

ENRIQUE D. DUSSEL

**PARA UMA ÉTICA DA
LIBERTAÇÃO
LATINO-AMERICANA**



**ETICIDADE
E MORALIDADE**

Uma co-edição de:

Edições Loyola

EDITORA



UNIMEP

ETICIDADE E MORALIDADE

1. DE MEDELLÍN A PUEBLA — UMA DÉCADA DE SANGUE E ESPERANÇA

- I — DE MEDELLÍN A SUCRE — 1968-1972
E. D. Dussel
- II — DE SUCRE À CRISE RELATIVA DO NEOFACISMO — 1973-1977
E. D. Dussel
- III — EM TORNO DE PUEBLA — 1977-1979
E. D. Dussel

2. PARA UMA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO LATINO-AMERICANA

- I — ACESSO AO PONTO DE PARTIDA DA ÉTICA
E. D. Dussel
- II — ETICIDADE E MORALIDADE
E. D. Dussel
- III — ERÓTICA E PEDAGÓGICA
E. D. Dussel
- IV — POLÍTICA
E. D. Dussel
- V — UMA FILOSOFIA DA RELIGIÃO ANTIFETICHISTA
E. D. Dussel

3. FILOSOFIA NA AMÉRICA LATINA

- I — FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO
E. D. Dussel
- II — MÉTODO PARA UMA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO
E. D. Dussel

ENRIQUE D. DUSSEL

PARA UMA ÉTICA
DA LIBERTAÇÃO LATINO-AMERICANA

II

ETICIDADE E MORALIDADE

Uma co-edição de:



EDIÇÕES LOYOLA
São Paulo



EDITORA UNIMEP
Cx. Postal 68
13400 Piracicaba, SP

Título do original castelhano
PARA UNA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA, I, 2

© Editorial Edicol, S. A., México 1977

Tradução de:

LUIZ JOÃO GAIO

Capa de:

ALDIVINO A. ENEIAS

COM APROVAÇÃO ECLESIASTICA

Todos os direitos reservados

EDIÇÕES LOYOLA

Rua 1822 n.º 347 — Caixa Postal 42.335 — Tel.: 63-9695 — São Paulo

IMPRESSO NO BRASIL

PALAVRAS PRELIMINARES DA PRIMEIRA EDIÇÃO

Desejamos indicar desde o começo o que já foi enunciado no início do *volume I* desta obra: o nosso pensamento não é latino-americano pelo fato de recorrer às obras de filósofos latino-americanos (que podem, por sua parte, estar dependendo da cultura do "centro"), mas por pensar a partir da América Latina a *realidade* que nos cerca. Mas, como já expusemos, a tarefa construtiva da filosofia latino-americana (que nós pessoalmente atacaremos no *volume III* de maneira *positiva* deve primeiro destruir as categorias encobridoras da filosofia européia moderna, ideologização dominadora de tal cultura. Este *volume II*, então, ainda continua a tarefa *negativa*.

Nesta segunda parte, que ocupa todo o *volume II*, procederemos dedutivamente. O primeiro movimento foi o ontológico e dialético. Desde os entes da cotidianidade até o fundamento como o ser ou horizonte final da Totalidade (capítulo I). A partir de tal horizonte, pôde-se realizar o primeiro movimento dedutivo: a partir da realidade ontológica fundam-se os entes, as possibilidades; a práxis como atualidade no mundo (capítulo II). O terceiro movimento foi analético (questão que será esclarecida metodicamente no § 36 do capítulo VI deste *volume II*). Desde o rosto do Outro, aquele que habita a Totalidade foi vertiginosamente levado ao âmbito trans-ontológico ou meta-físico da justiça, da ética propriamente dita (capítulo III). Agora começamos um novo movimento dedutivo. O quarto movimento é o julgamento ou justificação do próprio pro-jeto ontológico eticamente considerado. Trata-se da eticidade da *ex-sistência* ou do próprio fundamento (capítulo IV). Por último, no quinto movimento, é a *práxis* analética ou o "serviço" para além da ordem estabelecida, *práxis* libertadora, que ficou radicada no pro-jeto libertador, por sua parte tam-

bém eticamente situado. A moralidade da libertação (capítulo V) é a culminação das duas primeiras partes desta obra e nos permite passar ao nível concreto que será exposto na terceira parte (*volume III*). Ainda resta um capítulo reflexivo (o VI), sobre o método empregado em ética da libertação.

Mendoza, 1970-1972.

PALAVRAS PRELIMINARES DA SEGUNDA EDIÇÃO

Este volume é uma reedição, com poucas mudanças, da obra que apareceu em 1973 sob o título: *Para uma ética da libertação latino-americana II*.

Se tivemos que introduzir alguma modificação, esta foi feita no § 23 sobre "Alienação e libertação". Naqueles anos ainda não tínhamos aprofundado suficientemente o pensamento dos pós-hegelianos. Por isso há algumas mudanças, mas não as suficientes para poder exprimir a nossa posição atual sobre o tema ali abordado. Seja como for, pensamos que é bom deixar as coisas como estavam. A evolução do pensamento é testemunho de que podemos seguir o passo da história latino-americana.

Numa hora escura de nossa história, quando o povo latino-americano sofre uma imensa opressão, a libertação se agiganta como o tema meta-físico, filosófico, de maior densidade que possa ser pensado em toda a Periferia. Exilados, por termos pensado a partir de uma práxis orgânica, agradecemos à nossa segunda Pátria a benevolência de sua hospitalidade generosa.

México, 1977

SEGUNDA PARTE

ETICIDADE E MORALIDADE

"Quando se diz que as coisas são finitas quer-se indicar [...] que o não-ser (*Nichtsein*) constitui a sua natureza e seu ser" (Hegel, *Logik* I, 1, 2, B, c; V, p. 139). "Apesar disso, continua sendo obscuro o sentido ontológico do caráter da nãoidade (*Nichtheit*) desta negatividade (*Nichtigkeit*) existenciária" (Heidegger, *Sein und Zeit*, § 58; p. 284).

Distinguiremos, para os fins desta obra, entre eticidade (de mais rico significado grego)¹ e moralidade (de mais restrito sentido latino). A eticidade funda a moralidade; o fundamento ou a ex-sistência em seu sentido existenciário julga a práxis em seu sentido existencial. Mas, e isto não podia ser pensado por Heidegger ou pela ontologia, a eticidade da ex-sistência pende e depende da Alteridade e não da Totalidade. Tratar-se-à a partir de um "além" da "condição existenciária de possibilidade do bem e do mal, isto é, da moralidade em geral"², já que se tentará mostrar a eticidade da estrutura existenciária, a eticidade do fundamento.

1. Sobre o *ethos* ver no fim do nosso artigo sobre "A doutrina do fim em Max Scheler", em *Philosophia* (Mendoza) 36 (1970) pp. 71-74. O *ethos* como "morada" ou "residência" é mais fundamental do que o *ethos* ou *mos/moris* que só significaria "costume" (Cfr. José L. López Aranguren, *Ética*, 1968, pp. 21 e ss.). Não tem nada a ver com a diferença estabelecida entre *Sittlichkeit* (melhor a eticidade por seu étimo) e *Moralität*, no sistema hegeliano (especialmente em sua *Rechtsphilosophie*), que, por sua parte se distingue claramente da doutrina kantiana da *Moralität* e *Legalität* (Cfr. *Para una destrucción de la historia de la Ética* § 14, b). Chamamos eticidade a referência do projeto ao Outro; e moralidade a referência da práxis ao pro-jeto. A eticidade é ontológico-metafísica; a moralidade é ôntica.

2. M. Heidegger, *Sein un Zeit*, § 58, p. 286.

§ 20. A não-eticidade da autenticidade gnóstica do herói trágico e moderno

O herói, da ontologia da Totalidade, não comete falta moral nem tem consciência da culpabilidade quando na guerra mata outro homem, o inimigo, seja esta a guerra dos gregos livres por sua pátria contra os bárbaros, seja a guerra moderna na qual um nazista mata um judeu, ou, quando na "competição" capitalista, o burguês consegue maior ganho: vencendo nos negócios o seu oponente no mercado, ou vendendo a morte de outros homens na indústria dos armamentos. Antes disso, os conquistadores dominaram o Índio; os negreiros venderam africanos como "instrumentos" (escravos), e o *gentleman* ocupa a Ásia. Qual o tipo de ontologia que justifica essas matanças do herói? Que tipo de lógica dirige a argumentação de tais injustiças?

Para poder matar o outro homem na "inocência", na virtude e no dever, é necessário primeiramente que o herói revista o Outro da impessoalidade do "inimigo" (não se pode matar o Outro, mas somente um degradado *ente*), sem a qual a guerra é impossível. Mas *ver* o Outro como inimigo significou: de um lado, considerá-lo como "o outro" diferente *dentro* da Totalidade de "o Mesmo" (nos exemplos dados: o helênico, o nazista, o capitalismo ou colonialismo); de outro, esse "o outro" como inquietante parte interna que pretende, num momento, evadir-se da Totalidade e converter-se em "o Outro" exterior e dis-tinto; por último, esse Outro que pretende subverter a segurança do Todo, o inimigo, deve ser aniquilado pelo "bem do Todo". O herói é a mediação pela qual o Todo elimina pela violência aquilo que pretende ser dis-tinto, e assim, pelo "amor da ordem e da unidade" do Todo, "o Outro" é imolado e o herói é imortalizado na honra pátria: "o Mesmo" absolutizado. Assim nasce "o ser isolado e heróico que produz o Estado com suas viris virtudes. Enfrenta a morte por pura valentia, seja qual for a causa pela qual morre e (mata). . ."³

O fundamento ontológico do herói dominador, homem de ação, o que justifica a guerra empírica, tem necessidade de um "inimigo". A "inimizade" (no sentido daquilo que faz de um inimigo o inimigo) é um *modo de ver o Outro*: este é visto como al-



3. E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 288.

guém que não está em "o Mesmo" (por isso o herói luta na guerra) *por erro*. O erro (o dizer e viver o falso: o *não-ser*) é exterioridade negativa ao âmbito do ser (da verdade como descoberta do ser esquecido ou oculto). "O Mesmo" é o *ser* e o seu conhecimento é a *verdade*: "conhece-te a ti mesmo" (é uma *gnóse* de "o Mesmo" que já se é); *ego cogito*; o "Saber absoluto" de Hegel que ao final não é mais do que um "eterno retorno do *Mesmo*" com *Nietzsche*. Aquele que vê, o sábio, o contemplativo, é aquele que torna patente ao herói que aquele que já não-é (porque está no erro) deve ser assumido definitivamente no nada (pela eliminação física, na guerra e na morte). Por isso, se o herói recebe as honras públicas ou políticas de "o Mesmo", o homem supremo é o sábio ou filósofo teórico e contemplativo (para os gregos) ou o cientista (para os modernos). O ver, o compreender, o conhecer, o calcular, o pensar, o *noein* ou a *gnosis* é um modo divino ou supremo de ser homens na Totalidade. Tal é o homem perfeito para Platão e Aristóteles, e tal também o "autêntico" para Heidegger (para tomar dois extremos de uma mesma lógica ou ontologia). Neste caso a *autenticidade* não tem eticidade alguma, já que, sendo a própria Totalidade como *gnosis*, funda a moralidade intramundana ou ôntica, sendo ela mesma amoral, não-ética ou a "ética originária" como ontologia da Totalidade.⁴ Propriamente não há bem nem mal ontológico, há somente uma estrutura fundamental tragicamente inamovível da qual podemos aproximar-nos por um certo tipo de *gnosis* (a *autenticidade*, *Eigentlichkeit*). O fundamento é *assim, como é* e nada mais.

É bem sabido que para Sócrates e Platão a ignorância é causa do mal, mas nesse caso o mal é simplesmente o falso (o não-ser ou o ser-oculto). Para o próprio Aristóteles "todo homem viciado ignora (*agnoei*) o que deve fazer ou aquilo de que se deve abster, e nesta falta (*amartíān*) radica a fonte de toda a injustiça e maldade".⁵ Não pode ser de outra forma, porque na ontologia da To-

4. Por isso, então, a "ética ontológica" de um Heidegger deverá distinguir-se claramente da "ética da alteridade". Estritamente, a "ética originária" da *Carta do Humanismo* é uma ética trágica, somente "caminho para" a Alteridade.

5. *Et. Nic.* II, 2, 1110 b 28-30. Cfr. *Para una de-structuición de la historia de la ética*, § 5. Sobre o mal no pensamento indoeuropeu em geral, ver nossa obra *El humanismo semita*, pp. 34-38; e *El dualismo en la antropología cristiana*, cap. III, "Humanismo cristiano, gnosis y maniqueísmo", §§ 29-41 (inédito); pode-se consultar a obra de Herve Rousseau, *Le dieu du mal*.

talidade ou do "Uno e do múltiplo" (onde o múltiplo é somente di-ferenciação do Uno na mesma Totalidade: "o Mesmo") o bem é o ser na unidade e na amizade, amizade que é di-ferenciada pela discórdia produzindo o mal inevitável, e assim "o mal (*tò kakòn*) e o bem (*tò agathón*) são originários (*archás*)".⁶ Tanto "o Deus injusto da visão trágica da existência", como "o mito da alma exilada e sua conseqüente salvação pelo conhecimento"⁷ nos mostram a coerência deste *ethos*. Ricoeur se pergunta: "É pensável a teologia trágica?"⁸; e termina respondendo que, como defendem aporeticamente muitos contrários, é em definitiva informulável. De nossa parte, a partir da lógica interna da ontologia da Totalidade, se nos manifesta como pensável. Em seu fundamento, a Totalidade trágica ("a alma é de certa forma todas as coisas") não é ética, mas ontológica. A não-eticidade do fundamento fica evidenciada na não-liberdade (e por isso, propriamente, não responsabilidade ou não culpabilidade ética do homem) de tal fundamento. O "mal" do qual fala o trágico não é um "mal ético" mas um erro, uma inevitável degradação cósmico-natural dos entes, ou, mais simplesmente, a pluralidade diferenciada, arrítmica, informe ou caótica da matéria (expressão filosófica coerente dos primitivos mitos do *caos* originário). A própria moralidade ôntica do ato humano (que exporemos no próximo capítulo) fica assim essencialmente comprometida. Na ontologia ótica (*gnosis*) da Totalidade desaparece a ética enquanto tal e em seu sentido estrito, porque não há liberdade; só há lugar para a espontaneidade (*ekousíon*). Mas a espontaneidade daquele que age segundo a escolha, a compreensão interpretadora existencial⁹, não é suficiente para fazê-lo agente livre de sua história, novidade do tempo criado, incompreensível (e por isso impensável) para a filosofia trágica.



6. Aristóteles, *Metafísica*, I, 4, 985 a 8. "A amizade é efetivamente a causa (*sitían*) dos bens e a discórdia (*neikos*) dos males" (*Ibid.* 6-7). Na ontologia da Totalidade ou da Guerra, é pelo ódio ou discórdia que se pode purificar a Unidade originária; o múltiplo di-ferenciado pode reunificar-se pelo amor ou pela amizade; de todos os modos a Guerra impera: Guerra do Uno contra o múltiplo, guerra da Amizade contra a Discórdia, e vice-versa. O bem e o mal, um segundo a *fysis* e o outro contra ela, são necessários, inevitáveis, tragicamente dados, mesmo para Aristóteles.

7. Títulos dos dois importantes capítulos da obra de Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II. *La symbolique du mal*, 1960, pp. 199 ss.; 261 ss.

8. *Ibid.*, p. 212.

9. Cfr. *Para una de-structuición de la historia de la ética*, § 11.

O mal (erro, acidente, azar, desordem do apetite que no fim se funda no corpo, a pluralidade e a matéria como não-ser) é um momento do destino inevitável, uma etapa do ciclo do eterno retorno. "A natureza corporal é má, visto que participa da matéria (*hyles*), enquanto é o mal originário (*kakòn prôton*)".¹⁰ O bem e o ser se opõem radicalmente ao mal e ao não-ser; o não-ser é a matéria, e "a matéria é a causa da debilidade da alma e também de sua disposição viciosa. Ela é o mal, ou melhor, o primeiro mal (*proton kakón*)".¹¹ Este mal que realmente constitui as coisas e o homem, anterior ao homem e ao mundo, "desde sempre", sem começo nem fim, é o mal ontológico trágico, mas não-ético; necessário, inevitável, divino. Diante do mal trágico só há um conhecê-lo (*gnosis*), mas não há pecado, e por isso nem perdão dos pecados, nem por último história. . . simplesmente porque não há liberdade nem Alteridade.

A originariedade divina e eterna do mal trágico (não só entre os gregos, mas igualmente entre os persas e maniqueus, entre os hindus e o resto dos indoeuropeus, como em todos os povos primitivos pré-adâmicos)¹², mal que ao nível ontológico não é ético, é vivido de maneira análoga pela ontologia da Totalidade moderna (a partir de outro horizonte de compreensão, mas dentro de uma mesma lógica interna). Na modernidade, o mal não será divinamente necessário, mas será agora um *a priori* da subjetividade, um constitutivo do próprio ente, algo já realizado no fundamento (mas como o fundamento é abismal, sem momento prévio, é intrinsecamente não-ético).¹³

Para Kant, que como vimos só nos propõe o fundamento de sua ética num nível ôntico, o mal é diferido a um nível propriamente ontológico não já como objeto do saber, mas como tema da fé racional, no plano noumenal do inconceitualizável e,

10. Plotino *Eneada*, I, 8, 4, 1924 (p. 118).

11. *Ibid.*, 14 (p. 129).

12. "Pré-adâmico" significa aqui: anteriores à expressão do mito adâmico de Israel.

13. Já mostramos como a *pre-existência* do mal divino nos trágicos, e o mal como momento ontológico nos modernos (inevitável porque constitutivo *a priori*), nos manifestam negativamente um além do ontológico, a partir de onde o "mal" assumiria o caráter de mal "ético" como uma das posições que pode adotar o ontológico diante da Alteridade.

por isso, o “mal radical” é um *a priori* da razão prática.¹⁴ Nosso filósofo raciocina da seguinte maneira: “Se o ser da inclinação ao mal na natureza humana pode ser mostrado pelas provas empíricas do conflito no tempo da liberdade humana contra a lei, contudo, não podemos dizer que conhecemos a autêntica constituição da mesma (inclinação) nem o fundamento (*Grund*) do conflito; . . . por isso o que inclui o conceito do mal (*Begriffe des Böse*) deve ser reconhecido *a priori* porque só é possível contando com a lei da liberdade”.¹⁵ Mas tanto a lei como a liberdade são conceitos não empíricos (*nicht empirisch*) ou puramente inteligíveis (*rein intellektuell*). O conceito do mal, e o próprio mal, pertencem ao noumenal inteligível, e, por isso, “jamais se poderá descobrir a raiz do mal (*die Wurzel des Bösen*) na máxima suprema do livre arbítrio em relação com a lei, visto que se trata de um fato inteligível (*intelligibile Tat*) que precede toda experiência”.¹⁶ Esta incognoscibilidade do mal ontológico é perfeitamente coerente com a filosofia kantiana, e daí que toda a sua moral ontológica permaneça aberta, mas em última análise ontologicamente infundamentada. Serão seus continuadores os que, assumindo o noumenal como objeto da Razão, *saberão* (dentro da ontologia da Totalidade moderna) a origem e o sentido do mal como ontologicamente não-ético.

Ninguém como Schelling exprimiu tão claramente, até o aparecimento da obra de Hegel, a questão do mal originário na modernidade. Em sua obra, em 1809, *Sobre a essência da liberdade humana* pode-se observar a extrema exatidão, dentro da ontologia da Totalidade, no uso das noções que se manejam para indicar o sentido fundamental do mal não-ético.¹⁷ Como é possível o mal?, pergunta-se o nosso pensador, dentro de uma tradição platônica e neoplatônica, passando por Bruno e Boehme, Leibniz e Spinoza. “O fundamento do mal tem que ser buscado — diz-nos — não só

14. Ver o que dissemos em *Para una destrucción de la historia de la ética*, §§ 13 e 15; desta obra §§ 1 e 7. Em *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), I, III, diz-nos Kant: “Este mal é radical (*Dieses Böse ist radikal*), porque é o que corrompe o fundamento (*Grund*) de toda máxima” (B 35, A 32).

15. *Die Religion*. . . , B 32-33, A 29.

16. *Ibid.*, B 39, nota 1.

17. Já indicamos as linhas gerais do pensamento schellingiano em *La dialéctica hegeliana*, § 7, até 1800. A obra citada de Schelling, embora posterior à *Phaenomenologie* de Hegel, encontra-se todavia doutrinalmente como precedente: o Absoluto é inicial e não resultado como para Hegel.

em algo realmente positivo, mas antes no supremamente positivo".¹⁸ Este *fundamento*, a própria natureza de Deus,¹⁹ não como "vontade de amor" mas como "vontade de fundamento"²⁰, é a origem da "particularidade e da oposição"²¹ dos entes. O fato de que apareça depois um mal moral é possível porque "já na primeira criação a vontade de fundamento irrita a vontade particular da criatura, para que quando o espírito surgir como vontade de amor, esta encontre, para que possa realizar-se, algo que lhe resista",²² o mal ontológico. "Para a explicação do mal nada nos foi dado além de que ambos os princípios (*beiden Prinzipien*) estejam em Deus (in Gott)".²³ "Daí que exista um mal universal. . . provocado unicamente pela revelação de Deus desde o princípio (*Anfang*), por reação do fundamento, mal que, embora nunca chegue a se realizar, aspira continuamente a consegui-lo. Somente depois de conhecer (*Erkenntnis, gnosis*) o mal universal [que nós chamamos mal não-ético ou meramente ontológico] pode-se compreender também no homem o bem e o mal [ôntico, diríamos nós]. Se já na primeira criação o mal é suscitado simultaneamente para acabar desenvolvendo-se em princípio geral graças ao atuar-por-si do fundamento, uma inclinação natural do homem para

18. *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, em *SW*, t. VII, p. 368. A esta conclusão movia-o a seguinte reflexão motivada em Leibnitz: "A região das verdades eternas é a causa ideal do mal e do bem, e deve-se colocar no lugar da matéria dos antigos". (*Ibid.*, pp. 367-368). A origem do mal é, então, divina, pelo menos em seu fundamento (por isso não pode ser ético mas ontológico exclusivamente, prévio ao exercício da liberdade finita).

19. "Este fundamento de sua existência, que Deus tem em si, não é Deus considerado em absoluto, isto é, enquanto existe, dado que ele (o fundamento) é a natureza (*Natur*) de Deus; uma essência inseparável dele, mas diferente (*unterschiedenes*)" (*Ibid.*, p. 358). Essa *Entzweiung* em Deus mesmo (que nos lembra o começo do processo plotiniano do Uno e do *nous*) é exigido na ontologia da Totalidade: da Identidade à diferença: "As coisas têm seu fundamento naquilo que em Deus mesmo não é Ele mesmo (*nicht Er Selbst ist*)" (*Ibid.*, p. 359). O que não "é Ele mesmo" é "o outro" como diferença dentro da Totalidade, da Identidade do "Mesmo".

20. "A vontade de fundamento" é o próprio fundamento ou natureza de Deus, em Deus sem ser Deus (*Ibid.*, p. 375; "der Wille des Grundes"), mas que se manifesta como "vontade de revelação" fundando os entes em seus limites particulares.

21. ". . . die Eigenheit und den Gegensatz" (*Ibid.*, p. 375). A particularidade e suas mútuas oposições dentro da pluralidade é o "mal" para a ontologia da Totalidade (e o mesmo para Buda como para o Tao).

22. *Ibid.*, pp. 375-376.

23. *Ibid.*, p. 375.

o mal²⁴ parece explicar-se pelo fato de que já se lhe transmitiu desde o nascimento a desordem das forças produzida mediante o despertar da vontade particular (*Eigenwillens*) na criatura. . . A própria angústia da vida afasta o homem do centro em que foi criado, pois este, como a essência mais pura da vontade, é fogo devorador para toda a vontade particular; para poder viver nele, o homem deve sufocar toda particularidade (*Eigenheit*), e por isso é quase uma tentação indispensável o sair desta para a periferia com o propósito de buscar nela uma paz para a sua mesmidade (*Selbsheit*). Daí a necessidade universal do pecado e da morte como extinção real da particularidade (*Eigenheit*)".²⁵ Por último e concretamente, o mal é a pluralidade, a particularidade e a oposição dos entes, cujo último fundamento é o próprio Deus; "Deus", que para Schelling é "o Mesmo" absoluto e único, já que as criaturas são a expressão emanantista da interna *explicatio* de "o Mesmo" como di-ferença.

Hegel não pode partir como Schelling do "obscuro fundamento de Deus" — que nos faz lembrar os mitos maniqueus —, já que originariamente o Absoluto ou Deus é suprema negatividade. Todavia, se considerarmos com cuidado o começo do sistema hegeliano encontraremos o fundamento ontológico do mal não-ético, o nada como o não-ser que constitui naturalmente o ente (*Dasein*). "O ser no devir enquanto um com o nada, assim como o nada, enquanto um como o ser, são só momentos que se eclipsam; o devir, pela contradição que traz em si, acaba na unidade onde ambos são suprimidos; seu resultado é o ente (*Dasein*)".²⁶ No círculo da dialética hegeliana o ente, em sua constituição primeira pela *explicatio*, é como que lançado na extrema distância da origem (todo o resto será o retorno): "O ente será determinado. . . O não-ser (*Nichtsein*) constitui sua natureza (*Natur*) e seu ser. . . A hora de seu nascimento é a hora de sua morte".²⁷ A "determinação" que faz do ente *este* e *não-outro* o

24. Esta era a questão que para Kant ficava relegada à fé racional ou âmbito noumenal: "Ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen" (*supra*, nota 15). Schelling "sabe" o que para Kant era "incognoscível".

25. *Ibid.*, pp. 380-382. Os temas são, exatamente, os gregos e os neoplatônicos, budistas ou do Rig-Veda, vertidos dentro da subjetividade absoluta do idealismo transcendental moderno.

26. *Enzyklopadie* § 89.

27. *Logik* I, 1, 2, B, c; t. V, p. 139.

talifica, o delimita, o fixa e finitiza. No "mito da queda da alma", o dia do nascimento era o começo da vida exilada e em prisão (morte); e a morte do homem era a libertação da alma imortal. O Dasein é parte da pluralidade, e a pluralidade como tal é mescla do ser e do não-ser. O tema neoplatônico volta na modernidade com Hegel. "A 'determinação', no horizonte da Totalidade plurificada dos entes, é o efeito da originária divisão (*Entzweiung*); o mal ontológico e não-ético é fundamento de tal divisão, da particularidade dos entes (e no caso do homem, de sua vontade própria e particular). Por isso, "a origem do mal (*der Ursprung des Bösen*) encontra-se no mistério, isto é, no especulativo da liberdade; a necessidade do mal surge do caráter natural (*Natürlichkeit*) da vontade e em sua oposição à vontade como interior.²⁸ Esta vontade com caráter de naturalidade vem à existência como contradição de sua mesmidade, irreconciliável consigo mesma nesta oposição; esta particularidade (*Besonderheit*) da própria vontade é a que se determina continuamente com o mal".²⁹ É por isso que "o homem é mau (*böse*) ao mesmo tempo *an sich* (em si) ou por natureza e por sua reflexão em si".³⁰ Este mal ontológico não-ético deve ser distinto da moralidade ôntica do ato (que pensaremos no próximo capítulo), já que nesse nível Hegel explica que o homem comete o mal quando "a vontade toma as inclinações como princípio de determinações de seu conteúdo com seu caráter de contingência (*Zufälligkeit*)"; o que é o mesmo que dizer que "a particularidade não deve ser mantida como essencial diante do universal",³¹ porque quando isso acontece comete-se o mal (ôntico). Daí que, na culminação do processo dialético, na Idéia absoluta como Saber absoluto, o fundamento do mal teria sido negado (as determinações dos entes teriam sido suprimidas e por isso "libertados" de sua finitude e particularidade). O tema indoeuropeu volta assim em outro momento da

28. Para Hegel a "naturalidade" da vontade (enquanto determinada pelas inclinações, tendências, instintos etc.) é uma vontade determinada ou particular; ao passo que a vontade "interior" é a reflexão ou o caminho para a vontade geral, universal, o bem: "O bem é a Idéia como unidade do conceito de vontade e da vontade particular" (*Rechtsphilosophie*, § 129); a vontade particular é má quando é "oposta" à universal, como objetividade interior" (*Ibid.*, § 139).

29. *Ibid.*, § 139.

30. *Ibid.*, A "reflexão" é a vontade interior.

31. *Ibid.*

história da ontologia:^{3 2} "A imediatez finita do sujeito singular (*eizeln*). . . se determina primeiramente como o nulo (*Nichtige*) e mau (*Böse*) e, depois. . . (se lança no) movimento que consiste em desfazer-se (*entaussern*) de sua *determinação* natural imediata e de seu querer próprio. . . para unir-se consigo mesmo na dor da negatividade^{3 3} e, de tal sorte, conhecer-se (*erkennen, gnosis*) como reunido à essência".^{3 4} A negação ou determinação é o mal; negar a negação é o bem; o resultado final é a aniquilação do mal, da singularidade, do ente particular, do sujeito finito que se converte no Absoluto como resultado: o Bem supremo como Idéia absoluta. O mal seria a *di-ferença*; "o Mesmo" como o resultado seria o bem supremo, Totalidade única e por isso *fechada* sobre si mesma: "o pensar que pensa o pensamento" (*gnosis* perfeita).

Seria fácil indagar estes temas num Schopenhauer^{3 5} ou num Nietzsche,^{3 6} mas queremos referir-nos aqui ao pensador no qual a ontologia da Totalidade chega a seu termo e começa a encontrar uma via de superação: Martin Heidegger. Para o autor de *Ser e*

32. Por exemplo, diz-nos o *Bhagavat-Gita* (Cântico do bem-aventurado do *Rig-Veda*): "O sábio que se esforça pela libertação, que abandona a cólera, o desejo e o terror, que se libertou dos contatos exteriores, que concentra sua visão e domina sua inspiração e expiração, alcançará a libertação por toda a eternidade" (cap. V, 27-28). Essa libertação é o verter-se impessoal do homem no Brahma, indiferenciação originária: Totalidade re-encontrada. A singularidade é o mal; a determinação finitizante.

33. Dor própria do ir deixando as determinações finitizantes. Esta é a "dor" das penitências da espiritualidade indoeuropéia, do ascetismo (Hegel propõe, justamente, um ascenso ou ascese do sujeito singular à Subjetividade total: o *Absoluta*).

34. *Enzyklopadie*, § 570. A filosofia como supremo momento ou perfeição do espírito não é senão "um olhar retrospectivo sobre seu próprio saber" (*Ibid.*, § 573). Este *zurücksehen* é a própria rememoração platônica, única maneira de conhecer (como recordação) da ontologia da Totalidade, cuja moral é no fim *gnosis*, uma visão teórica, não-ética.

35. "Quem em todo outro, em todo o que tem vida, viu sua própria essência (*Wesen*), viu-se a si mesmo (*sich selbst*), e cujo *Dasein* fluiu conjuntamente com o *Dasein* de todo ser vivo, este com sua morte só perde uma pequena *parte* de seu ser; ele permanece em todos os outros, nos quais sempre conheceu e amou sua essência e sua *mesmidade* (*sein Selbst*), e assim desaparece o engano que separava sua consciência do resto" *Grundlage der Mora*, § 22; em *SW*, t. IV, 1966, p. 273). "Tudo é um "para Schopenhauer; o mal é a pluralidade; a virtude suprema é a compaixão (*Mitleid*) no sentido de que se ama o outro como a di-ferença interna do "Mesmo": o Tudo que todos são.

36. Trataremos da questão mais demoradamente em *Nueva de-STRUCCION de la historia de la ética* (curso letivo 1971, segundo semestre). (Essa obra será também fruto do seminário de 1972, primeiro semestre, e do curso letivo de 1972, segundo semestre, da UNC).

tempo a questão moral tradicional do *malum* como *privatio boni*³⁷ deve ser relegada ao âmbito ôntico;³⁸ a ele interessa, ao contrário, "a condição existenciária da possibilidade do bem e do mal moral",³⁹ e nesse caso o âmbito ontológico ou existenciário "não pode definir-se por meio da moralidade, porque esta o pressupõe para dar-se ela mesma".⁴⁰ Ou seja, e é o que até agora temos indicado como momento essencial do *ethos* da ontologia da Totalidade (seja trágico-grego ou solipsista-moderno), o ontológico é não-ético (é "natural" ou abismalmente *assim*), e só pode dar-se a modalidade ôntica ou intramundana. É por isso que à noção de *Eingentlichkeit* (o caráter de próprio único: *Einzel* de Kierkegaard, ou autenticamente) não se deve dar um conteúdo moral";⁴¹ mais ainda, não se pode dar-lhe tal sentido porque nunca o tem dentro da ontologia da Totalidade (nem em Platão, Plotino, Hegel. . .) Como poderia ser ético ou moral o último horizonte, o irrespectivo, o ab-soluto? Eticidade ou moralidade é sempre um certo respeito a algo outro, mas se não há outra coisa senão Totalidade, o último horizonte da Totalidade não é ético ou moral, mas é simplesmente *assim: como é*. Para Heidegger, o fundamento ontológico da moralidade ôntica é o "ser-culpado" (*Schuldigsein*), mas nesse caso a culpabilidade é apenas o momento da negatividade da estrutura ontológica do homem como tal. O homem como "poder-ser" inclui o seu oposto: poder "não-ser". O contraditório ao poder-ser é o não poder-ser, que se excluem mutuamente; ao passo que o *poder-ser* inclui o seu oposto. Esta inclusão de um não-ser no nível ontológico é a "condição existenciária de possibilidade" do bem ou mal moral, ôntico. Mas esse "poder-não-ser" ontológico não é moral, é não-ético".⁴² Nesse sentido se diz que essa "negatividade (*Nichtigkeit*) existenciária não tem de forma alguma o caráter de uma privação, de uma deficiência relativamente a um exaltado ideal que não se alcança

37. Cfr. *Para una de-strucción de la história de la ética*, § 9.

38. "A razão é que o *bonum* e a *privatio* têm a mesma origem ontológica na ontologia do objeto (*Vorhandenen*), o mesmo que tem também a idéia de *valor*" (*SuZ*, § 58, p. 286).

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*

41. Orlando Publiese, *Vermittlung und Kehre*, p. 51, nota 2.

42. Ler em *Sein und Zeit*, com atenção, o cap. II da II Secção: especialmente §§ 54-60.

no *Dasein*, ao contrário, o ser desse ente é, antes de tudo o que possa pro-jetar e às vezes alcança, e enquanto pro-jetar, já negativo" (*nichtig*: nulo).⁴³ Esta negatividade *a priori* é o trágico da ontologia da Totalidade que aparece em Heidegger com nova roupagem.

Por sua parte, então, a *Eigentlichkeit*⁴⁴ é um certo modo do "ver" (e embora o nosso filósofo se refira a um "ouvir", fecha imediatamente este caminho porque é um ouvir a si mesmo: "o Mesmo", como o oculto originário ou ontológico), é, a seu modo, uma nova versão da *gnosis*. Pode-se começar a compreender o que a autenticidade é a partir do seu oposto: o "se" (*man*).⁴⁵ No "se" dá-se o "esquecimento do ser": é o óbvio cotidiano que oculta a mostraçã dos entes em sua pura "aparência"; parece que a tradição inautêntica transmite sepultando o que transmite como "tradicional": tudo é opaco. Ao contrário, a "autenticidade" é "transparência" (*Durchsichtigkeit*)⁴⁶ é clari-vidência da "mesmidade de Si mesmo" (*die Selbstheit des Selbst*). A abertura ao mundo é a "verdade originária",⁴⁷ é um certo "ver ontológico". Por sua parte, o "estado de resolvido" (*Entschlossenheit*) é o modo autêntico de tal abertura,⁴⁸ ou seja, é "o ser si mesmo autêntico".⁴⁹ O "si mesmo" (*Selbst*) encontra-se como que perdido sob as obviedades da cotidianidade do "se", do "um entre outros". Pelo contrário, seguindo a experiência kierkegaardia-

43. SuZ, § 58, p. 285.

44. Em castelhano foi traduzido de diversas maneiras: por seu sentido etimológico e usual na língua alemã refere-se a "propriedade", "próprio"; por seu sentido heideggeriano prefere-se "autêntico". Esta palavra vem do grego *authentes, authentikós*: aquele que age por si mesmo, com domínio sobre si mesmo. Inclui então "Mesmo" (*tò autó*). Sobre este tema pode-se estudar no cap. III da II Secção de SuZ: §§ 61-66 (e em sua referência ao "poder-ser" no capítulo I, §§ 46-52).

45. Ver este termo como também os outros no *Index zu Heidegger "Sein und Zeit"*, de Hildegard Reick. Sobre o *Man* especialmente SuZ, §§ 27 e 35-38.

46. SuZ, § 60, p. 299.

47. *Ibid.*, p. 297. Heidegger substitui a noção husserliana de "intenção" pela de "abertura" (*Erschlossenheit*: Cfr. Ernest Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, pp. 281 ss.).

48. "Die Entschlossenheit ist ein ausgezeichnete Modus der Entschlossenheit des Daseins" (*Ibid.*, p. 297).

49. "Die Entschlossenheit... (ist das) eigentliche Selbstsein" (*ibid.*, p. 298). O contrário é o "estado de perdido" (*Verlorenheit*), que é como uma cegueira, um interpretar erroneamente os atos.

na do "único e nu diante de Deus" (mas sem a alteridade teológica do solipsismo do dinamarquês), o homem que existe *autenticamente*, resolutamente, enfrenta a partir de sua inóspita solidão (*Unheimlichkeit*) o si mesmo descoberto que, em seu caso extremo, como totalidade (*Ganzheit*), é a morte.⁵⁰ Esta clari-vidência da autenticidade suprema (o "estado de resolvido": *Entschlossenheit*) é uma *gnosis* existencial-existenciária,⁵¹ pela qual levo em consideração "o ser em cada caso *meu* (*Jemeinigkeit*)";⁵² isto é, "o mais autêntico poder-ser no qual reside a condição ontológico-existenciária da possibilidade de ser livre para possibilidades existenciais autênticas (*eigentliche*)".⁵³ O homem autêntico tem um destino único (*einzelne Schicksal*) a partir do qual se lança retrospectivamente (*zurückwerfen*) sobre seu aí fático,⁵⁴ que como saber do "estado resolvido" significa uma "reiteração (*Wiederholung*)". "A reiteração — recordando-nos o *ethos* trágico — nem se abandona ao passado, nem aponta para um progresso (*sic*). Ambas as coisas lhe são no olhar *indiferentes* à existência autêntica".⁵⁵ O herói e sábio heideggeriano não se afasta das preocupações cotidianas, mas considera tudo *sub specie mortis*, desde a Totalidade.

Assim percorremos rapidamente a tradição da ontologia da Totalidade, dentro da qual é possível "a sociedade fechada [que não tem alteridade], e onde os membros convivem entre si, indiferentes ao resto dos homens, sempre atentos para atacar e se defenderem, reduzidos somente a uma atitude de combate".⁵⁶ O herói dominador é o encarregado prático de lutar pelo Todo contra "o outro" diferente que tenta ser dis-tinto; o sábio é aquele que teoricamente cobriu o Outro com a aparência da mal-

50. Heidegger somente pode considerar, dentro da Totalidade, a extrema situação desta na temporalidade: a morte. Na Alteridade, a extrema situação não é o fim do futuro (morte), mas "o Outro".

51. "Com o fenômeno do estado-de-resolvido fomos conduzidos para a *verdade* originária (*ursprüngliche Wahrheit*) da existência" (*Ibid.*, § 62, p. 307).

52. *Ibid.*, § 9, p. 42.

53. *Ibid.*, § 41, p. 193. "Quando o *Dasein*, antecipando morte, permite que esta se apodere dele, *compreende-se* (*versteht sich*), livre para ela, na autêntica hiperpotência de sua liberdade finita. . ." (*Ibid.*, § 74, p. 284).

54. *Ibid.*, § 74, p. 385.

55. *Ibid.*, p. 386.

56. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 283.

dade natural do diferente como pluralidade, como massa cotidiana. A perfeição se obtém alcançando a honra ao *matar* aquele que se opõe: aniquilando a pluralidade, e *conhecendo* a Totalidade ("o Mesmo") como a origem idêntica da diferença. O Todo, como fundamento, não é ético: é simplesmente verdadeiro.

§ 21. O mal ético como totalização da Totalidade

Na ontologia da Totalidade o mal é originário; divino para os gregos; ontológico para Hegel como determinação e para Heidegger como não-ser (*Schuldig-sein*). Neste caso, o homem enquanto livre não é a origem do mal radical, mas somente o executor único do mesmo. A própria *di-ferença* é o mal originário no "Mesmo". Vejamos agora a resposta da meta-física da Alteridade, mas partindo primeiramente da *simbólica*^{5 7} do mal.

