

ISSN 1806-0315

ECOS

DO IESMA



ECOS DO IESMA

São Luís

v. 3

n. 1

jan./jun.

2005

Cristianismo, humanismo e democracia.

Categoria: Teologia; **Tema:** Cristianismo; **Ano:** 2005;

Autor(a): Fábio Régio Bento; G. Pieroni; Clodovis Boff; João Batista Libanio; Agenor Brighenti; Dom Murilo S. R. Krieger; Elias Wolff; Felipe Müller; Selvino José Assmann; **Coleção:** Temas de atualidade; **Número de páginas:** 294.



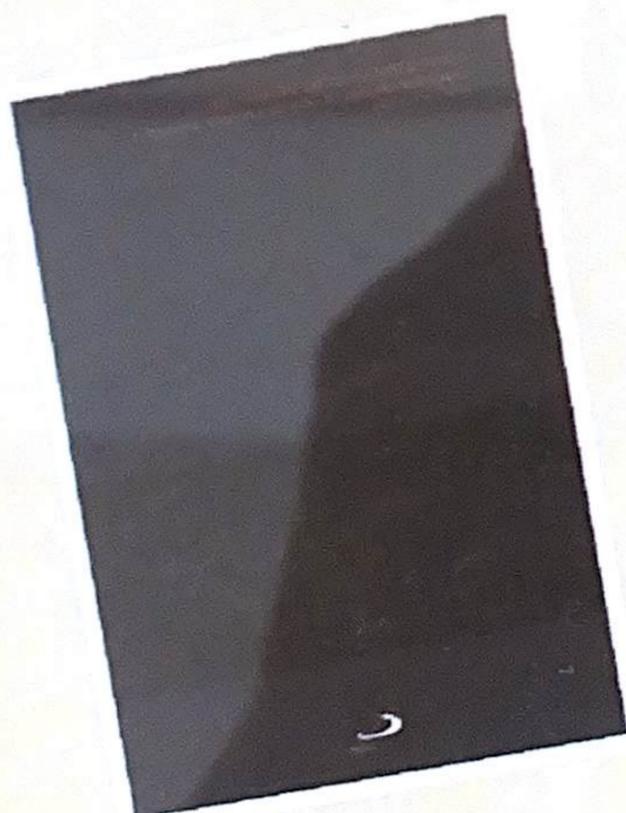
Sinopse:

O objetivo deste livro é analisar as relações entre cristianismo e democracia com base em uma abordagem humanista. O primeiro trabalho, no entanto, é esclarecer e explorar o significado do termo humanismo, que não é moralmente neutro, mas impõe engajamento, comprometimento com uma causa - a causa humanista. Os capítulos objetivos, críticos e profundos - sempre partindo das condições reais das comunidades cristãs - refletem esse engajamento dos autores da pesquisa, envolvidos efetiva e afetivamente com o cristianismo, com o humanismo e com o método democrático.

Introdução ao Novo Testamento - Vol. 1 - história, cultura e religião do período helenístico

Categoria: Bíblicos; **Sub-categoria:** História; **Tema:** Novo Testamento; **Ano:** 2005;

Autor(a): Helmut Koester; **Número de páginas:** 432.



Sinopse:

Escrita de forma mais literária e menos técnica, a *Introdução ao Novo Testamento* de Helmut Koester se destaca por abordar os primeiros escritos cristãos, canônicos e não-canônicos, a partir do contexto judaico e greco-romano em que foram gerados. Reconstitui o desenvolvimento histórico do Cristianismo primitivo, discutindo, além das questões políticas e religiosas, a economia, a sociedade, a filosofia, a educação e a literatura do período helenístico. É um clássico no campo do Novo Testamento, imprescindível para estudo e pesquisa.

ECOS DO IESMA

ISSN 1806-0315

ECOS DO IESMA	São Luís	v.3	n.1	jan./jun.	2005
---------------	----------	-----	-----	-----------	------

CORRESPONDÊNCIAS:

INSTITUTO DE ESTUDOS SUPERIORES DO MARANHÃO
Rua do Rancho, 110 – Centro – CEP: 65.010-540 – São Luís – MA
Fone: (98) 3231 3235 – Fax: (98) 3221-3972
Revistaecos@iesma.com.br

ECOS DO IESMA

Instituto de Estudos Superiores do Maranhão. ____ São Luís,
2005.

Semestral
ISSN 1806-0315
v.3, 22cm.

1. Filosofia 2. Teologia 3. Ciências Religiosas I. Título

CDU 1:2 (051)

ECOS DO IESMA

INSTITUTO DE ESTUDOS SUPERIORES DO MARANHÃO
Credenciado pelo MEC – Port. 1521, DOU 22/05/02

Diretor-Geral

Fr. Pedro Antonio Zanni

Diretor Acadêmico

Pe. Abraão Marques Colins

Diretor Administrativo

Pe. Raimuno José Araújo Sarges

CONSELHO EDITORIAL:

Presidente: Janilson Viégas

Coordenador Geral: Cláudio Roberto S. Cruz

Secretária: Ir. Nelcy Teresinha Zwirtes

Produção editorial: Lúcia Cristina Ferreira Lopes

CONSELHO DE REDAÇÃO:

Flávio Colins

Lúcia Cristina Ferreira Lopes

Maria Celeste Miranda Pinheiro

Raimundo Nonato Araújo Portela Filho

Rogério Ferreira Oliveira

Helene Maria Lucie Pinard

ECOS DO IESMA é uma publicação do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão – IESMA, e tem por objetivo a divulgação de trabalhos originais de caráter científico e cultural, na área de Filosofia, Teologia, Ciências Religiosas e áreas afins.

As opiniões expressas na Revista **ECOS DO IESMA**, são de responsabilidade exclusiva de seus autores, não representando necessariamente o ponto de vista oficial do instituto.

SUMÁRIO

EDITORIAL7

ARTIGOS

SOLIDARIEDADE E PAZ.....11

Dom Reinaldo Ernste E. Herber Punder

**WITTGENSTEIN NO CONTEXTO DA FILOSOFIA
ANALÍTICA E DA HERMENÊUTICA.....32**

Raimundo Portela Filho

**A ÉTICA DO DISCURSO COMO RECONSTRUÇÃO
HABERMASIANA DA ÉTICA DE KANT.....59**

José Carlos Dantas

**MORTE E DASEIN: a compreensão heideggeriana do ser
todo do homem.....98**

José Ricardo Barbosa Dias

EDITORIAL

Este ano de 2005 vem nos garantindo oportunidades para grandes realizações no IESMA. Se antes já tínhamos a autorização do MEC para o curso de Ciências Religiosas, este ano nos proporcionou também a autorização do curso de filosofia e o envio ao mesmo MEC - da parte de nossa instituição - do projeto que visa a autorização do curso de teologia. Estes são sinais promissores de tudo aquilo que estamos construindo. A graça de Deus tem fecundado os nossos esforços e garantido o sucesso de muitos de nossos empreendimentos. Cabe-nos também ressaltar que o *pe. Sebastião Bandeira* que fazia parte do nosso quadro de professores de teologia e coordenava com empenho brilhante o referido curso foi nomeado bispo auxiliar da *Arquidiocese de Manaus*. Nós o substituímos para dar continuidade ao trabalho que vinha sendo feito. Tudo isto nos faz dar graças a Deus e nos lembra que a nossa missão nos lança nos horizontes ilimitados do Reino de Deus que - semeado em pequenas experiências humanas - aspira à cristificação da totalidade do homem e da vida.

Além dos cursos que já oferecemos à sociedade: Filosofia, Ciências Religiosas e Teologia, a revista *ECOS* do IESMA representa mais um dos nossos grandiosos esforços e é mais um dos nossos instrumentos na tentativa de difundir conhecimentos, de estabelecer relações humanas e criar laços sócio-culturais. Sabemos que nos dias de hoje, é indispensável a criação de parcerias e o intercâmbio com outras instituições, grupos e pessoas. Num mundo que busca sempre mais a globalização em todos os níveis da produção humana, faz-se mister que nós nos abramos ao novo, podendo oferecer e receber contribuições diversas.

Queremos assim destacar que temos uma função social: almejamos, na medida do possível, colaborar com a sociedade e com todos os seus seguimentos numa permuta carinhosa e sincera. Todavia, não escondemos a nossa identidade, somos também uma instituição que tem raízes profundamente religiosas: somos cristãos. Enquanto tal, carregamos conosco a missão e o desejo sempre renovado de difundir o Evangelho e de fazer crescer o Reino de Deus, Reino inaugurado no seio da humanidade por Jesus Cristo. Este projeto do Reino de paz, de partilha, de justiça social e de comunhão com Deus e entre os homens é, antes de tudo, um forte apelo à conversão e à humanização do mundo. Ele pode se traduzir – em nosso atual contexto – em combate à todas as formas de corrupção e a tudo aquilo que ameaça ofuscar as esperanças do nosso povo.

Para enfatizar o aspecto evangelizador da nossa missão, queremos ainda destacar a importância do projeto nacional de evangelização: 2004-2007 – *Queremos ver Jesus: Caminho, Verdade e Vida* – lançado pela CNBB na reunião ordinária dos bispos do Conselho Permanente, de 28 a 30 de outubro de 2003. Ele possui as seguintes metas: *promoção da pessoa humana e da sua dignidade, renovação da comunidade cristã a partir da vida familiar e participação na construção de uma sociedade justa e solidária*. Por isso, é também por estarmos engajados na missão evangelizadora da Igreja que nos empenhamos em formar homens e mulheres para o trabalho ardoroso e constante na vinha do Senhor: o mundo.

Estas poucas palavras querem significar que – ao oferecermos à sociedade os cursos acima referidos e ao lançarmos a revista *ECOS* – queremos reunir esforços, aglutinar forças, colaborando com a construção do mundo dos homens e com o crescimento do Reino de Deus. Pois como diz o Concílio Vaticano II: “A obra redentora de Cristo,

que por natureza visa salvar os homens, compreende também a restauração de toda a ordem temporal. Daí que a missão da Igreja consiste não só em levar aos homens a mensagem e a graça de Cristo, mas também em penetrar e atuar com o espírito do Evangelho as realidades temporais. Por este motivo, os cristãos, realizando esta missão da Igreja, exercem o seu apostolado tanto na Igreja como no mundo, tanto na ordem espiritual como na temporal”¹. Assim sendo, que a graça de Cristo possa, por nosso trabalho, envolver e transformar a sociedade e aqueles que a constroem.

Pe. Cláudio Roberto Santos Cruz

Coordenador do curso de Teologia.

1 Concílio Vaticano II: Decreto: *apostolicam actuositatem*, nº 5.

SOLIDARIEDADE E PAZ*

*Dom Reinaldo Ernste E. Herber Punder***

INTRODUÇÃO

O tema desta aula me foi sugerido por causa da CF (ecumênica) deste ano. Deveria dar indicações de como o IESMA pode contribuir à realização dos propósitos desta CF. O seu tema é SOLIDARIEDADE E PAZ, o slogan: “Felizes os que promovem a paz”. Como, então, o IESMA pode colaborar com esse objetivo? Como pode promover a paz?

Existem tantos exemplos positivos maravilhosos de solidariedade, por ex. aquelas equipes médicas de verdadeiros irmãos da Europa que vem trabalhar gratuitamente em favor dos nossos mais pobres, a própria Adveniat, agora as ajudas às vítimas do maremoto e tantos outros, mas também tristemente negativos: estruturas exploradoras a partir do mais forte. Por ex. a experiência de D.Helder com uma usineira – dona de usina de açúcar - perto de Recife: Quando ela quis fazer, por intermédio dele, uma bela obra de caridade, ele teve a ousadia de perguntar, se não era melhor, em consciência cristã, de antes melhorar os salários miseráveis dos seus trabalhadores da cana, e pensar em obras de caridade mais tarde. Ela se sentiu profundamente ofendida... Ou então as estruturas comerciais mundiais dominadas mais pelos interesses dos países

* *Texto da aula inaugural proferida durante abertura do ano letivo de 2005 do IEMA.*

** *Bispo de Coroatá - MA*

mais fortes que têm poder de se impor etc.; para nem falar da invasão do Iraque, com os pretextos conhecidos, sem respeitar a ONU e tantas outras coisas tristes.

O mundo precisa de uma nova *cultura* de paz e solidariedade. Portanto *neste* mundo: como contribuir para promover estes valores a partir do IESMA?

Evidentemente, não vou dar essas indicações a políticos, assistentes sociais, professores ou outras categorias da sociedade, mas a vocês, queridos alunos e alunas, professoras e professores e demais colaboradores do IESMA. Por isso podemos entrar no âmago da questão, na raiz como que “metafísica”, transcendental, espiritual da paz. A partir desta raiz o que é esta paz?

Sabemos que a palavra “paz” na Bíblia quer traduzir a palavra hebraica “shalom” que tem um conteúdo riquíssimo e belíssimo (1), tanto que os LXX a traduziram de 25 modos diferentes, embora prevalecesse a palavra grega “eirene”, enriquecida, porém, pelos significados e matizes da expressão hebraica. (Tão diferente do sentido extra-bíblico da palavra eirene, que é capaz de significar o contrário do que pensamos ser “paz”. Por ex. Davi pergunta uma vez (2 Sam 11,7) pelo shalom da guerra, quer dizer se estava indo bem, ao seu favor.

Shalom significa Ser completo, inteiro. Esse sentido fundamental porém, não é apenas estático, mas também dinâmico: ter uma vida feliz, abundante. Por isso shalom significa a prosperidade, o passar bem material e espiritual, tanto do indivíduo como da comunidade, sobretudo do povo de Israel... Significa também as boas relações entre pessoas, famílias e povos, no matrimônio entre marido e mulher, afinal entre o homem e Deus. Portanto, à noção hebraica de shalom não se opõe propriamente à noção da guerra (pois uma guerra bem sucedida é shalom: 2 Sam. 11,7), mas a tudo o que possa perturbar a prosperidade e as boas relações. O shalom, esta paz é um dom de Deus que o povo alcança em virtude da Aliança. Se Israel for fiel à Aliança, então gozará desta “paz”; se quebrar a Aliança,

Deus lhe tirará a paz, mas se se converter, haverá paz novamente....

O NT fica bem na linha das idéias do AT. Dos anjos do presépio que a anunciam (cf. Lc. 2,14), através da missão dos 72 discípulos (Lc. 10,5: "Paz a esta casa!"), até ao Ressuscitado que traz a paz aos apóstolos ainda amedrontados pela morte do Senhor (cf. Jo. 20, 19 s) - a paz é a característica do reino messiânico que Jesus veio anunciar e inaugurar. Ela é portanto também a nossa tarefa: "Bem-aventurados (ou felizes) os que promovem a paz" - "eirenópoioi". Daí a CF deste ano.

Como chegar a fazer isto? A *ser* estes promotores da paz? No IESMA, neste ano letivo? E, pela formação transmitida neste Instituto, como promovê-la na sociedade? Eficazmente, não só em palavras!

A grande vantagem deste Instituto é que reúne em si não só pessoas que estudam assuntos santos e sagrados para se tornarem "escribas", entendidos em escritos, papel e letras, mas que entendem que a Verdade é "Alguém" - Alguém que disse "ser", além de "a Verdade", também "o Caminho" e "a Vida" (cf. Jo. 14,6) - e pessoas que se encontram numa "caminhada", num "curso", quer dizer uma "corrida" para conhecê-Lo. (Para mim simbolizada na corrida de Pedro e João naquele primeiro dia da semana, um mais rápido, o outro um pouco mais lento, mas colaborando e um respeitando o outro, e que acabaram entendendo juntos.) Portanto não estão aqui só para adquirir conhecimentos teóricos, mas estão empenhados em "caminhar", aprender, ensaiar, treinar e aperfeiçoar atitudes, comportamentos e modos de agir que correspondam a esta "Verdade", que a façam experimentar, "verificar", avançando no "Caminho" para chegar sempre mais a essa "Vida".

Dentro desta vida se encontra a capacidade de exercer a solidariedade e construir a paz. A paz no sentido rico e pleno da Bíblia. E com ela a felicidade de quem consegue realizá-la. Tornar-se promotor da paz faz parte da caminhada em comunhão com esse Mestre que disse ser "a

Verdade". É lógico, porque o mesmo que é "Caminho, Verdade e Vida", na carta aos Efésios (2,14) é chamado também "**a nossa paz**".

Assim cremos. E isto vale sempre. Mas temos que *nos enraizar ainda mais no momento histórico* em que vivemos. Daí primeiro uma tese ou afirmação:

NESTE MOMENTO HISTÓRICO NÃO SERVEM NEM SÓ DOCTRINAS E TEORIAS NEM SÓ ESFORÇOS INDIVIDUAIS

É interessante nesta altura lançar um olhar na obra de Karl Marx, como protótipo da busca de um futuro melhor da humanidade, de um mundo de pessoas livres, realizadas plenamente, vivendo em sociedade, comunidade, solidariedade. Ele, enfadado de uma filosofia entendida como puro pensar, quis transformá-la em luz operativa (para transformar), motivação para um agir histórico. Dizem que nesta visão transparece nele a sua herança judaica: O materialismo dialético, pregando a revolução do proletariado, seria como uma versão secularizada do messianismo das suas origens, o proletariado como "messias" de uma humanidade socializada, justa, fraterna, onde todos tivessem tudo em comum - "comunismo". Até aqui, ótimo. Mas a tentativa de realizar isto na história fracassou redondamente. Frisaram, nos países comunistas, tanto a igualdade que acabaram matando a liberdade. (E a igualdade de um jeito que em várias nações, talvez em todas que tentaram o caminho socialista-comunista-marxista, uns eram "mais iguais" do que os outros....) E sacrificaram muitos outros aspectos fundamentais.

O trágico é que, no momento atual, o mundo está dominado pelo extremo oposto, aquele que Marx queria combater: de ricos e pobres, uns com possibilidades mil e outros com chances quase zero. Um mundo aparentemente livre, mas que tanto exagera a liberdade, que acaba com a igualdade, prevalecendo a lei do mais forte, matan-

do a solidariedade. O resultado é violência, insegurança geral, terrorismo, repressão, situação natural que se perde também a liberdade, por exemplo de sair de noite em paz, por medo de assaltos e talvez morte.

- Disse uma voz lúcida no cenário cristão (Chiara Lubich), que só podia ser assim, dado que os dois sistemas se esqueceram do terceiro dos ideais da revolução francesa, da fraternidade. Da “irmandade”. Nos países do “socialismo real” se falava dela, mas só como bela palavra, enfeite em discursos políticos, nas festas públicas ou encontros dos representantes de um “povo irmão” com outro “povo irmão” (socialista-comunista). No mundo capitalista nem se fala desta palavra, pois nunca foi seu ideal e a realidade - que um é irmão do outro, *antes* de ser freguês, fornecedor, concorrente e tal - esta realidade na prática evaporou ou ainda de fato não entrou. E nem poderia ser diferente, pois fraterno é o comportamento do “frater”, do irmão. Irmão só se pode ser tendo um Pai comum. Matando, nas suas teorias, o Pai, o sistema comunista materialista se condenou por si mesmo ao fracasso. O mesmo acontece no mundo neo-liberal, quando nele, num materialismo prático, se vive como se este Pai não existisse ou, ao menos não tivesse que mandar em nada. O resultado é o crescimento contínuo das desigualdades e da violência. Daí a nossa busca de solidariedade e paz.
- Mas como chegar lá se a clara alternativa, tão pensada, propagada e com tanta força numa grande parte do mundo instalada, não funcionou?
- Precisamos de uma “TERCEIRA VIA”, como se diz. Qual será? Quero tocar só dois pontos, um teórico e um prático, sobretudo este.

- O teórico: Precisa, antes de mais nada, levar a sério que todos os que querem ver um mundo de solidariedade e paz, têm que ter, levar em conta e respeitar o Pai comum e isso não só teoricamente, mas na prática, fazendo o que Ele diz e manda dizer. Neste ponto estava, num certo sentido, a falha principal do Karl Marx. Talvez pelo tipo de religião da sua família (bastante fria e teórica) tinha uma idéia de Deus bem diferente, talvez uma caricatura da paternidade amorosa do Deus "Pai", revelada na nossa fé. Chegou a negá-Lo. Provavelmente quis, com seu ateísmo, negar algo negativo, a *sua* idéia de Deus. [Eu gostaria de saber de quem estudou melhor a vida de Marx, até que ponto se "*encarnavam*" na vida dele as noções do "ter tudo em comum" (comunismo) e do social (socialismo). Sei que ele sofreu muito da parte de governos autoritários, especialmente na Prússia e que lutou com uma energia admirável pelas suas idéias. Mas achou a religião inútil para realizá-las, uma filosofia só teórica também. Sobrou-lhe a revolta e luta armada da parte dos oprimidos para tomarem o que lhes deveria ser de direito...] Mas deu em que deu.

A Alemanha oriental, por ex., antes da queda do muro, era um país falido e sucateado. Todo mundo esperava que o Estado todo-poderoso cuidasse das necessidades do povo com emprego, salários justos, preços moderados aos menos dos bens de primeira necessidade, escolas, creches, hospitais etc., mas muitas vezes faltava o esforço pessoal, a responsabilidade para contribuir com o bem comum. Soube de um caso que me parece fabulosamente emblemático, o de uma vaca que sofreu horríveis dores de barriga e morreu. Causa mortis: Barriga cheia de fitas plásticas. A história foi assim: Na cooperativa estatal (não havia mais agricultores independentes, todos eram forçados a serem trabalhadores das cooperativas) se criava vacas leiteiras. Mas muitas vezes, por um desleixo ou uma falha qualquer,

faltava a ração chegar no momento certo – nesta economia toda planejada de cima para baixo. Aí era mais barato comprar na padaria o pão com os preços subvencionados deste bem de primeira necessidade. Mas o operário que deveria alimentar as vacas era preguiçoso demais, com o seu salário garantido, para tirar o pão das embalagens plásticas, jogando os pães com tudo na moageira ou moíno. Até que o aparelho digestivo da vaca pifou....

Mas nós queremos avançar. O primeiro ponto, o teórico, portanto, é: Contamos com o Deus vivo e verdadeiro da revelação cristã que nos ama e por isso nos dá o Decálogo para a convivência humana funcionar e ser feliz. Pois sem responsabilidade diante de um amoroso, sim, mas também justo juiz no “alto” é difícil agir corretamente neste mundo.

- Mas não basta ficar nesta bela doutrina. Daí a necessidade do ponto segundo: Temos que experimentar o jeito de Deus na prática das nossas vidas e agir de acordo. Se não, nunca poderemos promover solidariedade e paz eficazmente, nem ser felizes. No entanto, isto não é possível para indivíduos solitários, cada um sozinho na paz do seu coração. Para transformar sociedades violentas e egoístas em pacíficas e solidárias, precisa, para assim dizer, de “laboratórios de experimentação” e “campos de treinamento” comunitário, onde se aplicam as teorias e se experimentam a validade do que nos disse Ele, “a Verdade, o Caminho e a Vida”. E daí irradiar para penetrar, sobretudo pelo exemplo do próprio modo de viver e agir, mas não sem a bagagem teórica correspondente e aos poucos também com um agir realmente político, a sociedade. Com outras palavras, tem que haver, no meio da sociedade, “ilhas”, mas não “isoladas”, nas quais se vive (e também se pensa) a cultura da paz e da solidariedade e onde se é mais feliz, e, a partir destas “manchas no mapa”, colaborar para colorir, aos poucos, o mapa

todo com as cores dessa cultura evangélica. Estas “ilhas” e estas “manchas” são as comunidades cristãs realmente vivas e concretas.

