico. Assim, em **Sociedade Aberta, Universo Aberto**, nosso autor acusa Platão de não ter considerado o “Mundo III como produto humano” (Popper 1984, p.121).

É que, como tantas vezes o repetiu, Popper pensa “o Mundo III como sendo essencialmente o produto da mente humana” (Popper 1974, p.148). Segundo seu ponto de vista: “somos nós que criamos os objetos do Mundo III. Que estes objetos tenham suas próprias leis inerentes ou autônomas, que criem conseqüências não pretendidas e imprevisíveis, é só uma instância (ainda que muito interessante) de uma regra mais geral, a regra de que todas as nossas ações têm tais conseqüências” (Popper 1974, p.148).

Com efeito, enquanto para Platão o mundo inteligível era um conjunto de formas eternas (às quais o homem devia atingir); para Popper, o Mundo III é um artifício humano, e, como tal, tem um momento de emergência antes do qual não existia. Segundo Popper, esse momento coincide com a aparição da linguagem especificamente humana (Cfr. Popper 1974, p.152).

Isto é, o Mundo III é um artifício, um produto da invenção humana, surgido num momento histórico preciso. Por outro lado, ao falar de coisas tais como “crescimento”, “seleção natural” e “seleção baseada na crítica racional”, Popper está aludindo à outra característica que, segundo ele, distingue seu Mundo III do mundo inteligível postulado por Platão: seu caráter evolutivo.

Com efeito, para Popper, “o Mundo III tem uma história” (Popper 1974, p.149); não existe de uma vez e para sempre. Sua história: “é a história de nossas idéias; não só uma história de sua descoberta, mas também uma história de como nós as inventamos: como as fizemos, e como elas reagiram sobre nós e

como nós reagimos frente a estes produtos de nosso próprio fazer” (Popper 1974, p.149).

Trata-se de uma história dupla; é a história de um árduo processo de fabricação e é a história de uma larga empresa de exploração. Com efeito, não só se trata da história de como os homens vão produzindo o Mundo III (mediante a invenção de teorias e sistemas de outra índole) mas também trata-se da história de como os homens indagam as conseqüências destas invenções.

Já em outra ordem de coisas, digamos que a história desse Mundo do conhecimento objetivo é mais ampla que a história das ciências ou ainda da filosofia. A história do Mundo III abrange os mitos e os saberes primitivos tais como a feitiçaria, a astrologia e a alquimia. Assim, Popper pôde chegar a dizer que “a ciência de hoje se constrói sobre a ciência de ontem, e, por sua vez, a ciência de ontem se baseia na ciência do dia anterior. Do mesmo modo, as teorias científicas mais antigas se montam sobre os mitos pré-científicos, os quais baseiam-se em expectativas ainda mais antigas” (Popper 1949, p.347).

E finalmente, poder-se-ia dizer que a outra diferença que existe entre o mundo inteligível postulado por Platão e o mundo do conhecimento objetivo postulado por Popper consiste em que este não é um mundo de episteme; ou seja, não é um mundo de conhecimento genuíno e bem fundado, mas sim um tecido de conjecturas injustificadas e presumivelmente falsas na sua totalidade. Porém, já aqui, os pobres benefícios expositivos desta infeliz comparação entre Popper e Platão são totalmente superados por suas desvantagens conceituais.

E que, em rigor, o mundo inteligível postulado por Platão não é nem um mundo de episteme nem um mundo de doxa. Com efeito, o mundo das idéias não é um mundo de conteúdos cognitivos, mas sim um mundo ao qual certos conteúdos cognitivos se referem. Segundo a interpretação canônica de Platão, a necessidade de postular este mundo das formas ideais surge do fato de este discípulo de Sócrates concordar com seu mestre em que “conhecer é conhecer por conceitos”. Porém, preso à idéia de que o conhecimento deve ser pensado como “boa cópia” (Cfr. Deleuze 1974), Platão achava um tanto difícil estabelecer “de que” coisa eram cópias os conceitos. Não podiam sê-lo dessas coisas que nos rodeiam em nosso cotidiano e das quais nos dão testemunho os sentidos. Estas são

mutáveis, plurais e perecíveis, fundamentalmente: sujeitas à corrupção; os conceitos, em troca, são imutáveis, únicos e, se os pensarmos como episteme, também concluiremos que são definitivos.

Era mister pensar que existiam realidades afins a estes últimos, realidades que não padecessem dos miseráveis defeitos das coisas sensíveis; do contrário, dever-se-ia concluir que Sócrates cometia um erro e que, por conseguinte, os conceitos não eram mais que uma ilusão otimista. Contra esta última possibilidade, Platão propôs seu dualismo entre mundo sensível e mundo inteligível. Os habitantes deste último, as idéias ou formas, seriam os referentes de nossos conceitos. Estes últimos, no entanto, seguiam sendo considerados como conteúdos anímicos subjetivos; como o rastro nêmico que as formas inteligíveis deixaram na alma e que o exercício da filosofia poderá trazer à luz. A rigor, para Platão não existia algo assim como o mundo conhecimento; este último tinha seu lugar na alma e, em alguns casos, podia ser pensado como referido ao mundo de essências ideais. Mas isto é tudo. Além disto (e falando em chave popperiana). Platão pode ser caracterizado como um subjetivista que nunca reconheceu a demarcação entre conhecimento no sentido objetivo e conhecimento no sentido subjetivo (Cfr. Mondolfo 1979).

Por outro lado, o problema de distinguir estes dois planos do conhecimento é totalmente distinto e independente daquele que se coloca ao se postular uma dicotomia ontológica entre realidade fenomênica e realidade essencial. Esta última pode ser sustentada (e de fato Platão o faz) mesmo quando não se proponha nenhuma demarcação entre conhecimento no sentido objetivo e conhecimento no sentido subjetivo. Do mesmo modo, uma posição monista no que se relaciona ao plano dos objetos de conhecimentos é compatível com uma dicotomia tal como a que Popper propõe.

E aqui apontamos algo que é fundamental: a distinção entre o mundo das formas e o mundo material é uma hierarquia ontológica que se corresponde com uma hierarquia gnoseológica entre distintos níveis de conteúdos anímicos. Tanto é assim que, para Platão, os distintos níveis de conhecimento correspondem-se com distintas faculdades da alma: “noesis” e “dianoia” para a episteme e “pistis” e “eikasia” para a doxa (República 509d/511e). Uma separação entre doxa ou episteme no sentido subjetivo e doxa ou episteme no sentido objetivo, nem sequer é sugerida pêlos diálogos platônicos.

Assumindo o risco de dizer obviedades, gostaríamos de lembrar que, no marco do racionalismo crítico, não existe nenhuma distinção análoga àquela que Platão propõe entre conhecimento genuíno (episteme) e mera opinião (doxa). No Mundo III não só há teorias científicas (refutadas ou corroboradas) e sistemas de cálculo, mas também mitos, teses metafísicas e proposições pseudo-científicas. A distinção entre conhecimento subjetivo e conhecimento objetivo não é uma hierarquia; tomam parte daquele todas as representações psicológicas que fazamos deste. As teorias científicas têm seu correlato no Mundo II tanto como o mito e as matemáticas ou a metafísica.

Contudo, e sem desmentir o que temos dito até aqui, devemos reconhecer que existe um aspecto, ainda que restrito e particularizado, da concepção popperiana do Mundo III que dá lugar a se falar de algo assim como um platonismo artificializado e evolutivo. Referimo-nos ao modo como Popper trata o conhecimento matemático. E que, segundo a opinião de nosso autor, seu tratamento das verdades matemáticas dá lugar a uma conciliação entre o que ele considera as duas vertentes fundamentais da filosofia das matemáticas: aquela em que se inscrevem o intuicionismo, o constructivismo e o convencionalismo e segundo a qual “a matemática é obra do homem”, e aquela outra em que se inscreve o platonismo e segundo a qual “a matemática é um domínio objetivo com existência própria”. De acordo com Popper, a primeira vertente se baseia na presunção de que “uma vez que se assenta na nossa intuição” (Popper 1982, p.36), a matemática “ou é uma construção nossa” ou é “uma invenção nossa” (Popper 1982, p.36); no entanto, para a segunda vertente, a matemática é “(...) um campo infinitamente rico de verdades objetivas, que não elaboramos, mas com o qual nos confrontamos objetivamente” (Popper 1982, p.36). Na opinião de Popper, sua teoria do Mundo III permite mostrar que ambas têm razão; e, para apoiar este arriscado otimismo, nosso autor recorre ao exemplo da seqüência infinita dos números naturais. Dela nos diz que:

(...) é uma invenção lingüística nossa; uma convenção nossa; uma construção nossa. Mas não os números primos e problemas conexos: estes são descobertos por nós num mundo objetivo, que na realidade inventamos ou criamos, mas que se objetiviza (como todos os

inventos), que se liberta do seu criador e se torna independente da sua vontade. torna-se “autônomo”, “puramente ideal”- “platônico” (Popper 1982, p.36).

Ou, como diz (com ligeiro toque hegeliano) Lakatos: “as matemáticas, esse produto da atividade humana, alheiam-se da atividade humana que esteve produzindo-as. Convertem-se em um organismo vivo, crescente, que adquire certa autonomia da atividade que a produziu (...)” (Lakatos 1976, p.146). Assim, os objetos da matemática transformam-se em objetos do conhecimento e não meramente em estrutura cognitivas objetivas que só cobram sentido em função de seu caráter referencial. Os objetos matemáticos são eles mesmos, e por si mesmos, objetos de indagação num sentido que parece ser mais forte que aquele que mentamos quando dizemos que as teorias e conceitos físicos são objeto de nosso estudo. Os objetos matemáticos não parecem estar postos no lugar de outra coisa, remetem a si mesmos e a seus semelhantes, parecem ter renunciado a toda pretensão de representar.

Contudo, acreditamos que nem mesmo assim a analogia entre este modo de pensar e o platonismo pode ir demasiado longe. Porque, mesmo quando o Mundo III passa a conter os objetos de nosso conhecimento (como acontece não somente com os objetos matemáticos), também se dá que o mundo do conhecimento objetivo contém o próprio conhecimento (coisa que em Platão não ocorre: pensemos no “Menon”, por exemplo) e, por outro lado, não se opõe, enquanto objeto de conhecimento demonstrável, a um mundo de conhecimento puramente conjectural. Como vemos, a analogia exclui mais do que inclui e confunde mais do que ilustra.

E não é muito diferente o que se pode dizer da analogia entre o conceito de “Mundo III” e a noção fregeana de “terceiro reino” que o próprio Popper propõe. Ela mostra algumas similitudes superficiais mas oculta diferenças fundamentais.

### TERCEIRO REINO E MUNDO III

A respeito das similitudes entre ambos os conceitos é pouco o que se pode dizer. Em primeiro lugar, constatamos que ambos autores chegam a tais conceitos procurando definir o objeto de estudo da disciplina que os ocupa e que, de certa maneira, estão tratando de fundar ou, pelo menos, de refundar. Num

caso, trata-se da lógica, noutro da epistemologia. Em ambos os casos, define-se tal objeto de estudo por gestos análogos que, pelo menos em seus aspectos negativos (isto é: no que impugnam), são muito similares.

Tanto em Frege como em Popper existe uma recusa e considerar que o objeto da lógica ou da epistemologia e de índole subjetiva ou mental. Para ambos autores, nem a lógica nem a epistemologia, tratam de crenças. Na ótica de ambos, tais disciplinas se ocupam de um domínio de entidades que, mesmo sendo objetivas (e por isso alheias à ordem mental), escapam à ordem dos objetos materiais que compõem nosso entorno espaço-temporal. Assim, em ambos autores nos encontramos com a postulação de uma terceira esfera; a esfera do pensamento objetivo que, em um e em outro caso, é pensada (à maneira de Bernhard Bolzano) como a esfera das proposições em si mesmas consideradas independentemente de toda subjetividade.

Porém, aí terminam as semelhanças e aí devemos começar a apontar as diferenças. Sendo que as mais óbvias delas têm a ver com o fato de que Popper, diferentemente de Frege, atreveu-se a pensar no seu Mundo III como um artifício. Como o produto (mesmo nem sempre planejado e desejado) de nosso fazer. Lembremos que Popper considera que: “os objetos do Mundo III são obra nossa, mesmo quando nem sempre sejam o resultado de uma produção planejada por parte de homens individuais” (Popper 1977, p.38). Digamos assim: o Mundo III que Popper pensou não é mais que uma invenção. Longe de ser atemporal, o Mundo III possui data de emergência; e não só isso: também “possui uma história” (Popper 1956, p.115). E tal história é muito mais que o relato de como este tecido de artifícios foi explorado e como suas comarcas foram descobertas; é também a história de seu contínuo alargamento e de suas permanentes reorganizações.

O Mundo III de Popper não quer para si os atributos teológicos do terceiro reino fregeano: não move sem ser movido. Longe disto, interage permanentemente com as mentes humanas e, mediante esta interação, também interage com o Mundo I. Popper diz assim: “os Mundos I, II e III mesmo sendo autônomos em parte, pertencem ao mesmo universo; interagem” (Popper 1956, p.161). Como vemos, ao Mundo III popperiano não lhe é alheia a ação recíproca; e, neste sentido, pode-se dizer, sem dar lugar a dúvidas,

que o Mundo III de Popper (diferentemente do terceiro reino de Frege) foi pensado como incerto no que este último autor denominou o “mundo do atual” (Wirklich).

Segundo Frege: “o mundo do atual é o mundo no qual isto atua (Wirkt) sobre aquilo, muda-o e, por sua vez, experimenta uma reação (Gegenwirkung), pela qual ele mesmo é modificado. E tudo isto é um acontecer no tempo. Ao que é atemporal e não mutável, mal podemos reconhecer como atual (Wirklich)” (Frege 1918, p.371). E se podemos atribuir a Popper o dizer que o Mundo III toma parte do mundo do atual, também podemos atribuir a Frege o dizer que seu terceiro reino não toma parte do universo.

Assim, podemos concordar com Alan Musgrave em que as diferenças existentes entre um autor como Popper e um autor como Frege estão no fato que aquele primeiro “trata de trazer seu Mundo III à terra, e analisar as relações entre este Mundo III e os mundos mental e físico” (Musgrave 1974, p.586). Com efeito, ao pensar o Mundo III como parte do mundo do atual, podemos pensá-lo como uma parte peculiar de nosso universo e não como algo alheio a todos os acasos e influências do que nos rodeia.

E esta idéia se afiança quando consideramos o caráter heteróclito e um tanto promíscuo que o Mundo III de Popper apresenta se o comparamos com o homogêneo e exclusivo terceiro reino que Frege pensou. Recordemos, neste sentido, que, enquanto para Frege o terceiro reino era um mundo de puros pensamento; para Popper, a esfera do conhecimento objetivo era só uma província (“ainda que muito importante”) de um Mundo III que incluía todos os produtos da mente humana. A saber: ferramentas, obras de arte, instituições, tradições e as próprias sociedades.

O Mundo III pode ser identificado com o mundo da cultura, e ao pensar o conhecimento como parte deste mundo enfrentamos, mais uma vez, uma imagem do conhecimento alheia ao caráter a-histórico, eterno e imutável que Frege atribuía ao pensamento. Pensar o conhecimento como parte do universo cultural equivale a pensá-lo como imerso em uma realidade em permanente evolução e sujeita a conflitos múltiplos e constantes.

Porém, o que não podemos conceder a Alan Musgrave (pelo menos: não sem certas reservas) é que este gesto popperiano de trazer o Mundo III à terra

seja não somente o que distingue a nosso autor de Frege, mas também o que distingue a nosso autor de Platão. Acreditamos que a sugestão de Musgrave encerra um erro duplo. Por um lado enfoca as diferenças entre Popper e o platonismo de um modo errado (da maneira que já criticamos) e, por outro lado, atribui a Frege um platonismo que ele não professa. Na nossa opinião, ambos os erros têm uma origem comum: a já denunciada confusão entre o mundo do conhecimento e o mundo do dado a conhecer.

Em contrapartida a esta sugestão de Musgrave, cremos que as diferenças mais importantes que existem entre ambos os autores no que diz respeito ao tema aqui tratado, não devem ser buscadas no caráter mais ou menos platônico das teses de um ou outro; mas sim nas formas divergentes e peculiares como um e outro diferem destas idéias platônicas que, aparentemente e erroneamente, podem ser atribuídas a ambos. Em poucas palavras: cremos que nenhum dos dois autores é platônico, mas também acreditamos que, salvo algumas coincidências elementares, ambos se afastam do platonismo em direções diversas, isto é: seguindo projetos filosóficos diferentes e ainda opostos.

Todavia, antes de encarar o tratamento dessa última questão, gostaríamos de assinalar uma última, mas muito importante, diferença existente entre as colocações de Frege e Popper. A mesma consiste no fato que, mesmo quando ambos os autores coincidiram em procurar um terceiro âmbito como objeto de duas disciplinas claramente aparentadas (a lógica e a epistemologia), suas posições divergem a respeito do caráter de ambas as disciplinas. Isto é: para Frege a lógica é uma ciência descritiva (mesmo que destas descrições possam ser derivadas prescrições); no entanto, para Popper, a epistemologia se constitui como um discurso eminentemente normativo.

Tanto é assim que, para este último autor, até a própria lógica tem este caráter; para ele, “as regras da lógica ou, mais precisamente, as regras de inferência, são regras de procedimento” (Popper 1946, p.204). Isto é, são normas que regulam certos modos de proceder. Por isso, tais regras “não se aplicam à realidade, se por “realidade” entendemos as coisas e fatos descritos, por exemplo, pelos cientistas e pelos historiadores” (Popper 1946, p.204). Ou seja, as chamadas leis lógicas não são descrições de fatos que possam acontecer nos Mundos I e II descritos por cientistas tais como físicos e psicólogos, nem de fatos

que possam acontecer no Mundo III descritos por especialistas tais como os historiadores ou os antropólogos. Na perspectiva de Popper, as leis lógicas fixam certos modos de proceder em relação a certos objetos do Mundo III: aqueles que formam sua província lógica; a saber: os enunciados em si mesmos. Assim, nosso autor pôde afirmar que:

As regras lógicas (...) se aplicam ao procedimento de extrair inferências, de maneira semelhante àquela na qual as regras do código de trânsito se aplicam ao procedimento de andar de bicicleta ou de conduzir um carro. é possível observar ou violar as regras lógicas, e aplicá-las não significa adequá-las, mas sim cumpri-las, agir de acordo com elas (Popper 1946, p.204).

Diferentemente de Frege, e em harmonia com sua afirmação do dualismo entre fatos e normas, Popper nega que estas prescrições se fundamentem em outra coisa que não seja uma decisão. Aqui, a normatividade não se fundamenta em nenhuma validade dada de antemão, mas sim a institui. E, dentro destes procedimentos que as regras lógicas podem normatizar, existe um que a Popper interessa em particular: o da crítica. Assim, coerentemente com sua teoria do método que tende a ampliar e a aprofundar o máximo possível o exercício da crítica, nosso autor afirma que:

Se queremos utilizar a lógica num contexto crítico, deveríamos utilizar uma lógica muito forte, a lógica mais forte, por assim dizer, que tenhamos à mão, já que queremos que nossa crítica seja rigorosa. Para que a crítica seja rigorosa devemos empregar todo o aparato; devemos empregar todas as escopetas que tenhamos, todas as balas são importantes. Não importa que sejamos hipercríticos: se o somos, nos responder-se-nos-á com uma contracritica (Popper 1970, p.305).

Por isso, mesmo quando no campo das ciências formais seja positivo trabalhar no florescimento e desenvolvimento de lógicas diferentes (como por exemplo, as paraconsistentes); no campo das ciências empíricas deveríamos optar por usar a lógica mais forte, rigorosa e exigente que disponhamos. Nas palavras de Popper: “(...) deveríamos utilizar toda a lógica clássica ou bivalente. Se não a utilizamos e nos retiramos ao uso de uma lógica mais débil - digamos,

a lógica intuicionista ou uma lógica trivalente (como a que sugeria Reichenbach em relação com a teoria quântica) - então, afirmo, não somos o bastante críticos” (Popper 1970, p.305).

Como podemos ver, nesta concepção da lógica como “órgão da crítica” (Popper 1961, § 15), os princípios da lógica clássica passam a tomar parte da teoria do método científico; ou seja: são pensados como regras de procedimento tendentes a garantir esta regra superior e fundante que é o critério falsacionista de demarcação. Assim, “fica convertida a lógica em teoria da crítica racional” (Popper 1961, § 18).

### PROJETOS FILOSÓFICOS

Na hora de tentar explicitar a noção de objetividade que Frege predica da esfera do pensamento, Hans Sluga assinala três notas que definem a mesma:

I - “O objetivo é aquilo que pode ser apreendido por mais de um ser humano (racional). O objetivo, em outras palavras, é o intersubjetivo” (Sluga 1980, p.117).

II - “O objetivo é aquilo que não requer portador” (Sluga 1980, p.117).

III - “O objetivo deve ser distinguido daquilo que é ‘Wirklich’” (Sluga 1980, p.117).

Acreditamos que uma tentativa de comparar (e, fundamentalmente, de distinguir) a noção de conhecimento no sentido objetivo e a idéia fregeana de pensamento pode muito bem partir de um exame dessas três notas propostas por Sluga como definitórias do que é o objetivo para Frege.

Assim, se considerarmos o primeiro item, podemos convir que, no que atém à intersubjetividade, existe uma certa semelhança entre ambas noções. A diferença de algo assim como um sentimento de pena, segundo ambos autores, o conteúdo de um enunciado, por exemplo, pode ser apreendido por mais de um sujeito e, portanto, pode ser denominado “objetivo”. Porém, existe uma diferença fundamental que é facilmente negligenciada: enquanto para Frege a objetividade é condição da intersubjetividade, para Popper esta é primeira em relação àquela. Ou seja, para Frege, o sentido de um teorema pode ser captado por distintos sujeitos porque é algo objetivo e

independente de toda subjetividade. Neste sentido, devemos dizer que a objetividade fregeana baseia-se na universalidade de certos conteúdos. Para Frege, um teorema pode ser apreendido por muitos sujeitos porque é objetivo e é objetivo porque sua validade é universal e anterior a toda subjetividade.

Nada disso ocorre no caso de Popper, para este autor, o fato de que um conteúdo seja objetivo não significa mais que o mesmo está instalado num espaço de intersubjetividade. Para Popper, a objetividade de um conteúdo epistêmico se fundamenta e se esgota em seu caráter público; para Frege, essa objetividade se fundamenta e se explica por certa magnífica universalidade.

Já no que diz respeito ao segundo item, devemos nos cuidar para não desconhecer matizes que aqui são muito relevantes. Para Popper, como para Frege, um conteúdo epistêmico é autônomo dos conteúdos subjetivos que com ele possamos associar; todavia, no caso de Popper, trata-se de uma autonomia relativa. O conhecimento objetivo não pode prescindir de maneira absoluta de certo suporte subjetivo. Ou, dito em outros termos: sem sujeitos não há Mundo III. Neste sentido, cabe lembrar que chegamos à postulação desta instância objetiva mostrando que certos fenômenos subjetivos seriam inteligíveis se não supuséssemos a mediação de uma esfera de conteúdos tais como os que compõem o Mundo III; isto é: o que acontece no âmbito da subjetividade supõe a emergência de uma realidade autônoma com a qual interage. Porém, essa realidade autônoma (o Mundo III), enquanto emergente da subjetividade, não pode ser pensada sem esta última. Como é notório, isso não acontece no caso de Frege: para este autor, o pensamento não emerge de subjetividade alguma e, por tal motivo, sua autonomia é absoluta. Não precisa de nenhum suporte subjetivo.

Todavia, e além do esclarecedor que possa ser a sinalização de tais diferenças, todas elas tornam-se secundárias se as compararmos com a que emerge ao considerar-se o terceiro dos itens apontados por Sluga. É que, na nossa opinião, a chave de toda a oposição que existem entre a concepção fregeana de terceiro reino e a popperiana de Mundo III está cifrada no fato de que, enquanto para Popper o Mundo III está imerso no mundo do atual, para Frege, o terceiro reino é alheio por completo a esta ordem. Em particular,

devemos entender que essa diferença é chave para distinguir o projeto filosófico proposto por Popper daquele que fora impulsionado por Frege.

Com efeito, quando vemos que Frege expulsa o pensamento do mundo do atual, constatamos que seu anti-psicologismo não é mais que uma maneira conjuntural de assinalar uma direção do filosofar onde o objeto da reflexão filosófica se inscreva numa ordem alheia a tudo aquilo que possa ser estudado pela ciência empírica em geral. No entanto, o antipsicologismo popperiano não pretende chegar tão longe. O que com ele se nos diz é, simplesmente, que isso a que chamamos conhecimento não pode ser compreendido em termos psicológicos e que, para colocar temas epistemológicos, devemos optar por um ponto de vista que podemos denominar de “institucional”.

Porém, como é notório, ao propor a adoção desta ótica, não se nos está dizendo que a epistemologia deve ocupar-se de algum domínio de objetos que seja alheio ao discurso de qualquer ciência empírica. Longe disso, o que Popper nos está assinalando é que a epistemologia, mesmo quando não compartilhe seu objeto de estudo com a psicologia, pode compartilhá-lo com uma sociologia do conhecimento ou com uma história da ciência.

Os textos de Popper estão impregnados de convites para considerar o conhecimento em sua dimensão fática. Para nosso autor, as estruturas epistêmicas, longe de serem eternas como o pensamento o é para Frege, são eventos dos quais podemos dizer que têm (como o diria Foucault) uma data e uma geografia precisas. Sujeitas a uma temporalidade histórica e situadas em um espaço cultural, as estruturas institucionais que formam a rede do conhecimento objetivo apresentam-se-nos como entidades cuja faticidade as torna objeto possível de indagação empírica.

Todavia, a partir do momento em que a teoria do método é pensada como um discurso normativo e não descritivo, não existe risco algum de que qualquer ciência empírica (nem a psicologia nem tampouco a sociologia) absorvam ou tornem redundante a epistemologia. E eis aí outra diferença importante entre o enfoque de Popper e um enfoque de corte transcendental. Segundo este último, a lógica (e a filosofia em geral) devem ocupar-se com explicitar uma legalidade efetivamente vigente em nossos modos

de pensar e conhecer (isto é: a lógica e a filosofia são pensadas como saberes descritivos). Assim, a não postulação de uma putativa ordem transcendental como suporte de nossos modos de conhecer conduziria a confundir o discurso filosófico com o discurso de uma ciência empírica. Confusão que, por sua vez, levaria à temida falácia naturalista de superpor meras questões de fato e questões de validade.

É de notar como, de uma forma muito menos comprometida, o racionalismo crítico evita esta indesejável superposição afirmando que as questões de validade (ou de direito, como Popper prefere chamá-las) se resolvem por decisões e não por constatações de fato. Porém, se não se quer cair nesse decisionismo popperiano e tampouco se deseja reduzir (como Quine propõe) a epistemologia a uma ciência empírica, é mister pensar que existe uma ordem objetiva que funciona como suporte transcendental de certos jogos que são efetivamente jogados como poderiam sê-lo discutir e argumentar sobre uma teoria ou o simples fato de formulá-la.

Para quem pretenda seguir uma direção kantiana no filosofar, cada um desses jogos (abordáveis também como fenômenos empíricos) remete a uma instância transcendental que lhes dá fundamento e lhes provê de uma normativa da qual não podemos escapar fundando outra e sim caindo no sem sentido. Partindo da análise dos jogos singulares, a reflexão transcendental pretende poder chegar a elucidar e descrever uma gramática apodicticamente válida para todo aquele que deseje manter-se dentro dos limites da racionalidade.

Como se poderia supor, a idéia de que tais gramáticas se instaurem por uma simples decisão não pode senão escandalizar ao filósofo de corte kantiano. O fato de que existe uma decisão supõe que o estabelecido por esse ato não se impõe por si mesmo, e poderia ser de outra forma ou simplesmente não ser. No caso das regras que definem nossos modos de julgar, de argumentar, de pensar e de conhecer (leia-se: nossa racionalidade), pensá-las como decisões implicaria que, em última instância, não estamos categoricamente forçados a respeitá-las e, por tal motivo, poderíamos pensar e optar de alguma outra maneira. Por isso, a pedra de toque de toda análise putativamente transcendental é dar com certas regras do pensar (ou do dizer) cuja observância seja forçosa e inevitável sob pena de cair no campo do impossível, ou o impensável (ou do indizível). E, como diz

Wittgenstein, “do que não se pode falar, deve-se calar” (Wittgenstein 1922, § 7).

A instância do transcendental aparece aqui como o limite intransponível fora do qual nada pode ser pensado. Tal limite estaria definido por um conjunto de pressupostos cuja negação leva à auto-contradição ou, simplesmente, à impossibilidade de continuar pensando; porém, ao mesmo tempo, esses pressupostos não poderiam ser demonstrados sem cair numa petição de princípio.

Acreditamos, seguindo Gottfried Gabriel, que esse é o marco de pensamento no qual devemos situar esta reflexão de Frege sobre os fundamentos das leis lógicas:

(...) a pergunta de por que e com que justificativa admitimos como verdadeira uma lei lógica, só pode ser contestada pela lógica reduzindo-a a outras leis lógicas. Quando isto não é possível, a pergunta continua de pé. Saindo da lógica, podemos dizer: por nossa natureza e pelas circunstâncias externas, somos obrigados a emitir juízos e, quando emitimos juízos, não podemos prescindir dessa lei - a de identidade, por exemplo -; devemos admiti-la se não queremos fazer cair nosso pensamento em confusão e renunciar, definitivamente, a qualquer juízo (Frege 1893, p.149-150).

Como aponta Gabriel, o argumento de Frege a favor de inevitabilidade das leis lógicas é de corte “hipotético-teleológico”: “se não quero renunciar a juízos, isto é, ao discurso que aspira à verdade, devo aceitar as leis fundamentais da lógica” (Gabriel 1986, p.93). Todavia, como o próprio Frege reconhece, uma argumentação assim sai do próprio campo da lógica. Tanto é assim que, enquanto lógico, Frege se nega a contestar ou confirmar esta opinião, mas nem por isso se inibe de continuar sua reflexão e dizer que:

Esta impossibilidade que temos de prescindir da lei não nos impede de supor seres que prescindam dela; porém, sim nos impede de supor que esses seres tenham razão; também nos impede de duvidar de se a razão, a temos nós ou a têm eles. Pelo menos isso vale para mim. Se outros se atrevem a admitir e a duvidar de repente de uma lei, isso me parece uma tentativa de sair-se da própria pele, da qual não posso mais que prevenir veementemente. Quem uma vez admitiu uma lei do ser verdade, deve ter

admitido com isso uma lei que prescreva como se deve julgar (sem importar) onde seja, quando seja e por quem seja (Frege 1893, p.150).

Ao ler este parágrafo não podemos deixar de convir com Gabriel em que Frege era particularmente consciente em relação à natureza elucidativa de suas investigações. Isto é, Frege tinha se apercebido de que tais indagações deviam “apresentar, e não demonstrar; ou, na famosa terminologia de Wittgenstein, mostrar, e não dizer” (Gabriel 1990, p.25). Por outro lado, e como afirma o mesmo Gabriel, uma argumentação semelhante, enquanto procurar mostrar (e não demonstrar) as condições de possibilidade do julgar, deve denominar-se “transcendental no sentido kantiano” (Gabriel 1986, p.93). Mas ainda, e como prossegue esse mesmo comentarista, existem elementos para se supor que, para Frege, o âmbito dessa reflexão transcendental (que excede à própria lógica) não é outro que o da teoria do conhecimento” (Gabriel 1986, p.94).

Porém, o que a nós mais interessa é mostrar a forma peculiar como se articulam um discurso descritivo e um discurso normativo no marco de uma reflexão do tipo que Frege ensaiou naquele prólogo a **As Leis Fundamentais da Aritmética** que aqui citamos. Neste sentido, cabe afirmar que uma argumentação assim orientada sempre pretende concluir com a justificativa de certas normas a partir da putativa dependência que as mesmas guardariam a respeito de uma suposta ordem transcendental.

Com efeito, e como ilustra a argumentação do próprio Frege, uma reflexão de corte transcendental serve para fundamentar a necessidade de se respeitarem certas normas fundamentais que nos permite manter-nos dentro dos limites do racional; mas, como também já foi assinalado, essa normativa baseia-se numa validade que é prévia e que vem definida por essa instância transcendental que, com necessidade apodíctica, se nos impõe como marco de todo pensamento possível. Como se lembrará, no caso de Frege, as normas para nosso pensar se baseiam nas leis do pensamento. Na realidade, trata-se de normas de um tipo muito peculiar porque (segundo este ponto de vista kantiano) não nos inibem de pensar de uma certa maneira, mas sim nos marcam os limites de todo pensar possível. De certa maneira, o dever está fundamentado em certo ser anterior e independente.

Creemos que foi em consideração a este último aspecto da reflexão analítica que Popper cometeu o

excesso de afirmar que, no que diz respeito ao problema da demarcação, os positivistas lógicos se conduziam de uma forma “naturalista”. Com efeito, na **Lógica da Pesquisa Científica** podemos ler:

Os positivistas soem interpretar o problema da demarcação de um modo naturalista: como se fosse um problema de ciência natural. Em lugar de considerarem que se encontram diante da tarefa de propor uma convenção apropriada, crêem que têm de descobrir uma diferença - que existiria, por assim dizer, na natureza das coisas - entre a ciência empírica, por um lado, e a metafísica, por outra. Tratam constantemente de demonstrar que a metafísica, por sua própria natureza,, não é mais que uma blabláblá absurdo - “sofisteria e ilusão”, como diz Hume, que deveríamos jogar no fogo (Popper 1935, p.35).

Ao querer dizer que o positivismo lógico colocava o problema da demarcação como se o mesmo fosse uma questão fática solúvel por alguma constatação de fato, Popper se excede e afirma que os seguidores de Carnap e Schilick queriam tratar o problema da demarcação como um problema de ciência natural (empírica). Porém, cremos que não se excede tanto ao dizer que os cultores do positivismo lógico criam que este problema devia ser resolvido achando-se uma diferença previamente dada, entre ciência e metafísica.

Quiçá, não seja de todo preciso dizer que, para os positivistas, essa diferença estava na “natureza das coisas”, mas acreditamos que, pelo menos como metáfora, essa formulação é válida. O positivismo lógico parecia empenhado em dar com a genuína “cientificidade da ciência”; isto é: pretendia encontrar a essência da racionalidade como se esta estivesse inscrita, desde o início, em alguma ordem transcendental e alheia ao mundo empírico. Assim, a reflexão filosófica, sem ser pensada como uma indagação empírica, era considerada como orientada a descobrir (em termos wittgensteinianos: a mostrar) uma ordem cuja vigência era anterior a essa mesma reflexão.

O contraste que existe entre esse modo de ver as coisas e o de Popper não poderia ser maior. Para este autor, a reflexão sobre os jogos efetivamente

jogados pelos cientistas nunca poderia superar o nível do empírico. O máximo que poderia revelar-nos seria o ethos efetivamente aceito pela comunidade científica. Mas esse resultado só pode interessar ao sociólogo da ciência e não ao epistemólogo. Este último, limita-se a propor e a desenvolver uma normativa para esses jogos sem supor nem que a mesma se ajusta ao ethos vigente nem se fundamenta em alguma putativa ordem transcendental que a justifique. Para Popper, a normativa proposta pelo metodólogo é, em última instância, injustificada. Sem poder tolerar esta última alternativa (e sem cair no naturalismo), o filósofo kantiano supõe e postula uma ordem transcendental cuja vigência evitaria afirmar o caráter arbitrário das normas que se quer propor.

Como é de notar, para os seguidores de Frege (e de Kant), a pertinência e a possibilidade de uma reflexão epistemológica se fundamentam na aceitação da dualidade entre o transcendental e o empírico (ou, mais wittgensteinianamente, entre o mostrável e o dizível). Para Popper, ao contrário, a pertinência da epistemologia só requer a aceitação da dualidade entre fatos e normas; ou mais precisamente: da dualidade entre constatações e decisões. Esta última dicotomia, segundo nos diz o próprio Popper em **A Sociedade Aberta e seus Inimigos**, pode ser expressada nesta regra: “(...) é impossível deduzir uma oração que expresse uma norma ou uma decisão ou, por exemplo, uma proposta para determinada política, de uma oração que expresse um fato dado, o qual não é outra coisa a não ser uma forma complicada de dizer que é impossível derivar normas, decisões, ou propostas dos fatos” (Popper 1975, p.64, vol. I).

É de se notar, por outro lado, que, a partir do ponto de vista proposto por nosso autor, a falácia naturalista de confundir questões de fato com questões de validade não surge de se querer reduzir o transcendental ao empírico, mas sim de se pretender fundamentar prescrições em constatações. E, dado que, definitivamente, não importa muito se estas constatações pretendem referir-se a uma ordem empírica ou a algo diferente, pode-se dizer que, na ótica de Popper, os supostos programáticos de toda reflexão transcendental aparecem viciados de algo que, se não é naturalismo, parece-se bastante com ele. E não nos demorem aqui no que poderia ser uma simples questão terminológica.

## OS MODOS DO ANTI-PSICOLOGISMO

De acordo com o que foi visto até aqui, Popper poderia coincidir com Wittgenstein (e com Frege) em que “a psicologia não tem mais parentesco com a filosofia que qualquer outra ciência natural” (Wittgenstein 1922, § 4. 1121); porém, também segundo o que foi visto até aqui, devemos aceitar que esta coincidência seria quase fortuita. Não só é diferente a série de razões pelas quais estes autores chegam a esta tese, mas também é distinto o caminho que a mesma marca para um e outro. Trata-se de duas direções no filosofar que, como duas semi-retas oblíquas entre si, partem de distintos lugares para convergir e coincidir justamente no ponto onde começa sua divergência.