Na tradição fáctica de um dos povos da humanidade, referimo-nos aqui ao povo hebreu (considerado para os nossos fins de reflexão estritamente filosófica, como uma experiência histórico-cultural exclusivamente, tal como a grega foi usada pela filosofia tradicional da Totalidade), há um relato mítico com base em símbolos do mal que pode permitir-nos interpretar a questão que estamos considerando. O *mito de Caim e Abel*, a luta de morte dos dois irmãos (*Gênesis* 4), pode ser para nós paradigmático.^{5 8} No momento central do mito se diz: "Caim se lançou sobre o irmão Abel e o matou" (*Gênesis* 4, 8). Trata-se de um fratricídio, eliminação do Outro, instauração da Totalidade solipsista e símbolo da própria eticidade do ontológico enquanto tal. Matar o irmão é aniquilar o Outro, a Alteridade, é ateísmo alterativo que se torna imediatamente panteísmo. Pela morte do Outro institui-se a identidade fechada de "o Mesmo" como único: o assassinato do irmão (o político) é totalitarismo,

57. Vet nesta obra o § 38, a diferença entre a simbólica e a *dialética*: ambas são hermenêuticas da cotidianidade, a simbólica existencial como "cúmplice", e a dialética como crítica. Cfr. Paul Ricoeur, *La symbolique du mal (completa)*, e em sua obra *Le conflit des interprétations*, p. 265 ss: "O pecado original, estudo de significação".

58. O mito adâmico (comentado em parte em *Para una de-strucción*. . . § 6) simboliza em sua mais extrema generalidade, como veremos, o mal do homem; o mito de Noé (*Gênesis* 5-9) indica o castigo do mal e a salvação do homem justo; o mito de Babel (*Gênesis* 11) interpreta simbolicamente o solipsismo e a confusão (a raiz *b11* significa: confundir) como frutos do mal.

mas é ao mesmo tempo o assassinato que comete o pai contra o filho (o pedagógico) como dominação, o homem contra a mulher (a casa) como patriarcalismo, e mesmo contra o absolutamente Outro (o teológico alterativo) como ateísmo. Aquele que mata o irmão constitui o horizonte de seu mundo como abismal e fundamento último: trata-se, exatamente, da ontologia da Totalidade trágica e moderna que não pode senão continuar sendo (depois do assassinato mítico do Outro) uma filosofia da Guerra, uma luta de morte contra o Outro como outro. O fraticídio, então, já é a aniquilação total da Alteridade, e, por isso, o *mito adâmico* indica a estrutura meta-física, ética ou transversal ontológica do mal radical em sua mais extrema generalidade, sendo o teocídio ("morte de Deus") a conclusão ou o extremo final daquilo que começa por ser na injustiça o fraticídio, e que não é senão, como já dissemos, a aniquilação da Alteridade. A modernidade, por exemplo, com o *ego cogito* se fecha solipsistamente numa Totalidade subjetual intransversal: o Outro como irmão desaparece e somente se recuperará como *sócio* do contrato,⁵⁹ mas não será senão "o homem lobo do homem" de Hobbes, a luta de morte de Hegel ou de Marx, e, finalmente, dará lugar ao diagnóstico do Zaratustra nietzschiano: "Deus morreu". Na verdade, o Outro absoluto tinha desaparecido muito antes; em seu lugar tinha aparecido o panteísmo spinoziano, hegeliano e outros. O outro absoluto tinha desaparecido quando a mediação de sua epifania tinha sido assassinada no índio (vítima da *mita* e da *encomienda*), no negro (vendido como escravo), no asiático (colonizado).

Na estrutura do mito adâmico a *simbólica* permite-nos interpretar a eticidade do ontológico como tal. O mito começa propondo "a serpente" como o símbolo do mal histórico, *a priori*, que tenta. Ver-se-à, contudo, que tal mal não é senão "o pecado histórico do mundo".⁶⁰ Por isso a serpente "disse à

59. Cfr. Paul Ricoeur, *Le socius et le prochain*, em *Histoire et vérité*, pp. 99 ss.: "O socius é aquele que se encontra numa determinada função social; a relação com o socius é mediada; encontra o homem enquanto. . ." (p. 102). Ricoeur, todavia, não chega ao fundo, não chega a "Autrui".

60. Cfr. Piet Schoonenberg, *De Macht der Zonde* (trad. cast. 1968), especialmente o cap. III, "O pecado do mundo" (pp. 95-116): "O pecado do mundo, como a pecaminosidade histórica de certa comunidade familiar ou cultural — por exemplo, anti-semismo, colonialismo —, é uma realidade no próprio homem" (p. 101).

mulher". O "dizer" é palavra, expressão do mesmo na mesmidade. Quem fala a "o Mesmo" ontológico a partir de dentro? O outro como pedagogo dominador, como pai, mãe, irmão. E como tal, enquanto nos propõe o mal (já veremos em que consiste), *tenta*, sem a "necessidade" do oráculo trágico, o coração, a liberdade de Adão (*Ha-adam* não é um homem mas "o homem"). É por isso que "o mito adâmico é por excelência o mito antropológico. . . O mito etiológico de Adão é a tentativa mais estranha de desdobrar a origem do mal e do bem: a intenção deste mito é a de dar consistência a uma origem *radical* do mal distinto da origem ainda *mais originário* do ser-bom das coisas".⁶¹ Nisto, o mito trágico de Prometeu ou Édipo (na Totalidade di-ferente) é superado na liberdade tentada de Adão (a Alteridade dis-tinta). O mal antecede sempre, na história, a história nova do agora pro-criado (o recém-nascido). Este mal é mesclado em tudo aquilo que organizará alterativamente o nosso mundo infantil e adolescente. O "mestre" (pai, mãe, irmão) será sempre a "serpente": o Outro degradado. Mas, em que sentido o Outro pode ser proposta tentadora de mal? Só no caso em que, paradoxalmente, lhe proponha como "o mesmo" ser *Totalidade fechada*: "Sereis como deuses" (*Gênesis* 3, 5). A vida ("a árvore da vida") deixa *emanar* de si "o mesmo" que ela mesma; a árvore da vida é o conteúdo da tentação como emanantismo panteísta: todo é Uno, tudo é di-ferença interna à divindade (seria a idolatria), não há dis-tinção, não há liberdade, não há Outro e menos ainda criação, novidade. A "serpente", como o Outro degradado, tenta com "vontade de poder", porque no fim lhe propõe ser parte di-ferida de um Todo no qual ela (o Outro depravado que tenta) é a identidade primigênia (como autoridade, verdade etc.). Eva (de *Havva* cuja raiz é *haiáh*: viver) é, no patriarcalismo hebreu, como a *Terra Mater*, aquela que propõe ao homem (não somente ao varão) o fechar-se na Totalidade e *clausurar* a relação alterativa. Neste caso, Javé-Eloim é o Outro negado, a Alteridade aniquilada pela clausura de Adão em si mesmo, no "Mesmo"; mesmidade pensada pela ontologia tautológica da Totalidade. O fruto dessa clausura é a morte do Outro (primeiro de Abel, antes de tudo), mas também morte de si — como veremos: "Não comais da árvore. . . sob pena de morte" (*Gênesis* 3, 3). Mas não será o Outro quem cumprirá o juízo



61. Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*, pp. 218-219.

de morte; ao contrário, a aniquilação do Outro, a clausura da Totalidade, é já a morte da própria Totalidade. De um lado, "a paralisia da crítica"⁶² é a morte da história como história e o ingresso no eterno retorno de o Mesmo. É também morte do homem porque é perda de sua liberdade dentro da "necessidade" trágica da Totalidade totalitária. É ontologia da Guerra essencial e por isso *ethos* do herói dominador que mata o inimigo, repressor do distinto livre e pessoal. O certo é que o mal não é originariamente divino (como para os gregos, maniqueus, enfim, para os indoeuropeus, ou culturas arcaicas como a inca, azteca etc.), nem sequer ontologicamente não-ético (como para a modernidade hegeliana ou a ontologia heideggeriana da autenticidade), mas originariamente humano, nascido da liberdade e como *clausura* da dialética da Alteridade. O Outro (Abel, Javé-Eloim) é o âmbito a partir do qual a eticidade do ontológico fica constituída, em Caim ou Adão (o "irmão", o "homem" sem mais).

A *simbólica* lançou mão do mito para exprimir uma experiência fática ou histórica que Israel viveu em seu passado (estes mitos são do século VI a.C. no meio babilônico; a façanha de Moisés deve ser situada muitos séculos antes). Diz a tradição hebraica que Moisés, um hebreu egípcio, era um simples pastor no deserto de Madian. Certo dia, *sem ver* quem lhe falava, *escutou* uma voz⁶³ do Outro que pedagogicamente lhe fez descobrir o sentido do acontece histórico: "Vi a miséria do meu povo que habita no Egito. Ouvi o clamor que lhe arrancam os seus verdugos. Estou resolvido a libertá-los (*lehatsiló*) dos egípcios" (*Êxodo* 3, 7-8). O pobre pastor (um "se" entre nós) transforma-se pela voz da consciência ética⁶⁴ num pro-feta que compreendeu a estrutura fundamental da eticidade. O Faraó⁶⁵ é aquele que age



62. Título da introdução da obra de H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, p. 11.

63. "A palavra rejeita a visão, porque aquele que fala não manifesta imagens de si, mas está pessoalmente presente em sua palavra, absolutamente exterior a toda imagem que adianta. . . A presença do Outro ou a expressão, fonte de toda significação, não se contempla como essência inteligível, mas se escuta como linguagem e, por isso, se desdobra como exterioridade". (E. Levinas, *op. cit.*, p. 273). Cfr. Idem, "Le Dit et le Dire", em *Le nouveau commerce*, Cahier 18-19, primavera (1971), pp. 19-48).

64. Cfr. § 24 desta *Ética*.

65. Considera-se que Faraó tem um "coração duro" (isso simboliza o amor a si e o desprezo do Outro) ("o coração de Faraó se endurecerá ainda mais", *Êxodo* 7, 22), e não deixa partir os escravos hebreus. Essa dureza do Senhor dominador, possuidor da

mal; matou seu irmão hebreu fazendo-o seu "escravo" (o "isso" dominado e oprimido), mas morreu ao ficar "só" como Totalidade fechada, neutra, impessoal, divinizada, idolátrica. O "mundo" do Faraó ficou encerrado em seu horizonte de compreensão como Totalidade totalizada totalitariamente; todo Outro foi eliminado de seu horizonte. Sua "vontade de poder", que se exerce opressoramente sobre o irmão degradado como "escravo", é fruto do pecado radical e mantém a "ordem" da Totalidade contra a subversão do Outro que de diferente interno se sabe distinto. A totalidade mesma, "o Mesmo", é agora fundamentalmente maligna; a malignidade da Totalidade consiste na frustração, no *não-ser* do poder-ser do Faraó e dos hebreus: todos foram degradados e ninguém mais é um homem realizado. A dialética foi suprimida como historicamente e aquietada como dominação. Moisés concebeu então o pecado radical, o originário ou original como o fechamento ou clausura de "o Mesmo" e o "endurecimento" livre diante do Outro; endurecimento que se realiza como morte de Abel, desaparecimento do Outro ou redução do Outro a instrumento à mão: o escravo.

O próprio Martin Fierro nos refere esta dialética quando nos diz que "embora sempre estivesse em baixo e não soubesse o que é subir. . . no meio de minha ignorância conheço que nada valho".⁶⁶ Que Fierro conheça que *nada* vale deve-se a uma educação ("... educando-me continuava" o Vizcacha)⁶⁷ que procurou fazer com que aceitasse como "natural" ou óbvio o estado de sua opressão. Se não houvessem mediado a profecia de Moisés, os hebreus teriam continuado julgando-se "naturalmente" escravos de Faraó. A Totalidade, em sua lógica sem contradições, deve educar o oprimido a que considere sua opressão como ontologicamente fundada: trata-se do *ethos* trágico que permite em sua ne-

Totalidade, é o que impede os oprimidos (nadicados pelos sábios e reprimidos pelos heróis egípcios) de serem livres. Experiência então cheia de violência, e por isso Javé diz a Moisés: "Eu os libertarei golpeando forte e castigando duramente (*bizroha nthuiah ubishpatim gdolim*)" (*Êxodo*, 6,6). Quanto às violências que Javé exerce sobre Faraó, não devemos esquecer as sete pragas, a última das quais significou a matança dos primogênitos morrendo o próprio filho do Faraó. Todavia, não é a violência dominadora; é somente a violência libertadora não fundada numa ontologia da Guerra, mas numa metafísica ou ética da Paz. Exigia-se que Faraó fosse ele mesmo passar do "se" dominador ao "Eu" libertado; Cfr. § 24, esquema correspondente a esta *Ética*.

66. I, 975-981.

67. II, 2436.

cessidade não-ética, e portanto sem pecado nem culpabilidade, perpetuar o opressor em sua "vontade de poder" universal, divina, inamovível. A Alteridade mostra, ao contrário, o pecado, a própria eticidade do fundamento, e lança o processo histórico para frente.

Isso significa que o meu mundo, o nosso mundo, como compreensão do ser em cada caso meu, meu pro-jeto como poder-ser ad-veniente e dialético, é agora julgado em sua eticidade fundamental a partir de um âmbito mais abismal que o próprio horizonte ontológico (desconhecido para os gregos e modernos e para o próprio Heidegger): o Outro. A a-versão ao Outro é o mal trans-ontológico ou meta-físico que constitui a eticidade do próprio ontológico. "Meu pro-jeto" fundamental (*télos, finis* etc.) é julgado como mau se não converge para o irmão, para o Outro: "Ó, gente pecadora, povo carregado de iniquidade, raça malvada, filhos desnaturados! Afastaram-se⁶⁸ de Javé [o Outro], renegaram o Santo de Israel [todo Outro é "Santo", enquanto inalienável, mistério, liberdade, exterioridade, in-compreendido], voltaram-lhe as costas"⁶⁹ (*Isaías* 1, 4). O mal originário, como eticidade negativa da existência, do ontológico, é um situar-se contra o Outro: "Pequei contra⁷⁰ Javé" (*II Sam.* 12, 13).

O *não-ser* ontológico (como o poder-não-ser ou o *Schuldigsein* de Heidegger) incluído como possibilidade no poder-ser (seu contrário, mas não contraditório), ou a frustração de "o Mesmo", realiza-se como mal somente quando é consequência da *negação do Outro*. O Outro *não-é* eu (meu mundo: o ontológico), é distinto como liberdade: negar esta negação é constituir-se como Totalidade fechada, é aniquilar a Alteridade: mas é, ao mesmo tempo, negação de novidade, de criação (somente o Outro cria em mim a partir do nada, dissemos no § 16).

68. *Hazbu* vem do verbo *hazob*: abandonar, deixar, e que traduziremos etimologicamente por a-versão: "verter-se fora de" (aborrecimento, afastamento; de *aversio* em latim), "fugir de". A palavra adversário (de *adversio*) indica justamente o inimigo, o contrário.

69. *Nazoru 'ajor* (que vem de *hazer*: dar-se, consagrar-se, e de "*ajor*": o ombro) lembra-nos que em latim *aversum* é igualmente o ombro, as costas, o traseiro). A-versão é um fugir do Outro e nesse afastar-nos do Outro, um dar as costas em nosso ir para nós mesmos.

70. Ver o art. *hamartia* no TWNT de Kittel. A palavra "contra" (*le-*) o Outro indica a essência ontológica do mal.

No começo deste capítulo IV colocamos dois textos. O de Hegel refere-se ao não-ser do ente como ente (logo, também, ao homem como ente); o de Heidegger ao não-ser (*Nichtheit*) do poder-ser ontológico. Ora, a negatividade, nulidade, não-dade (*Nichtigkeit*) ontológica, que é o que "continua sendo obscuro" para Heidegger, é, simplesmente, o *não-ao-Outro*. O *não-ao-Outro* sexuado, na questão marido-mulher, é instrumentação erótica do Outro como "isso" (o adultério em todas as suas formas é um coisificar o Outro como à-mão do puro prazer egoísta da Totalidade do dominador degradado); o *não-ao-Outro* é a anteposição pedagógica do pai-filho, é aniquilação do Outro como dentro de "o Mesmo" como mestre (desde o aborto da criança não esperada até a prepotência do professor sobre o aluno necessariamente passivo); o *não-ao-Outro* como irmão, a questão política, é a luta de morte dos iguais até a escravidão de um em favor do senhor. O *não-ao-Outro* é negação de exterioridade, essa afirmação totalitária da Totalidade, é matar o Outro. Por isso, o "não matarás", negação da negação, é afirmação suprema do Outro como outro e abertura da clausura. "Não matarás" é idêntico a "amarás com justiça o Outro" (mulher ou homem, filho, irmão, fora da Totalidade egoísta, frustrada e frustrante).⁷¹ Sartre disse: "O inferno é o Outro"; é inferno para quem quer, pretende e projeta fechar definitivamente seu mundo como Totalidade (Caim diante de Abel) e nesse caso o Outro é recriminação, julgamento, exterioridade, distinção. Todavia, o inferno real e radical, o próprio mal, é a solidão daquele que assassinou o Outro (Caim depois de ter matado Abel): o solipsismo da Totalidade totalitária, única, fechada, no eterno aborrecimento do retorno desde sempre e para sempre do "Mesmo". Sartre confundiu o Outro que exige justiça e que incomoda a minha egolatria, egocentrismo, totalitarismo (a consciência ética), que é justamente, a única possibilidade para a própria abertura, com o Outro, enquanto olhado — como

71. Na lógica da Alteridade podem ser pensadas filosoficamente as normas que seguem: homem-mulher: "Não cometerás adultério. . . Não desejarás a mulher de teu próximo, nem sua casa nem seu campo. . . nada que seja dele" (*Deuteronômio* 6, 18-21); filho-pai; "Honta o pai e a mãe. . . Eu sou Javé que te fez sair do Egito, a morada da escravidão" (*Ibid.*, 6-16); é, na posição pedagógica, o respeito que deve o discípulo, o filho ou criatura à sua mãe, pai ou criador; respeito e amor ao *Outro originante*; Eu-o outro: "Não matarás. . . Não roubarás [ao outro suas possibilidades autênticas]. Não levantarás falso testemunho [esta questão do testemunho se verá no § 24] contra teu próximo" (*Ibid.*, 17-20). São simplesmente, explicitações do "Não" ao *não-ao-Outro*.

o considera Sartre com toda a modernidade —, que não é aquele em que con-fio, espero e amo com desejo de justiça.

Uma vez que "o" homem (Adão) cometeu o pecado de matar o Outro, isto é, fechar-se no "Mesmo" e constituir-se como Totalidade absoluta,⁷² essa frustração já faz parte do mundo do assassino do Outro e não deixa de transmiti-lo na dialética pedagógica (se a ensina ao Outro no casal, no filho, no irmão). A falta se torna histórica, pessoal, *a priori* com relação ao recém-nascido. Assim "entrou o pecado no mundo"⁷³ de cada homem; na própria organização do nosso mundo a partir do Outro como mestre, pai. . . juntamente com a língua, o sentido de tudo o que ia habitando meu mundo, foram-me ensinadas óbvia e cotidianamente diversas maneiras de dizer "Não" ao Outro, maneiras menores e supremas de matar o Outro. E assim "a morte passou a todos os homens",⁷⁴ não só a morte física que se realiza nas guerras de dominação, nas estruturas opressivas que deixam morrer de fome milhões de irmãos, mas também na ontologia da Guerra que faz da luta a origem, o caminho e o fim da existência humana: "A guerra é o pai de tudo".⁷⁵ Orígenes, o grande pensador de Alexandria, viu claramente que todos os homens "vêm-se impelidos à morte do pecado não tanto pela natureza quanto pela educação".⁷⁶

Por influência maniqueísta e helenista, Agostinho de Hippona formulou na cristandade latina dos séculos IV e V d.C. a questão do mal ontológico de maneira⁷³ insatisfatória: essa não completa conceitualização será uma das maiores dificuldades éticas a

72. A totalidade absoluta é sempre panteísta ou reduz Deus a algo finito: é a idolatria. "Pois o culto dos abomináveis ídolos é princípio, causa e fim de todo mal" (*Sabedoria* 14,27). Adão, ao negar o Outro, constitui-se como "Deus" ("sereis como deuses", propõe-lhe a serpente). O ídolo (a nação, a raça, a nobreza, a ciência, o dinheiro. . .) é aniquilação da analética e da história: absolutiza algo que o dominador instrumentaliza para seu serviço. O ídolo é neutro (como o "ser" de Heidegger), é algo Absoluto, mas nunca um *Alguém*-Outro. O ídolo (sobre o qual se funda todo o totalitarismo, mesmo que seja por exemplo a "civilização ocidental e cristã", que não é o cristianismo) é o verme que nasce no cadáver do Outro.

73. Paulo, *Carta aos Romanos*, 5,12.

74. *Ibid.*

75. Heráclito, *Frag.* 53; Diels, I p. 162.

76. *In Rom. comm.* V, 2; *Patr. Grega* de Migne, t. XIV, col. 1024.

que deverá fazer frente a cultura européia e mesmo latino-americana.⁷⁷ A pergunta essencial é: De onde aparece o mal (*unde malum*)? Como é que chego a dizer e a realizar o não-ao-Outro?

Agostinho, em sua primeira etapa (até o ano de 391), se debate contra os maniqueus. Em sua principal obra deste período, *De libero arbitrio* (388-) pergunta-se "Pode ser Deus o autor do mal?"⁷⁸. Ao que responde contra a ontologia da Totalidade trágica: "Sendo Deus bom, claro está que não pode fazer o mal".⁷⁹ Mas então, de quem procede o mal "já que não pode ser por nenhum autor?". Se me perguntas então quem (*quisnam*) seja este. . . [claro que deve agir] pela vontade".⁸⁰ Essa vontade é a do homem, única vontade livre fora daquela de Deus. Mas, como é que realiza o mal? Por meio da *disciplina* (pedagogia ou ensinamento), que vem de falar ou dizer ("disciplina a discendo").⁸¹ A "má disciplina", que ensina o mal, é a origem alterativa do mal, ou seja, "agora me dou conta de que há uma *disciplina* da qual afirmo que individualismo é um mal, e desta precisamente desejo saber quem seja o autor".⁸² Trata-se de saber agora como se origina o mal no Outro que ensina o mal — Agostinho não considera adequadamente esta alteridade, e iguala o ontológico ao alterativo ou meta-físico. Sabendo que sem "o livre arbítrio da vontade [o homem] não poderia ter pecado",⁸³ ou seja, que a liberdade é a faculdade causal do pecado, Agostinho quer saber como é que essa vontade peca. Essa causa última é a concupiscência: "A libido

77. Cfr. Paul Ricoeur, "Le peché originel, étude de signification", em *Les conflits des interprétations*, pp. 265-282. Este estudo é insatisfatório do ponto de vista ontológico e meta-físico. Para uma leitura com grande quantidade de matéria, ver o artigo de A. Gaudel, "Peché originel", em *DTC* XII, col. 275-624; e para a questão da "personalidade incorporante" a obra de J. de Fraine, *Adam et son linage*, 1959 (e em meu artigo "Los poemas del siervo de Yahveh", em *Ciência y fe* (Buenos Aires) XX (1963) pp. 442-456.

78. Ver a este propósito o que diremos em *Nueva destrucción de la historia de la ética*. A citação é do L. I, cap. 1 (*Obras*, t. III, p. 200). Para ver alguns textos anteriores a Agostinho, considere-se a obra de Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme*, 1961, pp. 650 ss: "Divinização, liberdade e problema do mal"; R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque*. . . , pp. 112 ss.; Idem, *San Agustin y el neoplatonismo cristiano*, trad. cast., 1941, pp. 149 ss.; etc.

79. *Ibid.*

80. *Ibid.* (p. 201).

81. *Ibid.*

82. *Ibid.* (p. 202).

83. *Ibid.*, L.II, cap. 1 (p. 247).

(*libidinem*) é a origem única de toda sorte de pecados”⁸⁴ O dualismo antropológico de Agostinho, herança do helenismo, vem agora aceitar um “certo mal originário”, a concupiscência, de influência maniqueia, dentro de uma conceitualização de preponderância neoplatônica onde o bem supremo é um “ver a verdade”.⁸⁵

Mas ao mesmo tempo Agostinho estuda a tradição hebreu-cristã, e por isso ensina aporeticamente que o mal se origina “naquele movimento pelo qual a própria vontade se aparta (*avertitur* = tem a-versão) do bem comum e incomunicável, e converge (*convertitur* = se con-verte) ao bem próprio ou alheio ou ínfimo e a todas as coisas mutáveis”.⁸⁶ O mal é a-versão ao comum (onde *equivocamente* se encontra o Outro) e con-versão à Totalidade fechada de “o Mesmo” como *próprio* (ao alheio e às coisas como próprias). O bem então seria o movimento inverso: “mediante sua con-versão a Deus (*ex conversione ad Deum*) poderia ver-se livre do castigo que tinha merecido sua a-versão original a Deus (*quod origo eius ex aversione*)”.⁸⁷ Todo o pensamento medieval (bizantino ou latino) será equivocadamente alterativo em filosofia, mas quase exclusivamente teológico: o Outro é Deus. Seja como for, é necessário compreender que em tal teologia se encontra uma antropologia alterativa, porque a con-versão ou a-versão a Deus começa por ser a de Abel. Por isso há uma implícita antropológica ou meta-física da Alteridade. Em tal linha deve-se situar a proclamação de Feuerbach, ateu do deus hegeliano e indicativa de uma antropologia da Alteridade. A própria concupiscência (não já como apetite originariamente desordenado na estrutura natural do homem) em função alterativa assume um novo sentido: na relação ao Outro a concupiscência pode ser um movimento primeiro de voltar-se-sobre (*con-versio*) a Totalidade como totalidade fechada, absoluta. “A concupiscên-



84. *Ibid.*, L. I, cap. 3 (p. 207). Mais adiante chamaremos a libido “pulsão de totalização” (§ 44, cap. VII, t. III desta *Ética*).

85. No *Contra academicos* (385), *De beata vita* (386) e no próprio livro que comentamos (L. II, cap. 13, p. 294 ss., p. exemplo) o conhecimento da verdade é o único que torna cabalmente felizes os homens. Estamos ainda dentro da ordem ontológica da Totalidade: “Nisto consiste nossa liberdade, em submeter-nos à vontade suprema”. (*De lib. arb.*, L. III, cap. cit., p. 296).

86. *De lib. arb.*, L. III, cap. 1 (p. 319).

87. *Ibid.*, cap. 20 (p. 383).

cia é a vontade depravada; a má vontade é a causa (*causa*) de todos os males".⁸⁸ O homem, para Agostinho, é perfeito "quando chega a esquecer a si mesmo (*obliviscitur sui*)"⁸⁹ pelo amor que tem ao Outro (*Dei*). . . Pelo contrário, se perversamente se autocontempla deleitando-se em si mesmo (*sibi*) para imitar a Deus (*Deum*), enquanto quer gozar-se autonomamente (*potestate sua*), então é tanto menor quanto maior aspirar ser (*cupit esse*)".⁹⁰

Quando Agostinho se pergunta, ainda mais profundamente, como é possível que a vontade livre pratique o mal (para além do próprio amor de si, que na sensibilidade é concupiscência e na alma soberba), move-se dentro de uma conceitualização ontológica, sem chegar a ter plena consciência do movimento analético da meta-física da Alteridade. Por isso, indica que o mal não pode ser escolhido porque o mal é um certo não-ser e escolhê-lo seria "não escolher nada",⁹¹ e isso porque "o mal não é outra coisa senão a corrupção, seja de modo, da espécie ou da ordem naturais".⁹² Como é possível uma tal corrupção ou defeito? Simplesmente porque os entes (e especialmente o homem) não são o Todo totalizado (Deus) mas finitos. Com efeito, "o sumo bem é Deus. . . Todos os outros bens não são senão por ele (*ab illo*), mas não pertencem



88. *Ibid.*, cap. 17 (p. 377).

89. Note-se que esta transparência ou esquecimento de si é exatamente contrária ao "conhece-te a ti mesmo" de Sócrates; da reminiscência ou recordação platônica de si; da história-conhecida como recordação de Hegel no fim da *Phaenomenologie*.

90. *Ibid.*, cap. 25 (p. 407). O texto termina dizendo: "E isso é o que diz a Escritura: O princípio de todo pecado é a soberba; e o princípio da soberba do homem é afastar-se de Deus (*apostatare a Deo*)" (*Ibid.*) O texto citado é do *Eclesiástico* 10.15. A soberba é o não-o-Outro como *Sorge* ou *intentio*, *boulesis* a si mesmo fechado. Cfr. Tomás, I-II, q. 84: Sobre a causa do pecado; a. 1. se a concupiscência é *radix* dos pecados; a. 2. se a soberba é *nitium* dos pecados. Na q. 77, a. 4, pergunta-se se o amor de si é *principium* dos pecados, e apoiando-se em Agostinho (naquela passagem: "o amor de si até à aversão de Deus faz a cidade da Babilônia", *Civ. Dei* XIV, 282; *Patrol. lat.* 41, col. 436), responde que "o amor desordenado a si mesmo é causa (*causa*) de todo pecado". Em ad 4 indica uma pista fundamental para descobrir a equivocidade da comunidade, do interesse comum ou da Totalidade: "o amigo é como outro eu mesmo, e por isso quando se peca por amor ao amigo vê-se que se peca por amor a si mesmo (*quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari*"; (I-II, q. 77, a. 4, ad 4). Como veremos no § 25, somente o Outro enquanto outro, e não como parte de "nosso" todo comunitário, é garantia de eticidade radical, absoluta, infinita.

91. *Ibid.*, III, cap. 8 (p. 347): "Nam qui eligit non esse, profecto se nihil eligere" (*Ibid.*).

92. *De natura boni* (405), cap. 4 (ed. cast. Tucumán, 1945, pp. 22-23).

centes à sua própria substância (*de illo*)".⁹³ A finitude funda a corruptibilidade; sendo a finitude sinônimo de criaturidade: "Todas as naturezas corruptíveis não seriam de modo algum reais se não fossem por Deus (a Deo). . . não são imutáveis porque do nada (*quia nihil est unde*) foram feitas".⁹⁴ Embora Agostinho se refira sempre ao Outro, pela experiência cotidiana, não chega a conceitualizar explicitamente a meta-física da Alteridade. Dizer que o *nada* é a liberdade incondicionada do Outro, seria dizer que para Agostinho meu próprio ser e todo o meu mundo procede do Outro: realmente desde o Outro (como Deus criador) ou como os pro-criadores (os pais), ontologicamente desde o Outro como aquele que me ensina (analética pedagógica que enche meu mundo de sentido; é a partir da re-velação como criação do Outro que pode *inventar* algo por mim mesmo). Dizer que procede do nada (não é como pensa Hegel ou como Nímio de Anquin critica o pensamento medieval), não é fazer do nada um constitutivo do ente; pelo contrário, dizer que procede do nada é indicar um âmbito de exterioridade à Totalidade ontológica, e situar o mundo como um mundo finito: nem único, nem Absoluto. O nada, neste sentido, jamais pode ser constitutivo do ente. Agostinho chega a ver isso quando diz que o mal é "abandono do melhor", e não propriamente amor ao mal ou não-ser, e, em última análise, é abandono do Outro absoluto, porque "Ele é melhor do que aquilo que proíbe tocar".⁹⁵ De tal maneira que a última condição de possibilidade do mal não é nem o amor em

93. *Ibid.*, cap. I (pp. 16-17). Mais adiante diz: "*Ex ipso* autem non hoc significat quod *de ipso*. . . quia non de substantia sua" (cap. 27; pp. 54-57). Situando-se num plano real e não ontológico como o fizemos por exemplo em § 16 dessa obra, diz-nos: "Um homem, por exemplo, se gera um filho e faz uma casa, dele vem o filho, dele vem a casa (*de ipso*); mas o filho é dele, a casa de terra e de madeira. Isto porque é homem, que não chega a fazer algo do nada (*quia non potest aliquid etiam de nihilo facere*)" (*Ibid.*). O pensamento medieval, real e teológico, deve agora ser pensado ontológica, meta-física e antropologicamente (sem por isso descartar tal teologia, que se recuperará no fim do caminho com novo sentido).

94. *Ibid.*, cap. 10 (pp. 30-31). A criaturidade ou finitude não pode identificar-se nem com a matéria que purifica e é má (cfr. cap. 18; pp. 40-41), nem com a determinação (*Bestimmtheit*) do ente de Hegel, porque para Agostinho seria o ser do ente ou uma qualidade, em ambos os casos "bons", ôntica e ontologicamente.

95. *Ibid.*, cap. 34. Agostinho explica como Adão não amou fazer o mal quando escolheu comer da árvore; a árvore não era má, mas foi malmente usufruída porque se deixou de lado o melhor: o Outro, "deixando o que era melhor (*quod melius erat deserendo*). O Outro (Criador) é melhor que qualquer criatura que constituiu" (*Ibid.*).

si (*conversio ad seipsum*), nem sequer o poder-não-ser ontológico de Heidegger (no § 58 de *Ser e Tempo*), mas ambos são condicionados e possíveis porque: *primeiramente*, há um Outro distinto; em *segundo* lugar e por isso mesmo, não sou o Todo total e único, sou finito; em *terceiro* lugar, devo o meu ser a Outro de quem procedo desde a sua liberdade como do nada; em *quarto* lugar, posso negar o Outro porque sua vontade livre fundada no poder-ser; por *último*, nego ou mato o Outro (primeiro a Abel, meu irmão) quando deixo de convergir para o Outro na justiça (que realiza gratuitamente, antes da amizade, o "amor que amou primeiro" e a quem *devo* meu ser: o Outro); esta a-versão ao Outro é concomitantemente con-versão ou amor a mim mesmo como "o Mesmo" idêntico, como Totalidade totalizada totalitariamente, que não admite o Outro, mas como di-ferença interna dominada. Os três primeiros momentos são propriamente *alterativos*, trans-ontológicos, meta-físicos ou éticos (na ética como filosofia primeira); o quarto momento é o propriamente *ontológico* (o poder-não-ser de Heidegger); o quinto já é ôntico: o primeiro pecado, o último, todo pecado em sua raiz, início ou princípio ôntico. Visto que tudo isso não foi explicitamente compreendido por Agostinho, caiu inevitavelmente em muitos equívocos na doutrina do chamado *peccatum originale* (que, se se entende como o exporemos, não é somente uma doutrina teo-lógica, mas, desde agora, um momento meta-físico perfeitamente pensável dentro da analética da Alteridade).

A doutrina tradicional teológica do *peccatum originale* iniciou seu caminho no Ocidente latino desde o século IV, quando o Ambrosiaster traduziu e comentou o texto paulino *Romanos 5, 12* por: Adão "em quem (*in quo*) todos pecamos".⁹⁶ Um homem, o primeiro historicamente, cometeu *um* pecado, o primeiro faticamente, e nele pecou toda a humanidade. Esta redução do *mito* à *história* reduziu o sentido dos textos e produziu incontáveis inconvenientes de toda ordem. Deste modo se desfigurou o sentido ontológico do mito e se situou onticamente a Alteridade que primitivamente era meta-física ou trans-onto-

96. *Comm. in ep. ad Rom. V, 12* (*Patr. Latina*, t. XVII, col. 92 etc.). Esse *in quo*, do grego *ef'ho* devia traduzir-se não "no qual", mas "baseado no fato de que", "enquanto", "com a condição de" etc. (*Cfr. op. cit.* de Ricoeur, Schoonenberg e S. Lyonnet, "Le sens de *ef'ho* en Rom 5, 12 et l'exégèse des Pères grecs", em *Biblica* (Roma) 36 (1955) 436-457).

lógica. Este desvio conceitual (que muda a meta-física da Alteridade numa aporética ontologia da Totalidade que não pode ser aceita em seu sentido originário) vem juntar-se à intervenção de Pelágio (que ensinava desde o ano 400 em Roma), inspirado no helenismo estóico. Pelágio reduzia o mal à simples doutrina errônea ou ao mero mau exemplo ôntico que o pecado de Adão, primeiramente, e dos demais homens, produziam na posteridade, aceitando que o homem poderia chegar à Totalidade irreversível ("salvação") por seu próprio esforço (tese fundamental do pensamento grego: o homem, sendo divino desde a origem, alcança por sua natureza a Totalidade totalizada como perfeito retorno ao Uno, ao Ser, à Identidade).⁹⁷ Se a isso acrescentarmos o já tradicional costume na cristandade latina do século IV de batizar as crianças ("para que se salvem"), compreenderemos a situação sem saída em que se encontrou Agostinho na formulação da questão do *peccatum originale* que teria cometido *somente* Adão e que todo homem *herda* em sua natureza.⁹⁸ Desde 412 até sua morte, Agostinho ensinou que no pecado de um homem, Adão "apostatou a natureza humana em sua totalidade".⁹⁹ Cada homem, desde o seu nascimento, herda este pecado com culpabilidade pessoal; entre as suas notas encontra-se a concupiscência.¹⁰⁰ A transmissão de tal pecado tem referência ao fato de que se concebe o filho com concupiscência.¹⁰¹ A questão, contudo, pode ser pensada de maneira mais radical e conveniente.

97. "O pecado entrou no mundo. . . por meio do exemplo (*exemplo*)" (*Pelagius Expositions of thirteen Epistles of St. Paul*, t. II, 1926, p. 45. "Adão só deu o exemplo de um mau procedimento (*solum formam fecit delicti*)" (*Ibid.*, 47). ". . . como pelo exemplo da desobediência de Adão. . ." (*ibid.*, 48).

98. Se "Adão" é "o homem" como ficou demonstrado exegeticamente no presente, o relato simbólico do *Gênesis* fala de uma estrutura universal *meta-física* e *ontológica* e não descreve historicamente um pecado fatural-ôntico. A *desmistificação* de Bultmann não se dirige contra o mito, mas contra o mito historicado; trata-se, então, de uma des-historificação de um mito-historificado, uma recuperação do sentido ontológico e meta-físico de um mito *ontificado*.

99. *Opus imperf. contra Julianum* (429-430), III, 57; *Patr. Lat.*, t. XLV, col. 1275.

100. *De nuptiis et concupiscentia* (419-420), II, 21; *Patr. Lat.*, t. XLIV, col. 457.

101. *De peccatorum meritis* (412), II, 9, 11; *Patr. Lat.*, t. XLIV, col. 158. Aqui Agostinho ultrapassa o aceitável e cai francamente na ontologia da totalidade fechada: o prazer do *éros* é considerado mau (o problema é que já incorporou à natureza do homem o mal, evidente sobrevivência do maniqueísmo). Seu aluno Fulgêncio será ainda mais explícito, e o próprio Pedro Lombardo em sua *Sent.* II, dist. XXX, c.9, e especialmente na dist. XXXI, c. 6, diz: "Multiplex defectus carnis et praecipue pollutio quaedam, quam ex fervore coitus parentum et concupiscentia libidinosa contrahit caro dum concipitur,

Se é evidente que algum homem teve que pecar primeiro, não é esta a questão essencial,¹⁰² porquanto é o primeiro pecado *ôntico* (tema que pensaremos no capítulo V); a questão essencial é a de que o homem pode pecar e, tendo pecado, como é que esse pecado passa a constituir o próprio mundo que se organiza ao homem *antes* que possa exercer a sua liberdade? Esta é a questão "essencial" ontológica (a essência como existência) e alterativa (a essência como realidade). Fica descartado que o Outro Absoluto, o Outro ininstrumentalizável seja mau ou causa do mal.¹⁰³

O ser finito, o primeiro homem e o primeiro clã, cada um de nós e até o último homem, "pode" *ontologicamente* cometer o mal porque seu poder-ser, pela liberdade, inclui o poder-não-ser ou a frustração. Se não pudesse não-ser pela liberdade, seria uma pedra, uma planta, um animal ou simplesmente Deus.¹⁰⁴

Mas radicalmente, no âmbito alterativo ou *meta-físico*, tal poder-não-ser se abre sempre e concretamente como *não-ao-Outro*, de quem recebeu seu ser, seja realmente (criado ou pro-criado) seja ontologicamente (pela educação). O poder-não-ser si mesmo (frustração ontológica) fica aberto e situado eticamente a partir do Outro. O *não-ao-Outro* é, ontologicamente (no âmbito da Totalidade: meu próprio ser), constituição de meu mundo como único, total: panteísmo (que no âmbito do homem-mulher ou sexual é satisfação ou *concupiscência* fechada infecundamente, que no âmbito fraterno é satisfação na dominação, alegria de ser mais que todos: *soberba* diziam os antigos): é ruptura do discurso, da

causa est *originalis peccati*". (Cfr. *Opus imperf. contr. Julianum VI*, 32; *Patr. Lat.*, XLV, col. 1552-1554.)

102. Xavier Zubiri mostrou muito bem em seu artigo "El origen del hombre", em *Revista de Occidente*, 17 (1964), p. 173, não só que o criacionismo funda o evolucionismo, não só que o homem é fruto da evolução dos primatas, mas que a inteligência na mesma espécie humana vai evoluindo de grupo em grupo (desde o primeiro homem até o *homo habilis*, *pithecanthropus*, *neanderthal* e *homo sapiens*), e por isso o primeiro ato livre culpável (que necessita de uma inteligência *racional* e adulta) pôde realizar-se há pouco (dentro dos últimos 200.000 anos com referência a pelo menos dois milhões de anos que o homem se encontra sobre a terra). O recém-nascido já tem inteligência; ele alcança a racionalidade aos quatro ou cinco anos de maturidade psíquica; a liberdade real depois da puberdade, na adolescência (de 12 a 16 anos).