Por isso ele, nosso Mestre, não começou elaborando teorias e escrevendo livros. Jesus só escreveu uma vez ... e foi na areia, quando chegou a libertar a mulher pega em flagrante adultério (Jo. 8, 6) ... O que Ele fez na sua vida pública de “mestre”, foi sobretudo caminhar, fazer, mostrar, testemunhar. Deste caminhar, vivenciar e testemunhar nasceu o grupo dos doze e depois, a primeira comunidade cristã em Jerusalém. Eis o “laboratório de experimentação” e o “campo de treinamento” para apreender a promover solidariedade e paz, nos primórdios do movimento cristão. E hoje não pode ser diferente. Daí a importância indispensável e irrenunciável dos cristãos viverem em comunidade; e de formar padres ou outros agentes pastorais para isso num estabelecimento de ensino teológico, como é o IESMA e mais ainda nos nossos seminários diocesanos.

QUALIDADES PARA UMA COMUNIDADE CRESCER:

Neste ponto queria mudar o meu plano anterior, de ligar o tema desta CF no IESMA com o Ano da Eucaristia a partir da belíssima carta encíclica do Papa “Ecclésia de Eucharistia”. Seria bonito e gostoso, e procuraria ser bastante concreto também. Mas cruzou o meu caminho uma outra coisa, muito menos sublime, mas na prática talvez mais capaz ainda de nos ajudar nesta CF e, inclusive, a valorizar mais também o mistério da Eucaristia. Queria apresentar-lhes o fruto de uma pesquisa mundial que procurou, com os métodos da sociologia, estudar os tipos de comunidades cristãs que existem por aí e ver quais delas têm a tendência de atrair novos membros e assim crescer. (2) Os autores queriam descobrir as qualidades que distinguem comunidades que estão crescendo e dali de-

duzir e apresentar, com exatidão científica, princípios comprovadamente válidos para esse crescimento. Como vivem e se organizam tais comunidades, como se comportam seus líderes e demais membros, como se relacionam entre si, quais são suas prioridades etc.?

A pesquisa foi realizada por um Instituto de Pastoral na Alemanha, não católico, se entendi bem, ao menos sem fazer referências confessionais; pesquisa esta feita com 1000 (hum mil) comunidades cristãs de qualquer denominação, comunidades pequenas e grandes, crescentes e que estejam diminuindo, subvencionadas pelo Estado ou perseguidas, famosas ou totalmente desconhecidas, de 32 países. Com questionários a serem preenchidos por 30 membros por comunidade, traduzidos em 18 línguas, em todos os cinco continentes. Coletaram 4 200 000 (quatro milhões e duzentos mil) respostas a serem avaliadas. Recortando e colando todas as respostas uma na outra resultariam numa fita de uns mil km.

Trata-se de uma pesquisa de sociologia religiosa que não parte de sublimes princípios teológicos, mas do chão dos fatos. Claro que temos que ter cuidado para não cair na superficialidade simplista e ingênua de considerar simplesmente o sucesso exterior como medida de realidades sobrenaturais. Só Deus pode julgar em profundidade. Os sinais exteriores são apenas indicadores, não unidades métricas como nos cálculos humanos. Do outro lado, o próprio Jesus fala dos “frutos” dos quais se reconhecem os profetas, ou como falsos ou como autênticos (cf. Mt. 7,16). Então, embora a graça divina não possa ser medida sociologicamente, indicadores poderão ajudar, alertar e despertar para aspectos pastorais de uma Igreja acolhedora e missionária que queremos ser fermento, sal e luz, que irradie e faça “crescer” a Palavra, como aconteceu no começo da Igreja, como narram os Atos dos Apóstolos (cf. 12,24 e 19,20).

Neste sentido ouso apresentar as qualidades de comunidades que “crescem” como qualidades que provavel-

mente devemos privilegiar e cultivar para promover a paz verdadeira. Comunidades cuja vida é tão autêntica que atrai, toca em pessoas que estavam fora e passam a participar, tornando-se, por elas mesmas, parte dessas comunidades, mudando de vida, e a partir desta base, tornando-se elementos e sementes de paz nos seus ambientes humanos, sociais e profissionais onde vivem e atuam, provocando também lá conversões, mudança de situações para melhor, levando a transformação de estruturas de pecado em estruturas de justiça e solidariedade. Daí o estímulo para pesquisar: como vivem estas comunidades? O que as distingue de comunidades cansadas, fracas, minguantes, que não cumprem mais sua missão? O que dá a aquelas a energia humana e cristã para essa irradiação que as faz crescer?

Conseguiram “destilar” e apurar **oito** qualidades presentes em **todas** essas comunidades vitais e crescentes. A minha esperança é que possamos com elas indicar como se deve também ensinar, estudar e viver no IESMA e nos nossos Seminários para formar promotores da “paz”, da “eirene”, do “shalom” no sentido bíblico, e da solidariedade que ela comporta e que dela brota, neste mundo em que vivemos. E que nisso são “felizes”. Vamos agora ver quais foram ou são essas qualidades.

- Liderança (o autor cunha uma palavra nova:) “autorizadora”, quer dizer estimuladora, dinamizadora (já vou explicar o que quer dizer) ou “libertadora” (com uma matiz específica, talvez um pouco diferenciada deste conceito):

Escutemos bem: não é uma liderança potente ou só profundamente autorizada de um líder super-qualificado em todos os sentidos, com grande idealismo e visão, capaz de motivar um monte de colaboradores prontos a por em prática essa visão. Um “guru” carismático e profético com muitos discípulos, cujo poder aos poucos o transformaria

num líder todo-poderoso. Mas quase exatamente o contrário. Uma pessoa que considera sua mais importante tarefa ajudar os outros cristãos a desenvolverem a sua própria “autoridade”, conforme lhes cabe segundo o plano de Deus. Capacitar, apoiar, motivar e acompanhar cada um (a) dos demais membros da comunidade a se tornar, afinal aquele ou aquela que (e como) Deus o (a) quer desde a eternidade. O líder “potenciador” é “libertador” no sentido de considerar sua missão ajudar a “libertar” os membros de sua comunidade a descobrirem e “soltarem” seus dons e pô-los, com coragem, a serviço dos outros. Pode ser que alguns desses cristãos no final dessa caminhada sintam, diante de Deus, dever ir por outros caminhos do que o líder. Nem por isso ele chorará, nem os acusará de infidelidade ao contrário, se alegrará de coração, sabendo que Deus tem uma vocação pessoal para cada um (a) dos seus filhos (as).

O interessante nessa pesquisa foi que a maior parte dos líderes (padres ou pastores) que alcançaram o número mais alto de pontos positivos, nem eram conhecidos de um público mais vasto. Deles se podem apreender melhor os princípios fundamentais para uma liderança sadia do que de qualquer “super-star” espiritual. Deus (como diz o autor da pesquisa) não criou ninguém como “um tipo de suíno leiteiro e, ao mesmo tempo, lanífero e produtor de ovos”. Se um dirigente de comunidade desempenhar um papel desses (ou se a comunidade desejar, esperar ou exigir que ele seja assim), é um sinal claro que alguma coisa está errada.

COLABORAÇÃO SEGUNDO OS CARISMAS PRESENTES NA COMUNIDADE

A segunda qualidade se baseia na fé que Deus mesmo determina quais cristãos devem, segundo o Seu plano, assumir quais funções. Cabe ao dirigente ajudar os outros a descobrirem o dom que Deus lhes deu e achar o serviço

correspondente. O autor da pesquisa usa neste ponto a imagem de um carro empurrado e puxado a duras penas por dois indivíduos sobrecarregados que pingam de suor - e o carro está carregado de maravilhosas rodas e pneus redondos, mas as rodas com as quais anda o carro mesmo, são quadradas para fazer sentir o absurdo de planos pastorais e lideranças eclesiais que projetam toda a vida da comunidade de cima para baixo e se queixam que as coisas não vão para frente em vez de se abrir, numa escuta profunda dos sinais de Deus na comunidade, na realidade e na Igreja em geral, para ver o que o Senhor mesmo quer, porque a Ele pertence a história, a Igreja e nossa vida.

Esta qualidade de liderança terá uma vantagem psicológica muito grande: a pessoa que descobre o dom que Deus lhe deu e, com o apoio dos demais, procura pô-lo a serviço dos outros, terá muito mais alegria, sentirá o seu papel na comunidade quase como uma auto-realização. É claro que será capaz de contagiar outros com seu modo de ser e agir... em vez de assumir uma função que não sente sua, só porque o padre ou dirigente suplica e empurra porque não encontrou um outro que faça.

ESPIRITUALIDADE APAIXONADA

A pesquisa mostrou que podem crescer comunidades de praticamente todas as linhas pastorais ou espiritualidades. O tipo de prática cristã importa menos (contanto que seja prática cristã autêntica) do que o fato que a fé nessa comunidade seja vivida com empenho e dedicação, numa vida de oração sincera e profunda, com ardor e entusiasmo. A pesquisa documenta inequivocavelmente que o grau dessa paixão espiritual distingue comunidades que crescem das outras que não crescem.

Ela demonstra, outrossim, que os métodos com os quais se trabalha numa comunidade são secundários em comparação a “paixão” de fé viva na mesma. Se nela arde esta espiritualidade, funciona quase qualquer mé-

todo. Onde esta falta, fracassa o melhor método do mundo. A que serve o motor mais moderno se o tanque está seco?

Neste ponto o autor da pesquisa faz uma observação que pode questionar também a nós, dizendo os cristãos se tornam campeões em inventar estratégias capazes de apagar essa paixão espiritual. Conta que no seu arquivo abriu, para esta qualidade da “Espiritualidade apaixonada”, como para cada uma das outras qualidades duas pastas: uma para arquivar todos os meios que servem para os cristãos vivenciarem cada vez mais coerentemente essa qualidade, no caso a sua paixão espiritual, uma outra para recolher maneiras aptas a esmorecer essa paixão desde o germe. Resultado frustrante: a primeira pasta tem uma espessura de pouco mais de dois centímetros, a outra engorrou tanto que quase não deu mais para fechar a gaveta onde a guardava... Daí a pergunta para o exame de consciência e nossa avaliação pastoral: Como tratamos e lidamos com essa “paixão de fé”? Será que a cultivamos – em nós e nos outros? Ou a achamos meio ridícula em certas pessoas, em vez de acolhê-la e, quem sabe, orientá-las para completarem sua visão cristã e sua espiritualidade? Nada de grande foi feito sem paixão, disse um dos grandes filósofos...

ESTRUTURAS ADEQUADAS

Estruturas eclesiais e pastorais não são fins em si, mas meios. Estão a serviço ou existem para servir ao crescimento do Reino de Deus e, quando não são de “direito divino”, podem, e as vezes devem ser mudadas, como mostrou a nossa Igreja pelo Concílio Vaticano II, por exemplo, passando do latim como única língua litúrgica para as línguas do povo; renovando a Liturgia, institucionalizando as Conferências Episcopais, instituindo os Conselhos Pastorais e tantas outras coisas. Nas paróquias podemos pensar em formas autoritárias de li-

derança que infantilizam os paroquianos, horários inadequados, formas ou atividades antiquadas etc.

De onde vem a resistência contra esse princípio? Do comodismo que quer ficar sempre com as formas acostumeis. Daí o tradicionalismo como um dos fatores que, secundo a pesquisa, mais impede o crescimento de comunidades, pois aos poucos permanecem fiéis à comunidade só os velhos que não conseguem mais se renovar em favor de mais jovens que talvez precisem de outras formas ou estruturas.

CULTO INSPIRADOR

A pesquisa mostrou que os membros das comunidades que crescem, gostam das celebrações, saem das mesmas animados, encorajados, sentindo-se mais fortes na fé, na esperança e na caridade. Pode, o padre ou o pastor ou a equipe de Liturgia, ser mais moderno ou mais tradicional, mais social ou mais piedoso, isto não é o fator decisivo. O importante é que seja uma experiência "inspiradora" no sentido indicado.

Os que mais resistem a esta qualidade de uma comunidade são aqueles, constata o autor, que entendem a freqüência do culto sobretudo como cumprimento de um dever sagrado para agradar a Deus ou ao pastor ou seja a quem for. Este tipo de cristãos talvez seja meio raro entre nós. Mas fica em pé a importância de primar por uma maneira de celebrar que não despreza o fato que Deus fez as criaturas humanas não para lhes impor jugos e cangalhas difíceis de suportar, mas para a felicidade. Por isso também os responsáveis da liturgia e o presidente da celebração tem que ser "colaboradores" em prol da "alegria" dos fiéis (cf. 2 Cor. 1,24)...

De fato, quantas vezes o salmista exprime a sua alegria por estar perto de Deus e por ter recebido tantas graças, ou pessoalmente ou com todo o seu povo. E não por acaso, Jesus fala do caminho para a felicidade verdadeira

não só nas bem-aventuranças, mas em várias outras ocasiões. Também Paulo escreve aos Filipenses (3,1): “Alegrai-vos...” Seria um tema bastante interessante para uma monografia em teologia: “A vida cristã como caminho para alcançar a verdadeira alegria, para ser feliz”...

GRUPOS PEQUENOS DE VIVÊNCIA

Todas as comunidades ou paróquias que crescem ou atraem, desenvolveram um sistema de grupos pequenos nos quais os membros encontram proximidade humana, ajuda concreta e intensa partilha de sua vida e caminhada de fé. Nesses grupos não só se conversa *sobre* textos bíblicos ou se escuta explicações de especialistas, mas aqui se “mistura” impulsos bíblicos com os problemas do dia-a-dia dos participantes, na confiança e abertura mútua, na qual um irmão ou irmã ajuda o outro ou a outra com sua experiência de fé, seu conselho etc.

Conta o autor da pesquisa que nos seus contatos com comunidades do mundo inteiro soube da maior paróquia do mundo, em Seoul na Coreia, com um meio milhão de paroquianos. Num seminário sobre esses assuntos uma senhora confessou que com a melhor das boas vontades ela não conseguiria se imaginar conseguir jamais ser membro de uma paróquia desse tamanho. Tanto “anonimato” ela não agüentaria nunca. Pouco tempo depois ele teve oportunidade de encontrar um dos responsáveis desta comunidade e perguntou, como lidam com esse “anonimato”. A resposta foi clara: A paróquia, desde que foi criada, desenvolveu um sistema de “células vivas”, grupos de ao máximo 12 membros, cada um com seu animador ou animadora. Neste sistema está integrada a grande maioria dos paroquianos. Nunca tiveram problemas com um tal de “anonimato”.

Seja como for, a pesquisa confirma que sem “CEBs” (ou “círculos bíblicos” ou “grupos de rua”, como dizem numa paróquia muito viva da diocese de Coroatá, ou chamem de

outra maneira - o nome não importa -), a pesquisa confirma que a Igreja não pode viver, crescer e cumprir sua função de promover o Reino de Deus (inclusive paz e solidariedade) sem se concretizar e se “encarnar” em parcelas vivas, segundo o modelo dos primeiros cristãos. Estes grupos não são um “hobby” do qual se pode dispensar, mas algo que realiza características essenciais da Igreja de Jesus Cristo.

EVANGELIZAÇÃO DE ACORDO COM A REALIDADE (E AS “DEMANDAS”) DOS SEUS DESTINATÁRIOS

É lógico que não pode haver crescimento de comunidade nenhuma sem evangelização. Sem comunicar a Boa Nova, ninguém pode saber de Jesus Cristo nem da comunidade dos seus seguidores. Agora o interessante na pesquisa foi saber como pode ou deve ser a prática evangelizadora que objetivamente contribui ao crescimento da comunidade.

Existem pregadores, diz o autor, provavelmente referindo-se a certos pregadores de comunidades eclesiais neo-protestantes, que usam métodos bastante manipuladores para forçar as pessoas a se entregarem a Jesus Cristo e entrarem na Igreja ou dela participarem mais ativamente.

A pesquisa mostrou que não são métodos chocantes e desafiadores que fazem as comunidades crescerem. Ao contrário, um crescimento sadio não é fruto de nada disso. O segredo da evangelização das comunidades que crescem é transmitir a Boa Nova de uma maneira que toca os questionamentos, as “demandas” e as necessidades concretas de pessoas afastadas da fé cristã. Gostei de encontrar esta qualidade na lista da pesquisa, pois ela corresponde exatamente ao que nós aqui no Brasil chamamos de evangelização “inculturada” e do método tão usado entre nós do “ver, julgar, agir”. Mas talvez precisemos “re-ver” o nosso “ver” ou o nosso “julgar”. Pois, por este método fizemos, por ex., “a evangélica opção prefe-

rencial pelos pobres”, mas estes, como disse uma vez um bispo muito engajado no social: estes, apesar disso, fazem tantas vezes mais a opção pelas seitas... Será, então, que olhamos ou julgamos ou agimos corretamente?

RELACIONAMENTOS PESSOAIS E FRATERNOS

A pesquisa mostra e prova nitidamente que comunidades em crescimento se distinguem por um “quociente” de relacionamentos autênticos, pessoais e cordiais entre os membros significativamente maior que das comunidades estagnadas ou decrescentes.

Como se conseguiu, na pesquisa, apurar esse “quociente”? O questionário contém uma série de quesitos, dos quais se pode concluir o grau dos relacionamentos entre os paroquianos. Por exemplo pergunta quanto tempo os mesmos passam com outros cristãos, além dos eventos e das atividades da comunidade; quantas vezes se convidam uns aos outros para uma refeição ou outro acontecimento familiar; se na comunidade se é parco ou generoso em elogiar os membros; até que ponto o pároco ou o pastor conhece os problemas pessoais dos seus colaboradores; quanto se brinca e ri na comunidade.

E o resultado? Todos estes pontos e outros mais estão ligados fortemente com o crescimento da comunidade. Em todo caso, muito mais do que inúmeros métodos que enchem a maior parte dos manuais de pastoral, dos quais muitos cristãos estão convencidos que constituam o verdadeiro e próprio segredo de comunidades florescentes!

E será que isto deve nos maravilhar, pergunta o autor? E podemos nós perguntar? Afinal o mandamento que Jesus chama de “novo” (cf. Jo. 13,34) e especialmente “seu” (cf. Jo. 15,9) não é o de os seus discípulos se amarem uns aos outros, como Ele nos amou (v.12)? Só achei interessante e encorajador constatar que a vivência dele dá esses resultados comprovados sociologicamente... Amor fraterno, sincero e concreto entre os membros, continua o

autor, faz uma comunidade muito mais irradiar e atrair do que todas as artes de marketing do mundo. Marketing e relacionamentos vivos deste tipo se distinguem como uma flor artificial da natural. A primeira pode parecer incrivelmente bem feita, tanto que, à primeira vista, pode deixar dúvidas, se não é realmente natural. Mas não tem o perfume da flor natural. Relacionamentos autênticos entre os membros da comunidade, ao contrário, exalam aquele perfume misterioso que atrai, do qual dificilmente se pode fugir. E aqui somos muitíssimo próximos do mistério da Eucaristia, como também nos pontos que falam da espiritualidade e do culto.

CONCLUSÃO

Fiz ainda uma pesquisa para ver se nestas oito qualidades se exprimem as verdades fundamentais da nossa fé e as exigências principais do seguimento de Jesus. Cheguei à clara conclusão de sim. Mas agora não vou apresentar estas coisas para não me alongar demais. Só o seguinte: A opção pela fé cristã, ao meu ver, começa pela descoberta do imenso amor de Deus pela gente: Quem nele crê e procura corresponder a ele numa autêntica “imitação de Cristo” vai ser líder não centralizador, mas “autorizador” e “libertador”, pois amará e respeitará as pessoas com humildade; valorizará, sem medo de concorrência, os carismas presentes na comunidade e terá a alegria de uma colaboração segundo os mesmos. Numa comunidade onde todos se esforçam para viver assim, pelo amor concreto no seu meio existirá uma “espiritualidade apaixonada”, onde, entre outras coisas, será fácil adequar estruturas superadas a novas situações ou substituí-las de acordo com as necessidades concretas. O culto será cheio de vida e “inspirador”. E evidentemente numa comunidade deste tipo se sentirá a necessidade da partilha da vida na ajuda mútua no caminho cristão, o que exige grupos pequenos de vivência. A Evangelização se dará de

acordo com a realidade (e as “demandas”) dos seus destinatários e é claro que todos viverão em relacionamentos pessoais e fraternos.

Portanto, tenho a impressão que aqui estamos diante de indicações valiosas para realizarmos a **paz** e vivermos o “shalom” bíblico. Assim treinaremos **solidariedade**, primeiramente nas estruturas e comunidades em que vivemos: aqui e agora no IESMA e nos nossos seminários diocesanos, e futuramente nos presbitérios, nos conselhos diocesanos e paroquiais, nas paróquias e nas suas numerosas comunidades de base e demais grupos, equipes e movimentos. Vivendo assim, constataremos realmente que é **feliz** quem descobre esse caminho e nele anda .

Mas tudo funciona só sob uma condição: levar a sério o nosso Batismo. Este significa morrer com Cristo (cf. 2 Tim. 2,11), pois fomos batizados “na morte” de Jesus (cf. Rom. 6,3). Portanto não podemos formar comunidades com as qualidades descritas, sem “morrer” ao jeito do “homem velho” (cf. Rom. 6,6) individualista, exigente e cheio de direitos em relação aos outros, interessado só em si mesmo e incapaz de dar o primeiro passo na construção de bons relacionamentos, em uma palavra o homem não redimido. Sem “crucificar” (cf. Rom. 6,6) esse homem velho em nós, não podemos ser cristãos, nem promover paz e solidariedade, nem ser felizes. Ele deve morrer para “ressuscitarmos” (cf. 2,12) na vida do Evangelho, cada dia e após cada falha. Ninguém pode ser discípulo de Jesus sem renunciar a si mesmo e carregar cada dia a sua cruz (cf. Lc. 9,23), especialmente também a cruz das nossas próprias fraquezas, sensibilidades, “traumazinhos”, esses calos que doem quando um outro pisa, talvez sem saber e querer, num ponto fraco da gente, por ex. com uma brincadeira que fere ... Ou a timidez ou a pequena preguiça ou a vontade de se fechar e acomodar, em vez de sair de mim, desapegando-me, acolhendo, abrindo-me, comunicando, partilhando, dando uma mão ao outro, perdendo tempo, se ele precisar etc. nas mil oportunidades que a convivência

apresenta. A beleza é que assim a gente adquire liberdade de si mesmo, alegria e bons relacionamentos com os demais - vida nova, "ressurreição".

Por isso acho que vale a pena dar uma atenção especial aos dados sociológicos levantados. Sem essa vivência concreta nas nossas comunidades paroquiais e na formação para as mesmas aqui e agora, corremos o risco de pensar belas teorias e fracassar na prática. Oxalá então possa com esta aula inaugural encorajar a todos aqui presentes, em nos esforçarmos ainda mais a fazer da Igreja "casa e escola de comunhão", como o Papa nos indicou na NMI (n. 42). Assim poderemos treinar a vivência da paz e da solidariedade antes de tudo começando na nossa Igreja, nesta base praticá-la também o mais possível nos relacionamentos ecumênicos e assim irradiá-la na sociedade em geral.