Para Popper, a aceitação desta afirmação wittgensteiniana significa duas coisas:

(1) a epistemologia não se ocupa de estados mentais, mas sim de realidades institucionais que circulam num espaço público (mas não deve ser confundida com a sociologia do conhecimento porque....);

(2) a epistemologia procura a constituição de uma normativa institucional e não a descrição de algum ethos efetivamente vigente.

No entanto, para Wittgenstein e Frege a rejeição de um parentesco especial entre a psicologia e a filosofia ou a lógica implica que:

(1) a filosofia não se ocupa de objetos físicos, mas tampouco de nenhum outro objeto pertencente ao mundo do atual, como poderiam ser os estados mentais (porque....);

(2) a filosofia procura determinar as condições e leis transcendentais de todo discurso (ou conhecimento) possível.

Os pretendidos anti-naturalismo e anti-psicologismo que propugnam estes autores são duas matizes de um mesmo gesto: definir um programa de indagação transcendental que diferencie a filosofia de toda ciência empírica possível dando-lhe um objeto material específico e uma problemática própria.

Não acontece o mesmo com o anti-naturalismo e com o anti-psicologismo que Popper propugna. Para Popper, ser anti-naturalista e anti-psicologista são dois gestos claramente compatíveis, mas também claramente diferenciáveis. À primeira posição se

chega, simplesmente, ao se afirmar que a teoria do método não tem uma finalidade descritiva. No entanto, à segunda posição se chega por se ter constatado que esta coisa é o conhecimento é melhor compreendida quando se a considera em termos institucionais do que quando se a pensa em termos psicológicos. Os seguidores de Frege e Wittgenstein são anti-psicologistas em virtude de seu anti-naturalismo, e pelos mesmos motivos seriam anti-sociologistas. Por sua parte, Popper é anti-psicologista por considerar que aquilo que é pertinente avaliar metodologicamente são comportamentos institucionais e não atitudes subjetivas.

Todavia, a melhor maneira de entender as diferenças entre estes modos do anti-psicologismo consiste em considerar o diferente tipo de argumentação por que se chega a um e a outro. Neste sentido, cabe fazer uma contraposição entre os argumentos que levaram à postulação fregeana do terceiro reino e aqueles que levaram à postulação popperiana do Mundo III. Assim, poderemos ver que, enquanto num caso nos encontramos com argumentos de corte transcendental, noutro nos encontramos com argumentos de corte empírico.

Este último é o caso de Popper. Se lembrarmos a série de observações que levam nosso autor até a postulação da esfera do conhecimento objetivo, veremos que a mesma parte da constatação de um certo fenômeno e acaba na noção de conhecimento objetivo como recurso para explicar este fenômeno. Com efeito, partindo da influência que, através de nossa ação, podem ter as teorias científicas nos contornos do mundo físico (pensemos na tecnologia), Popper é levado a considerar que tais teorias devem ser consideradas como parte das cadeias causais que integram a realidade. Logo, ao constatar que nosso modo de relacionar-nos com estas teorias torna-se ininteligível se as pensarmos como realidades mentais, Popper se vê conduzido a propor a existência do conhecimento objetivo. Desse modo, a noção de Mundo III aparece denotando uma série de fenômenos cuja existência permite explicar outros fenômenos. Brevemente: para Popper, a existência do Mundo III é uma verdade empírica. No entanto, a necessidade de focar a epistemologia a partir de um ponto de vista institucional (objetivista e não subjetivista) surge quase como conseqüência da aceitação desta putativa verdade empírica.

Nada disso acontece com Frege. Seu modo de chegar à noção do objetivo não atual (e não existente) parte não de uma pretendida constatação de fato, mas sim da reconhecimento de certas coerções que caracterizamos como gramaticais. A saber: nossos modos de nos referirmos às representações subjetivas não podem transladar-se aos casos em que falamos daquilo que pode ser falso ou verdadeiro. Se o fazemos, poder-se-ia dizer, caímos no sem sentido. Com isto, concluímos que a noção fregeana de pensamento emerge não quando consideramos a ordem dos objetos ou das coisas existentes no mundo atual, mas sim quando consideramos nossos modos de expor a respeito de tais assuntos. Ou seja: a postulação fregeana do terceiro reino não é produto de um problema empírico, mas sim uma exigência transcendental. Não se trata de uma putativa verdade empírica, mas sim de uma condição para se poder falar da verdade.

Consignemos de uma maneira quase provocadora: enquanto para Frege (e para a tradição analítica) o anti-psicologismo se impõe como condição transcendental do filosofar; para Popper não é mais que uma decisão motivada por conveniências empíricas. Na realidade, os motivos que conduziram nosso autor a adotar o ponto de vista objetivo institucional em epistemologia (rejeitando, assim, o subjetivismo psicologista) não são diferentes daqueles que esgrime em **A Sociedade Aberta e seus Inimigos** para propor a autonomia da sociologia frente às pretensões do psicologismo.

Segundo nosso autor, a tese principal deste outrora difundido modo de entender os fenômenos sociais é a pressuposição de que “(...) sendo a sociedade o produto das mentes que interagem, as leis sociais devem ser redutíveis, em última instância, às leis psicológicas, posto que os sucessos da vida social, incluindo suas convenções, devem ser o produto de causas provenientes das mentes dos homens individuais” (Popper 1945, p.90, vol.II).

Em outros termos, a posição psicologista conduz a “supor que todas as leis sociais devem poder ser derivadas, em princípio, da psicologia da ‘natureza humana’” (Popper 1945, p.90, vol.II). Mas, como sublinha o próprio Popper:

Frente à teoria do psicologismo, os defensores da autonomia da sociologia podem opor idéias institucionalistas. Podem assinalar, principalmente, que nenhuma ação poderá

explicar-se jamais tendo em conta somente as motivações humanas; se estas (...) houverão de aparecer na explicação, então deverão ser complementadas por meio de uma referência à situação geral e, especialmente, ao meio circundante. No caso das ações humanas, este meio é, em considerável medida, de natureza social, de tal modo que nossas ações não podem ser explicadas sem uma expressa referência ao meio social no qual vivemos, as instituições sociais e ao seu modo particular de funcionar (Popper 1945, p.90, vol.II).

Por isso, para quem pensa em chave institucional: “É impossível reduzir a sociologia a uma análise psicológica ou behaviorista de nossas ações; qualquer análise desse tipo, pelo contrário, pressupõe a sociologia, a qual não pode depender inteiramente, por conseguinte, da análise psicológica. A sociologia, ou em todo caso uma parte importante dela, deve ser autônoma” (Popper 1945, p.90, vol.II).

Enquanto para os filósofos analíticos o psicologismo é uma forma de naturalismo (isto é: um desvio perverso da reflexão filosófica), para Popper não é mais do que uma atitude (ou decisão) metodológica frente aos fenômenos sociais muito desafortunada. Sobretudo, quando se a translada ao estudo do conhecimento. Porém, se para Popper e para os filósofos analíticos “psicologismo” significa coisas distintas, também deve significar algo distinto o anti-psicologismo daquele em comparação ao destes. Para uns, é uma exigência transcendental, para o outro: uma decisão metodológica. Para uns, é motivo para isolar o objetivo da reflexão filosófica num âmbito puramente lógico e discursivo alheio a toda historicidade e facticidade; para o outro, para Popper, é uma maneira de jogar o conhecimento no transitado, plural, e instável Mundo das instituições.

#### POPPER E AQUELA VELHA TRILOGIA CARNAPIANA

Como corolário do exposto, poder-se-ia concluir que, quando Popper assinala Frege como um dos precursores do seu objetivismo, está nos dando uma pista falsa, quase tão enganadora como a que nos dá quando insiste em pensar seu Mundo III como um herdeiro darwinizado do mundo inteligível postulado por Platão. O curioso disto é que Popper contava, entre os textos por ele lidos, com um onde sua trilogia

de ordens de objetos era apresentada com toda clareza. Referimo-nos a **A Estrutura Lógica do Mundo**, publicada por Carnap em 1928.

Neste escrito, o grande campeão do positivismo lógico propõe distinguirem-se três tipos de objetos que são: os objetos físicos, os objetos psicológicos e os objetos culturais (*Geistige Gegenstände*) (Carnap 1928). Como se pode supor, estes últimos são os que estudam as chamadas ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) e, extensionalmente, coincidem com o que Popper denomina Mundo III.

A diferença entre ambos autores está em que, para um militante do modo analítico de filosofar, como foi Carnap, o objeto da epistemologia nunca poderia coincidir com essa esfera de objetos. Para ele, a filosofia, o mesmo que para Wittgenstein, ocupa-se de algo que serve de fundamento a estes objetos: a estrutura lógica do mundo e não de algum tipo de objeto particular. Contudo, se em lugar de ir buscar esta imprópria analogia entre sua trilogia de mundos e a trilogia de reinos proposta por Frege, Popper tivesse assinalado a analogia que aqui propomos e a radical diferença que, não obstante persiste; nunca se haveria confundido o projeto filosófico do racionalismo crítico com o desses herdeiros fregeanos de Kant que foram os cultores da filosofia analítica.

Se Popper não tivesse optado pela alternativa errada, hoje seria muito claro por que é que nosso autor insistiu tanto em que sua filosofia não se ocupa do sentido de certas palavras, mas sim de o que fazer (como proceder) com certas coisas; a saber: nossas teorias.

#### BIBLIOGRAFIA

- CARNAP, R. (1928). **The Logical Structure of the World**. Los Angeles: Univ. of Califórnia Press, 1967.
- DELEUZE, G. (1974). **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva.
- FREGE, G. (1918). "El Pensamiento", in **Escritos Lógico-Semánticos**. Madrid: Tecnos, 1974.
- \_\_\_\_\_ (1893). Prólogo a *Las Leyes Fundamentales de la Aritmetica*, en **Estudios sobre Semántica**. Buenos Aires: Orbis, 1965.
- GABRIEL, G. (1986). **Frege como NeoKantiano**. IFCH- Unicamp, mimeo.
- \_\_\_\_\_ (1990). "G. Frege: o Pai da Filosofia Analítica". **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. s.2, v.2, n.1.
- LAKATOS, I. (1976). **Proofs and Refutations**. Cambridge: Cambridge University Press.
- MONDOLFO, R. (1979). **La Comprensión del Sujeto en la Cultura Antigua**. Buenos Aires: Eudeba.
- MURGRAVE, A. (1974). "The Objectivism of Popper's Epistemology", in P. Shilp (ed.). **The Philosophy of K. Popper**. Illinois: Open Court, 1974.
- POPPER, K. (1935). **The Logical of Scientific Discovery**. London: Hutchinson & Co., 1980.
- \_\_\_\_\_ (1945). **The Open Society and its Enemies**. Princeton: Princeton Univ. Press, 1963.
- \_\_\_\_\_ (1946). "Why are the Calculi of Logic and Arithmetic Applicable to Reality?", in **Conjectures and Refutations**. London: Routledge, 1963.
- \_\_\_\_\_ (1949). "the Bucket and the Searchlight", in **Objective Knowledge**. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- \_\_\_\_\_ (1956). **The Open Universe**. London: Hutchinson & Co., 1985.
- \_\_\_\_\_ (1961). **A Lógica das Ciências Sociais**. Brasília: UnB, 1978.
- \_\_\_\_\_ (1970). "A Realist View of Logic, Physics and History", in **Objective Knowledge**. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- \_\_\_\_\_ (1974). "Intellectual Autobiography", in P. Schilp. **The Philosophy of K. Popper**. Illinois: Open Court, 1974.
- \_\_\_\_\_ (1977). **The Self and its Brain**. New York :Springer International, 1985.
- \_\_\_\_\_ (1982). "Conhecimento e formação da realidade", in **Em Busca de um Mundo Melhor**. Lisboa: Fragmentos, 1984.
- \_\_\_\_\_ (1984). **Sociedad Abierta, Universo Abierto**. Madrid: Tecnos.
- Sluga, H. (1980). **Frege**. London: Routledge.
- Wittgenstein, L. (1922). **Tractatus Logico-Philosophicus**. London: Routledge.

## PLURALISMO CULTURAL E JUSTIÇA SOCIAL. UMA CRÍTICA AO COMUNITARISMO DE MICHAEL WALZER

Edgar MARQUES  
CNPq-UFRJ

### RESUMO

*Michael Walzer desenvolve em seu livro **The Spheres of Justice** uma concepção de justiça social que tenta compatibilizar o reconhecimento do significado socialmente atribuído aos bens para a determinação das suas regras de distribuição com a possibilidade de efetivação de um discurso crítico face a tais regras. O presente artigo mostra que tal concepção formal de justiça somente pode ser aplicada a sociedades culturalmente homogêneas, não fornecendo nenhuma possibilidade de arbitragem em conflitos distributivos no interior de sociedades multiculturais.*

### ABSTRACT

*Michael Walzer intends in his book **The Spheres of Justice** to make compatible two aspects of our shared concept of social justice: (1) the acknowledgement of the socially ascribed meaning of the goods in view of the determination of their rules for distribution and (2) the possibility of doing a critical discourse relatively to these rules. The article demonstrates that such a formal conception of justice can be applied only for culturally homogeneous cultures and hence does not supply any possibility of mediation in distributive conflicts inside multicultural societies.*

**Palavras-chave:** *Comunitarismo, justiça, Walzer, filosofia política, ética.*

Justiça social diz respeito às formas de distribuição de bens sociais. Quer dizer, a caracterização de uma dada sociedade como justa ou injusta expressa uma valoração referente às regras adotadas por esta sociedade para a distribuição de bens. A esfera de bens compreende não só a totalidade de objetos materiais produzidos e distribuídos no interior de uma sociedade, mas também as funções a serem desempenhadas neste processo de produção e as posições a serem assumidas nos jogos sociais de atribuição de identidade. Uma sociedade produz e

distribui não somente objetos materiais, mas também certos bens imateriais tais como formação, profissão e prestígio. Não só aquilo que possuo é determinado a partir de um conjunto de relações que estabeleço com o restante da sociedade da qual sou membro<sup>1</sup>, mas também, de certa maneira, aquilo que faço e aquele que sou. A sociedade determina os limites do que se pode fazer ou ser no interior dela na medida em que tanto a atividade profissional quanto a identidade pessoal repousam sobre o reconhecimento por parte dos nossos pares. Não é, assim, por exemplo,

unicamente a capacidade de realização de certos movimentos corporais que fazem de mim um bailarino, sendo, além disso, necessário que eles sejam acolhidos por pessoas que participem de uma cultura que interprete certas ações como sendo de natureza artística, e que inclua certos movimentos do próprio corpo entre estas ações. A mesma coreografia que me garantiria prestígio e admiração como artista em uma certa sociedade poderia trazer-me tão-somente piedade ou exclusão e encarceramento por loucura ou possessão demoníaca no interior de uma outra cultura.

Há basicamente duas estratégias mutuamente excludentes que podem ser implementadas para se possibilitar a formulação de um discurso de caráter valorativo e/ou prescritivo acerca dos sistemas sociais de distribuição de bens. A primeira delas consiste na elaboração de uma imagem substantiva acerca de como seria uma sociedade distributivamente justa, sendo as sociedades concretas consideradas, então, como mais ou menos justas a partir de uma comparação com o modelo estabelecido. Quanto maior a semelhança entre os critérios distributivos efetivamente utilizados em uma sociedade e aqueles presentes no sistema de distribuição tomado como padrão, tanto mais justa será a sociedade em questão. As sociedades justas seriam, assim, aquelas que consistissem em uma realização satisfatoriamente fiel da sociedade ideal esboçada no modelo apresentado. Tal imagem - ou idéia - de uma sociedade justa é substantiva na medida em que esta imagem se constitui em um conjunto de critérios distributivos efetivos, isto é, na medida em que nela são apresentadas regras que nomeiam bens específicos e descrevem formas implementáveis para a distribuição de tais bens.

Evidentemente que esta alternativa somente é viável caso possamos imaginar através do recurso a tais modelos uma forma de vida específica, isto é, uma forma de vida que possua contornos de tal modo definidos que nos permita diferenciá-la de outras formas de vida efetivamente existentes ou meramente possíveis, uma vez que é, em última instância, a percepção de diferenças subsistentes entre a forma distributiva assumida como paradigmática e outras formas possíveis que nos permite, neste contexto, elaborar um discurso de cunho valorativo relativamente aos sistemas sociais de distribuição de bens. Ao descrevermos este sistema distributivo tomado como padrão o que fazemos é, no final das

contas, apresentar uma forma de vida particular - não importa se meramente fictícia ou já concretamente existente - e elevá-la ao estatuto de universalidade. O que se preconiza tacita ou expressamente é a desapareição de todas as formas distributivas alternativas àquela descrita ou pressuposta por aquele que as valora negativamente. Uma vez que, como já ressaltamos, o conjunto de bens distribuídos no interior de uma sociedade abrange praticamente todas as dimensões do mundo da vida, então a desapareição de um determinado sistema distributivo implica a eliminação de uma determinada forma de vida, pois tal sistema é solidário com os valores e com a cosmovisão presentes em tal comunidade.

A caracterização de sociedades como justas ou injustas a partir da comparação delas com uma forma de vida paradigmática envolve, portanto, a idéia de que um determinado conjunto de valores e uma determinada maneira de organização das relações inter-pessoais é melhor do que as alternativas que se possa apresentar a ele, impondo-se a nós o dever moral de fazer o máximo para que tais valores e tais critérios distributivos venham a se tornar hegemônicos em todas as comunidades sociais humanas.

Esta estratégia de fundamentação da possibilidade de valoração dos diversos sistemas distributivos tornou-se, apesar de abundante nas obras clássicas de Filosofia Política, contudo, praticamente inviável para nós em função da percepção tornada lugar-comum em nossa cultura de que há diferenciadas formas de construção da realidade social, não havendo nenhuma distinção qualitativa hierárquica entre elas, sendo, portanto, inaceitáveis - ou, no mínimo, problemáticas - as doutrinas que possam vir a fornecer uma justificação ideológica para a eliminação pura e simples de sistemas culturais diversos.

Um dos maiores problemas enfrentados por uma parcela significativa dos filósofos políticos contemporâneos consiste justamente na preservação da possibilidade de um discurso valorativo acerca dos diversos sistemas distributivos existentes ou meramente possíveis sem que isto implique em uma negação da diversidade cultural. A dificuldade reside no caráter aparentemente contraditório do projeto de compatibilização entre, por um lado, uma postura prescritiva face a estes sistemas e, por outro lado, o desejo de preservá-los em todos os seus traços distintivos. O problema diz respeito, então, à determinação de um critério para aplicação do conceito

de justiça social que não implique em uma eliminação pura e simples da pluralidade das formas de vida, vale dizer, da pluralidade dos sistemas sociais de distribuição de bens. O que se tenta assegurar neste contexto é a possibilidade de um discurso valorativo e prescritivo em relação às diversas práticas distributivas sociais sem que um tal discurso seja a expressão de uma opção arbitrária por uma determinada forma de vida em detrimento das outras formas possíveis. O que se quer determinar é, em suma, como pode ser possível falar de formas sociais justas e injustas de distribuição de bens sem negar o caráter particular e insubstituível de cada forma de vida.

A resposta pode ser encontrada não na elaboração de um modelo substancial de uma sociedade justa, em comparação com o qual as sociedades concretamente existentes poderiam ser avaliadas em função de serem realizações mais ou menos perfeita de tal modelo, mas sim na formulação de critérios unicamente formais, a partir dos quais os diferentes sistemas distributivos pudessem ser avaliados. Tais critérios serão formais quando não contiverem em si nenhuma prefiguração das regras distributivas a serem efetivamente adotadas pelas comunidades reais, mas sim fornecerem tão-somente parâmetros que não pressuponham nenhuma concepção prévia específica referente ao que deve ser distribuído e a quem. Isto significa que estes critérios não devem estar comprometidos com nenhuma concepção específica acerca do que é bom e de como a vida deve ser vivida. Os critérios formais não devem, portanto, projetar nenhum modelo substancial de sociedade, o qual pudesse por si só determinar os traços característicos de uma possível forma de vida. Tais critérios devem ser, por assim dizer, vazios, de modo a que sistemas distributivos os mais diversos possam ser vistos como satisfazendo à noção de justiça. Ao contrário do que acontece no caso das teorias da justiça que fazem uso da primeira estratégia acima esboçada, a simples afirmação de que uma dada sociedade é justa não nos habilitaria de maneira alguma, neste caso, a determinar quais são os modos de distribuição dos diversos bens e que valor estes bens assumem uns relativamente aos outros.

A segunda estratégia passível de ser adotada para a fundamentação da possibilidade de caracterização de comunidades distributivas como justas ou injustas consiste, desta maneira, na adoção

de um ponto de vista formal em lugar de fornecer um modelo substantivo daquele que seria o sistema distributivo justo. O que se deve buscar, de acordo com esta concepção, é determinar normas para a avaliação de regras distributivas e não regras distributivas elas mesmas.

Uma determinada forma de implementação desta estratégia parece se impor como solução quase natural neste contexto<sup>2</sup>: uma vez que o que se deve evitar é que a formulação de juízos valorativos relativamente a sistemas sociais de distribuição de bens se faça a partir da universalização arbitrária dos valores e princípios distributivos constitutivos de uma forma de vida particular, devemos, então, partir de normas que envolvam uma abstração absoluta dos traços particulares que caracterizam as diversas formas de vida em sua singularidade. A avaliação de que uma dada regra social para distribuição de um certo bem é justa ou injusta deve se dar, portanto, sem que se lance mão do recurso a valores e princípios próprios a uma certa tradição social ou à história pessoal daquele que profere tal juízo valorativo. Tais juízos perderiam o seu caráter arbitrário e particular apenas na medida em que refletissem um ponto de vista universal, isto é, apenas na medida em que a fundamentação deles pudesse se dar sem a mobilização de experiências, interesses e cosmovisões próprios quer a um indivíduo singular, a um determinado grupo social ou a uma dada comunidade. Os indivíduos seriam chamados a avaliar os sistemas sociais de distribuição de bens unicamente na qualidade de seres racionais e não enquanto membros de uma certa comunidade de valores que possuem uma biografia pessoal e intransferível e cujos interesses particulares possam ser atendidos ou frustrados pelas regras distributivas em questão. Justas seriam, então, aquelas regras distributivas que pudessem ser idealmente endossadas por todos os seres humanos que colocassem entre parênteses no momento da avaliação os valores próprios à sua cultura e os seus interesses pessoais, e que as examinassem, portanto, a partir de um ponto de vista absolutamente imparcial. A aceitabilidade de uma regra distributiva - ou de um sistema distributivo tomado como um todo - por parte dos membros de uma comunidade racional ideal seria, desta maneira, o traço característico da justiça das regras distributivas em geral. Evidentemente que o apelo à idéia de uma tal comunidade possui um caráter fictício, servindo unicamente para ressaltar o fato de que o exame das

regras distributivas deve se dar a partir de um ponto de vista, por assim dizer, alheio aos valores constitutivos das diversas formas de vida, pois caso contrário, tal exame redundaria simplesmente em uma universalização despótica de algo contingente e particular.

A rubrica “comunitarismo” abriga uma série de concepções filosóficas, as quais possuem como ponto de convergência a recusa à idéia de que um sistema distributivo justo deva ser definido como aquele constituído por regras pelas quais optariam seres racionais se colocados em um contexto no qual os valores constitutivos da tradição social da qual fazem parte estes indivíduos e os seus próprios interesses particulares fossem eclipsados de uma forma absoluta. Esta idéia é basicamente rejeitada por implicar que faça algum sentido falar de sujeitos que possam ser definidos e determinados independentemente do seu pertencimento a uma comunidade e do compartilhamento de certos valores e certos fins. Somente a partir da aceitação desta premissa tácita é que poderíamos falar de uma situação ideal na qual os sujeitos colocassem toda esta dimensão de seu ser entre parênteses e se dedicassem a uma avaliação puramente racional e imparcial das regras distributivas colocadas em exame<sup>3</sup>. A rejeição desta concepção “metafísica” do sujeito levaria, então, à necessidade de se desenvolver uma teoria da justiça que não implicasse nem a colocação entre parênteses dos valores e fins que definem os sujeitos em suas identidades nem o abandono da possibilidade de formulação de juízos críticos acerca dos sistemas distributivos de bens sociais. É exatamente a esta tarefa que se dedica Michael Walzer.

Walzer considera o recurso à noção de um ponto de vista unicamente racional, no qual interesses e valores não desempenhassem nenhum papel, não apenas artificial, mas também inútil no que diz respeito ao problema da justiça, pois o questionamento acerca do caráter justo ou injusto de regras distributivas visa fornecer parâmetros para a escolha entre regras distributivas concorrentes. A questão é que, para Walzer, as “pessoas concretas” - quer dizer, enquanto possuidoras de valores culturais determinados e objetivos pessoais intransferíveis - não se reconheceriam nas decisões por elas endossadas enquanto seres unicamente racionais, o que faria com que tais decisões fossem ineficazes relativamente à determinação de critérios que justificassem a adesão,

em um contexto conflitivo real, a uma certa regra distributiva em detrimento de outra. O reconhecimento de que tal justificação somente pode se dar caso se coloque entre parênteses os interesses particulares dos indivíduos a serem afetados pela decisão a ser tomada não implica, de acordo com Walzer, na necessidade de se assumir um ponto de vista no qual valores sejam absolutamente irrelevantes. Pelo contrário, a busca de motivos que justifiquem a adesão a uma determinada regra distributiva - e não a uma outra possível - se constitui, segundo ele, em uma busca de explicitação de valores e concepções compartilhadas pelos parceiros de tal diálogo, intentando cada um dos interlocutores tornar claro que a regra por ele defendida combina melhor que as suas concorrentes com os valores reconhecidos por todos, sendo merecedora, portanto, da adesão geral. “A questão que surge na mente dos membros de uma comunidade política diz respeito não ao que escolheriam indivíduos racionais sob condições universalizantes de tal ou tal tipo, mas sim mais propriamente ao que escolheriam indivíduos como nós, que estivessem situados como nós estamos, que compartilhassem uma cultura e estivessem determinados a seguir compartilhando-a”<sup>4</sup>.

Esta necessidade de se levar em consideração os sentidos e valores associados a um determinado bem social por uma dada comunidade quando do estabelecimento das regras que coordenam a sua distribuição se impõe, entretanto, de acordo com Walzer, não apenas em função de considerações pragmáticas relativas à eficácia dos acordos estabelecidos, senão que se funda basicamente em uma certa ontologia dos bens sociais<sup>5</sup>. Bens sociais não são espécies naturais - na acepção quineana do termo -, de tal maneira que os princípios necessários para a sua individuação devem ser buscados nos sentidos que as diversas comunidades associam a estes bens. Quer dizer, a possibilidade de se estabelecer distinções entre bens diversos - possibilidade esta que é condição necessária para a emergência mesma de conflitos distributivos - pressupõe o recurso ao universo simbólico das culturas para as quais tais coisas se colocam como sendo bens. “Ser um bem social” não consiste em uma propriedade intrínseca a um objeto, mas sim em uma propriedade relacional, a qual não pode ser atribuída a algo caso abstraímos de

forma absoluta da relação em questão. Não existem bens sociais independentemente dos sentidos a eles atribuídos por comunidades de indivíduos.

A teoria da justiça de Walzer se consubstanciará, portanto, a partir de uma dupla recusa: ele rejeita, por um lado, as concepções que se fundam no que ele caracterizaria como uma mera generalização arbitrária de um determinado modelo distributivo específico, rejeitando, contudo, por outro lado, também as teorias que consideram que a emissão de um juízo valorativo relativamente a tais modelos de distribuição pressupõe a adoção de um ponto de vista exterior aos sistemas culturais no interior dos quais tais modelos subsistem. A compreensão do pluralismo cultural como sendo um fenômeno positivo fundamenta a primeira das recusas, enquanto que a segunda encontra a sua justificação na natureza cultural dos bens sociais. Tanto a tentativa de fixação de um critério substancial universal de distribuição de bens quanto o estabelecimento de um ponto de vista a partir do qual subjetividades unicamente racionais - isto é, indivíduos que coloquem entre parênteses seus valores e interesses - anunciassem a sua adesão a certas regras em detrimento de outras<sup>6</sup>, partem do pressuposto de uma abstração do sentido social atribuído aos diversos bens no corpo das diversas formas de vida, como se estes pudessem ser compreendidos e identificados como bens sociais independentemente de um horizonte social de sentido.

A conjugação destas duas recusas nos leva à afirmação basilar da teoria de Walzer de acordo com a qual o significado que os bens possuem no interior das diversas sociedades deve desempenhar um papel essencial quando da determinação e da valoração dos critérios assumidos para a distribuição destes bens. Walzer tenta, em suma, formular uma teoria que possibilite que se respeite as diferenças culturais existentes entre as diversas sociedades sem que se caia em um relativismo absoluto, o qual teria como consequência o imobilismo político e a renúncia à possibilidade de efetivação de uma crítica a qualquer forma de organização social. Respeitar as diferenças culturais significa, no presente contexto de discussão, considerar que não há nem uma forma determinada de distribuição social de bens à qual deva ser atribuída uma validade universal nem um ponto de vista puramente racional a partir do qual se possa emitir juízos de valor acerca dos diversos sistemas distributivos. Walzer advoga, assim, um pluralismo

cultural que não elimine de antemão as possibilidades de um discurso crítico, pois, em suas próprias palavras, “o pluralismo não exige de nós que aproveamos todo critério imaginável de distribuição e que aceitemos todo auto-proclamado agente de distribuição”<sup>7</sup>.

A aceitação do pluralismo cultural no que respeita à distribuição de bens sociais possui um duplo aspecto. Ela implica tanto a afirmação de que não há um critério universalmente válido para a distribuição de um determinado bem no interior das mais diversas sociedades, quanto a concepção de que não há um critério único para a distribuição dos diversos bens no interior de uma mesma sociedade<sup>8</sup>. Para Walzer os sistemas de distribuição de bens devem ser considerados como justos ou injustos em função da subsistência ou não de uma relação interna entre o sentido atribuído aos diversos bens em uma sociedade e os princípios que nela guiam efetivamente a distribuição destes bens. Nas palavras do autor, “todas as distribuições são sempre justas ou injustas em relação ao significado social dos bens colocados para serem distribuídos”<sup>9</sup>.

Para Walzer os diversos bens sociais dividem-se em função do seu significado em esferas, as quais se caracterizam por possuir critérios próprios e intrínsecos para a distribuição dos bens que as constituem. Tais critérios estão essencialmente ligadas ao sentido e valor atribuídos pelas sociedades aos diversos bens, não devendo, portanto, ser os mesmos para bens que não possuam o mesmo sentido. Isto é, falamos de esferas quando podemos identificar certos bens em função do seu significado como sendo de uma mesma natureza, decorrendo as regras para a sua distribuição deste significado a eles atribuído. Uma sociedade não possui, então, um critério único para distribuição de todos os bens, senão que a compreensão do significado de cada bem se faz acompanhar, por assim dizer, de uma percepção de qual deva ser o critério adequado para a sua distribuição. Quer dizer, o critério adequado para a distribuição de um bem não é algo exterior ao valor e sentido deste bem, mas sim consiste, ao contrário, em uma expressão deste. Nas palavras de Walzer: “cada bem social ou conjunto de bens constitui de certo modo a sua própria esfera distributiva, no interior da qual somente determinados critérios e arranjos se mostram como adequados e úteis”<sup>10</sup>.

Injustas são, para Walzer, as sociedades nas quais este princípio pluralista não é respeitado, isto é,

sociedades nas quais os critérios distributivos válidos para uma esfera específica de bens passam a determinar também o modo de distribuição de bens que não pertencem a esta esfera. Quer dizer, relações distributivas injustas somente se instauram quando determinados grupos passam a receber certos bens não por satisfazerem às condições de distribuição próprias àqueles bens, mas sim passam a recebê-los simplesmente pelo fato de possuírem as características que os habilitam a receber bens de um outro tipo específico. A injustiça social se caracteriza, então, não pelo monopólio de um grupo de indivíduos sobre a distribuição de um certo bem, mas sim pela dominância exercida por uma determinada esfera distributiva de bens sobre outras esferas, o que faz com que certos grupos simplesmente por possuírem certos bens passem a possuir outros bens independentemente do significado e do valor intrínseco atribuídos pela sociedade a estes últimos<sup>11</sup>. O mesmo princípio que não nos permitia formular uma regra distributiva válida para todas as sociedades não nos permite também aceitar que haja um critério único distributivo válido para todos os bens no interior de uma mesma sociedade. O reconhecimento por parte dos membros de uma sociedade da existência de bens diversos já é suficiente para a determinação de esferas distributivas autônomas, pois a identificação da diversidade pressupõe a atribuição de um sentido diferenciado a tais bens, diferença esta que se expressa nos critérios distributivos a eles associados por estes indivíduos. O que Walzer afirma, em última instância, é a existência de uma relação interna entre os bens, os seus sentidos e os critérios distributivos a eles associados: não se pode dissociar o bem social do seu sentido próprio, nem este sentido do critério de distribuição deste bem. Relações distributivas injustas se instauram no interior de uma sociedade exatamente quando se tenta romper com tal relação interna<sup>12</sup>.

A subsistência ou não de uma relação de dominância entre as diversas esferas distributivas de bens se constitui, então, para Walzer, no critério formal a ser empregado quando da caracterização de sociedades como justas ou injustas. Com esta formulação atinge Walzer o objetivo que parecia impossível a princípio: manter a possibilidade de um discurso normativo com relação aos diversos modos sociais de distribuição de bens, respeitando ao mesmo tempo o universo simbólico próprio a cada cultura<sup>13</sup>. É a partir do apelo ao horizonte de sentido no seio do

qual o processo distributivo a ser avaliado se instaura é que esta avaliação deve, de acordo com a concepção de Walzer, ser realizada.

Apesar do inegável fascínio que o comunitarismo de Walzer exerce em função da nossa sensibilidade atual para questões concernentes a diferenças culturais eu gostaria de assinalar três, a meu ver, gravíssimas deficiências que detecto neste projeto teórico e que justificariam, creio, o seu abandono.

A primeira dificuldade diz respeito ao que eu gostaria de chamar de “hipostasiação dos valores”. Segundo Walzer sociedades injustas são, em última instância, aquelas que distribuem os bens sociais de acordo com regras que desrespeitam o sentido que esta mesma sociedade atribui a estes bens. A injustiça se instaura, portanto, apenas quando as regras efetivamente existentes em uma sociedade para a distribuição de determinados bens contradizem a compreensão presente nesta mesma sociedade acerca do sentido que tais bens possuem e de como eles devem ser distribuídos. A denúncia de que uma dada sociedade é socialmente injusta equivale à afirmação de que tal sociedade é inconsistente ou incoerente, pois ela associaria no nível simbólico certos sentidos aos bens e, ao mesmo tempo, os distribuiria de acordo com regras que se chocariam com estes sentidos. A mediação de conflitos bem como a crítica social das regras distributivas efetivamente instauradas se dariam, assim, através de uma explicitação da auto-imagem da comunidade em questão. Seria, então, através de uma explicitação da idéia do bem viver subjacente a uma forma de vida que seria possível assumir uma postura crítica face a práticas distributivas estabelecidas no interior desta forma de vida.

A questão é que esta auto-imagem de uma comunidade não se constitui em um dado objetivo sobre o qual não seja possível nenhum tipo de controvérsia e ao qual pudéssemos apelar em todos os conflitos distributivos imagináveis. Esta auto-imagem é, ao contrário, fruto de uma interpretação e é plenamente possível que intérpretes diversos explicitem conjuntos diversos de valores como sendo constitutivos da tradição da qual eles fazem parte. O apelo puro e simples às noções corporificadas na tradição na qual se inserem os membros de uma dada comunidade não pode fornecer soluções para conflitos distributivos que tenham sua origem no fato de membros diversos desta comunidade interpretarem

de forma divergente o ideal de vida subjacente a esta tradição. O recurso aos pretensos valores comuns a todos os membros desta comunidade não poderá neste caso surtir nenhum efeito, pois a discordância diz respeito precisamente à determinação de quais devam ser estes valores. O fato de que sujeitos se reconheçam mutuamente como herdeiros de uma mesma tradição não implica de forma alguma em que eles tenham que concordar relativamente ao modo como se deve interpretar tal tradição. Sendo assim, é plenamente possível que se instaurem no seio de uma comunidade culturalmente homogênea conflitos distributivos que tenham a sua origem na formulação de interpretações diversas do significado da tradição que a constitui. Em tais casos não seria possível a formulação de juízos críticos ou valorativos das regras distributivas propostas pelos diversos grupos sociais através do apelo à tradição comum a todos, pois tais grupos divergem precisamente acerca do significado de tal tradição. A teoria de Walzer não pode fornecer, portanto, nenhuma diretriz que possa balizar a formulação de juízos valorativos nos casos em que interpretações conflitantes de uma mesma tradição se colocam frente a frente.