103. Cfr. Tomás, *De Malo*, q. III: *De causa peccati*; a. 1: *Utrum Deus sit causa peccati*.

104. Deus é o *esse ipsum*, os entes não livres podem não-ser, mas tanto tal não-ser como o poder-ser são "necessários", fisicamente regulados: não são história, futuro, projeto (Cfr. nesta obra, cap. I §§ 4-5).

analética e retorno sobre si totalitário. Ontologicamente esta volta sobre si é "amor de si" (não-ao-Outro: é injustiça, egoísmo) ou primazia do ver com-preensor *sobre o escutar* o Outro como mistério.

Uma vez realizado o fechamento ou absolutização do mundo como Totalidade totalitária, esse mesmo homem é "o outro" como pedagogo de fechamento, totalização, dominação, injustiça. "O outro" como causa do mal na dialética pedagógica, que ensina ao "recém-nascido", ao filho, ao menor, ao aluno, indica-nos outro âmbito de negação da *Alteridade meta-física ou da ética*.

Qual é *anterior*: o mal ontológico da Totalidade ou o mal meta-físico ou alteridade do Outro convertido em "o outro" como mestre ou tentador do mal? O *a priori* é essencialmente o Outro convertido no "outro" como mestre do mal,¹⁰⁵ já que o primeiro pecado do primeiro homem está incluído no mal histórico que se ensina no tempo da constituição do mundo da criança ou educando e que acaba constituindo o seu próprio ser: como passado, como desde onde fica situado seu poder-ser, como os próprios valores que escolhe por sua liberdade, condicionada sempre em parte pela anti-história do mal.¹⁰⁶ Se o mal acaba fazendo parte do mundo do educando [como obnubilação ou ignorância do mistério do Outro¹⁰⁷ ou como amor de si, desprezo do Outro, malícia¹⁰⁸], quer dizer que já constitui *essencialmente* (agora não como realmente criado, mas como transcendência ou existencialmente dado) seu ser-no-mundo, isto é, e radicalmente, sua luta com o Outro: que é negado como exterioridade, que é morto co-



105. Tomás, *op. cit.*, a. 3: *Utrum diabolus sit causa peccati*. Este pensamento diz claramente: "A causa do pecado pode ser tomada duplamente: de um modo, enquanto peca ele mesmo; de outro, enquanto faz pecar o outro (*facit alterum peccare*)" (*Resp.*). *Filosoficamente*, a figura mítica do diabo, é, simplesmente, o Outro que como "o outro" na Totalidade ensina o mal ao discípulo e que tenta como mal o irmão ("... quod diabolus humani peccati causa esse potest per modum disponentis vel persuadentis interius aut exterius"; *Ibid.*). A questão teológica não deve ser tratada aqui, já que se estuda um pensar com outros pressupostos e método.

106. O primeiro homem que pôde realmente pecar (o *homo habilis*... ou o *homo sapiens*?, *cfr. supra*, nota 102), devia ter uma consciência mínima de sua falta (visto que sua liberdade nascente não podia dizer um "não" rotundo ao Outro), e a partir desse momento limite o pecado se fez onticamente transmissível, histórico, pela pedagogia, pela tradição.

107. Tomás, *Ibid.*, a. 6.

108. *Ibid.*, a. 12.

mo mistério. Dessa forma, não quando nasce (nível biológico *real*), mas quando atravessa a crise do nascimento de sua liberdade (adolescência, ou nascimento *ontológico* do homem), o homem já se encontra com o mal em seu próprio ser. O pecado de "Adão" ("o" homem) é também seu próprio pecado, recebido fundamentalmente como pro-jeto ontológico. Em seu pro-jeto estão todas as mortes de todos os "Abéis" assassinados na história.

Alguém poderia julgar que se trata da doutrina rousseauiana do Emílio, criança ou "bon sauvage", *bom* de nascimento e que chega a ser *mau*, pelo pecado da sociedade. Na verdade, Rousseau se encontra, como Calvino que ele critica (já que em Genebra a doutrina do reformador significou a extrema posição do agostinismo, pela qual se afirmava a intrínseca maldade da natureza humana no nascimento biológico), dentro da ontologia da Totalidade subjetual e individualista moderna. O "bom" do nascimento não é ético, mas ontológico: o próprio ser dado, não corrompido, mas enquanto irrespectivo, absoluto: totalidade. O "mal" da sociedade é ôntico, mas, enquanto é a própria história, é tragicamente dado: o homem é mais vítima do que culpado. A pedagogia consistiria em que "o dado" chegasse, por sua própria espontaneidade, sem intervenção alterativa, ao "Mesmo" como perfeição da Totalidade na temporalidade. O bem é "o Mesmo"; o mal moral é "o outro" como sociedade histórica, como instituição social.

Em nosso caso, ao contrário, o recém-nascido não é nem bom nem mau eticamente falando, mas tem ambas as possibilidades, como momentos futuros (dada a sua estrutura biológica *real*: é um animal da espécie humana). Desde o nascimento ao estado de efetivamente livre (isto é, desde o nascimento até ser um irmão do pai, um colega do mestre, já que a pro-criação não termina com o nascimento mas no fim da educação *do mundo* do educando, tempo da constituição histórica do *ontológico* concreto e pessoal), cada homem (totalidade) adquire do Outro (mestre) também o mal histórico (*a priori* no momento do exercício de sua liberdade como eleição de possibilidades desde seu pro-jeto ontológico).¹⁰⁹ O Outro que como "o outro" que me ensina o mal (o mestre, o pai, o anterior na pedagogia) é o que constitui o *a priori* de mal que

109. Cfr. o que ficou dito no capítulo II, § 9. Minha liberdade se exerce ônticamente; a liberdade do Outro é meta-física ou transontológica, *nada* ontológica ou negativamente radical.

minha liberdade supõe. O Outro que como "o outro" me tenta (como irmão na liberdade totalizada) aparece, não já como constituidor de meu projeto ontológico, mas como "o outro" degradante, não como "mistério" que exige justiça, mas como aquele que propõe cumplicidade. O pecado *ôntico* (como deve ter sido o primeiro, e todos os seguintes, que são os propriamente culpados) é sempre de algum modo "matar o irmão" (a mulher, o homem, o pai ou o filho),¹¹⁰ fazer-se um "se" e convertê-lo num "isso". Caim não pôde matar um Outro fraterno; na a-versão, no ódio, na inveja, teve antes que fazê-lo um "isso" que se lhe opunha, que se opunha a seu desejo de ser único, tudo, Totalidade fechada, para depois poder assassiná-lo. Rousseau só se move no âmbito ôntico-ontológico, falta-lhe ainda o da Alteridade. Agostinho, ao contrário, experimentou o âmbito da Alteridade, mas o pensou a partir da lógica da ontologia indoeuropéia (helenístico-maniqueia) e endureceu a conceitualização, fazendo do "pecado originário" uma questão biológica hereditária "natural", onde a Alteridade é só ôntica.

Mas. . . o Outro não só ensina como "o outro" o *não-ao-Outro* mas também pode ser mestre do *sim-ao-Outro* como mistério e como âmbito do amor de justiça; este seria o *bonum originale aut naturale*, mas nunca o bem absoluto, de uma Totalidade totalizada irreversivelmente, irreversibilidade impossível para a finitude humana e para a indagação filosófica.

§ 22. O bem ético como justiça

A ontologia da Totalidade descreve o bem da seguinte maneira: "A *perfectio* do homem, ao chegar a ser o que pode ser em

110. O pecado *ôntico* ou intramundano (dentro da totalidade ontológica), é sempre e ao mesmo tempo pecado, não só de assassinato do Outro ("conteúdo" diríamos de pecado), mas igualmente magistério do mal com relação a outro "o mesmo", e por isso não é somente ôntico, mas também negação do trans-ontológico ou meta-físico: é injustiça que irrompe no Todo a partir do "outro" e avança como tentação. A tentação é proposta de não-ao-Outro; a autêntica revelação é proposta de *sim-ao-Outro*. Não é o mesmo *aquele* que me interpela desde sua liberdade (como o Outro *nada*), e o que me tenta como coisa intramundana (como o "isso" que já é *algo* dominador ou escravo de meu mundo). Poder-se-ia até pensar que antes de matar o irmão, o Outro, o varão "matou" a mulher (*mais fraca* no tempo em que a força física era importante); pela dominação da mulher pôde-se dominar o filho; somente o filho dominado pôde dominar, como represália, o irmão mais fraco. A dependência de Eva seria a causa da morte de Abel; a libertação da mulher seria igualmente o início da libertação política do irmão.

seu ser livre para as suas mais autênticas possibilidades (na projeção), é uma obra (*Leistung* = *érgon*) da pre-ocupação (*Sorge*).¹¹¹ Esta formulação resume com perfeição o que o *bem* era para os gregos como *télos* ou *eudaimonia*, para muitos filósofos medievais como *finis* (equivocamente algo e alguém), a felicidade e a virtude que coincidem para Kant no bem supremo, o *resultado* como Absoluto para Hegel etc. O poder-ser (*Seinkönnen*) é o próprio horizonte da Totalidade como futuro na temporalidade; sua realização é o fim (ou o começo do novo ciclo de "o Mesmo"), o bem. A pre-ocupação é a tensão ontológica ao ser do Todo, como todo. Sua "obra" (*enérgeia* ou atualidade como *érgon*) é um momento interno no Todo, negação da diferença ou pluralidade e retorno à Unidade (divina para os gregos, da subjetividade absoluta para os modernos). Se no parágrafo anterior concluímos que o mal na meta-física da Alteridade é o *não-ao-Outro*, esse *não* é idêntico ao "bem" da Totalidade totalizada totalitariamente como atualidade de seu poder-ser absoluto, único, definido a partir de si e com relação à sua própria realização. O interesse da Totalidade, que o sábio *sabe* e que o herói dominador *cumprе praticamente* matando o Outro pelo "interesse comum", seria, exatamente, o mal absoluto da meta-física da Alteridade. A *perfectio* da Totalidade deve agora ser negada e superada pelo âmbito a partir do qual a Totalidade se abre ao Outro e alcança nessa passagem analética e dialética seu próprio bem particular na crítica inovadora ao Todo e no crescimento que sabe "dar lugar" ao ato criador que afeiçoa além do horizonte da verdade do ser. Trata-se de pensar de que maneira o *sim-ao-Outro* é o bem supremo do homem, a eticidade positiva desconhecida pelo pensar trágico ou moderno da Totalidade sem Alteridade e, portanto, sem eticidade ontológica, nem liberdade meta-física ou pessoal como último pólo de referência.

Poucos homens da humanidade tiveram a genial inteligência de Nietzsche. Talvez ninguém na modernidade tenha descoberto e explicado tematicamente seus próprios fundamentos. A lógica nietzschiana é a lógica imperturbável da Totalidade. Nietzsche foi o sábio, o ontólogo, da ontologia que em Hitler teve seu herói (Rosenberg foi apenas um ideólogo). Muitos fizeram esta relação,

111. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 41, p. 198. Ver nossa obra, *Para uma destruição...*, § 3.

mas ninguém desentranhou o fundamento dessa comparação: em ambos campeia a Totalidade como sua lógica de dominação, aristocrática, negadora do Outro. O gênio de Nietzsche permitiu-lhe descobrir o seu oposto absoluto: o pensar judeu da Alteridade. O que para Nietzsche é ódio, é amor para a Alteridade; o que para ele é amor, é ódio para o Outro. Tomemos um exemplo, de sua obra *A genealogia da moral*, quando diz: "Os judeus, com formidável *lógica*, lançaram por terra a aristocrática equação dos valores "bom", "nobre", "poderoso", "feliz". . . E com o encarniçamento do ódio, afirmaram: Somente os desgraçados são os bons; os pobres, os impotentes, os pequenos são os bons".¹¹² O pensador dentro da Totalidade não chega a discernir que na *lógica da Alteridade* esse desgraçado, pobre, é simplesmente o Outro; ao passo que os seus aristocráticos valores "bom", "nobre". . . são os que se beneficiam pelo domínio que a Totalidade exerce sobre o Outro reduzido ao outro como diferença. Com efeito, a posição do face-a-face é para Nietzsche "a rebelião dos escravos" que se opõe à "toda moral aristocrática que nasce por uma triunfante afirmação de si mesma; a moral dos escravos opõe um *não* a tudo o que não é seu; este *não* (diz paradoxalmente Nietzsche) é um ato criador".¹¹³ A Alteridade é necessariamente rebelião, não dos que dominam na degradada dialética do "se-isso",¹¹⁴ mas dos dominados que sofrem a opressão. É o "isso" (o escravo instrumentalizado) que luta por converter-se em um Outro pessoal. A *afirmação* da Totalidade em si mesma é na verdade *negação* do Outro injustamente abolido; o *não* do escravo à dominação é *afirmação* de si como o Outro. Para Nietzsche, lamentavelmente, "tudo se judaíza, se cristianiza e se aplebéia a olhos vistos",¹¹⁵ desaparecendo o bem, já que "*bonus* seria o homem da cisão (*duo*), o guerreiro: eis o que constitui a bondade de um homem na Roma antiga".¹¹⁶ A ontologia da Guerra não podia estar ausente, e por isso se compreende que Hitler pôde ser o herói desta ontologia. É por isso que "felizmente logo aprendi a não buscar a origem



112. I, 7 (SW, t. VII, 1964, pp. 259-260).

113. *Ibid.*, I, 10 (p. 263).

114. Ver §§ 16-19, cap. III, t. I, desta *Ética*.

115. *Ibid.*, I, 9 (p. 262).

116. *Ibid.*, I, 5 (p. 256).

do mal além do mundo",¹¹⁷ isto é, o mal é interior à Totalidade e não há Alteridade. A tal ponto o bom na Totalidade é o mau da Alteridade e vice-versa, que chega a propor que se escreva na porta do paraíso cristão: "Também eu fui criado pelo *ódio* eterno".¹¹⁸ Isso nos recorda a frase já indicada de Sartre: "O inferno é o Outro". Ao passo que um Levinas explica que "o rosto é inviolável; esses olhos absolutamente sem proteção são a parte mais nua do corpo humano, e contudo oferecem a mais absoluta resistência à proteção, resistência absoluta na qual se apóia a tentação do assassino: a tentação de uma negação absoluta. O Outro é o único ente que se pode estar tentado de matar. . . Ver um rosto já é escutar: Não matarás! E escutar: Não matarás!, é escutar: Justiça social!".¹¹⁹

117. Prefácio, 3 (p. 241). Não buscar a origem do mal por trás da Totalidade é, exatamente, a posição trágica explicada no § 20 deste cap. IV. Nietzsche está opondo com gênio a ética grega e moderna da Totalidade à ética meta-física da Alteridade. "Perguntai aos escravos qual é o *mal*, e assinalarão o personagem que na moral aristotélica é *bom*, isto é, o poderoso, o dominador" (*Ibid.*, I, 11; p. 267). O que poderia ser reproduzido assim: "Perguntai aos oprimidos na Totalidade e pela Totalidade qual é o *mal*, e assinalarão a própria Totalidade e o personagem que a utiliza para si e que na moral aristotélica é o *bom*, bondade que o sábio demonstra e que o guerreiro defende com poder, dominação de o *Mesmo* (o aristocrata) contra o *outro* diferente (o oprimido aniquilado)". Esse aristocrata (=os melhores) podem ser os *livres* de Atenas, os *conquistadores* do século XVI, os *capitalistas* do mundo moderno, os membros do "partido" na Rússia; "o outro" é o *escravo* "instrumento" (no dizer de Aristóteles) na Grécia, o *índio* americano, o *operário* sem propriedade alguma, o *cidadão russo* não-comunista. . . Nietzsche repete ainda: "O símbolo dessa luta, traçado em caracteres legíveis no cume da história da humanidade é: Roma contra a Judéia, a Judéia contra Roma" (*Ibid.*, I, 16; p. 279). Se a filosofia de Nietzsche é a do anticristo como sua negação, filosoficamente, a meta-física da Alteridade é negação da negação nietzscheana ou da "moral plebéia" (*Ibid.*, p. 280). Todavia, ver-se-á que o *bem* não se encontra no oprimido como oprimido, no povo como massa, mas tal oprimido será "o Outro" que o homem perfeito ou bom saberá libertar. Esta questão escapa sempre a Nietzsche: vê somente o escravo, mas não descobre o profeta, que é aquele que em seu poder serviçal, sua bondade expansiva, sua saúde incontida, sua esperança contra todo pessimismo, seu amor contra todo ódio, lança a história para frente. Nietzsche confundiu "o Outro" com "o outro" ao qual foi reduzido; e na miséria "o outro" com "aquele que se abre" ao "outro" como plenitude; o Outro como "o outro" na miséria é negatividade; aquele que se abre ao "Outro" é positividade suprema; aquele que se fecha como Totalidade é, em última análise e embora julgue o contrário, "o outro" na suprema negatividade: o mal radical como dominador, mestre do mal e tentador.

118. *Ibid.*, p. 277.

119. E. Levinas, *Difficile liberté*, pp. 20-21. "Não matarás! não é somente uma simples regra de conduta. Aparece como o próprio princípio do discurso. . . A palavra é da ordem moral antes de pertencer à ordem teórica" (*Ibid.*, p. 21).

Responder à pergunta: Quem é bom? é o mesmo que responder àquela que se anuncia assim: Qual é o homem perfeito? Ou seja, o homem perfeito, plenamente realizado em seu poder-ser, é a medida que mede todo o projeto humano ontológico. Não pode ser nem o sábio teórico que fica encerrado no horizonte ontológico da verdade do ser, nem o herói dominador que morre matando o Outro; trata-se de um modo de ser homem que reúne a teoria e a *práxis* em sua origem e que os implanta desde o mistério do Outro. Na cultura hebraica chamavam-se os *nabiim* e em português (do grego): os profetas.^{1 2 0} Se o mal é negação do Outro e por isso freio do processo histórico-analético e dialético, servil, o bem é afirmação do Outro e por isso abre o discurso histórico a novas etapas imprevisíveis: o homem bom ou perfeito é o motor da história,^{1 2 1} já que abre a Totalidade estabelecida ao que lhe é exterior: o Outro, que se encontra além da verdade ontológica da Totalidade, no mistério da liberdade incompreensível, escatológica. O homem perfeito será aquele que por sua bondade ("bonitas diffusivum sui ipsius"),^{1 2 2} sua plenitude antropológica, pode abrir-se ao Outro gratuitamente como outro, não por motivos fundados em seu próprio projeto de Totalidade, mas por um amor que ama primeiro alterativamente: o amor-de-justiça. O exemplo típico da meta-física da Alteridade é o do "bom samaritano" que se deu conta do Outro (roubado e quase morto à beira do caminho); o samaritano é ali um profeta, é aquele que descobre o Outro além de sua cotidiana Totalidade de samaritano, para quem, obviamente, esse judeu é um Inimigo. Aquele homem devolveu o *ser* ao Outro (a tradição lhe havia tirado o *ser* ao fazê-lo o Inimigo, aquele que está no erro, no *não-ser*): respeitou-o como livre. O protótipo do *fato histórico* desta meta-física é agora a experiência de Moisés a libertar Israel, escravo no Egito sob a dominação do Faraó. O homem perfeito é o próprio Moisés.^{1 2 3} A estrutura meta-física (já que a voz irrompe sempre desde "amém") da vo-

120. Etimologicamente é "aquele que fala adiante" (*prò-femí*), a significação técnica que lhe daremos neste parágrafo pouco tem a ver com seu sentido vulgar no português atual (cfr. *profétes* no *TWNT* de Kittel).

121. Num sentido análogo, um autor tradicional do Ocidente dizia que o amor é "*motor omnium virtutum*" (Tomás, *Quaest. Disp., De Caritate*, q. un., a. 3, resp.).

122. Cfr. *Idem*, I, q. 5, a. 4, ad. 1.

123. Referimo-nos ao relato do Êxodo, desde o nascimento e sua adoção pela aristocracia egípcia; sua defesa do pobre e sua fuga ao deserto; sua conversão de mero pas-

cação profética (que como veremos é a voz da "consciência moral ou ética") é inversa à estrutura da tentação. O mito adâmico indica a estrutura do mal: a "serpente" é o outro como mestre do mal e tentador na liberdade; a epifania de Javé como sarsa (limite da visão) e a voz que o interpela, censura, chama: "Moisés! Moisés!",^{1 2 4} é simplesmente o Outro que se apresenta para exigir justiça. O Outro, todo Outro é "santo", sagrado ("Tira tuas sandálias, porque este lugar que pisas é terra santa"). A origem do bem é o Outro, o que interpela e sempre remete ao Outro, ao povo escravizado: "Até meus ouvidos [não meus olhos] chegou o clamor que seus verdugos arrancam [de meu povo. . .] Resolvi libertá-los^{1 2 5} das mãos dos egípcios" (*Êxodo* 3, 7-8). O Outro, mestre do bem e pedagogo da justiça, aquele que chama o profeta, con-verte o homem que está situado ao nível da vida cotidiana encerrado na Totalidade ("Moisés apascentava como pastor os rebanhos de Jetro", *Êxodo* 3, 1) em alguém que chamará por sua parte o outro ("os filhos de Israel gemiam na escravidão"; *Ibid.* 2, 23) para mostrar-lhes o caminho da libertação. O perfeito, bom, acerca do qual agora nos questionamos, é o Outro como mestre do bem, mas não é o Outro como "o outro", o pobre à beira do caminho ou o povo na escravidão, mas como o profeta que se con-verte (con-verge), graças a um ouvido que sabe *ouvir*,^{1 2 6} como mestre, o primeiro Outro. Se a maldade é a a-versão ao Outro, a bondade radical é con-versão ao Outro oprimido. Mas con-verter-se ao Outro sofredor, ocultado e oprimido pela Totalidade como di-ferente interno é opor-se a to-



tor a pro-feta; e seu compromisso como pro-feta que entra em choque com a Totalidade (o Faraô) e que liberta um povo de escravos: "os outros" na Totalidade egípcia.

124. *Êxodo*, 3, 4. Recomendamos a leitura atenta deste texto central para a ética da Alteridade.

125. Em hebraico: *lehatsiló* (libertá-los) é uma noção própria da metafísica da Alteridade (cfr. § 23, desta *Ética*).

126. Considere-se a analética da palavra-ouvido: em primeiro lugar Javé ouve o clamor do povo escravizado; em segundo lugar, o profeta ouve a palavra do mestre de justiça (Javé); em terceiro lugar, posteriormente, o povo e o Faraó ouvirão as palavras do profeta. Trata-se, então, de um "saber escutar": "Quem tiver ouvidos para ouvir, ouça" (*Marcos*, 7, 16). Não se diz: "Quem tiver ouvidos para ver, veja", porque então a Totalidade não é superada. A palavra do Outro vem de além do horizonte ontológico e somente a escutam os que não estão encerrados na egótica muralha da Totalidade totalizada. O deserto é para a Alteridade o lugar do próprio silêncio à escuta da voz do Outro; para Nietzsche o deserto é, ao contrário, a solidão do único, do Tudo, do eterno retorno do Mesmo.

dos. "A comunidade, a Cidade, não suportam o profeta que vem protestar em nome da justiça. O profeta se opõe à cidade (o Todo). . . A cidade defende contra o profeta um sistema de valores, uma ordem, que é a da injustiça, o crime e a exploração do homem. O profeta será considerado traidor da Cidade, porque condena este sistema de valores e os benefícios que dele obtêm as classes privilegiadas. O profeta anuncia em nome do Cristo o castigo da cidade culpada: é, pois, a partir desse momento, traidor da Cidade; portanto deve ser castigado e assassinado. "Ananias, sacerdote de Betel, mandou dizer a Jeroboão: Amós está fazendo a subversão contra ti, no meio da casa de Israel. A terra já não pode suportar suas palavras. Porque Amós vai dizendo: Jeroboão morrerá à espada e Israel irá ao cativeiro, longe de sua terra. Amasias disse a Amós: Vidente, vê e escapa para a terra de Judá, e come ali teu pão fazendo profecias. Mas guarda-te de profetizar contra Betel, olha que este é um santuário do rei e uma casa real. Amós respondeu a Amasias dizendo: Eu não sou da corporação oficial dos *nabiim*, nem filho de *nabi* (profeta); sou boiadeiro e hábil em preparar os figos de sicômoro. O Senhor, porém, tirou-me de detrás dos rebanhos e disse-me: 'Vai profetizar a meu povo, a Israel. . . ' "127

O profeta, homem perfeito da metafísica da Alteridade opõe-se abertamente ao sábio da Totalidade fechada e a seu herói dominador. Em primeiro lugar repudia o sábio e até com violência ("Ai de vós, escribas e fariseus hipócritas, sepulcros caiados por fora e cheios de podridão por dentro"; *Mateus* 23, 27), como Sócrates criticava os sofistas, porque argumentava em favor da morte do Outro pelo simples fato de que não estavam dentro da Totalidade, como verdade do ser integrado no projeto histórico: o Outro não-é, porque não está no horizonte *daquilo que se manifesta* do ser. O profeta se opõe ao herói que defende o Todo como único, que ingenuamente idolatra o Outro como divino,



127. Claude Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d' Israel* (ed. cast., p. 144). O autor escreveu esta obra, como nos comentava pessoalmente, em momentos da guerra do país do filósofo francês contra a Argélia. O texto citado é de *Amós* 7, 10. Tresmontant diz: "O profeta *desmoraliza* a cidade, se nos for permitido expressar-nos na gíria política contemporânea" (*Ibid.*, p. 146). Para a Totalidade ele parece uma "quinta coluna", sendo contudo aquele que salva a Totalidade ao abri-la ao Outro como *nova* etapa histórica, a que todos *viverão* no futuro e que o profeta *pre-vive* solitariamente no presente; por isso parece que anuncia o *futuro*; na verdade, só vive radicalmente o *agora*.

o absolutiza admitindo a argumentação do sábio, e graças a isso reprime o Outro dis-tinto para transformá-lo em outro-diferente, e se o outro não admite essa opressão, mata-o, aniquila-o até mesmo fisicamente. O profeta não começa por julgar sobre a veracidade daquilo que o ultrapassa: o Outro como outro mundo; com con-fiança (com fé) no Outro como outro espera a revelação de sua palavra. Abre-se a ele pelo amor-de-justiça, o que lhe permite escutar sua exigência além da Totalidade agora relativizada, historicizada, aberta ao futuro livre, ao autêntico futuro, imprevisível, além da potência e do ato, além do eterno retorno do Mesmo. O profeta jamais rechaça o Outro como falso (não-ser), nem jamais pode matá-lo pela ação da violência dominadora; sua missão pro-motora da história o impele a libertá-lo, a conduzi-lo ao si mesmo autêntico como pro-jeto alheio, do Outro, e não meu. O profeta não é impessoal "se" dentro da Totalidade. Sua conversão ao Outro o constitui como um "Eu" livre que se levanta diante do Todo e que interpela o "isso" oprimido sob a "Vontade de poder" a ser um Outro igualmente livre. O profeta instaura uma analética pedagógica da libertação, na qual não está isenta uma certa violência, mas na qual jamais se pode incluir a morte do Outro. O "não matarás", negação de negação, é o mesmo que: "ama o Outro com justiça" (neste caso o amor-de-justiça ao Outro, seja relação ir-respectiva *antropológica* ou *teo-lógica*, é o mesmo). "Ama o Outro com justiça" é a proposição afirmativa, imperativa e eticamente suprema, da proposição negativa: "não matarás" (*não* executarás o *não-ao-Outro*), que é igualmente a lei (exigência) ética suprema. Tal princípio inalienável já não é o do ser como pro-jeto ontológico; tal princípio é o ser do Outro como liberdade. A exigência (*ex-agere*: o que age a partir do ser) do ser como liberdade inalienável do Outro, como pessoa, é ao mesmo tempo aceitação de sua posição trans-versal com relação a meu mundo como Totalidade, respeito por sua exterioridade e *impossibilidade de aniquilá-lo* ("não matarás" significa que a abertura ao Outro é possível porque Abel ainda não foi assassinado), salto sobre o ontológico e irrupção pelo *amor-de-justiça* no próprio recinto do mistério do Outro ("ama o Outro"). Os clássicos diziam que o primeiro princípio da ética era: "Faze o bem, evita o mal". Tal princípio abstrato pode ser o sumo mal (como "interesse comum" da Totalidade fechada; o ser como pro-jeto na temporalidade do Mesmo) ou o bem em seu sentido supremo e alterativo. O verdadeiro e radical enunciado do princípio supremo da ética é: "Não mates o Outro,

ame-o com amor-de-justiça". "Não o mates" porque então permanecerás "só"; a solidão do único é panteísmo, idolatria, totalitarismo, guerra, morte. Não só deves deixá-lo viver ("deixar viver" é condição da afirmação da negação da negação: "não mates"); é ainda necessário amá-lo como outro, e pode depois dar-lhe o que é justo aquele que assim ama o Outro bene-volentemente (querendo seu bem trans-versalmente à Totalidade *minha ou nossa*, seja esta a de minha família, minha pátria, a humanidade ou minha época). Acima da "verdade" como Totalidade de sentido estabelecido do mundo), não está a "arte" como pensava Nietzsche,^{1 2 8} mas a "justiça". Não é só questão de *inventar* o possível, um transcender-se que passa por um certo niilismo (o *Uebermensche*), mas é um radical *criar* o impossível dentro da Totalidade, deixando que o Outro fale a partir de sua liberdade (o *nada*) e irrompa em meu mundo (a Totalidade) pro-criando o realmente *novo* histórico. Não é só dialética (ato da potência) mas criação a partir do Outro, desde o além (*aná-*) do mundo, do novo (analética). O profeta, que tem ouvidos atentos à palavra do Outro (o mestre do bem como o Outro oprimido) deixa que se cumpra em seu mundo a irrupção criadora do Outro; deixa-se interpelar, chamar, questionar pelo Outro. Desse modo o profeta chega a ser por sua abertura ao Outro, o homem *novo*. Discípulo do Outro (do mestre de justiça que é o próprio povo oprimido) pode agora ser *mestre da história* — não como ciência, mas como acontecer real e inovador. Porque soube ouvir a palavra do Outro, tem a autêntica autoridade para proferir a palavra corretora, às vezes violência libertadora, que exige que o Outro cumpra a justiça.

Por tudo o que ficou dito pode-se compreender que a felicidade e a virtude, ideal supremo para Kant e a *eudaimonia* para Aristóteles (embora tivesse um sentido diferente do que o pensar moderno), não podem constituir a perfeição do homem supremo. A *beatitudo* medieval encontra-se muitas vezes a meio caminho, já que se religa à pura teologia aquilo que na meta-física da Alteridade pode ser pensado filosófica e antropologicamente. A "felicidade" como satisfação e a virtude como "hábito" podem ser exclusivamente exteriores à Totalidade. A felicidade pode indicar primeiramente a posse ou atualidade formal da Totalidade totalizada (a "jouissance" de Levinas), e a virtude, o que por repetição se



128. Cfr. *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 17.

tornou costume. O ato supremo, ao contrário, é um ato trans-versal e primeiro (por isso não é primeiramente nem satisfação nem costume) para o Outro como outro e que instaura ou possibilita a instauração de uma *nova* Totalidade. O ato supremo do profeta não é a "organização" da *nova* Totalidade possível, tarefa do justo político da pátria futura, mas a abertura e a libertação do Outro como Outro, "condição meta-física de possibilidade" do progresso histórico e do aparecimento de uma nova Totalidade. A perfeição do profeta não consiste nem na felicidade como satisfação, nem na virtude como hábito do costume, mas no serviço *sem precedentes*, *criador* no Outro das mediações de que necessita para si mesmo. Porque não busca a felicidade nem a virtude, porque a função profética é tremenda, aquele que é chamado a ser o homem supremo retrocede como Jonas (no relato não histórico desse livro bíblico) e foge diante da voz que o investe do ser-profeta. O profeta se transforma, contra sua vontade, em *testemunho* (em grego *martyr* e daí "mártir" em português) *diante* da própria Totalidade em nome do Outro, negado como di-ferença *na* Totalidade. A Totalidade não suporta o testemunho do profeta que surge (emerge como o rosto de um "Eu" no meio do "se" imperante) em defesa do Outro dis-tinto, negado e oprimido como di-ferente. Por isso o testemunho do já morto (o Outro como "o outro" oprimido) é, por sua parte, assassinado. Por isso a *lógica da Totalidade* não só nega o Outro, mas chega até a matar seus profetas: é, não esqueçamos, uma ontologia guerreira, de sábios e de heróis, aristocrática e idolátrica, atéia do Outro criador e afirmação panteísta de si mesmo como Totalidade do eterno retorno de "o Mesmo".

Na Totalidade fechada há a-versão ao Outro; o homem perfeito é o que *tem*-mais. Na Alteridade dá-se a con-versão ao Outro; o homem perfeito é o que *é*-mais. Um põe seu triunfo no possuir e a propriedade é sua mediação; o outro põe sua realização no serviço e a justiça é seu modo de ser. A Totalidade é trágica: nela não há liberdade nem novidade, nem bem nem mal ético. A Alteridade é dramática, nela há liberdade e criação, há bons e maus: os primeiros servem e libertam, os segundos dominam e alienam; para uns o Outro é o reino escatológico, a alegria e a paz, para outros o Outro é o inferno, o odioso e a origem da guerra. . .

§ 23. Alienação e libertação

Esta é uma das mais árduas e problemáticas questões de nosso tempo, porque à dificuldade filosófica vêm juntar-se as etimológicas, políticas, sócio-econômicas e até teológicas. A noção de *Entfremdung* e *Entausserung* propostas por Hegel, de longa tradição no pensamento alemão, cristão e hebreu, tem seu correlato em outra noção: a de *Bregreing* (libertação), de igual raizame. Vejamos em primeiro lugar a questão etimológica para adotar uma terminologia portuguesa apropriada (ao menos para nós), para depois analisar a questão propriamente ética (a nível ontológico e meta-físico), tomando um exemplo da exegese da questão dentro da Totalidade (K. Marx) e sua superação na libertação alterativa (equivoca com relação à libertação alienada).

"Alienação" deriva do latim *alienus* (o que é de outro; estranho, estrangeiro; afastado, remoto, fora de; inimigo, contrário). Neste sentido compreende de alguma forma o duplo termo alemão *Entfremdung* (de *Fremde*: estrangeiro; e significaria "estrangeirização") e *Entausserung* (de *ausser*: fora de, exceto; e seria então "exteriorização", "por fora de si", mas estritamente desapropriação, renúncia, venda). Em castelhano "alienação" distingue-se, de uma parte, de "alteridade" (do latim *alteritas*: de natureza distinta, que deriva de *alter*: "outro", e que não deve ser confundido com "alheio"; não é a mesma coisa "o" outro e o "de" outro), de outra parte, de "alienação" (do latim *inalienatus*: puro, não alterado, mas etimologicamente "in-alienare": estar alienado em outro que não o próprio). Não se deve esquecer, então, no uso que faremos das palavras, a significação que um tanto arbitrariamente demos aqui.

Tomaremos um exemplo que possa ser paradigmático de um ponto de vista metódico, para indicar a tradição destas noções. No *Dêutero-Isaías* diz-se que o "Servo de Javé" — que para nossos fins se trata de uma obra poética onde culturalmente se descreve certa experiência antropológica — era "espantosamente tratado: ele se humilhava a si mesmo" (53, 7). "Humilhava-se" traduz-se em hebraico *nehanéh* (da raiz *hain-nun-he: hnh*).¹²⁹ cujo sentido é o de "fazer-se pequeno". Trata-se, exa-

129. *Pobre* vem da mesma raiz (*hani*), e daí "*miséria*" (*henut*), violência (*hinui*), humilde e oprimido (*hanav*); *hithaneh*: humilhar-se, atormentar-se; mas ao mesmo tempo *hanoh* significa "testemunhar" ou "humilhar" etc.

tamente, daquilo que denominaremos mais adiante "alienação como alheamento" (1 b). No mesmo sentido, no grego do Novo Testamento (para nós aqui testemunho poético de uma experiência fática) usa-se o verbo *kenoun*,¹³⁰ por exemplo: "Humilhou-se a si mesmo (*heautòn ekénosen*) tomando a forma de servo" (*Filipenses*, 2, 7).¹³¹ Para Paulo, o Messias, o Outro divino, tinha irrompido dentro da Totalidade humana (a carne), assumindo por vontade própria o lugar do pobre, do oprimido (flecha 1 b do esquema que colocaremos a seguir). Por sua parte, Lutero traduziu este texto cristológico central, meditado por Hegel em Tübingen: "... hat sich selbst *geaussert*",¹³² de onde deriva sem dúvida alguma o sentido de esvaziamento ou alienação por degradação da palavra alemã *Entäusserung*. Marx, seguindo e modificando em parte a noção hegeliana, irá usá-la quando nos diz, por exemplo, que a propriedade privada é um "trabalho alienado (*Entfremdung*), alheado (*Entäusserung*)".¹³³ Todavia, sem perceber passou-se de uma experiência de alienação do outro como "outro" na Totalidade (experiência hebraica que denominaremos "alienação como alheamento": esvaziamento de si mesmo alheio) vindo "de fora" (do Outro), à experiência da alienação no "Mesmo", onde um dos di-feridos se degrada na posição de dominado ["o outro" di-ferido dominado e neste caso falaremos de "alienação como degradação ou afastamento": *Aeusserlichkeit*, dira Hebel (1 a)]. Representaremos primeiramente as duas possibilidades para que o esquematismo nos ajude.



130. Cfr. A Schmoller, *Handkonkordanz zum griech. NT*, p. 278; art. correspondente no *TWNT* de Kittel.

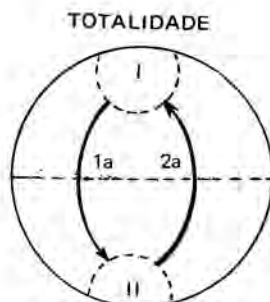
131. "Forma de servo" (*morfễn doulou*) é a réplica por antecipação da interpretação anti-judáica do cristianismo; o fundador do cristianismo assume a forma de "Servo de Javé"; o "serviço" em hebraico nada tem a ver com a "consciência infeliz" de Hegel (Cfr. nossa obra *El humanismo semita*, pp. 150-166; e especialmente mais adiante o § 30).

132. Cfr. a edição Wittenberg, Köslin, Berlim, 1883. Na Vulgata se traduziu com *exinanivit*. Ver Paul Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, 1953.

133. *Manuscrito I* (1844); t. I, p. 574. Ver um trabalho monográfico, entre os numerosíssimos, de J. Gauvin, "*Entfremdung et Entäusserung*", em *Archives de Philosophie* (Paris) XXV, 3-4 (1962), 555 ss., sobre a questão em Hegel; Friedrich Mueller, *Entfremdung Zur anthropologischen Begründung der Staatstheorie bei Rousseau, Hegel, Marx*, 1970 (Bibliografia, pp. 88-91).

Esquema 7

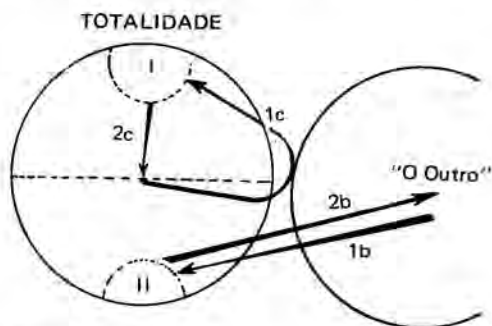
ALIENAÇÃO E LIBERTAÇÃO DA TOTALIDADE TRÁGICA



- 1a : Alienação como afastamento ou degradação
 2a : Libertação alheadora
 I: "O mesmo" di-ferido dominador
 II: "O outro" di-ferido dominado

Esquema 8

ALIENAÇÃO, ALHEAMENTO E LIBERTAÇÃO NA ALTERIDADE HISTÓRICA



- 1b : Alienação como alheamento (a essência)
 1c : A-versão ao Outro ou alheamento como autoalienação (inalteridade): dominação
 2b : Libertação alterativa (a essencial)
 2c : Con-versão autenticante para o mesmo, pela libertação do Outro
 I: "O mesmo" dominador
 II: "O outro" dominado

As noções de alienação e libertação, então, são *equivocas*, porque a própria Totalidade é equívoca. Na medida em que esta se fecha como o único, torna-se o próprio maligno e sua libertação interna é um modo supremo de alheamento; quando se abre ao Outro, pelo contrário, a libertação é alterativa e significa o desdobramento da perfeição humana, seu bem. Vejamos isto por partes partindo de um pensamento dado na modernidade alemã, desde uma experiência ontológica na qual se fundam as interpretações filosófica, econômica, política, social, religiosa e histórica de Karl Marx.

A pergunta que devemos fazer à obra de Marx é dupla. De um lado: Qual é seu sentido do ser? De outro, e a partir do nosso pensamento: Encontra-se em Marx o horizonte da Totalidade como âmbito insuperável, final, único? Se estas duas perguntas fossem respondidas já poderíamos recolher a intenção histórica de tal pensamento na América Latina. Descartadas as ontologias capitalistas e dogmáticas (ambas modernas e em "o Mesmo")¹³⁴ abrir-se-á ao pensador latino-americano um projeto de grande novidade, de uma enorme responsabilidade e não menor exigência metódica.