Neste sentido poderia ser interessante, já aqui a partir do IESMA, participar de iniciativas de "fome zero" ou outras parecidas, em bairros onde fazem Pastoral ou nas férias; participar na Pastoral Carcerária, com especial atenção às famílias dos presos (!), em iniciativas ecológicas, quem sabe, junto com alunos das outras instituições de ensino superior de São Luís ou outras problemáticas, segundo as sugestões do manual da CF, debatendo-as em grupos de trabalho a serem formados com esse fim. Mas realmente só a partir da vivência das qualidades expostas acima, pois temos que "começar em casa" o que queremos espalhar lá fora. Garanto que a formação será mais viva, fecunda e gostosa, embora sem dúvida, não sem cruzes e dificuldades, mas também sem frustração e fracasso total, como uma verdadeira escola de vida "teológica".

É por este caminho que, a meu ver, anda a TERCEIRA VIA da qual se fala... O caminho entre a doença do neoliberalismo e o remédio falho do viver "social" ("socialismo") e "comunitário" ("comunismo") imposto a força. Chama-se Jesus Cristo, mas um JC real. É o único caminho realista e concreto, porque parte da encarnação e funcio-

na na vida de todos os que deixam a Palavra de Deus se tornar “carne” no seu dia-a-dia, especialmente nos relacionamentos – com o Pai de Jesus e os irmãos. As outras duas vias significam negação (capitalismo > violência etc.) ou ilusão... “Boa viagem!” nesta “VIA”.

NOTAS:

(1) Cf. Dicionário Enciclopédico da Bíblia. Vozes, 1985.

(2) Christian Schwarz, “Das 1 x 1 der Gemeinde-entwicklung”, 5.ed. 2003.

WITTGENSTEIN NO CONTEXTO DA FILOSOFIA ANALÍTICA E DA HERMENÊUTICA*

*Raimundo Portela Filho***

RESUMO

Exame da filosofia de Wittgenstein no contexto da filosofia analítica e da hermenêutica. Inicialmente, apresentam-se algumas características da filosofia analítica e da hermenêutica. Em seguida, correlaciona-se Wittgenstein com essas duas correntes filosóficas. Por último, formulam-se algumas conclusões.

Palavras – Chave: Wittgenstein. Filosofia Analítica. Hermenêutica. Linguagem. Filosofia da Linguagem.

ABSTRACT

Examination of Wittgenstein's Philosophy in the context of Analytical Philosophy and Hermeneutics. Firstly, some features of Analytical Philosophy and Hermeneutics are presented. Soon after, Wittgenstein is correlated with these two philosophical currents. Finally, some conclusions are drawn.

Key-Words: Wittgenstein. Analytical Philosophy. Hermeneutics. Language. Philosophy of Language.

* Este trabalho é uma versão ligeiramente modificada da apresentada na mesa redonda "Filosofia Analítica e Hermenêutica", durante a III Semana Filosófica do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão (IESMA), que ocorreu no período de 11 a 15 de outubro de 2004, em São Luís-MA.

** Mestre em Filosofia.

1 INTRODUÇÃO

O filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951) tem sido objeto de múltiplas interpretações, todas elas viáveis, de modo que nenhuma delas rejeita as outras como falsas, pretendendo ter exposto o verdadeiro Wittgenstein. Isso supõe uma determinada concepção do que seja filosofia e uma maneira de produzi-la e desenvolvê-la. Em cada interpretação enfatizam-se aspectos variados de um mesmo pensamento, semelhante a um experimento gestáltico.

Admite-se aqui, concordando-se com Cabrera (2003, p. 271-272) que, para esclarecer uma maneira de fazer filosofia, para expor a sua natureza, alcance e limites, torna-se imprescindível o confronto com outras maneiras ou abordagens e não uma investigação isolada. Os problemas colocados por meio de uma perspectiva particular somente atingirão melhor compreensão e tratamento em um cruzamento de métodos e de categorias.

Dentre as diversas interpretações da filosofia de Wittgenstein, examinam-se nesse trabalho as interpretações analíticas e hermenêuticas.

Na seção 2 apresentam-se alguns traços da filosofia analítica e da hermenêutica assim como três teses acerca do contraste entre elas.

Na seção 3 procura-se correlacionar Wittgenstein com as duas correntes ou tendências filosóficas supra mencionadas. Para isso aborda-se a interpretação analítica bem como a interpretação neopositivista do *Tractatus*. Verifica-se, outrossim, se as obras posteriores ao *Tractatus* agregam algum elemento hermenêutico.

Por último, formulam-se algumas conclusões alicerçadas na exposição efetivada.

2 FILOSOFIA ANALÍTICA VERSUS HERMENÊUTICA

Será que o que distingue as abordagens analíticas em filosofia, como se tem dito freqüentemente, são certas

peculiaridades, tais como: “interesse pela linguagem”, crença de que “os problemas filosóficos podem ser tratados lingüisticamente”, tentativa de manter-se dentro de “padrões científicos de pensamento” ou ainda uma atitude de “cautela perante a metafísica”?

Entretanto, outras tendências filosóficas estão igualmente comprometidas com cada uma dessas atitudes teóricas, senão vejamos. A hermenêutica heideggeriana sustenta especial cautela diante da metafísica tradicional e revela um interesse profundo pela linguagem, admitida como via privilegiada de acesso à compreensão de significações. A atitude antimetafísica e a tentativa de permanecer em padrões científicos de pensamento ocorrem igualmente no marxismo, em algumas hermenêuticas, como a de Dilthey e em fenomenologias, como a do primeiro Husserl. Cabrera (2003, p. 26) assevera que:

[...] uma maneira de fazer filosofia somente se esclarece no confronto com outras maneiras: se nos interessa, por algum motivo, saber o que significa um modo de filosofar ‘analítico’, deveremos estudá-lo nas suas bordas, em contato com aquelas maneiras que o negam ou o problematizam, obtendo-se dessa forma uma caracterização negativa e contrapositiva, seguindo a intuição [...] de que as filosofias se definem melhor diante dos inimigos externos do que ‘internamente’.

A seguir, fundamentando-se em Cabrera (2003), distingue-se entre hermenêutica em sentido estrito e em sentido lato, amplo ou largo. A partir daí se expõem três relações de contraste entre análise e hermenêutica, na tentativa de constituir uma caracterização contrapositiva da noção de filosofia analítica.

Há uma concepção bastante restrita de hermenêutica,

vinculada a uma tradição bem conhecida, que se inicia com a atividade interpretativa dos poetas gregos, tidos como mensageiros dos deuses, citados nos diálogos de Platão, passando depois pela arte do tradutor – intérprete, pela arte da exegese e comentário, pela interpretação dos textos religiosos do judaísmo, cristianismo e islamismo, assim como a interpretação do Código de Direito Canônico na tradição da jurisprudência (cf. APEL, 2000. v. 1, p. 329-330).

Tal tradição hermenêutica prossegue na época moderna com a obra de Schleiermacher que, de acordo com Apel: “[...] elevou o ‘compreender’ a um tema da epistemologia filosófica, independente de todos os vínculos dogmáticos e pragmáticos da interpretação bíblica” (Id. Ibid. p. 331) e ulteriormente com Wilhelm Dilthey, que defende a compreensão hermenêutica como a operação típica das “ciências do homem” e, por intermédio dela, procura uma legitimação dessas ciências, semelhante à efetivada por Kant no contexto explicativo das ciências naturais.

Após as versões psicológica (Schleiermacher) e metodológica (Dilthey), essa tradição tem continuidade no século XX com a hermenêutica existencial desenvolvida por Heidegger em “Ser e Tempo” (1988), através da analítica do Dasein, iniciando a virada ontológica da hermenêutica. Atualmente chega-se, por exemplo, às versões de Gadamer e Paul Ricoeur.

No esforço de caracterizar a filosofia analítica surgem algumas questões na tradição hermenêutica relacionadas com atitudes e modos de fazer filosofia. Tal tradição sugere que o mundo apresenta situações hermenêuticas, isto é, situações necessitadas de interpretação, no sentido não somente de mais e melhores informações concernentes a elas, visto que uma situação poderia estar inteiramente descrita, no que diz respeito à quantidade e à qualidade das informações relevantes, porém continuar pedindo interpretação.

É característico das situações hermenêuticas haver uma certa distância, espacial e temporal, que nos separa do objeto que se está tentando entender. Tal objeto pede interpretação devido, sobretudo, a essa distância, que não ocorre apenas no caso de textos ou civilizações do passado, mas também com relação a objetos de nosso próprio tempo, pertencentes a nossa cultura, ou ainda pode acontecer entre duas pessoas no tempo atual, que falam a mesma língua e pertencem à mesma cultura. Aquilo que falta, aquilo de que se está afastado pela distância, é concebível em termos de algo que foi vivido por outras pessoas e que se trata de entender. Contudo, esse vivido não é um objeto que possa ser alcançado por metodologias precisas e objetivas, já que o ato interpretativo, a intenção de entender e a vontade de “entrar” naquele objeto fazem parte do objeto que se pretende interpretar.

Nesse tipo de situações necessitadas de interpretação, o risco do erro, do engano, da má-compreensão, é muito alto, especialmente por não se poder estabelecer regras fixas, constantes e de aplicação automática e articulada que assegurem a superioridade de uma interpretação sobre a outra. No entanto, se tais regras pudessem ser elaboradas, a situação hermenêutica seria completamente anulada e o mundo seria composto somente de objetividades.

A hermenêutica parece distinguir-se por uma inabalável vontade de entender, como uma espécie de condição lógico-ética da interpretação a ser tentada. Entretanto, a má compreensão e o mal-entendido podem ocorrer, apesar de se contar com essa vontade inicial.

A noção de hermenêutica, proposta por Cabrera como estratégia para caracterizar contrapositivamente o filosofar analítico, decorre da tradição hermenêutica, porém não coincide com ela, uma vez que poderá englobar filosofias que não pertencem à tradição hermenêutica dada, como a descrita por Apel (2000), sendo uma noção mais ampla. Tal noção apóia-se na seguinte argumentação: uma filoso-

fia reúne elementos hermenêuticos quando emprega categorias experienciais num sentido de experiência concebida como experiência vivida historicamente, e na medida em que tais elementos fazem parte constitutiva das significações de expressões e atitudes, não os concebendo como simples acompanhamento externo de significações que também seriam compreensíveis sem eles.

As experiências aqui relevantes são captadas a partir de seu ser vividas, do seu estar afetadas pela temporalidade e do seu ser constituintes da inteligibilidade das significações de expressões e ações. Tais experiências são, por conseguinte, vividas, temporalizadas e vivencial – temporalmente significativas.

Tal noção de hermenêutica é ampla ou larga porque possibilita abranger quase tudo o que pertence à tradição hermenêutica e, ademais, diversas outras construções filosóficas não inseridas naquela tradição. Com efeito, poder-se-á admitir como incluindo elementos hermenêuticos uma fenomenologia da linguagem à maneira de Merleau Ponty, ao passo que a fenomenologia da linguagem de Husserl na obra “Investigações Lógicas” não seria hermenêutica. Do mesmo modo, filosofias transcendentais da linguagem, como a teoria de Apel, podem incorporar elementos hermenêuticos nesse sentido amplo, enquanto outras teorias transcendentais, como a kantiana ou a de Wittgenstein no *Tractatus*, não constituiriam filosofias transcendentais hermenêuticas.

Segundo Cabrera (2003, p. 30), todas as filosofias que coloquem a linguagem em contato com elementos experienciais do tipo descrito acima e, assim, atribuam à historicidade e ao vivido uma dimensão de caráter significativo ao estudo de expressões e de ações, são consideradas hermenêuticas no sentido largo por ele apresentado.

Desse modo, o termo “hermenêutico” torna-se uma adjetivação muito ampla de todo tipo de perspectiva filosófica. A tese de Cabrera é a de que essa noção ampla do termo “hermenêutico” não pode adjetivar uma filosofia

analítica da linguagem, isto é, a de que uma “análise hermenêutica” seria uma contradição nos termos.

No que tange às relações de contraste entre filosofia analítica e hermenêutica, Cabrera (2003) formula três teses¹.

A primeira tese sustenta o contraste entre a experiência empírico-objetiva da filosofia analítica e a experiência vivida da hermenêutica.

As várias analíticas da linguagem utilizam diversas noções de experiência, contudo a tendência é admitir um tipo de experiência entendida como empiria, como um espaço público e partilhado, que não precise de qualquer condição particular de acesso, apoiado em experiências particularizadas. A experiência assim entendida é objetivamente articulada, passível de observação e de descrição, constituindo uma base comum que várias teorias da linguagem deverão levar em consideração. As expressões têm uma articulação objetiva que possibilita analisá-las em sua estrutura própria, sem ter que remetê-las a uma subjetividade doadora de significação ou a um marco cultural determinante.

Por sua vez, para as hermenêuticas da linguagem no sentido amplo, não importam somente os sistemas de signos, porém a linguagem como meio primordial de constituição das significações vividas, como o acontecer histórico destas, não apenas como linguagem que pode ser estruturada em sistemas, mas como linguagem-experiência, dentro de nosso pertencimento a um certo marco cultural-histórico. Nessa perspectiva, a linguagem que mais importa é a fala viva, o fluir da conversação, como diz Gadamer (1998, p. 647-648):

[...] a linguagem é pela sua essência a linguagem da conversação [...] Essa é

1 Habermas também estabelece comparações entre a filosofia analítica e a hermenêutica, concebendo-as como duas versões complementares da assim chamada virada lingüística (cf. HABERMAS, 2004, p. 63-97).

também a razão pela qual os sistemas inventados de entendimento artificial nunca são linguagens. As linguagens artificiais, linguagens secretas ou simbolismos matemáticos, não possuem na sua base uma comunidade nem de linguagem nem de vida, senão que se introduzem e aplicam meramente como meios e instrumentos de entendimento [...]. Numa comunidade lingüística real, pelo contrário, não precisamos primeiro chegar a um acordo, senão que já estamos desde sempre de acordo, [...].

A segunda tese estabelece o contraste entre a ênfase nas funções referencial-performativas da linguagem, ligadas ao interesse cognitivo – (inter)ativo da filosofia analítica e o acento colocado nas funções vocativas ou apelativas da linguagem, vinculadas ao interesse usufrutivo da hermenêutica.

Tanto a filosofia analítica como a hermenêutica adotam uma concepção constitucional da linguagem, na medida em que os defensores destas tendências filosóficas estão voltados para a idéia de participação da linguagem na constituição de conceitos que lhes interessam para relacionar-se com o mundo. A partir dessa atividade lingüístico – conceitual surgem as categorias de apreensão do real, não podendo estabelecerem-se linhas inteiramente nítidas entre os conceitos gerados e as suas articulações na linguagem. Ocorre, entretanto, que cada uma dessas filosofias assume de maneiras muito diversas uma concepção constitucional da linguagem, de modo que a relação dos conceitos constituídos com o mundo é funcionalmente diferente em cada uma delas.

A filosofia analítica salienta conceitos elaborados com funções cognitivo – referenciais, sendo considerada a linguagem como esclarecedora e mostrativa, de sorte que a

filosofia analítica está preocupada com a questão da crítica do sem-sentido e com as condições da expressão significativa.

Na filosofia analítica as funções usufrutivas da linguagem não são enfatizadas. Tais funções estão correlacionadas à concepção do mundo como objeto de usufruição, de prazer, de dor ou, em um sentido genérico, de padecimento. O objeto de usufruição ou de padecimento não é buscado nem para ser objetivamente referido nem para ser praticamente transformado, mas para deixar-se afetar por ele ou deixar-se estar nele. Ressalte-se que tal atitude não se desvincula de um conhecer o mundo nem de um agir sobre ele em outros sentidos distintos dos sentidos referenciais e práticos habituais, de modo que conhecimento e ação poderão ser redefinidos pela usufruição do mundo.

As funções expressivas, empregadas pela filosofia analítica, são aquelas que mais se aproximam das usufrutivas, referindo-se à manifestação ou comunicação de sentimentos, emoções e atitudes (Cf. COPI; COHEN, 1995, p. 95). Esses autores apontam a poesia como campo privilegiado de manifestação das funções expressivas da linguagem e afirmam que o discurso expressivo enquanto tal não possui um valor lógico, não está na dimensão da verdade, de sorte que as funções expressivas ou emotivas ficam limitadas ao prazer estético ou à perturbação da razão.

Segundo Cabrera (2003, p. 34): “Experiência objetiva, articulabilidade e referência externa à verdade têm caracterizado a aproximação analítica às funções usufrutivas da linguagem.” Isto pode-se notar no tratamento das questões éticas e estéticas. Nas últimas décadas tem-se desenvolvido uma considerável produção de ética analítica, especialmente análises de termos morais, ou de usos morais de expressões, e estudos atinentes à estrutura lógica da argumentação moral. No entanto, esses estudos não se afastam da noção empírico-objetiva já aludida na primeira

tese. Com efeito, das questões morais interessa tudo o que possa ser articulado em expressões objetivas, não a vivência das experiências morais em seu elo com a historicidade e com a condição humana.

A filosofia analítica também tem-se ocupado com questões estéticas, como por exemplo, em obras de Nelson Goodman, Monroe Beardsley, John Osborne, John Hospers e Ernst Gombrich. Contudo, as questões estéticas são sempre estudadas em suas condições de inserção na estrutura objetiva e pública da linguagem, em referência externa com a verdade cognitiva.

As hermenêuticas, por sua vez, interessam-se especialmente pelos assim chamados mal entendidos e incompreensões, que são passíveis de surgir mesmo quando o sentido seja razoavelmente assegurado. A introdução de elementos existenciais e de expressão vivida nas hermenêuticas indicam a presença de estruturas afetivas ou páticas (do grego pathos) nas questões concernentes à significação e à verdade, com textura aberta e fluidez temporal.

O enorme interesse cognitivo-ativo das filosofias analíticas da linguagem, no sentido de um interesse pela verdade, pelo conhecimento e pela ação, mas não pelos efeitos expressivos do uso da linguagem, é substituído nas hermenêuticas por um forte interesse pelo estético como modelo possível da atitude do deixar-ser e do abandonar-se, mas não pela Estética como disciplina acadêmica. Não é por acaso que a obra "Verdade e Método", de Gadamer, inicia-se com a colocação do problema estético. Heidegger, na última fase do seu pensamento, visualiza uma maneira de relembrar a verdade do ser por intermédio da poesia, em confronto com as formas científicas e metafísicas de abordagem do mundo. Desse modo, o fruir, o usufruir, o deixar-se atingir pelo belo não são somente atitudes de encanto estético, mas exemplos de uma nova atitude diante do mundo, distinta da referencial-prática.

As funções usufrutivas estão vinculadas a outras

funções da linguagem que, de modo geral, podemos denominar vocativas ou apelativas, as estruturas do não dito ou do silêncio, como o que se oculta na fala ao invés de nela manifestar-se e aquilo que significa através de sugestão e suscitação de atitudes mais do que pela transmissão de informações objetivas.

As hermenêuticas não estão somente interessadas na linguagem como completamente controlada pelo falante, isto é, como falada e escrita pelo homem como sujeito da linguagem, mas também na linguagem que fala por intermédio dos homens sem seu consentimento ou, conforme Heidegger, na linguagem que nos fala e não apenas naquela que falamos.

Na literatura hermenêutica é colocada ênfase na fala e na sua superioridade sobre a escrita como o atesta Palmer (1989, p. 26):

Os poderes da linguagem falada deveriam recordar-nos um importante fenômeno: a fraqueza da linguagem escrita. A linguagem escrita não tem a expressividade primordial da palavra falada [...] Platão enfatiza a fraqueza e a inutilidade da linguagem escrita. [...] Escrever uma língua é uma 'alienação da língua' relativamente à sua vivacidade – é um autodistanciamento da fala.

Frege, por sua vez, considerado por muitos o pai da filosofia analítica², expressou nitidamente a atitude contrária, tanto no que tange à questão das relações entre a história e os conceitos como no que concerne à questão das funções emotivas da linguagem e a fala.

Se no fluxo constante de todas as coisas nada de fixo e de eterno permanesse, desapareceria a cognoscibilidade do mundo

2 Cf, por exemplo, GABRIEL, 1990, p. 21-25.

e tudo se precipitaria no caos. Há quem pense, ao que parece, que os conceitos rebentam na nossa alma como as folhas nas árvores e julgue poder apreender a sua essência através da investigação do seu modo de formação, ao mesmo tempo que, tomando como ponto de partida a natureza da alma humana, os procura elucidar de um ponto de vista psicológico. Mas esta concepção torna tudo subjetivo e suprime, se levadas às suas últimas conseqüências, a verdade. Aquilo que se chama história dos conceitos é de fato uma história ou do nosso conhecimento dos conceitos ou das denotações das palavras. [...]. Em especial para a vida emotiva, os tons têm uma relação mais íntima que as formas e as cores; e a voz humana com sua infinita flexibilidade permite satisfazer também as mais finas combinações e inflexões do sentimento. Mas, por valiosas que possam ser estas vantagens para outros fins, para o rigor das deduções carecem de significação (FREGE, 1972 apud CABRERA, 2003, p. 36).

Frege faz então o elogio da escrita sobre a fala acen-
tuando a maior precisão daquela:

Esta segurança do símbolo escrito conduzirá também a um cunho mais preciso do designado [...] Uma vantagem maior do escrito é a maior duração e invariabilidade [...] A escrita oferece a possibilidade de tornar presentes muitas coisas ao mesmo tempo [...] Se não se trata de apresentar o pensamento natural tal como se estruturou

em seu efeito recíproco com a linguagem verbal, mas de complementar essa limitação que se produziu por seu estreito trato com o sentido do ouvido, então, segundo isto, a escrita deve ser preferida sobre a fala (FREGE, 1972 apud CABRERA, 2003, p. 36).

A terceira tese associa as filosofias analíticas com pressupostos lógico-categoriais, ao passo que as filosofias hermenêuticas ligam-se a marcos aprioris de compreensão.

Nas filosofias analíticas geralmente não se assumem estruturas a priori de caráter sintético alicerçadas em algum aparelho subjetivo-transcendental nem em algum marco fundamental fornecido pela cultura ou pelas tradições, mas apenas no máximo, certos apriorismos analíticos e lógicos, como por exemplo, a lógica de funções do *Tractatus*, denominada transcendental por Wittgenstein. Não há, nas filosofias analíticas, compromissos com qualquer tipo de transcendentalismo que não seja redutível ou às estruturas analíticas da lógica formal ou a algum aparelho categorial ou aos sistemas de regras que regem os usos da linguagem.

Já nas abordagens hermenêuticas em sentido lato predomina a consideração de amplos contextos culturais e tradicionais, que influenciam de maneira constitutiva e a priori na produção de significações, determinando laços de necessidade entre elas. Algumas condições originárias de entendimento são pressupostas para a compreensão dessas significações. Tais condições estão inseridas nos marcos culturais últimos, nas tradições herdadas, nos horizontes compreensivos nos quais já estamos situados desde sempre quando começamos a pensar, e com os que estamos já familiarizados. Estes marcos ou referenciais últimos têm sido concebidos como aprioris transcendentais de inspiração kantiana, aprioris pragmáticos (Apel) ou como

o mundo da vida não tematizável e originário (Husserl), ou ainda como acervo de preconceitos em uma historicidade que nos conforma e efetua (Gadamer).

Cabrera (2003,p.38) assevera que:

[...] uma filosofia da linguagem pode ser chamada de 'analítica' apenas se assumir todos e cada um desses três traços e que seu caráter analítico se tornará problemático no momento em que pelo menos uma dessas características não for satisfeita.

3 WITTGENSTEIN: entre a análise e a hermenêutica

O termo "analítico" é entendido aqui no sentido que foi explanado na seção anterior e está relacionado a uma maneira fundamental de entender a atividade filosófica e de ver o mundo e a linguagem.