Se a teoria de Walzer já não nos fornece munção teórica suficiente para lidarmos com todos os tipos de conflitos distributivos no interior de comunidades homogêneas, o caráter estreito do seu enfoque torna-se ainda mais evidente quando refletimos acerca de conflitos distributivos que ocorrem no interior de sociedades heterogêneas. Senão vejamos. A caracterização de sistemas distributivos como sendo justos ou injustos depende, em última instância, de acordo com a teoria de Walzer, da existência de um conjunto de valores que sejam compartilhados por todos os indivíduos e grupos que constituem a sociedade em questão. Uma tal concepção de justiça social somente pode ser empregada com eficácia, portanto, em casos particulares se todos os grupos que compõem a sociedade a ser analisada compartilham efetivamente da mesma visão de mundo. O recurso a um universo comum de valores para arbitrar conflitos de interesses apenas pode se dar quando há efetivamente um universo de valores disponível ao qual se possa recorrer. O problema é que os conflitos distributivos no interior de uma sociedade nem sempre se restringem tão-somente às regras vigentes de distribuição de bens elas mesmas, mas sim dizem respeito muitas vezes ao sentido e

valor a serem atribuídos a estes bens. Isto é, não podemos afastar de antemão a possibilidade de conflitos distributivos que tenham a sua origem no fatos de grupos sociais diversos possuírem cosmovisões diversas. É claro que não podemos recorrer à dimensão dos valores para arbitrar conflitos distributivos desta natureza, pois o que se encontra em questão é precisamente a determinação de quais devam ser estes valores. Em função do pluralismo preconizado por Walzer também não seria possível que aventássemos a possibilidade de “supra-valores”, os quais deveriam ser necessariamente partilhados por todas as culturas e aos quais poderíamos recorrer em um conflito deste tipo.

Não podemos esperar, portanto, da teoria de Walzer que ela fundamente a possibilidade de um discurso valorativo frente a regras distributivas de bens sociais no interior de sociedades multiculturais, pois o preconizado recurso a um *background* cultural comum aos sujeitos produtores e receptores dos bens sociais não nos auxilia em nada neste caso.

Mas há ainda uma terceira e grave limitação presente na teoria de justiça apresentada por Walzer. Walzer não só não leva em conta a possibilidade de conflitos distributivos gerados por interpretações diversas de uma mesma tradição e também de conflitos surgidos no interior de sociedades multiculturais, senão que, além disso, também não fornece elementos para a fundamentação de juízos normativos referentes a possíveis conflitos distributivos entre sociedades diversas, e não mais entre grupos pertencentes a sociedades. Poderíamos com razão perguntar a que devemos recorrer nestes casos para considerarmos uma ou outra forma de distribuição como a mais justa, se tais formas de distribuição constituírem a expressão coerente de formas de vida diversas. Conflitos distributivos dizem respeito não só à distribuição de bens no interior de uma dada sociedade, senão que abrangem também a distribuição de bens entre sociedades diversas. Uma teoria da justiça que não possa, por princípio, fornecer nenhuma indicação relativa à valoração de regras que regulam tais relações padece que uma estreiteza que a compromete seriamente.

A sedutora proposta de Walzer de que em nome do pluralismo passemos a considerar os diversos sistemas distributivos como justos ou injustos unicamente em função da adequação presente ou ausente neles das regras de distribuição dos bens aos sentidos socialmente atribuídos a estes bens, desvela-

se, assim, ao fim e ao cabo, como insuficiente para balizar os nossos juízos em todos os conflitos distributivos possíveis. Walzer se limita a fornecer um critério que tem o seu campo de validade restrito a conflitos onde haja um amplo consenso ideológico prévio. É exatamente este consenso prévio, sem o qual o critério formal concebido por Walzer se torna absolutamente inoperante, que não pode ser pressuposto nos três tipos de conflito acima esboçados. Tais conflitos não podem ser arbitrados através do recurso a uma concepção cultural específica qualquer, uma vez que a discórdia diz respeito precisamente ao valor a ser atribuído aos diversos bens. A solução para tais conflitos somente pode ser encontrada caso possamos colocar entre parênteses na discussão os valores culturais específicos a cada visão de mundo. O que vai exatamente na contra-mão do projeto de Walzer.

#### NOTAS

- <sup>(1)</sup> E isto de forma dupla: somente posso possuir coisas que são compreendidas na minha cultura como passíveis de serem possuídas, e somente as posuo na medida em que haja um reconhecimento social atual da minha posse.
- <sup>(2)</sup> A concepção apresentada a seguir não consiste em uma representação rigorosa das idéias centrais de nenhuma doutrina filosófica em particular, consistindo mais propriamente em um esboço de alguns dos motivos básicos presentes tanto nas teorias liberais da justiça bem como nas formulações da ética do discurso.
- <sup>(3)</sup> Michael Sandel é o filósofo que se notabilizou pela formulação desta crítica à concepção de indivíduo pressuposta pela teoria liberal da justiça proposta por Rawls: "Damit also die Gerechtigkeit vorrangig sein kann, müssen wir Wesen einer gewissen Art sein, die zu den menschlichen Lebensumständen in einer gewissen Beziehung stehen. Unseren Lebensumständen gegenüber müssen wir immer einen bestimmten Abstand einnehmen, sei es als transzendentes Subjekt im Falle Kants, sei es als ungebundenes Selbst im Falle Rawls'" (Sandel (1993), pag. 25.)
- <sup>(4)</sup> Walzer (1983), pag. 5.
- <sup>(5)</sup> Esta expressão é introduzida por mim com o intuito de unificar e sistematizar considerações feitas de forma esparsa e assistemática por Walzer ao longo de seus textos.
- <sup>(6)</sup> Adesão esta que justificaria a caracterização de tais regras como justas.
- <sup>(7)</sup> Walzer, M. (1983), pag. 5.
- <sup>(8)</sup> "Different social goods ought to be distributed for different reasons, in accordance with different procedures, by different agents; and that all these differences derive from different understandings of the social goods themselves - the inevitable product of historical and cultural particularism"; in: Walzer, M. (1983), pag. 6.
- <sup>(9)</sup> Walzer, M. (1983), pag. 9.
- <sup>(10)</sup> Walzer, M. (1983), pag. 10.
- <sup>(11)</sup> "No social good x should be distributed to men and women who possess some other good y merely because they possess y and without regard to the meaning of x"; in: Walzer, M. (1983), pag. 20.
- <sup>(12)</sup> "Tiranny is always specific in character: a particular boundary crossing, a particular violation of social meaning"; in: Walzer, M. (1983), pag. 28.

- <sup>(13)</sup> "Social meanings need not be harmonious; sometimes they provide only the intellectual structure within which distributions are debated. But that is a necessary structure. There are no external or universal principles that can replace it. Every substantive account of distributive justice is a local account"; in: Walzer, M. (1983), pag. 314.

#### BIBLIOGRAFIA

- BRUMLIK, M. & Brunkhorst, H. (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, Fischer, 1993.
- CANEY, S., Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate; in: *Political Studies* XL, 1992, pp. 273-289.
- COHEN, J., Recension of Michael Walzer's Spheres of Justice; in: *The Journal of Philosophy* 83, 1986, pp. 457-468.
- FORST, R., Kommunitarismus und Liberalismus - Stationen einer Debatte; in: Honneth (1993), pp. 181-212.
- GALSTON, W.A., Community, Democracy, Philosophy. The Political Thought of Michael Walzer; in: *Political Theory* 17, 1989, pp. 119-130.
- GIUSTI, M., Topische Paradoxien der kommunitaristischen Argumentation; in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42, 1994, pp. 759-781.
- GUTMANN, A., Communitarian Critique of Liberalism; in: *Philosophy and Public Affairs* 3, 1985, pp. 308-322.
- HONNETH, A. (Hrsg.), *Kommunitarismus*, Frankfurt, Campus, 1993.
- HORSTER, D., Moralische Grundlagen moderner Gesellschaften; in: *Die neue Gesellschaft* 39, 1992, pp. 956-958.
- SANDEL, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982.
- SANDEL, M., Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst; in: Honneth (1993), pp. 18-35.
- TAYLOR, Ch., Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus; in: Honneth (1993), pp. 103-130.
- VOLKER, H., Die Dividierbarkeit des Individuums - Anmerkungen zu zwei Büchern von Michael Walzer; in: *Leviathan* 21, 1993, pp. 272-284.
- WALZER, M., *The Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983.
- WALZER, M., The Communitarian Critique of Liberalism; in: *Political Theory* 18, 1990, pp. 6-23.
- WALZER, M., *Kritik und Gemeinsinn*, Frankfurt am Main, Fischer, 1993.
- WELLMER, A., Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen; in: Brumlik & Brunkhorst (1993), pp. 173-196.

## EL TRABAJO COMO PRODUCTOR DEL "ARTIFICIO HUMANO" EN HANNAH ARENDT

Gloria M. COMESAÑA-SANTALICES  
Universidad del Zulia, Venezuela.

### RESUMEN

*Analizamos aquí el concepto de "trabajo" en la obra de Hannah Arendt: **La Condición Humana**, no sólo en su constante contraposición y enlace con la "labor", sino muy particularmente en su carácter de creador del artificio humano que llamamos "mundo", tanto en su aspecto propiamente cultural en general, como en su aspecto particularmente tecnológico y utilitarista, que configura buena parte de lo que llamamos modernidad y post-modernidad.*

**Palabras Clave:** Trabajo, Labor, Mundo, Artificio, Utilitarismo.

### ABSTRACT

*We analyze in this article the concept of "work" in the book of Hannah Arendt **The Human Condition**, not only in his constant contraposition and connection with the concept of "Labor", but particularly in his character of creator of human artifice that we call "world", also in his aspect properly cultural in general as in his particularly aspect technological and utilitarian, that from a good part of that we call modernity and post-modernity.*

**Key words:** Work, Labor, World, Artifice, Utilitarianism.

### INTRODUCCIÓN

En su obra *La Condición Humana*, Hannah Arendt analiza las tres actividades del ser humano que configuran la esfera de la vida activa: la labor, el trabajo y la acción. En un artículo anterior<sup>1</sup> estudiamos críticamente el primero de estos conceptos, estrechamente imbricado, como pudimos ver, con el segundo, hasta tal punto que a veces, sobre todo a partir de la Edad Moderna, intercambian sus características y que, en la actualidad, no sólo resulta difícil distinguir lo que es labor o trabajo, sino que pareciera que éste último está incluso empezando a desaparecer en su forma "pura" como "*homo faber*"

para dejar su lugar a un exclusivista "*animal laborans*" que impregna con sus características toda la praxis humana.

Todo lo dicho por Hannah Arendt en cuanto a la dificultad de distinguir entre labor y trabajo se pone de manifiesto en lo complicado que resulta para nuestros contemporáneos aceptar y comprender, siquiera metodológicamente, una distinción como la que ella propone. Pero una vez que abordamos y penetramos sin prejuicios en sus intrincados análisis, todo se vuelve claro y fértil para nosotros: el carácter repetitivo, cíclico, constriñente de la labor, aquejada además según ella de futilidad, idea que, como ya demostramos, no compartimos, así como tampoco

aceptamos su visión negativa y desvalorizante. Colateralmente a la labor se alza el trabajo, productor y creador de un mundo de cosas duraderas, estables y permanentes, que nos rodean como un mundo artificioso en el cual puede habitar confiable y seguramente el individuo humano, manteniendo, gracias a las cosas, las de su mundo, una identidad permanente.

Ambas actividades estuvieron siempre según la autora, confinadas en el ámbito de lo privado a causa de su fundamental indignidad, sobre todo en el caso de la *labor*, marcada por la sumisión a la necesidad, que impide, mientras no se satisface (y el problema es que las necesidades reaparecen cíclicamente), toda emergencia de la libertad, la más humana de todas las características. Ciertamente que ya en el trabajo aparece un factor de libertad, y no de los menos importantes, como veremos más adelante, pero la auténtica libertad humana sólo se da para Arendt en el ámbito de la vida pública, en la gratuidad del gesto de la *acción* y la *palabra*, doble vertiente de este último aspecto de la llamada *vita activa*. De éste, por supuesto, no será cuestión en este trabajo, ya que requiere un análisis aparte.

Bástenos con añadir, para concluir esta introducción, que, de todos los capítulos que conforman *La Condición Humana*, incluido el último en el cual se analiza la Modernidad, el capítulo sobre el trabajo es extremadamente corto para la importancia del tema tratado, si se le compara con los demás, y ésta es quizás una crítica que pudiera hacerse a la autora. La explicación de esto la hallamos parcialmente en el hecho de que una buena parte de la caracterización de lo que es el trabajo del “*homo faber*”, la encontramos ya desplegada, si sabemos leer, en el capítulo destinado a la labor. No obstante, no deja de ser cierto que, preocupada por la forma en que la labor ha tomado preeminencia a partir de la Edad Moderna, sobre el trabajo e incluso sobre la acción, marcando con su impronta todo el escenario de la *vita activa*, H. Arendt descuida un poco el desarrollo analítico del tema del trabajo, que podría ser aún más rico en el capítulo a él dedicado, particularmente en lo que se refiere a la obra de arte y al trabajo del artista, que para ella se ubican sin dudar entre los logros del *homo faber*. Sin embargo, podríamos añadir que, paradójicamente, el modo de vida *homo faber*, analizado no sólo en el capítulo a él destinado, sino en forma dispersa en los capítulos dedicados a la labor, la acción y al análisis de

la modernidad, es uno de los mejor descritos por ella y uno de los más importantes a lo largo de la historia a partir de la Epoca Moderna.

## DESARROLLO

El concepto de trabajo está profundamente relacionado en H. Arendt con el concepto de construcción del mundo. Por el trabajo, el hombre, en este caso *homo faber*, “fabrica la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano”.<sup>2</sup> Si la *labor* ata al hombre a la Tierra, lo mantiene sometido y ocupado en la repetición cíclica de la vida, según la interpretación que hace H. Arendt, con el trabajo, el *homo faber* comienza ya a ser más propiamente humano, a realizar ésta su posibilidad específica de producir un mundo de cosas, sin el cual la acción, actividad fundamental del hombre, no tendría un marco de sustentación.<sup>3</sup> La *mundanidad*, la pertenencia al mundo, es así uno de los aspectos característicos de la humana condición. El mundo es en este sentido para Arendt, el producto del quehacer humano, que, enfrentándose o apoyándose en la naturaleza, pero en todo caso siempre a partir de ella y más allá de ella, produce todo el artificio humano cultural en cuyo seno nos desenvolvemos. “Dentro de sus límites, dice Arendt, se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas”.<sup>4</sup> Las características fundamentales de este artificial mundo de cosas que el *homo faber* produce, son, según la interpretación arendtiana, la *durabilidad*; la *utilidad*, o sea, el carácter de objetos para el uso, la *objetividad*, es decir, la oposición a la naturaleza, y los corolarios de todo esto: la estabilidad y confianza, que permiten al ser humano, no sólo tener un referente que garantiza su identidad, sino sentirse a su gusto y protegido en su habitat o morada particular que es el mundo de cosas hechas por sus manos y que permanecen frente a los exuberantes y cíclicos cambios naturales. El artificio humano por otra parte, tiene aún una más elevada función: a través de él el individuo humano alcanza la inmortalidad.

En efecto, en un universo en el que todo se repite cíclicamente, en el cual ningún ser se particulariza, sino que, en tanto que miembro de una especie y a través de ella, permanece momentáneamente en el tiempo, el hombre es el

único ser realmente mortal, porque es el único que alcanza individualidad y que en cuanto tal individuo, está marcado por la mortalidad. La base biológica de la vida humana, que, en un curso rectilíneo entre nacimiento y muerte se construye una historia, está siempre amenazada por la desaparición física del individuo. Para el hombre, la mortalidad significa “seguir una trayectoria rectilínea en un universo en donde todo lo que se mueve lo hace en forma cíclica”.<sup>5</sup> Sin embargo, el hombre logra, gracias al artificio de su producción mundana, alcanzar la inmortalidad y elevarse al plano de lo imperecedero en tanto que individuo y no como simple miembro de una especie:

La tarea y potencial grandeza de los mortales radica en su habilidad de producir cosas - trabajo, actos y palabras- que merezcan ser, y al menos en cierto grado lo sean, imperecederas con el fin de que, a través de dichas cosas, los mortales encuentren su lugar en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismos. Por su capacidad de realizar actos inmortales, por su habilidad en dejar huellas imborrables, los hombres, a pesar de su mortalidad individual, alcanzan su propia inmortalidad y demuestran ser de naturaleza “divina”.<sup>6</sup>

El *homo faber*, para elaborar sus productos, se enfrenta a la naturaleza, sobre la cual ejerce una violencia que al decir de Arendt, sería inevitable: “Este elemento de violación y de violencia” está presente en toda fabricación, y el *homo faber*, creador del artificio humano, siempre ha sido un destructor de la naturaleza”.<sup>7</sup> Por eso es éste, el *homo faber*, el que actúa como si fuese el amo y señor de la Tierra y en ésta todo estuviese a su servicio, mientras que el *animal laborans*, el laborante, sometido a los ciclos de la vida biológica, “sigue siendo el siervo de la naturaleza y de la Tierra”.<sup>8</sup>

Cabría preguntarse si no es posible construir el artificio humano sino de esta manera, mediante la violencia y la destrucción que se ejercen al interrumpir los procesos naturales para producir las cosas artificiales que constituyen nuestro entorno humano-cultural. En la medida en que todo ser interactúa de alguna manera con los demás de su entorno y los modifica por el mero hecho de coexistir, la capacidad manufacturera del hombre puede dejar de modificar también esa naturaleza, de la cual él mismo procede como eslabón superior. Sin embargo, dadas la

universalidad y sistematicidad del esfuerzo humano y los niveles a los que sobre todo actualmente se ha llegado en la *explotación* de la naturaleza, no puede menos que hablarse de violencia y destrucción, que a la postre se vuelven contra el propio ser humano, que acaba por poner en peligro la realidad misma del ecosistema único que alberga la vida sobre el universo: nuestro planeta. Sobre este tema han trabajado muchos autores, y concretamente las teólogas ecofeministas.<sup>9</sup> La misma Hannah Arendt estaba consciente de este aspecto del problema, al escribir en su prólogo a *La Condición Humana*:

La Tierra es la misma quintaesencia de la condición humana, y la naturaleza terrena, según lo que sabemos, quizá sea única en el universo con respecto a proporcionar a los seres humanos un habitat en el que moverse y respirar sin esfuerzo ni artificio. El artificio humano del mundo separa la existencia humana de toda circunstancia meramente animal, pero la propia vida queda al margen de este mundo artificial y, a través de ella, el hombre se emparenta con los restantes organismos vivos.<sup>10</sup>

Este hombre futuro -que los científicos fabricarán antes de un siglo, según afirman- parece estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado, gratuito don que no procede de ninguna parte (materialmente hablando), que desea cambiar, por decirlo así, por algo hecho por él mismo. No hay razón para dudar de nuestra capacidad para lograr tal cambio, de la misma manera que tampoco existe para poner en duda nuestra actual capacidad de destruir toda la vida orgánica de la Tierra. La única cuestión que se plantea es si queremos o no emplear nuestros conocimientos científicos y técnicos en este sentido, y tal cuestión no puede decidirse por medios científicos; se trata de un problema político de primer orden y, por lo tanto, no cabe dejarlo a la decisión de los científicos o políticos profesionales”.<sup>11</sup>

El ser humano, sin embargo, aunque depende de la naturaleza para mantener su vida biológica, no se reduce a ésta y a su mera repetición. Por el trabajo, produce su propia existencia no natural, todo “lo objetivo”<sup>12</sup> que se enfrenta a lo simplemente dado, a lo natural, como aquello que es creado por él mismo,

resultado de su propio esfuerzo, que se superpone, hasta a veces recubrirla por completo, a la naturaleza. H. Arendt insiste en este aspecto tan característico del *trabajo*, al decirnos que éste es “la actividad que corresponde a lo *no natural* de la existencia del hombre...”<sup>13</sup>

Lo que nos interesa destacar aquí es el hecho de que por el *trabajo*, el ser humano produce, crea, su propia condición *mundana*. En otras palabras, la *mundanidad*, aspecto fundamental de la condición humana, es algo que el ser humano *se da* a sí mismo, trascendiendo e incluso podríamos decir transgrediendo los límites de lo dado. En esta creatividad en que consiste el *trabajo*, reside seguramente la posibilidad del ser humano de ser destructor, no sólo de sus propias obras, como bien lo ve Arendt, sino incluso de naturaleza que lo sustenta. Creemos que esta interpretación que hacemos es corroborada por la autora cuando en el final del párrafo “Reificación” en el Capítulo sobre el *Trabajo*, nos dice:

El *homo faber* es efectivamente señor y dueño, no sólo porque es el amo o se ha impuesto como tal en toda la naturaleza, sino porque es dueño de sí mismo y de sus actos. No puede decirse lo mismo del *animal laborans*, sujeto a la necesidad de su propia vida, ni del hombre de acción, que depende de sus semejantes. Solo con su imagen del futuro producto, el *homo faber* es libre de producir, y frente al trabajo hecho por sus manos, es libre de destruir.<sup>14</sup>

Así pues, el ser humano es a partir de su obrar productor, un ente cultural que habita un entorno que él mismo se ha dado, un *mundo* que ha creado con su trabajar, y en el cual no sólo la naturaleza en general es transformada para obtener el artificio humano, sino que su propio cuerpo es también objeto de toda clase de manipulaciones y alteraciones, desde el vestido, los adornos y los maquillajes, hasta los diferentes modelajes que el cuerpo sufre a través de dietas, ejercicios, etc, incluidas las modernas técnicas quirúrgicas que cambian su forma exterior o resuelven toda clase de problemas de salud a través de intervenciones.

Es evidente que un ser que tiene un tal poder de crear y modelar su entorno, e incluso su propia realidad corporal, puede también deshacer o destruir

la obra de sus manos. Esta libertad del *homo faber* es, como afirma H. Arendt, absoluta, y ni siquiera comparable con la libertad del hombre de *acción*, que se mueve en medio de la pluralidad y a quien esta misma pluralidad limita. Podríamos decir que al *homo faber* sólo lo limitan sus capacidades y talentos individuales y el “piso natural” en el cual sus obras se asientan y del que parten. El olvido de éste último límite es la causa de la destrucción ecológica, que pone en peligro la misma vida natural del hombre y por supuesto todo su artificial mundo de cosas. ¿Por qué privilegia entonces Arendt la libertad de la acción, que para ella es prácticamente *la* libertad? La respuesta a esta pregunta sería motivo para otro artículo, pero no queríamos pasar por alto este aspecto del pensamiento de la autora, que nos parece fundamental.

Otra de las características fundamentales del mundo de cosas producidas por el hombre es el carácter duradero de los productos salidos de sus manos. Esta sólida permanencia del producto es consecuencia de la *reificación*, aspecto fundamental de la actividad del *homo faber*, mediante la cual un nuevo objeto, producto de nuestro trabajo, se erige cada vez ante nosotros, y ya constituido como parte nueva del mundo nos hace frente, se independiza y nos ofrece incluso resistencia. Los objetos-productos están hechos para durar, para permanecer, no para ser consumidos. Esta permanencia, resultado de la manufactura humana, no es por supuesto neutra y gratuita. El objeto fabricado está destinado al uso, al servicio y comodidad del ser humano, a darle estabilidad y confianza e incluso a preservar su identidad en el interior de la naturaleza cambiante. En medio de las cíclicas transformaciones de la vida biológica y del orbe natural, están allí los objetos diversos que nos hacen frente, que nos rodean y sostienen día tras día, uniéndonos incluso a veces, como un hilo invisible, a las generaciones anteriores. El artificio humano tiene su razón de ser además precisamente como hogar o escenario idóneo de la acción (actos y palabras), que es de donde en última instancia deriva el sentido humano de toda la obra creadora del *homo-faber*. Si no fuera el lugar apropiado a la acción y el discurso, el mundo de cosas fabricadas no sería un artificio humano, sino un montón de cosas sin relación.

H. Arendt insiste en que se distinga el *uso* que hacemos del objeto-producto, del carácter destructor del *consumo* al que está destinado el producto del

laborar (el bien de consumo). Ciertamente que el uso, sobre todo en forma brutal e indiscriminada, desgasta las cosas y puede hasta destruirlas, pero, si bien puede decirse que “el uso no es más que consumo a paso lento”,<sup>15</sup> también es cierto que “la destrucción, aunque inevitable, es contingente al uso e inherente al consumo”.<sup>16</sup> De modo que los objetos manufacturados por el *homo faber*, se presentan ante éste con cierta independencia, y pueden permanecer en el mundo por tanto tiempo como el uso que se hace de ellos lo permita. Así encontramos gran cantidad de objetos de uso cotidiano y por supuesto numerosos monumentos y obras de arte, que se han conservado de generación en generación como elocuentes testigos del pasado.

Todo esto nos lleva a la consideración del carácter instrumental de las cosas mundanas. El hombre es un fabricante de útiles, afirma Arendt citando a Benjamin Franklin: “Ningún trabajo puede realizarse sin útiles, y el nacimiento del *homo faber* y de un mundo de cosas hecho por el hombre son contemporáneos del descubrimiento de los útiles e instrumentos”.<sup>17</sup>

Según esto, la primera creación humana sería la de los útiles e instrumentos, a partir de los cuales el *homo faber* habría podido comenzar a erigir un mundo duradero y estable, en el cual podía habitar confiado: “Útiles e instrumentos son objetos tan intensamente mundanos que su empleo sirve como criterio para clasificar a civilizaciones enteras,<sup>18</sup> nos dice la autora. Y añade que en el caso del laborar, los útiles e instrumentos son lo único realmente estable y mundano de este proceso, ya que son lo único *permanente* que el *animal laborans*, ocupado en la cíclica satisfacción de las necesidades de su vida biológica, vuelve a encontrar de nuevo intacto tras la función devoradora del consumo. En efecto, aunque los útiles e instrumentos son diseñados como se ha dicho por el *homo faber*, en función de la fabricación de un determinado producto, su aparición tiene como consecuencia el facilitar y hacer menos penosa la tarea del *animal laborans*.

Pero volvamos al análisis de la instrumentalidad y preguntémosnos por la esencia de la misma. ¿Qué significa vivir en un horizonte de útiles y enfrentarse con las cosas desde el punto de vista de su utilidad? La instrumentalidad es para Arendt el “uso de medios para lograr un fin”.<sup>19</sup> Todo instrumento es un medio para alcanzar un fin: el producto, el objeto de la fabricación. Aún más:

(...) la instrumentalidad de útiles e instrumentos está mucho más estrechamente relacionada con el objeto que planea producir...<sup>20</sup>

Los útiles e instrumentos del *homo faber*, de los que surge la más fundamental experiencia de instrumentalidad, determinan todo el *trabajo* de la fabricación. Aquí sí es cierto que el fin justifica los medios; más aún los produce y los organiza. (...) Debido al producto final, se diseñan los útiles y se inventan los instrumentos, y el mismo producto final organiza el propio proceso de *trabajo*, decide los especialistas que necesita, la medida de cooperación, el número de ayudantes, etc. Durante el proceso de *trabajo*, todo se juzga en términos de conveniencia y utilidad para el fin deseado, y para nada más.<sup>21</sup>

La esencia de la instrumentalidad queda entonces perfectamente expresada por la categoría medios/fin, que es la que nos permite entender la utilidad del útil en términos del medio apropiado para obtener el fin que se busca, es decir el objeto, el producto. El *homo faber* vive pues en un mundo básicamente instrumental, en el cual, partiendo de sus propios modelos, crea en primer lugar útiles e instrumentos/medios, para alcanzar luego como fines, nuevos productos. Al llegar aquí debemos referirnos al problema de la paradoja del utilitarismo que Arendt analiza extensamente.

En efecto, en un mundo signado por la utilidad como norma suprema, todo pierde su valor. El carácter instrumental de los objetos, los hace caer en una espiral sin fin en la cual todo producto, fin para cuya consecución se han agenciado determinados medios, se convierte, una vez acabado, y en la medida en que está destinado al uso, en un nuevo medio para... , dentro de un movimiento sin sentido que no se detiene nunca:

En el mundo del *homo faber*, en donde todo ha de ser de algún uso, es decir, debe prestarse como instrumento para realizar algo más, el propio significado de la utilidad sólo puede presentarse como fin, como “fin en sí mismo”, que realmente es una tautología que se aplica a todos los fines o una contradicción terminológica. Porque un fin, una vez alcanzado deja de ser un fin y pierde su capacidad para guiar y justificar la elección de los medios,

para organizarlos y producirlos. Se convierte en objeto entre los objetos, esto es, se ha añadido al enorme arsenal de lo dado a partir del cual el *homo faber* selecciona libremente sus medios para conseguir sus fines.<sup>22</sup>

La utilidad como ideal conduce al utilitarismo, posición extrema y paradójica en que finalmente nada vale realmente en sí mismo ni tiene sentido, puesto que solo es una vía de paso hacia, un medio para obtener otra cosa, que a su vez, ya alcanzada, sufrirá la misma degradación, su reducción a la categoría de medio, de objeto de uso. El proceso desvalorizador del utilitarismo, ideal del *homo faber*, alcanzará incluso a la naturaleza, que dejará de ser lo dado (cuyas normas hay que respetar) para convertirse en un ilimitado instrumento que el ser humano puede utilizar a su antojo. ¿Cómo acabar con esta paradoja del utilitarismo desencadenado al infinito, que nos priva de todo seguro valor, reduciendo todas las cosas a medios, en una carrera sin fin y sin sentido en pos del ideal “utilidad”?

Arendt se refiere particularmente, a la que considera como más factible salida al absurdo del utilitarismo, la antropocéntrica solución kantiana del ser humano entendido como “fin en sí mismo” y de la obra de arte como “finalidad sin fin”.<sup>23</sup> Esto sin embargo, nos dice, no resuelve el problema, puesto que permite al ser humano utilizar y servirse de toda la naturaleza que le rodea. La solución kantiana sólo intenta apartar al utilitarismo de la escena política, pero permanece atrapada en su principio y lo mantiene con todas sus perplejidades en el resto del ámbito de lo humano: el de la *labor* y el del *trabajo*, en el que entonces todo puede degradarse de nuevo en medio. Toda esta perplejidad

... radica en el hecho de que mientras que sólo la fabricación con su instrumentalidad es capaz de construir un mundo, este mundo se hace tan sin valor como el material empleado, simples medios para posteriores fines, si a los modelos que gobernaron su surgimiento se les permite regirlo tras su establecimiento.<sup>24</sup>

La única posible salida a todas estas paradojas del utilitarismo, es según Arendt la solución platónica de considerar a la divinidad (y no al ser humano) como el principio supremo con respecto al cual se decide de todas las cosas. Según la autora, Platón vio claramente que “(...) si se toma al hombre como

medida de todas las cosas de uso, pasa a ser el usuario e instrumentalizador, y no el hombre orador, hacedor o pensador, a quien se relaciona con el mundo...”,<sup>25</sup> con la consiguiente instrumentalización no sólo de todo lo que el *homo faber* ha fabricado, sino incluso de todo lo dado, de todo aquello cuya existencia no depende de él. Por eso, y tal como Platón lo afirma en *Las Leyes* y Arendt corrobora citándolo: “(...) no el hombre -quien por sus necesidades y talento desea el uso de todo y, por lo tanto termina despojando a todas las cosas de su valor intrínseco-, sino el dios es la medida [incluso] de los simples objetos de uso”.<sup>26</sup>

Nuestra autora pasa luego a destacar dos características fundamentales de la actividad del *trabajo*: su requerimiento de un modelo y su duración perfectamente delimitada en el tiempo: “Tener un comienzo definido y un fin definido “predictible” es el rasgo propio de la fabricación, que mediante esta sola característica se diferencia de las restantes actividades humanas”.<sup>27</sup>

En efecto, comparado al *laborar* y a la *acción*, el *trabajo* se desenvuelve en un definido ciclo temporal: comienza con el modelo o diseño del que se parte y concluye una vez obtenido el producto. Como bien lo destaca Arendt, este producto es fin en un doble sentido: una vez realizado el objeto, concluye el proceso de fabricación, pero a su vez, el producto es el *fin* para cuya obtención se han agenciado y ordenado una serie de medios. El *trabajo*, la fabricación, se inicia pues con el modelo y concluye con el producto acabado. Tiene un definido comienzo y final en el tiempo, tal como lo señala Arendt.

La autora se detiene ahora a reflexionar sobre el modelo, el cual, además de servir de guía al proceso de fabricación, le precede de la misma forma que el apremio vital (hambre, sed, frío, etc) antecede al proceso de la labor. Sin embargo, Arendt destaca la diferencia de naturaleza entre ambas relaciones. En efecto, la relación entre el modelo y la fabricación es de una naturaleza distinta a la que puede establecerse entre el apremio de las necesidades vitales y la actividad de laborar. Esta diferente relación se debe al hecho de que “lo que guía al trabajo de fabricación está al margen del fabricante”,<sup>28</sup> indicando con esto que, mientras que son nuestras propias y subjetivas sensaciones las que nos inducen (y hasta podríamos decir nos constriñen) a laborar, *la idea o modelo* a partir del cual el *homo faber* fabrica algo, es exterior a él, y no queda destruida o agotada en el proceso

mismo, como si desaparecen los apremios vitales que motivan el laborar, una vez que han sido satisfechos. Esto sería tanto más cierto cuanto que, si bien no podemos reproducir a nuestro antojo una sensación, sí podemos representarnos, cuantas veces lo deseemos, una imagen mental, y aún más si ya está plasmada en un boceto material. Todo esto está según Arendt en la base de nuestra posibilidad de multiplicar el producto cuantas veces lo deseemos en la realidad.

Aquí debemos detenernos momentáneamente a fin de aportar algunas precisiones a los análisis de Arendt. Ciertamente que la naturaleza de la relación entre el modelo y el proceso de fabricación es diferente a la que existe entre el apremio vital y el proceso de la labor. Como ya se ha dicho antes, las sensaciones que nos inducen a laborar para darles satisfacción, desaparecen una vez satisfechas, mientras que el modelo mental ya materializado, permanece y permanece intacto, presto a ser copiado de nuevo. Sin embargo, el hecho de que no podamos voluntariamente provocar en nosotros el apremio vital (hambre, frío, sed, etc), mientras que podemos reproducir a voluntad una imagen y evocarla cuantas veces queramos, no debe llevarnos a concluir que ésta es exterior o está al margen del fabricante como si este último no tuviese nada que ver en su aparición.

Aquí se nos plantearía el problema, tanto psicológico como epistemológico, del status de las ideas o imágenes mentales y de las sensaciones corporales, que la autora apenas evoca al decir que la moderna psicología, que afirma “casi unánimemente que las imágenes de la mente se hallan tan localizadas en nuestra cabeza como los dolores del hambre se localizan en nuestro estómago”,<sup>29</sup> no estaría de acuerdo con ella. Esta problemática para ella es importante, y sobre todo, históricamente importante, pero no es pertinente en cuanto a lo que le interesa aquí.: la descripción de las principales articulaciones de *lavita activa*.

Sin embargo, y aunque no nos detengamos a tomar posición en una disputa que nos conduciría fuera del tema tratado, sí debemos señalar que tanto las sensaciones corporales, (el apremio vital) como las imágenes mentales o modelos del trabajo, tienen su asiento en el individuo humano, laborante o trabajador. Dicho esto, es evidente que entre el apremio vital y su satisfacción a través de la labor hay una relación ineluctable de causa a efecto, mientras que la contemplación del modelo o imagen mental no nos

conduce inevitablemente a iniciar el proceso (*trabajo*) de su producción. Aquí el *homo faber* goza de una independencia que el laborante no conoce. En efecto, podríamos vivir sin trabajar, pero no sin el esfuerzo cotidiano de la *labor*. Es por ello que podemos afirmar, con base en las descripciones arendtianas, que el *trabajo* es el primer impulso del ser humano en cuanto tal, es decir, la primera actividad propiamente humana como ya dijimos antes.

Una vez satisfechas las necesidades vitales con el laborar, el ser humano podría detenerse, descansar, no hacer más esfuerzos. Por el contrario, es entonces cuando empieza a añadir *cosas, objetos*, a lo dado (la Naturaleza) mediante la fabricación, y por ello a *construir, a hacer* un mundo, su mundo, el del artefacto humano como bien lo señala Arendt.<sup>30</sup>

Por otra parte, lo que hace a la imagen mental algo tan especial, es la facilidad con la que se presta a la reificación, cosa que no sucede con las sensaciones corporales (el apremio vital), que son tan privadas e intransferibles que no pueden representarse.<sup>31</sup> Es precisamente esta capacidad que tiene la imagen mental de prestarse a la reificación, lo que está en la base de la posibilidad de la multiplicación del producto, el cual, sin detrimento del modelo, puede presentarse en una cantidad indefinida de ejemplares. Si buscamos algo similar en el campo de la labor, sólo encontraremos la cíclica repetición de un proceso, cuya resultante, aunque sea múltiple y abundante, nunca estará constituida por ejemplares hechos para perdurar, a partir de un paradigma único, sino por los bienes de consumo destinados a desaparecer al cumplirse su objetivo. Todo consumo destruye el producto al devorarlo de una u otra forma. Lo único que permanece como producto de la labor, es, como ya dijimos en un trabajo anterior<sup>32</sup> la fuerza de labor/trabajo que ésta reproduce constantemente, pero no puede hablarse aquí de modelos ni paradigmas. Aunque no puede negarse que cierta idea del objetivo a lograr orienta siempre la labor, añadiéndose al apremio vital, de ninguna manera es esto el equivalente de la imagen mental ni de la función que ésta cumple en el proceso del trabajo.