A vida de Marx (1818-1883) é coetânea à de Lotze (1817-1881), o filósofo que exprimia pela primeira vez de maneira sistemática a doutrina dos valores de seu *System der Philosophie*. Não devemos estranhar que na obra madura de Marx, *Das Kapital* (começada em 1867), apareça a doutrina do valor como o fundamento de toda economia política. A obra de Marx teve sempre uma mesma *ontologia* como fundamento de suas interpretações, desde sua juventude até sua morte. Pode haver uma "ruptura epistemológica" (da filosofia à economia política), mas não houve "ruptura ontológica". Lemos que o original é a relação homem-natureza por mediação do "trabalho" (como a ação transformadora do homem). Primeiramente, a mercadoria é um valor de uso que pode satisfazer necessidades (*besoin* não é *désir*, diria Levinas). "A mercadoria é, em primeiro lugar, um *objeto* externo, uma coisa, que mediante suas propriedades satisfaz *necessidades* humanas

134. O juízo ontológico sobre o capitalismo já o fizemos em *Para una destrucción de la historia de la ética*, §§ 11 e ss., já que a crítica de Heidegger contra a redução subjetivista vale para o sistema econômico-político capitalista. Agora daremos um passo avan-

de qualquer espécie".¹³⁵ Este *objeto* (que tem relação então com um *sujeito*) é mercadoria porque "tem" um *valor*, e "se se abstrai do *valor* de uso do ser corporal da mercadoria, não resta às mercadorias mais do que uma só qualidade, a de ser *produtos do trabalho*".¹³⁶ Ou seja, o fundamento do valor ou do ser da mercadoria como valiosa é o *trabalho* de um sujeito: "Um valor de uso ou um bem não tem mais a não ser porque algo de trabalho humano abstrato está *objetivado* ou *materializado nele*". Agora vem uma pergunta própria da *matematização* moderna: Mas, "como medir a importância de seu valor? Mediante o *quantum* de substância constitutiva do valor, do trabalho que se acha contido nele. A própria quantidade de trabalho se mede por sua duração temporal. . . tais como a hora, o dia etc".¹³⁷ O "eu trabalho" é o fundamento do mundo para Marx.

Voltemos agora à juventude de Marx. Em 1844, diz-nos que "o importante da Fenomenologia de Hegel e seu resultado último — a dialética da negatividade como princípio motor e produtor — é, de um lado, que Hegel conceba a autoprodução (*Selbsterzeugung*) do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação (*Vergegenständlichung als Entgegenständlichung*), como alienação (*Entäusserung*) e como negação (*Aufhebung*) dessa alienação; por outro lado, que capte então a essência do trabalho (*das Wesen des Arbeit*) e conceba o homem objetivado e verdadeiro, por ser o homem real, como resultado de seu próprio trabalho. . . Hegel concebe o trabalho como a essência, como o ser do homem (*als das Wesen des Menschen*)".¹³⁸ Com efeito, Hegel, com um sentido diferente daquele que dará Marx, tinha tratado em diversas partes de sua obra do trabalho,¹³⁹ mas este

135. *Das Kapital*, I, 1; t. I, p. 17. A noção de *Bedürfnis* é a que Sartre pensa como *besoin*. Cfr. *Para una de-structión de la historia de la ética*, § 17.

136. *Das Kapital*, *ibid.*; p. 20.

137. *Ibid.* Usa-se a palavra: "vergegenständlicht oder materialisiert. . ."

138. *Manuscrito III* (1844); t. I, pp. 645-646.

139. Ver ao menos na *Phaenomenologie B*, A (ed. Hoffmeister, pp. 148-150); C, BB, VI, B: "O espírito alienado (*entfremdet*) de si mesmo: a cultura" (pp. 347 ss.), onde se diz que "a riqueza (*Reichtum*). . . é o resultado no constante devir do trabalho e da ação de todos" (p. 355); e em especial a *Rechtphilosophie* §§ 41-72, onde se diz, por exemplo: "Eu posso ceder a outro (*einem anderen*) uma produção isolada devida às minhas capacidades e faculdades particulares corporais ou espirituais, ou seu emprego por um tempo limitado, porque esta limitação lhes confere uma relação de exterioridade com re-

último aplicará tal doutrina ao trabalho manual do proletário europeu (centro-europeu). O *ego cogito* se transformou no *Ich denke* de Kant e de Fichte e agora no *Ich arbeite* de Marx; a passagem da primazia da teoria à práxis começou-a o próprio Kant quando mostrou em sua *Crítica da razão prática* a maior importância da razão prática sobre a razão pura teórica perdida em antinomias e paralogismos.¹⁴⁰ O *trabalho* (*Arbeit*) substituiu o *cogito* cartesiano como a própria atualidade constituinte da subjetividade, e por isso não coloca o ser da idéia mas do produto (obra ou manufatura, objetivação cultural, se se entende por "cultura" a transformação trabalhada da natureza material). O sujeito moderno, agora como trabalhador, coloca o ser do objeto: a objetividade do objeto é um valor como produto do trabalho. Tal valor objetivado na coisa como *matéria* do trabalho é o próprio ser do sujeito. Se tal valor fosse agora possuído *por outro* que não o próprio produtor, este perderia seu ser, se veria reduzido ao nada. Essa nadificação é a alienação em seu sentido negativo, explica-se porque "o trabalhador põe sua vida no objeto, mas já não pertence mais a ele e sim ao objeto. . . O que o produto de seu trabalho é, ele *já não o é*; quanto maior é tal produto, menor é o trabalhador. A alienação do trabalhador (*die Entausserung des Arbeiters*) em seu produto significa não só que objetiva seu trabalho na existência exterior, mas que esta chega a colocar-se fora dele como força independente, estranha e autônoma diante dele".¹⁴¹

O sentido radical do ser é o do sujeito não já como *cogito*, mas como *Arbeit*; entre o "*ego cogito*" e o "*wir*" *arbeiten*, nós *trabalhamos*, há uma diferença radical.

lação à minha Totalidade (*Totalität*) e minha universidade. (*Mas*) pela exteriorização (*Veräussung*) de todo meu tempo de trabalho, e da totalidade de minha produção, faria de um outro (*eines anderen*), o proprietário do substancial mesmo que constitui minha atividade e realidade, minha personalidade" (§ 67). Não se encontra já nesta formulação a totalidade *explícita* da ontologia marxista?

140. Cfr. *Para una de-structiòn de la història de la ètica*, § 12, d. Não se deve esquecer que a "Idéia" prática da liberdade é "a pedra angular de todo o edifício da razão pura" (*KpV* A 4).

141. *Manuscrito I* (1844); I, p. 562. Marx nos diz que "a essência *subjetiva* (*das subjektive Wesen*)" da riqueza, da propriedade privada ou do produto "como sujeito (*als Subjekt*), como pessoa, é o trabalho". (*Manuscrito III* (1844); I, p. 584). Por sua parte, "o trabalho *objetivo* (*die objektive Arbeit*)" é o produto, a riqueza ou a propriedade privada. Ou seja, com linguagem husserliana, a intenção essencial marxista é a produção (*poiein* grego: relação arte-fática do homem-natureza): *subjetivamente* como a atualidade do sujeito que trabalha: *trabalho*; *objetivamente* como o valor objetivado na coisa natural trabalhada: *matéria*.

Vejamos outro aspecto de seu pensamento. Tomemos outro texto de 1844: "Um ser se afirma como autônomo (*selbstandiges*) quando é dono de si, e só é dono de si quando não deve seu ser (*Dasein*) senão a si mesmo (*sich selbst*). Um homem que vive pela graça do Outro (*eines anderen*), se considera como um ser dependente (*abhängiges*). Vivo totalmente por graça de Outro, quando lhe sou devedor, não só pelo fato de ter-me ajudado em minha vida mas por ter criado minha própria vida; ou seja, quando é a fonte de minha vida; e minha vida tem necessariamente tal fundamento (*Grund*) fora dela (*ausser sich*) se não é (tal fundamento) minha própria criação.¹⁴² É por isso que a criação (*Schöpfung*) é uma representação muito difícil de extirpar da consciência popular. O ser-por-si-mesmo (*Durchsichselbstsein*; a se, diria um latino) da Natureza e do Homem é incompreensível para eles, porque contradizem os hábitos produtores da vida prática. A criação da terra recebeu um golpe terrível graças à *Geognosis*, ou seja, da ciência que expõe a formação da terra, o devir da terra como um processo, como uma auto-produção (*Selbsterzeugung*). A *generatio equivoca* é a única refutação prática da teoria da criação (*Schöpfungstheorie*)".¹⁴³ Este texto é suficiente para descobrirmos o Marx ontólogo, que afirma a Totalidade como única, auto-suficiente e sem exterioridade. A negação do Outro como criador, levá-lo-á, em sua própria antropologia a uma Totalidade sem clara alteridade. Vejamos estas duas passagens: da negação arqueo-lógica à não clara afirmação antropológica da Alteridade.

Na crítica à re-ligação (re-ligação ao Outro) encontra-se já explicitamente a argumentação que fundamenta a Totalidade em si mesma. Lembremo-nos de que Hegel disse que "o finito

142. Marx certamente está se referindo ao pensamento de Feuerbach, que em sua *Das Wesen des Christentums* (1841), diz: "O que o homem diz de Deus, ele o diz na verdade de si mesmo" (SW, t. VI, p. 36). O homem é aquele que acredita em Deus.

143. *Manuscripto III* (1844); I, pp. 605-606. É importante a identidade da posição de Marx com a de Aristóteles neste ponto; por isso o nosso filósofo se apóia no Estagirita: "Agora é fácil dizer do indivíduo o que já Aristóteles tinha dito: Tu és produto de teu pai e de tua mãe, ou seja, um ato da espécie (*Gattungsakt*) humana que gera o homem. Podes ver então que o homem, mesmo fisicamente, deve seu ser ao homem. . . Deves fixar-te também no movimento circular (*Kreisbewegung*) no qual o homem na geração se repete a si mesmo (*sich selbst wiederholt*)" (*Ibid.*, p. 606). Não nos encontramos no "eterno retorno do Mesmo"? Engels dirá ainda mais claramente: "Assim a astronomia, a física chega por sua parte a exprimir, fundamentalmente e com toda certeza, o eterno movimento circular da matéria em movimento" (*Dialektik der Natur*; p. 27; ver o texto completo na nota 150, mais adiante).

é um momento essencial do Infinito na natureza de Deus, e por isso pode-se dizer: Deus mesmo é aquele que finitiza, aquele que põe em si mesmo as determinações".¹⁴⁴ Esta afirmação panteísta, como o verá Feuerbach, deve ser negada. Por isso Marx é correto quando diz que "na Alemanha a crítica da religião chegou no essencial ao seu fim, e a crítica da religião é a premissa de toda crítica".¹⁴⁵ Todavia, não se nega o divino, mas o divino Outro e criacionista, para afirmar então a Natureza e a História como o Tudo, natural e eterno. A crítica de criacionismo — como Fichte, Hegel e depois Nietzsche, para citar alguns — inclina-o decididamente para o panteísmo. O ateísmo de um Outro absoluto não é senão a afirmação do Tudo-o Mesmo como divino; não há três posições, mas apenas duas: o "Tudo" é absoluto ou o divino é "o Outro absoluto"; o ateísmo é somente um pensamento em curso que não chegou às suas últimas conclusões. Mais adiante dedicaremos maior atenção a esta questão.

144. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, B, III, 2, b, Gama (t. XVI, p. 191). Não se deve esquecer que para Hegel a Totalidade é o Absoluto como Resultado: Deus mesmo. O *ego cogito* divinizado é Tudo: um panteísmo lógico-subjetual moderno. Esta questão está exposta mais detalhadamente em Enrique E. Dussel, *Religião*, Edicol, México, 1977.

145. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, em *Frühe Schriften*, I, p. 488. O texto continua no essencial: "O fundamento da crítica irreligiosa é: o homem faz a religião; a religião não faz o homem. . . A miséria religiosa é, de uma parte, a expressão da miséria real e, por outra parte, o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura acabrunhada, o estado de ânimo de um mundo sem coração, porque é o espírito dos estados de coisas carentes de espírito. A religião é o ópio do povo. . . A missão da história consiste, pois, uma vez que desapareceu o além (*Jenseits*) da verdade, em averiguar a verdade do aquém (*Diesseits*). E, em primeiro lugar, a missão da filosofia, que se encontra ao serviço da história, consiste, uma vez que se desmascarou a forma de santidade da auto-alienação humana, em desmascarar a auto-alienação de suas formas não santas. A crítica do céu se converte com isso em crítica da terra; a crítica da religião na crítica do direito; a crítica da teologia na crítica da política" (*Ibid.*, pp. 488-489). Marx se chocava, de um lado, com um luteranismo encerrado nas estruturas culturais da cristandade [christianitas da qual nos ocupamos em outros trabalhos como por exemplo num artigo em *Stromata (Buenos Aires) XXVI, 3-4 (1970) pp. 291-306*], cristandade que tendo-se helenizado em sua origem e modernizado a partir do século XV tinha perdido em parte a experiência da Alteridade (a helenicidade e não o cristianismo é o que Nietzsche criticará como "platonismo para o povo"); mas, por outro lado, encerrava dentro da Totalidade bipolar a religião, o que lhe fazia falsear a interpretação; e por isso não pôde ver que a religião como Alteridade era uma crítica ao direito individualista moderno e hegeliano, e que a teologia da Alteridade era igualmente uma crítica da política do *homo homini lupus*. A "verdade do além" como Outro (e não como céu platônico) é a que se impõe como justiça à "verdade do aquém" como Totalidade. Ver a obra de Johannes Kadenbach, *Das Religions-verstandnis von Karl Marx*, p. 235: "Der dialektische Monismus". Consulte-se também a obra de Klaus Hartmann, *Die marx'schen Theorie*, 1971.

A negação de Outro absoluto exige de Marx que ele pense tudo a partir da Totalidade. "A Totalidade da sociedade (*die ganze Gesellschaft*) cinde-se cada vez mais em dois grandes campos hostis, em duas classes de grandes proporções que entram em choque de maneira direta: a burguesia e o proletariado".¹⁴⁶ "A história de todas as sociedades que existiram até agora é a história da luta de classes (*Klassenkampf*)".¹⁴⁷ A única maneira de não fazer dos proletários os verdugos ou dominadores de uma nova classe oprimida futura, é propor uma Totalidade sem divisões, cisões ou contradições internas. "O comunismo é o perfeito naturalismo-humanista, o perfeito humanismo-naturalista, a verdadeira libertação"¹⁴⁸ do antagonismo entre o homem com a natureza e entre os homens entre si, a verdadeira solução na luta entre existência e essência, objetivação e auto-realização, liberdade e necessidade, indivíduo e espécie".¹⁴⁹ Ou seja, "a sociedade é a essência completa do homem com a natureza; é a verdadeira ressurreição da natureza (*Resurrektion der Natur*), o naturalismo realizado do homem e o humanismo realizado da natureza".¹⁵⁰ A Totalidade como Identidade ou unidade originária é então o último horizonte de seu pensamento. Totalidade-idêntica do "Mesmo" da qual se di-ferenciam natureza e humanidade, burgueses e proletários. O Retorno ao "Mesmo" é supressão das determinações que di-ferenciam. "O homem, por mais que seja

146. *Kommunistisches Manifest*, em *op. cit.*; II, p. 818.

147. *Ibid.*, p. 817.

148. Superação, solução: *Auflösung*.

149. *Manuscripta III* (1844); I, pp. 593-594.

150. *Ibid.*, p. 596. A fórmula "der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur" nos mostra o horizonte originário da Identidade primigênia do "Mesmo". "O Mesmo" de onde procede a di-ferença entre Natureza e Humanidade (os di-feridos), é a Totalidade que se alcança pelo comunismo como sociedade perfeita: Identidade do Homem-Natureza num cosmos culturalizado ou uma cultura cosmi-ficada. A Humanidade, por sua parte, era "o Mesmo" onde di-ferem as classes (o burgues e o proletário são os opostos di-feridos: no momento do capitalismo o burgues é "o Mesmo" di-ferido que oprime "o outro" di-ferido: o proletário). A libertação do oprimido na bipolaridade é aniquilação do opressor, sua morte como burgues; e para que o proletário não seja por sua parte opressor, pensa-se que já não haverá oposições porque o comunismo é a sociedade perfeita sem antagonismo: a Totalidade recuperada como retorno e resultado, Engels na introdução a *Dialektik der Natur* nos diz que "a sucessão eternamente repetida dos mundos no tempo infinito não é mais do que o complemento lógico da coexistência dos inúmeros mundos no espaço infinito, tese esta cuja necessidade se impôs até ao cérebro anti-teórico do ianque Draper. A matéria se move num ciclo

um indivíduo particular é, na mesma medida, a Totalidade (*Totalität*), a Totalidade ideal, a existência subjetiva da sociedade pensada e sentida para si, do mesmo modo que também na realidade existe como intuição e gozo da existência social e como Totalidade de exteriorização vital humana. Pensar e ser então, pois, *diferenciados (unterscheiden)* e, ao mesmo tempo, em *unidade (Einheit)* um com o outro”¹⁵¹

Marx pertence somente por suas categorias ontológicas à modernidade por um duplo pressuposto jamais pensado: por afirmar o *sujeito* como fundamento do ser, e a *Totalidade* como último horizonte de sua dialética bipolar.

A alienação, desde uma meta-física ou ética da Alteridade, é causada pelo mal (tal como o descrevemos no § 21); a libertação é, pelo contrário, a maneira ativa e atual do chamado bem (no sentido do § 22 desta obra). Na ontologia da Totalidade a alienação ou é queda (como nos mitos trágicos dos gregos), ou é como o aparecimento do alienado a partir da matéria informe


eterno, ciclo que provavelmente descreve sua órbita em períodos de tempo para os quais o nosso ano terrestre já não oferece uma pauta de medida suficiente; no qual o tempo do mais alto desenvolvimento, o tempo da vida orgânica e, mais ainda, o da vida consciente de si mesma e da natureza, é medido tão brevemente como o espaço em que se fazem valer a vida e a autoconsciência; no qual toda modalidade finita de existência da matéria, seja sol ou nebulosa, animal concreto ou espécie animal, combinação ou dissociação química, é igualmente perecedora e no qual nada há de eterno fora da matéria em eterno movimento e das leis com cuja conciliação se move e muda. Mas, por mais implacavelmente que este ciclo se realize também no tempo e no espaço; por maior que seja o número de milhões de sós e de terras que possam nascer e perecer e por maior que seja o tempo que possa transcorrer até que cheguem a dar-se as condições para que a vida orgânica num só planeta dentro de um sistema solar; por mais numerosos que sejam os seres orgânicos que tenham que preceder e que tenham que perecer antes, para que entre eles possam chegar a se desenvolverem animais dotados de um cérebro capaz de pensar e de encontrar por um breve período de tempo as condições necessárias para a sua vida, para logo se verem implacavelmente varridos, *temos a certeza* de que a matéria *permanecerá eternamente a mesma* através de todas as suas mutações, de que nenhum dos seus atributos pode chegar a se perder por inteiro e de que, portanto, pela própria férrea necessidade com que um dia desaparecerá da face da terra sua floração mais alta, o espírito pensante, voltará a brotar em outro lugar e em outro tempo” (pp. 27-28). Pode-se observar a explícita afirmação de uma Totalidade eterna e “a mesma”: a divinização da neutra matéria (nunca é “alguém”) é um panteísmo conseqüente. Como veremos mais adiante no capítulo X, Engels nega o deus de Hegel crendo que é o deus alterativo, mas termina por afirmá-lo de novo porque era um “deus” que se identificava não somente com a razão mas também com a matéria como cisão originária da mesma subjetividade absoluta.

151. *Manuscrito III* (1844); I, pp. 597-598.

da própria Totalidade. Levando em consideração os esquemas anteriormente expostos, o movimento *1 a* é a queda alienante (por exemplo, da alma órfica num corpo-prisão); ou a situação de "o outro" diferente (II) não teria explicação, a não ser por degradação de algo da Totalidade. Em ambos os casos o termo *ex quo* da alienação por afastamento ou degradação fica mal explicado. Na dialética da Alteridade, ao contrário, a questão fica perfeitamente formulado: o movimento de alienação *91 b* é a passagem do Outro livre à situação do "outro" oprimido: passa-se da distinção à diferença, de ser um Todo livre a uma parte dominada. Mas, o que é mais importante, a opressão do Outro foi ativamente produzida pela passagem de um homem desde o centro de sua autenticidade ao exercício da vontade de poder (indicada pela flecha *1 c*). Quando a Totalidade pelo pecado, o mal, se fecha ao Outro, ou seja, o faz uma coisa ou instrumento a seu serviço, enaltece-se a si mesma e exerce o poder alienante em seu proveito; "o mesmo" diferente como o poderoso dentro da Totalidade ("o Mesmo" como Totalidade) se auto-alienou já que sua inalteridade (isso também significa alheamento), sua aversão ao Outro, fecha-lhe seu próprio progresso, sua própria perfeição no amor, seu crescimento no serviço do Outro, o discurso histórico da novidade criativa. Aquele que exerce injusta e violentamente a *vontade de poder* (seja conquistador, aristocrata, burguês ou técnico da sociedade superdesenvolvida) aliena-se ao dominar aquele que tem uma *vontade oprimida* (seja índio, camponês, proletário ou simples homem-massa de nossa sociedade tecnificada).

Por sua parte, a libertação, que na ontologia da Totalidade se alcança sempre pela morte do opressor (movimento indicado pela flecha *2 a*), e portanto tendo a violência primeira como meio de alcançar o poder que será exercido com violência armada sobre o povo oprimido (II), pode ser original ou diversamente pensada desde a Alteridade. Se na alienação o momento ativo é o daquele que sobe para dominar (flecha *1 c*), na libertação o momento ativo é o do oprimido que se constitui como um livre diante da Totalidade (flecha *2 b*). A libertação do oprimido nunca poderá ser um dom ou presente, já que não é possível esperar do mal a justiça (a *vontade de poder* é intrinsecamente má). A justiça pode ser esperada daquele que sofre a injustiça, mas não daquele que a comete. Esse homem que pode ser bom porque não é mau, o opri-

mido, o pobre, o outro di-ferido como "o outro", é o ponto de apoio de sua própria libertação. Mas esta libertação não será autoalienante porque não pretende ocupar o lugar de seu opressor, que deveria previamente eliminar. O libertador que se liberta constitui-se como um Outro livre e autônomo e assim exige que seu antigo "amo" se converta a ele mesmo. A libertação alterativa (flecha 2 b) é causa da conversão do dominador (flecha 2 c): o oprimido se liberta libertando. Aquele que se liberta matando primeiro, já nasce alienado na Totalidade totalitária, toda ela "manchada com o sangue de Deus": do Outro, como diria Nietzsche. Não se pode libertar o homem sobre o cadáver de outro homem. Não se pense, contudo, que a tarefa da justiça, do bem meta-físico, possa realizar-se sem violência, mas esta questão deverá ser tratada em outra parte desta obra, no § 30 (deve-se, contudo, compreender que há diversos graus de violência militar ou armada; a violência pedagógica, da tomada de consciência ou pro-fética etc.).¹⁵²

Se o movimento alienante é o *mal* (essencialmente flecha 1 c) e o da libertação o *bem* (essencialmente 2 b), esse duplo movimento do não-ao-Outro como fechamento da Totalidade ou do sim-ao-Outro como abertura no serviço viria a ser o ponto de partida de uma nova descrição filosófica. A filosofia não seria somente um des-cobrir o já dado como verdade do ser; tal verdade é a verdade da Totalidade compreendida. O projeto filosófico seria neste caso um estar-na-verdade. Agora, ao contrário, o filósofo deveria ultrapassar o horizonte ontológico da verdade e abrir-se ao âmbito da justiça. Seu pensar não deve corroborar a alienação do Outro como "o outro" oprimido dentro da Totalidade. Seu pensar deve ser um fator histórico do processo de libertação do Outro. Como dissemos em outro lugar, "a filosofia vem desempenhar um



152. É preciso sublinhar que a primeira violência, aquela que causa o próprio mal meta-físico, é a violência da injustiça ou opressão, aquela que exerce I sobre II do esquema anterior (Vontade de poder da Totalidade totalitária). Quando a violência armada apóia a ordem da injustiça, já se realizou o assassinato de Abel. A segunda violência de resposta ou libertadora realiza-a o oprimido: quando o faz dentro da ontologia da Totalidade enfrentará arma contra arma e morte diante de morte. A terceira violência é a repressão armada contra a segunda violência, é a réplica da Totalidade reinante contra os que aspiram a reinar na nova Totalidade. Outra violência dis-tinta é a daquele que revela o novo num caminho pedagógico da libertação. Em que se resume a *operatividade* histórica deste último tipo de violência pro-fética? Como é realizável hoje na América Latina?

papel histórico no processo de libertação. Ao povo colocado em movimento, ao homem de ação, o filósofo vem acrescentar o novo, o Outro, o que interpela como um sempre mais além e que somente fala àquele que tem seu ouvido preparado: ao filósofo que pensa a partir da opressão para que nasça a filosofia na América Latina".¹⁵³

§ 24. A "consciência ética" como ouvir a voz-do-Outro

Na exposição deste tema central da ética não poderemos de forma alguma recorrer aos gregos. O mundo indoeuropeu, encerrado numa Totalidade insuperável, não poderia ouvir uma voz, um chamado (*vocativo*) que interrompesse interpelando a partir de "fora". Então será necessário recorrer ao testemunho de outras culturas que experimentaram a Alteridade e que nos deixam claramente indicada em suas obras de arte. A evolução desta tradição, hoje já milenar, pode ser resumida rapidamente assim: em primeiro lugar, experimenta-se o Outro, aquele que fala e clama, como alguém diante do qual o "coração" ouve ou escuta. Aos poucos, o Outro vai sendo interiorizado e vai se transformando num "que me move" em potência, de tal maneira que em tudo o que faço vejo-me visto: é um saber concomitante daquele que age como visto por outro (*cum-scientia*). Esta passagem se produz no tempo da helenização do judeu-cristianismo (época patrística e medieval). Por último, o Outro desaparece e a consciência moral é autônoma, desaparecendo toda *heteronomia*, isto é, regendo-se a partir de si, por e para ela mesma. Trata-se, justamente, de superar esta morte ou não-ao-Outro numa questão de radical importância para toda ética e moral. Em nossa exposição distinguimos entre consciência *ética* (meta-física, trans-versal ou voz-do-Outro) e a consciência *moral* (ôntica; interiorização da anterior e que desempenha seu papel dentro da Totalidade). A consciência ética possibilita a consciência moral.

Diz-se que o rei semita, hebreu, Salomão, pediu como dom supremo o ter "um coração que saiba escutar (*shoméah*)" (1 Reis 5, 9). A tradução grega dos LXX traduziu em grego *synesin* (ter

153. Parte final de nossa exposição no II Congresso Nacional de Filosofia, sobre "Metafísica do sujeito e libertação" (Cfr. *Temas de filosofia contemporânea*, p. 32).

compreensão, inteligência ou consciência). O verbo *shamáh* significa ao mesmo tempo escutar, ouvir, obedecer e compreender (no sentido de compreensão-interpretação existencial). Não se trata da sabedoria teórica (*sofia*) dos gregos, mas de uma atitude muito diferente e que devemos descrever muito resumidamente. Tome-mos agora e para isso outro exemplo: "Moisés con-vocou (*iqrá*) todo Israel e lhe disse: *Escuta (Shmáh)*, Israel, as normas e as exigências da justiça (*ha-mishpatím*) que falo (*dabér*)¹⁵⁴ diante dos vossos ouvidos (*v'aznaijem*), hoje. Aprendei-os e guardai-os para pô-los em prática (*lahastám*). . . Sobre a montanha, no meio do fogo, Javé vos falou face-a-face, e eu então permaneci entre Javé e vós para fazer-vos conhecer a *Palavra (dabár)* de Javé" (*Deuteronômio* 5, 1-5). Este testemunho, para nós cultural e artístico, nos remete a uma experiência antropológica da maior importância para a filosofia contemporânea latino-americana. Evidencia-se como uma estrutura riquíssima em possibilidades de descrição.

Trata-se sempre de uma palavra que chama, de uma voz que interpela desde além da ordem da visão, trans-ontológica, mas que só é efetiva se houver um ouvido que saiba ouvir: "O Senhor me abriu os ouvidos" (*Isaiás* 50, 5); "cada dia desperta meus ouvidos para que ouça como discípulo" (*Ibid.*, 4); "guarda silêncio, Israel, e escuta" (*Deuteronômio* 27, 9). A palavra "obediência" em português (*ob-audire*: ouvir o que se tem diante), e seu correspondente em alemão (*Ge-hor-sam*: de *horen*), derivam de "ouvir". Presta-se ouvido, responde-se e se obedece à palavra que previamente foi *recebida na disponibilidade*. Falando desta disponibilidade, Marcel nos explica que "esta irrupção (do Outro no próprio eu) só se pode produzir no seio de um ser que não forma consigo mesmo um sistema fechado, hermético, no qual nada de *novo* poderia penetrar".¹⁵⁵ Estabelece-se então uma dialética entre *voz-ouvido*.

154. Do substantivo *dabar* (palavra), que significa o pronunciar a palavra que cria do nada no âmbito que pelo silêncio lhe "fez lugar". Sobre a diferença da *dabár* hebraica e o *lógos* grego, ver nossa obra *El humanismo semita*, p. 87, nota 29. Sobre todo este tema, além dessa obra, consulte-se a de Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hebraïque*, ed. cast., pp. 167-208; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. II, pp. 83 ss. etc.

155. *Refus à l'invocation*, Gallimard, Paris, 1940, p. 68. Ver a questão particularmente em Zwi Werblowsky, "La conciencia moral desde el punto de vista judío", em *La conciencia moral*, pp. 130-161: "Não é a voz do interior, mas antes a voz ao interior. . . A verdade não vem do coração, mas penetra no coração. . . Não podemos paliar a diferença entre o homem bíblico-judeu e o homem moderno convencido da dignidade moral da consciência autônoma" (p. 133).

A voz (do latim *vox*; de onde deriva in-voca, con-voca (ex)-voca etc., e o verbo *vocare*; em hebraico *qól*: "ouvi ainda a voz de Javé"; *Deut.* 5, 25) é o som produzido pelas cordas vocais e expelido pela boca na qual ressoa (*persona* é bem possível que derive de *personare*); essa voz é somente um sinal, um testemunho do mistério do Outro que *se revela*: testemunha pelo Outro e irrompe no mundo. A voz que invoca, que chama, que interpela¹⁵⁶ nos e-voca o esquecimento do Outro no qual permanentemente cai o ôntico-ontológico. A voz-do-Outro como outro re-voca a pretensão de absoluto que tem a Totalidade e a con-voca em sua in-vocação a a-vocar-se a causa do Outro, na proporção da justiça. Ouvir a voz-do-Outro como outro significa uma *abertura ética*, um expor-se pelo Outro que ultrapassa a mera abertura ontológica (a *Erschlossenheit* de Heidegger é uma luta com a Totalidade; mesmo o "estado de resolvido" — *Entschlossenheit* — não é senão o modo autêntico de tal abertura ontológica e não-ética): é a própria abertura da Totalidade ao Outro, abertura metafísica. Esta abertura é *silêncio* (no texto hebraico citado *ha-sket*; *Deut.* 27, 9), mas não é silêncio interior à fala, e sim silêncio da própria fala, silêncio do mundo, aniquilamento e disponibilidade ao Outro como outro. A fé meta-física (*Cfr.* § 19, t. 1, notas 405-411) é limite da visão; a bene-volência ou amor-de-justiça é a irrupção do amor no Outro; a disponibilidade ou abertura é silêncio, é *esperança* e não mera espera; é respeito que dá lugar à revelação no diálogo. Dessa maneira a "consciência ética" ou "meta-física" é o "coração que sabe ouvir" a voz-do-Outro — expresso em antropologia hebraica —, e é neste sentido que se diz que a "consciência feriu Davi" (1 Samuel 24, 6). Traduzimos por "consciência" a expressão *lev-david* ("o coração de Davi"); nos LXX: *Kardía*). Por sua parte, nos *Testamentos dos Patriarcas*, quando agoniza Rubem, clama: "Até agora atormenta-me minha consciência (*syneidesis mou*)".¹⁵⁷ Esta palavra grega (*syneídesis*: con-conhecimento) é freqüente nos textos paulinos do *Novo Testamento*.¹⁵⁸ e daí passa à patrística grega e latina.

156. *Inter*-(a) pel(l)a(re) (de *interappellare*) é um exigir explicação por um fato, citar ou chamar testemunhas. O Outro, como quem exige justiça, sempre interpela em seu chamado.

157. *Testamento de Rubem* IV, 3.

158. *Cfr. Hand-Konkordanz zum griech, NT*, p. 471.

É importante anotar aqui como se foi produzindo uma passagem. Na época arcaica a voz-do-Outro desempenha seu papel em sua empírica exterioridade. Aos poucos, vai-se "interiorizando" e perdendo a Alteridade, até transformar-se num *kritérion fysikón*¹⁵⁹ (fórmula de Basílio Magno que os latinos traduziram por "naturale iudicarium", e que em português equivale a "tribunal natural"). A voz-do-Outro foi retrotraída ao interior da Totalidade ontológica como mera "voz da consciência". Consciência, isto é, um saber concomitante à ação, mas que se funda no horizonte da compreensão: intramundana e portanto ôntica.

Os padres gregos se referem à questão,¹⁶⁰ igualmente os latinos,¹⁶¹ mas o que terá mais importância para a nossa questão é Jerônimo, que comentando o profeta Ezequiel ensina que em Caím subsistia, mesmo depois da expulsão do paraíso "uma faulha de consciência", que os gregos chamam *synderesis*¹⁶². Será necessário esperar até 1230 para que a questão da *synderesis* seja estudada juntamente com a questão da *consciência*. A dialética *voz-ouvido* na Alteridade se interioriza como dois momentos ônticos: a *voz* e a *consciência* são vistas como faculdade, hábito ou ato. Perdendo a *voz* sua exterioridade real, o próprio *ouvido* foi sendo reduzido a mera metáfora. Na filosofia implícita do pensamento de São Tomás, a questão da consciência moral ficou presa dentro do âmbito do ontológico (a questão meta-física da Alteridade é tratada na parte explicitamente teológica).¹⁶³ Por isso a *synderesis* não é senão a compreensão prático-existen-



159. Basílio, *In princ. Prov. Patr. Graeca*, t. XXXI, col. 405.

160. Orígenes indica no *Coment. à carta aos Rom.*, Livro II, que a consciência é "o espírito corretor e pedagogo associado à alma" (Tomás cita este texto em *De Ver.*, q. 17, art. 1, videtur 8); Basílio no *Com. in Psal.* XLVIII, 6; João Damasceno diz que a consciência é "lei de nosso intelecto" (*cit. Tomás, Ibid.*, 14) etc.

161. Agostinho, *De libero arbitrio*, II, 10: "In naturali iudicatorio, quod *synderesim* (*sic*: deveria dizer *syneidesim*) dicimus, adsunt quaedam regulae et lumina, et vera et incommutabilia" (*Patrol. Lat.*, t. XXXII, col. 1256).

162. "Quartamque [depois da alma racional, irascível e concupiscível de Platão] ponunt quae super haec et extra haec tria sunt, quam Graeci vocant *synteresin*, quae scintilla conscientiae in Caín quoque pectoris, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur. . ." (*Comm. in Ezech.* I, 1; *Patr. Lat.*, t. XXV, col. 22). Cfr. Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe. siècles*, ver especialmente t. II, 1948, pp. 103-417. O texto de Jerônimo foi comentado por Rabano Mauro na Idade Média (*Comm. in Ezech.*, I; em PL, t. CX, col. 508).

163. P.e. I-II, q. 98, a. 4, resp.; etc.

cial fundamental, abertura ao horizonte ontológico ou compreensão concreta do ser em cada caso o meu, o nosso.¹⁶⁴ "O Outro" foi incluído na Totalidade, no interesse comum; a exterioridade ou negatividade radical do Outro como dis-tinto, embora não se negue, não é afirmada claramente. A influência helenizante é preponderante. Nesse caso, a consciência moral é um ato que *aplica*¹⁶⁵ o próprio horizonte ontológico de com-preensão, os primeiros princípios práticos, como os denominavam os medievais. A *synderesis* é o hábito da inteligência prática, natural, que compreende o ser enquanto pro-jeto ou fim; a consciência é um *ato* de tal inteligência prática que infere por um silogismo prático, no qual a deliberação (*concilium*) é seu discurso próprio. Esta aplicação é então dedutiva, a partir do ontológico deduz-se o ôntico ou intramundano. Visto que por agora o que nos importa não é o momento ontológico, mas o meta-físico, podemos dizer que os medievais tinham deixado em segundo plano a questão da *voz-ouvido* na problemática da consciência moral.

Se os medievais formularam preponderantemente a audição da voz possibilitante do moral como estrutura teo-lógica, os modernos ao estruturarem uma consciência autônoma (*ego cogito*) como sujeito que põe o ser do objeto, só puderam explicar a consciência moral como *aplicação*¹⁶⁶ mas, não já do ser ontologicamente compreendido, e sim somente de um momento intramundano ou ôntico (em Kant a *lei moral* ou em Scheler os *valores*). Não pode haver uma abertura meta-física porque nem sequer há uma com-preensão ontológica. Para Kant o ser do em-si foi reduzido a tema de uma fé racional; para Scheler a intuição ou intenção estimativa do valor no fim fica na mera possibilidade *qua* possibilidade sem alcançar a com-preensão do ser como pro-jeto que funda a própria possibilidade.¹⁶⁷ Para Scheler o



164. Cfr. *Para una de-structión de la historia de la ética*, § 9; e o cap. desta obra.

165. "... per conscientiam applicatur notitia synderesis. . . ad particularem examinandum" (Tomás, *De Verit.*, q. 17, a. 2, resp. 1).

166. "A faculdade prática de julgar" tem como função que "o que em termos gerais (*in abstracto*) se disse da regra aplica-se (*angewandt*) *in concreto* a uma ação" (Kant, *KpV* A 119). Cfr. *Para una de-structión*. . . § 14, a: "A constituição do objeto moral".

167. Cfr. *Para una de-structión*. . . §§ 16-20; nesta obra, já o explicamos no § 8. Ver além disso M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, V, 7: "A assim chamada subjetividade da consciência moral dos valores éticos" (pp. 331 ss.) Dietrich von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 1969, especialmente pp. 141-188, nas ques-

ato da consciência moral se realiza no preferir (*Vorziehen*),¹⁶⁸ antes de escolher (*Wahl-akt*); a preferência recai sobre valores e segundo uma hierarquia cultural e pessoal: o *ethos* concreto pessoal.

Heidegger se levanta contra toda a modernidade para descrever a questão da consciência moral a partir de um ponto de vista desconhecido até então: trata-se do descobrimento do nível ontológico como ponto de apoio para o tratamento do problema.¹⁶⁹ Em primeiro lugar, realiza uma análise ontológica da consciência moral superando assim a interpretação vulgar ou ôntica;¹⁷⁰ ou seja, todos os fenômenos descritos pela filosofia sobre a consciência (exame prévio, excusa, acusação, remorso, testificação, "ligação", instigação, repreensão etc) são momentos ôntico-práticos que se *fundam* num momento prévio e que poderia denominar-se a "consciência moral ontológica" (que se deve distinguir daquilo que nós chamamos "consciência ética" ou "metafísica"). Por isso "não é por acaso que Kant se serviu em sua exegese da consciência moral da imagem do tribunal como idéia básica diretiva. . . Também a teoria dos valores, apresente-se como formal ou material, tem uma metafísica dos costumes, ou seja, uma ontologia do Ser-aí e de sua existência por tácito pressuposto ontológico".¹⁷¹ Esse pressuposto (*Voraussetzung*) é a realidade de que se trata. Com efeito, a "consciência moral ontológica dá a compreender

tões da "função específica da consciência moral com relação à captação dos valores", e a tão bem analisada questão de "Característica geral da cegueira dos valores (*Werblindheit*)"; Nicolai Hartmann, *Ethik*, cap. 28: "Acerca da hierarquia dos valores" (pp. 269 ss.), já que a "consciência moral" inclui uma hierarquia de valores a partir da qual "avalia" a ação possível. Sobre uma história parcial da questão da consciência moral na época moderna, ver René Le Senne, *Traité de morale générale*, pp. 332-374, concepções empiristas, associonistas, racionalistas, críticas, evolucionistas, positivistas e religiosas da consciência moral (expõe a posição de Le Senne em pp. 307-331, na qual não supera a moral moderna axiológica).

168. O ato de "preferir e pospor pertencem à esfera do conhecimento do valor, ao passo que o amor e o ódio não contam como atos cognitivos" (M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, trad., cast., 1957, p. 203). O ato de "escolha" já é a consciência representativa (Cfr. *De Formalismus in der Ethik*, pp. 32-130).

169. Cfr. *Sein un Zeit*, §§ 54-60, pp. 267 ss. Ver no *Index* de Hildegard Feick, as palavras *Gewissen*, *Horen*, *Rede*, *Ruf*. Ver os trabalhos de seminário (de 1970, quarto ano) das alunas De Rosas e Vidable sobre este tema (Biblioteca da Faculdade de Filosofia, UNC, Mendoza).