No contexto da filosofia contemporânea e, sobretudo, dentro da filosofia analítica da linguagem, constitui um centro de referência a obra do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, dentre as quais se destaca o *Tractatus Logico-Philosophicus*, que faz parte da primeira fase de sua filosofia.

No tocante aos objetivos do *Tractatus*, o seu autor assevera no Prefácio à obra que:

O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor — não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos: a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado). O limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o

que estiver além do limite será simplesmente um contra-senso. (WITTGENSTEIN, 1994a, p. 131).

Na literatura concernente ao Círculo de Viena tem-se insistido na enorme influência que Wittgenstein teria exercido na filosofia do Círculo por intermédio de uma determinada interpretação do *Tractatus*. A este respeito, Weinberg (1959, p. 48) chega a afirmar que: “A filosofia do Círculo [...] não é mais do que uma série de comentários estendendo a obra fundamental de Wittgenstein”, isto é, o *Tractatus* (cf. também HALLER, 1990, p. 42ss).

Na concepção neopositivista interpreta-se o *Tractatus* como um avanço em relação à crítica das estruturas da linguagem ordinária e como apresentação de subsídios para a construção de uma linguagem logicamente perfeita, que melhor conviria às exigências científicas. Nesse sentido diz Weinberg (1959, p. 46-47):

A obra de Wittgenstein pode ser considerada uma tentativa de construir as regras de uma linguagem exata. Trata-se de uma crítica dos *Principia Mathematica* na medida em que ele considera tal obra como a primeira aproximação à linguagem teoricamente perfeita.

A teoria da figuração é interpretada de uma maneira empirista, com base em interesses bastante epistemológicos. As proposições elementares são referidas a fatos atômicos, concebidos como relatos de sensações ou de experiências. Como consequência parcial disso interpreta-se que o sentido ou sem-sentido das proposições estaria ligado a alguma versão do “princípio de verificabilidade”. Nessa interpretação, o *Tractatus* assumiria uma forte atitude antimetafísica, na medida em que a teoria do simbolismo ali tratada possibilitaria uma crítica da tradição filosófica,

como se violasse sistematicamente as regras desse simbolismo, produzindo sem-sentidos. Tal crítica atingiria toda a metafísica e toda a teoria dos valores.

Segundo Weinberg (1959, p.47), o *Tractatus* constitui “[...] uma crítica à metafísica enquanto considera a metafísica como um erro surgido da má compreensão da lógica da linguagem.” Com efeito, as concepções metafísicas que admitem a existência de entes empíricos seriam eliminadas da linguagem significativa.

É típico da interpretação neopositivista do *Tractatus* sustentar que as idéias de Wittgenstein, atinentes aos limites da linguagem, estavam plenas de idiossincrasias pessoais, que não deveriam afetar as teses tidas como autenticamente teóricas do livro. A este respeito diz Carnap, um destacado membro do *Círculo de Viena*, citado por Cabrera:

Tanto eu quanto meus amigos do *Círculo de Viena* devemos muito a Wittgenstein, sobretudo no que se refere à análise da metafísica. Porém, não posso estar de acordo com ele no que diz respeito ao ponto que acabo de mencionar [o paradoxo do *Tractatus*, em 6.54]... não estou de acordo com a afirmação segundo a qual todos os seus enunciados são tão carentes de sentido quanto os enunciados metafísicos. Segundo a minha opinião, grande parte de seus enunciados (infelizmente, nem todos) de fato tem sentido, como acontece com todos os enunciados da análise lógica (CARNAP apud CABRERA, 2003, p.68).

O problema de limites da linguagem poderia ser solucionado por intermédio de recursos técnicos, sem misteriosismos, por exemplo, pela introdução de hierarquias de metalinguagens, que é exatamente uma das idéias

que Russell expressa em sua Introdução ao Tractatus:

[...] que toda linguagem tenha, como diz o Sr. Wittgenstein, uma estrutura sobre a qual, na linguagem, nada possa ser dito, mas que possa haver outra linguagem que trate da estrutura da primeira linguagem e tenha, ela própria, uma nova estrutura, e que possa não haver limite para essa hierarquia de linguagens. [...] As totalidades a respeito das quais o Sr. Wittgenstein sustenta ser impossível falar, não obstante ele pense que existam, são o objeto de seu misticismo. A totalidade resultante de nossa hierarquia não seria meramente inexprimível, mas uma ficção, uma mera delusão, e a suposta esfera do místico estaria assim abolida (RUSSELL, 1994, p.127-128).

Em face do acima exposto pode-se questionar: qual a relação entre a interpretação neopositiva e a classificação de Wittgenstein no filosofar analítico? É possível uma postura filosófica neopositivista fora do filosofar analítico ou vice-versa?

Conforme Cabrera (2003, p.69), perguntar se o Tractatus consiste ou não em uma abordagem analítica da filosofia da linguagem, significa perguntar o que se segue:

- a) Introduce ou pressupõe Wittgenstein, nas suas análises, alguma noção não empírica de experiência, algum conceito de experiência vivida, em contato com a temporalidade e a cultura? b) Examina ele funções da linguagem não referenciais, vinculadas à suscitação de significações, às funções da linguagem ligadas à ação, à

expressão ou à fruição? c) Aceita Wittgenstein nessa obra algum tipo de marco sintético a priori de compreensão, que exija do usuário da linguagem um pertencimento originário a esse marco, na geração do sentido das expressões?

Cabrera sustenta que a resposta a essas três questões parece ser negativa. Frequentemente, tem sido dito que o *Tractatus* é uma obra multifacetada e bastante rica na abordagem de diversos temas tais como a apresentação de uma metafísica, uma teoria lógica, uma teoria da significação, uma teoria da ciência, uma teoria da identidade e das entidades matemáticas, as bases lógico-formais de uma teoria do conhecimento e inclusive uma reflexão mística. Todavia, a temporalidade parece radicalmente excluída do *Tractatus*, e não acidentalmente. O significado das proposições é gerado somente pelas suas articulações lógicas, as funções que importa estudar são apenas as referenciais, as figurativas de estados de coisas. Não há qualquer indicação de que as significações tenham algum tipo de constituição histórica.

Ao longo do *Tractatus* e até sua parte final aponta-se para aquilo que a proposição apenas mostra sem poder dizer. Contudo, sobre isso, não há filosofia, somente o silêncio. E, de acordo com Cabrera, o silêncio do fim do *Tractatus* não parece ser um silêncio hermenêutico, isto é, um silêncio que, em contraponto com o articulável, possa produzir significações.

Trata-se, no *Tractatus*, de um silêncio-limite, puramente privativo, daquilo que pode faturalmente ser dito. Tanto que, uma vez apresentado o silêncio, o *Tractatus* termina, nada há de positivo a ser dito sobre o silêncio, nem participa ele da geração de significações proposicionais, exhaustivamente explicadas

pelas articulações lógicas desenvolvidas no livro (CABRERA, 2003, p. 69-70).

O *Tractatus* constitui um exemplo característico de um filosofar analítico. Caso Wittgenstein abandonasse as teses que os neopositivistas lhe atribuem, ele continuaria praticando um filosofar analítico:

[...] ele poderia conceber a filosofia como descrição da linguagem ordinária, sem qualquer intuito de estudá-la mediante recursos lógicos, ou conceber os objetos simples em termos não sensíveis, ou formular um critério de sentido que não fosse uma versão do princípio de verificabilidade, ou ainda, não pretender eliminar a metafísica ou ter uma concepção sintética da teoria lógica e, ao mesmo tempo, continuar excluindo os elementos hermenêuticos (a noção de experiência vivida, as funções apelativas da linguagem e os aprioris sintéticos) [...] O mero fato de a filosofia analítica ter hoje saído do referencial teórico do neopositivismo não a aproxima per se de filosofias que adotam e desenvolvem elementos hermenêuticos, na medida em que as filosofias analíticas não neopositivistas continuam trabalhando somente com objetos articuláveis mediante metodologias externas. A relação inversa parece mais pacífica: todas as filosofias de orientação neopositivista parecem tender a adotar o referencial analítico de filosofar [...] (CABRERA, 2003, p. 71).

Muitos autores admitem que as obras wittgensteini-
anas posteriores ao *Tractatus* incorporam algum compo-

nente hermenêutico. Gadamer, por exemplo, citado por Cabrera, reconhece no último Wittgenstein elementos claramente hermenêuticos, ao criticar os pressupostos nominalistas subjacentes ao *Tractatus*:

A idéia de uma normalização lingüística, presidida pelo ideal da univocidade foi substituída pela teoria dos jogos de linguagem. [...] Esse labor analítico da filosofia aqui sugerido pode ser qualificado de hermenêutico porque o ponto de partida não é uma estrutura artificial de meios de informação nem uma semiótica geral [...] aqui se descreve a conduta vital e lingüística, que cria suas próprias regras e formas estruturais (GADAMER apud CABRERA, 2003, p. 72).

Será que essa concepção gadameriana de um Wittgenstein analítico-hermenêutico não é apressadamente generosa? Estão os jogos de linguagem apresentados por Wittgenstein afetados pela historicidade?

A regularidade dos jogos de linguagem, a sua não-arbitrariedade, a existência de uma gramática de usos, a articulação entre palavra e coisa e o elo recíproco entre jogos de linguagem, bem como o caráter autonormativo das regras no interior dos mesmos, levam a pensar que Wittgenstein poderia estar apoiando, nas “Investigações Filosóficas” (1994b) e em outras obras desse último período, sem explicitá-la, uma teoria naturalista e vitalista da ação e da linguagem, que poderia encerrar elementos quase hermenêuticos.

No texto “Da Certeza” [s.d] as certezas últimas, aquilo que não necessita ser explicitado, que não é hipotético nem constitui crenças, configuram um tipo de quadro de referências ou pano de fundo (*Hintergrund*) no qual se sustentam as proposições empíricas ordinárias.

Mas eu não obtive a minha imagem do mundo por me ter convencido da sua justeza, nem a mantenho porque me convenci da sua justeza. Pelo contrário, é o quadro de referências [Hintergrund] herdado que me faz distinguir o verdadeiro do falso. [...] Por que é que não verifico se tenho dois pés quando quero levantar-me da cadeira? Não há porquê. Não o faço, simplesmente. É assim que ajo. (WITTGENSTEIN, [19-?], aforismos 94 e 148).

Esse pano de fundo é o limite do que pode ser comprovado ou verificado, a evidência de que não podemos provar ou testar tudo, de que existem certas coisas que sabemos com certeza sem qualquer prova. Para Wittgenstein, nem todas as afirmações são da mesma espécie, sendo algumas empíricas, no sentido usual, e outras ditas fundamentais, articuladas ao pano de fundo.

Seria o Hintergrund wittgensteiniano um elemento hermenêutico? Gadamer aponta para uma resposta afirmativa ao admitir que as crenças vinculadas ao Hintergrund possuem uma base vital, formas de vida e ações humanas no mundo. Tal aspecto parece, ao menos superficialmente, hermenêutico-existencial.

Na idéia de um envolvimento nos jogos de linguagem há a noção profundamente hermenêutica de que, quando jogamos, esquecemo-nos de suas regras, já que as temos completamente internalizadas.

O Hintergrund pareceria ser algo como um apriorismo sintético, o que indicaria a exclusão da obra "Da Certeza" do quadro referencial analítico, conforme a terceira tese de caracterização da filosofia analítica mencionada na seção 2. Os dados obtidos do Hintergrund não são lógico-formais nem categorias, tais como a substância, causalidade ou relação, porém um acúmulo de trivialidades, próximas da "abertura ao ser" proposta por Heidegger como

uma aparição que não apresenta novidades, mas a repetição da mesma coisa.

Contudo, os aprioris compreensivos da hermenêutica parecem apriorismos sintéticos de caráter, digamos, espiritual, ao passo que o *Hintergrund* wittgensteiniano caracterizaria um referencial completamente naturalizado. Isso afastaria Wittgenstein da hermenêutica gadameriana. Entretanto, o tornaria mais assimilável para o referencial analítico? O que a análise teria contra apriorismos sintéticos em geral, embora naturalizados, seria seu caráter inverificável, misterioso, fundamentalista, pré-lógico, pré-proposicional e metafísico.

Não adiantaria para o wittgensteiniano explicar ao analítico que o *Hintergrund* aponta somente para um limite natural-vital, não para um fundamento intelectual tradicional, e que não há uma tematização dele, como se pode encontrar em textos hermenêuticos, como por exemplo, em Heidegger. Seria um limite privativo como o limite estabelecido pelo *Tractatus*.

No entanto, embora sendo esse um ponto em que o wittgensteiniano se afastaria do hermenêutico, uma vez que o pano de fundo hermenêutico é espiritualista e tematizável, e não apenas um limite privativo, não seria um ponto que o reaproximaria do analítico, caso os critérios do filosofar analítico, tais como os abordados na seção 2, fossem rigidamente seguidos. Fundamentos últimos naturalistas ainda são fundamentos últimos. Conquanto o *Hintergrund* seja variável no tempo — os hermenêuticos também consideram que seus panos de fundo espiritualistas, dentre outros aspectos, são variáveis, afetados pela historicidade e não são metafísicos — continua sendo uma entidade enigmática e inverificável, que deveria poder ser substituída por recursos mais inteligíveis e operativos.

Desse modo, Wittgenstein ficaria excluído do referencial analítico por transgredir a terceira tese indicada na seção 2. Além disso, encontramos na obra "Da Certeza"

e em outros textos do último período de sua filosofia, muitas idéias que colocam em risco os princípios composicionais e a idéia de elementos últimos de análise, que constituem características recorrentes do filosofar analítico em sentido estrito.

Por outro lado, Cabrera (2003, p. 77) assevera continuar cético, contrariamente ao otimismo gadameriano, no que tange à recepção do “Wittgenstein tardio” pela Hermenêutica:

[...] após o *Tractatus*, Wittgenstein continuou a pensar na linguagem articulada, especificamente nas proposições, como lugar privilegiado da produção de significações, embora sejam elas agora diversificadas e articuladas em situações de uso, e não estudadas somente segundo uma forma lógica geral. Não obstante, a idéia de uma ‘lógica’ organizadora continua. Não me parece que deva confundir-se o interesse por uma teoria pública e socializada da linguagem com um interesse pelos vínculos entre linguagem e contexto histórico-cultural, num sentido hermenêutico. O social poderia ainda ser externo, ignorando a historicidade. Afinal de contas, os ‘jogos de linguagem’ continuam sendo fenômenos objetivos, ligados a uma experiência empírica e descritível, e não a uma experiência vivida, com dimensões públicas de práticas humanas [...] (É bem conhecido o ataque de Wittgenstein a explicações internalistas, que fazem apelo a estados mentais, ou a experiências privadas.) As ‘formas de vida’ não são assumidas existencialmente, mas na forma de engajamentos pragmáticos perfeitamente

externos. A vantagem dos jogos de linguagem sobre as estruturas puramente referenciais da lógica do *Tractatus* seria apenas a de conseguir relacionar a linguagem com o mundo de maneiras mais diversificadas.

Cabrera acrescenta que um resultado curioso desse estudo seria Wittgenstein transformado numa espécie de *wandering jew* (judeu errante) da filosofia, ou seja, demasiado analítico para hermenêuticos e demasiado hermenêutico para analíticos. Demasiado analítico para tolerar ou admitir o histórico em sentido forte; demasiado hermenêutico para prosseguir assumindo a lógica do *Tractatus*. Mas será que um filósofo pode ficar encapsulado ou preso a denominações ou rótulos?

4 CONCLUSÃO

Wittgenstein exemplifica a noção opositiva de filosofar aqui exposta. No caso específico do filosofar analítico, este não consistiria em filosofar somente com categorias analíticas, ler apenas bibliografia analítica e empregar somente o jargão analítico. Entende-se aqui que filosofar analiticamente consiste em desenvolver categorias analíticas até elas tocarem seus limites, não temer considerar outras modalidades de reflexão filosófica quando os problemas e as próprias buscas filosóficas obriguem a fazê-lo.

O autor do *Tractatus* constitui um paradigma desse modo de fazer filosofia. Ele inicia colocando as questões dentro dos padrões analíticos herdados de Frege e de Russell, prossegue pensando de maneira a tornar evidentes as dificuldades dessa abordagem quando levada a seus extremos, e continua incorporando estilos reflexivos novos no tratamento dos mesmos problemas. No entanto, Wittgenstein nunca deixou que seu estilo de filosofar fosse completamente assimilado por outras tradições

de pensamento. Ele somente continuou sendo um analítico atento às bordas. Contudo, a dinâmica do pensamento de um filósofo deve eliminar distinções entre abordagens (p. ex., entre “analítico” e “não analítico”), quando o pensador está lidando com a coisa mesma.

Assim, Wittgenstein não seria nem mesmo um filósofo analítico nas bordas, mas tão somente, um pensador, no sentido indicado por Hegel, de um homem que se põe a pensar como constituindo o ato inaugural da filosofia. Em sua obra “Cultura e Valor”, assim argumenta Wittgenstein (1996, p. 60):

Creio que a minha originalidade (se essa for a palavra correta) pertence mais ao solo do que à semente. (Talvez eu não tenha uma semente minha.) Semeiem uma semente no meu solo e ela desenvolver-se-á de uma maneira diferente da que apresentaria em qualquer outro solo.

Wittgenstein sente a necessidade interna de se lançar contra os limites do filosofar analítico ao longo de seu itinerário reflexivo, talvez a indicação de que aquilo que devia ser pensado não respondia a delimitações precisas. Isso não deve ser apenas externamente elogiado, porém também ser promovido como exemplo de reflexão que leve a mudar as nossas maneiras atuais de produzir filosofia, cada vez mais fechadas e minuciosas. Quando se pensa profundamente, os limites entre estilos filosóficos devem diluir-se pela mesma força do pensamento. Nesse sentido, Wittgenstein exemplifica um tipo de pensamento plural.

REFERÊNCIAS

APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia**. São Paulo: Loyola, 2000. 1v.

CABRERA, Júlio. **Margens das filosofias da linguagem**. Brasília: Editora UnB, 2003.

COPI, Irving; COHEN, Carl. **Introducción a la lógica**. México: Limusa, 1995.

GABRIEL, Gottfried. Gottlob Frege (1848-1925): o pai da filosofia analítica. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Campinas, Série 2, v. 2, n. 1, p. 21-25, jan./jun.1990.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

HABERMAS, Jürgen. Filosofia hermenêutica e filosofia analítica. In.____. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004.

HALLER, Rudolf. **Wittgenstein e a filosofia austríaca**: questões. São Paulo: Edusp, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988. 2 v.

PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1989.

RUSSELL, Bertrand. Introdução [ao Tractatus]. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: Edusp, 1994.

WEINBERG, J.R. **Examen del positivismo lógico**. Madrid: Aguilar, 1959.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cultura e valor**. Lisboa: Edições 70, 1996.

_____. **Da certeza**. Lisboa: Edições 70, [19-?].

_____. **Investigações Filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 1994b.

_____. **Tractatus Logico-Philosophicus**. 2. ed. rev. e ampl.
São Paulo: Edusp, 1994a.

A ÉTICA DO DISCURSO COMO RECONSTRUÇÃO HABERMASIANA DA ÉTICA DE KANT

*José Carlos Dantas**

RESUMO

Abordagem teórica a reconstrução da ética kantiana em parâmetros da racionalidade comunicativa de Habermas, onde ao invés da restrita formalidade das máximas solipsistas, os discursos práticos enquanto *médium* do entendimento e consenso intersubjetivos, é que fundamentam o princípio de validade e razoabilidade de quaisquer normas que envolvam o universo dos atingidos.

Palavras-chave: Ética. Imperativos. Dever. Autonomia. Racionalidade. Discurso, Fala Ideal. Consenso. Kant. Habermas.

ABSTRACT

Theoretical approach concerning the reconstruction of kantian ethics according to parameters of Habermas communicative rationality, where instead of the restricted formality of solipsistic maxims, practical discourses, while medium of intersubjective understanding and consensus, ground the principle of validity and reasonability of any norms which involve the universe of the reached.

Key- Words: Ethics. Imperatives. Autonomy. Rationality. Discourse. Ideal Speech. Consensus. Kant. Habermas.

* Mestre em Filosofia (UFPB) – Professor do IESMA.

1 INTRODUÇÃO

Nosso tempo histórico é sensivelmente paradoxal no que se refere à relação entre ética e ciência. Por um lado, vivemos num inédito e irreversível momento de desenvolvimento científico-tecnológico ao nível de suscitar preocupação. A propósito, Marcuse advertira para o fato de que “[...] uma falta de liberdade confortável, suave, razoável e democrática prevalece na civilização industrial desenvolvida, um testemunho de progresso técnico”¹ e Luckács para o perigoso efeito da *reificação* nas atuais sociedades capitalistas, nas quais:

[...] o homem não aparece, nem objetivamente, nem seu comportamento em relação ao processo de trabalho, como verdadeiro portador desse processo; em vez disso, ele é incorporado como parte mecanizada num sistema mecânico que já encontra pronto de modo totalmente independente dele, e a cujas leis ele deve submeter.²

Neste contexto, segundo Ladrière,

[...] a ciência e a tecnologia fazem aparecer situações novas que exigem um esforço específico de criação ética, não somente no nível das decisões concretas que devem ser tomadas no decurso da ação, mas no nível mesmo dos princípios à luz dos quais podem ser tomadas decisões.³

1 MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 23.

2 LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 203-204.

3 LADRIÈRE, Jean. **Os desafios da racionalidade**. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 143

Esta nota condiz à reiteração apeliana sobre “[...] a carência de uma ética universal [...] jamais foi tão urgente quanto em nossa era de uma civilização unificada, planetária e criada pelas conseqüências tecnológicas provocadas pela ciência.”⁴

De fato, nosso mundo cibernético e informacional, globalizado e neoliberal – pós-moderno, no dizer de Lyotard, acumula no mesmo contexto, sérios problemas em escala planetária: devastação ambiental, manipulação genética, desengate entre valores morais e interesses particulares, imperialismos pedratórios, exclusões sociais, violações de direitos humanos, etnocentrismos, entre outros, agravados, segundo Roberto Kurz, pelas disparidades econômico-políticas entre os países ricos e pobres, fenômeno que aliás, conduziu, a modernização, conforme este autor, ao colapso. Diante desses problemas macros, impõe-se respectivamente, o desafio e a responsabilidade histórica, de construir uma civilização baseada numa ética universal da solidariedade. Este é justamente o outro lado da questão, pois segundo Apel, “[...] a tarefa filosófica de uma fundamentação racional da ética universal jamais pareceu tão difícil e tão sem perspectiva como na era da ciência[...].”⁵ em função, segundo o autor, da prevalente orientação epistemologicamente cientificista.

Lembremos que as éticas clássicas referiam-se basicamente às questões da vida moral em geral, a “vida boa”, “felicidade” para Aristóteles ou “bem comum” para Tomás de Aquino.

É Kant quem conceitua mais estritamente a moral, restringindo-a aos juízos éticos normativos, numa perspectiva de justificação racional. E tal moral como

4 APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação**. São Paulo: Loyola, 2000. p. 407.

5 Ibidem., p. 407.

observa Siebeneichler, desenvolve-se em quatro níveis: deôntico, cognitivo, formal e universal.