Una de las condiciones fundamentales de la realización del trabajo, según H. Arendt, es el aislamiento, requerimiento en el cual coincide con la actividad del pensamiento. El “espléndido aislamiento” del trabajador es necesario para alcanzar la competencia y la excelencia, cualidades cada vez

más amenazadas en nuestro mundo y desde el comienzo de la modernidad.<sup>33</sup> Esta característica de la actividad del *homo faber* ya había sido señalada al final de *Los Orígenes del Totalitarismo*, en función de una temática completamente distinta.<sup>34</sup> Allí nuestra autora distingue entre aislamiento y soledad, la cual, aunque contraria a las necesidades básicas de la condición humana, es sin embargo una de las experiencias fundamentales que inevitablemente hemos de sufrir, tarde o temprano, en nuestra vida: “la experiencia de ser abandonados por todo y por todos”.<sup>35</sup> El aislamiento en cambio, es la condición para que el *homo faber*, el artesano, pueda permanecer a solas con la imagen mental, el modelo, y alcanzar la maestría en su oficio, la cual no implica un poder sobre las personas como el que se da en las formas políticas de dominio, sino sobre las cosas materiales. El artesano sólo acepta la compañía de aprendices y ayudantes, y en principio su relación con éstos no implica más superioridad que la que momentáneamente se deriva de la habilidad del maestro y de la inhabilidad del aprendiz mientras dura el aprendizaje.

La importancia del aislamiento para el *homo faber* mientras procede a la realización de su obra es tal, que Arendt insiste en lo extraño y destructivo que puede ser para el artesanado el *trabajo* “en equipo”, que no es en realidad tal, sino una especie de derivado espurio de la división de la *labor* que aquí no puede funcionar, puesto que el “equipo” de trabajadores es una falsa totalidad, cuyas partes carecen de la contigüidad que deben poseer las partes que integran un todo como el que se requiere para la creación de un producto que se añada, como algo nuevo, al artificio mundano.

Lo que se llama división de la *labor* no es más que la posibilidad de adicionar fuerzas laborales singulares para realizar operaciones que no requieren mayor destreza, de modo que varios individuos pueden, a ese respecto, comportarse como si fuesen uno, y aumentar así la cantidad de fuerza laboral. El *trabajo* en cambio, no puede sumarse de esta manera, que en la *labor* presupone la equivalencia de los diferentes representantes de la especie. Ningún artesano, en la medida en que el *trabajo* es creativo, puede perderse así en la masa. Su actividad reclama un conocimiento específico, un dominio y maestría que sólo se adquieren en el aislamiento momentáneo de la esfera pública. Pero si el trabajo no puede

dividirse como la *labor*, o realizarse en equipo, sí admite, y más bien exige la especialización, “esencialmente guiada por el producto acabado, cuya naturaleza requiere diferentes habilidades que han de organizarse juntas”.<sup>36</sup>

El tema del aislamiento nos lleva a preguntarnos por la ubicación del *trabajo* en relación con el ámbito de lo público y lo privado. Ya sabemos que estos conceptos constituyen para Arendt categorías clave en la comprensión de las diferentes esferas de la *vita activa*.<sup>37</sup> Sabemos también que, siguiendo a los griegos, considera que la forma por excelencia del ámbito de lo público es la política, que en su pensamiento tiene connotaciones especiales que no es nuestro objetivo destacar aquí. El *trabajo* evidentemente no es una actividad política, ni el *homo faber* en tanto que tal ciudadano de la polis. ¿Quedará entonces el proceso de la fabricación, la construcción del mundo, reducido al ámbito de lo privado? A primera vista así parecería. La inferior dignidad de la *labor*, como ya vimos y criticamos en un artículo anterior,<sup>38</sup> la hacen merecedora de su reclusión en el mundo de lo privado, sometido a la necesidad y a la repetición, al autoritarismo violento y a la desigualdad. Aunque casi nunca se afirma de esta misma forma la relación del *trabajo* con la privacidad, su requerimiento de aislamiento mientras dura el proceso de fabricación y ciertos comentarios de la autora, nos inclinarían a confinar al *homo faber* en el mundo de lo privado. Esto se vería confirmado por afirmaciones como las siguientes:

La inclusión de todas las actividades humanas en la esfera privada y el modelado de todas las relaciones humanas bajo el patrón doméstico alcanzó a las organizaciones profesionales en las propias ciudades, a los gremios, *confrèries* y *compagnons*, e incluso a las primeras compañías mercantiles, donde la original ensambladura familiar parecía quedar señalada con la misma palabra “compañía” (*companis*)...[y] con frases tales como “hombres que comen de un mismo pan”, “hombres que tienen un mismo pan y un mismo vino”.<sup>39</sup>

Todo nos induciría ‘pues a pensar que el ámbito de lo público está exclusivamente ocupado por la esfera de la acción y la política, y que el trabajo, tanto como la labor, se ubican exclusivamente en el ámbito de lo privado. Sin embargo, en el capítulo dedicado a

la actividad del *trabajo* que estamos analizando, Arendt nos señala claramente que el *homo faber* se mueve ya en una especie de esfera pública que es el mercado de cambio, su esfera pública propia, aunque se deduce del texto que dicha esfera no tiene la dignidad de la esfera política, que es la esfera pública en el verdadero sentido de la palabra:

A diferencia del *animal laborans* cuya vida social carece de mundo y es semejante al rebaño y que, por lo tanto, es incapaz de establecer o habitar una esfera pública, mundana, el *homo faber* está plenamente capacitado para tener una esfera pública propia, aunque no sea una esfera política propiamente hablando. Su esfera pública es el mercado de cambio, donde puede mostrar los productos de sus manos y recibir la estima que se le debe.<sup>40</sup>

Este espacio público del *homo faber*, parecería ocupar, en el pensamiento de Arendt, un lugar intermedio entre el mundo de lo privado y el auténtico espacio público de la acción y la política. Así, el *homo faber* que fabrica sus productos en el aislamiento, encuentra su “propia” relación con otras personas y requiere de la compañía de los demás en el mercado de cambio, mediante el intercambio de sus productos.

Podríamos preguntarnos aquí qué es lo que le da a la esfera pública su carácter de tal en el pensamiento arendtiano. Esto nos llevaría lejos de nuestro tema, y sería objeto de otro artículo, pero en aras de la clarificación de nuestros análisis, podemos desde ahora señalar que la clave de todo está, en nuestra opinión, en el concepto de pluralidad.

El ser humano es siempre ya para Hannah Arendt parte de una pluralidad, de una multiplicidad de individuos que son a la vez iguales y distintos. La pluralidad es un elemento clave de la condición humana, y es en función de ella que los individuos pueden organizarse y actuar conjuntamente, lo cual constituye parte esencial de la esfera política. Es sólo a partir de esa posibilidad de actuar juntos, que puede darse en las otras actividades humanas como en la labor y el trabajo, la interacción organizada que exigen la especialización del trabajo y la división de la labor por ejemplo.<sup>41</sup>

Pero si bien la humana compañía organizada puede encontrarse y lógicamente se encuentra en la labor y en el trabajo, es sólo en la esfera política del actuar y hablar juntos que puede auténticamente

hablarse de espacio público. Aunque el mercado de cambio sea un lugar público, no puede pensarse que el simple intercambio de productos que en él se produce sea el exacto equivalente del humano intercambio que se da en el actuar y hablar juntos concertadamente. Más bien hay que pensar, siguiendo a la autora y leyendo cuidadosamente la cita anterior, que lo público del mercado de cambio y la posibilidad de actuar juntos de común acuerdo en las actividades laborantes o en el trabajo, tienen no sólo su base, sino su condición de posibilidad en “el marco de la organización política donde los hombres no viven meramente sino que actúan en común”.<sup>42</sup> Todo lo dicho anteriormente nos lo confirma el fragmento siguiente que se encuentra en el parágrafo titulado “El *homo faber* y el espacio de aparición”, en el capítulo dedicado a la *Acción*:

Sin embargo, las personas que se reúnen en el mercado de cambio no son principalmente personas sino productoras de productos, y nunca se muestran a sí mismas, (...) sino sus productos. El impulso que lleva al fabricante al mercado público es la apetencia de productos, no de personas, y la fuerza que mantiene unido y en existencia a este mercado no es la potencialidad de la gente cuando se unen en la *acción* y el *discurso*, sino un combinado “poder de cambio” que cada uno de los participantes adquirió en aislamiento.<sup>43</sup>

El hecho de que la esfera pública del *homo faber* (el mercado de cambio) no es la auténtica esfera pública (el espacio de aparición de lo político) donde se desenvuelve la *acción*, queda corroborado según Arendt por el fenómeno del “genio creador”, desde el Renacimiento hasta finales del S.XIX, y su subsecuente idolatría no tanto de los genios creadores en cuestión como de sus obras, que supuestamente serían más grandes que los propios autores, y en las cuales quedaría reificada la esencia del genio. Esto, evidentemente es imposible, pues, como bien dice Arendt, “la esencia de quien es alguien, no puede reificarse por sí misma”.<sup>44</sup>

Aclarado este aspecto del mercado de cambio como esfera pública del *homo faber*, es preciso añadir que pronto, con el auge del capitalismo, este lugar privilegiado de exhibición e intercambio de productos fue sustituido por la sociedad comercial, evolución facilitada por el hecho de que con el paso del tiempo, los mercados medievales y su convivialidad originaria,

uno de cuyos aspectos principales era el intercambio, pero también la exhibición de productos e incluso la conspicua producción, se transformaron en meros lugares de permuta, en los cuales la importancia del fabricante fue reemplazada por el rol creciente del comerciante, que ya prácticamente nada sabía de la elaboración de los productos que vendía o intercambiaba.

Esta evolución se dio igualmente a nivel de los productos, de las cosas mundanas, en las cuales el criterio fundamental del uso (*valor de uso*) y de la utilidad, cedió el paso al *valor de cambio*. La durabilidad del producto, que como hemos visto es uno de los aspectos esenciales de su mundanidad, ya no importaba tanto en función del uso al que estaba destinado el objeto, sino en función de su posible intercambio (*valor de cambio*). Esto evidentemente afectó el estatuto del *homo faber*, e incluso, como lo señala Marx (al decir de Arendt) el del laborante. En el enorme mercado de cambio en el que se convierte el mundo dentro del marco del capitalismo, que sigue viviendo según los patrones del *homo faber* (competitividad y capacidad adquisitiva), todo debe poder ser producto, incluso la fuerza de labor<sup>45</sup> del *animal laborans*, que adquiere así también valor de cambio.

Aquí nos enfrentamos a un problema que se deriva directamente de la actividad manufacturera del *homo faber* y de su inevitable caracterización de todas las cosas salidas de la mano del hombre como productos (útiles e instrumentos). En la medida en que el objeto producido es útil, tiene una función, una *valía* en sí mismo, tal como bien lo señala Arendt, y está destinado a algún uso privado. Esto es lo que los filósofos y economistas clásicos llamaron (equivocadamente, al decir de nuestra autora), valor de uso. Al entrar en el movimiento del trueque en el mercado de cambio, el producto adquiere un *valor de cambio*, el cual en la sociedad comercial se hace cada vez más importante hasta prevalecer sobre la *valía*, el *valor de uso* de la cosa.<sup>46</sup> El mérito de los análisis arendtianos en este caso, estriba en hacernos ver que esta evolución es inevitable en el mundo regido por los patrones del *homo faber*, y que es precisamente en el espacio público del mercado que las cosas adquieren un *valor de cambio*, puesto que la *valía*, es decir, la función esencial y el uso de la cosa, son siempre algo intrínseco, que le pertenece al objeto por derecho propio, mientras que el *valor de cambio* depende del

aprecio que el objeto pueda recibir de parte de los posibles compradores, que siempre lo juzgan a partir de una idea de proporción en que una cosa se coteja siempre con otra. La *valía* (*valor de uso*) corresponde pues a la faceta privada del objeto, mientras que el *valor de cambio* surge al entrar éste en la esfera pública.

Lo grave de todo este problema estriba en que, al igual que pasa con el utilitarismo, un mundo basado en el puro *valor de cambio* nos conduce al relativismo universal de los valores y en definitiva a la pérdida del valor intrínseco en general. Como en el caso de la solución a la paradoja del utilitarismo, la solución aquí vendría dada igualmente por la respuesta platónica de que no el hombre sino un “dios es la medida de todas las cosas”.<sup>47</sup> Y esto, al decir de Arendt, no es un simple gesto vacío y moralizante.<sup>48</sup>

Al final del capítulo sobre el *Trabajo*, la autora de *La Condición Humana* nos habla de la obra de arte como el objeto por excelencia, en el cual el carácter mundano y duradero del artificio humano llega a su máxima expresión. En efecto, la obra de arte es la manifestación por antonomasia de la capacidad creadora del *homo faber*, ya que carece por completo de finalidad y de utilidad, es lo gratuitamente creado, lo absolutamente mundano en su estado puro, aquello que incluso debe estar separado de las cosas de la vida cotidiana para que ocupe el lugar que le corresponde, que no es el del uso, sino simplemente el de estar ahí y dar testimonio de la capacidad creadora y hacedora del ser humano. En efecto, nos dice Arendt,

Debido a su sobresaliente permanencia, las obras de arte son las más intensamente mundanas de todas las cosas tangibles; su carácter duradero queda casi inalterado por los corrosivos efectos de los procesos naturales, puesto que no están sujetas al uso por las criaturas vivientes (...) su carácter duradero es de un orden más elevado que el que necesitan las cosas para existir; puede lograr permanencia a lo largo del tiempo. En esta permanencia, la misma estabilidad del artificio humano (...) consigue una representación propia. (...) Es como si la estabilidad mundana se hubiese hecho transparente en la permanencia del arte, de manera que una premonición de inmortalidad, no la inmortalidad del alma o de la vida, sino algo inmortal realizado por manos

mortales, ha pasado a ser tangiblemente presente para brillar y ser visto, para resonar y ser oído, para hablar y ser leído.<sup>49</sup>

Aquí debemos recordar que el artificio salido de las manos humanas, el mundo de objetos que el *homo faber* se da, tiene por objeto proporcionar un habitat adecuado para los humanos, ser un “hogar de confianza”<sup>50</sup> para ellos, y por su estabilidad y permanencia, proporcionarles un punto seguro de referencia para construir y reencontrar su identidad. Esto no sabría lograrlo la mera utilidad, que debe ser trascendida, y siempre lo es, hacia la adecuación (o inadecuación), es decir, belleza (o fealdad), con respecto al modelo o imagen mental, es decir, hacia el aspecto estético de las cosas, y eso se da en grado sumo en el arte. Por eso, corrobora Arendt:

El mundo de cosas hecho por el hombre, el artificio humano erigido por el *homo faber*, se convierte en un lugar para los hombres mortales, cuya estabilidad perdurará al movimiento siempre cambiante de sus vidas y acciones sólo hasta el punto en que trascienda el puro funcionalismo de las cosas producidas para el consumo y la pura utilidad de los objetivos producidos para el uso.<sup>51</sup>

La idea de inmortalidad es aquí también muy importante, pues no sólo la durabilidad de los objetos de uso cotidiano, (que el uso finalmente desgasta y llega hasta a destruirlos, aunque no siempre), sino sobre todo la estabilidad y la permanencia de las obras de arte, (hechas precisamente para no ser usadas, ni desgastadas), atestiguan de una forma de inmortalidad (de una premonición de inmortalidad, dice la autora) que el ser humano se da a sí mismo, que es producto de su creación y de su esfuerzo. En este sentido, insiste Arendt al final de este punto, los acontecimientos propiamente dichos de la historia humana, los que resultan de la acción y el discurso, sobre todo los grandes hechos y las grandes palabras, no podrían darse ni mucho menos recordarse, (alcanzar la inmortalidad), sin la actividad creadora del *homo faber*.

De este modo la autora nos hace ver que el trabajo se destaca como la más *sólida* y la más segura de las actividades humanas, a medio camino entre el penoso y fútil esfuerzo de la *labor*, cuya dificultad contribuye a suavizar (con los útiles e instrumentos), y la futilidad y gratuidad de la *acción* (actos y

palabras), del mundo de la política y la historia humana, cuyo producto se hace perdurable gracias al *trabajo* de los artistas (*homo faber* también), “poetas e historiógrafos, constructores de monumentos o escritores, ya que sin ellos el único producto de su actividad [de los humanos], la historia que establecen y cuentan, no sobreviviría”.<sup>52</sup>

La obra de arte tiene su fuente, nos dice así mismo la autora, en la capacidad humana de pensar, mientras que los objetos de uso surgen de su habilidad para usar y los objetos de cambio de su tendencia al trueque y al intercambio. Estas humanas capacidades o facultades, se relacionan con y expresan atributos de *la animal humano* como los sentimientos, exigencias y necesidades. En cada uno de esos casos, “una capacidad humana que por su propia naturaleza es comunicativa y abierta al mundo, trasciende y libera en el mundo una apasionada intensidad que estaba prisionera en el yo.”<sup>53</sup>

De modo pues que el pensamiento es un componente fundamental de la obra de arte, la cual representa el punto culminante (en cuanto reificación), aunque no siempre se da, de ese mismo pensamiento que en ella se transforma y transfigura.

Arendt destaca aquí en primer lugar el pensamiento, proceso sin fin al igual que los procesos vitales, englobados ambos bajo el calificativo de futilidad (desde el punto de vista de los hombres de acción, de los científicos e incluso del utilitarismo del *homo faber*) y considerados como igualmente enigmáticos en cuanto a su posible sentido.

Del pensamiento se distingue la cognición que sí tiene principio y fin definidos, y que concluye una vez alcanzado su objetivo, ya sea éste perseguido por razones prácticas o por mera curiosidad. Además distingue también, con respecto a los dos casos anteriores, el poder del razonamiento lógico, que ella asimila, en cuanto es una especie de poder cerebral, a la fuerza humana de la *labor*.

Aunque la autora no lo dice, podemos aventurarnos a deducir de sus análisis en esta última parte del capítulo sobre la actividad del *trabajo*, que tanto el pensamiento, como la cognición y el poder del razonamiento lógico están en la base de la fabricación por parte del *homo faber* de objetos mundanos. Claro está que en modos y grados diferentes en cada caso. Es más fácil comprender esto en el caso de la cognición o en el del poder “cerebral” del

razonamiento lógico, y por ello no nos extenderemos en estos casos, como tampoco lo hace la autora, como no sea para una breve disquisición sobre la relación entre ese “poder cerebral” y el poder de las máquinas calculantes ideadas por el ser humano, señalando que, sólomente son, como todas las máquinas, meros sustitutos de la labor humana, pero que son incapaces, como también lo son el razonamiento lógico o el poder del cerebro, de crear por sí mismas un mundo del artificio humano.

Esto deja en claro el hecho de que para Arendt el mero razonamiento lógico, si bien puede estar, como dijimos, en la base de la fabricación, de ningún modo es facultad que pueda suscitarla, es sólo un instrumento clave en este proceso. La cognición debe estar también de esta manera, pero podríamos pensar que igualmente como incitadora en la base de la actividad del *trabajo*, pero lo que realmente origina los movimientos del *homo faber* son, como ya se dijo, la capacidad de pensar, la habilidad para usar y la tendencia al trueque y al intercambio.

El pensamiento pues, que es lo que aquí interesa realmente a la autora en su relación con la obra de arte, inspira la productividad creadora del *homo faber*, alcanzando su mayor expresión, en tanto que fuerza inspiradora, en la producción de esas cosas inútiles y sin verdadero valor de cambio<sup>54</sup> que son las obras de arte. Para llegar a ese punto en que se alcanza a sí mismo al devenir origen de obras de arte, el pensamiento se ve obligado a detenerse como tal para iniciar el proceso de su reificación y materialización. Es aquí donde la capacidad fabricante interviene para transformar y transfigurar el proceso de pensamiento en cosas tangibles (libros, esculturas, pinturas, composiciones musicales, etc) y duraderas. Este proceso de reificación del pensamiento tiene un costo, según Arendt, que inevitablemente hay que pagar y pagar con la “vida” misma del pensamiento, que reificado en el objeto deviene “letra muerta”, “espíritu muerto” que no será rescatado cada vez (para morir de nuevo), sino cuando una nueva vida se le entregue para re-vivirlo (re-pensarlo) a través del contacto vivificante para ambos (el espectador y la obra), con la obra de arte.

Este perecer el espíritu vivo en la necesaria reificación del pensamiento, no igual en todas las artes, pues depende del *material* que cada una de ellas debe emplear en la solidificación del proceso de pensar. Así, la música y la poesía, son las menos

“materialistas” de las artes, nos dice la autora, porque su material: sonidos y palabras son más intangibles, lo que reduce al mínimo la reificación. Así afirma Arendt, expresando su particular aprecio a la palabra poética, en la cual coincide con otros muchos connotados filósofos:

La poesía, cuyo material es el lenguaje, quizás es la más humana y la menos mundana de las artes, en la que el producto final queda más próximo del pensamiento que lo inspiró. (...) no obstante, incluso un poema, no importa el tiempo que exista como palabra viva hablada (...) finalmente será “hecho”, es decir transcrito y transformado en una cosa tangible entre cosas, porque la memoria y el don del recuerdo, de los que surge todo deseo de ser imperecedero, necesita cosas tangibles para recordarlas, para que no perezcan por sí mismas.<sup>55</sup>

Y si la poesía es quizás, dice la autora, a pesar de la necesaria reificación, la más humana y menos mundana de todas las artes, ello se debe a que está más cerca del pensamiento del cual procede, y éste, al igual que la acción,<sup>56</sup> son para Arendt las actividades humanas por excelencia, ya que como hemos visto, la productividad del *homo faber* es apenas la primera actividad propiamente humana, la que emerge cuando el individuo logra dejar atrás los constreñimientos de la vida biológica de la especie, que oprime y encierra al *animal laborans*.

Aquí, y puesto que nos hemos referido a toda la gama de posibilidades humanas que Arendt distingue en *La Condición Humana* (labor, trabajo, acción, así como pensamiento, contemplación, cognición, poder de razonamiento lógico)<sup>57</sup> no debemos olvidar que toda esta distinción, aunque muy real es teórica, y que en la práctica, es el mismo ser que piensa el que fabrica, actúa produciendo una historia, o se somete a las necesidades de la especie y de la vida biológica. Quien se dedica al pensamiento o a la acción, no está menos constreñido por su cuerpo que un labrador o un artesano. El verdadero problema radica, como ya señalamos en un trabajo anterior,<sup>58</sup> en la manera en que algunos privilegiados se liberan de las tareas más constriñentes y pesadas beneficiándose de los esfuerzos y del trabajo de los demás. Dicho esto, es evidente que entre todas estas actividades humanas hay una jerarquía innegable, y que pudiendo todos acceder a los niveles más humanos de la acción y el pensamiento (sin detrimento del

valor de la labor y el trabajo), e incluso de la contemplación, muchos se conforman con permanecer en los primeros peldaños de la escalera hacia lo humano absoluto.

## CONCLUSIONES

Si después de la minuciosa lectura en detalle, logramos levantar la vista y mirar *La Condición Humana* desde arriba y desde lejos, como en una aérea visión, notaremos que, además de analizar las diferentes actividades que constituyen la humana condición, y de ubicarlas con respecto a categorías tales como lo privado y lo público, lo social de masas propio de la modernidad, y la jerárquica y cuestionada oposición entre *vita activa* y *vita contemplativa*, Hannah Arendt hace a lo largo del libro un recorrido histórico que parte de la Grecia clásica de los grandes filósofos, pasa por la Edad Media, y la época Moderna, para desembocar finalmente en el último capítulo, titulado: *La Vita Activa y la Época Moderna*, en minuciosos análisis y descripciones de la Modernidad y de la suerte que en ella corrieron las diferentes actividades humanas, hasta culminar en los últimos párrafos con una visión básicamente pesimista de la contemporaneidad, que en las últimas líneas deja sin embargo entrever algunas luces esperanzadoras. No es evidentemente aquí nuestro propósito analizar este capítulo de *La Condición Humana*, sino el del *Trabajo*, pero nos interesan ciertas ideas que allí encontramos, porque se refieren de una manera más general a la actividad del trabajo como paradigma de lo humano,<sup>59</sup> y nos la muestran en lo que para la autora es el auge y la decadencia histórica del mencionado paradigma. El *homo faber* hace y produce, crea, nos dice, a partir de la actividad manual, y esto mediante un proceso en el cual, a partir de un *modelo ideal* emplea una serie de *medios* aptos para lograr un *fin* que no es otro que el *producto* acabado, el *objeto* o *cosa* que integra la infinita variedad del *artificio mundano*.

Analizando las diferentes actividades humanas, nuestra autora, desprecia a la labor<sup>60</sup> debido a sus características de sometimiento a la necesidad, futilidad y repetición; por el contrario, ensalza reiteradamente a la *acción*, destacando la experiencia casi mítica de la *polis* griega, y considerando los actos y *palabras*, el *hecho político*, como la más humana de

las actividades de la *vita activa*. En la consideración del *trabajo*, actividad intermedia con respecto a las anteriores, fluctúa entre la admiración ante la productividad y la sólida confianza del *homo faber* en la *obra* de sus manos, y el rechazo crítico cuando el modelo de la fabricación pretende ser tomado como el paradigma incluso para resolver los más humanos de los asuntos, los de la *esfera de aparición* donde los hombres *actúan y hablan* en plural comunidad.<sup>61</sup>

Arendt afirma que en la época Moderna el *homo faber* se impuso como paradigma, y que precisamente todos los logros de la ciencia y del pensamiento moderno se debieron al triunfo de las características de la fabricación: la precedencia del hacer sobre todo lo demás, las nociones de *proceso* y *desarrollo*, la *productividad*, la *creatividad*, la *confiabilidad* y *estabilidad* del producto salido de las manos del artesano. Igualmente el triunfo del individuo en la ciencia y la filosofía modernas se debió a la imposición del paradigma de la fabricación, y así el *homo faber* fue el punto de referencia obligado durante el auge de la modernidad:

Hacer y fabricar, prerrogativas del *homo faber* fueron las primeras actividades de la *vita activa* que ascendieron al puesto anteriormente ocupado por la contemplación. Dicho ascenso fue *bastante natural*, ya que las actividades del hombre como fabricante de utensilios llevaban a la revolución moderna.<sup>62</sup>

Productividad y creatividad, que iban a convertirse en los ideales más elevados e incluso en los ídolos de la Época Moderna en sus fases iniciales, son modelos inherentes al *homo faber*, al hombre como constructor y fabricante. Sin embargo existe otro elemento (...) el concepto de proceso (...) originariamente este proceso fue el de la fabricación que "desaparece en el producto" y se basó en la experiencia del *homo faber* (...).<sup>63</sup>

Aún más, ya desde la época clásica, y por supuesto luego en la Edad media, el *homo faber* sirvió como modelo para definir el concepto de contemplación en la *vita contemplativa*:

Así, pues, no fue primordialmente el filósofo y el mudo pasmo filosófico los que moldearon el concepto y práctica de la contemplación y de la *vita activa*, sino más bien el *homo faber* disfrazado; el hombre hacedor y fabricante,

cuya tarea es violentar a la naturaleza con el fin de construir un permanente hogar para sí, fue persuadido a renunciar a la violencia y a toda actividad, a dejar las cosas como son, y a buscar su hogar en la morada contemplativa situada en la vecindad de lo imperecedero y eterno. El *homo faber* se convenció de realizar este cambio de actitud debido a que conocía por propia experiencia la contemplación y algunas de sus delicias: no necesitó un completo cambio de ánimo (...) Lo único que tuvo que hacer fue dejar caer los brazos y prolongar indefinidamente el acto de contemplar el *eidos*, el eterno modelo y forma que antes había querido imitar y cuya excelencia y belleza sabía ahora que podía estropear mediante cualquier intento de reificación.<sup>64</sup>

Si esto es así no debe extrañarnos que en la Época Moderna fuese fácil producir la inversión jerárquica entre *vita contemplativa* y *vita activa* en favor de la segunda, y en el seno de ésta, entre el trabajo y la acción en favor del trabajo, la actividad del *homo faber*, pues parecía ser éste el más confiable y seguro paradigma de lo humano: precisamente aquí el hombre aparece como creador y hacedor del artificio humano, que además puede, a su gusto, destruir o transformar. Esta parecería incluso ser la esfera propia de la libertad. A pesar de ello no reside aquí para Arendt la auténtica libertad humana, que consiste más bien en la posibilidad de construir la propia historia a través de la acción, de actos y palabras que como ya hemos visto el *homo faber* contribuye a plasmar y materializar para el recuerdo inmortal, y que se asienta, por supuesto, en el mundo creado por el *trabajo*.

Pero el gran problema de la Época Moderna, y más aún de nuestra contemporaneidad, no reside sólo en el predominio de los modos y formas de vida del *homo faber*, sino en la superación y asfixia de éstos por la *labor*, y en el ascenso del *animal laborans* y el consiguiente auge de los valores de la vida biológica. En efecto, la Modernidad destacó entre todas las características del *trabajo* muy particularmente la *productividad*,<sup>65</sup> conduciendo así a una carrera acelerada en pos de la acumulación de bienes (abundancia), carrera en la cual la confusión entre el *trabajo* y la *labor* se hizo cada vez más grande, en detrimento del primero. Esto trajo también como una de sus felices consecuencias la emancipación de la

*labor* y el aumento de su dignidad, pero sólo para propiciar a su vez otras formas de alienación.<sup>66</sup>

La fabricación de instrumentos en principio destinados a la actividad del *trabajo* y a la producción de un mundo estable de cosas duraderas y confiables, pasó a ser más bien una manera de facilitar e incluso de sustituir a la *labor*. Este desvío de la función de los instrumentos y útiles (productos en todo caso del *trabajo* y no de la *labor*) se repite luego al atribuir al *trabajo* la división de tareas que es más bien propia de la *labor*. En vez de la especialización, como ya hemos visto, que requiere de la organización conjunta de diferentes habilidades y es lo propio del *trabajo*, la división que se da en la *labor* se basa en la posibilidad de unir (sumar) la fuerza laboral de muchos individuos sobre la base de su intercambiabilidad. Mientras que la especialización reclama la cooperación de varios para lograr el producto, la división (de la *labor*) es simplemente una sumatoria de comportamientos.

La confusión entre *trabajo* y *labor*, que según Arendt nunca fueron claramente distinguidos como tales en ningún período de la Historia, aunque de hecho sí son dos actividades diferentes (como ella lo demuestra en sus análisis), se hizo cada vez más grande en la Época Moderna, y se ha agravado en nuestra contemporaneidad. Las características de *labor* y *trabajo* se han imbricado y confundido hasta tal punto hoy en día en favor de la *labor*, que prácticamente todo *trabajo* se realiza a la manera de la *labor* y para obtener el diario sustento, la propia subsistencia, en lugar de tener como objeto el enriquecimiento del mundo del artificio humano añadiéndole nuevos objetos *duraderos*.

Estos por su parte han casi desaparecido en aras del consumo desenfrenado, que exige el agotamiento y desaparición, el desgaste o la obsolescencia vertiginosa de todo para ser inmediatamente reemplazado por un nuevo objeto inmediatamente consumido a su vez. El problema ahora consiste más bien, en “concertar el consumo individual con una ilimitada acumulación de riqueza”.<sup>67</sup> La solución a esto, como bien lo señala la autora, consiste

(...) en tratar todos los objetos de uso como si fueran bienes de consumo (...) La revolución industrial ha reemplazado la artesanía por la *labor*, con el resultado de que las cosas del Mundo Moderno se han convertido en

productos de la labor cuyo destino natural consiste en ser consumidos, en vez de productos del trabajo destinados a usarlos.<sup>68</sup>

Lejos pues de ser en definitiva el *homo faber* el que se impone en el seno de la *vita activa*, en detrimento de la acción, lo cual para la autora ya es suficientemente lamentable,<sup>69</sup> es al contrario la labor y el *animal laborans* quienes ascienden al primer plano. La explicación de todo esto se encuentra según Arendt en ciertas desviaciones que a partir de la mentalidad del *homo faber* adquirieron algunos conceptos: entre éstas se encontraría fundamentalmente la enorme importancia que empezó a darse al concepto de *proceso*, lo cual es más apropiado dentro de la labor, “que sigue muy de cerca el proceso metabólico de la vida biológica”<sup>70</sup> o de la acción “que en parte consiste en el desencadenamiento de procesos”,<sup>71</sup> puesto que para el *homo faber* el proceso es sólo el encadenamiento de medios para lograr un fin, es decir simplemente algo secundario. Lo determinante fue entonces que el ser humano comenzó a considerarse a sí mismo “como parte integrante de los dos procesos superhumanos y que lo abarcan todo, de la naturaleza y de la historia, los cuales parecían destinados a un infinito progreso sin alcanzar algún inherente *telos* ni aproximarse a ninguna idea predeterminada”<sup>72</sup> como sí lo hace el trabajo.

Esta afirmación exagerada del concepto de proceso incidió así mismo en el principio de utilidad, fundamental como hemos visto en el mundo del trabajo, con lo cual el proceso productor ya no es verdaderamente un fin en cuanto tal, ni el objeto de uso que éste produce es valorado por su utilidad predeterminada, sino como productor de “algo más”, es decir como productor de felicidad. Aquí se da entonces una pérdida de valores aún más radical que la que ya se denunció al hablar del utilitarismo. Ahora el acento se pone en el *proceso* de fabricación no como productor de útiles, sino como productor de “útiles para fabricar útiles”<sup>73</sup> que accesoriamente produce también cosas duraderas. Llegados a este punto, lo útil es aquello que estimula la productividad, (es decir el *proceso* incesante de producción), y disminuye el dolor y el esfuerzo. La norma ya no será entonces la búsqueda de lo útil, el uso, sino el logro de la mayor felicidad para el mayor número.<sup>74</sup> Bajo esta persecución de *felicidad* se haya en realidad la reafirmación del principio de la *Vida*, la vida individual o la supervivencia de la especie humana.

Otra explicación de esta derrota del *homo faber*, la encuentra Arendt en la crítica al principio de causalidad y su sustitución por el principio de evolución. Esto, que se relaciona lógicamente con lo anterior, implica reemplazar la noción de causalidad, (todo lo existente debe tener una causa, y ésta debe ser más perfecta que su efecto), propia del *homo faber*, por la noción de evolución, (en la que de un ser inferior surge por evolución precisamente, un ser superior), lo cual evidentemente es propio de la vida orgánica y nos ubica más fácilmente en la esfera de la labor.

La razón última de la victoria del *animal laborans* que se impone entonces sobre el *homo faber* y sobre el *hombre de acción*, la encuentra Arendt finalmente en la sacralización de la vida propia de la sociedad cristiana, parte también de la herencia hebrea.<sup>75</sup> Sin exponer el resto de los fascinantes análisis de Arendt a este respecto, pues nos saldríamos un poco del tema y lo dejaremos para un desarrollo posterior, es preciso señalar que para la autora esa sobrevaloración de la vida acaba siendo un desastre para la dignidad y estima de la política (esfera de la acción), y por supuesto, aunque en menor escala, para la valoración del trabajo. La sacralización cristiana de la vida tendió a nivelar entre sí la labor, el trabajo y la acción, considerándolos “como igualmente sujetos a la necesidad de la vida presente”.<sup>76</sup>

No el mundo, lo cual hubiera significado la victoria del *homo faber*, sino la vida fue entonces para la modernidad el bien supremo, lo cual sumado al proceso de secularización ascendente concluye en el refugio en la propia interioridad, en la introspección de los vacíos procesos mentales y vitales. La idea de inmortalidad se refugió entonces en la vida misma, es decir en el “posiblemente eterno proceso vital de la especie humana.”<sup>77</sup> Todo debe ahora hacerse en función de la supervivencia de la especie animal humana. De esta manera todas las posibilidades humanas se han ido degradando hacia los peores aspectos de la esfera del *animal laborans*, tan denigrado por Arendt: La contemplación ha perdido su significado por completo, el pensamiento ha devenido un simple “cálculo de las consecuencias” y la acción un hacer y fabricar, mientras que el trabajo pasó a ser otra forma de laborar. La época moderna podría acabar “en la pasividad más mortal y estéril de la historia.”<sup>78</sup> Los calificativos que tiene Arendt para esta moderna degradación y desequilibrio de todas las

actividades humanas son aquí bastantes fuertes y muy pertinentes sus análisis. Nuestra autora fustiga a la modernidad por los males que inflige a la condición humana.

Esta temática que hemos mencionado rápidamente en función de su relación con los análisis sobre el trabajo, exige ser tratada en artículo aparte. Debe quedar claro sin embargo que, aún no compartiendo toda la desdeñosa actitud de Arendt con respecto a la labor, concordamos con el resto de sus interpretaciones, tanto sobre el valor del trabajo como sobre el de la acción, y particularmente con su crítica de la modernidad y su visión esperanzadora del futuro. Todavía la especie humana *crea y fabrica*, aunque la actividad del trabajo sea ahora representada casi exclusivamente por los artistas. La acción mientras tanto, se ha refugiado entre los científicos, aunque ha perdido su carácter revelador y creador de historia. En este sentido, aún son menos, nos dice, los hombres de acción que los artistas por los que se salva el trabajo. En cuanto al pensamiento, al cual Arendt consagró parte de su obra póstuma,<sup>79</sup> es posible siempre y cuando vivamos en condiciones de libertad política. Siempre se ha afirmado, quizás erróneamente, nos dice para concluir Arendt, que el pensamiento es cosa de unos pocos, pero quizás no sea muy presuntuoso creer que esos pocos no han disminuido en nuestros días.<sup>80</sup>

## NOTAS

- (1) Cfr. Comesaña, S. Gloria. "Consideraciones críticas en torno al concepto de Labor en Hannah Arendt", *Revista de Filosofía*. Nº 21. CEF-LUZ. Maracaibo, 1995. pp. 115-141.
- (2) Cfr. Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Trad., cast. de Ramón Gil Novalés. Paidós. Barcelona, 1993. p. 157. En lo sucesivo citaremos con las siglas LCH.
- (3) LCH. p. 227.
- (4) LCH. p. 21.
- (5) LCH. p. 31. Hemos corregido un poco la traducción. Hemos reemplazado la palabra *línea* por la palabra *trayectoria*, y en lugar de *orden* decimos *forma*. Ya hemos señalado en anterior oportunidad (Vid., nuestra reseña a la traducción castellana de LCH, *Revista de Filosofía*. Vol. 20. CEF-LUZ. Maracaibo, 1994. pp. 136-142), lo deficiente que nos parece la misma.
- (6) LCH. p. 31.
- (7) LCH. p. 160.
- (8) Idem.
- (9) A este respecto recordamos el libro de Rosemary Radford Ruether: *Gaia y Dios: Una teología Ecofeminista para la recuperación de la Tierra*. Ed. Demarc. México, 1993.
- (10) LCH. p. 14.
- (11) LCH. p. 15.