170. *SuZ*, § 59, pp. 289 ss.

171. *Ibid.*, p. 293.

algo, abre".¹⁷² Os entes como "possibilidades" se nos apresentam dentro do mundo como possibilidades fundadas num poder-ser ou pro-jeto. O modo cotidiano de enfrentar tal projeto, o "uno" que encobre o sentido daquilo que empunhamos todos os dias, é o de estar à deriva, errantes, perdidos, no estado de "pública impersonalidade do uno e de suas tagarelices onde se deixa de ouvir, para ouvir o próprio uno, o autêntico eu-mesmo".¹⁷³ O caráter da "consciência moral ontológica" em sua vocação ou chamado, em sua voz, salta sobre o modo de falar cotidiano, ôntico, para interpelar o próprio Ser-aí em seu eu-mesmo esquecido e oculto. O mesmo Ser-aí é interpretado por seu próprio poder-ser autêntico, em seu eu-mesmo, interpretação que sem dizer palavra, sem dizer nada, abre o Ser-aí clarivamente sobre suas mais autênticas possibilidades; avoca-o desde a in-hospitalar situação em que o deixa este chamado ontológico — que o tira da ocultante cotidianidade — a saber, com-preender o ser-culpado, isto é, a *finitude* radical que seu próprio ser inclui (o "poder-não-ser" que seu "poder-ser" complica): Ser-culpado (*Schuldigsein*), que o homem com "consciência moral ontológica" tem sempre presente como a luz que ilumina a "condição existencial de possibilidade do bem e do mal moral (ôntico)".¹⁷⁴ Podemos ver, então, que a exegese nunca supera o âmbito da Totalidade, e finalmente a consciência moral fundamental é uma voz que interpela o próprio homem desde o eu-mesmo. O Outro real, aquele que se encontraria metafisicamente transcendente, é sempre reduzido à mera posição de algo ôntico ou intramundano: "como uma potência estranha",¹⁷⁵ ou a alguém com o qual sou sem radical importância.

172. *Ibid.*, § 54, p. 269. *Erschliesst*, diz Heidegger, é um dos momentos da "abertura" ontológica para o horizonte do poder-ser como tal.

173. *Ibid.*, § 55, p. 286. O mais grave nessa descrição é que o modo inautêntico do ouvir se funda em que "pode ouvir outros" (*auf Andere hören kann*)" (*Ibid.*).

174. *Ibid.*, § 58, p. 286. Ver a relação entre a "abertura" e o "estado de resolvido" (autêntica abertura) explicada por nós no § 20, notas 37-55, deste capítulo IV. A "consciência moral ontológica" como a voz do eu mesmo oculto, o autêntico poder-ser, é por sua parte a condição efetiva da iluminação da condição existencial de possibilidade da moralidade ôntica. Sem a luz que ilumina o ser-culpado não há moralidade onticamente vivida: "O querer ter consciência é o mais original pressuposto existencial da possibilidade do fático tornar-se culpado" *Ibid.*, p. 288).

175. *Ibid.*, § 57, p. 275: "fremden Macht". Vimos que o "outro-homem é desvalorizado como alguém que me chama do uno (a tagarelice) (cfr. *supra* nota 173); aqui o Outro

Trata-se agora de superar a modernidade e mesmo a Totalidade ontológica de Heidegger. A "voz da consciência" (meta-física) é, simples e realmente, a voz do Outro, do Outro com a suprema negatividade que transcende o horizonte ôntico-ontológico, cuja voz ressoa onticamente como recordação, como o eco dos *chamados* que diariamente ouço que não sei interpretar: a gente tem ouvidos, mas não escuta a voz-do-Outro. Como é possível que não se ouça a voz do Outro que continuamente fala? Porque se está encerrado numa Totalidade totalizada, fechada, que só sabe escutar, interpretar, aquele que fala sobre "o Mesmo". O monólogo é tautológico ainda que seja entre dois homens, diferentes, internos à Totalidade. A voz tautológica da Totalidade é ôntica, é a voz do *uno*, da "tagarelice" de que nos fala Heidegger; mesmo o *chamado* autêntico do "eu-mesmo" é a mera reafirmação da Totalidade sem novidade, como retorno do "Mesmo", como atualização do *já* potencial: é *chamado* a "pro-duzir" e não a "pro-criar".

A "consciência ética" é um encontro coimplicante, uma analética unidade de dois momentos: a voz-do-Outro e o ouvido aberto da Totalidade. A *abertura do ouvido* que nos permite ouvir o Outro é possibilitada pelo sim-ao-Outro ou amor-de-justiça que irrompe no Outro como outro benevolmente. Aquele que já é amado primeiro é agora, na con-fiança, feito depositário da dignidade de poder revelar algo *novo*, e é por isso que escuto, que deixo de falar e guardo silêncio totalmente preocupado com a captação do som de sua voz, para a interpretação da palavra analógica criadora. Este estar atento à voz do Outro, atento diante do mistério, à espera de seu desnudamento que não se produz sem rubor, somente pode acontecer a quem se converteu, àquele que con-verge

como Deus é por parte reduzido a algo totalmente heterônomo, como no caso de Kant (mas por outras razões). O Outro que chama não pode ser senão um "diante-dos-olhos" ob-jetual. Heidegger não descobriu a possibilidade de um Outro transversal ao horizonte ontológico. É preciso indicar, todavia, que Heidegger não fechou a porta para tal interpretação meta-física da consciência, e é por isso que Sartre o critica dizendo "elle est inquietude, appel de conscience (*Ruf des Gewissens*), sentiment de culpabilité. A vrai dire, la description de Heidegger laisse trop clairement paraître le souci de fonder ontologiquement une Éthique dont il prétend ne pas se préoccuper, comme aussi de concilier son humanisme avec le sens religieux du transcendant" (*Être et néant*, p. 122). Na etapa heideggeriana de *Gelassenheit* (cfr. § 13, cap. III, destas lições de *Ética*) produz-se uma tentativa de superar o horizonte ontológico, o que significa na questão da consciência moral abrir-se para um ouvir uma voz que se encontra *além* do "eu-mesmo" como autêntico poder-ser.

para o Outro acima da Totalidade e se abre à transcendência. A "consciência ética" é então *ouvir-a-voz-do-Outro*; a voz ou palavra que exige justiça, que exige seu direito, já que o Outro é "Santo", melhor: "o Santo", o sagrado por excelência, e, por isso, quem ouve a sua voz só pode lançar-se no caminho da justiça.

Pelo contrário, *não ter* consciência ética significa ter matado o Outro, e é o mesmo que dizer que o Outro guarda "silêncio". O "silêncio" do Outro não é senão a mordaca com a qual tapamos a boca alheia. Ninguém guarda "silêncio"; nós o fazemos guardar zelosamente sob pena de morte. A consciência ética tem diante de si a palavra-do-Outro; a consciência não-ética, totalitária, dominadora, que tem a versão ao Outro, tem diante de si uma coisa silenciosa (não porque o Outro seja coisa, mas porque na dialética da dominação do dominador não tem diante de si uma coisa silenciosa (não porque o Outro seja coisa, mas porque na dialética da dominação o dominador não tem diante de si senão algo coisificado, alienado). "O outro" (o Outro alienado e oprimido) profere então "o mesmo" que o dominador; se dissesse algo diferente, o dominador exclamaria: "Este pobre inculto fala sem sentido!" "O analfabetismo" da cultura do dominador passa a ser incultura sem mais; a cultura incompreendida do Outro se ignora, é igualada ao nada. O "silêncio" do Outro oprimido como "o outro" é exatamente o contrário do "silêncio" do *deserto* profético¹⁷⁶ que é preciso saber guardar para ouvir a voz-do-Outro; o primeiro é um silêncio vazio, o segundo cheio de ser e sentido.

O tentador e o "mestre do mal"¹⁷⁷ nunca é o *Outro* que fala, mas "o outro" como diferença da Totalidade que não tem voz *nova*, mas que diz "o mesmo"; é tautológico. Aquele que propõe o mal não é a voz da consciência, porque projeta a cumplicidade na dominação. A palavra que tenta não é dialógica, é monológica; afirma e reafirma a Totalidade fechada; não é na verdade palavra reveladora mas encobridora, falsa, errante, mentirosa. A palavra do conquistador, colonizador, opressor não pode ser a voz da consciência; é a voz solitária do homem instalado na unívoca Totalidade; voz que não espera ter diante de si nenhum ouvido Outro; solipsismo de Caim que há tempo matou Abel. Quando o



176. Ver minha obra *El humanismo semita*, pp. 110 ("Deserto e transcendência").

177. Ver o que ficou dito no parágrafo 21, notas 60-62 desta *Ética*.

conquistador dizia aos chibchas de Nova Granada: "— Dai-me ouro, dai-me ouro": e matava índios e sacrilegamente abria os túmulos para roubar tal ouro, não era a voz ética da consciência, mas a própria tentação dominadora.

Só pode *ouvir* aquele que pode falar de maneira revelada. Só pode revelar o novo aquele que presta ouvidos ao Outro. Somente pode ouvir e falar criativamente aquele que empreendeu a senda da libertação. Saber escutar a voz-do-Outro é saber dispor-se para que sua interpelação surpreenda a segurança da gente, a instalação e o mundo que nos cerca, como um clamor perigoso e inquietante de justiça. A exigência de justiça do Outro é profecia por sua voz e somente pode aceitar este desafio aquele que não teme o risco, aquele que teme deixar de ouvir o Outro, porque o Outro como pobre é o Santo. A noção de "libertação" se origina na tradição judeu-cristã, embora se encubra seu significado mais forte sob palavras tais como "salvação", "redenção" etc. O texto mosaico, para nós um testemunho cultural e artístico, é muito claro: "Estou resolvido a libertar-vos da mão dos egípcios (*Êxodo* 3, 8), e o mesmo se pode dizer do mestre Galileu quando diz: "Colocai-vos de pé e levantai a cabeça, pois vossa salvação está próxima" (*Lucas* 21, 28).¹⁷⁸ O processo da libertação (cujo sentido na ontologia da Totalidade de Hegel ou Marx é muito diferente, como vimos no § 23) é um ir saindo da Totalidade enquanto "fechada", um abrir-se ao Outro e constituir-se por isso em Outro da própria Totalidade fechada. O profeta é aquele que se "estranha", se torna estrangeiro e enfrenta a Totalidade fechada, e a partir do deserto pode escutar a nova voz-do-Outro que como oprimido pelo Tudo foi reduzido a nada e sua palavra ao aparente silêncio do analfabeto. O profeta não só ouve a palavra nova, mas se compromete na história a fim de que o Outro faça escutar a todos a palavra *justa*. O homem com consciência ética, ao ouvir a voz-do-Outro, se transforma, mesmo que seja contra a sua vontade, em *testemunha*, testemunho do Outro oprimido *diante* da Totalidade fechada totalitariamente. Como a Totalidade fechada não quer ouvir a voz-do-Outro, porque não quer ter consciência ética (já que é sua morte como Absoluto), tenta, e quase sempre

178. Cfr. Eduardo Pirõnio, "Teología de la liberación", em *Criterio* (Buenos Aires) n. 1607 (1970) 783-790; n. 1608 (1970) 822-824. Embora o estudo seja exegético, dá-nos um material de sumo interesse ético.

consegue, matar a testemunha do Outro. Por isso aquele que tem consciência ética, o profeta, dificilmente deixa — de uma forma ou de outra — de ser mártir. O martírio, o testemunhar o Outro: o pobre oprimido, é o sinal de que está em liberdade e que está se libertando do Tudo como maligno, como Totalidade-totalizada.

O homem que tiver consciência ética ouvirá a voz da mulher oprimida numa cultura patriarcal; o pai e o mestre ouvirão a voz do filho e do discípulo, ao se ter libertado da pedagogia dominadora; o irmão libertando-se ouvirá a voz do irmão oprimido, pobre, do povo alienado que exige justiça.

A consciência ética ou meta-física é então *o encontro da voz-do-Outro* que interpela e exige justiça a partir de sua exterioridade dis-tinta, encontro de tal voz com aquele que sabe *ouvir-o-Outro*. "*Quem tiver ouvidos para ouvir, ouça*" (Marcos 7, 16).

§ 25. O Outro, o bem comum e o Infinito

A voz-do-Outro é analética. Chama-nos desde diferentes horizontes, desde além de horizontes ontológicos, como a negatividade que ao apresentar-se se ontifica, mas ao mesmo tempo se ausenta meta-fisicamente. O Outro é o negativamente ético e meta-físico; o comum é o ontologicamente equívoco; o Infinito é o escatologicamente dis-tinto. A lógica da Totalidade é unívoca; a lógica da Alteridade é análoga. Aqui chegamos ao fim dos dois últimos capítulos, à conciliação da Alteridade e da Totalidade, mas não tomamos a palavra "conciliação" no sentido que ascenderíamos a uma Totalidade absolutamente compreensiva, mas, simplesmente, na correta formulação histórica de uma "relação" da Totalidade-Alteridade, onde devem estar presentes os dois termos, termos que contudo permanecem dis-tintos porque separadamente outros (e não meramente diferentes). É a "passagem" da eticidade meta-física à moralidade ôntico-ontológica. O professor Ricoeur nos dizia em Paris, e escreveu um artigo na revista *Esprit*, que se trata da dialética histórica e ao mesmo tempo simbólica, propriamente hebraica, do "profeta" diante do "rei". O "rei" é o responsável e o poder da Totalidade (Saul, Davi, Salomão...). O "rei" sem profeta é um dominador de uma Totalidade fechada, injusta, violentamente assassina do Outro. O "profeta" sem rei é um anárquico ou utópico de um projeto inexistente e irrealizável. O "profeta" exerce sua ação libertadora sobre o rei (Moisés

sobre Faraó); o "rei", para ser eticamente justo, deve ouvir a voz do profeta e lançar dialeticamente a Totalidade para novas possibilidades históricas. A profecia se torna real pelo "rei"; a obra do Tudo abre-se ao futuro e a justiça por tal profecia. O "rei" é a política; a "profecia" é meta-fisicamente filosofia. A filosofia se torna real na política; a política sem a crítica filosófica realiza uma tarefa imoral. A filosofia sem incidência e compromisso políticos é uma utopia, é irreal, é sofística. O filósofo pensará o caminho que abrirá a Totalidade ao Outro, mas será a Totalidade aberta dialeticamente que servirá efetivamente ao Outro ao incluí-lo na nova Totalidade eticamente justa. Trata-se de uma *nova* Totalidade histórica que supera a antiga Totalidade. Vejamos isto mais detalhadamente.

"O Outro" se manifesta pelo rosto como o exterior ao horizonte ontológico: para além da Totalidade estabelecida, instaurada, institucionalizada, "de direito" (já que possui perfeitamente estabelecido seu "corpo de leis positivas" e culturais). "O Outro" transcende o todo dos *interesses* (que inclui os *fins* do "pacto" de um Hobbes, Rousseau ou Hegel,¹⁷⁹ mas igualmente o *tò koinòn agathón*¹⁸⁰ do próprio Aristóteles) da Totalidade como "o Mesmo". Se o interesse comum é o *télos* de uma Totalidade *fechada*, não é na realidade um "bem", mas o simples *interesse* ou o "ser" do Tudo como o único, o divino, o eterno, o Absoluto (desde a *pólis* grega até a *Nation* de Hitler),¹⁸¹ um projeto sem Alteridade.

O "bem comum", realmente "bem" e não mero fundamento de uma Totalidade institucionalizada na dominação e a injustiça do definitivamente fechado, é o que perenemente avança para o Outro para servi-lo na justiça, instaurado um *novo* Todo, cres-



179. Sobre este último ver a *Enzyklopaedie*, §§ 493 ss.; *Rechtphilosophie*, §§ 72-81.

180. Como quando diz: "O problema geral se dá em todos os regimes, inclusive nos retos, pois embora seus desvios façam isso voltando seus olhares para o interesse particular, o mesmo acontece com os regimes que não o fazem assim, mas que os dirigem ao interesse comum (*tò koinòn agathón*)" (*Política* III, 13; 1284 b 5). Ver minha tese de doutorado: *La problemática del bien común*, t. I, pp. 197-235; e *El humanismo helenico*, II, cap. III.

181. A própria *Weltgeschichte* de Hegel (por exemplo, na *Enzyk.*, §§ 548-552) é uma Totalidade sem exterioridade porque é o Absoluto mesmo. A "história mundial" da humanidade não é senão o retorno interior do Absoluto para o seu próprio *saber-se* sem opacidade alguma: o em-e-para-si final como Resultado.

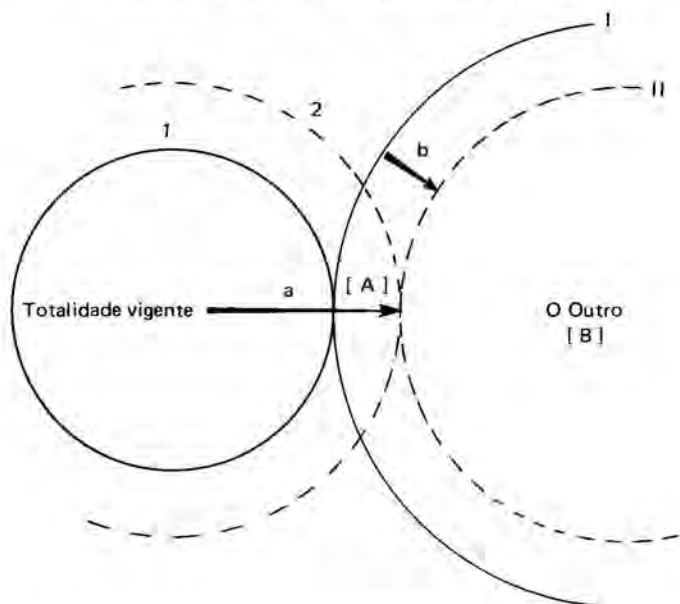
cido na pro-criação e para além dos limites estreitos estabelecidos no passado. O Todo de "o Mesmo", aberto ao Outro, "Outro" que o profeta soube escutar e testemunhar, passa para a práxis trans-versal, práxis que lança o Todo para uma nova Totalidade que o supera, uma nova Totalidade histórica, Totalidade futura. O futuro autêntico da história alterativa opõe-se ao mero futuro inautêntico da atualidade do já potencial no Todo sem alteridade. O futuro na alteridade é tempo novo, é novidade radical, é *bem comum* (se entendermos o bem comum o sim-ao-Outro na práxis libertadora). O futuro na Totalidade é desenvolvimento do tempo velho do "Mesmo", antigüidade definitivamente retornante sobre si mesma, mero *interesse* egoísta do Todo (*interesse* unívoco do dominador em sua práxis opressora do "outro" escravizado).

"O Outro", enquanto exterioridade, é condição de possibilidade meta-física do futuro autêntico, criador, novo. "Dar espaço" para que o Todo pro-crie um *novo* Todo historicamente inesperado é uma função analética, privilegiada do Outro. O que constitui efetiva e praticamente o novo *Todo*, por mediação de uma práxis libertadora, é a realidade política. Há então o político no interesse comum, que *conserva* o Todo estabelecido, institucionalizado, "de direito". Há sobre ele o político no sentido cabal, pleno, "de dever", que se lança para o bem comum histórico, futuro, que é preciso situar. Este último deverá ultrapassar o horizonte fixado pelo Todo superado e abrir uma brecha para o novo Todo. Esta brecha que exige o Outro como justiça é desejável que se pratique na paz. Mas quando o político da Totalidade superada se opõe ao estabelecimento de sua superação, transforma-se no político totalitário que procura matar o Outro para reduzi-lo a "o outro": tentará fazer desaparecer o pro-feta e o político do Todo histórico futuro. Estabelecida a violência totalitária e injusta, não já o pro-feta que é mártir, mas o político (o *novo "rei"*) do novo Todo tem direito, em nome da justiça como futuro, de *defender* o Outro. A guerra é declarada e mantida pelo Todo fechado e como assassinato de Abel. A defesa de Abel já não é a violência injusta, mas também não é não-violência; é superação da contradição e estabelecimento de uma nova ordem de coisas: a força (*vis*, *violência*) da justiça empregada com a finalidade de não deixar perpetuar um novo crime por parte do Todo injusto e de permitir crescer o novo como "o Outro" (a criança) na promoção do bem comum, da história, da escatologia libertadora; é a práxis que se

justifica não na lei do Todo-antigo mas nas exigências (= lei) do novo Todo, da nova comunidade, do novo projeto histórico. Seja-nos permitido mais uma vez um esquema para representar o que ficou dito:

Esquema 9

"PASSAGEM" HISTÓRICA DO TODO SUPERADO AO NOVO TODO POR MEDIAÇÃO DA PRÁXIS COMO "SERVIÇO" AO OUTRO



A Totalidade vigente (1), superada, deixava lugar à *nova Totalidade* (2). A passagem de (1) a (2) (*flecha a*) é a inclusão do Outro numa das suas dimensões (A). "O Outro" que clamava por justiça desde a exterioridade do I, retira-se novamente como exterior em II; esta passagem (*flecha b*) indica a escatológica posição do Outro como livre e a possibilidade do avanço futuro da autêntica história. O âmbito (A) é um novo momento histórico. E o bem comum 2 é superior ao 1 e significa uma promoção, mas nunca a final — pelo menos para a filosofia —: o *Outro é exterior* (B).

O avanço dialético do mundo tem ética e meta-fisicamente como ponto de apoio "o Outro" analético, a partir do qual irrompe a voz inovadora, pro-criadora que permite ao Todo incluir a novidade que nela se pode instaurar, desde o nada, em forma progressiva. A "passagem" do antigo ao *novo* não se pode fazer sem que o antigo dominador do Todo deixe de sê-lo, sem a libertação do antigo dominado, sem a instauração de uma *nova* ordem. Veremos que a moralidade da práxis, isto é, a bondade ou maldade do agir humano, dependerá exclusivamente do compromisso que se venha a adotar nesta "passagem". Se a práxis se ocupa em "fechar" o Todo, "como todo", é sempre práxis dominadora; se se ocupa em pro-mover tal passagem, em servir o Outro como outro, é práxis libertadora, boa, livre. Paradoxalmente já não é o ser como "o visto" que funda a moralidade da práxis. Na ontologia a práxis é de-duzida e fundada no ser como pro-jeto compreendido;¹⁸² neste caso a práxis só é mediação para cumprir o que ainda está em potência no *télos*, no ser como *eudaimonia*. Agora, ao contrário, a práxis é trans-verbal, se desdobra para além do horizonte visual e compreendido, para, como o tatear da mão na obscuridade, instaurar um novo horizonte *a partir do Outro*, analeticamente. É justamente a práxis que se desdobra para além do *lógos* instaurado (e que já não pode ser como para Aristóteles uma *metà lógou*) a que importa agora. É uma práxis que supera a univocidade do ser na analogia. Para além (*aná*) do *lógos* (*aná-lógos*) se estabelece a justiça. O ir para além do *lógos* como horizonte ontológico político estabelecido é, por um momento, uma *ana-archia* (um "por cima da origem": sem chefe). Tal *anarché* não é um caos como desordem absoluta, mas como o caos por *meta-archia* ou *di-archia*: é superação de uma ordem antiga por instauração de uma nova ordem, de uma nova ordem analógica.¹⁸³

O *interesse* comum do Todo, da Totalidade ontológica ou tautológica (unívoca), é por último equívoca. Se ela se fecha, é o maligno e dominador; se ela se abre, é o bem: o serviço ao Outro.

182. Cfr. Cap. I, II e VI desta *Ética*.

183. O próprio Cayetano, em sua famosa obra *Sobre a analogia dos termos*, diz no § 33: "Res autem fundantes analogiam, sic sunt similes, quod fundamentum similitudinis in una, diversae est rationis simpliciter a fundamento illius in alia. Ac per hoc fundamentum analogae similitudinis. . . remanent fundamenta distincta, similia tamen secundum proportionem" (trad. cast. p. 57). O *novo* Todo surgido a partir da liberdade do Outro é analógico.

Enquanto aberta, a Totalidade ontologicamente negativa com relação ao Outro, é analógica com relação ao novo Todo que se instaurará a partir do Outro e como seu serviço pela exigência da justiça. Já não é tautologia, é heterologia: nova palavra, novo *logos*. O Outro como livre, como ana-lógico, é negatividade. A noção de pessoa indica justamente esta negatividade do Outro. O Outro como livre é manancial de seus atos; atos que devem ser atribuídos fora da Totalidade. A *noção* de pessoa como *negatividade* se oporia então a do homem como *parte* da Totalidade estabelecida. A oposição de indivíduo (como *parte* de uma espécie e de um Todo unívoco) e pessoa (como Totalidade *exterior*, livre, e negatividade em definitiva) quis indicar, há anos, numa célebre polêmica,¹⁸⁴ a anteposição da Totalidade-Alteridade, embora nessa época não se possuísem os presentes instrumentos lógico-interpretativos. A liberdade do Outro como futuro está além do ôntico-ontológico e se afirma como algo que ultrapassa todo *lógicos*: o ser como negatividade trans-lógica, livre, afirmação transcendente a toda ontologia negativa. A liberdade do Outro como *ana-arché* é ana-lógica.

Na tarefa histórica do progresso analógico das comunidades políticas como história universal dos povos, da humanidade, o homem vai crescendo e vai julgando diária e praticamente seu próprio destino. Exterior a todo Todo, e, contudo, sempre comprometido nele, o homem, a pessoa humana, conserva sempre um resto inalienável de seu ser, sua liberdade como pólo escatológico intotalizável. É nesse último nível que o espírito humano se manifesta como mistério no face-a-face, e onde tal espírito aparece em sua nota suprema (muito mais do que no poder "fazer-ser todas as coisas" pelo compreender, conhecer ou saber) porque pode experimentar por sua parte o Outro como livre no amor de justiça, que ainda cabe uma abertura final onde se afirma distinto de todo outro de maneira intotalizável para a razão humana. Nesta última abertura do espírito humano, livre e exterior a todo Todo, se antecipa ao que Kierkegaard chamaria o "*télos*" absoluto — que por definição não é histórico. A abertura ou exposição ao Outro absoluto, ao Infinito, ao Nada de toda criatura e afirmação sem fissura de si mesmo, o *Esse ipsum*, foi chamada a oração: é

184. Ver nossa tese: *La problemática de I bien común*, t. I. Refiro-me a J. Maritain e Charles de Koninck (consulte-se naquela tese a bibliografia, pp. 276 ss/).

a voz que da nudez do deserto se dirige ao Outro-Infinito cuja resposta é sempre responsabilidade histórica, política, pedagógica, erótica. . . "O Outro", que chama à instauração do bem comum, é sempre chamada epifania finita do Infinito e caminho de libertação para a Liberdade sem limites. A oração é a palavra analógica sem retorno cicatrizante e garantia de justiça libertadora sem horizonte ontológico dominador fixado para sempre. O fetichismo da Totalidade fica assim definitivamente superado.

"Por que vos empenhais, ó gregos, como numa luta de pugilato, em fazer com que as leis do Estado entrem em choque conosco? E se eu não quero submeter-me aos costumes de certos povos, por que devo ser importunado como o ser mais abominável? . . . O sol e a lua foram feitos por nossa causa; logo, como vou adorar os que estão ao meu serviço? E como vou declarar deuses a lenha e as pedras?" (Taciano, *Discurso contra os gregos*, 4).

O texto com que iniciamos este capítulo foi escolhido por se tratar de um testemunho da maior importância para a nossa reflexão. O autor, Taciano, encontra-se numa época de crise, de passagem de uma para outra ordem; da ordem helenístico-romana para a nova ordem européia medieval. Trata-se, justamente, de uma época semelhante à nossa e sua atitude tem muita analogia com aquela que deveremos ir adotando. Em nossa época já não são deuses o sol e a lua, como para os gregos; mas há novos deuses, isto é, novos horizontes projetivos absolutizados; "deuses" aos quais se imolam milhões de homens. Ao deus ouro e prata ofereceram-se muitos índios nas "encomiendas" e na "mita" americanas; ao deus dinheiro foram vitimados os negros vendidos como escravos por portugueses e ingleses, que, por sua parte, com a guerra do ópio por exemplo, ofereceram ao mesmo deus tantos asiáticos. "Como vou adorar os que estão ao meu serviço?" — nos diz Taciano. Como absolutizarei o dinheiro e todo outro tipo de sistema, se são feitos para o serviço do homem? E, contudo, paradoxalmente, o homem é continuamente constituído como "parte" de Totalidades que o ignoram. A Totalidade assim totalizada é eticamente má. Como indicamos, a eticidade da existência fica definida pela referên-

cia ao Outro. A moralidade da práxis dependerá do projeto ontológico como fechamento ou abertura ao Outro, âmbito meta-físico primeiro.

§ 26. *Legalidade da injustiça*

Falar de "legalidade" da injustiça é falar da "ilegalidade" da justiça, ou da promulgação da imoralidade como ordem legal ou da proibição da moralidade na mesma ordem.

Já tratamos da questão da lei e da práxis nos §§ 11 e 12 desta obra. Todavia, ali a lei e a práxis dependiam do projeto ontológico, do *télos* como o horizonte da totalidade cujo único movimento era o dialético na temporalidade como futuro. Agora, ao contrário, a totalidade foi julgada a partir da alteridade e o mesmo horizonte do ser ontológico pode ser questionado. Deveremos então distinguir duas ordens, duas leis, duas práxis. Onde antes havia um nome aparentemente unívoco agora deveremos ter duas palavras porque a totalidade se tornou equívoca. Há uma ordem da totalidade que se totaliza alienando o Outro e neste caso a lei e a práxis são dominadoras; é uma ordem injusta. Há uma ordem à qual a totalidade se abre, se expõe, ordem que deverá organizar-se em favor do Outro que agora está na intempérie do direito estabelecido e neste caso a lei ainda não foi promulgada e a práxis é analética ou libertadora; a ordem futura é justa mas ainda não é vigente. As antigas divisões do direito natural ou positivo são agora insuficientes, porque trata-se do fato de que há duas ordens positivas e o direito natural, na verdade, é somente uma ordem escatológica impossível por definição: a "natureza" histórica do homem nega a identidade de liberdade e necessidade, de natureza e história, isto é, nega que haja uma lei de "natureza" que se possa cumprir na história como irreversível, insuperável ou definitiva. Mas se a "lei natural" indica a maneira analética pela qual o homem realiza o seu ser livre e histórico, então será necessário descrevê-la de novo, já que seu significado teria mudado fundamentalmente.

A pergunta que devemos esclarecer é a seguinte: É a mesma coisa legalidade e moralidade? É idêntico o cumprimento do dever e o ato bom e eticamente justo? A filosofia em sua história respondeu de diversas maneiras a esta pergunta, mas tornou-se habitual, por razões que é fácil imaginar, respondê-la de uma

só maneira: a legalidade é a moralidade. Veremos como tal resposta não só é equívoca, mas por sua intenção, é errada.

O pensamento grego divinizou a lei como as normas que se cumprem na totalidade cósmica (a lei como *fysis*). A bondade do ato era um agir "segundo a lei" (*katà fysin*).¹⁸⁵ Mas aos poucos a lei cósmica acabou por se confundir com a lei da *pólis* imperial, e por isso a lei divina era ao mesmo tempo a lei cosmológica helenística. O grego se universalizou abstratamente; o grego tornou-se natural e o anti-grego acabou confundindo-se com o mal: então o ilegal é mau.

No pensamento da cristandade medieval produziu-se uma passagem insensível e do mesmo tipo, da lei à lei imperante nos costumes dos europeus — seja bizantino ou latino. Se é verdade que se aceitava que a lei eterna era o fundamento da lei natural,¹⁸⁶ e que a lei natural fundamentava a lei humana, mais ainda, se aceitava a "mutação" da lei humana,¹⁸⁷ não se pode negar que se tendia a identificar tal lei histórica da cristandade com a do homem como tal. Fora da ecumene estavam os infiéis, os bárbaros, o desconhecido; e isso, para além da ordem, era reduzido de fato ao não-ser. Se a ordem grega é somente a ordem do "varão livre", à qual não pertencia como parte íntegra nem a mulher, nem o filho, e muito menos o escravo e o bárbaro; da mesma forma, na ordem legal da cristandade entrava totalmente o cristão — especialmente o homem de Igreja e a família feudal —, estando fora de tal ordem o herege, o sarraceno, o islâmico etc. A oposição à lei da cristandade era imoral e merecia até a morte física e a excomunhão como morte espiritual. A ilegalidade de tal ordem legal era praticamente antinatural, desumana, maligna.



185. Sobre a moralidade do pensamento grego e posterior, ver: *Para una de-structión de la historia de la ética*, §§ 5, 9, 14 e 20. Ali são citados textos que não repetiremos a não ser na medida em que for necessário.

186. Ver, por exemplo, Tomás, I-II, q. 91, a. 1-4; e q. 93-97.

187. O mesmo autor citado em I-II, q. 97 trata da tão atual questão *Da mutação da lei*, onde mostra no artigo 1 que "a lei humana não pode ser imutável" (ad 2); mesmo "a lei reta pode ser mudada porque mudam os condicionamentos históricos (*conditionum humanum*)" (*resp.*); a mutabilidade se demonstra, além disso, porque "a lei posta pelo homem contém preceitos particulares, exigências de casos diversos" (ad 1).

No pensamento da Europa moderna, burguesa e individual, a ordem imperante também tinha caráter de lei que funda a moralidade. A melhor expressão de tal legalismo moralizante é a moral de Kant. É verdade que a lei de Kant não é uma máxima empírica e pretende não ser uma norma histórica, contudo, no fim, são os critérios do costume diário do europeu médio burguês do século XVIII o fundamento último da faculdade prática do julgar, faculdade encarregada de dar vigência concreta ao imperativo categórico. Vejamos isso mais detalhadamente.¹⁸⁸

Para Kant "a moralidade (*Moralität*) consiste pois na relação (*Beziehung*) de toda ação com a lei".¹⁸⁹ Esta lei, contudo, em primeiro lugar, não deve ser confundida com alguma lei positiva promulgada por um Estado. Trata-se, em última análise, da lei que se enuncia assim: "Age de tal forma que a máxima de tua vontade possa valer sempre e ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal".¹⁹⁰ Agora, coloquemos frente a frente um azteca e um hindu, ambos do século XV antes da presença do europeu em tais mundos. Proponhamos-lhes "matar um homem". O azteca não encontraria inconveniente em elevar à categoria de lei universal (como o havia feito o Império azteca) que imolar certos prisioneiros ao deus sol era um ato moralmente bom. Pelo contrário, o hindu, não só não mataria um homem, mas nem sequer uma vaca — ainda que visse morrer de fome seu filho — já que a alma da vaca, da planta, de seu filho e de um mosquito, em seu fundamento, são o mesmo. Se se encontrassem o azteca e o hindu, aquele não veria inconvenientes em imolar o segundo e contudo ambos teriam cumprido o imperativo categórico de Kant que, em seu fundamento, supõe a cultura européia vigente, e, por outro lado, o critério de que a universalidade ou totalidade é o fundamento da moralidade como legalidade. Falando como Hegel, diríamos que o que justifica a legalidade kantiana (a ordem *abstrata* da lei)¹⁹¹ é o mundo existencial, histórico dos costumes ou

188. Obra citada em *nota* 185, §§ 13-14.

189. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* BA 75. Essa definição se tornou tão freqüente que passou para a chamada "terceira escolástica": "Formam vero moralitatis dicimus consistere in relatione transcendentali huius actus ad regulam morum" (J. Gredt, *Elementa philosophiae*, § 916).

190. *Kritik der praktischen Vernunft* A 54; *GMS* BA 52. Ver uma reflexão sobre a questão da obra citada em *nota* 185, § 13.

191. Ver, por exemplo, *Enzyklop.* §§ 488-502; *Rechtsphilosophie* §§ 34-104.

como segunda natureza do europeu médio do século XVIII (a ordem da conciliação que Hegel chamou *Sittlichkeit*).¹⁹²

Kant distinguiu entre legalidade e moralidade já que em seu famoso texto dizia que "o conceito de dever exige: que a ação concorde objetivamente com a lei; que a máxima respeite subjetivamente a lei. . . O primeiro (a legalidade) é também possível se as inclinações fossem somente os fundamentos determinantes da vontade. No segundo (a moralidade), o valor moral só deve consistir em que a ação se faça por dever, isto é, só por querer a lei".¹⁹³ A legalidade é a mera coincidência com a lei (ainda que se pretendesse algo que fosse destrutivo do homem e amado por uma inclinação egoísta ou patológica). A moralidade, ao contrário, é um cumprir a lei por amor à mesma lei. A moralidade seria, exatamente, a legalidade suprema: o dever por respeito à lei.

Para Hegel, se extremarmos a interpretação, a moralidade é igualmente referência da lei abstrata ou formal que determina o "querer particular, o direito da vontade subjetiva: a moralidade".¹⁹⁴ Aqui ainda a moralidade é legalidade, e continua sendo no terceiro momento, a negação da negação (o direito abstrato é afirmação universal; a moralidade é negação de universalidade na referência ao querer particular; agora é negação da particularidade do querer na universalidade concreta da comunidade). O *ethos* ou os costumes de um povo (*Sittlichkeit*) é a espontaneidade segunda pela qual a lei se tornou costume. Se realiza a identidade da lei objetiva, a moralidade que a realiza ainda subjetivamente no hábito (*Gewohnheit*), no costume, "segunda natureza" (*als eine zweite Natur*) da virtude, espírito do povo, que lembra e reinterpreta a "Vontade geral" de Rousseau.¹⁹⁵ Mas, mesmo em Hegel, o fundamento do ato bom é a coincidência ou identidade com a "Totalidade de necessidade"¹⁹⁶ que é a família, a socieda-

192. *Sittlichkeit* pode-se traduzir por *ethos*, costumes vigentes da família, da comunidade civil e do Estado. Ver *Enzyklop.*, §§ 513-552, *Rechtsphil.*, §§ 142-360.

193. *KpV* A 144.

194. *Enzyklop.*, § 487 B. Ver *Rechtsphil.*, § 33 B, e as partes correspondentes à moralidade (segunda parte da filosofia do direito ou do espírito objetivo).

195. Cfr. *Rechtsphil.*, § 151; consultem-se os textos da terceira parte da filosofia do direito ou o espírito objetivo.

196. *Enzyklop.*, § 487 C.

de civil, o Estado na história universal. O ato ou a práxis é julgada sempre como *interior* à ordem, e não se estuda a práxis responsável pela *passagem* de uma ordem a outra; sobretudo não se pensa na moralidade ou justiça do ato que sendo ilegal com relação aos costumes de uma época se torna infiel ao passado por fidelidade ao futuro.¹⁹⁷ Todavia, bem mostra Hegel que a bondade ou maldade de um ato humano num povo ou ordem determinada não pode ter seu último critério *dentro* de tal povo, porque este não é senão a manifestação de um "ato total".¹⁹⁸ Cada povo como degrau da história universal do espírito tem seu último fundamento no "tribunal da história universal" (*Weltgeschichte-Weltgericht*) mesma. Somente "o espírito pensante da história universal, deixando de lado as limitações dos espíritos dos povos particulares e de sua própria mundanidade, capta sua universalidade concreta e se eleva até o saber do Espírito absoluto, como verdade eternamente efetiva".¹⁹⁹ Mas agora, novamente, o fundamento da bondade da práxis se realiza no interior de uma ordem, da ordem final da Totalidade divina sem exterioridade. Se um povo se julgasse a manifestação da Totalidade significaria a imoralidade suprema. E Hegel nos diz: "Contra este querer absoluto, o querer dos outros espíritos dos povos particulares não tem direito (*sic*); o povo em questão é o dominador do mundo".²⁰⁰ Por fim, Hegel vem sacralizar uma certa ordem e torna novamente, como fim da história, a ilegalidade de tal ordem como imoral. De nossa parte, tentaremos mostrar como a legalidade não pode ser, para a filosofia e na história humana, o fundamento da moralidade, já que a práxis analética ou supremamente moral vai sempre além de toda ordem estabelecida e sua origem é o Outro, disfuncional a toda função legal, exterioridade inassumível em totalidade por nenhuma Totalidade, nem a pretensamente divinizada por Hegel — que



197. Esta questão da relação entre o "costume" (*Sittlichkeit*), a lei e a moralidade já é tradicional. Ver, por exemplo, quando o medieval diz que "sed leges habent maximam virtutem ex consuetudine, ut philosophus dicit in *II Polit.* (1269 a 20-24). Et inde non sunt de facili mutandae" (Tomás, *I-II*, q. 97, a. 2, ad 1).

198. *Enzyklop.*, § 549.

199. *Ibid.*, § 552. É por isso que a história universal é "a verdadeira Teodicéia, a justificação de Deus na história"; essa história "não somente não é sem Deus, mas é essencialmente a obra de sua mesmidade" (fim das *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*).