À luz do *Aufklärung* (Esclarecimento), Kant defende a dignidade absoluta do ser humano e, por este signo de maioridade, atribui ao indivíduo, conseqüentemente, a soberana responsabilidade pelo agir moral, de modo a sistematização uma ética categoricamente formal, baseia-se em imperativos morais traduzíveis em máximas universalizáveis expressas na concreta ação subjetiva.

Este caráter universal da moral kantiana interessa aos dois articuladores principais da ética discursiva Apel e Habermas, mas eles a redimensionam em direção ao paradigma da intersubjetividade, de modo que a universalidade imperativo categórico a partir do sujeito transfigura-se, portanto, em princípio de universalização, pelo qual a validade de qualquer norma depende do assentimento de todos os concernidos.

Esta reformulação habermasiana da moral de Kant é, pois o objetivo principal deste texto. Neste sentido, o dividimos em duas partes principais: uma noção geral da teoria moral kantiana seguida de uma breve alusão à reação crítica de Hegel; na segunda parte apresentamos aspectos fundamentais da ética do discurso.

Sem a pretensão de dar conta obviamente em poucas páginas da amplitude da ética discursiva, intentamos apresentá-la, contudo, como uma proposta ética interessante, essencialmente porque imputa à comunidade dos homens que agem e falam responsabilidades intersubjetivas sobre a situação histórica que os abrange. Sua importância na verdade, já é bem reconhecida nos mais diversos campos: ética, política, direito, educação, comunicação, etc. e é por este status teórico que ela figura entre as principais vertentes éticas contemporâneas preocupadas com a emancipação humana real e universal; todavia, pela sua própria natureza, sempre aberta a críticas e reformulações.

2 A PERSPECTIVA MORAL DE KANT E A CRÍTICA DE HEGEL

Partindo da idéia de que todo homem tem valor absoluto porque é capaz de boa vontade, ou seja, conscientemente coloca seu agir sob a regência da razão prática e, assim, como sujeito dessa razão torna-se autárquico, autolegislator e digno, Kant se preocupa em estabelecer uma moral em que racionalidade humana prática, seja seu fundamento principal.

Convém ressaltar de acordo com Manfredo, que Kant ao elaborar seu sistema moral, rejeita a princípio, pelo menos quatro tentativas tradicionais de fundamentação da moralidade: em primeiro lugar, a ação humana baseada em princípios empíricos, por exemplo, o da autoconservação. Este princípio contradiz a ação humana livre; em segundo, a tentativa racionalista moderna como em Wolff,

[...] de estabelecer a causa suficiente e o fim obrigatório de toda ação humana, a partir de uma dedução da essência de homem, conhecida *a priori*. Kant considera tal procedimento insuficiente pela razão básica [...], identificação entre natureza e liberdade.⁶

Desde o Iluminismo distinguem-se leis da natureza e lei da liberdade; em terceiro, a perspectiva herdada dos gregos segundo a qual, o homem é fixado no todo da organização cósmica e mediante sua ação é guardião dessa mesma ordem. Isso inviabiliza, conforme Kant, a liberdade do homem porque o princípio de seu agir lhe seria externo. Ora, a filosofia prática kantiana refuta, como se sabe, toda

6 OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993. 138-139.

ética heterônoma e finalmente Kant recusa a interpretação bíblico-teológica acerca da vontade tirânica de Deus agindo sobre o homem. “A moralidade radica na liberdade, que se autolegisla e que, independentemente de determinações estranhas, é libertação racional da vontade.”⁷

Assim, Kant atribui ao homem responsabilidade irreduzível, por isso a boa vontade é uma referência primordial à ação humana geral. Entretanto, porque a boa vontade é muitas vezes coagida pelas tendências e inclinações subjetivas, particularmente, a pretensão de felicidade ou amor-próprio - mediante concessões aos móveis materiais ou circunstanciais, a coordenação das ações pela força do dever torna-se um correlato fundamental, de modo que uma ação moralmente boa, é a que se faz por dever. Ora, para Kant, “[...] o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei.”⁸ Para que esta lei necessária determine a ação, é preciso, que a motivação subjetiva da ação, seja exatamente o respeito àquela lei moral, de alcance universal, traduzida objetivamente no célebre princípio: “[...] devo proceder de maneira que eu possa querer que a minha máxima se torne uma lei universal.”⁹

É por causa do conflito entre a vontade pura e a vontade empírica, entre a lei objetiva do dever e as condições e tendências subjetivas, que a lei se torna enfaticamente imperativa:

A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*. Todos os imperativos se exprimem pelo verbo dever (*sollen*), e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão

7 Ibidem., p. 141.

8 KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 31.

9 Ibidem., p. 33.

para uma vontade que segundo sua constituição subjetiva não é necessariamente determinada (obrigação).¹⁰

De fato, para Kant:

[...] as leis têm que determinar a vontade enquanto vontade, ainda antes que eu pergunte se realmente tenho a faculdade requerida para um efeito apetecido ou que coisa me importa fazer para produzi-lo.¹¹

Esta relação entre a lei objetiva e a imperfeição subjetiva de qualquer racional é expressa pelas fórmulas dos imperativos hipotético e categórico. Ao passo que o primeiro é relativo a uma ação enquanto condição “técnica” de um fim – o êxito de um empreendimento depende de empenho respectivo; o segundo, em contraste, tem caráter incondicional, apresenta-se numa ação necessária por si mesma. O que é então específico deste imperativo, é que ele não se relaciona com a matéria (móviles) da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom da ação reside na disposição (*Gesinnung*), seja qual for o resultado. Este imperativo pode chamar-se o imperativo da moralidade¹²

Por outro lado, o filósofo é enfático ao declarar que de modo geral os princípios materiais, porque suportados em condições incluídas no princípio da felicidade própria, não comportam o fundamento determinante da vontade, porque justamente “[...] o apetite de felicidade não tem a ver com a forma de conformidade à lei, mas unicamente com a matéria...”¹³ de maneira que se as regras subjacentes às

10 Ibidem., p. 49.

11 KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.34-35.

12 KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**, Op. cit., p. 52.

13 KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Op. cit., p. 43.

apetições inferiores não fossem determinadas por uma lei formal, não seria admitida uma faculdade de apetição superior. Conseqüentemente, na *Crítica da Razão Prática* (1788) precisamente no Terceiro Teorema, ele afirma:

[...] se um ente racional deve representar suas máximas como leis universais práticas, então ele somente pode representá-las como princípios que contém o fundamento determinante da vontade, não segundo a matéria, mas simplesmente segundo a forma.¹⁴

Isto porque precisamente:

[...] se se separa de uma lei toda matéria, isto é, todo objeto da vontade (enquanto fundamento determinante), dela não resta senão a simples forma de uma legislação universal.¹⁵

Com efeito, na supracitada obra, é confirmada aquela lei fundamental da razão prática pura: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.”¹⁶ Ora, a presença dessa lei em nós é um *fato da razão*. Com observa Crampe-Casnabet: “A lei fundamental, cuja consciência constitui o fato da razão, é uma proposição sintética *a priori* que se impõe por si mesma.”¹⁷

Está claro, portanto, que no contexto teoria moral kantiana, o imperativo categórico não se reduz a um pressuposto conceitual, mas implica realmente numa

14 Ibidem., p. 45.

15 Ibidem., p. 45.

16 Ibidem., p. 51.

17 CRAMPE-CASNABET, Michele. **Kant: uma revolução filosófica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. p. 74.

pretensão incondicional de validade para a ação de todo racional.

Diante da primazia da legislação universal emergem agora duas questões interligadas: como é possível o imperativo categórico? Como é possível considerá-lo válido? Para respondê-las, o filósofo postula a dupla cidadania do homem: pertence pela razão ao mundo inteligível - "noumênico"; mas também pertence ao mundo sensível - "fenomênico". Se o homem fosse apenas racional - exclusivamente do mundo inteligível, suas máximas obedeceriam sempre a lei da razão e suas ações a lei moral, isto é, submetido à vontade puramente racional, seria autônomo; se fosse, entretanto, unicamente sensível determinar-se-ia pelas leis naturais, obedeceria somente aos fenômenos, às inclinações, às vontades empíricas, logo suas ações seriam heterônomas. Podemos resumir, enfim, com Herrero:

O ser humano que é tanto racional como sensível, terá de pensar-se como legislador e como submetido à lei da razão e, em consequência, as leis do mundo inteligível terão de ser pensadas como imperativos, e as ações conformes a este princípio como deveres.¹⁸

O imperativo categórico como representação da legislação universal é a condição de possibilidade pela qual se pode imputar vontade e, com esta, razão prática a um ser racional e sensível.

Impõe-se agora a necessidade de ressaltar que a liberdade é quem embasa o imperativo categórico situado nessa relação entre vontade pura e vontade empírica. Conforme Kant, livre é o indivíduo que não é determinado

18 HERRERO, F. Javier. A ética de Kant. Belo Horizonte: **Síntese**, v. 28. n. 90, 2001. p. 28.

por forças excêntricas. Positivamente, a liberdade é lei para si mesma. Neste sentido, o agir humano é balizado pela máxima que possa ter-se a si mesma também por objeto e como lei universal. Isso revela o princípio categórico da moralidade, de forma que é correto afirmar que vontade livre e vontade submissa a leis, coincidem. É por isso que Kant assevera o seguinte:

Todo o ser que não pode agir senão sob a idéia de liberdade, é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente como se sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido...¹⁹

Com a idéia de liberdade, está assegurada, portanto, na teoria moral kantiana, a dignidade humana, uma vez que nenhum ser racional deve obedecer a nenhuma lei senão aquela que ele mesmo se dá. E esta dignidade não permite tratar nenhum outro como meio. “Seres racionais, estão pois, todos submetidos a esta lei que manda que cada um deles jamais se trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meios, mas sempre simultaneamente como fins em si.”²⁰

A moralidade kantiana remete-se, assim, a uma espécie de intersubjetividade mediante a orientação de universalidade moral do agir de cada sujeito, chegando-se assim, à idéia de Reino dos Fins, que para Kant, significa relação sistemática entre seres racionais mediante leis comuns. Isto quer dizer que a realização desse reino exige a participação de todos os indivíduos. Aliás, esta idéia

19 KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Op. cit., p. 95.

20 Ibidem., p.76.

kantiana de Reino, conforme o professor Herrero, tem um caráter messiânico no sentido de que:

[...] pode descrever o ideal supremo da razão prática que visa a unificação de todos os seres racionais numa legislação comum e autônoma, um reino, pois, da razão, da liberdade e da paz.²¹

E quanto à sua efetivação propriamente dita, Kant afirma:

Um tal reino dos fins realizar-se-ia verdadeiramente por máximas, cuja regra o imperativo categórico prescreve a todos os seres racionais, se elas fossem universalmente seguidas.²²

Quanto à crítica de Hegel, podemos enfatizar resumidamente, que para ele o grande defeito deste sistema moral kantiano, é seu caráter puramente formal, porque justamente o imperativo categórico exige que se abstraia os conteúdos particulares das máximas de condutas e deveres; além disso, o universalismo abstrato da ética kantiana exige que no imperativo categórico sejam separados o geral e o particular, de modo que os juízos válidos sejam indiferentes à particularidade e contexto de dado problema, isto é, há uma dicotomia entre a ética formal e as situações concretas; e ainda mais: a ética de Kant conduz à impotência do mero dever, porque separa Dever e Ser, logo o imperativo categórico não pode significar um princípio que informe como as perspectivas morais possam resultar em prática.

21 HERRERO, F. Javier. **A ética de Kant**. Op. cit., p. 31.

22 KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Op. cit., 82.

Conforme a concepção hegeliana as regras não se represam no indivíduo, elas são encontradas na cidade. O conteúdo das regras e a forma como são vivenciadas pelos indivíduos, depende de como estes são educados pela cidade. Ora, lei transita da interioridade da consciência para a existência quando o homem age, pois é pela atividade que se realiza o conceito do espírito e as determinações que ele traz em si.

3 HABERMAS E O CONCEITO INOVADOR DA RACIONALIDADE COMUNICATIVA

Embora reconheça a plausibilidade das objeções de Hegel, Habermas estiliza sua teoria ética na tradição kantiana, por razões já apontadas e outras que serão evidenciadas. De fato ele diz:

Gostaria de esclarecer [...] que a interpretação intersubjetivista do Imperativo Categórico não tem a intenção de ser outra coisa senão uma explicação do seu significado fundamental, e não uma interpretação que dá a esse significado uma nova direção.²³

Ora, a interpretação intersubjetivista, significa, precisamente, a transição da reflexão monológica para o diálogo. No *Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas é claro: “O que está esgotado é o paradigma da filosofia da consciência. Se procedermos assim, certamente devem se dissolver os sintomas de esgotamento na passagem para o paradigma do entendimento recíproco.”²⁴

23 HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 8.

24 HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 414.

O conceito de racionalidade com o qual o filósofo opera tem mais a ver com a forma com a qual os sujeitos, capazes de linguagem e de ação, usam o conhecimento do que com a aquisição deste, por isso ele afirma que “[...] por ‘racionalidade’ entendemos, antes de tudo, a disposição dos sujeitos capazes de falar e agir para adquirir e aplicar um saber falível.”²⁵ Um indivíduo racional é aquele que, além de se expressar racionalmente, responde por seus proferimentos assumindo uma postura reflexiva.

Uma pessoa se exprime racionalmente na medida em que se orienta performativamente por pretensões de validade; dizemos que ela apenas se comporta racionalmente, mas que é racional, quando pode prestar contas de sua orientação por pretensões de validade. Também chamamos esse tipo racionalidade de *plena responsabilidade* [...]”²⁶

A amplitude do paradigma da racionalidade comunicativa permite a Habermas erguer sua crítica à compreensão restritiva do positivismo, principalmente quanto ao fato de que a genuinidade do conhecimento nas ciências naturais e nas sociais assenta-se exclusivamente no modelo hipotético-dedutivo, à isenção de validade - porque não haveria compromissos normativos, ao menos em categorias morais e políticas e à idéia de que o domínio de normas e valores excede a discussão racional. Como observa Habermas, nesta linha positivista o conhecimento empírico-analítico indica um conhecimento previdente,

25 HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la Acción comunicativa I**, Madrid: Taurus, 1987, p.16

26 HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. São Paulo: Loyola, 2004. p. 102-103.

cujo sentido e valor técnico destas previsões, derivam somente da regra interposta entre a teoria e a realidade. A construção lógica do sistema de proposições admitidas e as condições de verificabilidade sugerem que a ciência experimental separa a relação entre a realidade e o interesse, à luz de uma racionalidade que visa efeitos previsíveis.

David Ingram captando bem o sentido habermasiano de racionalidade, comenta:

Para ser plenamente racional, uma ação precisa ser moral e legalmente certa; precisa exprimir sinceramente os sentimentos e desejos autênticos do agente e orientar-se pelos valores compartilhados da comunidade. Assim, a ação racional é guiada não só pelas crenças fatuais, cuja pretensão à verdade (*Geltungsansprüche*) pode ser objeto de argumentação, mas também por crenças normativas, expressas e avaliativas que pretende ter correção (*Richtigkeit*), sinceridade (*Wahrhaftigkeit*), autenticidade (*Authentizität*) e propriedade (*Angemessenheit*).²⁷

Segundo Wellmer, com o conceito de racionalidade comunicativa Habermas postula não apenas um sistema de ações indivíduos em sociedade, mas a substituição de dogmatismos das concepções tradicionais de mundo por requisitos cujas justificações sejam possíveis somente através de argumentos, capazes, portanto, enquanto mecanismos de acordos intersubjetivos, dissolverem a

27 INGRAM, David. **Habermas e a dialética da razão**. Brasília, UNB, 1987. p. 40-41.

autoridade da religião que assegurava fundamentações das crenças, práticas e orientações comuns.

Habermas fala de *racionalização comunicativa* (ou racionalização do mundo vital) ali onde as formas de ação comunicativa e de argumentação substituam a outros mecanismos de coordenação das ações, de integração social ou de 'reprodução simbólica'.²⁸

Esses "outros mecanismos" que podem coordenar as ações são conforme Habermas, inerentes às formas instrumental e estratégica de agir. O primeiro rege-se por regras técnicas a partir do saber empírico, o segundo baseia-se na avaliação das alternativas de comportamentos, deduzidas exclusivamente de valores e máximas. Ao contrário destas formas, o agir comunicativo se orienta por normas obrigatoriamente válidas que definem expectativas recíprocas de atitudes e precisam ser assimiladas por pelo menos dois agentes. Habermas sublinha a nítida divergência entre estas orientações:

Enquanto a vigência das regras técnicas e das estratégias depende da validade das proposições empiricamente verdadeiras ou analiticamente corretas, a vigência das normas sociais é fundamentada exclusivamente nas intersubjetividade de um entendimento acerca das intenções e é assegurada pelo reconhecimento universal das obrigações.²⁹

28 WELLMER, Albrecht. **Habermas y la Modernidad**. Madrid, Cátedra, 1988. p. 92

29 HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como "Ideologia"**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 321. (Coleção Pensadores)

Noutro lugar, o autor reafirma estes diferentes modelos de ação:

Enquanto no agir estratégico um atua sobre o outro para ensejar a comunicação desejada de uma interação, no agir comunicativo um é motivado racionalmente pelo outro para uma ação de adesão - e isso em virtude do efeito ilocucionário de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita.³⁰

Assim, na perspectiva dos participantes, estes dois mecanismos - o da indução de comportamento e o de entendimento, excluem-se mutuamente. De acordo com Habermas, sob a orientação de uma razão comunicativa preocupada com o entendimento intersubjetivo, é inadmissível qualquer acordo imposto por uma das partes, haja vista que:

[...]aquilo que se obtém visivelmente através de gratificação ou ameaça, sugestão ou engano, não pode valer intersubjetivamente como acordo; tal intervenção fere as condições sob as quais as forças ilocucionárias despertam convicções e geram 'contatos'.³¹

Como se percebe, a ação comunicativa norteia-se exatamente não pela filosofia da consciência, nem pela filosofia monológica do sujeito auto-suficiente, mas pela linguagem, isto é, pela dimensão essencialmente dialógica,

30 HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 79.

31 HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 72.

materializada nos atos de fala. A rigor, esclarece Habermas, diferentemente das atividades não-lingüísticas:

[...] as ações lingüísticas interpretam-se por si mesmas, uma vez que possuem uma estrutura auto-referencial. O comportamento ilocucionário determina o sentido de aplicação do que é dito, através de uma espécie de comentário pragmático.³²

O exame da pragmática parte da situação em que o *telos* de falante e ouvinte é a compreensão recíproca. O autor insiste, como temos assinalado, que o objetivo da ação comunicativa é fazer com que os envolvidos possam alcançar um acordo, um conhecimento compartilhado mediante confiança mútua. Desse modo, toda ação comunicativa dirige-se, portanto, a um fundo de consenso.

Entretanto, o consenso pode ser rompido ou afrontado por um dos envolvidos. Apesar das rupturas ou sabotagens possíveis, as pressuposições de validade se estabelecem nas estruturas gerais de comunicação, ou seja, nas estruturas intersubjetivas do diálogo. Neste sentido, a resolução de conflitos depende agora do nível de discurso, pelo qual se explicita quaisquer requisitos de validade, deste modo nenhuma questão que os requeira pode transcender a argumentação, isto, é, prescindir da exigência de entendimento cujas possibilidades se dão necessariamente no nível do discurso.

4 O DISCURSO É O PARADIGMA FUNDAMENTAL DA ÉTICA

A genialidade intelectual de Habermas espelha-se na capacidade *sui generis* de sem intransigência, dialogar com

32 Ibidem., p. 67.

as mais diversas perspectivas teóricas, sem contudo, arrefecer-se de suas leituras críticas, recusar-se a acolher ou reconstituir idéias substancialmente significativas para seu projeto teórico. Esta prática habermasiana está explícita em textos como *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (1983), *Ética do Discurso* (1991), *Inclusão do Outro* (1996), *Direito e Democracia* (1992), *Verdade e Justificação* (1999), entre outros, considerados importantes nesta discussão específica sobre a ética. Entretanto, como já assinalamos, o empenho particular de Habermas nesta questão consiste em reconstruir a teoria moral de Kant, em parâmetros da teoria do agir comunicativo.

Nos *Comentários à Ética do Discurso*, Habermas propositalmente afirma:

Empreendi nos últimos anos, juntamente com K.-O Apel, a tentativa de reformular a teoria kantiana da moral, tendo em vista a questão da fundamentação das normas através de meios da teoria da comunicação.³³

E ainda:

[...] a posição kantiana pode ser enunciada de novo no âmbito de uma ética do discurso e pode ser defendida contra posições ligadas ao ceticismo axiológico.³⁴

Assim, Habermas enuncia as condições de possibilidade da ética desde que esta se encaminhe pela via da racionalidade comunicativa.

33 HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, p. 13.

34 Ibidem., p. 33.

De fato, é sob esta inspiração, que Habermas reinterpreta aqueles aspectos deontológico, cognitivista, formalista e universalista identificados na ética kantiana. Do ponto de vista *deontológico*, compreende-se a correção de normas e das obrigações assim como a verdade nas proposições assertóricas. A uma ética *cognitivista* compete a “[...] tarefa de responder à questão de como se podem fundamentar afirmações normativas.”³⁵ Em Kant o imperativo categórico enquanto princípio de justificação, estabelece a generalização como critério de validade das normas de conduta, de modo que todos os racionais devem querer o que moralmente está justificado. Este caráter *formalista* na ética do discurso assume o princípio Discursivo - “D” que substitui o imperativo categórico, tem sistematicamente a seguinte fórmula: “[...] as normas que têm o direito a reclamar validade são aquelas que podem obter anuência de todos os participantes envolvidos num discurso prático.”³⁶ Uma ética designada como *universalista* não pode, por isso, revestir-se de caráter etnocêntrico, mas pelo fato da razão adota o sentido de validade geral. A este respeito a ética do discurso tem a seguinte tese:

[...] quem de um modo sério, empreende a tentativa de participar numa argumentação, admite implicitamente pressupostos pragmáticos gerais de teor normativo; é então, possível abstrair o princípio moral a partir do teor destes pressupostos argumentativos, desde que saiba o que significa justificar norma de conduta.”³⁷

McCarthy observa que a vontade autônoma de Kant abstrai-se da vida ética de indivíduos que se relacionam

35 Ibidem., p. 15.

36 Ibidem., p. 16.

37 Ibidem., p. 16.

comunicativamente, de modo que a individualidade moral só se reconcilia com a universalidade moral, ao nível de uma casual sincronização de reflexões solitárias de todos os indivíduos racionais. Assim, a interação decompõe-se em ações de sujeitos isolados e auto-suficientes, apostando, nesse sentido, numa convergência de suas ações com a dos demais sujeitos, em torno das mesmas leis morais. Nas palavras de Habermas:

A intersubjetividade da validade das leis morais, admitida *a priori* mediante a razão prática, permite a redução do agir ético a ação monológica. A relação positiva da vontade com as vontades dos outros é subtraída à comunicação possível e substituída pela concordância transcendentalmente necessária de atividade teleológicas isoladas, que obedecem a leis universais abstratas. Sendo assim, a ação moral, nos entido de Kant, apresenta-se *mutatis mutandis* como um caso especial do que hoje chamamos de ação estratégica.³⁸

Partindo, pois, da idéia de que sujeitos dotados da capacidade da linguagem, só se tornam, por assim dizer, indivíduos, quando se incorporam numa determinada comunidade lingüística e se desenvolvem num mundo intersubjetivamente partilhado, o mundo interior de uma pessoa constitui-se à medida das relações intersubjetivas erigidas sobre uma plataforma comunicativa. A propósito, Habermas afirma que como tarefa as normas morais

38 HABERMAS, Jürgen. Trabalho e interação. In: **Técnica e ciência como "Ideologia"**. Lisboa: Edições 70, 1993. p. 22.

justamente “[...] protegem [...] as relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco, através das quais se preservem os indivíduos enquanto membros de uma comunidade.”³⁹ Há que se ressaltar que a validade de normas morais, sem desconsiderar cada um, depende da aceitação da todos, de modo que as leis gerais, isto é, as que integram interesses generalizados, adquirem status de validade.