- (12) Para entender bien el sentido que damos a este término como "lo lanzado" o "puesto contra", lo que resiste. Ver las páginas 158 y 192 (cita Nº 2), de LCH.
- (13) LCH. p. 21.
- (14) LCH. p. 164.
- (15) LCH. p. 159.
- (16) Ibidem.
- (17) LCH. p. 130.
- (18) LCH. p. 164.
- (19) LCH. p. 175.
- (20) LCH. p. 169.
- (21) LCH. pp. 171-172.
- (22) LCH. p. 173.
- (23) Puesto que no sería un objeto de uso, y sólo proporcionaría "placer sin interés".
- (24) LCH. pp. 174-175. De nuevo hemos corregido la traducción española; donde dice: "si a los modelos que gobernaron su toma de existencia" (*coming into being*) [Cfr. *The Human Condition*. Anchor Books. New York, 1959. p. 137], nosotros decimos "que gobernaron su surgimiento".
- (25) LCH. p. 176.
- (26) LCH. p. 177.
- (27) LCH. p. 163.
- (28) LCH. p. 161.
- (29) Ibidem.
- (30) Haciendo una pequeña digresión, podríamos preguntarnos si la labor misma, en la medida en que transforma (labra) a la naturaleza y la modifica al laborarla no es ya también productora de artificio humano, y la naturaleza modificada, convertida en parte del mundo humano. Sin embargo, la labor tiene realmente su origen en la constriñente satisfacción de las necesidades (aunque luego pueda prever y acumular), mientras que el trabajo sería siempre algo que se haría casi gratuitamente, por añadidura, para crear en y a partir de lo dado, para dejar la impronta humana en el asiento natural sobre el cual vivimos y existimos.
- (31) LCH. p. 162.
- (32) Cfr. Comesaña, Gloria. "Consideraciones críticas en torno al concepto de Labor ...", Art. cit.
- (33) LCH. p. 179.
- (34) Arendt, H. *Los Orígenes del Totalitarismo*. Taurus. Madrid, 1974. p. 575. "El hombre, en cuanto *homo faber* tiende a aislarse con su obra, es decir, a abandonar temporalmente el terreno de la política. La fabricación (*poiesis*, la elaboración de cosas), como diferenciada de la acción (*praxis*), por una parte, y de la pura labor, por otra, es realizada siempre en un cierto aislamiento de las preocupaciones comunes, tanto si el resultado es una muestra de pericia manual como una obra de arte. En el aislamiento, el hombre permanece en contacto con el mundo como artífice humano; sólo cuando es destruida la más elemental forma de creatividad humana, que es la capacidad de añadir algo propio al mundo común, el aislamiento se torna inmediatamente insoportable."
- (35) Ibid., p. 576.
- (36) LCH. p. 132.
- (37) LCH. p. 41 ss. A esto hay que añadir el ámbito de lo social, que coincide con el comienzo de la Modernidad, y que hablando estrictamente no es ni público, ni privado.
- (38) Cfr. Comesaña, Gloria. "Consideraciones críticas en torno al concepto de Labor...", Art. cit.
- (39) LCH. p. 46.
- (40) LCH. p. 178.
- (41) LCH. p. 132. "Sólo dentro del marco de la organización política, donde los hombres no viven meramente, sino que actúan en común, cabe la especialización del trabajo y la división de la labor".
- (42) Ibidem.
- (43) LCH. p. 233.

- <sup>(44)</sup> LCH. p. 232 ss.
- <sup>(45)</sup> Recordemos, tal como ya vimos en un artículo anterior (Comesaña, G. "Consideraciones críticas en torno al concepto de Labor..." Art. Cit), que Marx, tal como la autora de *La Condición Humana* lo analiza, confunde, al igual que muchos otros filósofos y economistas, labor y trabajo, fuerza de labor y capacidad de trabajo.
- <sup>(46)</sup> A este respecto léase además del texto arendtiano que estamos analizando (p.180 ss), las citas N° 34 (p.196) y N° 38 ( p.197) del mismo texto.
- <sup>(47)</sup> LCH. p. 184.
- <sup>(48)</sup> Las ideas de Arendt en este sentido se completan en el último capítulo de su libro LCH: "La Vita Activa y la Epoca Moderna", p. 277 ss.
- <sup>(49)</sup> LCH. p. 185.
- <sup>(50)</sup> LCH. p. 184.
- <sup>(51)</sup> LCH. pp. 190-191.
- <sup>(52)</sup> LCH. p. 186.
- <sup>(53)</sup> LCH. p. 186.
- <sup>(54)</sup> Sobre la no intercambiabilidad intrínseca de las obras de arte, véase LCH. p. 184.
- <sup>(55)</sup> LCH. p. 187.
- <sup>(56)</sup> Que el pensamiento es para ella actividad, aunque los antiguos no lo veían así, puede comprobarse en varias partes de LCH y particularmente en las líneas finales del libro (p. 349) donde cita a Catón, cita que parcialmente encontramos también en *Los Orígenes del Totalitarismo*. Op. cit., p. 576.
- <sup>(57)</sup> No debe olvidarse que en *La Vida del Espíritu* (2Vols) su obra póstuma, Arendt analiza el pensamiento, en el primer volumen, y luego en el segundo, la facultad de juzgar y la voluntad consideradas como el mismo pensamiento que parte de y regresa al mundo de los fenómenos, para decidir y aspirar a ellos.
- <sup>(58)</sup> Cfr. Comesaña, Gloria. "Consideraciones críticas en torno al concepto de Labor..." , Art. cit..
- <sup>(59)</sup> Entre las actitudes típicas del *homo faber* Hannah Arendt menciona "(...) su instrumentalización del mundo, su confianza en los útiles y en la productividad del fabricante de objetos artificiales; su confianza en la total categoría de los medios y fin, su convicción de que cualquier problema puede resolverse y de que toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad; su soberanía, que considera como material lo dado y cree que la naturaleza es "un inmenso tejido de que podemos cortar lo que deseamos para recoserlo a nuestro gusto"; su ecuación de inteligencia con ingeniosidad; es decir, su desprecio por todo pensamiento que no se pueda considerar como "el primer paso... hacia la fabricación de objetos artificiales, en particular de útiles para fabricar útiles, y para variar su fabricación indefinidamente"; por último, su lógica identificación de la fabricación con la acción" (LCH. pp. 330-331).
- <sup>(60)</sup> Actitud que ya criticamos en nuestro trabajo: "Consideraciones críticas en torno al concepto de Labor..." Art. cit.
- <sup>(61)</sup> En todos estos análisis Arendt se apoya, reiteradamente, en sus mentores clásicos: básicamente Platón y Aristóteles.
- <sup>(62)</sup> LCH. p. 320. Subrayamos nosotros.
- <sup>(63)</sup> LCH. pp. 321-322.
- <sup>(64)</sup> LCH. , p. 329.
- <sup>(65)</sup> Confundiéndola con la fertilidad de la *labor* en Marx particularmente, lo cual analizamos ya en Comesaña, G. "Consideraciones críticas en torno al concepto de Labor..." , Art. cit.
- <sup>(66)</sup> Ver los análisis de la autora a este respecto en el capítulo sobre la *Labor* ( p. 97 ss).
- <sup>(67)</sup> LCH. p. 133.
- <sup>(68)</sup> LCH. pp. 133-134.
- <sup>(69)</sup> No podemos profundizar en este punto ya que no es éste aquí nuestro objetivo. Esto lo haremos en un futuro artículo sobre la acción. Puede sin embargo leerse al respecto el parágrafo titulado: "El Homo Faber y el Espacio de Aparición" (p. 230 ss).
- <sup>(70)</sup> LCH. p. 332.
- <sup>(71)</sup> Ibidem.
- <sup>(72)</sup> Idem.
- <sup>(73)</sup> LCH. p. 333.
- <sup>(74)</sup> LCH. pp. 333-334.
- <sup>(75)</sup> Es esa parte positiva de la herencia judeo-cristiana en la que se basa la recuperación de la tierra y de la vida en general propuesta por el ecofeminismo, en particular por Rosemary Radford Ruether en su obra *Gaia y Dios*. Op. cit.
- <sup>(76)</sup> LCH. p. 340. Arendt considera sin embargo, en una disquisición bastante interesante que, contrariamente a lo que algunos modernos intérpretes han señalado, "no hay indicaciones de la moderna glorificación de la labor en el Nuevo Testamento o en otros premodernos escritores cristianos" (LCH. p. 341). Lo que el cristianismo glorifica es la vida como algo sacro, que debe ser defendida a toda costa. La traducción castellana es aquí, como ya lo hemos señalado (Comesaña, G., reseña a "La Condición Humana", *Revista de Filosofía*. Ed. cit.), muy deficiente, causando bastante confusión en este caso al colocar, en los párrafos consagrados a esta reflexión, el término *trabajo* en lugar del término *labor* (sin embargo dice bien claro *labor* en el original en inglés), y traduciendo por ejemplo "positiva labor filosófica" donde dice en realidad "positiva filosofía de la labor". Ver al respecto el texto en español de la LCH de H. Arendt, pp. 341-342, y en inglés Op. cit., pp. 289-290.
- <sup>(77)</sup> LCH. p. 345.
- <sup>(78)</sup> LCH. p. 346. Lo cual ya mencionamos en nuestro artículo "Consideraciones críticas en torno al concepto de Labor..." Art. cit.
- <sup>(79)</sup> Cfr. Arendt, H. *La Vie de l'Esprit. La Pensée*, Vol.1. Paris, 1981.
- <sup>(80)</sup> Hemos corregido también aquí la traducción. Ver LCH (p. 349) y en la versión original en inglés (Op. cit., p. 297).

## HERMENÊUTICA SIMBÓLICA E ÉTICA DO IMAGINÁRIO DE GRUPOS DE ALUNOS DO COLEGIAL (LICEU PASTEUR/SP E COLÉGIO IAVNE BEITH CH INU/SP) (II)\*

José Carlos de Paula Carvalho  
USP

### RESUMO

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

### RÉSUMÉ

*Moyennant l'anthropologie de l'imaginaire e la culturanalyse des groupes de l'École de Grenoble, en outillant l'At.9, l'étude dévoile l'imaginaire groupal, se donnant comme un imaginaire de la deréliction et de la diabolétique, à travers une hermenéutique des images symboliques de la vie/de la mort e de persecution, en dégagent l'éthique groupale.*

### II. HERMENÊUTICA DAS IMAGENS DE PERSEGUIÇÃO E ÉTICA NO IMAGINÁRIO DA DIABOLÉTICA (COLÉGIO IAVNE BEITH-CHINUCH/SP)

*À comunidade do Colégio Iavne-Beith Chinuch, a todos os alunos, pela generosidade e pela acolhida, entusiasmo e incansável colaboração a Elizabeth Schulmann, Berenice Rosanczuc e Eva Zillerkraut.*

*"A minha história faz refe-rência ao que aconteceu no Holocausto, onde*

*morreram, nessa luta, milhões de pessoas, entre elas judeus, e que buscaram refúgio por toda a parte e o mundo silenciou..."*

(Protocolo C8)

*"...Pelo menos algumas pessoas conseguiram refúgio próprio, Israel, unindo-se e podem nos contar "hoje" o que nos aconteceu "ontem"... Guardar a guerra na memória, lembranças (Izcor)... "*

(Protocolo 8 e Prot. C18)

---

(\*) Trata-se da segunda e última parte deste artigo. A primeira parte foi publicada no número 71.

*“Uma viagem através do tempo: a história que vou contar, consiste em fatos curiosos e interessantes através da história, cultura e crenças judaicas. Vou começar pelo desenho mais antigo, quando o Rei do Egito...E eu? o que faço nessa história? Tenho uma vida eterna e uma viagem através do tempo onde vi e contei os fatos curiosos que pude encontrar. Espero continuar relatando esses fatos eternamente...”*

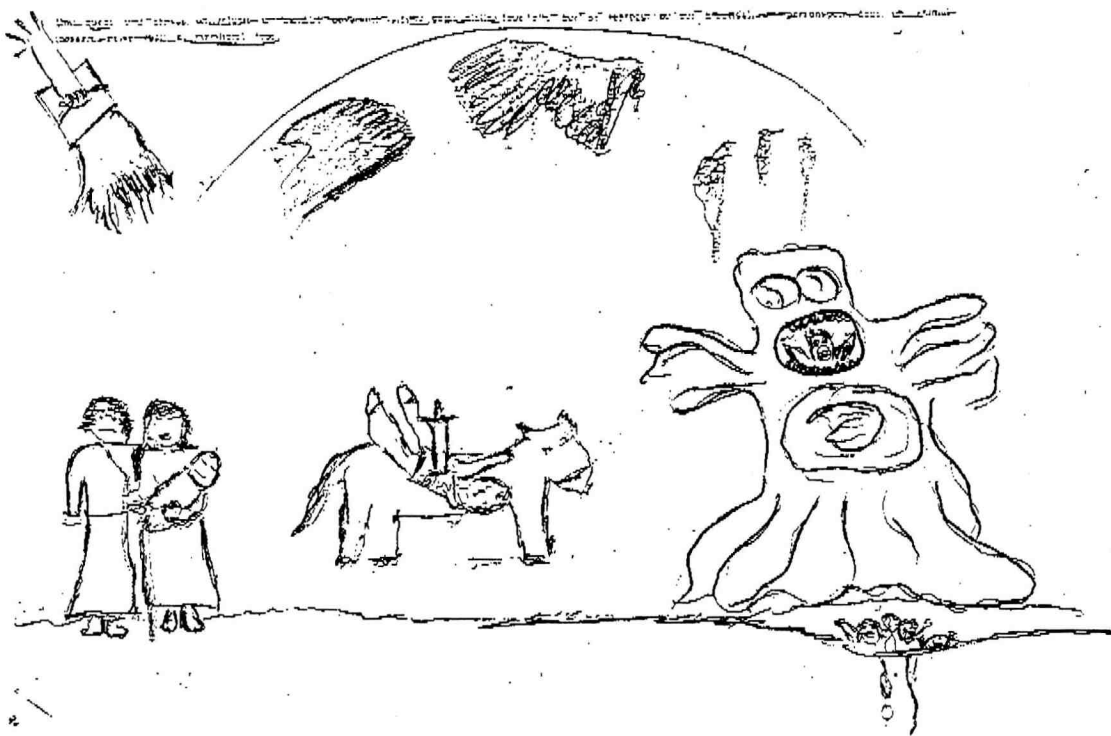
(Protocolo C14)

*“...e a fogueira representa uma coisa, que (os judeus) temos uma Luz dentro de nós.”*

(Protocolo C26)

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

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



Partimos da antropologia do imaginário, tal como vem sendo trabalhada pela escola de Grenoble (Badia, 1993; Paula Carvalho e Badia, 1995), tendo como uma desembocadura na antropologia da educação à cultura análise de grupos e suas heurísticas (Paula Carvalho, 1991). O estudo da cultura dos grupos sociais como organizações educativas envolve-se com o mapeamento de aspectos manifestos, ou patentes, e aspectos latentes da cultura, entre ambos

estando a “cultura emergente”. Se a “cultura patente” confina à “cultura organizacional”, a “cultura latente” capta a vida e a organização em profundidade do grupo, remetendo ao inconsciente, àquilo que Anzieu designou - em contraponto ao “nível de funcionamento praxeológico” do grupo - como “pólo fantasmático”, razão pela qual os cruzamentos com a antropopsicanálise institucional, sobretudo através do “híbrido Klein-Jung” (Plaut), serão constantes. E

assim como estudámos um detalhado “mapa de heurísticas” em culturálise de grupos, paradigmaticamente compatibilizadas, nossa abordagem de “antropologia profunda”, como vem preferindo Gilbert Durand, manteve uma unicidade metodológica: em termos de abordar aspectos da cultura latente, privilegamos a “formulação experimental do imaginário” (construída à base das “estruturas antropológicas do imaginário” de Gilbert Durand, 1969), que é o AT.9 (Y. Durand, 1988; Paula Carvalho, 1994), aliado ao caderno de sonhos, elaborado a partir de uma tipologia de sonhos estribada nas mesmas “estruturas antropológicas do imaginário”. No presente texto exporemos o “campo mitemático” emergente a partir dos AT.9s e dos sonhos considerados como “textos”, de modo que não desenvolveremos as diversas e específicas análises do AT.9, somente suas implicações hermenêuticas, o mesmo se dando com os sonhos. Conquanto todas as classes tenham sido mapeadas, por razões várias, expostas no texto já mencionado, retivemos os grupos de alunos dos Colegiais. E ao imaginário que ora se configurou, designámo-lo como “imaginário da diabolética”, que nessa forma precisamente capta as culturas emergente/latente do Colégio Iavne.

Como trabalhámos o AT.9 como “texto” - no sentido que ao termo dá Ricoeur em “Du texte à l’action”-, lembremos que o “teste arquetípico de nove elementos” foi concebido como instrumento de pesquisa antropológica, sendo suas funções de sócio-diagnóstico, sobretudo de psicodiagnóstico, de posterior elaboração (Y. Durand, e 1993). É evidente que dele nos valem, em antropologia do imaginário e em culturálise de grupos, no sentido único de sua elaboração original. Descritivamente trata-se de uma solicitação dupla à base de nove estímulos-arquétipos: um desenho e uma estória (a estória do desenho). Segue-se um questionário complementar. Ao todo designámo-lo por protocolo, que é a formulação de um “micro-universo mítico”. Os tipos, e sub-tipos, dos micro-universos míticos remete às “estruturas antropológicas do imaginário” de G. Durand. Assim, os novos-estímulos declinam-se desde o personagem - que centraliza a ação em que o sujeito se projeta-, a partir de estímulos do “universo da angústia” - o monstro e a queda -, pois a angústia do Tempo e da Morte são as profundas motivações da elaboração imaginária que, assim, seguirá o vetor heróico - a espada -, ou o vetor místico - o refúgio - ou o vetor

dramático - o cíclico - como possibilidades de configurações de tipos e sub-tipos de micro-universos míticos, sendo a água, o animal e o fogo, elementos de redundância e testagem dos vetores da estruturação imaginária. Nos protocolos dos colegiais tivemos a seguinte distribuição:

Universo Dramático (Sintético) - 66.66%

Universo Heróico - 25%

Universo Místico - 4,16%

Não-estruturação - 4,16%

Se considerarmos tão só alguns resultados da análise estrutural-elemental (imagens-representações, funções-papéis, simbolismo) dos AT-9, temos a seguinte distribuição:

- **Queda:** do personagem/Diversos/D’água/  
Tema abstrato

- **Espada:** Real na mão do Personagem/De alegórica a simbólica/ Real na mão do Monstro / Diversos

- **Refúgio:** Habitat natural/ Metáforas/ Diversos/ Casa Comum real

- **Monstro:** Simbólico/ Outros/Antropomorfo real/Antropomorfo fantástico

- **Personagem:** Personagem simbolizando uma problemática / Coletividade / Personagem simbólico / Homem jovem / Guerreiro / Queda de Personagem.

Após a tabulação completa, pudemos interpretar conclusivamente como passagem para o presente texto: “O teor temático de 90% dos protocolos apresenta conteúdos de judaísmo. Realmente, como já víamos nos desenhos orientados e nas composições temáticas, o conteúdo distribui-se fundamentalmente em torno do ciclo litúrgico e/ou das raízes sócio-históricas do judaísmo (nesse caso emerge o universo da angústia caracterizada tanto a “diabolética judaica” - a metafísica e a mitopoética das perseguições e da conspiração desde a diáspora -, quanto a reconstrução de Israel - reprodução de “Eretz Israel”, dando-se a Aliah em meio a guerras, etc.). A preservação das raízes colocara de modo candente, nos Questionários, as questões da assimilação, da “aculturação antagonista” e da “comunidade de destino”. Eis porque àquilo que se configura em Diversos e Outros, na distribuição, apresenta-se, em cada protocolo, com inequívoco teor de Judaísmo; por isso também a incidência do alegórico, do metafórico e do simbólico

na imaginária dos elementos do AT-9. Começando com o Personagem, vemos que sempre “simboliza a problemática judaica”, além de a “comunidade de Destino” tornar o Personagem um “portador” da Coletividade, por onde se trata de um “personagem simbólico”, cuja ação é símbolo de um “Schicksal”, de um Destino coletivo, desde “Naassé Venichma” que funda a história/estórias do povo eleito”. O homem - pois ao feminino são atribuídas outras funções, como fica claro na questão M do questionário II, podendo entretanto reaparecer, ao nível da latência, como “organizador inconsciente”... e como Sombra... -, o homem será um guerreiro, até um soldado de Sião. Entrementes, há quase sempre a reversão histórica dada a atmosfera da “diabolética”: e o Personagem cai, como se pode observar que, por onde se conclui a tabulação do Personagem, começa a tabulação da Queda. A “Queda do judaísmo” com a diáspora é exemplar nos protocolos, sobretudo durante o Holocausto. Por isso a espada passa de real e tida pelo personagem a alegórico-simbólica (o Sidur, por exemplo), deslizando para as mãos do Monstro, monstro que é sempre o “agente inimigo” na diabolética. Por isso o monstro é simbólico e, aos poucos, adquire precisos contornos antropomórficos, pois ou é o homem real ou um tipo “diabólico” de homem (fantástico). O refúgio parte do habitat natural (a Natureza fosta mas bruta, lembrando os locais antes da e/na diáspora), mas evolui para as metáforas, onde “Eretz Israel” rege as imagens. Só por referências a essa “geo-teologia” (Neher), a esse espaço sagrado e messiânico, ou sionista, na variedade das modulações de “diversos”, é que o judeu orienta e constrói sua casa, no ângulo de incidência de Jerusalém; ninguém constrói casas comuns nos lugares de passagens, que são pontes para a Aliah, como fica claro nos Questionários sobre ritos, crenças e valores”. (Paula Carvalho, 1994, p. 88-89).

Le Goff (1979, p.22 seg.), ao pensar uma “tipologia da marginalidade” a partir do medievo, mostra que as várias categorias (os excluídos, os desvalorizados, os marginais propriamente dito e os marginais imaginários) são portadoras de “perigo para a comunidade sagrada”, de tal modo que se trata de “controlar ou excluir”- no mínimo separar- esses portadores de “núcleos-metáforas obsessivas do perigo” (Jung, 1958, p. 196). Essa produção ideológica da marginalidade se concentra no “perigo” (Douglas,) que torna impuro, contaminando e contagiando,

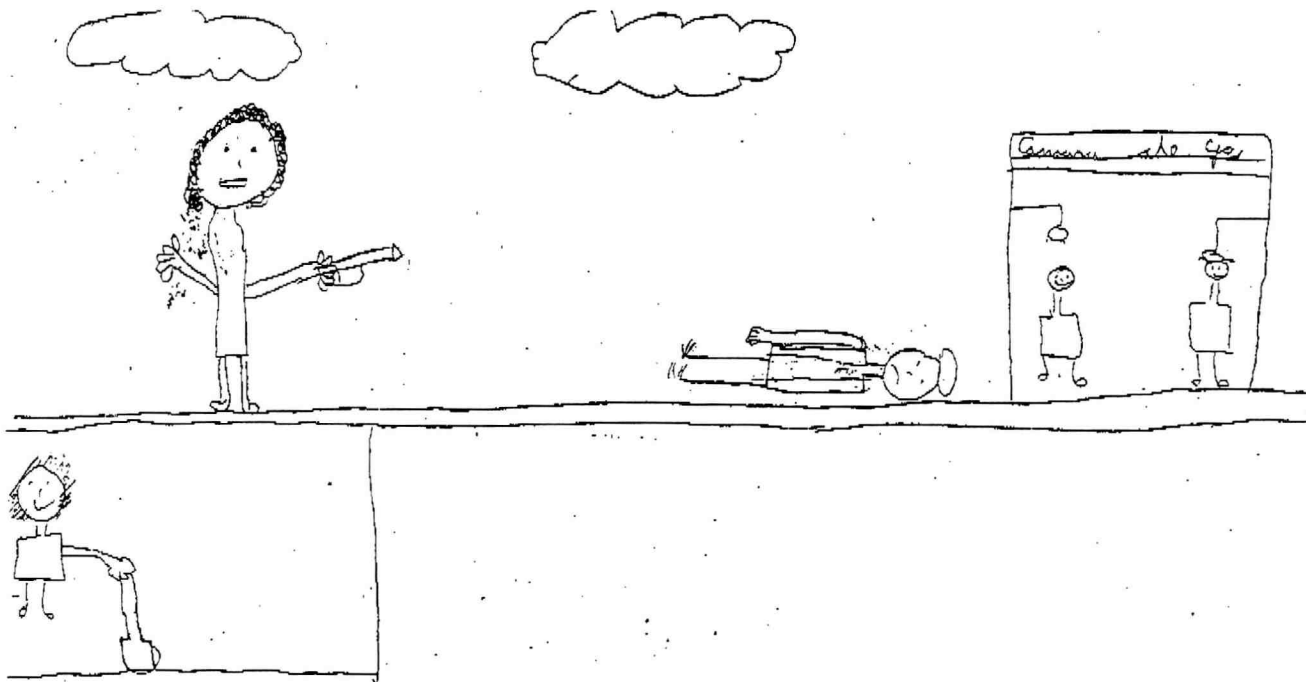
cristalizado seja na religião (a produção da heresia), no corpo e na doença (a produção do pecado e das feridas simbólicas, da culpabilização e da morte), na identidade étnica (a produção das diferenças culturais, do exotismo, da xenofobia e da heterofobia, da heterofilia também), na contra-natureza (a produção da monstruosidade), da estabilidade física e social (a produção de mendicância e do nomadismo) e no trabalho (a produção da ociosidade e da mendicância). Se observarmos os produtos simbólicos dentre dos parênteses, veremos que são faces da alteridade e aspectos da sombra coletiva, de teor inconsciente no funcionamento da dinâmica sócio-cultural grupal. Essa produção “projetiva”, talvez não projetada, das margens legítima a exclusão tanto quanto propicia a “seleção vitimária” (Girard, 1982) do(s) bode(s) expiatório(s) representando o olhar do(s) grupo(s) sócio-culturalmente hegemônico(s) e instituído(s) que atribui e distribui os “estigmas” disponíveis para o funcionamento da centralidade orgânica-organizadora, tais como rótulos, signos de contestação ou de provocação, signos infamantes, gestos, rituais e cerimônias de separação-marginalização-exclusão e de purificação-recuperação-adoção. Sendo inscrições do olhar social como estigma, há de ser considerado também o contra-olhar do marginalizado pois, como vimos em outro texto (Paula Carvalho, 1989) sobre as margens ciganas, é um pouco apressado falar em introjeção, pelo marginalizado, da própria dinâmica da exclusão ou de resistência, rebeldia ou aculturação antagonista, em outras soluções. A rede interativa e a biunivocidade dos olhares tecem uma trama constituindo um “território” como espaço da habitação e um “território” como espaço das trocas e da circulação. Se considerarmos as observações de Le Goff, sobretudo no tocante aos “marginais imaginários” como “monstruosidade social”, a par da extensa investigação de Poliakov sobre a antisemitismo (1979), veremos que o “processo de diairesis” marca não só o olhar instituído em suas projeções de organização do espaço, como os ghettos por exemplo, mas marca também o olhar dos marginalizados, que antes, talvez, se marginalizam com o destino de povo eleito, “povo solitário” como lembra Neher, mas também olhar que se constitui sobre os “goim” - etapas que podemos ver tão bem exploradas no texto de Abécassis (1987) - despontando na conflitorialidade da “geoteologia” de “Eretz Israel”... Tais fatos se configuram, em nossos protocolos, na própria disposição espacial da temática

dos desenhos, em duas metades os mais expressivos... fazendo os judeus lembrarem, lembrarem e arcarem com a sombra coletiva do grupo que institui, carregando também - por isso talvez alçando menos à consciência, como veremos... - a própria sombra do próprio grupo, dela se desvencilhando através dos expedientes do bode expiatório... É nesse universo que deve ser matriciada a contextura ampla e pluridimensional e reversiva do imaginário da diabolética e da perseguição.

Poliakov, citando Popper, evidencia o campo imaginário da perseguição e o investimento causal de teor diabolético: “A teoria da conspiração é a visão segundo a qual tudo o que se produz na sociedade - aí incluídas as coisas de que, regra geral, as pessoas não gostam, tais como a guerra, o desemprego, a miséria, a penúria - é o resultado direto dos desígnios de alguns indivíduos ou grupos poderosos. Essa visão está muito difundida, se bem que represente uma superstição bastante primitiva... Em sua forma moderna, é um típico resultado da laicização das superstições religiosas. E de modo mais conciso:

“segundo a teoria da conspiração, tudo o que aconteceu foi desejado por aqueles a quem isso beneficia. Is fecit cui prodest - O culpado é quase sempre aquele a quem o delito ou o crime beneficia: eis, portanto, resumida em duas palavras, a visão policial da história”. (Poliakov, 1991, p. 10). Não se pediria do historiador que aprofundasse em termos antro-psicanalíticos sobre “a origem das perseguições” que, na medida em que têm por fundamento “às coisas que em geral as pessoas não gostam, remete, assim, à “heterofobia” (Taguieff, 1987, cap. I) e à densa e intensa projeção de afetos, levando a uma “identificação paranóide” (Hermann, 1986) e à presentificação da “Sombra” (Jung, 1958), e portanto à “causalidade mística”. Nesse sentido trata-se, assim, realmente, não de uma superstição, em termos antropológicos, como o quer Popper, mas de maciço investimento inconsciente em síndrome de imagens coletivas - os “complexos” tais como os estudam Jung e Baudouin sobretudo (Baudouin, 1970) - às quais se atribui “poder motor” - as “idéias-força” são, em verdade, como nos

Prot. 28



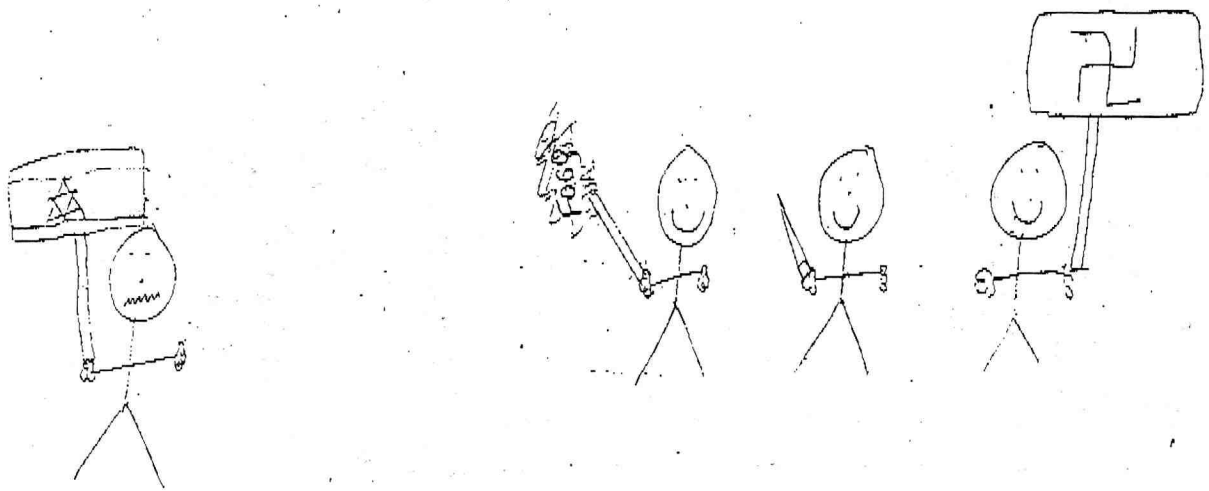
lembra a etnopsiquiatria de Devereux, “imagens-força” e “emoções-força” -; seus efeitos constituem a “causalidade mágica” de Lévy-Brühl - também citado

por Poliakov - através da noção de “participação mística” (Lévy-Brühl, 1949; Jung, ): uma “categoria afetiva do sobrenatural” que, constelando imagens e,

em torno delas e de sua eficácia, aos agentes - portadores, faz crer numa origem “demônica” dos eventos, “pattern of behaviour” que confunde a todos numa só crença e numa única resposta de ação “gliscromorfa”. Essa é a “diabolética” e seus portadores. Poliakov evidencia suas incidências em várias inflexões da história em vários grupos históricos, dentre os quais os judeus são exemplares, mas não

exclusivos. Fato esse que não escapou a alguns de nossos protocolos, é de se notar com grande louvor de acuidade: assim, o Protocolo C 29 mostra que o fato acontece, “não só com judeus, mas com outras raças” enquanto o Prot. C18, de modo lúcido e profundo, refere-se com maior precisão antropológica a tal fato como “morte das outras culturas”. De qualquer modo, constitui-se o quadro da produção-assunção de

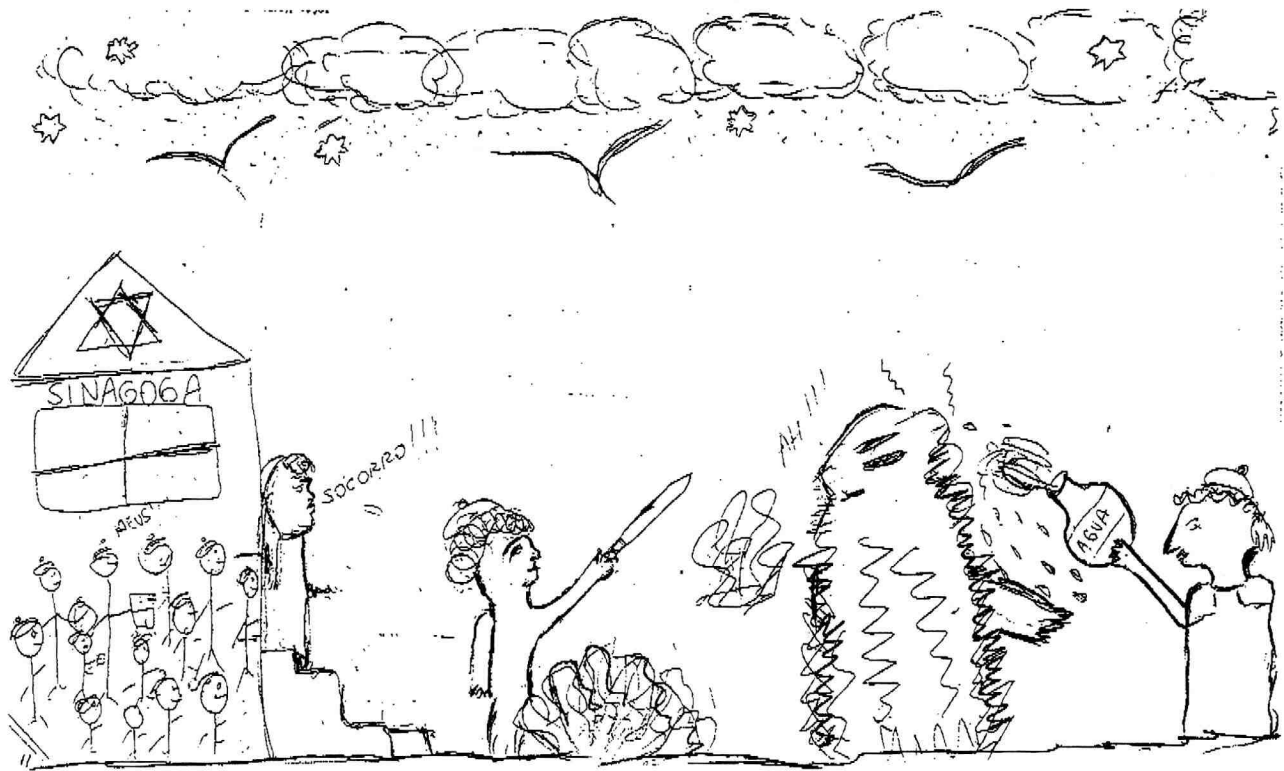
*Prot. 11*



complexo e do mitema do bode expiatório, cujos requisitos antropológicos para Girard (1982) são os seguintes: 1. haverá “perseguições coletivas” (como a dos judeus) sempre que se verificarem os “estereótipos das perseguições”, quais sejam, a “indiferenciação generalizada” caracterizando uma “crise sócio-cultural” onde emergem, diríamos com Duvignaud (1973), o vazio institucional e a anomia (Paula Carvalho, 1985, vol. II C), havendo daí a necessidade, contra a “participação mística” gliscromorfa, de recobrar um rosto estabelecendo-se definições e limites, projetando-se portanto o indiferenciado no perigo das abominadas margens (Douglas, 1982); 2. a existência de “crimes indiferenciadores”, ou sejam, aqueles crimes, reais ou imaginados (de qualquer modo, pelos investimentos heterófobos, “imaginários”), que marcam transgressões e violação dos limites, encarnando-se, ademais, em imagens corporais de carência, como é o caso do incesto e dos pecados endogâmicos do “povo solitário”; 3. os autores são - tornaram-se

portadores de estigmas que processam à “seleção vitimária”, como vimos na produção de que nos falou Le Goff; 4. enfim, a própria “violência”, que projetivamente libera, ao menos por certo tempo, a “comunidade sagrada” dos perigos da(s) alteridade(s). As investigações de Poliakov sobre o anti-semitismo permitem saturar à vontade tais itens. Girard não entra na dinâmica profunda, inconsciente do complexo e do mitema do bode expiatório como desembocadura do imaginário da diabolética, como poderemos fazê-lo através da antropologia profunda. Além disso não ressalta - pois intencionalmente se atem, como Poliakov, às perseguições coletivas - o efeito cumulativo de tais “patterns” em termos da constituição do “arquetipos fenotípicos” (Durand, ) e “complexos de cultura” (Bachelard, ) que fazem emergir, gerações após gerações, o referido fenômeno dotado do atributo de “cíclico” ou mesmo de “eterno”: o Protocolo C 11 fala de “uma história ciclica que está sempre acontecendo”; o Protocolo C 6 fala no fato