200. *Enzyklop.*, § 550.

terminou historicamente num Hitler ou na ditadura da burocracia russa. A Alteridade como momento exterior ao "ato total" da humanidade final é a única garantia de uma ética que conserva sempre a abertura para o futuro e que impede a toda ordem legal, seja particular ou pretensamente universal, fixar uma Totalidade como a última, negando assim a história. No *capítulo X* desta obra encararemos este último momento ético — já esboçado no fim do *capítulo IV*, § 25. Para Hegel, "a universal história mundial se realiza na *dialética* dos espíritos particulares dos povos que são seus acontecimentos individuais";²⁰¹ para nós, ao contrário, as ordens dos povos particulares são relançadas *analeticamente* desde o Outro, e a passagem dialética é um fruto de algo anterior, origem da moralidade.²⁰²

A práxis ôntico-legal realiza, enquanto moralmente boa, as exigências do projeto existencial da Totalidade. As exigências são as leis e o projeto é o da Totalidade vigente. De fato, contudo,



201. *Ibid.*, § 548. A afirmação por parte de Hegel de uma Totalidade final histórica mundial é uma teologização da filosofia (já que o pensar filosófico na realidade não tem nenhuma garantia antecipada de tal Totalidade), mas inversamente é a divinização ou sacramentalização totalitária de uma ordem política histórica; a cristandade prussiana, ou a racionalização da teologia; mútua degradação sem vantagem nenhuma.

202. Poderíamos ainda perguntar-nos quando um ato é moralmente bom para Marx, e a resposta não se deixaria esperar. Para Marx o ato é moralmente positivo se concorda com o movimento pelo qual o proletariado realiza e pelo qual se transforma na práxis de homem alienado em pertencente à espécie humana como *possuidor* de sua essência. Na medida em que a práxis concreta concorda com esse movimento revolucionário é boa. Leve-se em conta, contudo, que "o comunismo é a forma necessária e o princípio dinâmico do próximo futuro (*der nächsten Zukunft*), mas o comunismo em si não é a finalidade do desenvolvimento humano (*das Ziel der menschlichen Entwicklung*), a figura (*Gestalt*) da sociedade humana", (*Manuscrito III* (1844); em *Frühe Schriften*, I, p. 608). A validade, então, da moral de Marx, tem sentido como passagem da "figura" ou estrutura burguesa à figura "socialista" (comunista), mas ficaria invalidada para a crítica, da mesma "figura" relativa a um momento e já não vale no seguinte. Mas, além disso, como a categoria de Totalidade é a última do pensar de Marx (*cfr.* § 23 desta obra) deve proceder dentro da "lógica da Totalidade"; daí que a luta seja a origem do processo dialético (como em Heráclito, em Hobbes, em Hegel etc.), que o processo seja somente dialético, que seja unívoco-universal impedindo assim sua realização analógico-particular (por exemplo, latino-americano), que a "necessidade" assuma por fim a liberdade (evitando assim toda a questão moral da responsabilidade ou culpabilidade *de pessoa*), que o trabalho seja o último horizonte que descobre o ser ainda subjettual, moderno e europeu do homem. Marx, que tanta importância tem para a crítica da "figura" burguesa não-dependente da sociedade, fica no fim preso nos condicionamentos próprios da modernidade européia do século XIX. A América Latina dependente, pós-moderna do século XX, deverá inventar criativamente uma nova formulação de seu projeto histórico próximo futuro. Ver as reflexões de Franz Hinkelammert, *Ideologias del desarrollo y dialéctica de la historia*, pp. 293-306.

deve-se recordar que a totalidade legal ou o direito de uma ordem histórica se funda no pro-jeto do grupo, classe, setor ou pessoas que exercem o poder, mas não só como poder do todo, mas como poder "dominador". A ordem legal vigente foi fruto de um processo anterior. Hoje é uma ordem que se impõe como coação da lei promulgada. O Todo legal vem assim encobrir uma dominação legalizada. O grupo ou pessoas dominantes fizeram de sua dominação o fundamento da lei. A partir desse momento cumprir a lei, ou de outro modo: a práxis que cumpre a lei é uma práxis dominadora, opressora. A práxis totaliza a totalidade porque cumpre as exigências do projeto que se impõe como o único, como o último, como o natural e universal. A práxis que busca na lei vigente o fundamento de sua moralidade torna-se necessariamente práxis alienante do Outro oprimido como coisa ao serviço do dominador. De fato o ato denominado "moralmente bom" é um ato injusto e a própria lei vigente encobre sempre a injustiça. Na ordem legal da monarquia romana os patrícios não têm lugar. Terão lugar na república, mas nela ficarão sem proteção legal os plebeus, os cidadãos estrangeiros nas colônias de Roma. No império serão os bárbaros e os cristãos os que ficarão fora da lei. Na cristandade latina não terão lugar em sua modernidade nem os índios, nem os africanos, nem os asiáticos. Há sempre um Outro *fora* da lei vigente, além do projeto ontológico em ato. Não somente a lei, mas nem sequer o fim ou *télos* (em seu sentido ontológico e não metafísico) pode ser a origem primeira da moralidade.

A práxis analética ou trans-ontológica, que corre para além da ordem estabelecida tem outra origem de sua moralidade que não a mera lei vigente. *Ipsa facto* a práxis meta-física ou libertadora aparece como ilegal, mas a sua ilegalidade não é a daquele que comete um crime contra a lei vigente (como o mero ladrão daquilo que é valioso para a ordem vigente e para ele mesmo), mas a ilegalidade daquele que vai além do pro-jeto vigente, isto é, de suas exigências (suas leis), porque tem outro pro-jeto *novo* (e com isso, de fato, começa a cumprir novas leis). A ilegalidade da práxis libertadora é a moralidade em sua posição negativa; em sua posição positiva tal moralidade é resposta à interpretação ou provocação de justiça do Outro. É o Outro, fora de toda ordem legal vigente, futuro com relação a todo direito positivo, a autêntica fonte da moralidade e não a lei vigente. A práxis ôntico-legal que se justifica na Totalidade verá na práxis libertadora sua **posição**

essencial. Em última análise, a práxis ôntico-legal é moralmente má enquanto se ocupar em afirmar o pro-jeto dado totalizando-o como absoluto. Fixa assim o presente como insuperável; afirma assim o passado como o melhor. Nega a história sobre o cadáver do Outro, sobre a dominação, sobre a negação da nova ordem que se aproxima e que se lhe apresenta como perigo iminente, como o "fim do mundo" ou o caos final. Na verdade, é apenas a morte de uma ordem perempta, injusta, insuficiente.

O novo pro-jeto histórico que inclui o Outro e lhe dá lugar numa nova estrutura de justiça é aquele ao qual se lança o oprimido, não enquanto alienado em sua opressão, mas enquanto "vontade de liberdade" ou enquanto anela ser o Outro livre da ordem vigente. É o Outro e o seu projeto de ser que se ama no desejo que temos denominado amor-de-justiça, amor gratuito além da amizade e da fraternidade, além da comunidade estabelecida da totalidade. O amor ao Outro como Outro (onde a palavra essencial é "como outro", isto é, como exterioridade à totalidade) permite escutar no silêncio a interpelação, o chamado de justiça histórico do Outro. A resposta a tal interpelação só podemos denominá-la em língua hebraica: *habodáh*.²⁰³ Esta noção indica um agir que ultrapassa o horizonte ontológico do pro-jeto ou *télos* dado, a com-preensão existencial do ser, já que realiza o que o Outro, desde sua exterioridade, exige. A exigência transontológica do Outro, sua interpelação que se anuncia essencialmente assim: "Tenho direitos que estão vigentes em teu Todo", abre um caminho "impossível". Isto é, o que o Outro exige que eu faça em seu favor não é uma "possibilidade" (tal como a estudamos no capítulo II) já que não depende do pro-jeto (estudado no capítulo I), porque o Outro é *nada* em mim ou nosso pro-jeto dado, é exterioridade meta-física. O "serviço", o "trabalho", ou a "práxis libertadora" é esse agir trans-verbal da ordem dada. Trata-se de uma ação que surgindo desde além do *lógos* como com-preensão (*aná-lógos*) se move para além de suas possibilidades. Embora todo avançar a partir de si mesmo seja uma dia-lética, esta dialética tem seu ponto de apoio

203. Consulte-se o *Theol. Wort. zum N. Test.*, ed. Kittel, a palavra *doulos-pais*, t. V, pp. 653 ss. O termo hebraico de raiz *hbd* significa: trabalho, serviço, culto a Deus etc., significação que não deve ser confundida com a palavra grega *práxis* que necessariamente é interior à Totalidade, ao passo que *habodáh* é transontológica, experiência semita inexistente no mundo indoeuropeu. Ver nosso art. "Universalismo y misión de los poemas del Siervo de lehavh", em *Stromata*, supra.

numa prévia ana-lética: a partir do **Outro abre-se** o caminho e a exigência de lançar-se como que no **vazio**; **vazio de direito** promulgado, **vazio de caminho** palmilhado, **vazio de projeto** habitual ou de costumes. Somente o homem justo, **aquele que realiza o ato** moralmente bom, corre o risco de **avançar para o "serviço"** libertador do Outro dando as costas ao Todo que lhe **dava segurança** como "sua casa". Somente os heróis das pátrias novas, os heróis não conquistadores dos impérios mas os libertadores do oprimido, agem moralmente bem em seu sentido estrito e prototípico. Hidalgo no México, Bolívar na Grande Colômbia, San Martin no Prata tiveram que dar as costas à ordem legal das *Leis das Índias* e tornando-se traidores da Espanha e da Cristandade Colonial das Índias puderam lançar-se à criação das pátrias novas. Enquanto Júlio César nas Gálias ou Cortés e Pizarro na América significaram a expansão dialética do Todo como totalidade dominadora; sua práxis ôntico-legal nega o Outro (o bárbaro germano e o índio) e o coisifica como oprimido à disposição do Todo e de seu grupo dominante. A heroicidade é então equívoca: o ato supremamente mau — justamente o exaltado por Nietzsche — é a práxis conquistadora, porque é a única que desprezando o face-a-face domina o Outro sujeitando-o a seu serviço. O ato supremamente bom é a práxis libertadora. Entre estes limites encontram-se os demais atos cotidianos, na mediania do claro-escuro, que vão desde a bondade e a justiça até a mediocridade, a baixeza e a maldade auto-suficiente.

O respeito kantiano pela lei — se fosse a lei vigente por seu conteúdo último como *Sittlichkeit* — é veneração do passado e afirmação do *statu quo*; é afirmação da dominação; é a regra da práxis que constrói os muros da Totalidade como totalidade insuperável, eterna, divinizada. O respeito pelo Outro é esperança de futuro, de justiça na nova ordem; é desejo de superação do *statu quo*, do pecado, da dominação presente; é a origem da práxis libertadora que abre brechas no muro, constrói portas pelas quais possam transitar as gerações futuras. A lei não pode medir o "serviço" gratuito da práxis analética já que sua fonte é o Outro, um sempre além de toda ordem, não um mero caos-caótico, mas certamente um certo caos ou niilismo já que sem romper o muro dificilmente se pode sair da prisão. A ordem passada e injusta se transformou de casa que acolhe em cárcere que oprime e esclerosa.

Dissemos no capítulo anterior que, ontologicamente, pode-se julgar o pro-jeto a partir do Outro (trata-se da eticidade do fundamento). O projeto que se fecha ao Outro é mau e é o fundamento da doutrina de que a moralidade é sempre legalidade. Ao passo que o projeto que se abre ou expõe ao Outro, pelo próprio fato de abrir-se, já é um novo projeto. Esse novo pro-jeto é o pro-jeto da Pátria nova. Esse novo pro-jeto é o fundamento da moralidade; é um pro-jeto não promulgado; é o fundamento de uma lei ainda não estabelecida; é o ponto de partida da práxis libertadora. A conclusão completa é a seguinte: a práxis moralmente boa é ilegal do Todo passado vigente e fiel ao Todo futuro esperado na justiça e que se abre a partir do Outro. Isso nos explica o porquê da morte freqüente do libertador, porque se expõe, ainda sem as mediações do poder, em favor da ordem justa futura contra a ordem injusta presente. A ordem futura é ainda uma criança sem força; a ordem presente é um velho cachorro na plenitude das forças. O ato moralmente bom faz com que aquele que o realiza corra perigo de vida; sempre foi assim e contudo as éticas desde sempre o ocultaram. Não seriam mais do que éticas filosóficas, ideologias encobridoras da dominação que "naturalizavam" ou "sacralizavam" des-historicizando a ordem estabelecida? Eram éticas da lei, que aplaudiam os heróis passados, viviam sobre suas glórias e matavam, e continuam matando os heróis presentes das pátrias futuras. Nossa ética se levanta, com consciência, contra todas elas e as declara imorais.

§ 27. Maldade moral da práxis dominadora

A práxis, como vimos, é equívoca. Se a práxis que, realizando as necessidades que se fundam no pro-jeto, e segundo as leis, significa a atualidade no mundo como Totalidade cumprida, é práxis dominadora. Se é práxis que a partir do próprio projeto não cumpre as leis, é mera práxis privativa ou defectiva da Totalidade, mas não enquanto totalidade e sim apenas de alguma de suas partes. Se um tirano — que não é o mesmo que um ditador investido deste poder pela autoridade autêntica — exerce um poder totalitário, tal práxis é dominadora, mas não pode ser confundida com a do criminoso comum que rouba alguém sem levantar a questão da Totalidade como totalidade, mas apenas de uma de suas partes (na pessoa roubada). Mas estas duas práxis devem ser distinguidas da práxis libertadora da qual nos ocupare-

mos nos §§ 29-31, que questiona a Totalidade como totalidade em vista do Outro, do pobre, daquele que Hammurabi chamava "a viúva, o órfão e o miserável". Seja como for, tanto o tirano como o criminoso, por exemplo, totalizaram certa ordem (o grupo que tiraniza a nação ou o projeto individual do criminoso e negaram o Outro (como nova pátria ou como aquele que foi assassinado para roubar). É por isso que todo ato mau enquanto mau pode ser descrito analogicamente da seguinte maneira:

A práxis ôntica era atualidade no mundo. A práxis que se funda num pro-jeto *fechado* ao Outro ou totalizado (não-ao-Outro do § 21) é escravidão da Totalidade como totalizada; é a totalização mesma como atividade absolutizante. Tal práxis é a ação que se ocupa em organizar o todo como insuperável e que constrói o muro da pátria sem futuro. A práxis que se funda no pro-jeto aberto a partir do não-ao-Outro não é "serviço" (*habodáh*) mas escravização (*habdut*); não é um agir analético que gratuitamente trabalha em vista do Outro como outro, mas que é um agir ôntico (ou, no melhor dos casos, dialético dominador imperial) que pela dominação reduz o Outro à escravidão; coisifica-o como algo a seu serviço; submete o Outro dentro da Totalidade que é proposta como definitiva a partir do poder usado em benefício próprio. Todo ato moralmente mau tem significado de dominação ou alienação sobre outro homem, e o constitui como instrumento do próprio fim absolutizado. Caberia então fazer uma pergunta: Seria mau se os homens fossem iguais? Ou de outro modo: Não é a desigualdade a origem de todos os males? Ou ainda: Não será a origem da desigualdade a causa de todos os males?

Rousseau escreveu um livrinho sumamente instrutivo, *Da desigualdade entre os homens*, sem perceber ele mesmo que a desigualdade da qual trata é aquela que de fato Rousseau podia observar na sociedade de seu tempo — tempo da burguesia individualista e onde a mediação para o projeto de "estar-na-riqueza" era o valor econômico. Ele nos diz: "o primeiro que delimitou um terreno e se apressou a exclamar: *Isto é meu*, e encontrou gente suficientemente inocente para que acreditasse, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil".²⁰⁴ Esta é "a origem das *diferenças* que constituem os homens, que, evidentemente, são mutuamente



204. J. J. Rousseau, *De l'inégalité parmi les hommes*, 2da. parte; p. 292.

iguais entre si como o eram os animais de toda espécie".²⁰⁵ Para o nosso autor então a identidade originária da espécie foi diferida até constituir-se em "diferentes ordens do estado civil",²⁰⁶ instituição garantida, estabilizada e tornada real pelas instituições: "Tal foi ou deve ter sido a origem da sociedade e das leis, que opuseram dificuldades aos fracos e novas forças aos ricos, destruíram sem retorno a liberdade natural, fixaram para sempre a lei de propriedade e de desigualdade e em injusta usurpação promulgaram uma lei irrevogável, para proveito de alguns ambiciosos, reduziram desde então todo o gênero humano ao trabalho, à escravidão e à miséria".²⁰⁷ O mal ontológico é a determinação ou diferença.²⁰⁸ O mal ôntico é o corroborar a diferenciação, é atualizar e aumentar a determinação, isto é, que "não deve existir, que deve ser suprimida, não no sentido de que esta coisa não devia aparecer jamais, mas que não se deve fixá-la porque a particularidade não deve ser mantida como essencial em oposição ao universal; ela deve ser superada como o negativo".²⁰⁹

O ato negativo moralmente ôntico não é contudo a determinação ou diferença ontológica, mas a particularização não só ativa mas que esvazia ou aniquila o homem. Para o homem moderno a dominação ontológica do homem parte do sujeito como fundamento: *eu conquisto* (Cortés ou Pizarro), *eu penso* (Descartes, Fichte, Kant), e *eu trabalho* (desde os economistas ingleses como Adam Smith e Ricardo, passando por Hegel e culminando em Marx). Por isso se pôde dizer que "Hegel concebe o trabalho como a essência, como o ser do homem (*das Wesen des Menschen*)".²¹⁰ Todavia, o trabalho como produção cultural, como objetivação de tal energia na obra produzida, não pode ser avaliado negativamente. Marx, com razão, diz que Hegel "vê somente o lado positivo do trabalho, e não seu lado negativo".²¹¹ O lado negativo seria

205. *Ibid.*, p. 245.

206. "Les différents ordres de l'état civil" (*Ibid.*) são o que depois se denominarão "classes sociais" Cfr. Hegel, *Enzyklop.* § 527: "... der Unterschied der Stände", que significa "a diferença das ordens", das classes sociais; Cfr. *Idem*, *Rechtsphil.* §§ 187-208).

207. Rousseau, *op. cit.*, 310.

208. Cfr. o § 29 deste *cap.* V.

209. Hegel, *Rechtsphil.* § 129.

210. K. Marx, *III Mans.* 44; I, p. 646.

211. *Ibid.*: Er sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative".

o moralmente mau, o trabalho como dominação, ou melhor a práxis dominadora como pecado.

Hegel, embora tenha tratado do tema, contudo não só viu o sentido do trabalho como objetivação (alienação) "abstratamente espiritual", mas viu igualmente, como indicamos acima, a alienação como apropriação imoral do trabalho do outro homem: "Pela exteriorização (*Veräußerung*) de todo meu tempo de trabalho, e da totalidade de minha produção, faria de outro o proprietário do próprio substancial que constitui minha atividade e realidade, minha personalidade".²¹² O próprio Hegel já tinha afirmado que a desigualdade das classes significa "divisão de trabalho" (*die Teilung der Arbeit*).²¹³ Todavia era necessário que a questão ainda fosse formulada em toda a sua gravidade social por Proudhon para que Marx surgisse: "Se fosse necessário responder à seguinte pergunta: O que é a escravidão?, e eu respondesse: *É um assassinato*, meu pensamento seria rapidamente compreendido. Não haveria necessidade de longos discursos para mostrar que o poder arrebatado ao homem o pensamento, a vontade, a personalidade, com direito à vida e à morte, e fazer do homem um escravo, é assassiná-lo. Por que, então, diante desta pergunta: O que é a propriedade?, não se poderia responder igualmente: *É um roubo?*"²¹⁴ A importância

212. Hegel, *Rechtsphil.*, § 67.

213. *Enzyklop.*, § 525.

214. *Qu'est-ce que la propriété?*, p. 57. Na mesma tradição de Rousseau e de outros autores (que estudaremos numa obra próxima que continuará a já escrita por nós sobre *A dialética hegeliana*, diz-nos Proudhon: "O pauperismo, os crimes, as revoluções, as guerras tiveram por mãe a desigualdade de condições, que foi a filha da propriedade, onde nasceu o egoísmo, que foi gerado pelo sentido privado, que descende em linha reta da autocracia da razão" (*Ibid.*, p. 281). Proudhon mostra como é impossível passar de possuidor a proprietário, já que possopossuir algo "a título de primeiro ocupante, a título de trabalhador, em virtude do contrato social que assinala isso por distribuição, mas nenhum de tais títulos me dá o domínio de propriedade" (*Ibid.*, p. 112). Os mesmos medievais diziam que o direito natural garante "*communis omnium possessio*", mas a "distinção de posses não se induz da natureza" (Tomás, I-II, q. 94, a. 5, ad 3). O homem não possui as coisas por natureza, mas somente "quanto ao uso das coisas" (*Ibid.*, q. 66, a. 1, resp.); e as mesmas coisas que tem "não deve possuí-las como próprias (*ut proprias*) mas como comuns (*ut communes*)" (*Ibid.*, a. 2, resp.), levando sempre em consideração que "toda coisa que alguém tem em superabundância (*superabundanter*) por direito natural (*ex naturali iure*) são devidas ao sustento do pobre" (*Ibid.*, a. 7, resp.). A propriedade privada não é para os medievais, especialmente para Tomás de Aquino, direito natural primário, mas direito de gentes, e para os Padres Gregos (como Basílio) e Latinos (Santo Ambrósio), era um fruto do pecado original (Cfr. Santiago Ramirez, *El Derecho de gentes*, 1955). Por outra parte, não se creia que Proudhon fosse um solitário, já se apoiava sobre uma nutrida tradição, da qual faziam parte Locke, Grotius etc.

moral da questão está em que repetidos atos de dominação de um homem sobre outro, seja pela primeira ocupação de uma terra, seja como fruto de uma guerra e, em última análise, pela *violência* do mais forte (do espanhol sobre o índio transformando-o em instrumento de extração de ouro e prata; do inglês sobre os negros que eram vendidos como escravos; dos lugar-tenentes da "conquista do deserto" que se apropriaram das terras dos índios patagônicos exterminados; etc.), estes repetidos atos de dominação acabam por se fixar como costumes, promulgando-se como lei e respeitando-se como a própria natureza. A Totalidade encobre a dominação fazendo-se passar como objetivamente verdadeira, real, inevitável.

É por isso que as análises de Marx vêm perturbar a consciência tranqüila da ordem européia estabelecida. Este pensador alemão do século XIX reúne a doutrina da alienação de Hegel (como objetivação e como "venda" ou esvaziamento do trabalhador), com a formulação proudhoniana da propriedade sobre o que Ricardo, o economista inglês, tinha denominado o "excedente" da produção. Para Marx, o ato moralmente mau ou a práxis dominadora negativa é, exatamente, a apropriação de uma mais-valia que o capital rouba ao trabalhador. Todavia não chegou a considerar esta questão na ordem internacional, e por isso seu antecessor, Adam Smith nisto se mostrou de maior profundidade: "O objeto é sempre o mesmo: enriquecer o país mediante uma balança vantajosa de comércio [...] O sistema mercantil fomenta a introdução de matérias-primas de outros países para que os nacionais possam elaborá-las com menor custo".²¹⁵ A questão era a de uma mais-valia internacional e a América Latina se encontrava exatamente do lado das colônias dominadas, exploradas, objeto da práxis dominadora e imperial. O pecado da Idade Moderna européia aparece assim à luz do pensamento filosófico — mediante o estudo da economia política, da história e das demais ciências humanas.

O pecado ou a falta moral, a práxis ôntica totalizante, consiste no fato de desprezar o rosto do Outro e usá-lo como coisa: é práxis coisificante do Outro. O Outro como instrumento é mediação do pro-jeto totalizado da Totalidade sacralizada. Esta práxis só satisfaz as "necessidades" da Totalidade, necessidades egoístas de alguns, de grupos, que nem pode "servir" nem pode escutar

215. *The Wealth of Nations*, IV, cap. 8 (ed. cast. p. 571).

a voz interpelante do Outro no rosto do pobre. Sua prepotência o tornou surdo e destruidor do humano como humano.

O pecado é a práxis dominadora pela qual o varão coisifica a mulher como seu objeto puro de prazer; quando os pais coisificam o filho como aquele que será "o Mesmo" que eles graças à herança e à pedagogia dominadora; quando o irmão domina o irmão e o transforma em seu escravo: coisa produtiva ao seu serviço. O pecado é a constituição concreta, a construção passo a passo da Totalidade como totalidade.

Todavia não se creia que o pecado da dominação seja vivido como pecado. A consciência do dominador, que não tem consciência ética (como vimos no § 24), domestica igualmente a consciência "moral". Chamaremos assim, "moral", não já a voz do Outro, meta-física, mas a aplicação ôntica-dedutiva dos princípios da própria Totalidade ontológica. Como o projeto ontológico é equívoco, é igualmente equívoca a "consciência moral". Tal consciência pode aplicar, aconselhar e ter remorso mas em vista de um projeto totalizante que nega o Outro. Neste caso, o ato dominador, o pecado de coisificação do Outro, é vivido como um ato "natural" e "legal", perfeitamente lícito e moral. A Totalidade eticamente má afirma uma consciência moral tranqüila. É assim que "a imoralidade" maior não pode ser reduzida à esfera política nem ser atribuída somente à existência do homem corrompido em instituições fundamentalmente sadias. A corrupção política é um dos aspectos de uma imoralidade mais geral; o nível de sensibilidade moral que prevalece agora não procede somente da corrupção humana. A imoralidade maior é um traço sistemático da elite norte-americana"; o mesmo se pode dizer da burocracia russa, já que "sua aceitação geral constitui a característica essencial de uma sociedade opressora de massas".²¹⁶

A Totalidade totalizada do homem de nossa época, do dominador, que eliminou o Outro e que está na onímoda solidão do Único, perdeu totalmente a consciência do pecado. Isso não quer dizer que não o cometa; pelo contrário. Seu pecado mais grave é que já não sabe onde se encontra porque vive "naturalmente" sobre ele e nele, junto ao cadáver despercebido do Outro. Sem aparência de pecado não há também consciência de



216. C. Wright Mills, *La élite del poder*, p. 318.

culpa, já que não escuta que alguém lhe imputa tal assassinato. Essa culpabilidade moral se revestirá da roupagem de enfermidade mental, de perturbações psicológicas, de temores, de angústias. Convenceu-se de que não é merecedor de nenhum castigo, mas tem o pressentimento de que se aproxima um perigo que deve ser racionalizado como caótico, injusto e desumano: o não-ser.

Sem consciência de pecado, nem de culpa, nem de necessidade de castigo, a práxis dominadora da Totalidade deve continuar organizando a ordem imperante — que inclui o pecado e a injustiça encobertos sob as mais veneráveis instituições. Sua consciência aparentemente tranqüila não é suficiente para calar o clamor dos oprimidos. A “vontade de liberdade” é vontade de vida e amor ao Outro como alternativo. O oprimido — como mulher “objeto”, como filho “imitador”, como irmão “escravizado” — levanta-se diante da práxis dominadora, diante da ordem estabelecida. Quando aparece o rosto do Outro atrás do clamor de libertação do oprimido, o opressor redobra sua práxis dominadora e se cobre de um pecado em novo nível. Já não é mera dominação que reduziu a uma coisa o rosto do Outro, é agora a violência que quer fixar eternamente como “coisa” o rosto do Outro que reaparece na coisa. A violência é força dominadora que ultraja o outro contra sua própria vontade, contra a sua liberdade distinta. Violência é exigir daquele que foi reduzido à pobreza por uma certa ordem, que permaneça em tal pobreza aniquilante de suas possibilidades justas. A dominação que era aceita como “natural” se torna violenta, descarada, aberta, quando o oprimido começa o processo de libertação.

O pecado da dominação redobra a violência, mas a violência é novamente racionalizada, “naturalizada”, sacralizada, já que se trata da paz e segurança da ordem, da Totalidade. A violência é justificada como mediação para um bem supremo: o bem da Totalidade totalitária. Tal violência é até consagrada como virtude. O homem violenta a mulher fechando a casa, mas a venera como a “senhora do lar” (mitificação de sua própria alienação); o pai violenta o filho impondo-lhe a obediência de uma autoridade dominadora, e o educa como sua própria imagem (“o Mesmo”); o irmão violenta seu irmão exigindo-lhe sob pena de morte que pela segurança e em vista do ideal pátrio (pátria antiga e sob o poder do irmão dominador) ame o Estado. Esta é a violência institucionalizada, a primeira, a mais grave, a originária de todas as ou-

tras. Esta é a única que tem fábricas de armas, que tem leis e "consciência tranqüila", que dorme sobre o cadáver do Outro, Abel assassinado que já não pode falar (e por isso o dominador não tem "consciência ética" ou meta-física).

A guerra, que é o choque entre duas violências (embora possam ter consistência moral muito diferente, já que uma pode ser injusta, dominadora, e outra justa, libertadora), não é "o pai de tudo" como pensava Heráclito,²¹⁷ visto que antes da violência está a dominação, e ainda antes o face-a-face. A dominação aliena o rosto do Outro e o transforma em coisa dominada. A vontade de liberdade do dominado, o amor-de-justiça ao Outro como outro é a verdadeira origem do processo analético-dialético. Tal amor e vontade faz aparecer e transforma a dominação em violência; a violência dominadora exige daquele que se liberta que assuma uma violência defensiva ou de resposta. O choque das duas violências: uma moralmente injusta, a dominadora, e a outra moralmente justa, a defensiva que se liberta, é a guerra. A guerra é inevitável fruto do pecado, da dominação, mas não é a origem, o pai de tudo; a guerra é um mal e traz consigo a imoralidade aumentada do dominador. A guerra, que sempre é um mal, tem razão de pecado, culpa e merece castigo como práxis dominadora, já que é ela que a declara e exerce. Aquele que sofre a guerra, que entra nela defensivamente e como resposta obtém nela dignidade, mérito e honra; é a guerra que os heróis travaram que deu origem às pátrias novas, os Moisés, os mártires das Termópilas e os dos circos romanos, os Hidalgo, Bolívar, San Martin e muitos outros heróis contemporâneos.

Em que medida é pessoalmente culpado um dominador particular? Qual é a relação de imputabilidade concreta que um ato ôntico-dominador tem, se a estrutura da Totalidade é considerada a "natureza das coisas" e se foi educado numa disciplina da fidelidade ao estabelecido? A Europa moderna e sua filosofia, que somente experimentaram a Totalidade como último horizonte, declararam-se a-éticos (recorde-se o que ficou dito no § 20). Sua a-eticidade encobria o pecado supremo, o assassinato real do Outro no colonialismo como dominação do homem pelo homem. Nessa mesma medida declarava-se inocente de todo tipo de peca-

217. *Fragm.* 53 (Diels, I, p. 162).

do de dominação: podiam enviar os índios ao fundo das minas, sem comida, sem vestuário, sem salários no monte de Potosi, já que sua consciência estava tranqüila porque com essa prata, Carlos V, pagaria suas campanhas contra os hereges luteranos; podiam vender os escravos africanos, com bons ganhos para piratas e negreiros ingleses, que se convertiam em juro nos bancos de Londres; com eles se pagavam os impostos e, contando com a sorte do pirata Francis Drake, um dia a Coroa britânica podia honrá-lo com o título de "Sir". Que responsabilidade pessoal se pode imputar ao proprietário de uma ação de uma companhia norte-americana que tem suas exportações de frutas entre os índios da Guatemala, quando, para conseguir mais dividendos, se negam salários que levam a revoltas sociais e causam a morte de homens na luta, de mulheres e crianças na miséria? E, contudo, são absolutamente inocentes? Podem ser considerados como dois fenômenos independentes e distintos o pecado institucional, tradicional, ontológico e pedagógico, e o pecado ôntico, fático, pessoal? Que tipo de culpabilidade puderam ter os oficiais de Hitler que foram enforcados em Nüremberg? Nenhuma? Por que foram enforcados, então? Tinham plena culpabilidade? Por que não se julgam hoje todos os criminosos de todas as guerras? Certamente todo homem adulto, no uso normal de suas faculdades, conserva sempre o âmbito de liberdade, de responsabilidade pessoal, de consciência lúcida. É nesse nível concreto, irreduzível ao condicionamento que a distinção de eu-mesmo como Outro se manifesta como ser humano no ato voluntário, onde o pecado institucional de dominação se faz pessoal, sempre, embora em juízo objetivo seja impossível. Ninguém poderá declarar-se pessoalmente inocente pela morte de Abel.

§ 28. O *ethos* da dominação

"O habitual", o que se faz por costume, é um repetir o mesmo, um reiterar o já realizado. Dizer que alguém repete o novo é uma contradição. O *ethos* da dominação será um reiterar o mesmo sem novidade, dentro de uma Totalidade cujo ser consiste no "eterno retorno do Mesmo". Nossa crítica, paradoxalmente, se levanta contra o mais crítico dos éticos que se tenham atrevido a voltar-se contra a moral imperante, mas Nietzsche, de quem falamos, não será suficientemente radical e por isso, embora tenha dito de si: "Nós, os imoralistas", poderemos exclamar que

não foi suficientemente imoral diante da moralidade vigente da Totalidade dominadora.²¹⁸ A moral que se funda em virtudes — como a que se funda na lei, e que vimos nos parágrafos anteriores —, busca sua segurança no ôntico e quer descobrir certa permanência que lhe permita não viver o risco da história, da liberdade e do serviço alterativo.

Com efeito, “a história do hábito (da virtude como hábito) representa o retorno da liberdade à natureza, ou, com mais exatidão, a invasão no domínio da liberdade da espontaneidade natural”.²¹⁹ A mais importante das morais da virtude foi a que expôs Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, onde se pode ver claramente o que nos indica Ravaison: o desejo de cobrir o espaço perigoso que separa a natureza sem liberdade do mundo livre (com pretensão de negar a própria liberdade, que o grego não conheceu enquanto tal). O ser do homem não é meramente natural (como o das plantas), mas age contra a natureza (*parà fysin*) ou de acordo com ela (*katà fysin*). Os atos habituais dão pelo caráter como que uma segunda natureza ao homem.²²⁰ Quando o homem nasce “nenhuma das virtudes do *ethos* se encontra em nós por natureza (*physei*)”.²²¹ Mas logo, pela aprendizagem, adquirem-se os hábitos²²² que conservam o aprendido mas que podem cair no automatismo ou repetição do mesmo sem sentido. O caráter, que é “a maneira individual — não escolhida e não modificável pela liberdade — da própria liberdade”,²²³ ou “o *ethos*, é o fruto dos modos de habitar o mundo (*ek*



218. Tomamos o texto citado de *Jenseits von Gut und Böse*, VII, § 226.

219. J. G. F. Ravaison, *De l'habitude*, fim. Sobre o *ethos* ver o que escrevemos em *Para una de-structión de la historia de la ética*, em prefácio, §§ 1, 4, especialmente 6, 7, 11, 16; e em “Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional”, §§ 4-6, 14-15, 19-20 (pp. 11-40); em *América latina y conciencia cristiana*, pp. 10-11 (especialmente a nota 3); e mais adiante § 31, e no § 38 do cap. VI desta *Ética*.

220. Este termo aristotélico é usado em sentido técnico pelo próprio Hegel (“O hábito [*Gewohnheit*] . . . é como uma segunda natureza [*zweite Natur*] que se situa em lugar da pura primeira vontade natural”; a isso acrescenta em *Zusatz*: “A pedagógica é a arte que torna o homem ético” [*sittlich*; com um *ethos*]; *Rechtsphilosophie*, § 151). Trata-se, exatamente, da noção hegeliana de *Sittlichkeit* (eticidade ou *ethos*).

221. *Ética a Nicômaco* II, 1; 1103 a 18-19.

222. Ver Paul Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, I, pp. 264-290 e 333-350, sobre o hábito e o caráter; e Emmanuel Mounier, *Traité du caractère*.

223. Ricoeur, *op. cit.*, p. 333.

ethous)".²²⁴ Os modos de habitar o mundo (o hábito: *héxis*) são fruto de repetição do mesmo: "os estados habituais do *ethos* são o resultado de atos iguais (*tôn homoion energeion*) no mundo".²²⁵ Daí que a própria virtude seja um modo habitual de morar no mundo",²²⁶ e o mesmo se pode dizer dos vícios e, por isso, não sem razão Nietzsche os chamava *vis inertiae der Gewohnheit*.²²⁷ É verdade que a tradição interpretou tais hábitos como disposições ativas que predispõem, verdadeiras potências ativas que inclinam. Mas, de qualquer forma, é inevitável a queda na cotidianidade, no existencial, no que se realiza com perda de sentido e por isso de liberdade real.

O mais grave, porém, é que, logo e a partir de nosso método, a doutrina dos vícios e virtudes se torna equívoca. De um lado, como genialmente analisou Nietzsche, há um processo histórico-cultural pelo qual um certo *ethos* chega a ser imperante, isto é, um certo conjunto de hábitos ou disposições são julgadas como positivas, boas. Por outro lado, e para além de Nietzsche, as virtudes vigentes (e mesmo do conquistador) são as da Totalidade como totalizante. As virtudes da Totalidade totalizada se manifestam, desde que se saiba descobrir o véu da hipocrisia que oculta sua verdadeira natureza, como vícios sublimados. Podemos, então, perceber que os vícios-virtudes da Totalidade são equívocos com relação à virtude (mas, pode haver hábito da realidade nova, do nunca realizado e irrepitível, do verdadeiramente histórico?) da práxis alterativa (questão que pensaremos no § 31).

Em *Além do bem e do mal* Nietzsche mostra como o homem da rua tem "boa fé na moral imperante",²²⁸ que não é senão, e para a Europa contemporânea, "a inversão dos valores. . . (que é realizada pelo) povo judeu: com ele começa a insurreição dos

224. EN II, 1; 1103 a 17. Aristóteles diz ainda: "O *ethos*, como indica seu nome, procede dos hábitos" (*Ética a Eudemo* II, 2; 1220 a-b).

225. EN II, 1; 1103 b 21-22.

226. *Ibid.*, 6; 1106 b 36.

227. "A força da inércia do habitual". *Zur Genealogie der Moral*, I, 1; ver especialmente *Jenseits von Gut und Böse*, VII: "Nossas virtudes", §§ 214-239.

228. "... des guten Glaubens an die herrschende Moral" (V, § 186).

escravos na moral".²²⁹ Esta moral como "laços sólidos nos mantêm amarrados e arrochados: usamos uma camisa de força feita de deveres e não podemos tirá-la".²³⁰ "Não vejo ninguém na Europa que tenha a idéia de que a mediação por motivo da moral (isso vale igualmente hoje para a América Latina), possa ser levada até um devir perigoso, insidioso, sedutor".²³¹ niilismo da hipocrisia imperante, a fim de que "estes grandes e imodestos erros já não possam pavonear-se insolentemente com o ar de virtude. . . Quase tudo o que nós chamamos *cultura superior* se baseia na espiritualização e no aprofundamento da crueldade".²³² Nosso filósofo tem razão em muitas coisas, mas se enganará na solução, como veremos. Seu erro estribará em que não pôde ser suficientemente radical ao não superar a Totalidade, última categoria ou horizonte de seu pensamento europeu dominador do século XIX.

Para Nietzsche, os vícios do dominado, do fraco, do escravo, diríamos nós: do oprimido enquanto alienado, são sublimados como virtudes uma vez que tais oprimidos conseguiram tomar o poder e transformar-se por sua vez em dominadores. Para pensar isso nas categorias que propusemos no § 23 do capítulo IV, diríamos que se trata da mistificação do dominado num processo de libertação alienante (ou falsa libertação na Totalidade), processo que sacraliza o vício do alienado e não sua positividade como exterioridade (que é o que liberta a libertação alterativa). O pior vício do dominado é o *ressentimento* contra o dominador. Para Nietzsche, o ressentimento dos judeus diante dos helenistas e romanos; para Scheler, o ressentimento dos burgueses diante dos homens de Igreja ou da nobreza da Europa medieval dos séculos IX ao XIII; para nós, o ressentimento incubado na consciência da oligarquia crioula colonial contra a Espanha, a Europa e os Estados Unidos desde o século XVII até

229. *Ibid.*, § 195.

230. *Ibid.*, VII, § 226.

231. *Ibid.*, § 228.

232. *Ibid.*, § 229. Nietzsche criticará os ingleses como os grandes moralistas da hipocrisia; por sua parte Scheler (por exemplo em *Der Bourgeois* e em *Der Bourgeois und die religiösen Mächte*) mostra que na Inglaterra se dá o *ethos* burguês em seu sentido mais próprio. No fundo, a crítica de Nietzsche dirige-se contra o "espírito senhorial" do burguês (Scheler, *Der Bourgeois*, e, *Vom Umsturz der Werte*, t. II, 1923, p. 241).

o século XX (e mesmo antes, o ressentimento dos conquistadores e colonos diante dos "grandes" da Espanha e não sem inveja, nos primeiros tempos, das riquezas dos índios). O ressentimento é o auto-envenenamento anímico por repressão de um ato querido de vingança que o fraco não pode realizar em sua impotência contra seu dominador. A ação da vingança se introjeta na auto-repressão e fica incubada como ressentimento. O ressentimento, como segunda natureza do alienado enquanto alienado pela dominação, não pode viver como tal, deve então sublimar seu vício, deve mistificar sua alienação, produz como que uma "inversão de valores" para poder subsistir. "Esta amarga prudência, que até o inseto possui (este, no caso de grande perigo, se comporta como morto), tomou o pomposo título de virtude, como se a debilidade do fraco fosse um ato livre, voluntário, meritório".²³³ E assim se chega ao ponto em que "a mentira chama bondade à impotência, humildade à baixeza, obediência à submissão forçada. A covardia, que está sempre na porta do fraco, toma assim um nome muito sonoro, e é chamada paciência. 'Não poder vingar-se' chama-se "não querer vingar-se. . .".²³⁴ O ressentimento leva então a forjar um "ideal humano", um *ethos* e surge assim, no tempo da dominação, uma figura mistificada de si mesmo: "Do mesmo modo que o colonizador procura aceitar-se como colonizador, o colonizado se vê obrigado a aceitar-se como colonizado para sobreviver",²³⁵ mas esta exigência da debilidade leva o oprimido a considerar-se como real nesta visão mistificada pelo ressentimento, o que o impelirá a impô-la quando, com o tempo, chegar ao poder. Desta maneira o *ethos* imperante e suas virtudes não são senão o disfarce dos vícios do antigo oprimido como alienado.