Neste sentido, o próprio autor enfatiza a fronteira em relação à ética kantiana:

A *ética formalista* (Kant) vincula o critério da generalidade das normas ao critério posterior da autonomia, isto é, da independência dos motivos contingentes. Os limites da ética formalista podem ser vistos no fato que as inclinações compatíveis com os deveres precisam ser excluídas do domínio moralmente relevante e que precisam ser suprimidos. As interpretações das necessidades, que são concorrentes em qualquer dado contingente estágio de socialização, precisam por isto ser aceitas enquanto dadas. Não podem ser feitas diante do objeto de uma formação discursiva da vontade. Somente a *ética comunicativa* garante a generalidade das normas admissíveis e a autonomia dos sujeitos ativos apenas através da capacidade redenção discursiva, com as quais as normas aparecem. Isto é, a generalidade é garantida quando as únicas normas que

39 HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Op. cit., p. 19.

podem reclamar generalidade são aquelas nas quais cada um afetado concorda (ou concordaria) sem constrangimento, se entrasse (ou levado a entrar), num processo de formação discursiva da vontade.⁴⁰

Na perspectiva habermasiana, um processo racional de justificação é o caminho exclusivo pelo qual a moral universal, pode justificar plenamente as normas morais. Não há, pois, normas “em si”. A questão do fundamento último da moral se resolve quando os indivíduos se encontram num processo de discussão.

O fato é que ninguém escapa do discurso, porque mesmo quem pretende eximir-se, integra a práxis cotidiana da ação comunicativa e, mesmo neste caso, reconhece ingenuamente pretensões de validade implicadas nos atos de fala.⁴¹

Na verdade, esta perspectiva do agir comunicativo encarna-se no projeto habermasiano desde os anos 70, quando como observa Flávio Siebeneichler:

[...] a possibilidade de uma ciência emancipatória, na qual ele continua acreditando, vai ser apoiada na linguagem, porque Habermas descobre que o interesse em emancipação está inserido na própria estrutura de linguagem, em especial, nos atos de fala voltados ao entendimento e ao consenso.⁴²

40 HABERMAS, Jürgen. **A crise do capitalismo tardio**. Rio: Tempo Brasileiro, 1980. p. 114-115.

41 HERRERO, F. Javier. J. Habermas: Teoria crítica da sociedade. **Síntese**, n. 15, 1979. p. 34

42 SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 87.

Textos da época como *“Teorias da Verdade”* (1972), *“Considerações preparatórias para uma teoria competência comunicativa”* (1974) e *“O que significa pragmática universal?”* (1976), indicam esta direção. Neste contexto, podemos dizer que a semântica intencionalista (Grice, Bennett e Shiffer), a semântica formal (Frege, primeiro Wittgenstein), teoria do significado (segundo Wittgenstein) e teoria dos atos de fala (Austin e Searle) - referências fundamentais da lingüística contemporânea, encontram em Habermas uma crítica generalizada na medida que para ele, estas análises lingüísticas enquanto se baseiam comumente sobre bases empiristas priorizando por conseguinte, as estruturas lógicas, localizam-se numa tradição analítica que:

[...] se interessam antes de tudo pela função representativa da linguagem e pela estrutura propositiva de sentenças afirmativas simples, enfocando assim a relação entre a sentença e o fato.⁴³

Cada uma delas, de modo geral:

[...] situa o falante/ator como que numa instância fora do mundo, e que entre o ator e o mundo só são possíveis duas relações mediadas lingüisticamente: a relação cognoscitiva da constatação dos fatos e a relação intervencionista da realização de um fim.⁴⁴

43 HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade.** Op. cit., p. 51-52.

44 HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la acción comunicativa I.** Madrid: Taurus, 1987. p. 413.

Com isso aponta entre outras debilidades que impossibilitam o entendimento, a ênfase sobre os instrumentos lógico-gramaticais, cuja limitação obsta a apreensão de relações pragmáticas e além disso, sobrecarrega um ator solitário que racionaliza seu agir teleológico.

É por isso que nosso filósofo valoriza a dimensão pragmática da linguagem, porque a compreende menos subjugada à gramaticalidade manifesta em termos de competência e performance apreendidas pelo falante como acentuara Chomsky e mais como um sistema capaz de revelar mediante diálogos simétricos, entendimentos e consensos entre falantes que se encontram e se reconhecem no espaço do discurso. Comentando este avanço da “guinada pragmática” habermasiana sobre a “guinada analítico-lingüística”, Inês Lacerda comenta o seguinte:

Os aspectos lógico-formais e semântico-gramaticais, necessários para a significação, referência e aceitabilidade de proposições e frases, respectivamente, ainda precisam ser efetivados através de enunciados. Ao ser ditos em situação de discurso, conduzem a linguagem à dimensão pragmática, na qual são atos de fala.⁴⁵

O sentido da Pragmática Universal é sublinhado por Habermas nestes termos:

A pragmática universal pleiteia a pretensão de reconstruir a capacidade dos falantes de inserir de tal sorte orações em referência

45 ARAÚJO, Lacerda Inês. **Do signo ao discurso**: introdução à filosofia da linguagem. São Paulo: Parábola, 2004, p. 247.

a realidade, que essas orações podem assumir as funções pragmáticas de exposição, auto-exposição e estabelecimento de relações interpessoais.⁴⁶

E em *Pensamento Pós-Metafísico*:

No momento em que um falante assume, através de sua pretensão de validade criticável, a garantia de aduzir eventualmente razões em prol da validade da ação de fala, o ouvinte, que conhece as condições de aceitabilidade e compreende o que é dito, é desafiado a tomar uma posição, baseado em motivos racionais; caso ele reconheça a pretensão de validade, aceitando a oferta contida no ato de fala, ele assume a sua parte de obrigatoriedades decorrentes do que é dito, as quais são relevantes para as conseqüências da interação e se impõe a todos os envolvidos.⁴⁷

Nos anos 80, Habermas amplia o paradigma da linguagem assinalada especialmente pragmática universal, com a introdução dos conceitos de mundo vida e sistema. O mundo da vida, como sabemos, composto sociedade, cultura e personalidade, constitui um reservatório de sentidos interpretativos intersubjetivamente compartilhados, a partir dos quais as pessoas se comunicam. Nas sociedades capitalistas atuais, entretanto, quando elementos sistêmicos extra-lingüísticos como dinheiro e poder proliferam-se nas

46 HABERMAS, Jürgen. "O que Significa Pragmática Universal? In: **Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos**. Op cit., p. 332.

47 HABERMAS, Jüirgen. **Pensamento pós-metafísico**. Op. cit., p. 82.

esferas do mundo vivido, ocorre o fenômeno que ele chamou "colonização", a partir do qual mecanismos instrumental-teleológicos passam a coordenar as relações intersubjetivas. Este estrangulamento é um fator de crise sob as formas de *anomias* (na sociedade), *perdas de sentido* (na cultura) e *psicopatologias* (nas pessoas).

Ora, esta situação segundo o filósofo, só pode ser superada substituindo exatamente os parâmetros egocêntricos pelos interpessoais no âmbito dos discursos, onde os problemas e as soluções possíveis são tratadas dialogicamente.

De modo geral, a questão básica é identificar e rearticular as possibilidades universais de entendimento. Quando as pessoas realizam atos de fala, apóiam-se numa perspectiva de consenso enquanto horizonte da ação comunicativa. Este consenso reflete-se antecipadamente em pelo menos quatro pretensões de validade:

- a) a pretensão de compreensibilidade da mensagem proferida;
- b) pretensão de verdade do conteúdo proposicional (cognitivos): mundo objetivo - atos de fala constatativos;
- c) pretensão de correção e justiça do conteúdo normativo: mundo social - atos de fala regulativos;
- d) pretensão de sinceridade: mundo subjetivo - atos de fala expressivos.

Como está explícito, o discurso implica uma forma de resgate de pretensões de validade, resumidas em duas: a de verdade do conteúdo proposicional assertórico de proferimentos cognitivos relativos a mundo objetivo no nível do discurso teórico e a de correção das normas que coordenam as ações no âmbito do discurso prático.

Em *Teorias da Verdade* (1972), o discurso é definido como:

A forma de comunicação caracterizada pela argumentação, em que se tematiza as

pretensões de validade tornadas problemáticas e se examina se são legítimas ou não. [...] nos discursos não intercambiamos informações, senão argumentos que servem para racionalizar (ou rechaçar) pretensões de validade problematizadas⁴⁸.

Em *Direito e Democracia* (1992), a definição é novamente clara:

‘Discurso racional’ é toda tentativa de entendimento sobre pretensões de validade problemáticas, na medida em que ele se realiza sob condições da comunicação que permitem o movimento livre de temas e contribuições, informações e argumentos no interior de um espaço público constituído através de obrigações ilocucionárias. Indiretamente a expressão refere-se também a negociações, na medida em que estas são reguladas através de procedimentos fundamentados discursivamente.⁴⁹

A partir deste modelo, normas de ação (“expectativas de comportamento generalizadas”) válidas são aquelas em todos os envolvidos – os afetados pelos efeitos das regulamentações normativas, poderiam assentir enquanto integrante dos referidos discursos racionais. Por isso, de acordo com Habermas a durabilidade de uma norma depende fundamentalmente da possibilidade de mobilizar as razões que legitimem suficientemente a pretensão de validade entre os concernidos. A legitimidade é a base da

48 HABERMAS, Jürgen. Teorías de la verdad In: **Teoría de la Acción Comunicativa**: complementos y estudios previos. Liboa, Cátedra, 1989, p. 116.

49 HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 142.

lealdade das massas. Com efeito,

[...] os argumentos decisivos têm de poder ser aceitos, em princípio, por todos os membros que compartilham 'nossas' tradições e valorizações fortes. Antagonismos de interesses necessitam de um ajuste racional entre interesses e enfoques axiológicos concorrentes.⁵⁰

Remontando-se ao caráter da impessoalidade dos mandamentos morais impressa no imperativo categórico kantiano, este princípio de universalidade assume nos discursos de fundamentação moral, a forma de princípio de universalização.

4.1 O princípio de universalização enquanto princípio básico da ética discursiva

À luz do princípio de universalização, a validade e a justificação de uma norma ética depende, pois, da aceitação consensual sem nenhuma coação, por parte de todos os concernidos. Desta forma, qualquer norma válida tem que ser reconhecida por todos e não apenas por uma parte dos envolvidos. Somente quando é possível a universalização das normas relativas ao interesse geral e por isso, admitem assentimento universal, com efeito, reconhecimento intersubjetivo. Assim, um juízo imparcial reflete a adota a ponderação dos interesses, e com isso, a perspectiva de todos. É por isso que ele afirma:

O sentido absoluto ou categórico da validade moral estaria, então, ameaçado, se o caráter vinculativo das ações e das normas práticas

50 Id. Ibid., p. 143.

fundamentadas de modo imparcial não estivesse dissociado de valores e de preferência que resultam simplesmente da perspectiva valorativa de determinadas pessoas ou de grupos de referência.⁵¹

Desta forma, o autor faz questão de reforçar imediatamente que este acordo alcançado não teria nenhum sentido se cada um, particularmente, declarasse seu consentimento a uma norma. Destarte, o acordo é essencialmente discursivo. É necessário, conforme afirma que de fato haja uma argumentação que envolva cooperativamente os integrantes. Neste caso, exclusivamente um processo entendimento intersubjetivo produz um acordo, pelo qual alcançam convicções comuns.

Como percebemos, a versão do Imperativo Categórico no âmbito da ética discursiva explicita-se no sentido de que em lugar da prescrição subjetiva de uma suposta lei universal, qualquer máxima expõe-se, inversamente, ao exame de sua universalidade via discurso.

Nas palavras de Habermas:

O discurso prático pode, assim, ser compreendido como uma nova forma específica de aplicação do Imperativo Categórico. Aqueles que participam de um tal discurso não podem chegar a um acordo que atenda aos interesses de todos, a menos que todos façam o exercício de “adotar os pontos de vista uns dos outros”, exercício que leva ao que Piaget chamou de “descentralização” da compreensão egocêntrica e etnocêntrica que cada um tem de si mesmo e do mundo⁵²

51 HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso.** Op cit., p. 164.

52 HABERMAS, Jürgen. **A Ética da discussão e a questão da verdade.** Op. cit., p. 10

Com isso, a relevância da lei desloca-se do indivíduo para aquilo que comumente é reconhecida como lei universal, de modo que:

[...] a validade moral possui o sentido intersubjetivo de que uma expectativa comportamental não revela conseqüências desejáveis para destinatários em especial, mas é igualmente boa 'para todos': a referência ao bom e ao mau, não fica de fato, eliminada categorialmente, embora a norma seja qualificada pela generalização como sendo uma regulação igualmente para todos.⁵³

Pois para Habermas, uma vez que as necessidades são compreendidas a partir de valores culturais compartilhados, a revisão de valores que subjazem à interpretações das necessidades, não é uma questão monológica.

Neste sentido, o princípio D (Discurso) – para repetir, representa uma fórmula mais sintética do Princípio de Universalização e é expresso da seguinte forma:

[...] as únicas normas que têm o direito de reclamar validade são aquelas que podem obter anuência de todos os participantes envolvidos num discurso prático.⁵⁴

É a ratificação da condição enunciada anteriormente, em:

[...] que as conseqüências efeitos colaterais, que [...] resultarem para a satisfação dos

53 Ibidem., p. 166.

54 Ibidem., p. 16.

interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos...”⁵⁵

Comparemos com a fórmula do imperativo categórico e vejamos a importância em que a argumentação pelo seu caráter pragmático-transcendental, traduzida no princípio de universalização, enquanto regra sintética da argumentação em geral, impele à exigência de que todo aquele que assume as pressuposições comunicacionais universais deve ingressar no discurso e, além disso, estar consciente de ter que justificar normas de ação.

Sendo assim, Habermas deixa claro que toda norma de ação adquire consistência, justificativa e então, três regras básicas aos discursos:

1. É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de discursos.
2. a. É lícito qualquer um problematizar uma asserção.
b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no discurso.
c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades
3. Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do discurso, de valer-se dos seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2).⁵⁶

Ou dito de outra forma:

1. Ninguém que possa dar uma contribuição relevante pode ser excluído de participação;

55 HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Op. cit., p. 86.

56 Ibidem., p. 112.

2. A todos se dará a mesma chance de dar contribuições;
3. Os participantes devem pensar aquilo que dizem;
4. A comunicação deve ser isenta de coações internas ou externas de formas que os posicionamentos [...] sejam motivados tão somente pela força de convencimento das melhores razões.⁵⁷

Portanto, a plausibilidade da proposta da ética habermasiana reside na norma geral do entendimento, ou seja, ao telos prioritário do processo da comunicação, atribui-se o forjamento de um verdadeiro consenso. Para tanto é preciso transpor-se o quanto necessário pelos níveis de discurso. Aqui a situação de fala ideal, torna-se um critério para o consenso.

4.2 A situação de fala ideal

É importante ressaltar que conforme Habermas, a situação de fala ideal não é um fenômeno empírico ou fático, nem um constructo racional, mas uma antecipação contrafática, exigível, todavia, toda vez que nos envolvemos num processo discursivo.

Não obstante, a situação de fala ideal implica dois princípios básicos: o de que o verdadeiro consenso só pode ser obtido mediante atos de fala argumentativos e que em última instância, o discurso idealizado pode funcionar como um critério de distinção entre um consenso racional e um pseudo-consenso.

Habermas dá o seguinte significado para uma condição ideal de fala:

Chamo ideal a uma situação de fala em que as comunicações não somente não vêm

57 HABERMAS, Jürgen. **A Inclusão do outro**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 58.

impedidas por influxos externos contingentes, senão tampouco pelas coações que se seguem da própria estrutura da comunicação. A situação ideal de fala exclui as distorções sistemáticas da comunicação. E a estrutura da comunicação deixa de gerar coações, somente se para todos os participantes no discurso, está dada uma distribuição simétrica das oportunidades de eleger e executar atos de fala.⁵⁸

A este conceito o autor acopla quatro postulados importantes: igualdade comunicativa: os integrantes do discurso devem igualmente empregar atos de fala, onde todos possam iniciá-lo e continuá-lo mediante perguntas e réplicas; igualdade de fala: mesmas chances de afirmar, negar, problematizar, justificar, etc. veracidade e sinceridade: os falantes devem expressar suas atitudes, sentimentos e desejos, de modo que suprimam as simulações e correção de normas: oportunidades iguais para atos de fala regulativos: oposição, permissão, promessas, dá e exigir razões.

Estas assunções idealizantes, numa expressão habermasiana, apreendidas na seriedade dos envolvidos em argumentações, demonstram que os discursos práticos estão abertos aos problemas e conflitos sociais e institucionais da sociedade, e desta forma, de acordo com Herrero, respondem pelas necessidades de certas validações: das normas éticas para os contextos históricos; dos interesses dos afetados pelas normas; do saber especializado e suas respectivas conseqüências e do saber das avaliações em situações concretas de ação.

Do que dissemos, podemos então concluir que sobre a ética do discurso incidem três compromissos que, por

58 HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Op. cit., p. 153.

consequente, espelham – apesar das objeções a ela imputadas, sua reconhecida plausibilidade: a defesa da fundamentação racional da ética contra os ataques dos ceticistas; compromisso crítico sobre os desafios e problemas que afetam o homem do mundo hodierno e a perspectiva de que a responsabilidade histórica de construção de uma sociedade emancipada, isto é, justa, democrática, equilibrada e livre.

Há uma afirmação primorosa de Apel neste sentido:

No *a priori* da argumentação reside a anseio de se justificar não apenas todas as “asserções” da ciência, mas além disso todos os anseios humanos [...]. Quem argumenta reconhece implicitamente todas as reivindicações possíveis de todos os membros da comunidade de comunicação que pode justificar por meio de argumentos racionais...⁵⁹

Habermas, por sua vez, realça mais uma vez o papel histórico-filosófica da ética discursiva, quando reitera o seguinte:

À luz da teoria do discurso, o princípio moral ultrapassa os limites históricos casuais, diferenciados socialmente, traçados entre domínios vitais públicos e privados; nela se leva a sério o sentido universalista da validade das regras morais, pois exige que a aceitação de papéis – que, de acordo com Kant, todo indivíduo singular realiza *privatim* – seja transportado para uma prática pública, realizada em comum por todos.⁶⁰

59 APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 479-480.

60 HABERMAS, Jürgen. **Direito e Facticidade I**. Op. cit., p. 145.

5 CONCLUSÃO

A racionalidade comunicativa como procuramos demonstrar, é a *raison d'être*, por excelência, do pensamento habermasiano, porque constitui-se, num *metron* pelo qual o filósofo analisa, avalia e repropõe as possibilidades de interpretações e reconstruções do mundo e dos homens.

Sobrepondo-se à reflexão transcendental, solipsista, precedente à fala, o paradigma da comunicação enquanto moldura essencial do discurso moral exige a rigor, que uma ética discursiva se oriente por um Princípio de Universalização, a partir do qual cada indivíduo, com foi dito,

[...]no papel de co-legislador participa de uma empreitada cooperativa e aceita, com isso uma perspectiva ampliada, a partir da qual se pode examinar se uma norma que é objeto de discussão pode ser considerada generalizável segundo o ponto de vista de todos os participantes.⁶¹

Como observa Rouanet, quando se atinge o consenso sobre a validade da norma mediante o discurso prático, a partir da argumentação expressa em U, começa a aplicação da norma considerada válida. Com isso, na perspectiva habermasiana, assegura-se razoabilidade e a fundamentação intersubjetiva da ética. É claro, que um consenso em torno de interesses que envolvam todos os concernidos, como vimos, depende das condições simétricas dos dialogantes, no âmbito uma situação ideal de fala ainda que contrafática.

Para nós a ética discursiva sobrepondo-se à ética formal e subjetiva de Kant, tem o mérito não somente de

61 HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Op. cit., p. 44.

fundamentar a ética enquanto ciência, mas sobretudo a capacidade simultânea de a partir da cooperação intersubjetiva responsável, desvelar contradições do mundo contemporâneo e propor uma saída plausível para a libertação humana.

REFERÊNCIAS

APEL, Karl-Otto. **Transformação da Filosofia: o a priori da comunidade de comunicação.** Tradução: Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.

ARAÚJO, Inês Lacerda. **Do signo ao discurso.** São Paulo: Parábola, 2004.

CRAMPE-CASNABET, Michele. **Kant: uma revolução filosófica.** Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

HABERMAS, Jürgen. **A Crise de legitimação do capitalismo tardio.** Tradução: Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

_____. **Técnica e Ciência como "Ideologia".** Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. **Teoría de la Acción Comunicativa I.** Tradução: Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Taurus, 1987.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo.** Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Teoría de la Acción comunicativa: complementos y estudios prévios.** Tradução: Manuel J. Redondo. Madrid: Cátedra, 1989.

_____. **Pensamento pós-metafísico**. Tradução: Flávio B. Siebenichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **Direito e democracia I**. Tradução: Flávio B. Siebenichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. **Comentários à ética do discurso (Erläuterungen zur Diskursethik)**. Tradução: Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução: Rodnei Nascimento e Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Tradução: George Sperber e Paulo A. Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Verdade e justificação**. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **A ética da discussão e a questão da verdade**. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HERRERO, Francisco Javier. Jürgen Habermas: teoria crítica da sociedade. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 15, p. 34, 1979.

_____. Ética do discurso. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis, Vozes, 2000.

_____. A ética de Kant. Belo Horizonte: **Síntese**, v. 28, n. 90, p. 28, 2001.

INGRAM David. **Habermas e a dialética da razão**. Tradução: Sérgio Bath. Brasília: UNB, 1987.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KURZ, Robert. **O colapso da modernização**. Tradução: Karen Elsabe Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

LADRIÈRE, Jean. **Desafios da racionalidade**. Tradução: Hilton Japiassu. Petrópolis: Vozes, 1979.

LUKÁCS, George. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. Tradução: Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACCARTHY, Thomas. **La teoría crítica de Jürgen Habermas**. Tradução: Manuel J. Redondo. Madrid, Tecnos, 1987.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional**. Tradução: Giasone Reboá. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta lingüístico-pragmática**. São Paulo: Loyola, 1996.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Mal-estar na modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SIEBENECHLER, Flávio Beno. Noção de discurso em Habermas. Rio de Janeiro: **Rev. Tempo Brasileiro**, n. 91, 1997.

_____. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

WELLMER, Albrecht. **Habermas y la modernidad.** Madrid: Cátedra, 1988.

MORTE E DASEIN: a compreensão heideggeriana do ser todo do homem

*José Ricardo Barbosa Dias**

RESUMO

Trata-se da compreensão acerca da totalidade do ser do homem no âmbito de sua possibilidade junto à crescente fragmentação do conhecimento atual sobre ele. O sentido existencial de morte aparece como categoria possibilitadora dessa compreensão, uma vez que é, essencialmente, *poder ser*. Compreensão que se abre na *angústia* e se mantém no modo da *antecipação* ou liberdade para sua morte como singularidade.