Prot. 5



Prot. 9



## Prot. 27



que “nunca terminará, um ciclo, como a noite e o dia”, enquanto o Protocolo C 26 fala na “eterna perseguição do povo judeu”, o todo acabando por despontar no sentimento de uma questão de teor-metafísico - que investigamos no Questionário Complementar II -, qual seja: por que a perseguição? por que o sofrimento e a dor? por que “o mal”? Por onde cruzaremos não só com as razões de o “povo eleito” (ser escolhido pelos “pactos”) em suas implicações e tribulações - consequências de “Naassé Venichma”, do fato de jurar a cumprir e ser fiel só depois vindo a saber o “conteúdo”, do fato de andar frente à face de D’us e assim de seus misteriosos mas certos desígnios, significando a guerra uma constância e uma permanência, pois “há sempre alguém perseguindo os judeus...” (Protocolo C 5), desde Amalek (Protocolo C 14), sendo Haman o arquétipo do anti-semita (Protocolo C 56), envolvendo, imiscuindo-se, por sob a questão do inimigo, a problemática do Bem e do Mal (Protocolo C 2, C 12, C 19, C 26, C 29, C 35, C 36, C 47, C 51, C 52, C 50, os mais expressivos; mas por onde também cruzaremos com o que poderíamos

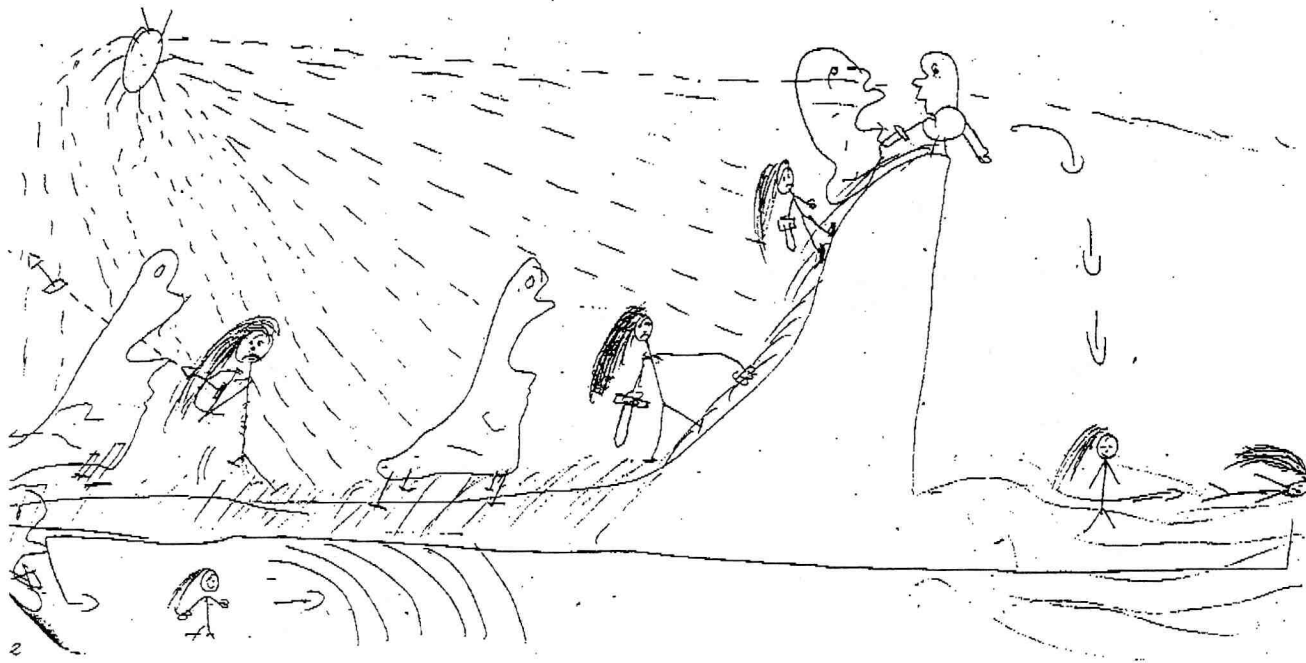
chamar de razões “heteroculturais” (Poirier, ) da presença da violência, de modo indiferenciado e indiferenciador, ao que são extremamente sensíveis os Prot. C6, C9 e C27, com os temas da violência, da vingança, do seqüestro, envolvendo o que poderíamos chamar do cotidiano atual da diabolética, a potenciar, evidentemente, o caudal da perseguição específica sem deixar, entretanto, de fazer os autores se colocarem a questão do porquê do mal e a problemática ético-meetafísica do dualismo, como no Prot. C6: “Um monstro devorador que mata um ser humano por ódio ou mesmo por matar. Por um minuto um homem tem vida, depois vem um monstro (“homem que mata”) e acaba com a vida dele, com que direito?”. A questão da justiça pode pedir a presença de um “justiceiro”, como no Prot. C20: “esse quadro mostra a validade para hoje: a destruição, as cinzas e sempre há também um justiceiro”...

Temos, assim, em nossos protocolos duas linhas de procedimento mas “transversais”: o vetor do imaginário da diabolética levantando a mitemática da perseguição rumo à problemática do dualismo; e o

vetor do imaginário da diabolética mostrando as razões profundas da perseguição assentadas no mitema do bode expiatório (ou complexo de bode expiatório como mito da sombra e da culpa). Ambas, entretanto,

estão imbricadas e, se aqui distinguimos, trata-se de um procedimento para lidar com o material da pesquisa, no que o próprio material enfatiza mais tal ou qual vetor, esse ou aquele cruzamentos.

*Prot. 34*

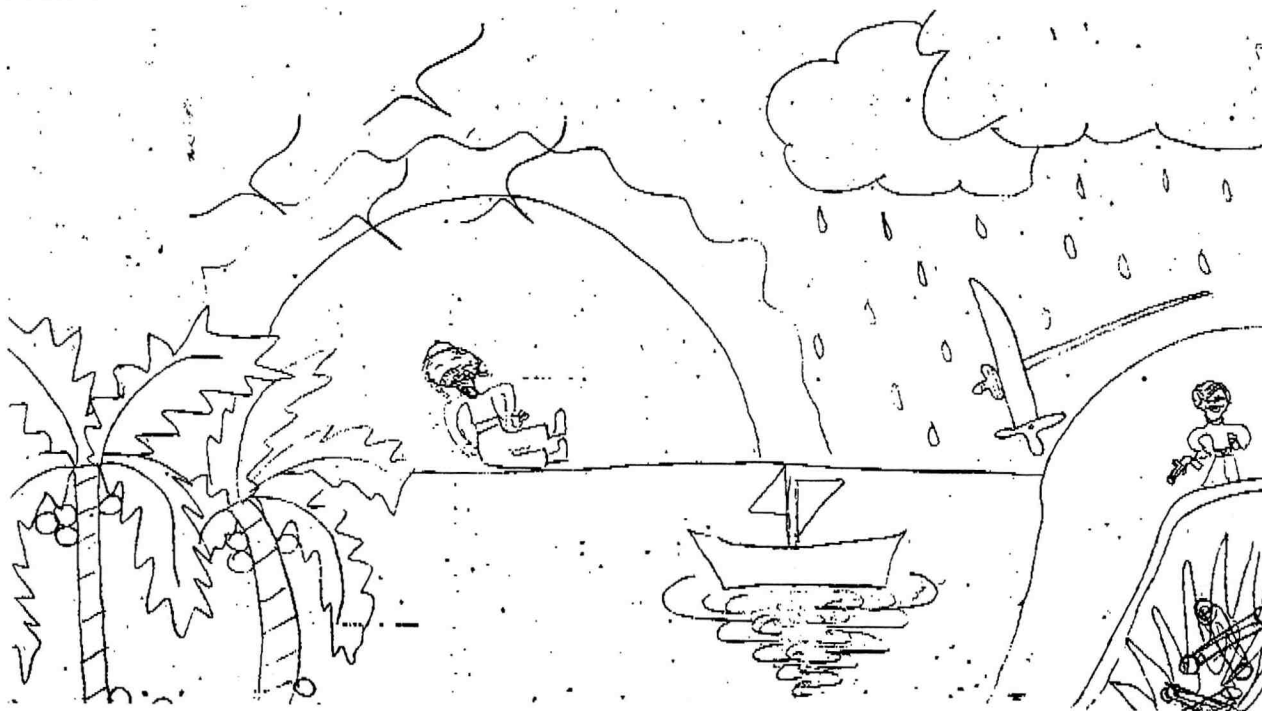


Um rabino fazendo a oração matinal, no muro da  
la mesteira, em Jerusalém.

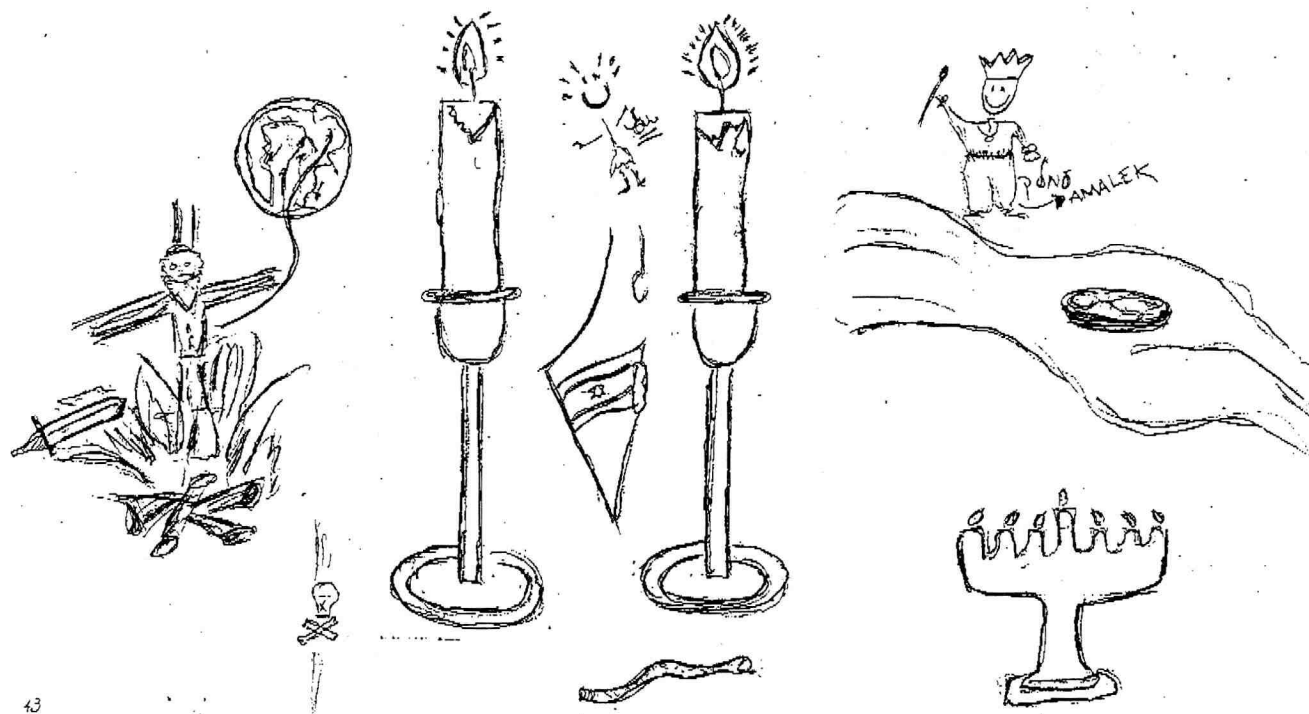
No sentido do primeiro vetor, tematizando de modo bruto a perseguição em sua referenciação ao universo-estímulo da angústia, o Prot. C34 diz: “O homem, com sua flecha tenta matar um animal (monstro) não conhecido que o perseguiu rapidamente com o objetivo de devorá-lo. Não tendo mais para onde correr, tira sua espada de madeira, e com muita luta consegue manter distância mínima entre ele e o monstro; como não consegue deter o monstro, a única saída era pular de um precipício e cair num lago abaixo...” Assim, o imaginário da diabolética terá sempre a ver, mostrou-o Durand (Durand, 1969, Livre I), ao menos como universo-estímulo inicial, com o universo da angústia em seus “schèmes”, razão pela qual os protocolos instrumentarão, para a temática do judaísmo na ótica da perseguição, prioritariamente a queda, o monstro, o monstro, o refúgio como mediação e o cíclico como resolução dos estímulos. Nesse campo da perseguição, quem persegue? Se partirmos de um cotidiano, que o Questionário complementar II tentou apreender, na pergunta sobre como era visto o “goy”, que desvenda o olhar do judeu devolvendo-o o olhar do outro, as respostas insistiram em “alguém como qualquer um de nós (judeus) só que

não da religião judaica”. Donde a plausibilidade de os “inimigos” que perseguem estarem envolvidos com a perseguição ao universo representado pela Torah - aliás, muito significativamente, no Prot. C17, o personagem é Torah mas, numa operação de deslocamento, por onde há um eu-personagem, poderíamos chegar à fórmula interessante: a Torah me vive... assim como no belíssimo depoimento do Prot. C14: “E eu, o que faço nessa história? Tenho uma vida eterna e uma viagem através do tempo onde vi e contei os fatos mais curiosos (da história, cultura e crenças judaicas) que pude encontrar. Espero continuar relatando esses fatos eternamente...” -, sobretudo porque, o universo é escandido pelo tempo litúrgico - de que testemunham nossos “protocolos festivos”, protocolos C47, C48, C52, C49, C50, C53, C54, C55, C56, sobretudo o Shabbat, como veremos, que poderíamos enriquecer com os comentários de Eisenberg/Steinsaltz (1988) e de Abécassis (1993). Nessa “desgraça constante, o ódio aos judeus”(Prot. C16), o monstro são “os povos inimigos” (as “perseguições sem motivos”, Prot. C12, mas também a guerra, “as pessoas de diferentes religiões” do Prot. C28), ou como continua o Prot. C4 “os povos alheios

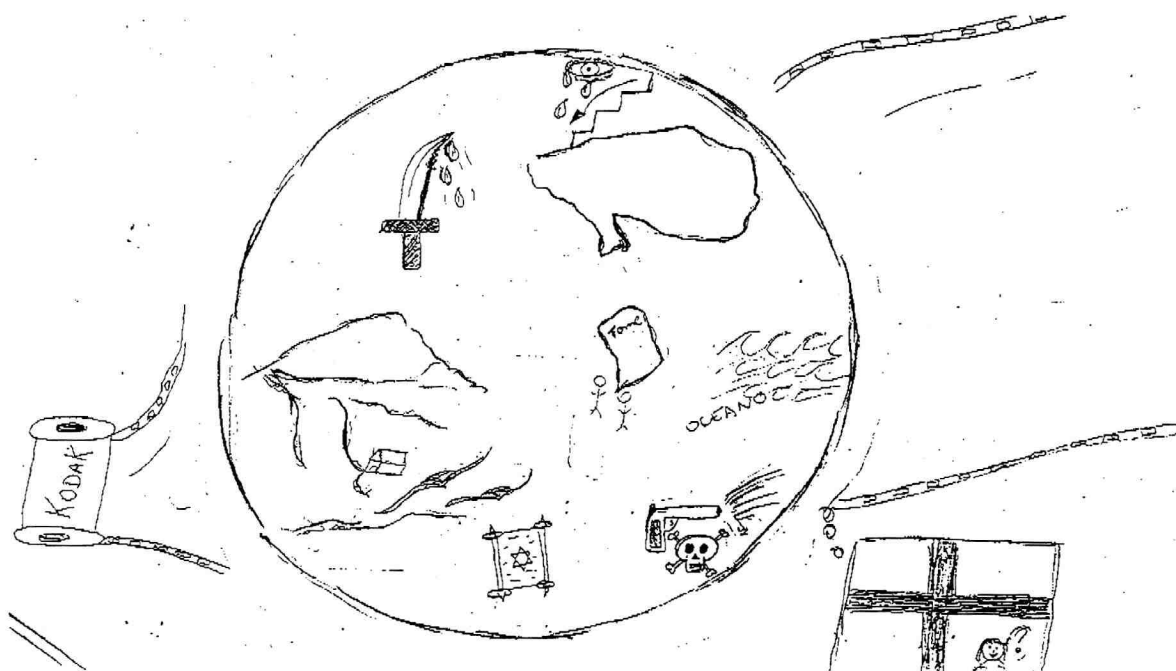
*Prot. 2*

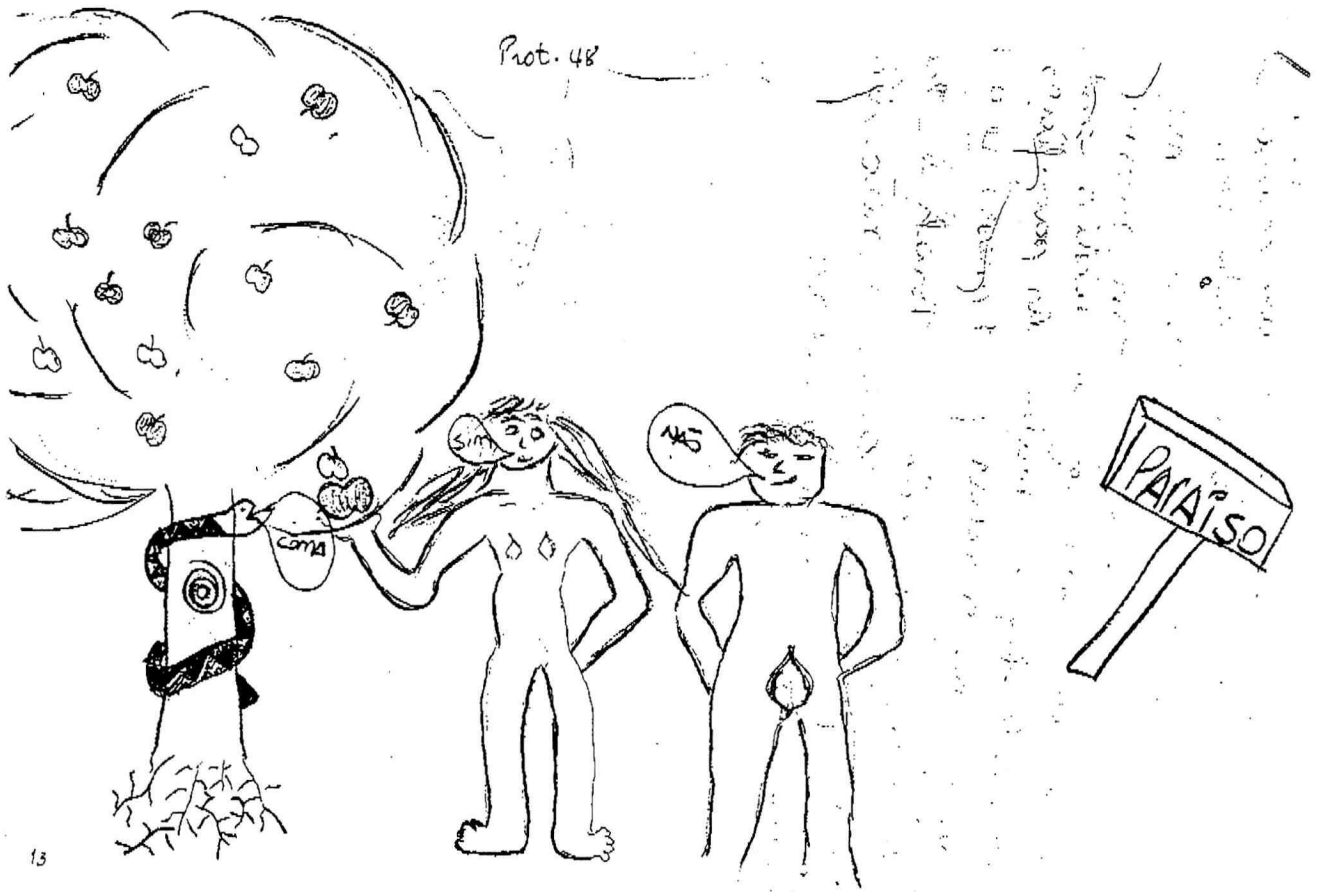


Prot. 14



Prot. 17

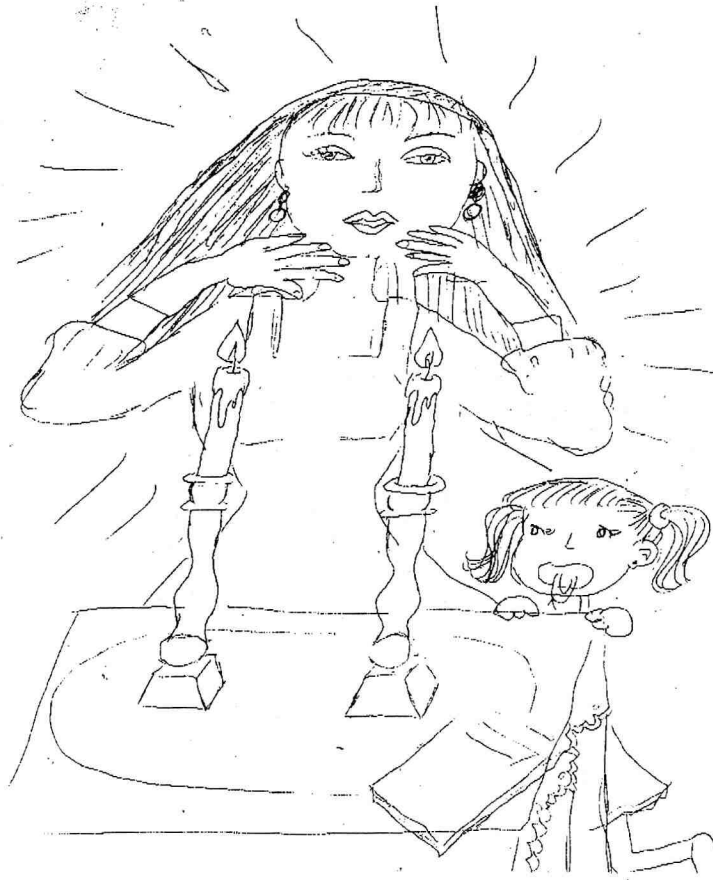




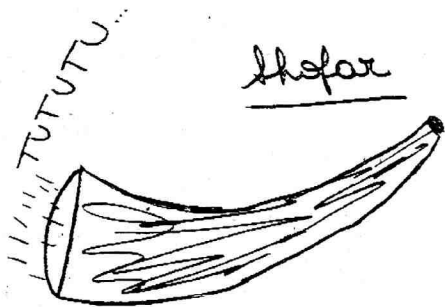
Prot. 52



Prot. 56



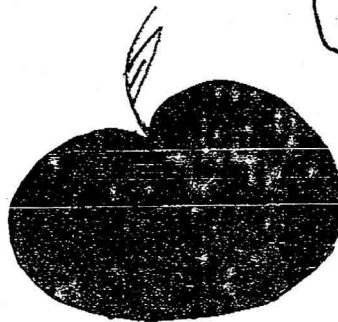
Prot. 53



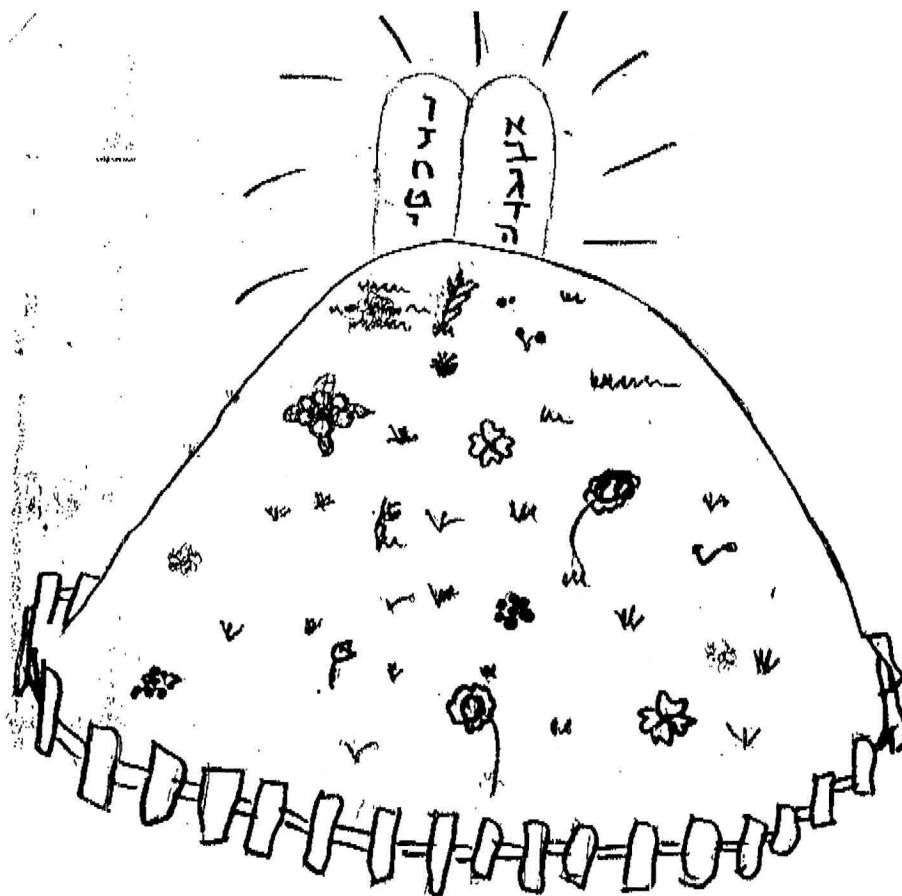
shofar

Rosh Hashana

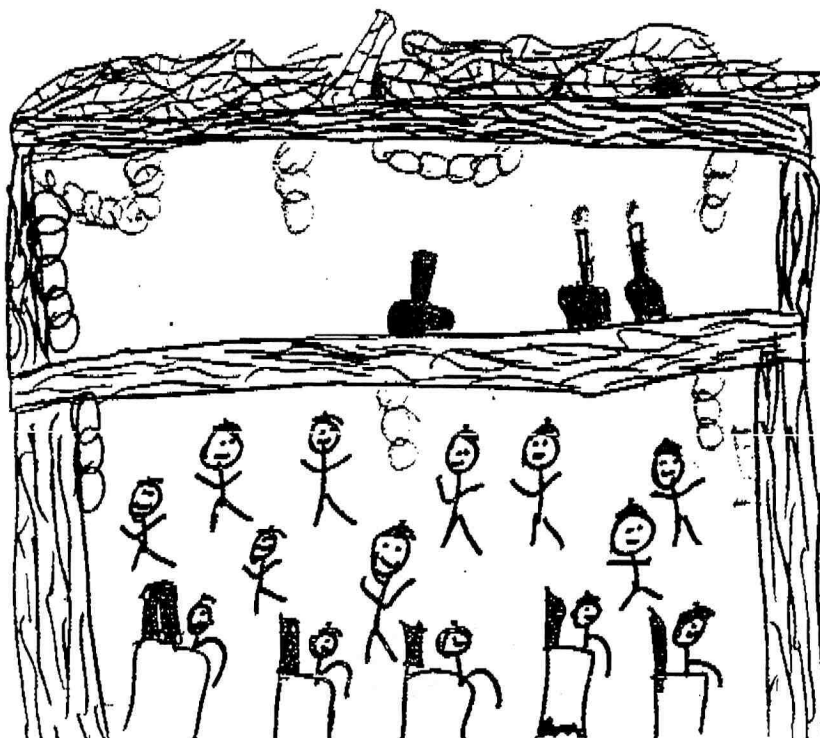
PASSAGEM  
DE  
ANO



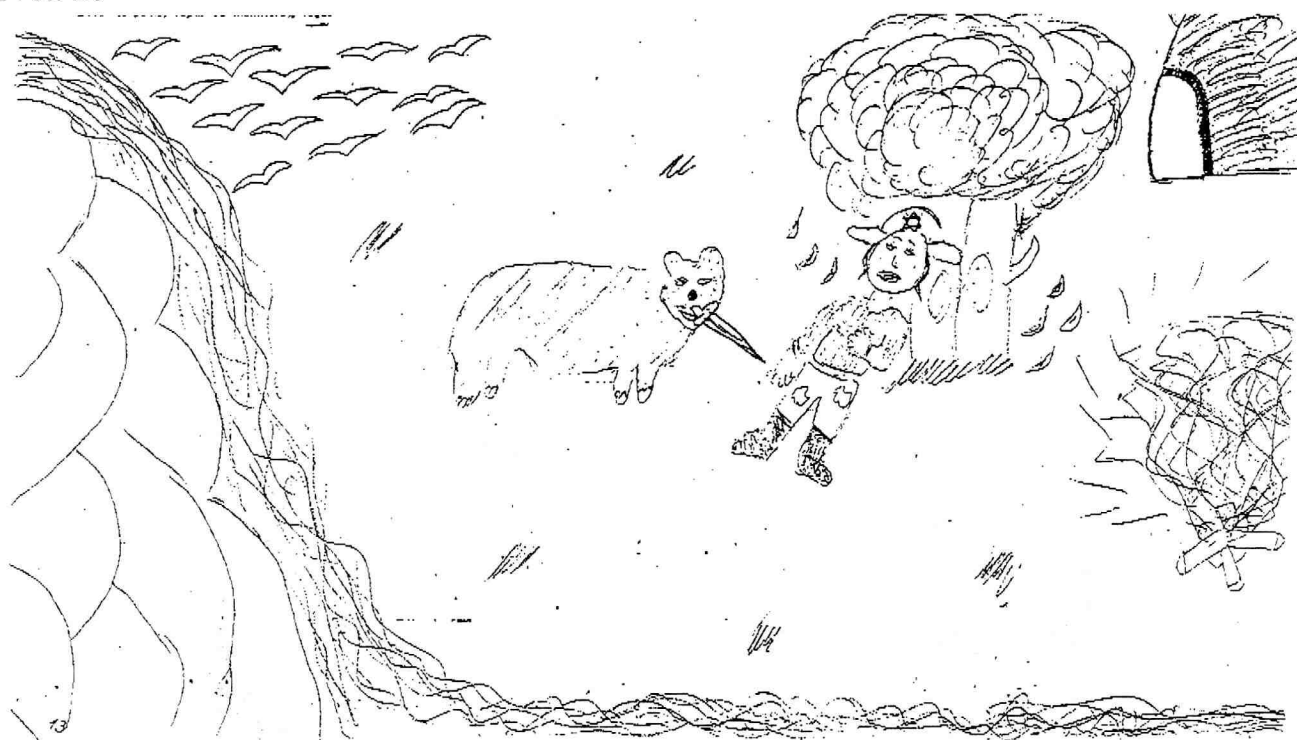
maçã  
com mel



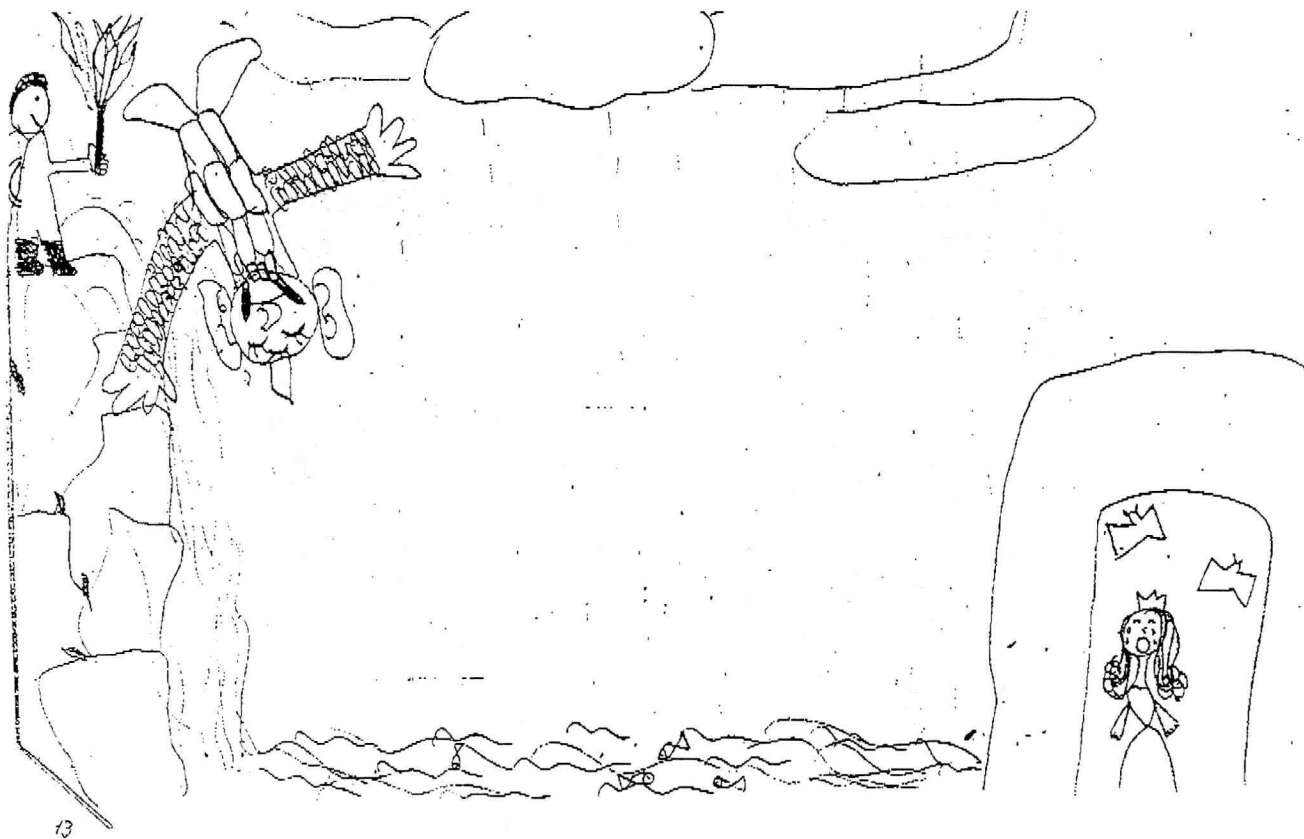
Prot. 55



Prot. 26



Prot. 35



à religião judaica” ou essa “simplificação” recobre, segundo o mesmo protocolo, o “cíclico, sempre há a luta do bem contra o mal”. Isso também se esgueira, claramente formulado no Prot. C26, “os inimigos estão sempre atacando... monstro, as pessoas que não querem o bem”; o Prot. C18 fala: “monstro, nazistas, ou o mal que existiu(?) nas pessoas”; no Prot. C29, encontramos: monstro, alemães, “homens maus, que não têm pena”... problemática essa que pode despontar em duas soluções, ambas dentro da problemática do Bem e do Mal, ambas de universos sintéticos, um deles bipolar de forma negativa remetendo ao universo da angústia pelo “teor da resolução/decisão” (Prot. C2: sintético simbólico de forma sincrônica de tipo misto); o outro polimorfo de forma positiva (Prot. C35): sintético simbólico de forma diacrônica tipo evolução progressiva). Deixemos os protocolos falarem por si. O Prot. C35 diz: “Há muitos milênios existia um reino, o Reino do Faz-de-Conta (reino da harmonia, misterioso e mágico, o Paraíso). Viviam-se bem, não havia fome, guerra, doença e todos viviam em harmonia. Esse reino tinha muitos mistérios, como a magia, por exemplo. Mas certa vez veio perturbar o reino uma Besta do Apocalipse, era a Besta da guerra (o Mal, o reino dos seis anos, o monstro). E a partir daí as pessoas do reino começaram a lutar umas com as outras, a se destruir. A situação piorava cada vez mais. Claro que havia pessoas que tentaram lutar contra isso; mas eram tão poucas que nada resolvia. Uma dessas pessoas era a princesa Vênus. Ela tinha o dom da bondade; mas eram tantas as coisas contra ela que ela foi perdendo a esperança de pertencer a um mundo onde as pessoas se respeitam. Nesse reino apareciam muitos visitantes: magos, príncipes, fadas, até que chegou um príncipe de um reino muito distante, que tinha dentro de si a chama da esperança que sempre se conservou acessa e eterna, da mesma forma que a chama de sua espada. Veio logo a conhecer Vênus, que lhe explicou toda a situação. Então ambos resolveram lutar contra a Besta. O segundo passo foi descobrir onde ela se encontrava. Andaram léguas e léguas, reinos e reinos, durante seis anos foi esse sofrimento, arriscaram suas vidas, e havia momentos que tinham vontade de desistir; mas não, sua fé era maior. Dependia deles a salvação do reino. Finalmente descobriram, além do horizonte, além da bondade, por trás de ruínas, lágrimas e dor. Travou-se a luta do Bem contra o Mal; durante seis anos o Mal preponderou, ele sempre existiu desde o começo dos tempos; mas foi nesses seis anos que seu

reino foi supremo, nesses seis anos que o Mal destruiu 6 milhões de pessoas; mas a justiça não falhou. Cara a cara com a Besta, o grande príncipe espetou a espada da Verdade e da Justiça no coração da Besta; e então ela caiu de uma cachoeira, uma cachoeira de sangue que ela mesma provocou, um abismo de dor que agora tinha no seu cume a verdade. Vênus e o príncipe deram as mãos e foram em direção ao Sol, caminhando. O nome dela era Judaísmo. O Prot. C2 diz: “Sempre há no mundo os dois lados, o lado bonito, o lado bom, e o feio, o ruim. Acho que está presente no meu desenho, os dois lados, afinal, um não existe, na realidade, sem o outro. Desenhei árvores, pássaros e águas representando a Natureza (personagem, dar-nos prazer ou desgosto, a escolha) de que nós gostamos tanto. Por outro lado a chuva (queda, ajudar ou prejudicar a paisagem, o poder dos dois lados) que é necessária, porém às vezes arrasadora, se for um dilúvio, por exemplo. O homem (o monstro, mostrar que podemos ser o que desejarmos, o bem e mal), um ser que pode parecer insignificante ao lado de tudo isso, é capaz de matar, queimar e arrasar com tudo até o barco afundar. Enquanto há outros que apreciam a natureza e até não sabem como retribuí-la, pensando sempre em ajudá-la e conseguirem um método de gratificação, vemos homens que pegam suas armas (espada, matar e estar pronto para tudo, a ambição de querer ser o dono do mundo) para dominar tudo. Não desenhei um monstro devorante pois qualquer personagem desse desenho é capaz de virar. É como na religião judaica, por exemplo, temos livre arbítrio de escolher entre o caminho do bem e o caminho mau, o lado construtivo ou destrutivo. Tudo é relativo (Ver desenho: o personagem “Homem” está desdobrado, e o judeu (kipá) está do lado esquerdo, com a natureza fasta, com os pássaros/voar para onde desejarem/a liberdade, ao passo que o outro está do lado direito, com as armas e a fogueira/queimar tudo/o fim. O refúgio, por trás, caverna/fazer com que tenhamos aonde ir/nem sempre dispomos de um refúgio, acolhe o judeu. O oceano ocupa o espaço articulador das partes, assim como o barco (cíclico/navegar até afundar/a luta com sucesso ou fracasso).