O *ethos* vigente, por sua parte, se reveste também de uma couraça interna que lhe permite permanecer, subsistir. Nietzsche

233. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, I § 13. Sobre o ressentimento ver o importante trabalho de Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moral*, em *Vom der Umsturz der Werte*, t. II, 1923, pp. 47-234. Scheler indica que a palavra re-ssentimento indica uma reduplicação, um re-viver algo como reação-resposta "diante de outro" (*gegen einem Anderen*; p. 51), uma hostilidade mesclada de covardia e inveja. A crítica de Scheler a Nietzsche é importante mas não suficiente.

234. Nietzsche, *op. cit.*, § 14. O que Nietzsche diz da cristandade, Scheler o dirá do burguês e nós poderíamos aplicá-lo às oligarquias nacionais latino-americanas (que de meras oligarquias se transformaram em burguesias dependentes; devemos questionar sua moral para "libertar a ética").

235. Albert Memmi, *Portrait du colonisé* (ed. cast., p. 99).

mostra o castigo, a dor, o homem chega a constituir uma "consciência moral" (que será depois *Ueberich* de Freud) que se impõe como a hierarquia dos valores, e assim se "santifica a vingança sob o nome de justiça, como se a justiça não fosse mais do que uma transformação do ressentimento".²³⁶ Mas, além disso, há um grupo de homens uma verdadeira classe profissional, que cultiva o ressentimento em nome da moral, é o "sacerdote ascético... os verdadeiros representantes do espírito sério".²³⁷ Na América Latina, "a dominação sobre os enfermos"²³⁸ em nome dos valores da civilização ocidental e cristã, realizam-na hoje os herdeiros da Cristandade ibero-americana — que não deve ser confundida sem mais com os cristãos²³⁹ —, que fazem praticar como virtudes os vícios do ressentimento dos crioulos dominados na colônia, e que no fundo ocultam o pecado contra seu pai (o que confere a seus atos uma morbosa culpabilidade): a emancipação do século XIX e a necessidade sentida da libertação presente negada. Também fazem parte deles os liberais, que no fim do século XIX se reúnem com os conservadores, e que agora sentem a culpa por terem firmado o pacto neocolonial com a Inglaterra e seu descendente. O ressentimento do "novo rico", o burguês industrial, contra a antiga oligarquia ou aristocracia latifundiária vem transformar-se em virtude imperante. A vida urbana, o bem vestir e o comer educado, a disciplina, a poupança, a lim-

236. *Zur Genealogie der Moral*, II, § 11. Em toda esta segunda parte desta obra nosso filósofo descreve o que será o fundamento antropológico da doutrina freudiana, porém, mais fundamentalmente, é uma aguda crítica a toda ordem vigente: "A má consciência (culpabilidade) é para mim o estado morboso em que deve ter caído o homem quando sofreu a transformação mais radical que jamais houve, aquela que nele se produziu quando acorrentado na argola da sociedade e da paz" (*Ibid.*, § 16), por obra dos "artistas da violência, dos organizadores de Estados" (*Ibid.*, § 18).

237. *Ibid.*, III, §§ 11 ss. Em Nietzsche o "sacerdócio ascético" é ao mesmo tempo um tipo dominador da cristandade medieval latina e bizantina, como o burguês europeu de seu tempo. É preciso ter muito cuidado ao mencionar aquilo que Nietzsche critica, porque se trata em verdade de categorias simbólicas mais do que de adequadas análises históricas. O que se diz do judaísmo e do cristianismo não pode ser aplicado a tais tradições históricas, mas à Cristandade (como cultura) e ao kantismo racionalista alemão do século XIX.

238. *Ibid.*, § 15.

239. Sobre a diferença entre "cristandade" e "cristianismo" pode-se ver os reflexões de Kierkegaard, as de Luis Segundo, *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, 1962, e numerosas de nossas obras citadas acima (por exemplo, "Da secularização ao secularismo da ciência).

peza à inglesa, a palavra cuidada, a legalidade, o falar francês, opõe-se como a civilização à barbárie vivida pelo espanhol, pelo gaúcho, pelo povo que em seu folclore conserva vestígios do antigo dominador odiado. Esse *ethos* e os bens que permite e proporciona, acaba sendo sacralizado como um direito natural e divino à propriedade sem olhar nem para sua origem, nem para sua condição, nem o que em seu fundamento significa. Os sacerdotes desta moral, diria Nietzsche, pretendem eternizá-la a fim de usufruir também eternamente os benefícios da ordem vigente.

Nietzsche se levanta contra esta ordem, contra a "verdade"²⁴⁰ imperante e ocultante, contra o apolíneo que é a ordem estabelecida como império do ressentimento instrumentalizado por uma casta dominadora sem ter sido conquistadora. Prega o niilismo desta ordem morta, cadavérica, mas o faz a partir da Totalidade e em nome da "raça dos conquistadores e senhores",²⁴¹ e da "aristocracia guerreira"²⁴² cujo nome é o "homem que se transcende" (*Ueberschensch*), que impõe novos valores (*Wertsetzung*). Não há lugar para dúvidas, Nietzsche propõe como ideal humano os invasores aqueus, jônios e dórios, os arianos invasores, todos os conquistadores e especialmente os da Roma imperial, Napoleão, "homem único e tardio como ninguém, encarnação do ideal aristocrático".²⁴³ Nietzsche teria estado, com certeza, do lado de Cortés, de Pizarro e não do azteca ou do inca. Trata-se, a partir da Totalidade fechada e dominadora, de exaltar o momento em que a Totalidade cresce dialeticamente e engloba, domina, coisifica o outro: a conquista, a expansão do "Mesmo", a atualidade do já dado em potência (como possibilidade e como força, vida, violência) do Mesmo. Nietzsche é, dizemo-lo com toda consciência do que isso significa, a expressão final do *ethos* dominador moderno europeu. Sua "vontade de domínio" não é senão a formulação ontológica do "eu conquisto" hispânico ou do "eu penso" cartesiano. Sua virtude suprema, o bem como guerra, o guer-

240. Ver o sentido da "verdade" em Nietzsche em nossa obra: *Para una destrucción de la historia de la ética*, § 17.

241. *Zur Genealogie der Moral*, I, §§ 5-7. A fórmula é precisa: "... die Eroberer — und Herren-Rasse, die der Arier. . ." (§ 5); "... von der ritterlich-aristokratischen. . ." (§ 7); etc.

242. *Ibid.*

243. *Ibid.*, § 16.

reiro injusto e conquistador como herói pátrio é a mais cega, opressora e desumana das atitudes possíveis: o *ethos* da dominação que apresenta como virtude insigne o assassinato, a violência, ou melhor, a violação do Outro. O conquistador guerreiro é o antípoda do libertador na justiça; o *ethos* da libertação é exatamente o contraditório o *ethos* descrito pelo europeu Nietzsche, sábio do homem dominador. A mesma coisa acontecerá com Kant, com sua moral do dever, a Hegel com sua moral da classe suprema: a burocrática ou dos empregados públicos do Estado, que é manifestação histórica da própria divindade.²⁴⁴ Em todos eles a Totalidade é o horizonte insuperável e último, o fundamento ontológico do *ethos* moderno.

Trata-se agora de descrever o *ethos* da dominação, o modo como os vícios do dominado (não dizemos suas virtudes que serão analisadas mais adiante) chegam a ser as virtudes da Totalidade totalizada, isto é, um modo muito sutil de permanecer no vício, mas com a "boa consciência", mais ainda: como personagem virtuoso.

O *ethos* da dominação se origina inteiramente da afirmação da Totalidade como totalidade; é aversão ou ateísmo do Outro porque previamente se instaurou a Totalidade como única (seja "eu só" ou "nós"). A "afirmação" da Totalidade como única é o ódio, não ainda o ódio oposto ao *éros* (em sua dimensão ontológica), mas oposta ao amor-de-justiça ou trans-ontológica, meta-física. O ódio é amor a si mesmo, à Totalidade como tal, ao Mesmo como fundamento. Não é a inveja, como pensavam os clássicos, a origem do ódio. Se a inveja fosse a origem, de onde surgiria então a tristeza pelo bem alheio ou a alegria com o seu fracasso? Por que se alegraria o totalizado com a destituição do Outro? A mesma inveja se abre a partir da prévia aversão do Não-ao-Outro que é o próprio maligno, o panteísmo da Totalidade ou a negação da exterioridade. Inveja-se o que previamente se quis reduzir a nada, a não ser algo que possa interpelar-me. Neste caso, "o Outro é o inferno" e é "bom" que desapareça, é "mau" que subsista e me é insuportável sua presença porque em qualquer momento pode irromper: por isso é o próprio perigo, aquele que saqueia terrivelmente. "A consciência isolada é uma consciência da



244. Cfr., p. e *Enzyklopaedie* § 543.

defensiva que descamba insensivelmente no caminho da loucura".²⁴⁵

Leve-se em consideração, além disso, que no ódio é possível a simpatia por aquele que odeia o mesmo. A simpatia ou compaixão, em seu significado grego e dentro da ontologia da Totalidade, é um "sentir o Mesmo". Diante do Outro como outro é impossível sentir "o Mesmo" e nesse caso o amor-de-justiça é mais do que mera simpatia e nem sequer amor (já que pode haver um amor-a-si da Totalidade que é o próprio ódio alterativo: o mal supremo).

O amor-a-si como aversão ao Outro funda a *desconfiança*, o não ter fé no outro e por isso mesmo a infidelidade. Não se pode crer no Outro se afirmando a Totalidade como única, se desqualifica assim o sentido e a necessidade moral da revelação alterativa. Como se pode crer na veracidade de uma palavra interpelante se se nega a possibilidade ou o benefício da própria interpelação? Tendo constituído o Outro como o odiado inimigo, sua palavra será calculadamente aprendida na *desconfiança* daquele que teme seu pior perigo: o Outro, como aquele que pode fazer estalar a Totalidade como tal. Tendo o ódio aniquilado o Outro, a *desconfiança* o coisifica e a infidelidade simplesmente confirma que nunca nenhuma palavra foi dada na sinceridade, mas exclusivamente no cinismo, na hipocrisia, na conveniência, na astúcia.

O que pode esperar do Outro aquele que o constituiu como o próprio inferno? A *desesperança* faz parte das duas atitudes antes mencionadas do *ethos* da dominação; *desesperança* diante do Outro que, com o tempo, se transforma de desespero metafísico em desespero ontológico: o total sem-sentido daquele que age por agir sem saber "para quê". Sendo o Outro a a-ventura, o futuro esperançoso, o solipsista termina por fechar-se num passado abstrato, fóssil, morto.

No tempo em que o dominador era dominado (mais exatamente um subdominador, porque já aparecia o novo dominador

245. E. Mounier, *Traité du caractère*, p. 497. Ver o capítulo sobre "A negação do outro", pp. 488 ss. Por sua parte, M. Scheler nos diz que "quanto mais odiado, tanto mais afligem suas alegrias ou suas boas qualidades, tanto mais alegria sua desgraça, sua nulidade" (*Wesen und Formen der Sympathie*, ed. cast., p. 202).

futuro) odiou, desconfiou e desesperou de seu dominador, mas não podendo exprimir pela vingança sua opressão, ele a interiorizou como ressentimento do fraco diante do forte dominante. Este ressentimento é o vício que nos manifesta a alienação do alienado, cópia reduplicada no oprimido da injustiça do opressor. Quando o subopressor dominado chega ao poder do Tudo, impõe seus antigos vícios mistificados, as astúcias que lhe permitiram vencer, como as virtudes vigentes: o *ethos* dominador.

No *ethos* dominador, a chamada *prudência* (a *frónesis* ou a *prudentia* dos clássicos),²⁴⁶ "reta interpretação das mediações que se devem realizar", é na verdade astúcia, negligência, fraude, dolo e por isso imprudência. Como poderá existencialmente interpretar corretamente uma possibilidade aquele que depravou o fundamento e obnubilou a claridade ao constituir-se como Totalidade sacralizada e única? Toda possibilidade será interpretada como mediação de tal projeto totalizante: aquela que convergir para a sua grandeza será eleita e aquela que impossibilitar tal projeto será postergada. Quer dizer então que elegendo em vista da ordem, a segurança, o crescimento do Todo atual, tal homem nega o futuro, a história: assassina o Outro em nome da Totalidade. Nenhum ato pode ser realmente prudente, e os tidos como tais são malignamente astutos, já que matam o Outro da maneira mais apropriada.

Da mesma forma, a *justiça* ôntica da Totalidade, cuja razão é a lei (a justiça neste caso tem a legalidade como seu fundamento), é na realidade homicídio e rouba (tanto com relação ao ser do Outro como com relação aos seus bens) no nível individual (comutativo), como partes da comunidade (injustiça legal) ou como poder estabelecido (distributiva). A justiça que cumpre as leis vigentes do Todo totalizado é não somente homicídio e roubo ou rapina, mas também, e em diferentes níveis, avareza e usura, injustiça e maledicência, idolatria, falsidade, ingratidão, jactância, hipocrisia, adulação etc. O "justo" da Totalidade (que não matou ninguém com suas mãos e que não cometeu a mão armada nenhum assalto, embora tenha grandes investimentos em ações de fábricas de armas ou não pague

246. Todas as virtudes que mencionaremos a seguir podem ser estudadas em seu sentido tradicional na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, ou na *Summa* II-II de Tomás de Aquino.

milhões de impostos ou deixe de dar remuneração condigna aos assalariados), tal "justo" de consciência tranqüila (porque não tem "consciência ética" já que o Outro foi negado na origem pela afirmação do Todo como universalidade natural e eterna: divinização idolátrica do eu) constrói as prisões e os circos dos mártires do Outro como futuro libertado.

Assim também a *temperança* ou o domínio das paixões humanas, vem transformar-se na medíocre medida que considera mal o prazer desordenado, mas admite como suprema a ordem dentro do prazer lícito (o *conforto*) ao qual não pode já abandonar-se (isto é: se é escravo de tal *conforto*) e que teme ver-se privado do mesmo: o temor diante da perda do *conforto* leva assim o dominador a temer aquele que lhe poderia arrebatá-lo sua cota lícita (mas sempre crescente) de prazer domesticado. E assim "o espírito senhorial burguês" — como diz Scheler — vem cobrir com o nome de temperança ou "medida" a gula, a embriaguez, a luxúria, a incontinência regulada. Este homem que é assim tão sensível com seu próprio *conforto*, chega a ser uma pedra insensível diante da miséria alheia, que previamente foi recoberta com razões "muito justas" (tais como: "São pobres porque são vagabundos; se trabalhassem teriam o *status* que eu tenho").

E, considerando ainda outro exemplo, a fortaleza ou *valentia* que é a virtude da paixão da ira pela qual se podem levar avante árduos e temíveis projetos, ao não poder exercer-se no risco real do tempo em que foi necessário enfrentar até a morte para organizar a ordem sobre a qual agora se vegeta, se exerce com pusilânime crueldade masoquista ou sádica à maneira de prepotência colérica sobre os mais fracos (sobre a mulher, o filho e o pobre) e com soberba e ambiciosa ostentação dos bens que se têm (que ocultam o ser pessoal raquítico). Esta aparente "força", violência ou potência institucionalizada encobre uma fraqueza pressentida e um temor diante do perigo iminente e contudo desconhecido. Sabe-se, essencialmente, que a ordem que o fundamenta é inconsistente e que o Outro negado sob a dominação é mais vida, mais forte, mais futuro, porque está na justiça, na razão e no ser livre.

O *ethos* da dominação é uma débil estrutura de pretensas virtudes que encobre hipocritamente uma profunda perversão. O sacrílego do caso é que tal *ethos* foi sacralizado e avança co-

mo eterno para aquele que o cumpre. É aqui que a ética da libertação adquire junto ao oprimido, libertando-se, o caráter de perigo porque tira à "consciência tranqüila" do dominador seu caráter de naturalidade e o interpela como um culpado. O espantoso do caso é que a cota de vício mistificada em virtude no dominador é mutilação do ser do oprimido: o lícito *conforto* que encobre a gula é fome no dominado, a relação sexual paga é degeneração na prostituta, a prepotência do empresário é humilhação no assalariado, a dominação pedagógica do pai é fracasso do filho. . . . E assim o poderoso se constitui no "príncipe deste mundo", como aquele que tenta o mais fraco para retê-lo no "Mesmo"; a tentação é tautologia; tenta-o com sua palavra que não é reveladora nem criadora mas dominadora, palavra do "mesmo-opressor" dirigida a "outro-oprimido" dentro da Totalidade ("o Mesmo"), e para exprimir inversamente a fórmula de Sartre: "A Totalidade é o inferno". Por isso poderíamos simbolicamente dizer que a práxis dominadora é a construtora do inferno.²⁴⁷

§ 29. *A liberdade meta-física do Outro e a negatividade*

Agora devemos voltar a um tema já tratado nos §§ 16-19 e 22, mas esclarecendo certos aspectos e aprofundando outros. "O Outro" cuja posição relevante é o "face-a-face" aparece como o supremamente positivo, no sentido da "negatividade" primeira, como o "nada" de onde a criação do novo, do imprevisível, do ser como amado e livre pro-voca na Totalidade do mundo e interpela ao "serviço" que é a práxis alterativa propriamente humana, a gratuidade onde o homem se revela como tal.

A noção de "negatividade", que indica simplesmente um certo "não", é equívoca, já que há uma negatividade que se joga na Totalidade (aquela que, originando-se em Hegel, por exemplo, chega até Sartre, Marcuse ou Adorno) e aquela que ultrapassando o horizonte do mundo afirma o Outro "como outro" ("negatividade" afirmada como "filosofia positiva" por Schelling posterior a Hegel, por Feuerbach até chegar a um Levinas, por exemplo).

No primeiro sentido, na Totalidade (incluindo então todo o pensamento grego e especialmente Aristóteles, e todo o pensa-

247. Cfr. Nicolas Berdiaeff, *Essai de métaphysique eschatologique*, pp. 263-275, onde se podem ler páginas muito sugestivas.

mento moderno europeu), a "negatividade" indica o que *falta* ao potencial para chegar ao ato. É a noção de "potência" (*dynamis*), mas acentuando não o que "já-é" e sim o que "ainda-não-é". O "ainda-não-é" considerado em si mesmo nos mostra o grau de negatividade de algo. Onticamente a negatividade do fenômeno ou da coisa ou do objeto intramundano é a necessária posição encobridora que o "ente" desempenha com relação ao fundamento. O "ente" não é o "ser" e ao conceituar ou interpretar o ente, o ser fica relegado ao horizonte implícito. Se verdade é des-cobrimen- to, o conhecimento do ente é a não-verdade do ser como fundamento. A negatividade como negação do fenômeno, do ente ou objeto é, exatamente, o movimento dialético ontológico que supera ou nega um horizonte de entes para passar ao que fundamenta, e deste ao outro até chegar ao horizonte primeiro. Para Hegel, tal horizonte primeiro é a Identidade como resultado: o absoluto que se pensa como pensar presente. Esta "superação (em francês *dépassement*, em alemão *Aufhebung*) é negatividade como negação de negação do ente que é negação da verdade arqueológica ou radical (enquanto encobridor do fundamento na cotidianidade da vida óbvia ou ingênua) é negado em sua não-verdade. Esta superação dialético-ontológica nega a diferença encobridora e des-cobre a Identidade fundamental do ser do mundo. Todavia, e em seu fundamento, esta negatividade termina por ser afirmação — então não é negatividade radical. Com efeito, e corretamente, nos diz Ricoeur, contra Sartre, que toda "aniquilação oculta uma afirmação",²⁴⁸ e assim o "nada" de Sartre (que é o próprio homem como ser no mundo), não é senão um modo de ser (o humano). Em Hegel, a afirmação do Absoluto como Identidade resultante final é o fundamento de todo o movimento de negatividade dialética. Adorno mostrou como o "princípio de identidade" tem uma "afirmação como conteúdo",²⁴⁹ mas o que não pôde, foi superar a Totalidade como temporalidade futura, visto que se é verdade que a conceituação objetivante não corresponde à com-preensão do ser, contudo, embora dia-letica-

248. "Négativité et affirmation originaire", em *Histoire et vérité*, pp. 308 ss.; especialmente pp. 328-332.

249. Theodor Adorno, *Negative Dialektik*, p. 149. Diz-nos: "Identidade é a forma originária da ideologia" (*Ibid.*). Adorno fala do "conceito de liberdade" (p. 152), daquilo que deixa lugar "ao qualitativamente novo" (p. 156), mas no fim não consegue superar a noção de *noumenon* de Kant como a negatividade originária.

mente tal compreensão se abra infinitamente para o futuro, não deixa por isso de ser afirmação. A práxis neste caso não é tanto afirmação (negação de uma negatividade segunda) como o "serviço" (negação de uma negatividade primeira). Neste sentido Habermas não consegue superar a noção tradicional de práxis,²⁵⁰ já que toda a escola de Frankfurt, desde Horkheimer até Marcuse,²⁵¹ supõem em definitiva a categoria de Totalidade como o insuperável.

O homem na Totalidade pode ter "livre arbítrio", mas no fim se reduz à pura espontaneidade, auto-determinação, auto-diferenciação eletiva.²⁵² O âmbito da liberdade ôntica joga-se dentro da "necessidade" (*besoin* de Sartre, *Bedurfnis* de Hegel ou Marx, *Sorge* de Heidegger), que se funda no pro-jeto ou compreensão do ser como Totalidade. Neste sentido, a liberdade fica reduzida à espontaneidade (que Aristóteles chamou *ekousion*²⁵³), e o que queremos indicar é que o Outro como outro é liberdade meta-física, para além da espontaneidade solipsista da Totalidade, para além da *fysis* (seja astrológica, vegetal, animal ou humana) é história e criação.

250. *Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien* (1963).

251. Max Horkheimer (1895 —) é com Adorno o autor de *Dialektik der Aufklärung*, e da já conhecida *Traditionelle und kritische Theorie* (1937). Marcuse por sua vez (em *Reason and Revolution*, II, cap. II, 1) somente viu como a "filosofia positiva" o positivismo, mas não viu uma inadequada *formulação* de algo adequadamente *indicado* (um Schelling, Feuerbach, Marx, Kierkegaard etc., fazem parte de um movimento posterior da modernidade onde se indica a questão, mas ainda é conceitualizada a partir da própria modernidade). Nossa crítica tende a salvar o *indicado* e negar a conceitualização enquanto moderna, intratotalizada. Ou seja, o positivismo do século XIX afirmou positivamente o ôntico negativizado por Hegel (é então como um retrocesso, embora ao menos não seja intraconsciençial), mas negou o ontológico e o meta-físico; os pós-hegelianos afirmaram o ôntico, negaram o ontológico subjetual, e abriram a porta (que não atravessaram) para o trans-ontológico; nós afirmamos o ôntico como o rosto do Outro, e aceitaremos a negatividade meta-física do Outro com relação à Totalidade: a positividade do Outro só é afirmada *por ele mesmo* na "revelação". Jamais a Totalidade pode afirmar o Outro como outro (é "negatividade originária" diante da Identidade do fundamento); somente no silêncio e na audição pode, a partir de sua revelação revelante, "servi-lo". Este "serviço" é afirmação suprema da Totalidade que se baseia na negatividade primeira do Outro. Não se trata de uma "dialética negativa" mas de uma "analética (que é negação superadora da dialética) negativa".

252. Ver o que dissemos nos §§ 8-10 do cap. II desta *Ética*.

253. Cfr. *Et. a Nic.* III, 3, 1111 a 22-23: "O ato espontâneo parece ser o que tem o fundamento em si mesmo (*en autô*: na Totalidade)".

É aqui que a tentativa dos pós-hegelianos deve ser reinterpretada. Quando um Schelling enuncia que "a filosofia positiva pode começar simplesmente com a sentença: Eu quero o que se encontra além (*über*) do ser. Assim veremos acontecer graças a um tal querer a real superação (*übergang*)" [do ser como lógos].²⁵⁴ Pelo querer (*Wollen*) chega-se a um "além" (*metá-física*) do ser (como Identidade originária do Saber absoluto). Da mesma forma um Feuerbach, que se propõe superar a "identidade de pensar e o ser, o ponto central da filosofia da identidade",²⁵⁵ afirma que "a nova filosofia [dentro da qual a filosofia latino-americana já é uma realidade] apóia-se na verdade do amor".²⁵⁶ Pelo amor, se alcança a "existência" (na significação kantiana) e pode-se distinguir do inexistente (já que a dor da ausência do amado não é idêntica à sua presença; para a razão, presença ou ausência "do" amado são idênticos). Quer dizer que o amor chega a um âmbito de exterioridade com relação à razão. Da mesma forma, um Marx ("sujeito do trabalho") ou um Kierkegaard ("sujeito da fé diante de Deus") colocam na exterioridade da objetividade abstrata (a Totalidade hegeliana como subjetividade absoluta) a coisa existente em concreto.²⁵⁷ Todavia, não puderam descrever adequadamente a exterioridade ou o fizeram de tal maneira que, no fim, ficaram novamente presos na modernidade: o pensamento de Schelling fecha-se numa Totalidade divina que somos por natureza; a intenção de Feuerbach não supera a Totalidade da Humanidade (que inclui como um "nós" o "eu-tu"); o pensamento de Marx nunca vai além da Totalidade cultural antropológica; a mediação de Kierkegaard reduz a alteridade àquela de um individualismo diante de Deus: é um solipsismo teológico e não chega a descrever uma posição alterativa solidária e antropológica (que pode chegar a uma teológica, como faremos no capítulo X desta obra).

254. *Philosophie der Mythologie*, t. V, 1959, p. 746.

255. *Grundsatze der Philosophie der Zukunft*, § 24; t. II, p. 282; Feuerbach tinha advertido em 1838 que a "liberdade é a noção criadora da modernidade" (*Die Idee der Freiheit*, t. II, pp. 111 ss.).

256. *Ibid.*, § 34, t. II, p. 299.

257. Esta posição pode ser claramente estudada no Marx dos *Manuscritos de 44* até *O Capital*; em Kierkegaard, esta temática é tratada em sua obra filosófica *Postscriptum*, especialmente na II parte, ed. franc., pp. 41-260.

A questão não é fácil, mas toda ela reside na noção de "negatividade primeira" de Outro como outro, cuja afirmação a Totalidade jamais pode avançar (nem como Identidade fundamental) e, por isso, permanece exposta a este momento assistemático negativo insuperável a *partir da Totalidade*. O Outro é aquele que pode afirmar-se a *partir dele mesmo como outro*, e tal ato é revelação, criação, novidade, pro-vocação, interpelação. Esta negatividade não é ôntica nem ontológica: é meta-física. Não é simplesmente o "poder-não-ser" do pro-jeto (possibilidade do fracasso), mas a "impossibilidade-de-ser" o Outro como outro desde a Totalidade, a impossibilidade de compreendê-lo, abarcá-lo, conhecê-lo *desde* o fundamento. E é por isso que "enquanto houver um mendigo — diz Benjamin — será necessário que haja mito".²⁵⁸ O mendigo é o Outro e o mito é o modo de querer dizer o mistério.

Não se trata da minha liberdade (espontaneidade), mas da liberdade do Outro. A liberdade real do Outro é para mim, para nós, para a Totalidade, um momento meta-físico. Se a compreensão do ser em meu mundo não é conceitualizável, porque é o fundamento da conceitualização, com maior razão é impossível conceitualizar o horizonte ontológico do mundo do Outro. Não só é incognoscível, mas é também incom-preensível (tanto atemática como tematicamente). Se seu horizonte ontológico me é incom-preensível *in concreto*, quer dizer que não posso abarcá-lo "como futuro" não posso explicar o seu poder-ser como ser ad-veniente. Sua liberdade real não é mero passado nem presente, mas se funda em seu pro-jeto sempre futuro. Enquanto futuro, o Outro é a exterioridade suprema, impossível de ser intramundano na Totalidade. Se o situo em meu mundo, é como "ente" ou "objeto" (como alienado ou coisificado). É por isso que o ato livre ou "o ato voluntário aparece [na Totalidade] como uma criação na criação; é um infinito reunido num ponto que triunfa da opressão universal e subleva o mundo, porque há no sujeito [como outro] uma potência pela qual a dominação que se exprime sobre o objeto pelo conhecimento já não conta mais. Para mover o dedo mínimo é necessário que se mova o todo do sistema dos fenômenos. . . Conceber a unidade do universo, afirmar que este

258. Citado por Adorno, com outra significação, em sua *Negative Dialektik*, p. 201 (de *Passagenarbeit*, Manuskript, Konvolut 6). Ver a obra de Friedrich W. Schmidt, *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, 1971.

universo não é um sistema fechado, não é acaso admitir que o espírito é com relação ao mundo como um infinito capaz de estar acima de todas as forças naturais? [...] A libertação por iniciativa moral, pela paciência, pela própria morte, heroicamente enfrentada ou aceita, permanece sempre como possível".²⁵⁹ Blondel nos diz, em oposição ao que nós chamamos "a lógica da Totalidade", que há "uma lógica necessária da liberdade".²⁶⁰ Esta "lógica da Alteridade" parte do fato de que há "um *plus* que o ser ou um além do ser, que se traduz na idéia de criação",²⁶¹ primeiramente em seu nível antropológico. Por isso "a liberdade [do Outro] é mistério e não pode ser submetida a uma racionalização";²⁶² isto é, nega-se "a identificação da vontade com a razão",²⁶³ já que o amado como Outro, livre, supera o âmbito da Totalidade como mundo, como ontologia ou como inteligibilidade.

A liberdade meta-física do Outro não é, contudo, o *noumenon* de Kant. Como para Kant é o real que transcende o horizonte da representação objetual; mas, para além de Kant (e mesmo de Levinas), o Outro pode revelar-se desde sua liberdade (ou pode delatar-se na tortura) que é irrupção ana-lógica de sua palavra na Totalidade. Surge então a com-preensão mas somente analogicamente (já que o âmbito da identidade não chegará a explicar o pólo livre dis-tinto do Outro).

O conhecimento objetual do ente, no mundo, é captação de seu conteúdo com sentido (dentro da totalidade ontológica de sentido). A conceitualização ou interpretação do ente é então objetual, abstrata e universal. O Outro como outro livre, como centro de um mundo que me é dis-tinto ou separado do meu ou nosso (exterior à Totalidade) é concretamente incognoscível na proximidade do face-a-face. A inteligência fica como que per-

259. Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pp. 123-124. Cfr. Juan Scannone, *Sein und Inkarnation*, pp. 185 ss. Blondel mostra como o dinamismo mental tende a "formar um todo, *unum et totum*, do qual não é mais do que um fragmento" (p. 130) mas isso leva a destruir o movimento total do ato voluntário que deve saber afirmar-se como "singular, *portio*" (Ibid.).

260. *Ibid.*, p. 127.

261. E. Levinas, *Totalité et infini*, p. 193.

262. N. Berdiaeff, *Essai de Métaphysique eschatologique*, p. 178.

263. E. Levinas, *op. cit.*, p. 194.

plexa e deve entregar as armas ficando à espera na esperança; denominamos tal posição con-fiança, fé. Por isso o respeito, a veneração,²⁶⁴ o reconhecimento da liberdade do Outro (*liberté d'Autrui*) não pode fundar-se na razão ou no *lógos*, na intuição ou compreensão, mas na con-fiança que afirma o Outro como um *prius*, como o anterior *de suyo* (como diria Zubiri) ou a negatividade primeira (afirmação suprema, mas *desde* o mesmo Outro como outro) do semelhante mas jamais igual, do próximo mas nunca o mesmo. Desde este nada (*ex-nihilo*) é que irrompe, a partir de sua liberdade (o *nada* primeiro),²⁶⁵ o Outro como criador, interpelante, pro-vocador de justiça.

Negar o Outro é negá-lo como livre; é negar a sua liberdade. Negar a sua liberdade é a totalização da Totalidade; é o único mal (que descrevemos no § 21). Negar a liberdade do Outro é afirmar a Totalidade como única; mas é transformá-la *ipso facto* em *fysis*, na "natureza" diante do homem; é transformar toda a relação em pura relação econômica do homem-natureza. A própria liberdade do Todo é agora somente espontaneidade e não já liberdade propriamente dita. A espontaneidade humana do Todo é um momento do único, que necessariamente se diviniza como panteísmo: tudo é um, existe desde sempre, é divino. Negar a liberdade do Outro também é negar a história, porque o Todo é natureza, e por isso é divinização da natureza. Engels, em ontológica coerência chega a dizer: "As sucessões eternamente repetidas dos mundos no tempo infinito não são mais do que complemento lógico da coexistência dos inumeráveis mundos no espaço infinito [...]. A matéria move-se num ciclo eterno".²⁶⁶ A "lógica da liberdade" é outra.

O respeito e a veneração do Outro como outro livre transforma a Totalidade. Exposta e aberta pelo silêncio à voz pro-vocadora do Outro, chega a ouvir a sua voz, acolhe tal palavra analógica e procura aceitá-la como criadora, como inovadora, já que "o novo

264. Ver as obras de Otto F. Bollnow, entre elas *Die Ehrfurcht*.

265. No caso do filho, a *liberdade* pro-criadora dos pais, evidencia antropologicamente de maneira paradigmática essa negatividade primeira como afirmação suprema do Outro: os padres (exterioridade da Totalidade filial) decidem, desde "fora" do que ainda não é, acerca de seu ser; essa decisão de "ter um filho" é a afirmação suprema, que irrompe na Totalidade do filho como *criação*.

266. *Dialektik der Natur*, p. 27.

é o Outro".²⁶⁷ A resposta à palavra criadora do Outro já não é mera obra (*érgon*, em Aristóteles, ou *práxis*, a grega ou moderna incluindo Marx ou Sartre), que vem atualizar o *que falta* (negatividade ôntica). Ainda além do trabalho como mera produção de entes mundanos, está a oblação, o culto, o serviço, que da gratuidade erótica ou pedagógica chega a ser uma política libertadora. O *serviço* (do hebraico *habodáh*) é meta-físico, ao passo que a *práxis* é somente ôntica (tal como a descrevemos no § 12 do capítulo II). O "serviço" é a ação de um livre diante do livre; é a maneira como a Totalidade se abre no face-a-face e realiza efetivamente como resposta (e não por própria iniciativa dominadora) o momento dialético prático. Avança para o Outro e o envolve como quem abriga com seu manto no frio a sua amada, seu filho ou o pobre. Não para si, mas por ele mesmo como outro. O "serviço" é *práxis* libertadora. A *práxis* conquistadora é dialética enquanto inclui o Outro dentro da Totalidade (Pizarro conquista os Incas). A *práxis* libertadora ou "serviço" parte do Outro (*analógico*) já que sua palavra que pro-voca à justiça é *analética*; a resposta da Totalidade que cresce dialeticamente para servi-la já não é conquistadora, não inclui unicamente o Outro na própria Totalidade, mas cria uma *nova* Totalidade que é analógica à primeira e originada pela con-vergência das duas *práxis*: a interpelante criadora do Outro e a serviçal libertadora da Totalidade. É aqui, e somente aqui, que a Totalidade se decide pelo bem e realiza seu ser como dever-ser. A Totalidade equívoca nega sua totalização opressora e afirma sua capacidade libertadora.

É somente afirmando pela *práxis* libertadora a liberdade do Outro que a mera espontaneidade da Totalidade chega ao nível de liberdade humana. A liberdade humana é fruto de um compromisso e de uma ação libertadora, é na verdade uma história. Os dois limites da liberdade, que portanto a negam, são, de um lado, a Totalidade plenamente totalizada ou a total naturalização do homem (já não é homem, seria pura natureza sem liberdade); por outro lado, a Alteridade puramente gratuita com o conseqüente desaparecimento da Totalidade (já não é homem, seria Deus e também não teria liberdade finita, humana). A liberdade humana desenvolve-se, então, entre a natureza e a divindade, sem ser uma nem outra, aproximando-se do físico

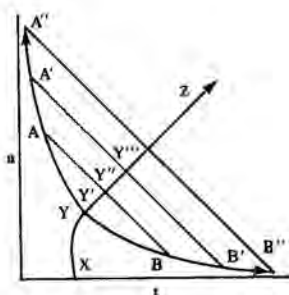
267. E. Levinas, *op. cit.*, p. 194.

(o mal) enquanto Totalidade fechada; aproximando-se do Outro (o bem) enquanto "serviço" meta-físico.

Seja-nos permitido, como em outras ocasiões, uma representação esquemática, com mediações matemáticas:

Esquema 10

LIBERDADE E LIBERTAÇÃO



a = Alteridade; t = Totalidade; linha assíntota $A''YB''$; x = origem animal da evolução do *homo*; Y = momento de acesso à liberdade (*homo sapiens?* segundo Zibiri); YZ = avanço da história.

Quando o homem acede à liberdade (Y), depois da evolução interna dos primatas e do próprio homem (já que o homem foi primitivamente com-preensor intelectual mas ainda não com plenitude de responsabilidade livre) abrem-se-lhe possibilidades de realizar a liberdade do Outro (A , A' , AA'') para ser livre, ou fechar-se na Totalidade negando o Outro (B , B' , B''). O progresso histórico da humanidade (passagem de Y a Y' Y'' etc.) não nega a liberdade e sim amplia sua margem (AB é menor que $A'B'$), mas, ao mesmo tempo, o homem pode ser mais livre ou Alterativo (já que A'' se aproxima mais de a do que A) ou mais bestial e totalitário (porque B'' se aproxima mais de t do que B). A totalização (t) é a naturalização do homem (e paradoxalmente sua auto-divinização); a Alteridade ou o "serviço" (a) é a libertação do homem e sua plena humanização (e paradoxalmente ao negar-se ser Deus, já que para "servir" deve negar-se como Totalidade totalizada; "servir" é reconhecer-se na finitude, é adoração). Na história, contudo, jamais $A''YB''$ tocará nem a nem t (é um infinitésimo), e

quem pretendesse ter tocado ou cumprido *a*, ao divinizar-se se totalizaria e tocaria na verdade *t*: pretender estar no Reino é o próprio Inferno; mas dizer que "o Outro é o Inferno" é já viver nele. A pretensão sartreana da liberdade absoluta é naturalização do homem e seu pretendido ateísmo é uma divinização do *ego europeu*, que Sartre nega em seus compromissos; compromissos que negou por sua parte em sua conceitualização (no tempo de *O ser e o nada*). A ontologia da Identidade quer tocar *a* e *t*, a teoria se identifica com a práxis em Hegel, ou o humanismo é naturalismo e o naturalismo é humanismo (nos *Manuscritos do 44* de Marx): identificar liberdade e necessidade ou pretender conciliá-las é simplesmente eliminar a liberdade (e com ela a doutrina da criação) dentro da Totalidade totalizada feita natureza física. Os extremos se tocam e o "valor" tentado torna-se "totem"; a anti-teologia do Criador torna-se teologia panteísta da natureza; a libertação se realiza como dominação e a alienação é inevitável. Aqui nos situamos no nível da conceitualização, já que temos consciência de que muitos filósofos tentam algo diferente daquilo que formularam; mas, também, como filósofos, devemos censurá-los pelo fato de não terem tido suficiente criatividade para inventar categorias adequadas que pudessem formular corretamente o que se tentava com justiça faticamente.

§ 30. Bondade moral da práxis libertadora

Já mostramos como a lei vigente não pode ser o fundamento da moralidade do ato, no § 26. O próprio Max Scheler tinha criticado o critério formal da lei como princípio moral, e por isso definiu a moralidade do ato dizendo que "nosso querer é bom se escolhe o valor mais alto que radica nas tendências. O querer não se rege por uma lei moral que lhe seja imanente, mas pelo conhecimento da altura da matéria valiosa dada na tendência, conhecimento que se apresenta no preferir".²⁶⁸ Ou seja, a moralidade do ato está na relação estabelecida entre o valor preferido (que nunca é um valor moral para Scheler) como o melhor (conteúdo objetivo da tendência), e o efetivamente representado e proposto à vontade como fim a ser realizado. Se há coincidência entre o

268. *Der Formalismus in der Ethik*, p. 63. Ver nossa obra *Para una destrucción de la historia de la ética*, § 20, onde explicamos mais detalhadamente esta questão.

valor preferido e o realizado, depois da eleição e representação, o ato é portador de valor *bom*. Mas, como vimos no § 8, os valores não são senão o ser mediativo da possibilidade (a possibilidade *qua* possibilidade, ou seja, a "posição" do "à mão" enquanto se funda no pro-jeto e condiciona sua efetuação) e portanto não pode ser o fundamento da moralidade. Deixa-se ver isso claramente pelo simples fato de que o valor vigente (e por isso a "hierarquia" de valores) pode ser simplesmente a mistificação de um desvalor: a ordem vigente de valores historicamente não pode ser enquanto tal fundamento. Mas nem sequer um valor absoluto (ou "hierarquia" absoluta de valores) — questão que não discutiremos em si mesma — pode ser fundamento, já que o ser como poder-ser é o horizonte que explica e exige os valores. A ética axiológica fixou onticamente o fundamento da moral, e por isso não chegou sequer ao fundamento ontológico.