Palavras-chave: Morte. Totalidade. Antecipação. Liberdade. Dasein

ABSTRACT

It concerns the understanding about the totality of man's being in the field of his possibility attached to the increasing fragmentation of current knowledge relating to him. Existential sense of death appears as a category which makes possible this understanding, since it is, essentially, may be. Understanding that opens itself in anguish and it keeps itself in the way of anticipation or liberty to his death as singularity.

Key-words: Death. Totality. Anticipation. Liberty. Dasein.

* Mestre em Filosofia – Professor da Universidade Federal do Piauí – UFPI

1 INTRODUÇÃO

Subjacente ao sentido existencial de morte, mostrado por Heidegger, está a problemática acerca da experiência do homem de sua totalidade ou ser-todo. Essa questão, em seu contorno histórico e formulação mais precisa, pode ser visto no livro do filósofo alemão, contemporâneo a Heidegger, Ernst Cassirer. Em seu livro: "Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura", sobretudo no capítulo primeiro: "A crise do conhecimento de si do homem", vê-se a formulação da questão.

O capítulo faz um percurso histórico do nascimento da pergunta pelo homem no pensamento clássico até a crise em que ela se encontra no século XX. Crise detectada, primeiramente, por Max Scheler, nos seguintes termos: de um lado, há uma proliferação de conhecimentos sobre o homem e, de outro, um desconhecimento desse homem como em nenhuma outra época. Essa situação se deu devido o surgimento das ciências humanas e a perda de um único paradigma determinante no discurso humano sobre si mesmo.

A proposta de solução de Cassirer, para essa crise ou perda de unidade do ser do homem, consiste em defini-lo como *animal symbolicum*. Tenta junto a isso dizer o sentido de ser *symbolicum*. Kant é um nome importante na explicitação desse sentido, pois fala do homem como sendo na relação com o real e o possível. É isso, segundo Cassirer, que melhor define o *symbolicum*: o fato de ser o homem junto ao possível. Isso o distingue dos outros animais, que são apenas na esfera do real-concreto.

A manifestação ou a consistência desse *symbolicum* no homem se dá na forma do mito, religião, linguagem, arte, história e ciência. Estas são formas diferentes do *symbolicum* no homem. São atividades propriamente humanas. Deve-se, segundo Cassirer, buscar o comum entre elas, a fim de se assegurar a "unidade simbólica" como determinante do ser do homem.

A leitura dessa "unidade fundamental", entre esses modos de ser do *symbolicum* no homem, feita por Cassirer consiste em apontar, mesmo que em graus distintos ou em relação de preponderância distinta, a noção conflitiva entre a conservação ou reprodução e a criação ou produção que se mantêm presente em cada um desses modos do *symbolicum* ser. Assim, por exemplo, na mitologia e religião primitiva prepondera a conservação, que depois dá lugar a uma fase mais dinâmica da religião. Na arte prepondera a criação. Na linguagem dá-se uma relação equilibrada entre esses elementos. No entanto, o que se mantêm são a convivência, em todas essas formas, das duas coisas: conservação e criação. Uma não eliminando de todo a outra, mas sendo sua "condição de possibilidade".

Condição de possibilidade, portanto, da cultura humana. Do humano em seu processo de autolibertação. Assim, em cada uma dessas formas do ser *symbolicum*, o homem experimenta e descobre "[...] o poder de construir um mundo só dele, um mundo 'ideal.'" (CASSIRER, 2001, p. 371).

A filosofia, segundo Cassirer, deve buscar a "unidade fundamental" nesse mundo humano ideal. Contudo, segundo entendemos, o caminho, para isso, empreendido por Cassirer, porque marcado pela busca do que permanece na variedade das formas como fonte do ser do homem, é muito próximo do científico. Prova disso é a presença muito forte de uma Antropologia Cultural, que ele, mostrando dela ser um muito conhecedor, expõe seus resultados, e nisso, busca encontrar a constância ou unidade entre a variedade do *symbolicum*. A fonte, para Cassirer, portanto, é a Ciência.

Em relação a isso, basicamente, é que a proposta de Heidegger se afasta. Ele busca um caminho estritamente filosófico para a superação da fragmentada experiência que tem o homem de si mesmo no século XX. Heidegger mantém-se junto a uma crítica a Antropologia Filosófica vigente, visto que esta se funda numa tradição metafísica tradi-

cional, cuja marca é o “esquecimento do ser”. O que significa dizer, entre outras coisas, uma aproximação com a ciência e a técnica, ápices do referido esquecimento do ser.

No parágrafo 10 de *Ser e Tempo*, Heidegger, busca delimitar a pesquisa filosófica frente a pesquisa científica. Ela não nega as antropologias positivas, mas as fundamenta.

A fonte, para Heidegger, rumo a uma pesquisa filosófica sobre o homem não é, como veremos, a ciência positiva, mas a *cotidianidade* do Dasein. É daí que ele mostra a singularidade do homem como ser-para-a-morte.

O momento do Heidegger em que se assenta essa sua resposta é o de *Ser e Tempo*. Nessa obra de 1927, Heidegger acredita numa Ontologia Fundamental como investigação de fundo a toda e qualquer investigação ôtica e ontológica-categorial do ser. Isso significa a sua primeira tentativa de “destruição” da metafísica clássica naquilo em que ela está plantada: o esquecimento do ser.

Além disso, Heidegger, nessa obra basilar, dá um enfoque particular à fenomenologia como método e postura apropriada a efetivação dessa Ontologia Fundamental.

É nesse contexto teórico que iremos desenvolver o sentido existencial de morte como determinante do ser-todo do homem, que é, assim, existencial, por se dá no horizonte do Dasein.

2 A ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

A Ontologia Fundamental é condição, meio, para se chegar ao Ser em geral e consiste numa Analítica Existencial do único ente que se comporta junto ao Ser e que, por isso, existe. Ser, não dizemos que é pois, não dizemos nada e, mais ainda, porque caímos numa representação entetativa do mesmo.

Pode-se falar em dois grupos de motivos que justificam essa verdade do Ser: 1 - Motivo hermenêutico: Todo pergunta tem uma carga hermenêutica, isto é, é já uma

interpretação sobre “o quê” se pergunta (GADAMER, 1997, p. 553s). Perguntar “o que é o Ser?”, é, com efeito, já interpretá-lo como ente. É ênteficá-lo. Reduzi-lo a ente. Isto porque quem “é” é o ente. “O ente está no ser” (HEIDEGGER, 1992, p.42). 2- Motivo Lógico: a) definir, classicamente, o ser ou qualquer outro conceito é incluí-lo em um conceito mais amplo e apontar sua diferença específica. Isto é impossível para o ser, visto que é o conceito “o mais amplo possível” conhecido pelo homem; b) dizer que o ser “é” isto ou aquilo, é cair na impropriedade lógica de incluir na definição o que se quer definir.

Daí, Heidegger, falar em recolocar a questão. Falar em: “Dá-se ser” (HEIDEGGER, 1991, p.224). Nesse dá-se ou acontecer o ser possibilita o ente. O ente sim, dizemos que é. Ele é dito em seu ser. Do ser, porém devemos buscar é seu *sentido*. O sentido do ser é a pergunta que lhe cabe.

Muitos são aqueles que tem ser e cuja condição de possibilidade é o ser. Muitos são os entes. Todavia, um só existe. Um só é, além de ôntico, ontológico: comporta-se com o ser (1). Os demais entes são mais não existem. Existir é ser ex-tático. Em êxtase. É ser, já desde sempre, “fora” de si, na antecipação de ser. O “ente simplesmente dado”, em contraposição ao que é único no existir, não é nem indiferente nem não indiferente ao ser (Heidegger, 1989. p.78), isto é, nem fora nem dentro de si. Nele não há propriamente relação alguma. De modo que, a distinção entre os pares: ser- ente e, ainda, ente que existe- ente simplesmente dado, é fundamental na constituição da ontologia Heideggeriana.

Ao único ente que existe e que deve ser analisado existencialmente em seu ser, em vista do ser em geral, Heidegger denomina *Dasein*, por vezes traduzido por ser- aí, eis- aí- ser, estar- aí, pre-sença. Não é por “capricho terminológico” (HEIDEGGER, 1989, p.82), que Heidegger não usa termos como espírito, pessoa, consciência, sujeito, homem, para se referir ao ente que existe, mas, basicamente, porque tais termos não correspondem à realida-

de que ele pensa, uma vez que tendem a separar o ente especial de seu *a priori*: o ser- no- mundo. Tendem, portanto, a despacializar antecipadamente o ser do Dasein (HEIDEGGER, 1989, p.94), isto é, pensa-se com esses termos que “o homem é primeiro uma coisa espiritual e, que, só, então, transfere-se para o espaço”. (HEIDEGGER, 1989, p.94).

Sem mundo Dasein deixa de existir e inicia sua trajetória como *ente simplesmente dado*, cujo modo de ser não é a mundanidade, mas intramundanidade, isto é, o não ter mundo, mas estar “dentro” do mundo.

Heidegger, portanto, pensa com o termo *Dasein* essa realidade única do ente especial: Ser já desde sempre no mundo. É o postulado da consciência isolado que ele quer, primeiramente, afastar, pois esta deturpa o fenômeno do ser do homem. Por essa razão, a primeira tarefa da Analítica Existencial é mostrar que o princípio de um eu e sujeito como ponto de partida deve ser afastado da análise. (HEIDEGGER, 1989, p.82). Eu e sujeito, bem como a relação deles com o mundo enquanto conhecimento é derivado do Dasein: do seu ser-ja-no-mundo desde de sempre (HEIDEGGER, 1989, p.43-45).

Dasein é ser- no- mundo, não meramente no sentido de que está rodeado de coisas, mas no sentido ontológico de que se dá numa “totalidade de significados” que habita. O *ser-em* próprio do *Dasein* não significa, portanto, um estar dentro de... tal como a água está no copo, mas ser familiar a. É por conta dessa totalidade significativa que os entes podem vir ao *Dasein* em seu ser “à mão” (*Zurandenheit*) ou ser “diante da mão” (*Vorhandenheit*). Entes “a mão” (em sua manualidade, em seu uso) e entes “diante da mão” (na relação de quebra de sua manualidade) dependem do mundo como totalidade significados ou mundo como o tal.

O que sustenta o todo dessa estrutura: *Dasein*, em seu ser- no mundo, é *cura* (*sorge*). Essa constituição do “Da” do ser do *Dasein* deve ser dita em seu tripé ontológico

ou modos básicos có-originários do *Dasein* ser. (HEIDEGGER, 1989, parte I, p.215; parte II, p.31).

1 A já citada existência. Existir é ser extático. E poder ser. É possibilidade de ser. É não ser uma “substância”, um “dado”. É estar já sempre “fora” junto a. É ser lançado fora. Não há um “eu” ou interioridade vazia, mas uma interioridade que já é sempre exterioridade (2). Existir é ser possibilidade mundana: já exterioridade. Quando Heidegger pensa o homem ele o pensa já na relação. Daí ele falar *Dasein*. Pensar o homem com eu ou sujeito é pensá-lo fora da relação que o constitui a priori, isto é, seu ser-no-mundo. É pensá-lo como uma interioridade que depois se exterioriza, “o homem não é no sentido de ser e, além disso, ter uma relação com o mundo” (HEIDEGGER 1989, p.25).

Com isso, Heidegger, pode dizer *Dasein*, como existente, é transcendência enquanto ultrapassamento já desde sempre do ente. Ser transcendente é ter mundo. É ser imerso numa totalidade de significado, que já permitiu a entrada do ente no mundo (HEIDEGGER, 1991, p. 106).

É abertura para infinitas possibilidades de ser, mas finita em sua realização, pois determinada existencialmente pela possibilidade que impossibilita: a de não- mais-ser-no-mundo, isso, basicamente, faz de sua transcendência uma transcendência finita. Ele nunca supera os limites de seu mundo.

Dasein, assim, existe, isto é, ele é um preceder-a-si-mesmo. Ele pode ter a si a sua frente enquanto projetar de possibilidades, por isso pode ser antes de si. Ele é o ente especial cujo modo de ser é a antecipação. Isso demonstra que em seu ser há sempre algo pendente e que

ele é uma não-totalidade. A questão que isso brota é: como *Dasein* pode fazer a experiência de seu ser-todo, de sua totalidade, visto que quando não há mais nada nele dependente (isto é, a antecipar), ele também não-mais-está-presente-no-mundo?. A resposta de Heidegger está, como veremos na conclusão deste texto, no “modo próprio” do *Dasein* se relacionar com a morte. O que significa dizer consigo mesmo.

2 A facticidade, ou seja, o *já ser em* ou possibilidade efetivada. O *já ser em* um mundo no modo de estar-lançado, encoberto em sua origem e destino. *Dasein* se vê, assim, sempre *já* no acontecido. Já sendo desde sempre lançado em sua possibilidade extrema: sua morte, que, por essa, razão *já* é. A junção destas duas estruturas existências co-originárias do ser do *Dasein* perfaz a existencialidade do *Dasein* que permite a Heidegger determinar o ser do *Dasein* como um “projeto projetado” (HEIDEGGER, 1989, parte I, p. 204).

3 A de-cadência, ou seja, o *ser-junto a*, o achar-se absorvido, de início e na maioria das vezes, no mundo cotidiano de suas ocupações. Tal estado caracteriza sua possibilidade imprópria de ser, na qual predomina o impessoal. A *propriedade* e a *impropriedade* são estruturas ontológicas fundamentais na compreensão do ser do *Dasein*. Elas são possibilidades. Não havendo entre as mesmas valorização alguma. Heidegger fala em poder-ser próprio e poder-ser impróprio, e não em dever ser uma coisa ou outra. São possibilidades *já* acontecidas, que se projetam para “a possibilidade que

impossibilita". E que é encoberta continuamente pelo ser-junto-ao-ente que vem ao encontro no mundo. Propriedade e impropriedade são fases do mesmo ser que nunca é, pois já é, desde sempre, sua negatividade.

De sorte que, os termos "existência autêntica e inautêntica"(3) não traduzem bem o sentido de propriedade e impropriedade respectivamente, posto que os dois primeiros, apontam para uma valorização: uma existência verdadeira e outra falsa. Todavia, verdade e falsidade não correspondem a poder-ser-próprio e impróprio, uma vez que a "região ontológica" é neutra (HEIDEGGER, 1991, p.106) e verdade e falsidade tal como aí aparecem, como qualificativo da existência são modos derivados do que é mais originário.

Ocorre apenas que, de início e na maioria das vezes, absorvido pelo ente simplesmente dado, *Dasein* se atém, se deixa determinar, por um modo impróprio de ser. Para perceber-se impróprio *Dasein* tem que se abrir para a possibilidade de seu poder-ser próprio.

Assim, *Dasein* está sempre numa relação de impropriedade e propriedade com a morte. A primeira, como se verá, dá-se na dimensão do "morre-se", na "certeza empírica" de que se morre, na "espera" pela morte e, por fim, no "medo" da morte. Já a segunda relação, dá-se com "a minha" morte, na "angústia" que lhe é essencial, na sua "insuperabilidade", na sua "irremissibilidade" e, por fim, na sua "antecipação" existencial ou liberdade para sua morte.

3 A FENOMENOLOGIA EM HEIDEGGER

Vejam agora, sinteticamente o enfoque particular que dá Heidegger à fenomenologia. Segundo ele, entender a fenomenologia naquilo que lhe é mais próprio, não é

entendê-la como corrente filosófica, mas como “possibilidade de pensamento”. Assim pode variar sua expressão concreta, mas não sua questão fundamental: o pensamento do ser (HEIDEGGER, 1980, p.499). O fenômeno é o ser. Atrás dele nada há mais a procurar.

Iremos, portanto desenvolver o sentido existencial de morte em um possível enfoque fenomenológico. No dizer de Heidegger em uma de suas possíveis expressões concretas. No nosso caso, naquele concretizado por ele, sobretudo, em sua obra *Ser e Tempo*.

Na perspectiva de Heidegger, a fenomenologia é hermenêutica no sentido original da palavra: interpretação. Isso é assim, porque a fenomenologia visa o sentido do ser, já que ele respeita a natureza indefinível do ser, pois é atitude que deixa e faz ver o que deve ser deixado e feito ver por si mesmo e em si mesmo. Respeita “o específico” do objeto em questão no discurso. Ouve seu apelo. É caminhar junto o fenômeno por um caminho que é próprio. Sentido, no tocante ao ser, exige compreensão e interpretação.

Ora, como para Heidegger, a ontologia só é possível como fenomenologia, por ser atitude que respeita o seu objeto, e toda ontologia dever ser precedida de uma “ontologia fundamental”, que brote de uma “analítica existencial” do *Dasein*, então a hermenêutica, que é fenomenologia, é, antes de tudo, interpretação do ser do *Dasein*. É hermenêutica existencial. É hermenêutica do hermenêutico, por excelência, visto que junto a *Dasein* se dá sempre já uma pré-compreensão do ser. Essa hermenêutica que visa o ser é que se abre para o sentido existencial de morte como “princípio de individualidade” do *Dasein*.

4 O SENTIDO EXISTENCIAL DE MORTE

A análise existencial se depara ou desentranha dois modos básicos do *Dasein* ser. Como vimos: um modo impró-

prio e outro próprio. A morte, como modo de ser do *Dasein*, assume nele essas duas formas. É junto a essas duas formas de se relacionar ou ser-com-a-morte que veremos aparecer seu sentido existencial.(4)

O movimento epicurista (séc. III a.c) produziu a idéia de que, em relação à morte, não devemos ter nenhuma preocupação nem temê-la, pois nunca a encontraremos, uma vez que, enquanto estivermos no mundo ela não virá, quando ela vier não mais estaremos. A julgar somente por esse pensamento, o sentido de morte, subjacente ao epicurismo, é o de morte como sendo um ente simplesmente dado, isto é, como um ente que vem ao nosso encontro “dentro” do mundo; morte como mero deixar de viver; mero não-mais-estar-presente-no-mundo. Morte como *finar* (sentido biológico), próprio de todo ser vivo, em oposição ao *findar* (sentido existencial), próprio do *Dasein*.

A morte, existencialmente falando, não é um mero *finar*, mas um modo de ser, uma estrutura ontológica do ser do *Dasein*. É, por isso, um *findar*. Enquanto *findar* só o *Dasein* morre. Por ser indeterminada, dela não se tem temor, mas angústia. A morte é, essencialmente, angústia. Enquanto o objeto do temor é algo determinado e que vem ao nosso encontro-no-mundo, ou seja, é intramundano, o “objeto” da angústia é indeterminada. *Dasein* busca de todos os modos o seu ameaçador, aquilo lhe angustia. Porém, em vão é a sua busca. Nada no mundo serve para a angústia com ela se angustiar. O seu ameaçador esta sempre presente, porém em lugar algum. O lugar algum é o lugar do nada. A possibilidade do nada é, portanto, o *com* *quê* a angustia se angustia.

Esse nada não é nadificante, pois proporciona duas experiências positivas a *Dasein*. A primeira é a do “mundo enquanto tal” ou mundo existencial como “totalidade de sentidos” em que os entes estão, em ultima instância, referidos a *Dasein*. Isto é, mundo como não sendo uma totalidade de entes, mas de sentido. E os entes, em seu sentido, como sendo em função dessa totalidade. Se ela

falta faz faltar, também, os entes. Na angústia eles permanecem, se mantêm aí presentes junto ao *Dasein*, só que aparecem em seu vazio de significado, uma vez que quem falta é *Dasein*. O mundo que aí se abre e que *Dasein* faz a experiência não é o de soma de totalidade de coisas, mas totalidade de sentidos, sem o qual ente algum pode vir ou deixar de vir ao seu encontro. A angústia é uma espécie de crítica radical do mundo, em que *Dasein* se abre como fundamento do ente. (HEIDEGGER, 1989, partell, p. 140ss). Daí sua proximidade com a morte.

A segunda experiência, conseqüência da primeira, é o nada do fundamento em que *Dasein* se vê lançado, isto é, na impossibilidade de no mundo de suas ocupações tecer uma trama de significações que fundamente sua existência. Nisso consiste o *porquê* a angústia se angustia. Tanto na primeira experiência como na segunda é *Dasein* que falha, isto é, que se vê lançado em seu poder-ser-mais-próprio. *Dasein* “nu e cru”, lançada no fundo estranho do seu ser-no-mundo cotidiano e familiar. Lançada em sua morte. Angústia e morte colocam em jogo a mesma coisa: o ser-no-mundo do *Dasein*. Apontam para a mesma possibilidade: o não-mais-estar-no-mundo.

Disso deve brotar a compreensão do *Dasein* como ente que se mantêm no familiar, no âmbito do sentido. Todavia, mantêm-se aí resistindo (fugindo) à falta de sentido, à estranheza que lhe fundamenta.

Ao dar início à sua hermenêutica existencial da morte, Heidegger, fala, basicamente, em duas possibilidades fenomenais ou modos de acesso à temática da morte. A primeira, em cada *Dasein*. A segunda, na vivência da morte do outro. As duas fracassam. No primeiro caso, porque a morte não se deixa experimentar, isto é, a transição para o não-mais-estar-presente impede o ente especial de fazer a experiência dessa transição.

Isso coloca em evidência a possibilidade de fazer tal experiência no outro. Todavia, nessa segunda possibilidade, ninguém pode morrer a morte do outro. A morte de

cada um é insubstituível. O Máximo que se pode fazer é morrer pelo outro, mas nunca morrer sua morte. E, ainda, se pode estar junto do morto, sentindo a sua perda, mas nunca *a perda ontológica como tal*. Em resumo, é impossível fazer a experiência tanto de sua própria morte quanto da do outro. Ela é, assim, como nos diz Rilke “a face da vida que é afastada de nós, que não é iluminada por nós”(5). É escondida de nós.

Excluídas essas duas possibilidades de caráter ôntico (empírico), resta a alternativa de se tematizar a morte enquanto morte, isto é, numa perspectiva ontológica-existencial. E nessa perspectiva “buscar na própria presença [Dasein] o sentido existencial de seu chegar ao fim e mostrar que esse ‘findar’ pode construir todo o ser desse ente que existe”. (HEIDEGGER, 1989, p. 22). Trata-se, portanto, de buscar o sentido existencial de “fim” e “totalidade”. Fim e totalidade próprio do *Dasein*, que deve fazer ver que a impossibilidade de *Dasein* fazer a experiências de seu ser-todo é apenas aparente, visto que é consequência de uma compreensão inadequada de fim e totalidade ou da morte próprio do *Dasein* como findar, gerado por uma visão, também, equivocada do seu ser próprio.

Dasein, analogamente ao fruto, enquanto é, já é sempre seu ainda-não e, por conseguinte, seu fim. Com efeito, a morte é um modo de ser que ele assume no momento em que é. Acerca dessa afirmação Heidegger recorda um trecho de uma homilia dos Santos Padres: “Todo homem desde que nasce já é suficientemente velho para morrer”. Não há, portanto, distância ontológica entre o nascer e o morrer do *Dasein*.

O amadurecimento do fruto, enquanto seu ainda-não ou fim, significa para o fruto sua completude. A morte do *Dasein*, porém, enquanto seu ainda-não ou fim, não significa a mesma coisa, posto que *Dasein* pode amadurecer antes de seu fim ou chegar a ele antes de seu amadurecer. Morte, portanto, enquanto fim do *Dasein*, significa, de um lado, ser-para-o-fim – e não, o que comumente se pen-

sa, estar-no-fim – por outro lado, significa completar o seu percurso, e não, completar-se, ou seja, esgotar todas suas possibilidades. Não será que justamente lhe fora tirado as possibilidades? A resposta de Heidegger é afirmativa: “A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade absoluta da presença [*Dasein*]” (HEIDEGGAR, 1989, II, p. 320).