A presença, no mundo, dos dois lados e sua espacialização nos desenhos, bem como sua dramatização nos relatos, reconduz, por sob a problemática da perseguição, mais em profundidade, a questão do Bem e do Mal e seus mitemas e suas resoluções. Afora o único protocolo onde há, clara e

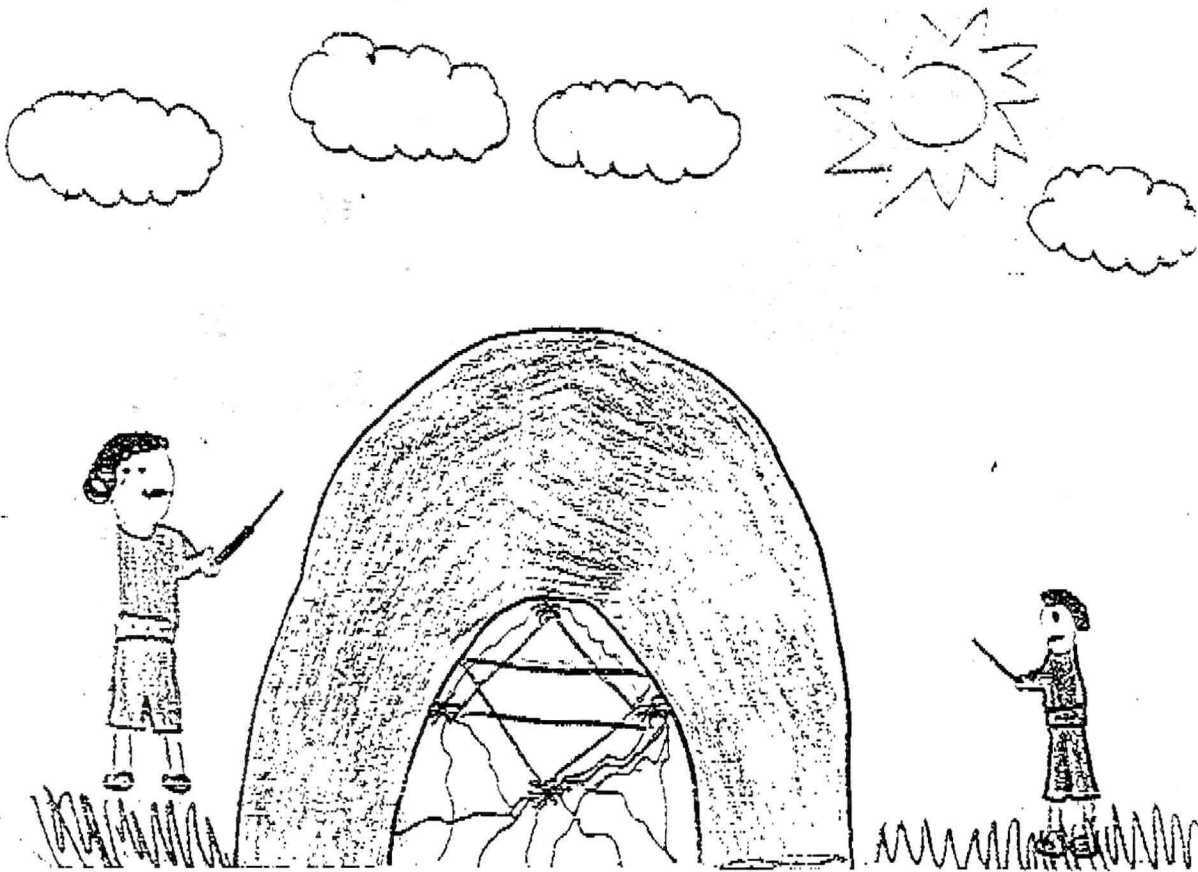
explicitamente apelo ao Messias - o Prot. C11: “uma história cíclica que está sempre acontecendo e que só acabará com a vinda do Messias”-, e o único protocolo onde há, clara e explicitamente, referência a um dualismo exacerbado - o Prot. C26 fala em “eterna perseguição do povo judeu”-, os demais protocolos procuram com-por soluções, umas no sentido do Prot. C35, outras do Prot. C2, respectivamente movendo-se num clima mais dualista ou num clima mais de mediação. Antes, entretanto, cabeno-nos referir à presença velada - por ilação - do “vetor encatológico”, e por implicação, do mito do Messias, em alguns dos “protocolos festivos”. Assim, o Prot. C49, sobre o Seder de Pessach: a errância, pelo deserto como refúgio, por um cenário de iniciação, sob a perseguição não só do Faraó, mas dos pecados do próprio povo eleito, culmina no advento da Terra Prometida. Repetindo liturgicamente o evento - o personagem é a Mischpahá -, re-citando-o, a iniciação pré-figura “ietsiat Mitsai” e “olam há-bá” (o êxodo-o Messias). Também no Prot. C50, a com-memoração do Sahabbat é uma pré-libação de “olam há-bá”, por onde se presentifica, também, o vetor escatológico na dimensão da temporalidade.

Passemos, agora, à síndrome dualista na vertente do Prot. C35 e congêneres. O Prot. C51, é ingênuo e profundo exemplo da questão metafísica do dualismo: “Uma vez David perguntou para D’us porque existiam as aranhas e outros insetos?... Depois de algum tempo ele estava fugindo de um inimigo que queria matá-lo. E ele entrou numa caverna sem saber que era sem saída. Certamente o inimigo iria entrar lá e matá-lo. Mas as aranhas rapidamente fizeram uma teia bem grossa, formando uma estrela. Por isso que existe a estrela de David, em hebraico chamada Maguem David, “a salvação de David”... Com isso ele também aprendeu que tudo que existe nesse mundo, existe porque nós precisamos”. Ora, a densa e especializada investigação de S. Pètrement afirma: “Em seu nível mais elementar, o dualismo é uma solução ingênua dos enigmas que o mundo propõe aos espíritos impacientes. Ele responde à questão, inevitável em se tratando dos animais daninhos: “Por quê o bom Deus criou esses animaizinhos?” (Pètrement, 1946, p. 116). O referido Prot. C35, descrevendo o “climat” de “Terra Gasta” pela “Besta do Apocalipse”, afirma: “... Travou-se a luta do Bem contra o Mal; durante seis anos o Mal preponderou, ele sempre existiu desde o começo dos tempos...”

Como observa S. Pètrement, “não é raro em tempos de guerras e perturbações de ouvir falar das “forças do Mal”; entretanto, “na maioria das mitologias não há unificação de todo o bem e de todo o mal; há bens e males dispersos, mas não há um princípio do mal e um princípio do bem” (Pètrement, p. 64) pois, mesmo que tomemos aquilo que Durand chama o “dualismo absoluto ou diametral” (Durand, 1980, p. 92), ao que retornaremos, de que o mazdeísmo e o maniqueísmo seriam as perfeitas ilustrações, mesmo em tais casos “onde encontramos um dualismo do Bem e do Mal?... Aqui os dois princípios não são inicialmente o Bem e o Mal, mas sim a Luz e as Trevas, isto é, o Conhecimento e a Ignorância... e para os maniqueístas, que são ainda mais dualistas que os mazdeístas, os dois princípios são, como nos filósofos, o Espírito e a Matéria. E mais do que isso, podemos suspeitar que a metáfora “luz e trevas” indica menos a contrariedade que a incompatibilidade dos princípios, a separação, a transcendência de um com relação ao outro... Não se trata tanto de oposição que de separação, de esferas distintas, de mudança descontínua.” (Pètrement, 1946, p. 104). Trata-se, portanto, de re-conduzir a problemática do Bem e do Mal, como “dualismo diametral”, a “dualismo concêntrico” (dinâmico e aberto, Lévi-Strauss relido por Durand, 1980, p. 83 seg.) ou também como faz Pètrement. Aqui, nesse caso, diz a autora: “Geralmente pensamos que há duas formas principais do dualismo: o dualismo do espírito e da matéria, ou do transcendente e do sensível, por um lado, o dualismo de princípios diferentes mas não contrários e, por outro lado, o dualismo dos princípios do bem e do mal, dualismo de contrários, sendo o primeiro pessimista, mas o outro otimista. Mas, de fato, jamais existem separados um do outro... Em resumo, não podemos explicar pelo dualismo do bem e do mal como esse dualismo está ligado à idéia da transcendência, mas pela idéia da transcendência podemos explicar o dualismo do bem e do mal. De fato, são mais duas etapas sucessivas da mesma doutrina do que duas doutrinas distintas... onde o dualismo transcendental precede o dualismo que consiste em por dois princípios contrários, um do bem e outro do mal”. (Pètrement, 1946, p. 104, 106-107). Ora, numa fenomenologia da alma dualista, mostra a autora que “tentamos explicar as metafísicas dualistas delas retendo só o caráter formal e abstrato, a dualidade dos princípios. Mas seria preciso ver como elas se formaram, sobre quais razões se fundaram... Por exemplo, perguntamo-nos sempre: porque dois



## Prot. 51



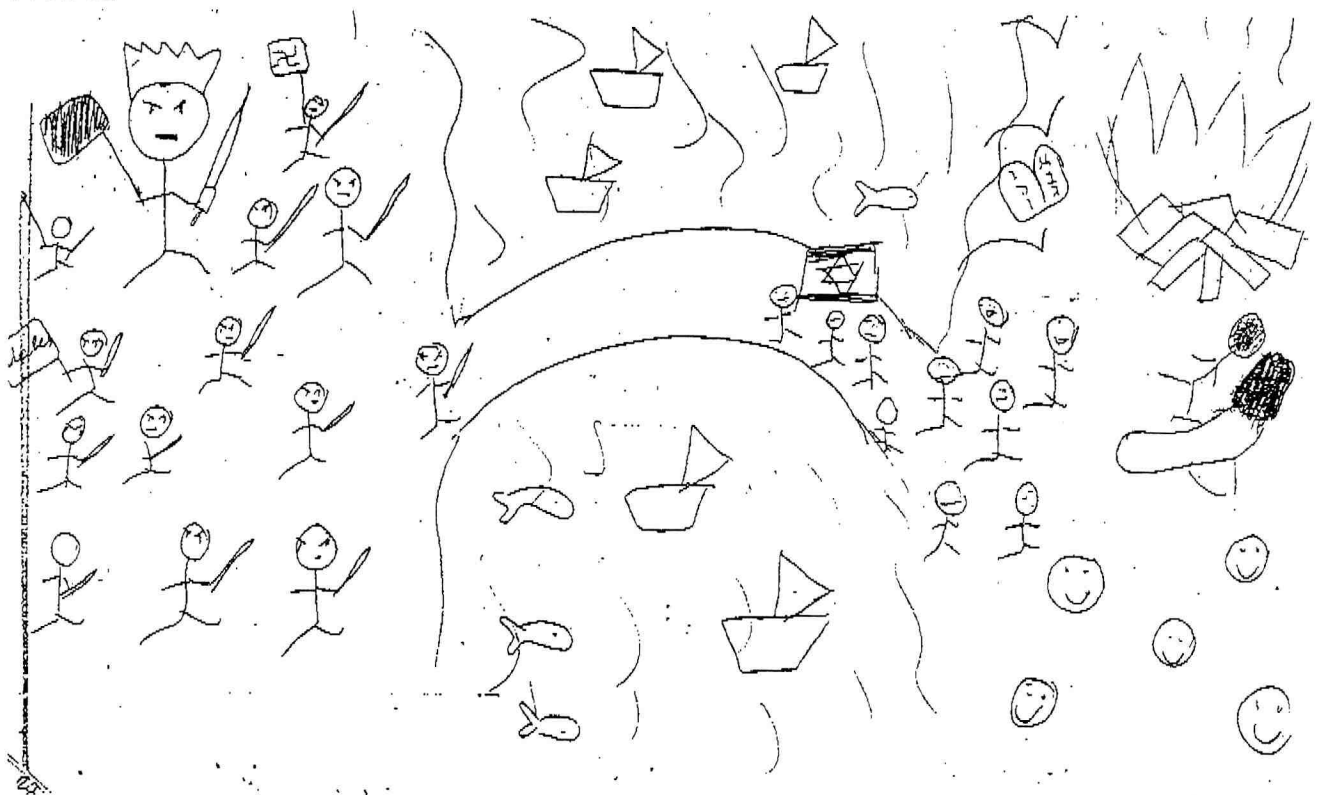
princípios? isto é: por que um princípio do mal? Mas se considerarmos os pensadores tidos como dualistas, veremos que não começaremos dizendo: é preciso que haja algum princípio do mal, ou se preferirmos, não começaram pela questão: de onde vem o mal? Só bem mais tarde chegaram a essa questão, mas partiram realmente do mal (e não da questão do mal), do mal que sentiam em si mesmos e perguntaram: onde está o bem? de onde ele vem? o que ele é? Para eles, foi o bem que constituiu o segundo princípio, que instaurou o outro, a natureza separada. O dualismo começa pela noção da “transcendência do bem” ou de sua novidade absoluta. A primeira questão parece não ter sido: de onde vem o mal? mas: de onde vem o bem?” (Pètremont, 1946, p. 93-94). Sem adentrar uma teodicéia ou uma antropodicéia, marquemos que, precisamente dentro do pensamento judaico de um Buber, mas das reflexões de um Levinas sobre o Talmud sobretudo, encontramos essa experienciação

judaica de uma alteridade sempre radical que, entretanto, faz aliança e responde: trata-se de dois infinitos, de Deus e da liberdade do homem, que se cor-respondem, de um Deus, como em Jó, que é Gebourah e Hessed, que abarca o mal. Tal é, também, o enfoque que Cohen nos apresenta sobre a questão no Talmud (Cohen, 1991, cap. I a IV). Por isso é que a questão dualista é, por um lado, instrumentada para uma resolução pela precedência e abrangência do Bem - o Prot. C51, de modo não necessariamente pietista, concluiu: “... Com isso ele também aprendeu que tudo que existe nesse mundo, existe porque nós precisamos...”; mas a orientação é dada pela “ambigüidade existencial” do Prot. C2: “Sempre há no mundo os dois lados... É como na religião judaica, temos livre arbítrio de escolher entre o caminho bom e o caminho mau, o lado construtivo ou destrutivo...” - mas que, por outro lado, não deixa de estar nimbada pelos traços da consciência dualista, que deixa como

que certa ambigüidade e alguma incerteza de resolução - daí seu aspecto “crítico”, marcante no pensamento judaico -, certo pessimismo, também. Vejamos esses dois pontos como passagem para o “dualismo mitigado” dos protocolos articulando-se desde o vetor do Prot. C2. Começando pelo segundo ponto, Pètrement nos mostra alguns traços notáveis da especulação dualista (cf. cap. V, p. 78 seg.): trata-se de uma busca-investigação que acolhe a subjetividade, sendo crítica, mas que é a busca de salvação, como libertação do erro, despontando numa conversão, ou seja, é excelente matriz epistemofílica (no sentido que a psicanálise de Anzieu dá a “epistemofilia” e, no caso de nossos protocolos, o alviçareiro que isso possa ser em termos de uma aprendizagem e de uma pedagogia do imaginário, vale dizer do fermento pedagógico dessa problemática, mas também psicológico, antropológico) e matriz da experimentação religiosa, da vivência da religiosidade. É matriz de decisão sobretudo, como fica claro não só no Prot. C2, mas também em muitos outros. Em termos de atitude, também, G. Durand, apoiando Y. Durand e o AT.9, mostra como, tanto no caso do nosso Prot. C2, dramático bipolar, como do Prot. C35, dramático polimorfo, temos uma resolução

adequada do problema do monstro-temperalidade por meio de uma dramatização, que é uma dinamização da problemática dualista, uma passagem de um “dualismo diametral” para um “dualismo concêntrico”, resolvido pelo relato e/ou pelas mediações do desenho, onde “o mal é integrado como parte de um bem maior”, sendo assim necessário ao drama, note-se, que não é a tragédia, pois lá há um recuo que possibilita a elaboração. Ora, o primeiro ponto tratava precisamente dessa instrumentação do mal: os protocolos C47 e C50 mostram o monstro como sendo Sitra Ahra ou o Mal e se a espada é o Sidur, o Prot. C52 mostra que a queda é “yetzer hara”, mas essa constelação terá por função levar à “teshuvá” e à “kavaná” mediando-se uma dramaturgia litúrgica. Isso, entretanto, só é possível porque, como diz o Prot. C26, “todos os judeus têm ainda uma luz dentro de si”, o que pode ser compreendido à base da mística da redenção do “tikhun”, sendo instrumentado o próprio Mal e a inclinação para ele, idéia que, aliás, confinaria, com certo modo de apocatastasis... Passamos, assim, aos quadros do “dualismo mitigado” e a composição espacial e narrativa das mediações comutadoras do universo diametral em universo concêntrico e dramático.

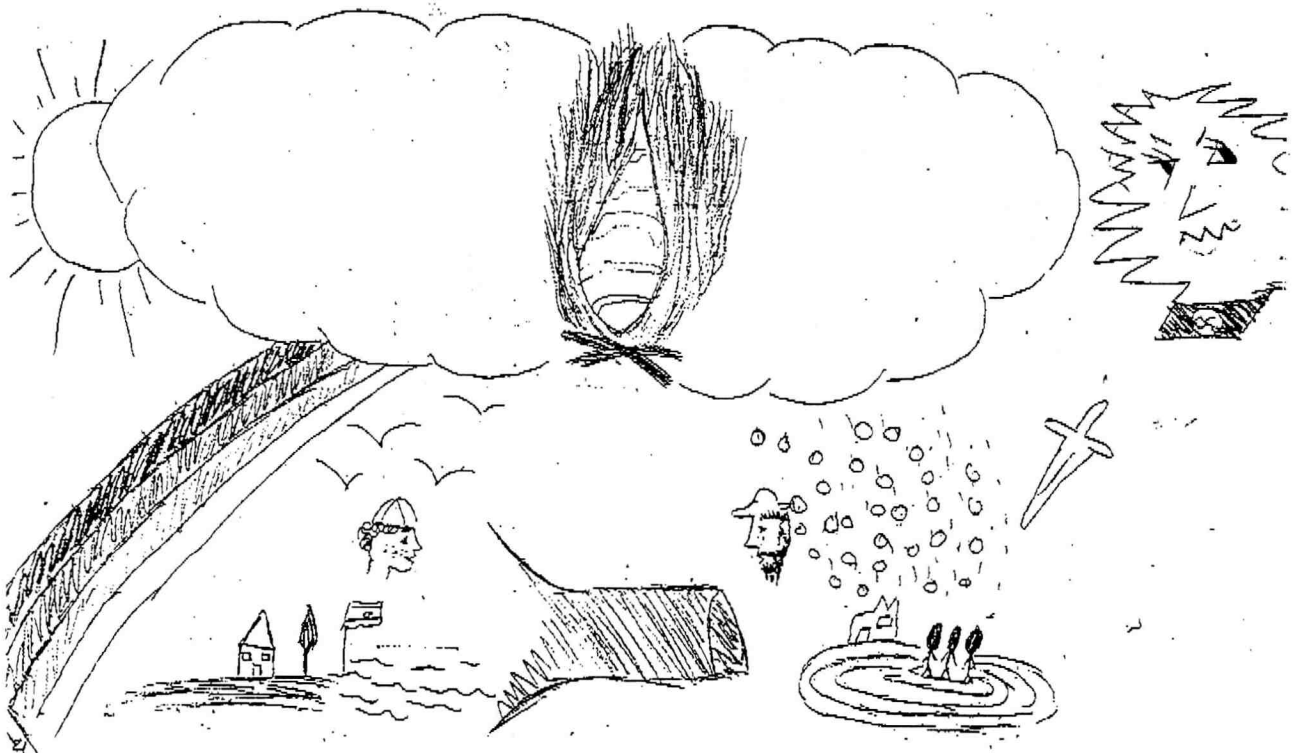
*Prot. 12*



O “dualismo mitigado” (o “concêntrico” ou dinâmico ou aberto pelas mediações) é, como mostra Durand, um “triadismo” que possibilita, pelas mediações, a resolução dos contrários e, assim, uma maior integração dos opostos, fato da maior relevância no tocante ao problema do Mal. Nossos protocolos, alinhados no vetor do Prot. C2, apresentam mesmo graficamente, essa resolução, como é o caso dos Prot. C12, C14, C18 que são exemplares. No Prot. C12, personagem e refúgio são, respectivamente, “os homenzinhos da direita do desenho” e “todo o lado direito do desenho”, “mostrar o nosso meio”, “o povo judeu no lugar onde habita”, “mostrar a imensa alegria, toda a vida alegre e repleta de fé”; já o lado esquerdo do desenho é reservado ao monstro, “os povos inimigos”, “as perseguições e guerras que sempre acontecem”. A água e barcos (mar) separam os lados, um actante diferencial. Entretanto, o elemento cíclico consiste em “os dois lados do desenho unidos pela ponte (queda)”, ligando um “mundo ao outro”, ligando “o inimigo ao povo”, pois a ponte é “o lugar da guerra”: portanto, a ponte-mediação é o lugar do encontro-confronto dos “partners”... com a própria Sombra (projetada no “outro”: a sensibilidade do

autor marcou “nosso” meio e um “mundo” ao outro, o que é de extrema importância para se perceber a perlaboração dos conteúdos da sombra). No belíssimo, já comentado Prot. C14, entre os candelabros que expressam os trabalhos do Grande Templo, que dividem o espaço gráfico e simbólico (também à direita o judaísmo feliz, conquanto já obumbrado por Amalek, e à esquerda o judaísmo das deplorações e das perseguições), realizando a mediação, o personagem eu, “contadora de histórias”, “o meu próprio futuro e poder de decisão”, tendo aos pés o refúgio, que também realiza a mediação, Eretz Israel. Enfim, ao Prot. C18, do lado direito o Holocausto, do lado esquerdo Eretz Israel; do lado direito o monstro, os nazistas e “o mal que existiu nas pessoas” e do lado esquerdo “a casa que temos em Israel”, a “relação entre o país e os pais”. Separando, novamente “o mar que existe entre Israel e a Europa”, simbolizando a “separação bom-mau”. Entretanto, o que é interessante para a mediação, o personagem são os judeus, “um judeu sofrendo e um judeu alegre”, simbolizando a polarização “Sofrimento e Felicidade”. O Izkor realiza a mediação... e a integração.

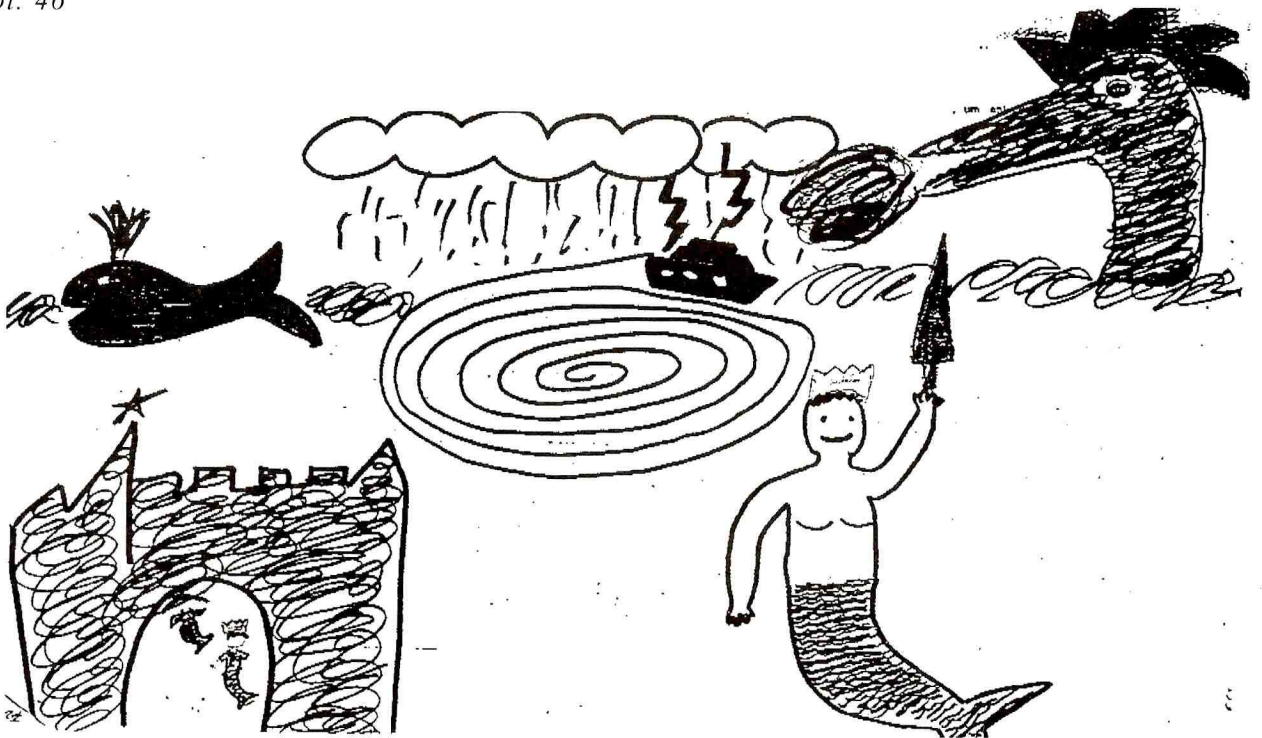
*Prot. 18*



Prot. 36



Prot. 46



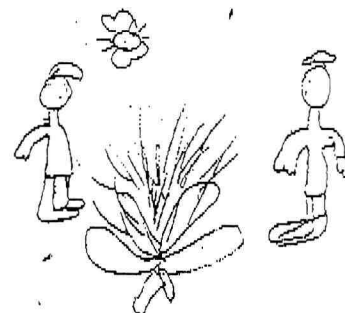
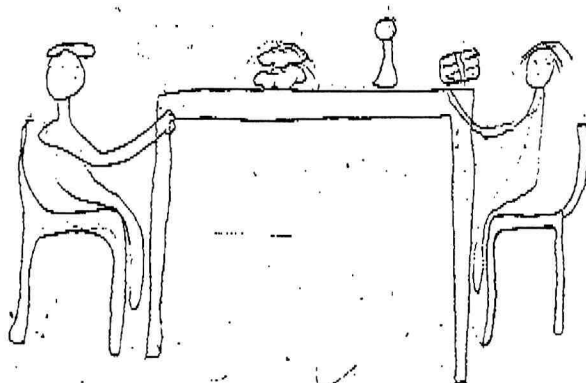
Como passamos ao mito do bode expiatório e ao arquétipo da Sombra por sob o imaginário da diabolética? Em nossos protocolos temos claros indícios, até chegarmos a protocolos explícitos e elaborados. Vejamos os indiciários. Acima, no Prot. C14, o Rei Amalek obumbra o judaísmo, assim como no Prot. C56 Hamam é o arquétipo do antisemita e obumbra Purim: ambos são “monstro”. No Prot. C44, numa ilha (clara figuração do solo do inconsciente), um homem e um monstro correlatos, em perseguição, onde o monstro é a sombra (o mal). No Prot. C36, o monstro são os gêmeos (maldade), com toda a simbólica da sombra evidenciada na duplicação, seja por Rank, por Turner ou por M. Augras. No Prot. C46, o monstro (mal) mora num mundo fantástico e imaginário, “nas profundezas do mar, onde tudo era escuro e frio”. Tenhamos em mente que a percepção dessas relações entre mal e (própria) sombra é bastante rara, razão por que os indícios são extremamente significativos, quanto mais as projeções subliminais: são ergódicos, por isso escapam à razão da representatividade quantitativa. Antes de virmos ter à produção clara “intra-muros” de um bode expiatório, como é o caso exemplar da “ovelha negra” do Prot. C31, façamos algumas considerações de cunho teórico para situar e articular as problemáticas do mito da queda (o bem e o mal) e do mito-complexo do bode expiatório. Não seria o caso de aqui retomar o importantíssimo texto de Imre Hermann “Psicologia do antisemitismo e a preferência pelas margens como processo primário” (Hermann, 1986), conquanto isso sempre deva ser feito, a ocasião se apresentando... Dela fugindo a contragosto, diríamos que Hermann evidencia, numa psicanálise das acusações e perseguições contra os judeus, examinando uma a uma as razões alegadas num dossiê histórico, contradições e erros lógicos que faz explodirem os matriciamentos das alegadas razões pelos reais e imaginários fatores emocionais e pulsionais (cf. p. 23-63). Assenta, a seguir, a acusação-perseguição no fenômeno do bode expiatório e da projeção culminando numa identificação paranóide... se não tematizamos, em termos pós-junguianos, a sombra. Assim, Frazer levantou todo um material etnográfico sobre o mito do bode expiatório (Frazer, 1983, p. 423 seg.); já vimos como Jung referindo-se ao “trickster” - que ampliamos para o bode expiatório (Paula Carvalho, 1994) -, fala em “símbolo coletivo da Sombra”, que poderíamos desdobrar como “sombra coletiva do grupo”, segundo ensinamento de Pethö

Sandor. O trabalho de Brinton Perera (1986) permite marcar todas essas articulações. Reteremos aqui somente que, falando em “complexo de bode expiatório” (no sentido técnico junguiano de “complexo”) e em “mitologia da sombra e da culpa”, a autora identifica uma estrutura bi-partida, pois há o “bode acusador” (Azazel, o acusador; Satã, o antagonista...) e há o “bode imolado”, com o derivativo do “bode errante” (cf. as candentes páginas 24 a 34 para nossos propósitos), onde se combina a perseguição e a vitimação, e de modo tal que são solidários, não se podendo falar numa sem se envolver a outra... como Sombra e obumbramento de uma tese que se pretende não ter anti-tese ou hetero-tese portando-a no próprio âmago, de modo que se desconhece em profundidade projetiva de identificação paranóide. Nossos protocolos são obumbrados? Perfilam-se “insights” da Sombra pela diabolética aí configurada? Afora os indícios, afora as análises já feitas, deixamos a questão em aberto, limitando-nos a ver uma produção “intra-muros” de um bode expiatório (e “intra-muros” significa aqui, na imagem de uma família compartilhando com os demais judeus a perseguição dos inimigos da religião judaica, a perseguição do Mal... que acaba sendo projetada dentro, em um membro, no cenário do Protocolo). Trata-se do Prot. C31: “Em uma noite de sexta-feira, uma família tradicional judia cumpre o Shabat. O marido vai com os filhos para a sinagoga; na volta faz uma pequena reza com sua família, faz as bênçãos que tem que fazer. Ensina os filhos, como mais tarde as suas casas, as suas famílias e como irão cuidá-las de maneira religiosa. Tem um filho chamado Rony, que não gosta de manter essas tradições; era muito difícil para os pais convencerem-no de que essa é a sua religião e que nela ele vai se adaptar. Rony, na noite do Shabat, no lugar de cumprí-lo ia com seus amigos contar, conversar com seus amigos à beira de uma fogueira e isso fazia com que seu pai ficasse furioso. Mais tarde Rony formou amizade com um menino, que conseguiu convencê-lo a manter suas tradições judias”. O Prot. C50 nos informa que, no Shabat, ocorre um aprisionamento do monstro (Sítra Ahra) no Grande Abismo e, com a queda das forças do Mal, no refúgio (mischpahá e sinagoga), comemorase o trabalho da Criação. Em nosso protocolo anterior o elemento cíclico é Shabat, e o personagem (o pai e os filhos) se reúne no refúgio (família tradicional judia) para ensinamento das tradições. Entretanto há

o monstro Rony, cujo desvio, não-aceitação e transgressão, desperta a fúria paterna, como função da queda. São dados do Questionário AT.9. Brinton

Perera trata, na expiação do mal e da culpa, precisamente da produção de um bode expiatório chamado “ovelha negra”...

*Prot. 31*



101

Com toda a cautela que aconselha Anzieu - sobretudo se a imago materna pode ser ambivalente/dupla -, e com a cautela a que procedemos em arquetipologia social, poderíamos aqui levantar a hipótese que o imaginário da diabolética é organizado pela imago clivada da mãe má/mau seio, mas também pelo que Meltzer chamou de “seio idealizado fantasmaticado e todo-poderoso, omnisciente e imortal”, que pode desembocar numa “imago fraterna” (em Eretz Israel como “geosophia” e num mitigado sionismo) remetendo, também, à imagem clivada da boa mãe/bom seio (como homóloga à ordem pontifical-ordem cultural dos protocolos do universo sintético da escola).

#### BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA

ABÉCASSIS, A. Les temps du partage (2 vol.). Paris, A. Michel, 1993.

\_\_\_\_\_. La pensée juive (3 vol.). Paris. LCF, 1987.

BRINTON Perera, S. O complexo de bode expiatório. São Paulo, Cultrix, 1986.

COHEN, A. Le Talmud. Paris, Payot, 1991.

DOUGLAS, M. Pureza e Perigo. São Paulo, Perspectiva, 1982.

DURAND, G. Dualisme et Drame: des winnebago à V. Hugo. In: L'âme tigrée, les pluriels de Psyche. Paris, Denoel, 1980.

\_\_\_\_\_. Les structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction à l'archétypologie générale. Paris, Dunod, 1969.

DUVIGNAUD, J. L'anomie, hérésie et subversion, Paris, Antropos, 1973.

EISENBERG, J./Steinsaltz A. Le chandelier d'or: les fêtes juives dans l'enseignement de Rabbi Chnéour Zalman de Lady. Paris, Verdier, 1988.

FRAZER, J. Le rameau d'Or v. 3. Paris, Laffont, 1983.

GIRARD, R. Le bouc émissaire. Paris, Grasset, 1982.

HERMANN, L. Psychologie de l'antisémitisme. Paris, Éd. de l'Éclat, 1986.

JUNG, C.G., P. Radin. K. Kérényi. Le fripon divin. Genève, Lib. Georg & Cie., 1958.

LE Goff, J. Les marginaux dans l'Occident médiéval. In: Les marginaux et les exclus dans l'histoire (Cahiers Jussieu No. 5, Université de Paris 7). Paris, UGE, 1979.

LÉVY Brühl, L. Les Carnets. Paris, PUF, 1949.

NEHER, A. L'identité juivé. Paris. Seghers, 1989.

PAULA Carvalho, J. C. de. Ima(r)ginalidade cigana. Recife, IMAGI/DEANT 389, 1989.

\_\_\_\_\_. Arte e Marginalidade, desde o imaginário do pícaro. In: Leopoldianum, Vol. XX, Nº 56, ab. 1994, Santos.

PÈTREMMENT, S. Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions, Paris, Gallimard, 1946.

POLIAKOV, L. A. causalidade diabólica (I e II). São Paulo, Perspectiva, 1991.

TAGUIEFF, P. A. La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles. Paris, Gallimard, 1987.

UNTERMAN, A. Dicionário judaico de lendas e tradições. Rio de Janeiro, J. Zahar Ed., 1992.

POZZEBON, Paulo Moacir Godoy

**FUNDAMENTOS DO PENSAMENTO DEMOCRÁTICO DE JACQUES MARITAIN**, Londrina: Ed. da Universidade Estadual de Londrina, 1998. 191pp.