Isso significa dizer que a morte, enquanto possibilidade, é possibilidade: 1 – pura, isto é, não realiza nada, mas desrealiza. É limite de realização. Com ela nada advém que possa encobrir o seu caráter, tão somente, de possibilidade(6); 2 – é possibilidade efetiva, isto é, já é, não tendo, por isso, o sentido clássico de possibilidade como “o que não é real e nunca será necessário” (HEIDEGGAR, 1989, parte I, p. 199), mas como existencial é a determinação ontológica mais originária e positiva do *Dasein*. Não é inferior a realidade e a necessidade. É o que determina primeiro, embora seja percebido depois. É, assim, mais atual que a atualidade; 3 – é possibilidade que determina o modo de ser todas as outras infinitas possibilidades de ser do *Dasein*, pois desvela a todas em seu caráter finito; 4 – é possibilidade que eleva o futuro (a antecipação) como faceta ou “extase” mais importante do tempo, ou seja, o já ser projetado em sua possibilidade extrema. O estar já sempre fora, ser sua transcendência. Seu ultrapassamento. Ser “no” e “fora”do mundo.

Contudo, no cotidiano, *Dasein* se atém a um modo impróprio de ser-par-a-morte ou em fuga, resistindo, ao estranho que lhe “habita” o ser. O que significa, ao mesmo tempo, primeiro, desviar – na forma de *certeza* de que se morre – a sua morte para o impessoal, para o “se” (indeterminação do *quem*). E, segundo, empenhar-se – na forma de *espera* – em sua realização.

No primeiro caso, a certeza que se tem da morte, no impessoal, é uma certeza empírica, que se obtém via indução. A partir de casos de morte se chega à conclusão de que todo homem morre. Essa generalização ao invés de

aproximar a morte, em seu sentido existencial, a distancia sutilmente, pois a banaliza e a desvia para o impossível: para o morre-se. A morte, então, que é sempre minha, que me singulariza, torna-se um acontecimento público e trivial. É certo que se morre, diz o discurso no impessoal, mas, de imediato, não se é atingido por ela. No cotidiano, *Dasein* debate-se com sua morte, mas o faz fugindo. O impessoal encobre o que há de mais característico na certeza da morte: o fato de ser possível a cada momento. A certeza empírica da morte gera uma falsa certeza da morte, posto que esconde o que é certo na certeza da morte: a própria morte como minha. O ser-para-a-morte, nesse modo de ser de-cadente, isto é, junto ao ente intramundano, foge de si mesmo. Mesmo essa fuga, porém, demonstra positivamente que *Dasein* está sempre determinando, primeiramente, como ser-para-a-morte.

O segundo caso – o empenhar-se na realização da morte na forma da espera – constitui-se num desviar “o possível enquanto possível”, para um possível para quê. No caso da morte, enquanto existencial do *Dasein*, não é esse o modo próprio de se relacionar com o possível que ela, essencialmente, é. Dois são os motivos: primeiro, a morte não é nem um ente-manual (à mão) nem ao modo do ente simplesmente dado(diante da mão), enfim, não é um ente intramundano. Segundo, empenhar-se em sua realização, deixar de viver, é retirar o terreno sobre o qual *Dasein* é ser-para-a-morte, pois ele só é ser-para-a-morte enquanto vivo. O fenômeno da espera conduz justamente à primeira e segunda situação. A espera é o modo como no cotidiano *Dasein* se relaciona com o possível. Toda espera compreende e tem o seu possível comprometido com o se, como e o quando o possível (o esperado) se realiza. Na espera, portanto, o real e o possível se relacionam, de tal modo que o desejo do real, ou ainda, o comprometimento com a concretude de algo, absorve o possível como possível. O caráter de possibilidade da espera é eliminado em função do real nela implicado. Esperar, portanto, pela morte não

é, apenas, desviar, ocasionalmente, o olhar do possível para sua realização, mas, em sua essência, é já empenhar-se em sua realização.

Todavia, a morte, enquanto possibilidade, não possibilita nada de real, não dá a *Dasein* nada que em si possa ser real. Não há nada de real que advenha com a morte, que faça *Dasein* esquecer o seu caráter de pura possibilidade. Ao contrário, quanto mais desentranhado for o caráter de pura possibilidade da morte, mais distante do real ela se encontra e mais próxima fica de ser a possibilidade da impossibilidade de todo real.

Tendo a espera o modo de ser antes descrito, esperar pela morte é empenhar-se em morrer. E isso significa tirar da morte o seu caráter ontológico de pura possibilidade, pois é desviar-lhe para um possível para quê. É enteficá-la. E, ainda, é retirar o *a priori* sem o qual não se é ser-para-a-morte: o estar vivo, o estar-ainda-presente-no-mundo.

O ser-no-mundo, enquanto o *a priori* do *Dasein*, é ser-no-mundo-compartilhado. *Dasein* é ser-com. Mesmo o estar só é ser-com-no-mundo, pois somente num ser-com e para um ser-com é que o outro pode falhar. A morte, enquanto possibilidade, é *irremissível*. O fato de ser irremissível reivindica *Dasein* em sua singularidade. Isso implica dizer que todo ser-junto-a e ser-com-os-outros falham quando se trata do poder-ser-mais-próprio e extremo do *Dasein*. De sorte que, a irremissibilidade da morte, compreendida no modo da antecipação, que não é antecipação biológica da morte, revela que *Dasein*, em seu poder-ser-mais-próprio é sozinho.

A morte é sempre e desde já minha. *Dasein* só é ele mesmo quando se dá essa sua possibilidade e na medida em que, enquanto ser-com, projeta-se, primeiramente, para essa sua possibilidade. Isso o faz assumir, na antecipação, o seu próprio ser: sua finitude a partir de si mesmo e para si mesmo. A morte é, enquanto a possibilidade, por excelência, do *Dasein*, por um lado, condição de toda

intersubjetividade, pois só nela *Dasein* é ele mesmo, se singulariza. E, por outro lado, é limite de toda intersubjetividade, uma vez que na morte singular de cada *Dasein* o ser-com falha.

Enquanto poder-ser e, apesar desse seu poder infinitas possibilidades de ser, *Dasein* não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é *insuperável*. É possibilidade extrema. Todas as demais são determinadas em seu modo de ser por ela. Todas são finitas. Esse caráter de insuperabilidade da morte liberta *Dasein* para sua possibilidade mais própria de ser. Nessa liberdade a crítica radical ao mundo se desentranha, o não-fundamento se abre, no qual as tramas de significações em que ele se encontra em sua finitude mundana e familiar pode ser quebrada. A liberdade, nessa dimensão é ontológica, visto que põe em questão a pertença ao mundo. É liberdade para a morte. Para o não-mais-estar-presente. Para sua possibilidade extrema.

O tempo nessa dimensão não é mais o contínuo do mundo ôntico, ou seja, tempo eterno como sucessão de *agoras* sem começo nem fim, mas o tempo ontológico ou tempo finito, no qual *Dasein* é trazido para o nada de seu fundamento. A liberdade ontológica ou para morte, mostra que nesse pertencer ao mundo já sempre está o ainda-não-pertencer e o não-pertencer-mais-a-este-mundo. Daí que voltar ao passado é um ir em direção à sua morte, seu futuro(nada de fundamento). Tempo em que o possível (futuro) é, assim, mais atual que a atualidade (presente) e que já sempre foi assim (passado): no começo *Dasein* é seu fim. É, pois, lançado em seu ser-parão-fim.

A possibilidade da morte, portanto, de um lado, angustia *Dasein*, mas, por outro, é o sentido de sua transcendente finitude. É transcendência na imanência. *Dasein* só é enquanto ser-no-mundo e enquanto possibilidade de não-mais-ser-no-mundo, ou seja, enquanto ser-para-a-morte. Não fosse assim ele poderia adiar as suas decisões ao infi-

nito. Ele não precisaria decidir e fazer nada agora. Isso o tornaria impossível. *Dasein* somente é, portanto, nessa constituição ontológica de ser e não-ser. Ele é *Lichtung*, isto é, o aberto, o livre, no sentido do ocupável: pelo ser e não-ser. Pela luz e pela escuridão. Pelo desvelamento e pelo velamento. Pela vida e pela morte. Em seu ser co-habita originariamente as duas coisas sempre. A tradição elegeu como lugar da verdade o ser, a luz, o desvelamento e a vida. Com isso *esqueceu* o implicado em cada um desses lugares: a resistência ao não-ser, a escuridão, o velamento e a morte.

5 CONCLUSÃO

A pertinente questão de como *Dasein* pode fazer a experiência de sua totalidade ou ser-todo. Como pode, assim, escapar à fragmentação de seu ser, pode agora ser respondida.

A possibilidade mais própria do *Dasein* é a da sua morte, por um lado, como *iminente privilegiado, irremissível e insuperável*. E, por outro, como concreção dos três momentos da *cura* ou ser-todo do *Dasein*. No primeiro momento (existência), como *ser-para-essa-possibilidade-primeira*. No segundo (facticidade), como *já-sendo-lançado-efetivado-nessa-possibilidade*. E no terceiro momento (de-cadência), como *anúncio-da-fuga-da-estranheza ou ser-para-morte-mais-próprio*. Desse modo: “Existência, facticidade, de-cadência caracterizam o ser-para-o-fim, constituindo, pois, o conceito existencial da morte” (HEIDEGGER, 1989, p.34).

Essa possibilidade mais própria se abre na angústia e se mantém, de forma diferente, no modo de ser da *antecipação*. “O ser-para-a-morte se perfaz, portanto, como antecipação da morte, ou ainda, como liberdade para morte [...]. Antecipar a morte é um ‘querer-ter-consciência-da-morte’”. (LOPARIC, 1990, p.184). É viver, primariamente e permanentemente, na possibilidade de não-mais-estar-aí. É alojar nisso a determinação originária de seu ser.

Ser-para-a-morte é antecipação do poder-ser-mais-próprio de um ente cujo modo de ser é a antecipação. O “fim” a que se refere ou é antecipado no *Dasein* não é um mero deixar de viver, um terminar, como finda uma chuva, pois “o finado” nunca se reduz a um ente simplesmente dado ou a um ente como instrumento à mão, mas ser-para-o-fim, é o que somos, é o que primeiro nos define em vida.

Antecipar o ser ser-para-o-fim é vê-se jogado no impessoal (no familiar) em resistência ou fuga do estranho; é assumir a responsabilidade pela sua morte; é abrir-se para sua singularidade ou si mesmo; é, por fim, compreender-se em sua totalidade finita ou vê-se na totalidade finita de seu ser. Nesse sentido existencial só o homem morre.

É tarefa da filosofia, enquanto guardiã do humano, não deixar que o homem disso se esqueça.

NOTAS

- 1 - Heidegger nos chama a atenção, no parágrafo cinco de Ser e Tempo, que, ao contrário do que se possa pensar, o ponto de partida da Analítica Existencial não é a *pré-compreensão do ser* que constitui todo comportar-se do *Dasein* com o ente, mas o mundo, isto é, deve-se partir “daquele ente com quem [*Dasein*] se relaciona e se comporta de modo essencial, primeiro e continuamente”. (HEIDEGGER, 1989, parte I, p. 43).
- 2 - O clássico “problema do conhecimento”, no tocante a sua possibilidade ou enigma como descrito por E. Husserl em seu texto “A Idéia da Fenomenologia”, é um problema em função de uma imagem do ser do homem como esfera interna e esfera externa (alma e corpo). Essa imagem é que cria o problema: como a esfera interna atinge a externa?. É ela que deturpa o fenômeno originário do ser mesmo do homem como *Dasein*. No *Dasein* esse problema não existe, pois ele não se comporta, originariamente, com o mundo na forma do conhecimento, mas na *disposição*. Esta, não obstante ser anterior ao conhecimento, não é “cega”, mas tem sua forma própria de tocar o ente, apreendê-lo, deixá-lo vir ao encontro, que não é nem teórica nem intuitiva. Ela, ainda mais, não deve ser entendida como “afecção da alma”, pois o estar disposto ou indisposto, no sentido psicológico do termo, supõe já disposição, ou seja, abertura originária. Supõe já ser-no-mundo, o já estar na relação.
- 3 - Refere-se à tradução do texto de Heidegger “Conferências e Escritos Filosóficos”, feita por Ernildo Stein, publicada pela editora Nova Cultural: coleção Os Pensadores, 1991.
- 4 - É, no contexto de uma retomada dos resultados a que chegou a primeira seção de Ser e Tempo acerca dos fundamentos do *Dasein*, que a análise

existencial da morte é feita. Ela é feita, portanto, em função de uma aparente fragmentação do ser do *Dasein* e da necessidade de se buscar uma estrutura existencial que supere tal aparência e assegure a visão do todo do *Dasein* como *cura*. Os parágrafos 46 a 53 ou Primeiro Capítulo da Segunda Seção de Ser e Tempo são dedicados a essa tarefa.

- 5 - Cf. Mário Botas em seu texto "Entre o fim da metafísica da época da técnica: Martin Heidegger", publicado como posfácio à conferência de Heidegger, por ele traduzido: "Língua de Tradição e Língua Técnica". Esse pensamento de Rilke é, segundo Mário Botas, citado por Heidegger em "Chemins qui ne mènent nulle part". Paris, 1962, p. 247.
- 6 - Heidegger com isso nada está dizendo acerca de um pós-morte. Não está negando nem afirmando a possibilidade de continuar vivendo numa outra vida. A interpretação heideggeriana, enquanto filosófica, está presa ao mundo. É no âmbito do ser-no-mundo.

REFERÊNCIAS

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meuer. Petrópolis: Vozes, 1997.

LOPARIC, Zeljko. **Heidegger Réu**: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas: Papirus, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. "Sobre a Essência do Fundamento". In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.(Coleção os Pensadores).

_____. "Tempo e Ser". In: **Conferências e Escritos Filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.(Coleção os Pensadores).

_____. **"A origem da obra de arte."** Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1992.

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS A SEREM PUBLICADOS NA REVISTA ECOS DO IESMA

Ecoss é uma publicação semestral do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão, esta revista divulgará a produção científica e cultural do Instituto, nas áreas de Filosofia, Teologia, Ciências Sociais e Religião.

Serão aceitos para publicação ensaios, artigos e resenhas inéditos, aprovados por pareceristas especialmente designados pelo Conselho Editorial.

Os editores reservam-se o direito de realizar as alterações nos originais necessários à homogeneidade formal da publicação, podendo também solicitar reforma aos autores.

Os textos deverão ser entregues gravados em disquete, acompanhados de uma cópia impressa, como, no máximo, trinta laudas, em papel A4, fonte arial, tamanho 12, entrelinhamento 1,5cm.

O título do artigo deverá ser breve, específico e descritivo.

O resumo deverá ser de, no máximo sessenta palavras, e vir acompanhado de cinco palavras-chave e traduzido para o inglês ou francês.

As citações deverão ser especificadas de acordo com as determinações da ABNT, as referências bibliográficas deverão figurar no final do artigo, cuja exatidão é de sua responsabilidade.

O autor receberá, como direito autoral, cinco exemplares do respectivo fascículo.

REVISTAS EM PERMUTA COM A ECOS

- ◆ ENCONTROS TEOLÓGICOS
- ◆ ESTUDOS TEOLÓGICOS
- ◆ ITEPA
- ◆ RAZÃO E FÉ
- ◆ REDES
- ◆ FRAGMENTOS DE CULTURA
- ◆ TRILHAS
- ◆ SAPIENTIA CRUCIS
- ◆ TEOLÓGIA EM QUESTÃO
- ◆ ARCHIVIO TEOLOGICO TORINENSE

Adquira a revista **ECOS DO IESMA**, publicação semestral do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão, caracterizando-se como um veículo de divulgação de trabalhos originais de caráter científico e cultural, nas áreas de Filosofia, Teologia, Ciências Religiosas e áreas afins.

FICHA DE ASSINATURA

Nome:.....
Endereço:.....
Bairro:.....nº.....Cidade:.....UF.....
Cep:.....Telefone:.....Fax:.....
CNPJ/CPF:.....

ECOS DO IESMA

Rua do Rancho, 110 Centro – Cep: 65.010-540 – São Luís - MA
Fone: (98) 3231-3235 – Fax: (98) 3221-3972
E-mail: revistaecos@iesma.com.br

Preços:

Assinatura anual: R\$ 20,00
Exemplar avulso: R\$ 10,00

Forma de pagamento:

Depósito bancário em favor da SOMACS – Sociedade Maranhense de Cultura Superior (enviar comprovante de depósito para contabilização junto com a ficha de inscrição).

Caixa Econômica Federal

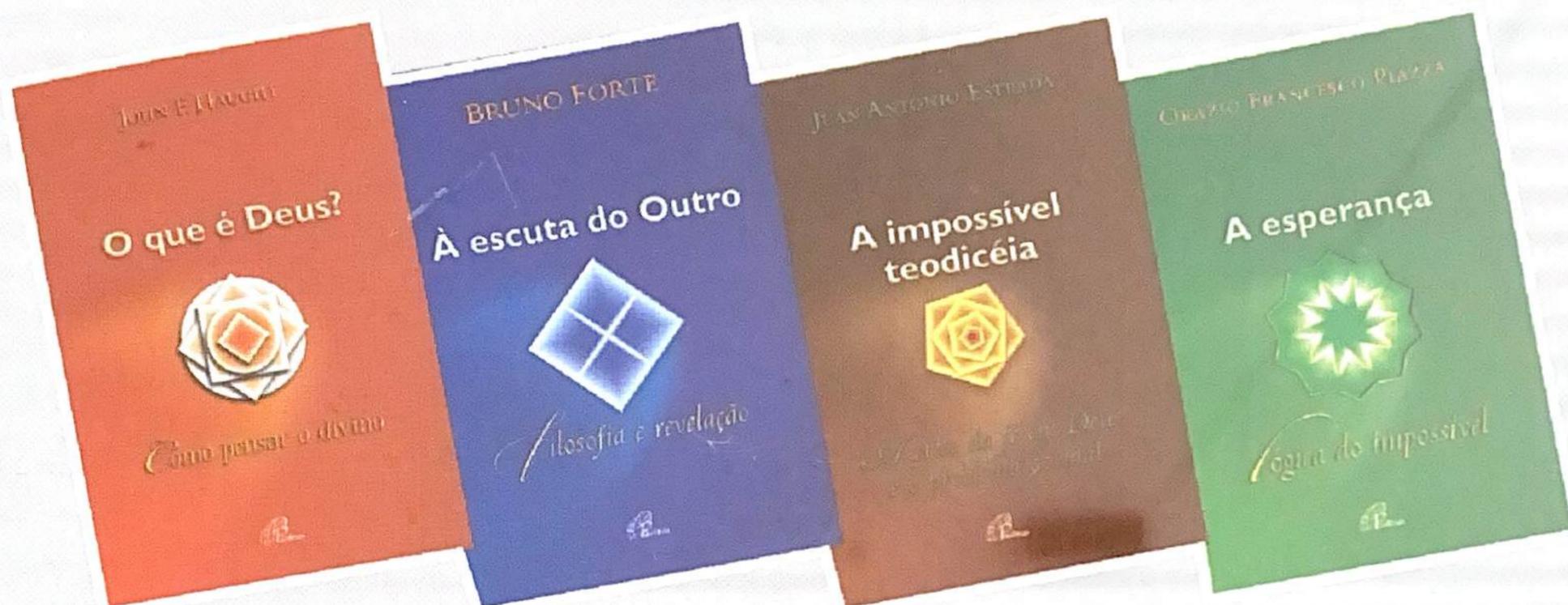
Agência: 0027
Conta Corrente: 4998-2

Bradesco

Agência: 408-1
Conta Corrente: 84150-1

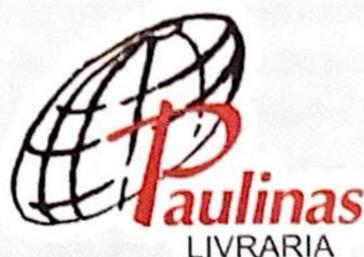
LANÇAMENTOS DA EDITORA PAULINAS

COLEÇÃO ESPAÇO FILOSÓFICO



A nova coleção Espaço Filosófico é endereçada ao leitor universitário e centrada na reflexão filosófica contemporânea. Propõe-se a trazer a público uma série de obras de referência para estudiosos interessados em conhecer e aprofundar o tema.

O âmbito filosófico atual só pode ser ocupado levando-se em conta as produções das demais áreas do saber. Para esta série, serão selecionados ensaios exigentes e vigorosos que dediquem particular atenção às questões focalizadas pela Filosofia em diálogo com as disciplinas que compõem o arco das Ciências da Religião. O leitor encontrará aqui ensaios ricos em documentação e de agradável leitura, rigorosos mas apaixonados, filosoficamente bem arquitetados e abrangendo um amplo leque de assuntos pluridisciplinares, sem renunciar ao crivo da crítica e a questionamentos radicais.



Rua de Santana, 499 - Centro - 65.015-440
Tel.: (98) 3232-3068 / 3232-3072
Fax: (98) 3232-2692 - São Luís-MA
www.paulinas.org.br • livsaoluis@paulinas.org.br

SEMANA ACADÊMICA

Data: 17 A 21 de outubro de 2005

TEMA: O PAPEL DAS RELIGIÕES NA CONSTRUÇÃO DA PAZ, DA JUSTIÇA E DA ECOLOGIA.

OBJETIVOS:

- Reflexão de temas contemporâneos;
- Intercâmbio entre a Academia e a Sociedade;
- Integração dos diferentes cursos: Teologia, Filosofia, Ciências Religiosas, Pós-Graduação em Ensino Religioso e Educação de Jovens e Adultos, Cursos de Extensão: Pastoral Fundamental; Catequese; Liturgia; Aconselhamento Pastoral.

LOCAL: Convento das Mercês

HORÁRIO: 19:00 às 22:00

1º Noite: Contextualização dos problemas da Paz, da Justiça e da Ecologia em níveis mundial, nacional e regional.

2º Noite: Perspectivas teológico-doutrinárias das Religiões Proféticas Problemas/enfoques/desafios.

3º Noite: Perspectivas teológico-doutrinárias das Religiões Espiritualistas Problemas/enfoques/desafios.

4º Noite: Perspectivas das Religiões Afro-Indígenas e Populares.

5º Noite: Luzes e perspectivas para as Igrejas e Movimentos (Reflexões em grupo e Plenária). Conclusões e Avaliação da semana.

ASSESSORIA: Pe. Inácio Neutzling: Dr. em Teologia; Valmor da Silva: Dr. em Ciência da Religião; Pastor Lyndon Araújo dos Santos: Dr. em História/UNESP; Cláudio Zannoni: Dr. em História; Sergio Ferretti: Dr. Antropologia/USP.

Obs: à tarde, no IESMA, acontecerão as oficinas com temas específicos.



**INSTITUTO DE ESTUDOS
SUPERIORES DO MARANHÃO**

Credenciado pelo MEC - Port. 1521, DOU 22/05/02

Rua do Rancho, 110 - Centro - Cx. P. 931 - Fone: (98) 231 3235

Fax: (98) 221-3972 CEP: 65.010-540 - São Luís - Maranhão

www.iesma.com.br