Paulo M. G. Pozzebon atualmente é coordenador do Curso de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, como também professor de Filosofia no Brasil na mesma instituição.

O objetivo da obra é o de apresentar o pensamento democrático do filósofo francês Jacques Maritain (1882-1973), evidenciando seus fundamentos filosóficos, tema que, segundo o autor, tem sido tratado com demasiada superficialidade. Ressalta que a questão da democracia em Maritain é ponto fundamental para que se possa verdadeiramente interpretá-lo. Ele que foi ora defendido pelos que o consideravam um grande pensador, ora combatido em seu próprio país, excluído dos livros de História da Filosofia. Ao retomá-lo e estudá-lo, Pozzebon escreve ser esta a oportunidade de não apenas render-lhe certa justiça intelectual mas além, e muito mais do que isto, é a de enriquecer profundamente as meditações políticas contemporâneas, lembrando-nos que, no Brasil, o pensamento de Maritain, segundo os estudiosos do pensamento luso-brasileiro, exerceu maior influência por seus aspectos políticos e religiosos do que propriamente, filosóficos. É oportuno então, trazê-lo novamente, para que se possa encontrar as relações entre democracia, cristandade, cristianismo, sociedade, moral e metafísica, fundamentados na filosofia de Maritain.

O livro é composto em quatro capítulos, sendo que cada um deles aborda, paulatinamente, o tema a ser discutido, proporcionando-nos uma leitura acessível e enriquecedora, o que vai, também, de encontro com a proposta do autor, que é a de esclarecer e retomar a filosofia de J. Maritain de maneira nova e transparente.

O primeiro, com o título "O acesso ao pensamento político maritainiano", (pp. IS-45); o segundo "Crítica dos humanismos e do mundo moderno" (pp. 47-82), o terceiro "Uma filosofia da democracia" (pp. 83-156), e o último "Perspectivas abertas pela

democracia" (pp. 157-177). Segue-se a conclusão da obra e a vasta bibliografia utilizada para compô-la, evidenciando a profundidade com que o tema foi estudado pelo autor..

No primeiro capítulo, Pozzebon nos apresenta como e porque Maritain retoma o tomismo e a influência decorrente deste. Para tanto, este capítulo contém abordagens que tratam desde sua formação acadêmica, a base de sua metafísica, a questão relativa ao espiritual e temporal, finalizando com as obras políticas. Após a leitura da **Suma Teológica** de S. Tomás de Aquino, toda produção literária de Maritain apresenta a forte influência tomista em sua filosofia, tornando-o um divulgador desta, mas renovado e atualizado, que não ignorava as contribuições da ciência e dos pensadores contemporâneos; ele repensa todos os campos do saber filosófico à luz do tomismo, retomando suas próprias teses muitas vezes, fato que dá coerência e unidade em toda sua obra. Após a leitura da abordagem feita por Pozzebon, evidencia-se a importância de não se confundir o tomismo de Maritain com apologética católica. A questão do ser como ser ontológico e transcendental, a política e a organização social, as relações sociais elevadas pela fé e crença na revelação divina, ou seja, a discussão acerca do problema entre espiritual e temporal, são esplanadas pelo autor, ficando-nos claro como e porque Maritain fez críticas aos humanismos modernos e propõe um Humanismo Integral. As obras políticas escritas pelo filósofo francês são citadas ao final deste capítulo, demonstrando-nos a coerência e unidade destas.

O segundo capítulo - **Crítica dos Humanismos e do Mundo Moderno** - composta por cinco itens: A noção de mundo moderno; Tragédia dos humanismos modernos; O crepúsculo da civilização e o novo humanismo; O humanismo Integral e o projeto da Nova Cristandade; o Ideal Histórico de uma Nova

Cristandade e A Democracia na Nova Cristandade. Em coerência com o primeiro capítulo, neste encontramos os fundamentos, bem como referências às obras de Maritain, permitindo-nos um crescimento e aprofundamento de seu pensamento e também as críticas feitas ao mundo moderno que, para ele, é caracterizado desde a civilização surgida após a dissolução da cristandade medieval até, aproximadamente, as duas grandes guerras mundiais. Nas palavras de Pozzebon "ao tentar salvar-se a si mesmo e fazer a história humana sem Deus, fechou-se o homem a todo contato com Deus (seu princípio vivificador e transcendente), guiado pelo antropocentrismo do pensamento moderno, do que resultam concepções distorcidas da natureza humana e da razão - o humanismo moderno".

A democracia maritainiana é amplamente comentada ao final deste capítulo. As concepções acerca do termo, a evolução do pensamento de Maritain ao longo de seus escritos, são revistos e alinhavados, demonstrando, mais uma vez, a coerência do filósofo e seu ideal político no chamado Humanismo Integral que, entendia o termo "democracia" com um sentido de liberdade, de possibilidade de resgate do valor ético, que permite à pessoa humana a própria dignidade, num contexto de uma sociedade cristamente inspirada. Somente desta forma os indivíduos viveriam dentro de um regime democrático, onde o evangelho seria vivido socialmente, pois são compatíveis e se implicam mutuamente.

O terceiro capítulo - **Uma Filosofia da Democracia** - apresenta-se o mais longo da obra em questão, (17 itens), discorre desde as origens evangélicas do ideal democrático, reporta-nos aos conceitos de amizade civil, igualdade, autoridade, soberania e o Estado, até ao regime democrático proposto por Maritain. Neste encontramos como ele desenvolve "a diretriz a ser traçada para ser possível a reconstrução da civilização ocidental, segundo a perspectiva do humanismo teocêntrico". Pozzebon esclarece que, para tal tema, o filósofo francês não escreveu uma obra específica, mas que, ao retormarmos a leitura de seus escritos, isto evidencia-se. Para tanto, o prof. discorre, com clareza, sobre alguns aspectos como "a fé democrática comum e a carta democrática", "os corpos intermediários e a animação espiritual e política", "os inimigos da democracia", "instituições propostas para um regime democrático". Finaliza este capítulo considerando que "a transformação da sociedade, no sentido de cristianizá-la, moldando-a por princípios e instituições evangélicamente

inspiradas, tem inequívoco caráter utópico: trata-se de obra cuja realização é possível num futuro remoto (...). Em continuidade ao raciocínio maritainiano, o futuro colocaria novas situações históricas para as quais deveriam ser criados novos ideais históricos concretos, a partir da filosofia política humanista".

No quarto e último capítulo - **Perspectivas abertas pela Democracia** - dividido em quatro itens, encontramos "o bem comum pode ser realizado pela democracia": bem comum do povo é a finalidade da política, com embasamento na filosofia de Aristóteles e S. Tomás de Aquino, segundo Maritain; "a racionalização moral da vida política e o fim do maquiavelismo": Maritain concebe a Política como saber prático, como também um dos ramos da Ética, seguindo o pensamento aristotélico-tomista, e faz duras críticas ao maquiavelismo por ter provocado, ou ainda, causado uma cisão entre ética e política; "a instauração de uma sociedade mundial": em decorrência da segunda guerra mundial e a possibilidade de uma guerra atômica, Maritain, segundo uma perspectiva filosófica política, propõe uma unificação política do mundo; "a cidade fraterna - democracia ou cristandade?": ao longo de suas obras, Maritain modifica o termo de "uma sociedade cristamente inspirada" pelo termo democracia. O autor discorre sobre quais são as reais dimensões e as conseqüências teóricas desta mudança.

Em sua conclusão, Prof Pozzebon aponta-nos os aspectos principais do pensamento maritainiano, sua filosofia tomista, que preserva a noção de homem tal como Aristóteles - "um microcosmo que se conduz a si mesmo", como também o humanismo integral, que concebe o homem na integralidade de seu ser. A democracia para Maritain é negativa inicialmente, mas modifica-se, tornando-se positiva, incluindo-a em seu projeto de Nova Cristandade e, posteriormente, propõe a construção de uma Democracia Orgânica.

Dada a clareza com que o autor expõe o desenvolvimento do pensamento filosófico e político, o livro é acessível não apenas ao leitor de Filosofia, mas também ao leitor que queira enriquecer seu próprio conhecimento. Leva-nos a repensar os conceitos de liberdade individual e social, ao bem comum, oferecendo-nos uma visão sobre democracia alicerçada na fé cristã, onde ambas se complementam e se entrecruzam com um mesmo objetivo: a integralidade do ser humano.

**Lucilia Maria Goulart de Andrade Bonfim**  
**Curso de Filosofia - PUC-Campinas -1999**

IRMA FURLAN, Vera.

*Uma nova suavidade e profundidade... o despertar transpessoal e a (re) educação.* Tese de doutorado em Educação na área de concentração Filosofia da Educação da FE da Unicamp, dez 1998.

A tese de doutorado da professora Vera Irma Furlan, defendida em 10 de dezembro de 1998 no programa de Filosofia da Educação da Pós-Graduação em Educação da Unicamp, merece uma resenha elogiosa, não apenas pelo fato de compartilharmos do mesmo munus pedagógico na PUC-Campinas e; por esta razão conhece-la de longa data em seu trabalho intelectual, mas sobretudo pela originalidade da pesquisa que empreendeu num terreno que vem ganhando destaque cada vez maior no campo da Filosofia e da Educação

Para ser coerente com o entorno teórico no qual a tese foi escrita, o mais correto aqui seria convidar o leitor para uma visita, ele mesmo, ao texto em questão e, laconicamente, finalizar a resenha e permanecer em silêncio. Segundo o taoísmo "*os que sabem não falam, os que falam não sabem*". O silêncio; neste caso; seria a melhor forma de revelação do nosso conhecimento do texto. Mas; não sendo pertinente ser apenas uma testemunha silenciosa. Não sendo possível aqui uma espécie de comunicação pelo silêncio, própria dos brâmanes; faremos um esforço para sintetizar algumas considerações a partir daquele trabalho.

Além do mais, o texto ainda não está disponível, somente sendo encontrado na biblioteca da Unicamp e da PUC-Campinas (se já ocorreu o processo de tombo e; como o que se espera de uma resenha não é meramente a proclamação publicitária; importa aqui registrar algumas apreciações para que o leitor por si mesmo, procure conhecer um trabalho primoroso, abalizado pela orientação do também criterioso Régis de Moraes.

Em uma primeira visada do texto; não se pode deixar de prestar atenção aos cânticos-estrofes de Cecília Meirelles e uma inserção poética de Fernando Pessoa. Um leitor apressado concluirá que a autora ilustrou o texto de tese com poesias e que, mesmo isto não sendo novidade, é bom.

Contudo, lendo a tese atentamente; saboreando-a; o que se encontra é um todo poemático, uma produção narrativa que retrata fielmente o perfil da autora; sendo vivencial no melhor sentido de re-educação, sendo iniciática, não para se fechar num possível esoterismo, mas em convidar-nos a empreender também uma experiência de auto-conhecimento para um salto de transcendência - a proposta da tese. A professora Vera faz uma experiência transpessoal e transracional, por meio da dissertação, e deseja que nós leitores, a acompanhemos.

Logo no início do primeiro capítulo, há uma convocação para exercitarmos um olhar diferente: não perscrutório e investigativo; mas corajoso (sem ter medo do novo e das mudanças), um olhar heurístico e criativo, de quem quer descobrir e, por isso; renasce a cada instante que olha: o olhar aristotélico de admiração para o qual o mundo é uma eterna novidade e que se surpreende com gestos; fatos e comportamentos por mais simples que pareçam: o olhar de poeta que cria e recria a realidade e a si próprio a cada momento; o olhar de criança ou o de um velho sábio; que no fundo são idênticos, na experientiação do mundo.

A partir dessa proposta surge no espírito do leitor uma primeira pergunta de modo a justificar a convocação: de que *tópos* filosófico fala a autora?

E um referencial filosófico; que serve ao leitor para dar uma resposta a si mesmo antes de fazer o caminho do despertar transpessoal, encontra-se na conhecida alegoria da caverna de Platão, sempre recorrível devido à densidade metafórica e à polissemia de interpretações que suscita.

Para compreender o lugar filosófico da escritora Vera o leitor interessado pode procurar, na parábola, a qual situação a educadora Vera se identifica. Obviamente não é o lugar dos acorrentados; no fundo da que permanecemos no âmbito racional da caverna

com o olhar viciado e a linguagem condicionada pelos dualismos, para convidar-nos ao caminho da libertação dos subterrâneos de cada um. Nesta perspectiva, sem dúvida nenhuma, a sua tese de educação, ou melhor dizendo, de re (educação), é endereçada a todos os educadores, independentes de posições ideológicas.

É possível constatar esse *tópos* filosófico observando a linguagem utilizada na tese.

A linguagem, que segundo Ricoeur, cria o inundo, tem aqui no texto da autora uma função não apenas de registro e de pretexto para análise, mas sobretudo de evocação. *"Linguagem que é, por natureza, uma abstração, no sentido de que não manifesta a realidade mas significa uma verdade"*.

Ao lado da palavra dubitativa, que instaura o questionamento filosófico, a Vera propõe a palavra invocativa, suplicante, lírica e; por isso, empresta e emprega, com competência, recursos literários os mais diversos, alguns estranhos às metodologias convencionais de tese, mas todos válidos para o fim a que se pretende: despertar-nos para uma experiência transracional de re-educação.

Recursos próprios da poesia (Fernando Pessoa em "O guardador de rebanhos" e "Cânticos" de Cecília Meirelles), recursos da exclamação - e aí encontramos a autora totalmente presente na função emotiva da linguagem (*"Ah! Como ele tem a ver com o olhar da criança!"*, p. 23; *"Admitir possibilidades de olhar o mundo, de viver a vida. Que riqueza!"*, p. 25), recursos do senso popular (*"se correr o bicho pega, se ficar o bicho come"* p. 160; *"é preciso despejar a água do banho sem jogar a bacia e a criança junto"*, p. 30), recurso até mesmo da gíria (*"o contexto de vida, porque dinâmico, aberto, flexível, exige estarmos 'numa outra'"*, p. 21 : *"é como viver na corda bamba..."*, p. 27), recurso do desabafo (*"e durma com um barulho desses..."*, p. 158; *"adeus mundo cruel!"*, p. 162) e, para não estender demais, o recurso do imperativo vocativo (*"E veiam - vocês leitores: só uma criança poderia admitir uma expectativa positiva diante de um fato negativo"*, p. 25).

Este último exemplo revela claramente a intencionalidade do texto (e obviamente da autora) de convocar os leitores para iniciarem também sua própria viagem transpessoal.

A educadora se apresenta no texto, digamos assim, sem exagero, com todos os níveis do espectro de sua consciência: e não poderia ser diferente. Seria

incoerente com a proposta da tese, redigi-la apenas e somente como uma elaboração simbólica no nível do eu racional. A autora constrói um trabalho acadêmico sim, dentro da metodologia exigida pela Academia. Contudo; transcende-o com um texto de caráter teórico-vivenciado que se assemelha a um *diário de bordo*, escrito a partir da leitura de sua própria experiência intelectual à luz dos autores navegados.

Ainda quanto à linguagem, na convocação dos leitores, não iniciados, ao entendimento do paradigma compreensivo de Ken Wilber, a um olhar sobre o olhar; a autora tem o cuidado de usar uma forma redacional que não amarra o texto ou que poderia deixá-lo pesado. Ao contrário, usa de uma linguagem *soft*, conseguindo a proeza de condensar o essencial e explicitar, de forma inteligível e clara, o pensamento de Wilber, vencendo as armadilhas da linguagem dualística. Este é o primeiro indicador da suavidade da tese, onde as idéias fluem como *carpas coloridas em um riacho japonês*, sob o qual os olhos (e a mente do leitor) passeiam o olhar tranquilamente e, de súbito, se sobressaltam diante de um inesperado movimento conceitual inovador.. Um conceito que exige mergulho reflexivo, caracterizando a segunda característica da tese: a profundidade conceitual.

Do ponto de vista metodológico, há algumas referências bibliográficas desnecessárias, porque repetidas no mesmo parágrafo; e algumas ausentes, que vale a pena completar para melhor situar o leitor ante as obras consultadas na pesquisa, tendo como expectativa a publicação do trabalho.

Quanto aos temas abordados, alguns suscitam uma profunda reflexão filosófica em uma dimensão. Capítulos especiais avaliam os paradigmas propostos por Kuhn; Foucault, Guattari e Morin mostrando que os mesmos não possibilitam o acesso da consciência a dimensões mais abrangentes. Já Ken Wilber (*"as forças da superficialidade é que nos ameaçam"* p. 71), apresentando um paradigma compreensivo, inspira-nos a viver o momento de crise como necessário para a invenção de outras possibilidades de pensar, sentir e agir..

A dialética proposta por Wilber entre a horizontalidade (heterarquia) e a verticalidade (hierarquia) no processo vital dos hólons - *totalidades/partes de outras totalidades/partes, indefinidamente* - caracteriza um processo *autóctorre* que potencializa o indivíduo a crescer/evoluir ou se

destruir/regredir; a partir de condições próprias de ascensão ou descensão na hierarquia. O princípio dos hólons categoriza a capacidade dos mesmos hólons de desenvolver o processo positivo de autotranscendência ou, se for negativo, para baixo, de autodissolução. Nosso desenvolvimento humano e transumano depende da compreensão dessa dialética.

Resumindo, a grosso modo, o projeto de integração da consciência humana para níveis mais abrangentes e profundos pode parecer a um leigo que se trata de mero jogo de palavras. Por esta razão mais que explicar o processo (e pior ainda tentar resumi-lo),

é melhor calar-se a respeito e procurar acompanhar a experiência contemplativa enquanto se percorre o texto da tese.

Um valor posso garantir. A leitura contribui muito para a revisão de vida intelectual que todo filósofo deve empreender pelo menos uma vez por ano ou num certo período sabático. Nesse sentido, o trabalho da Vera ajuda a abrir mais o olho espiritual da Mente (*transcendelia*).

**João Baptista de Almeida Júnior**  
**Instituto de Filosofia - PUC-Campinas**

PELUSO, Luis Alberto (org.).

**Ética e Utilitarismo.** Campinas, Editora Alínea, 1998. 238 pp. Alcino Eduardo Bonella<sup>1</sup>

Uma conclusão de Richard Price, um precursor do utilitarismo clássico, expressa bem um dos pontos centrais desta teoria moral: quando o interesse público é grande, podemos deixar de lado qualquer obrigação que surja das regras de justiça, das promessas, do interesse privado, da amizade, da gratidão e dos vínculos particulares.<sup>2</sup> Trata-se de um tipo de teorema que é deduzido do axioma fundamental, o princípio de utilidade, que, mesmo tendo recebido várias formulações, pode seguramente ser descrito como a exigência de adotar o curso de ação disponível que conduza ao maior bem estar dos seres sensíveis cujo interesse é afetado pela decisão.

A conclusão de Price foi endossada muitas vezes na história desta filosofia moral (e também de outras). É uma das conclusões que, seguramente, nos parece exigentes demais, mas que desponta naturalmente se somos utilitaristas e temos como premissa a enorme quantidade de sofrimento e mal-estar a que estão submetidos ainda a maior parte das pessoas e de tantos seres vivos. É também expressão de uma racionalidade agencialmente neutra e de um padrão de imparcialidade na consideração dos interesses em questão.

Podemos dizer que tal conclusão integra um tipo de utilitarismo irrestrito, ou seja, um pensamento que exige um sacrifício da felicidade própria em favor da dos demais se, e somente se, incrementa-se deste modo a felicidade líquida total.<sup>3</sup> Esta impessoalidade do utilitarismo é criticada de várias maneiras. Por exemplo, com a alegação de que tal raciocínio torna impossível aquilo que mais funciona nas sociedades humanas, os laços afetivos *parciais* da amizade, da gratidão e dos vínculos particulares. Mas isto pode estar ressaltando um ponto a favor do utilitarismo.

Penso que estes pontos funcionam bem para a introdução desta resenha do instigante livro *Ética e Utilitarismo*. É que para muitas pessoas, até hoje, especialmente no Brasil, e provavelmente no mundo ibero-americano, utilitarismo não se coaduna com ética. São como que pólos opostos ou contradição em termos. Já na linguagem cotidiana nos deparamos freqüentemente com as pessoas equiparando utilitarismo com atitude egoísta, pragmatismo rasteiro, visão de curto prazo, etc. Isso já seria um tanto constrangedor para um utilitarista, mas não é tudo, já que no ambiente acadêmico, freqüentemente encontramos equiparações que não são muito dessemelhantes, se não bem piores, como a visão tão difundida de que o utilitarismo é uma teoria do sacrifício, do desrespeito e da injustiça para com a inviolabilidade das pessoas morais. Pelo menos uma parte dos estudiosos da filosofia não compreende bem o utilitarismo como teoria moral. E se não o compreende é por que provavelmente não o conhece com suficiência. O livro ora resenhado é uma grande contribuição para a superação desta lacuna.

Organizado por Luis Alberto Peluso, professor da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas) e da Universidade São Francisco, o livro reúne trabalhos recentes acerca do utilitarismo, elaborados por especialistas que são membros, junto com o professor Peluso, da *International Society for Utilitarian Studies* e da *Sociedad Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*. Os trabalhos foram discutidos em Congressos realizados no Brasil, em Portugal, na Espanha e na Inglaterra, e alguns já haviam sido publicadas nas revistas "Utilitas" e "Telos", ligadas à filosofia e ética. As revistas cederam os direitos para esta publicação em português. Como esclarece o

<sup>(1)</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, MG. Doutorando em Filosofia na Unicamp.

<sup>(2)</sup> Price, Richard. "A Review of the Principle Question in Morals". In: RAPHAEL, D.D. *British Moralists 1650-1800*. Oxford, Clarendon Press, 1969, tomo II.

<sup>(3)</sup> Cf. Farrel, M.D. *Metodos de la Etica*. Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1994, p. 41 e p. 278.

organizador no Prefácio, o livro trata primordialmente do utilitarismo clássico, discutindo as idéias de Hume (Capítulo 2), J. Bentham (Capítulos 1, 3, o 4 em grande parte, 5, 6, 9 e 12), J. S. Mill (Capítulos 7 e 8), e também, em parte, de H. Sidgwick e Moore (Capítulo 10). Mas também reúne capítulos sobre modalidades atuais de utilitarismo além de críticas e dificuldades desta tradição de investigação (Capítulos 10, 11 e 13; em parte, o 4 também).

Em “Hume e o Utilitarismo: convergências e discrepâncias”, José Luis Tasset (da *Universidad de la Corunha*, Espanha) discute o que seriam grandes proximidades e pequenas diferenças entre Hume e o utilitarismo, destacando o papel deste utilitarismo normativo na sua filosofia política. Segundo Tasset, grande parte dos elementos essenciais do utilitarismo clássico já estavam elaborados em Hume, e, “se bem que seja certo que Hume provavelmente não inventou a distinção entre Utilitarismo do ato e Utilitarismo da regra, é totalmente certo que lhe proporcionou seu desenvolvimento clássico mais completo e complexo, transformando-a em um ponto central de sua teoria acerca das instituições sociais e políticas, especialmente dentro de sua teoria da justiça.” (p. 33)

Sobre Bentham, o próprio Peluso escreve dois capítulos, um, que é o primeiro do livro (“Utilitarismo e Ação Social”), em que ressalta a preocupação utilitarista com a reforma social, destacando o princípio da simpatia dos interesses em Bentham como um princípio orientador teórico e prático, capaz de oferecer fundamentação para a ação social e política, e outro, que é o penúltimo do livro (“Jeremy Bentham e seus críticos”), em que o autor argumenta em favor da tese de que tem ocorrido uma mudança significativa no teor das críticas a Bentham. Para Peluso, depois de uma primeira fase (posterior à morte de Bentham e até antes de 1960) em que se encontram principalmente maledicências e desaforos, e de uma segunda fase (entre 1960 e 1980) marcada por anacronismos e preconceitos, há agora (a partir da década de 80) uma investigação acadêmica mais expressiva, a qual, ainda que interessada em identificar os limites da obra de Bentham, abre espaço para que a pesquisa sobre os textos de Bentham abalze o mérito que se proponha à obra. Por exemplo, para Peluso, “concluir que Bentham tenha fracassado em produzir uma versão significativa e coerente do Utilitarismo seria concluir avançando além das premissas”. (p. 216)

Fred Rosen (do *University College London*, Inglaterra), em “Liberdade constitucional e democracia representativa”, se concentra num aspecto importante do surgimento da teoria democrática dentro do utilitarismo: o contexto intelectual do desenvolvimento da teoria benthamiana da democracia, destacando sua dívida para com Montesquieu quanto à idéia de respeito à liberdade constitucional. Para ele o que “é mais interessante na teoria de Bentham é que é uma teoria da liberdade constitucional que no *Constitutional Code* toma a forma de uma teoria da democracia representativa”. (p. 58)

Numa linha argumentativa um pouco diferente, Philip Schofield (também do *University College London*), em “O positivismo jurídico e a rejeição da teoria contratualista”, num trabalho que pode ser lido como um desafio às interpretações progressistas do utilitarismo, argumenta que não se pode perder de vista que a crítica de Bentham ao direito natural é diferente de sua crítica ao direito costumeiro: enquanto nesta última Bentham se dirige contra implicações reacionárias, na primeira ele se dirigiria contra as “perigosas implicações da teoria contratualista”, que “encorajariam o desenvolvimento do utilitarismo como uma teoria política predominantemente conservadora no final do século dezoito e início do século dezenove”. (p. 145) Para Schofield, seriam as implicações radicais e anárquicas do direito natural e da teoria contratualista do governo que levariam os pensadores utilitaristas ao positivismo jurídico.

Porém, será mesmo que Bentham, mesmo tendo apresentado em sua teoria implicações políticas radicais, o que Schofield reconhece, em seu ataque ao direito natural e aos direitos do homem não possuiria nenhum teor radical? Os trabalhos “Bentham: a ciência do legislador”, de José Manuel Bermudo Ávila (*Universidad de Barcelona*, Espanha), e “Bentham e os direitos humanos”, de J. Montoya (*Universidad de Valencia*, Espanha) podem ser lidos com esta intrigante questão. Ávila, defendendo o reformismo progressista de Bentham, esclarece o lugar epistêmico e o sentido normativo que Bentham reserva aos conceitos de ética individual e ética pública. Para Ávila, Bentham está expressando sua preocupação pela liberdade individual, visando evitar a invasão do legal no moral. As diferenças teóricas de fundamentação não impedem uma identidade prática com outras filosofias quanto a questões tão importantes como a liberdade e os direitos individuais.

Já Montoya esclarece e discute as críticas de Bentham à teoria dos direitos humanos, argumentando que ele realiza uma enorme desmistificação do direito. O que teria legitimidade teórica seria a validade legal, que, por não ser absoluta e depender do apoio efetivo da comunidade, compreenderia a institucionalização e a opinião pública como as melhores garantias dos direitos individuais. Para Montoya, Bentham não recusaria a declaração dos direitos humanos da ONU, que seria uma versão da teoria da direitos humanos que não impede compreender a possibilidade do governo. Este seria o ponto central da crítica de Bentham.

Sobre Mill há dois trabalhos de Esperanza Guisán (*Universidad de Santiago*, Espanha). Em “Esperando Por Mill”, ela esclarece aspectos centrais da meta-ética e da ética normativa de tipo milliana, mostrando como ela pode responder às demandas das teorias do bem-estar e dos direitos, além daquelas das éticas das virtudes. Num esforço por demonstrar a riqueza do pensamento utilitarista milliano e como ela está conectada com as melhores conclusões das tradições do socialismo e do liberalismo, Guisán ataca os críticos contemporâneos que computam no utilitarismo “a falta daquilo, precisamente, que constitui a razão de ser do pensamento utilitarista clássico, a saber: a defesa do indivíduo particular, os interesses individuais, a liberdade, a igualdade ou alcançar uma sociedade mais justa”. (p. 113)

Com este mesmo (contra) ataque aos críticos do utilitarismo como seu cavalo de batalha, em “Utilitarismo, Justiça e Felicidade”, Guisán exemplifica defesas utilitaristas da justiça e dos direitos, contrapondo-se ao que ela entende ser grande incompreensão do utilitarismo contemporâneo. Os argumentos centrais, porém, podem ser lidos integrando a parte do livro que trata das modalidades atuais e das críticas ao utilitarismo. Ele pode ser estudado junto com o último capítulo do livro, de Maria Cecília de Carvalho (Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Brasil), intitulado “O utilitarismo, os direitos e os deveres morais”. Os dois são o melhor exemplo do tipo de argumento que é desenvolvido no debate atual sobre o utilitarismo ético.

Enquanto Carvalho argumenta em favor da fragilidade do utilitarismo para garantir direitos e exigir deveres morais, por exemplo nas possíveis recomendações utilitárias para se quebrar promessas

ou se tornar um parasita social, ou mesmo para matar alguém inocente, quando o bem resultante destas ações for maximizado se comparado ao bem resultante de seguir nossas intuições morais nestes casos (ou seja, pensa Carvalho, seguindo Rawls, a intuição de dar prioridade à equidade, ao cumprimento de promessas e ao respeito à vida, sobre a utilidade geral), Guisán argumenta no sentido oposto.

Carvalho, adotando um critério de adequação de nossas teorias éticas com as convicções morais mais bem arraigadas em nosso senso comum, nossas intuições morais, sustenta que o utilitarismo tem, algumas vezes, implicações claramente contra-intuitivas. Para Guisán, os argumentos baseados no utilitarismo de regras, no espectador imparcial, na utilidade marginal decrescente, nas inutilidades de grandes disparidades de recursos e na coincidência de recomendações práticas entre o utilitarismo e outras abordagens provariam que podemos dar boas respostas para o tipo de desafio apresentado por Carvalho, além de oferecer um suporte mais firme, porque baseado na felicidade das pessoas, e desvinculado de supostos direitos inalienáveis.

Com este debate em mente podemos ler os artigos restantes<sup>4</sup>, que tratam de variações e modificações do utilitarismo. José de Souza e Brito (Universidade Lusíada, Portugal), em “É o princípio de utilidade racional?”, esclarecendo a relação entre o princípio de utilidade e sua prova em Bentham (numa detalhada exegese dos textos de Bentham), analisa a possibilidade do utilitarismo incorporar a distinção kantiana entre fim-em-si e outros fins. Se a prova do princípio de utilidade e mesmo sua formulação mais exata, que já em Bentham expressa uma crítica à formulação popular do “maior bem para o maior número”, podem ser aproximados da filosofia de Kant, há dúvidas se o cálculo de felicidade deste utilitarismo pode levar a sério os direitos individuais e conceber cada pessoa como tendo valor igual.

Martin Diego Farrel (Universidade de Buenos Aires, Argentina), em “Os utilitarismo possíveis e a máquina da felicidade”, analisa tipos de utilitarismo que não levam a sério a satisfação efetiva de preferências reais das pessoas. Para ele tanto um utilitarismo de estados mentais e um utilitarismo de satisfação irreal de preferências são desafiados por um argumento,

<sup>(4)</sup> Isto é uma sugestão cronológica sem nenhuma pretensão mais forte. Ou seja, é claro que o leitor não perde nada por ler o livro na sequência normal em que estão os capítulos.

encontrado em Nozick, chamado de “a máquina da felicidade”, além de argumentos baseados na racionalidade prudencial (de Sidgwick) e na autonomia. A variante mais defensável é a de um utilitarismo de satisfação de preferências reais dos indivíduos, que sabem que são satisfeitas efetivamente. Isto implica que preferências de indivíduos falecidos não precisam ser tomadas como valiosas, uma opinião que não será compartilhada por M. Sottomayor-Cardia, no trabalho “O interesse geral e o interesse de cada um”.

M. Sottomayor-Cardia (Universidade de Lisboa, Portugal), utilizando refinadas distinções entre moralidade e prudência e outros conceitos afins, assim como uma maior precisão na descrição dos utilitarismos vigentes, argumenta de um modo semelhante a Carvalho. Ou seja, se o utilitarismo é entendido como maximacionista e como identificando felicidade geral com interesse geral, é plausível a crítica de que ele vulnerabiliza direitos morais. Para superar este risco precisaríamos estar além da maximização e adotarmos uma variante restrita de utilitarismo com dupla compatibilização: a do interesse geral com o interesse qualificado de cada um, e a desta primeira compatibilização com a preferência pela satisfação de interesses singulares. A dupla compatibilização está sujeita, porém, a limitações utilitaristas, o que torna mais tênue a variação desta formulação.

Sobre o aspecto editorial, há algumas falhas comuns que poderiam ter sido evitadas numa revisão final mais rigorosa, mas que podem ser sanadas facilmente em edições futuras. Além de imprecisões lingüísticas, algumas muito simples e quase imperceptíveis (por exemplo, a falta de vírgulas precisas em alguns lugares, como nas páginas 62, 98, 121; a falta da crase em outros, como nas páginas 115 e 192; a digitação trocada de datas, como 1970 para o sonho de Bentham na p. 64 e também 1970 no lugar de 1790 na página 158, e 1848 ao invés de 1948 para a Declaração dos Direitos Humanos da ONU, na p.

107), outras mais graves porque dificultam o entendimento (como no caso da página 26, penúltimo parágrafo; da p. 73, onde “possível” aparece no lugar de “impossível” na terceira linha do último parágrafo; a falta de “seja” na sétima linha do primeiro parágrafo da p. 49); o livro poderia ter beneficiado o leitor com uma padronização diferente quanto ao nome do artigo e de seu autor no decorrer dos capítulos (aparece sempre o nome do organizador e o nome do livro), com uma padronização das citações/traduições (cf. pp. 18, 33, 48) e revisão da referência bibliográfica completa (cf. pp. 37 e ss., notas com abreviações não explicadas; nas pp. 175-176 e 184 faltam informações bibliográficas). A edição, por utilizar o sistema de colagem, solta páginas com muita facilidade. Nenhum destes problemas afeta a qualidade teórica do livro, como os pontos destacados na revisão acima visavam demonstrar.

Os pontos teóricos destacados no resumo não esgotam todas as teses principais e o arsenal de informações e argumentos desenvolvidos pelos autores. Em vários momentos, por exemplo, é sugerida a conexão dos temas utilitaristas com filosofias políticas atuais que tratam da questão ética e social, como o comunitarismo (Walzer, MacIntyre), o liberalismo (Rawls, Dworkin) e o marxismo (Elster), conexões que provavelmente serão exploradas melhor daqui para frente. Como salientou Peluso no Prefácio, os trabalhos são uma indicação da riqueza com que o utilitarismo tem participado e contribuído no debate de questões éticas. Eles enfraquecem tanto a desconsideração do utilitarismo nas discussões de alguns círculos intelectuais atuais assim como a caricatura vulgar do utilitarismo superficial e imoral, usada como um bode expiatório (como algumas vezes se faz com o ceticismo na filosofia teórica). O livro é um grande estímulo ao desenvolvimento dos estudos sobre ética utilitarista no Brasil.

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to \*Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a \*Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a \*Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.

Revista Reflexão  
Instituto de Filosofia  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas  
Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro  
Telefone (019) 735-5872  
E-mail: if@acad.puccamp.br  
13020-904 - CAMPINAS - SP (BRASIL)

A revista **Reflexão**, órgão oficial do Instituto de Filosofia da PUC-Campinas, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas - padrão datilografadas ou digitadas no word for windows, a não ser com a aceitação do Conselho Editorial. Deverão ser remetidos em três vias e solicita-se que também sejam enviados em disquete. A redação deve seguir as diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas, quanto à Bibliografia, Notas, Referências e outras, ligadas à publicação. Os trabalhos devem ser acompanhados de um resumo em português de 10 linhas, com versão em francês ou inglês. Os dados e conceitos emitidos são de responsabilidade exclusiva dos autores.

## **REFLEXÃO 73- TRADIÇÃO E CONTEMPORANEIDADE**

**Capa:** Marcelo De Toni Adorno

**Diagramação e Composição - Supervisão Geral:** Anis Carlos Fares; Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Maria Aparecida Meschiatti e Maria Rita Aparecida Bulgarelli Nunes; Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e Marcelo De Toni Adorno.

**Impressão - Encarregado:** Benedito Antonio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Douglas Heleno Cioffi, Emerson Rogério Scolari, Jair Alves de Oliveira, Nilson José Marçola, Paulo Roberto Gomes da Silva, Ricardo Maçaneiro e Sérgio Ademilson Giungi.

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

**Redação e Administração:** Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro  
13020-904 Campinas-SP - Tel.: (0XX19) 735-5872

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

**Francisco de Paula Souza**

PONTOS FUNDAMENTAIS DA METAFÍSICA DE TOMÁS DE AQUINO

**Maria Helena Varela**

A POIESIS EM PLATÃO E ARISTÓTELES: MIMESIS, MYTHOS E SIMULACROS

**Constança Marcondes César**

MULTICULTURALISMO: QUESTÕES ÉTICAS

**Elisabete Matallo Marchesini de Pádua**

CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS SOBRE O CONCEITO DE IDEOLOGIA EM MARX E GRAMSCI

**Gustavo Caponi**

O ANTI-NATURALISMO POPPERIANO

**Edgar Marques**

PLURALISMO CULTURAL E JUSTIÇA SOCIAL. UMA CRÍTICA AO COMUNITARISMO DE MICHAEL WALZER

**Gloria M. Comesaña-Santalices**

EL TRABAJO COMO PRODUCTOR DEL ARTIFICIO HUMANO EM HANNAH ARENDT

**José Carlos de Padua Carvalho**

HERMENÊUTICA SIMBÓLICA E ÉTICA NO IMAGINÁRIO DE GRUPOS DE ALUNOS DO COLEGIAL (LICEU PASTEUR/SP E COLÉGIO IAWNE DEITH CHINU/SP) (II)