Mas nem o *fim*, que em seu sentido ontológico é equívoco, pode ser sem mais o fundamento da moral, porque o pro-jeto vigente ou da Totalidade como tal (seja o meu, o nosso ou o da Humanidade presente) não o é. O pro-jeto pode negar o Outro e desse modo os atos fundados nele contribuirão, como práxis dominadora, para aprofundar o mal. A práxis dominadora e conquistadora (aquela que imobiliza o Todo e que nos faz crescer dialeticamente na mesmidade) funda-se no pro-jeto estabelecido, e não deixa por isso de ser imoral. O projeto conquistador é um projeto eticamente perverso. A ética da conquista não só se funda num fim, mas é além disso axiológica: realiza os valores em sua mais cabal expressão. É pelos valores vigentes e pelo fim da Totalidade que o dominador domina e o conquistador conquista os outros homens. O caçador caçava animais para comer; o guerreiro arcaico caçou homens (entre os antropófagos) ou derrotou inimigos para subsistir; os exércitos dos impérios conquistaram povos para exercer sobre outros homens o predomínio, a "vontade de poder". Sua práxis violenta e dominadora seria axiologicamente positiva e teleologicamente boa, se a Totalidade fosse o último horizonte, já que cumpriu "o valor mais alto radicante na tendência" do dominador. O pro-jeto eticamente mau (analisado no § 21) não pode fundar a bondade moral do ato humano.

A bondade moral do ato, do ato que se abre a partir do projeto ontológico, se funda num pro-jeto aberto ao Outro (estudado

no § 22) e se realiza como práxis libertadora, como "serviço", cujo fundamento é um projeto histórico de libertação. Isso exige análise.

Até o presente temos falado simplesmente de um projeto ontológico da Totalidade. Todavia, é possível distinguir agora entre um projeto vigente (que é o da Totalidade ou do grupo dominante: o projeto do "mesmo ôntico" que se impõe ao "Mesmo" como Totalidade), e um projeto de ordem futura.²⁶⁹ O projeto histórico futuro, não da dominação ou da conquista (projeto do Todo como "o Mesmo"), é o fundamento da libertação. O projeto é equívoco: como dominação é mau; como libertação é bom. O que é que pode permitir-nos discernir a equivocidade do projeto? Já o indicamos repetidamente: o Outro. Enquanto é negado (dominação e conquista é morte do Outro) é mau. Enquanto é afirmado como Outro, como negatividade primeira, é bom. O ato bom é afirmação do "Outro", é "serviço" que avança para além do interesse vigente e do projeto positivo para a utopia. *Ouk tópos* (em grego: sem lugar) é o "ainda não vigente". A "utopia" pode ser a mera veleidade ou irreabilidade, ou pode ser a abertura que mostra o futuro autêntico através da estrutura atual do Todo. O "serviço" como gratuito, e portanto a gratuidade, relaciona-se com a essência do homem. A diferença entre a audaz e irreável utopia, e a utopia autêntica ou histórica reside em que, na primeira, a veleidade quer superar o dado por pura curiosidade, por aborrecimento, para fazer algo "novidadeiro" (o "novidadeiro" ou a novidade como "novidadeiro" é o oposto do "novo" como criação); é a passagem do ato do "Mesmo" em potência mas imprudentemente. A utopia autêntica é o projeto novo que se vai constituindo (fora da ordem dada) a partir da exigência analética do Outro, do "pobre", daquele que sendo oprimido conserva ao mesmo tempo uma exterioridade escatológica. O "fora-do-lugar" (da Totalidade é o Outro, mas não como o irreável e sim como o realíssimo. O fundamento da moralidade do ato é a "utopia analética" e não a meramente dialética. Nisto, embora possa servir-nos para pensar,



269. Ver o que já dissemos no § 25 do cap. IV, distinguindo o poder-ser da Totalidade como mero interesse ou futuro inautêntico, e o projeto alterativo como bem comum ou futuro autêntico.

nossa análise não só se separa de Hegel mas também de Ernst Bloch.²⁷⁰

Em resumo, Hegel e Bloch nos propõem no fim uma "pátria da Identidade".²⁷¹ Para Hegel, como vimos, cada povo particular é um "ser-aí" (ente), uma determinação finita que deve ser negada a partir da potência do universal ("o Mesmo"): "O Espírito pensante da História universal quando se despoja destas limitações dos espíritos dos povos particulares e de sua própria mundanidade, capta sua universalidade concreta e se eleva até o saber do Espírito absoluto, como verdade eternamente efetiva".²⁷² Ou seja, o movimento da história é a passagem prepotente de um horizonte pátrio para outro que o envolve dialeticamente: passagem da diferença, do diferido, para a Identidade ou fundamento ("a Totalidade do Ser" como história universal do Único Espírito: o Absoluto). O processo dialético, em sua essência pode ser realizado desde "o Mesmo" pelo grupo dominador ("o mesmo") e nisso Hegel pensa da mesma forma que Nietzsche: a classe suprema é a classe dominadora, não do particular mas do universal final: "O povo em questão é o dominador do mundo",²⁷³ e a moralidade do ato, então, é adequação da práxis particular à universal práxis da dominação mundial do "Mesmo".

Os pós-hegelianos, de esquerda, levantaram-se contra esta ontologia aristocrática, e mostraram que é pela vertente dos dominados dos "escravos" que a história avança. Nessa linha, como contemporânea reinterpretação, deve-se situar Bloch, de quem só queremos indicar aqui a tese central.²⁷⁴ Nosso autor deve situar-se dentro da tradição, não só de um Feuerbach ou Marx, mas de um Marcion, Montano, Joaquim de Fiore ou Tomás Münzer (cristãos helenizados que lutaram escatologicamente sem mediações históricas). Bloch mostra que a tradição cristã

270. Cfr. Ernst Bloch, *Das Prinzip. Hoffnung*, t. I-III, e *Atheismus im Christentum* (Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, pp. 357 ss., dá um resumo interessante da questão; também em Juergen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, apêndice final: "Um debate com Ernst Bloch").

271. *Heimat der Identität*, que nos lembra o *zu Hause* de Hegel.

272. *Enzyklop.*, § 552.

273. *Ibid.*, § 550.

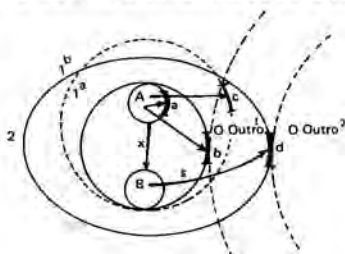
274. No segundo tomo da obra que continuará *La dialéctica hegeliana*, pensamos tratar da questão da utopia no socialismo do século XIX.

se divide em duas vertentes: a do cristianismo dominante (o *status quo*), e a do cristianismo oprimido, que seria um "ateísmo" não consciente. Para simplificar por agora a resposta da meta-física da Alteridade a partir da América Latina (questão que abordaremos novamente no capítulo X), podemos dizer que efetivamente todo grupo revolucionário, como aquele que propicia Bloch, deve ser "ateu" do deus estabelecido como a "ordem" imperante ("ateu" dos deuses romanos foram os primeiros cristãos, da mesma forma que "ateus" dos deuses da *Aufklärung* e de Hegel foram os pós-hegelianos). O que Bloch não percebe é que tal "ateísmo" não é mais do que o primeiro momento negativo com relação à Totalidade totalizada como a "ordem" vigente (e divinizado conseqüentemente: são as divindades ontológicas, mesmo em nome da "civilização ocidental e cristã", novo tipo de totalização). O marxismo e Bloch reduziram seu discurso à negação do "falso" deus imperante: a ordem burguesa; mas não descobriu o conteúdo positivo de tal "ateísmo": a aceitação da sacralidade do Outro. Ou seja, a negação da teologia hegeliana por parte de Feuerbach e o privilegiar a antropologia é a correta maneira de permitir nossa formulação alterativa. O "ateísmo" dos pós-hegelianos é uma meta-física da Alteridade sem consciência (invertendo e dando pleno sentido à fórmula de Bloch). Somente o "ateu" da Totalidade (por destotalização e abertura) pode "servir" o Outro como outro (além da Totalidade declarada não-Deus ou secularizada). Desta maneira, o "ateísmo" da Totalidade é condição de possibilidade da "utopia" alterativa ou o "projeto de libertação", fundamento da bondade do ato humano ou moral.

Para poder ver melhor a descrição que a seguir propomos, indicaremos num esquema o complexo emaranhado de projetos:

Esquema 11

PRO-JETO DOMINADOR E PRO-JETO LIBERTADOR



Este esquema vem completar aquele já esboçado no § 25. A: dominador; a: pro-jeto do grupo dominador; b: o pro-jeto *a* imposto à Totalidade; c: na conquista o projeto *a* se impõe a Outros homens; 1 a: Totalidade dominada por A; 1 b: nova ordem, e império conquistado; B: o dominado sem pro-jeto próprio estabelecido; d: pro-jeto de libertação; 2:a pátria *nova* ou a "nova" ordem gestada como "serviço" ao Outro; flecha x: dominação; flecha s: "serviço".

A dialética de dominação desenvolve-se por um *mesmo* projeto (*a-b-c*), repetição do "Mesmo" sacralizado. Os fascismos, o nazismo e os impérios devem sempre divinizar o Todo imperante dominando o Outro como coisa sem pro-jeto próprio (*B*). Bloch e certas esquerdas se declaram "ateus" de tal pro-jeto, mas ao afirmar o objetivo de sua práxis, sem ter percebido clara e meta-fisicamente a Alteridade do Outro, caem novamente dentro da Totalidade dialética. A "dominação" do proletariado ou se fecha num círculo, B substitui A, ou se confunde com um pro-jeto de conquista (*c*), ou simplesmente de conquista do poder pelo poder (e sem novo pro-jeto histórico). Para que o pro-jeto seja *novo*, deve contar com a meta-física da criação, da liberdade, da Alteridade, e com um método analético. Com efeito, o projeto *d* (de libertação) tem como conteúdo histórico o que o Outro revelou pro-vocativamente como sendo seu direito *além* da Totalidade estabelecida. Só o momento analético do amor-de-justiça lança o processo para a sua novidade, e somente depois pode começar a guerra. A guerra é um fruto que o pro-jeto seja *novo*, deve contar com a meta-física da criação, da liberdade, da Alteridade, e com um método analético. Com efeito, o projeto *d* (de libertação) tem como conteúdo histórico o que o Outro revelou pro-vocativamente como sendo seu direito *além* da Totalidade estabelecida. Só o momento analético, do amor-de-justiça lança o processo para a sua novidade, e somente depois pode começar a guerra. A guerra é um fruto e não a origem. O que parecia ser o começo, no nível dialético da Totalidade (como oposto à paz da injustiça), acaba sendo compreendido a partir de outro horizonte dialético (de origem analética) como opostos (paz-guerra) que se dissolvem numa ordem que os concilia e supera: o caminho da libertação como "serviço" que não é nem paz injusta da Totalidade totalizada (paz da dominação e morte da história), nem a guerra de dominação ou para dominar (guerra do Todo e dentro de suas regras). O "caminho da libertação" como *serviço*, porque anuncia uma nova ordem de justiça, nova pátria para o Outro, aparece como

instauradora da paz futura para o pobre e como perigo e risco de desaparecimento para o Todo (guerra então, mas não de dominação e sim de resposta, de justiça, práxis atéia da Totalidade e adoradora do Deus-Outro, diferente de todo sistema). O projeto de libertação nega ao projeto do "Mesmo" (a-b-c) como eterna reiteração do deus panteísta. Bloch se encontra mais próximo da Alteridade do que o nazismo, o facismo, os totalitarismos e impérios conquistadores.

Por outra parte, o projeto histórico de libertação é a necessária mediação de todo projeto futuro: é a realização presente de um movimento escatológico, isto é, da impossibilidade de que a história termine por fechar-se sobre si mesma e terminar assim o processo. Mas contra a "má infinitude" que Bloch ou o marxismo deixariam aberta, onde só se afirma o "ateísmo" da Totalidade, a Alteridade supera a "má infinitude" afirmando *positivamente* (desde o Outro, já que ele aparece como a negatividade primeira) a Infinitude do Outro, e passando assim a uma "nova" ordem que já não é repetição mas acesso ao irrepetível. Os socialismos chamados utópicos que nascem contra a revolução burguesa francesa, os pós-hegelianos, Bloch e a Escola de Frankfurt, por exemplo, carecem do ponto de apoio que lhes permita ser realmente "novos"; falta-lhes o pensamento desde uma exterioridade real. Nós, latino-americanos, temos este ponto de apoio, juntamente com os africanos e os asiáticos. A partir da "exterioridade" do Atlântico Norte (Estados Unidos, Europa e Rússia) podemos vislumbrar um projeto pós-moderno, a quarta Idade da filosofia ou a antropologia da libertação.

O ato moralmente bom, então, é o ato transversal ao Todo, um ato criador: o "serviço" ou o "trabalho" (*habodáh* em hebraico significa também trabalho) libertador. Tal "serviço" vai além da necessidade, da pre-ocupação ou da *boulesís* aristotélica, vai até onde chega o generoso e gratuito amor-de-justiça (o *désir* de Levinas ou o *agápe*). O fundamento do "serviço" não é a lei nem o valor: é o Outro que pro-vocando gesta um projeto libertador que ob-riga a cumpri-lo na gratuidade, porque se impõe como digno, como justo, como sagrado.

Esse novo projeto originará novas leis, fundará novos valores, porque tal "direito" e "hierarquia de valores" se irão gestando no próprio caminho da libertação concreta. O "serviço" ou "trabalho" libertador é analético (desde o Outro e cada dia) e

não ideológico. O projeto existencial, libertador é o mais distante de uma ideologia e não pode sê-lo por essência. A ideologia é a formulação ôntica-conceitual que justifica a ordem estabelecida (que encobre a verdadeira realidade mistificando positivamente o desvalioso do caso). O "serviço", ao contrário, não se move por ideologias, mas se integra na paragem nunca palmilhada do criativamente "novo". Ele permitirá que sobre seus rastros nasçam ideologias, mas ele nunca pode sê-lo. A negatividade primeira, inconceitualizável enquanto tal (mais que o próprio projeto ontológico que também não é conceitualizável), é garantia de não ideologização, mas, e ao mesmo tempo, de prudência política. Ao não poder absolutizar nenhum projeto ôntico, aquele que "serve" ou "trabalha" está sempre atento à nova provocação do Outro, e ao não absolutizar seu projeto ôntico conserva sempre uma ductilidade política que lhe permite reformá-lo, corrigi-lo, adaptá-lo. No caminho da libertação, o "diálogo" termina por totalizar-se e impede a libertação. Aquele que aceita o resto escatológico irrealizável de todo projeto (porque o Outro é sempre "exterior") é tão político, que contudo deve ser distinguido de Maquiavel ou do utópico irreal. O utópico irreal confunde "sua" ideologia ortodoxa com o projeto da libertação (sempre é um projeto *c*: conquistador a partir do "Mesmo"). O maquiavélico também se propõe fazer passar o projeto conquistador ou dominador (*c* ou *b*) por um projeto libertador; e por isso deve usar astutamente meios para encobrir suas intenções e fazer crer ao dominado que o liberta, dominando-o na verdade. Quando se diz: "Qualquer meio é bom para o fim", o fim é a dominação e por isso todo meio é igualmente mau. Em ambos os casos a ação não é "serviço" ou "trabalho", mas dominação, escravização, totalização, ateísmo do Deus-Outro.

O ato moralmente bom, o "serviço", é já a paz, é o mérito e a felicidade à qual o homem possa aspirar. É sabido que Kant, por seu dualismo antropológico, postergou até depois da morte (e daí a necessidade de uma imortalidade da alma) a coincidência de felicidade e virtude.^{2 7 5} Para Kant a felicidade era como um perfeito *conforto* do corpo já que toda inclinação era patológica (e o respeito, realmente, não é inclinação). Se a felicidade se reduz ao simples nível empírico corporal, é necessário um

275. É todo o livro II da *Kritik der praktischen Vernunft*.

"paraíso de Maomé", impossível nesta vida, para que se dê junto à virtude. Se a felicidade (*beatitudo* dos medievais) é realização plena do ser do homem, realização querida, amada e sentida como tal (mesmo no tormento da tortura, da morte e da desonra injusta), então o homem virtuoso pode ser feliz na vida presente. Se o ser do homem, em sua essência, é diferente das restantes coisas do cosmos, dos vegetais e animais por sua incessante abertura à Alteridade, à história futura em busca do Infinito, aquele que vive a aventura da passagem da destotalização de um estado de coisas para a novidade do "serviço" do Outro como criação, pro-criação e "trabalho" constituinte da ordem justa, já tem (nessa venturosa vida de risco e alegria, de invenção e de criação, de amor e misericórdia) realizada a sua felicidade, já está no Reino.²⁷⁶ A *alegria* (ou felicidade) do libertador é infinita, e nenhuma outra experiência humana pode igualá-la. O face-a-face que o libertador vive, o amor livre diante de um livre, a gratuidade de dar até a própria vida pelo Outro, a fecundidade de poder comunicar nova vida aos mortos dentro da Totalidade (onde eram "nada" como Martin Fierro), são experiências empíricas e espirituais que um *gourmand* como Kant nunca pôde viver. Na burguesa Prússia, um professor universitário, solteiro e controlado, só podia divinizar a ordem e o dever (dentro da ordem estabelecida): teve que deixar para depois da morte a coincidência da felicidade (porque ele mesmo era um infeliz, levando em conta seu próprio pensamento) e a virtude. Na verdade, somente depois da morte à Totalidade e na mortalidade do "serviço" se realiza a coincidência do "bem supremo". Toda a "dialética da razão prática" kantiana vem mostrar a Alteridade do bem, posterior à morte da Totalidade, para aquele que se compromete até à morte no "serviço" da libertação do Outro.

Não só a alegria mas também a *paz* do libertador é infinita. A pessoa sabe que está realizando o que o Outro implora e a "consciência ética" e "moral" aprova o que se vive. A intransigibilidade do dominador surge do fato de que, tendo calado a

276. Assim como tínhamos dito que o "Inferno" (em filosofia é apenas um símbolo) é o "Reino da dominação" que já começou e tem seu "príncipe" (o dominador ou a "serpente"), também podemos simbolicamente dizer que o "Reino" já começou no amor de serviço, deixando para os teólogos o esclarecimento sobre a escatologia começada na história e completada no fim dos tempos.

"consciência ética" (a voz do Outro que estudamos no § 24), a "consciência moral" ou ôntica também acaba por silenciar. Como foi educado dentro da ordem estabelecida (suas leis, seus valores, seus deuses), não sente remorso por suas injustiças. Mas sempre, embora de maneira encoberta justifique a sua dominação, o Outro continua eternamente sendo um perigo, de maneira oculta e misteriosa. O pobre é a origem de sua intranquilidade, de sua infelicidade, da fraca estrutura da Totalidade (por isso "o Outro é o inferno" para Sartre), e a felicidade deve ser postergada para depois da vida (da ordem burguesa imperante). O pacífico, ao contrário, é aquele que, pela "consciência ética", deixa que o Outro faça chegar sua voz até seu ouvido atento; é aquele que segue a voz de sua "consciência moral", que indica o "como" do "serviço" ou a moralidade da ação libertadora dentro das exigências do projeto libertador; é aquele que pode educar tal consciência ôntica ou moral a partir das exigências ou pro-vações de justiça do Outro que o interpela desde a "exterioridade". Isso já indica toda a nova descrição do ato da "consciência moral", toda uma nova pedagogia moral, não em vista do fim, mas em vista de um projeto libertador que se forja analiticamente a partir do Outro e a seu serviço, por um trabalho trans-ontológico (que não deve ser confundido com o trabalho ôntico que realiza necessidades).

O "serviço" ou a práxis libertadora põe em questão a Totalidade, e como se levanta diante da injustiça vigente (dominação não isenta de violência, mas violência institucionalizada), a lógica da Totalidade não poderá suportar sua existência. A mera dominação se transforma em violência repressiva. A práxis libertadora ou a ação moralmente boa aparece como um ato perigoso, subversivo, que questiona o Todo. A violência repressiva hispânica obriga os patriotas a constituir os exércitos libertadores ilegais (de um San Martin ou Bolivar), tomando um exemplo do século XIX, embora no século XX haja outros exemplos. Nasce assim a guerra, injusta para o opressor e justa para o oprimido. O ato moralmente bom mistura-se assim com certa violência, mas não a que impede de crescer e sim aquela violência exercida pela semente que morre no solo para buscar a luz do dia e o ar dos pampas.

O "serviço" ou o "trabalho" (a práxis libertadora) pode ter, desde sua origem (desde o oprimido na Totalidade) uma du-

pla intenção (ainda que um mesmo pro-jeto de libertação histórica). Uns se comprometerão em vista da "tomada do poder" da Totalidade futura (são os políticos da ordem futura); outros se comprometerão com o serviço ao pobre e sem pretender a "tomada do poder" mas a realização de uma vocação pedagógica de libertação. É aqui que o filósofo, ombro a ombro no tempo do "transbordar" da Totalidade se distingue do político ou do militar, guardando ao mesmo tempo a diversidade de seu chamado e a praticidade efetiva de sua tarefa ("serviço", "trabalho"). O filósofo aparece como o "tavão de Atenas", o crítico não só em palavras, mas também na perigosa concretização existencial de sua figura de "mestre". A filosofia como uma pedagógica analética da libertação realizará na América Latina sua função ou não fará filosofia nenhuma. E, contudo, também não deve esperar a glória nem no dia em que o pro-jeto libertador começar a ser realizado, porque seu companheiro (o político) no tempo do transbordar da Totalidade se voltará contra ele quando quiser repetir sobre a "nova" ordem sua crítica libertadora. A filosofia, que tem condicionamentos políticos, nunca é "política" (exercício do poder e concomitantemente solidário da dominação). Quando a filosofia e a política se identificam quer dizer que a Totalidade se fechou (como com Platão e Hegel), e o futuro é considerado como não-ser, como o inimigo, imolando-se ao mesmo tempo meta-fisicamente ao Outro, e política ou guerreiramente ao bárbaro (pela guerra de conquista: Alexandre ou Hitler).

A "violência" dominadora ou conquistadora é o ato moralmente perverso, mau. O "serviço" ou o "trabalho" criador ou libertador é o ato moralmente humano, perfeito, bom. Por isso, a violência mais perversa é a tortura, porque o sádico age malignamente em nome da lei, dos valores e do fetiche vigente. Por isso o ato humano cuja bondade é infinita é o saber perdoar o próprio verdugo. A pessoa coisificada como simples *delatora* daquilo que em liberdade não *revelaria*, constitui-se como homem, como livre e como Outro ao impedir que o verdugo se constitua como máquina de dor, restituindo-lhe seu ser de homem livre. Ao compreender que se fosse realmente livre não poderia torturá-lo, eleva-se até aceitar que aja desta maneira porque "não sabe o que faz". O torturado coisificado aceita sua posição de coisificar o verdugo no desejo da vingança. Vingar-se é atribuir ao do-

minador um castigo que deverá ser cumprido pelo torturado. O perdão, ao contrário, deixa que o torturador seja em sua exterioridade o Outro. O perdão deixa de atribuir ao Outro o castigo merecido; esquece o mal sofrido e nega a possibilidade de vingança. O perdão é a negação do ressentimento e a única maneira de superá-lo. O perdão é o ato passivo do amor-de-justiça na impossibilidade prática do "serviço" por ser objeto ativo da violência sádico-dominadora. Mas esta passividade aparente da não-práxis libertadora é a condição de possibilidade da conversão à justiça do torturador e da abertura e exposição da Totalidade (o torturado) à Alteridade embora esta se apresente em sua extrema maldade, não só como tentação mas como violência efetivo-tentadora. O torturado que perdoa é a posição limite na qual o homem tem a vontade suprema de liberdade na permanência do face-a-face; embora o torturador, por sua violência coisificante, se apresente como "máquina de produzir dor", o torturado lhe outorga perenemente sua dignidade de rosto humano diante do qual ele mesmo permanece livre.

§ 31. O *ethos* da libertação

O tema deste parágrafo pareceria incluir uma contradição ou paradoxo: Como pode haver um hábito cuja função consista em criar o novo? Como pode alguém habituar-se diante do sempre novo? É possível uma virtude ou costume relativo ao único, ao irrepetível, à libertação do dado? Se existe tal hábito, deveremos saber distingui-lo dos vícios-virtudes da Totalidade cuja essência consiste em dispor a realizar "o mesmo", como repetição habitual que predispõe como espontaneidade segunda. Na Totalidade a virtude (que é um vício mistificado) é reiteração de um mesmo *conteúdo*: realiza-se "o" mesmo por tradicionalismo. Realiza-se pulcramente com o *ethos* imperante, e por isso inevitavelmente dominador. Entre os dominadores o *ethos* prototípico é o dos conquistadores guerreiros (aquele exaltado por Nietzsche). Nosso pensamento deverá agora deter-se no *ethos* contraditório, o mais oposto a tal modo de ser dialeticamente dominador do Outro. Trata-se do *ethos* da libertação que inequivocamente lança a história para o futuro, para o novo; o homem

realmente criador, aquele que se compromete com o risco de sua vida a "servir" o Outro no "trabalho" transontológico da justiça primeira. Trata-se do libertador pedagogo, do fecundo procriador que com amor gratuito dá o ser por difusiva expansão de sua própria alegria. A destotalização da Totalidade totalizada, o primeiro movimento crítico-libertador, germina no "homem supremo", o homem que, da plenitude de sua existência, como novo nada do Todo (porque sabe ouvir a voz interpelante do Outro), pode aparecer como o único que enfrenta a Totalidade para censurar-lhe sua injustiça. Esta posição excêntrica do pro-feta ("aquele que fala diante de") tem anterioridade meta-física e posterioridade inequívoca com relação ao político libertador; não consideramos o político libertador agora, por ser evidentemente outra questão. O político libertador, aquele que se lança no processo de libertar o oprimido, caminha ao lado do pedagogo da libertação (o filósofo é o pedagogo da libertação e ao mesmo tempo um pro-feta, em seu sentido antropológico), mas distingue-se do político libertador pelo fato de ter como objetivo concreto a "tomada do poder", isto é, uma Totalidade futura como Totalidade "em suas mãos". A vocação do político, mesmo do libertador na justiça, inclui uma cota inevitável de dominação. Poder-se-ia dizer que a posição contrária é utópica-irrealista ou anarquista. Ou seja, é o puro superar a Totalidade por inconformismo, por infantil desejo de novidade, ou para tranquilizar a consciência de "petit bourgeois", ou um puritanismo reacionário do angélico querer permanecer com as "mãos limpas". O mestre libertador é o criador primeiro; é aquele que chamou com o povo o político e lhe entregou sua vocação. Foi ele que primeiro soube escutar o Outro, dar valor à sua pro-vocação, tematizar conceitualmente sua interpelação. É o pedagogo do político libertador; este é seu fruto operativo com o qual nunca poderá confundir-se a não ser no risco, no compromisso cotidiano da libertação. No tempo da "tomada do poder" — por parte do político libertador no novo Todo constituído —, o antigo companheiro de caminho, o mestre da libertação, será agora tido como o "quinta-coluna", como "a reação", como aquele que tira a "moral" da revolução. Acontece que a vocação e a função de pedagogo libertador é continuar advertindo na nova ordem suas concretas possibilidades de dominação. Se não perdeu a vida no processo de libertação da antiga ordem, não é difícil que a perca agora nas mãos da nova ordem que ele mesmo

antecipou".²⁷⁷ Por isso é uma existência "limite", e é pelo último limite que toda conduta humana pode ser medida. Entre o conquistador auto-consciente, colonizador do Outro ao "Mesmo" (o perverso supremo), e o mestre da libertação, que leva o Outro pela mão para a sua própria realização, o homem opta diariamente no infinito claro-escuro da vida moral.

Se o *ethos* dominador tem "virtudes" que são mistificação do ressentimento ou dos vícios do antigo oprimido, o *ethos* libertador, ao contrário, é a plena realização das virtudes do Outro, as virtudes não intratotalizadas do oprimido enquanto extra-sistemático. O oprimido enquanto alienado ou enquanto reflete nele a ordem dominadora, tem vícios que passam por serem "virtudes" (paciência, educação etc.) da ordem imperante. Essas serão as "virtudes" da ordem futura (vícios mistificados). Ao contrário, as virtudes reais do oprimido, não enquanto oprimido mas enquanto exterior à ordem vigente, virtudes que permanecem ocultas para o dominador e desprezadas como "incultas", "embustes", "populismos" etc., são o ponto de apoio do *ethos* da libertação, que o mestre da libertação sabe descobrir, reviver em sua própria vida e cultivar no Outro, o pobre e desprezado em seus próprios valores (que são as mediações do projeto histórico de libertação). Neste sentido, as virtudes ou o *ethos* libertador lutam contra a entropia ou "lei do uso" que converte tudo em "habitual". A virtude libertadora aparecerá para a ordem vigente como caótica, anarquista, subversiva, desordenada, enfermiçamente inconformista: como o terrivelmente *novo*.

O *ethos* da libertação é um modo habitual de não repetir "o Mesmo" (o conteúdo do agir) porque se trata do "hábito" de adotar a posição primeira do face-a-face. O Outro (como o rosto ou face que surge diante de mim na exterioridade) aparece sempre como outro, como novo, como alguém diante do qual devo agora perguntar de novo para que me revele o que está sendo em sua liberdade. Toda virtude libertadora é hábito diante do inabitual, costume do não acostumamento, disposição à disponibilidade, repetição da posição que se expõe ao irrepetível. A virtude do *ethos* de libertação tem por conteúdo sempre algo novo e consiste numa *mesma* posição ou atitude: permitir que o Outro seja

277. Sobre o político falaremos mais adiante no capítulo IX desta obra, e nos trabalhos em curso que publicaremos no futuro.

outro; deixá-lo existir além da Totalidade, para depois servi-lo no trabalho de justiça. É então um costume criador, uma posição procriativa, inovadora; um hábito des-habitualizante. O vício-virtude da dominação é um modo idêntico de repetir "o Mesmo" (conteúdo a-histórico divinizado). A virtude da libertação de um modo analógico de realizar sempre "o novo" (conteúdo variável histórico em busca do sagrado: o Outro).

Partindo deste ponto de vista, podemos ver como se organizaram as éticas modernas desde Malebranche até Hartmann, podendo observar que as "éticas de virtudes" supõem pressupostos impensados que comprometem como unilateral o plexo orgânico das virtudes do *ethos*, que nos casos mencionados não foram senão as do *ethos* burguês europeu.²⁷⁸

Malebranche, ao contrário de Kant, começa por um *Tratado da virtude* e continua com outro *Tratado dos deveres*, em sua obra específica sobre o nosso tema (o Tratado de moral).²⁷⁹ Para o nosso pensador existe, fundamentalmente, uma virtude essencial: "o amor à ordem",²⁸⁰ já que a virtude em geral não é senão "a submissão à Ordem imutável"²⁸¹ e por isso "o amor à Ordem não difere em nada da caridade".²⁸² Como de certa forma todas as virtudes ficam incluídas nesta única, os deveres para com Deus (*Ila. parte*, cap. II-V), para com a sociedade (cap. VI-IX), com o marido e mulher (cap. X), com os superiores e iguais (cap. XI-XII) e consigo mesmo (cap. XIV), são os *conteúdos* desta única virtude, que desaparece de fato como tal. O perigo desta formulação

278. Poder-se-ia incluir também o texto de virtudes do *ethos* grego (por exemplo, de Platão, de Aristóteles e outros), e compará-lo com as éticas medievais (como a de Agostinho e Tomás de Aquino), mas nos estenderíamos demasiadamente. Todavia, desde já, podemos dizer que as virtudes gregas funcionam como segunda *fysis*, ao passo que as medievais reconhecem a posição alterativa, mas quase exclusivamente em posição teológica. As modernas, ao contrário, reconhecem as virtudes como segunda *subjetividade* e desaparece a alteridade teológica. Cfr. nossa obra *Para una destrucción de la historia de la ética*, §§ 11-12, e nesta obra o que escrevemos no § 15 do cap. III (notas 279-285), no tomo I.

279. *Oeuvres complètes*, t. XI (1707), 1966.

280. "O amor à Ordem não é somente a principal entre as virtudes morais, mas é a única virtude: é a virtude mãe, fundamental, universal" (I, cap. II; p. 28).

281. "A perfeição ou a virtude. . . consiste em submeter-se em todas as coisas à Ordem imutável e necessária, lei inviolável de todas as inteligências e do próprio Deus" (I, cap. I; p. 27). A frase posta no texto encontra-se no cabeçalho do cap. I. Deve-se indicar que para Malebranche a "Ordem" não é meramente o natural, mas o disposto por Deus.

282. *Ibid.*, cap. III; p. 38.

estóico-cristã é permitir o deslizamento de **significação** que confunde a "Ordem" da providência com a "ordem vigente". De fato, é uma "moral da ordem" e não chega a conceitualizar a mobilidade escatológica do profetismo incluído na doutrina da providência de Israel. É, realmente, uma moral do *statu quo* do homem burguês europeu, que conserva certa Alteridade (Deus), mas que em última análise o converte num momento *interno* da cotidianidade: o Todo é sacralizado como a Cristandade francesa "du Roi très chrétien", segundo a fórmula da época.

O racionalismo cartesiano chega ao auge em Spinoza, que no fim de sua *Ética* e como resultado de seu discurso, conclui dizendo que, em primeiro lugar, "Deus ama a si mesmo com um amor intelectual infinito".²⁸³ Por isso "o amor intelectual da alma a Deus é o próprio amor de Deus com que Deus se ama a si mesmo".²⁸⁴ A Alteridade desapareceu e a virtude suprema é o egótico amor que a Totalidade (Deus) tem a si mesma por mediação da alma humana. Esse "*amor* intelectual" é apenas um momento secundário do próprio ser de Deus: "O *cogito* é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante".²⁸⁵ Por isso a virtude suprema, em última análise, é a sabedoria ou o auto-conhecimento da Totalidade. Apenas com variantes, que orquestram genialmente os descobrimentos das ciências da natureza e da história, Hegel disse o mesmo: a virtude suprema é "o saber que sabe o pensar", isto é, o "Saber absoluto". Com isso se repetiu como com os gregos (lá como *físio*-logia) o fato de que se valoriza como suprema virtude a *sofia*. Na antropologia da Totalidade o ser é "o visto" (pelo *noein*, o *lógos* o *intellectus*, a *Vernunft* ou a *raison*) e por isso o modo perfeito do ser do homem é um "ver adequado", a sabedoria. Já vimos que a ontologia da Totalidade acaba sendo uma *gnosís* autêntica.

Dentro do âmbito ontológico da suprema virtude da sabedoria, a Totalidade organiza a ordem interna pela virtude da

283. Parte V, proposição XXXV; p. 266.

284. *Ibid.*, prop. XXXVI.

285. Parte II, prop. I; p. 51. Ver na *Ética* a *Nicômaco*, por exemplo, a supremacia das virtudes intelectuais (sejam do *nous* ou do *lógos*) sobre as morais ou éticas. As virtudes intelectuais (a sabedoria, a ciência, a arte e a prudência, virtude "mesclada" com a vida afetiva que nem por isso perde a supremacia sobre as outras virtudes morais) ficam organizadas sobre o reinado da *sofia*, que é a que se ocupa da contemplação (*theoria*) das "coisas mais sublimes por natureza" (EN VI; 1141 a 20): os astros, o divino.

justiça. Trata-se da virtude ôntica da justiça (que vimos no § 28 deste capítulo) que assegura a ordem imperante do homem burguês europeu. É fácil ver que um Hume, por exemplo, em seu *Tratado da natureza humana* III, ao tratar da questão das virtudes se ocupa na parte II exclusivamente “da justiça e injustiça”.²⁸⁶ Inverte-se a ordem de Malebranche (virtudes-deveres) para incluir dentro da justiça (fundamento dos deveres) as virtudes. Indica também o novo espírito o fato de que, desde o segundo parágrafo, se pensa em “Acerca da origem da justiça e da propriedade”.²⁸⁷ A justiça vem garantir a ordem estabelecida (das propriedades privadas britânicas, cuja origem são a venda de escravos e o botim dos piratas, como o demonstrou Sombart). Trata-se então de uma moral da “justiça” (dentro da ordem burguesa), e, dentro dela, dos deveres (por isso a obra de Cícero terá nessa época tanta importância *De officiis*: “Dos deveres”) para com Deus (intra-sistematizado), para consigo mesmo e para com os outros (dentro da Totalidade).²⁸⁸ Na *Metafísica dos costumes* de Kant, sistematiza-se a ética da justiça vigente como doutrina do direito e dos deveres (esta última passa por ser uma “doutrina das virtudes”).²⁸⁹ O próprio Hegel conservará esta divisão: a doutrina do direito será o “Direito”, ao passo que a doutrina dos deveres será a “Moralidade”, conciliando-se e superando na “Eticidade” (*Sittlichkeit*) (que de todas as formas, e no fim, são momentos assumidos na suprema posição do Saber absoluto).²⁹⁰



286. Tomo II, pp. 184 ss.

287. *Ibid.*, pp. 190 ss.

288. Tal é a ordem dos temas na *Ethica philosophica* de um A. G. Baumgarten: “Religio” (§§ 11 ss.) (Deus é definido como um *Ens perfectissimum* e o primeiro dever para com Deus é a *vera, clara, certa, via Dei cognitio*; §§ 32-70), “officia erga te ipsum” (§§ 150 ss.) (cujo primeiro dever é “cognitio tui ipsius”; §§ 150-164), “officia erga alia” (§§ 301 ss.), já que, como dissemos em outro lugar, a “ética é a ciência das obrigações internas do homem no estado de natureza” (*Ibid.*, § 1). Uma moral de obrigações é jurídica e se funda na justiça que organiza a ordem das partes do Todo como se fosse *natural* (mas, na verdade, passa por ser “natural” o “estado do homem europeu”): o índio, o africano e o asiático terão culturas anti-naturais.

289. As duas partes desta obra são: *Rechtslehre* (doutrina do direito) (A B 31 ss.) que se divide em duas (*Direito privado* e *Direito público* [que por sua parte considera o *Direito de Estado*], o *Direito de gentes* e o *Direito mundial*), e *Tugendlehre* (doutrina da virtude) (A 3 ss.) que se divide em duas (Von den Pflichten gegen sich selbst, e Von den Tugendpflichten gegen andere), desaparecendo a referência a Deus que Baumgarten e Wolff ainda conservavam).

290. Em Hegel a evolução da sistemática de suas questões éticas já aparece em sua *Jenaer Realphilosophie* (1805-1806), onde depois da “Filosofia da natureza” escreve

A única virtude (vício-virtude da europeidade burguesa) é a justiça legal que engoliu as demais a partir da sabedoria da Totalidade, redução ôntica do homem a ser somente um sujeito produtor dentro do Todo vigente, sabido como natureza **mesma**, amado como Ordem divina (sendo só, na realidade, o europeu moderno). Não se deve esquecer que a justiça *legal* é a disposição que inclina a realizar os mandatos da lei. Se a lei é a lei vigente, a justiça é só afirmação da ordem vigente, histórica, de dominação.

Por sua parte, as grandes éticas medievais, ao sistematizar a doutrina das virtudes (e evidenciar assim seu próprio *ethos*), tiveram que fazer seus arranjos para organizar tais virtudes no mundo greco-romano dentro de uma inspiração cristã de intenção teológica. Não há dúvida de que a "segunda parte da segunda" da *Summa* de Tomás de Aquino é a obra que melhor sintetiza a problemática, já que pôde contar com a *Ética a Nicômaco* integralmente trabalhado por seu mestre Alberto e com uma ma-

a "Filosofia do Espírito", que como segundo momento tem o "Espírito real", onde trata das questões do direito (pp. 213-242), para finalizar com a terceira parte ("Constituição") onde inclui a doutrina do Estado (pp. 253-262). Na *Phaenomenologie* (1807) a questão é formulada a partir da "eticidade (*Sittlichkeit*)" na terceira parte (dentro da Razão, Espírito; C. BB, VI, C; pp. 317 ss.; e por isso começa falando da família e do Estado, continuando sua obra anterior *System der Sittlichkeit*, 1801), e em segundo lugar se estuda a "moralidade" (*Ibid.*, VI, C; pp. 423 ss.). Os problemas éticos assumem maior eticidade (questão já estudada anos antes em seu trabalho *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802), t. II, pp. 434-530) nos primeiros projetos da *Enciclopedia* escritos em Nürenberg (*Philosophische Enzyklopadie für die Oberklasse*, 1808 ss., e outros estudos sobre a doutrina do direito, deveres e religião, todos no t. IV) onde se fala do Direito, da Moralidade e do Estado (§§ 181-202, na obra citada). Assim se chega à organização da ética na *Enzyklopadie* (1817) e da *Rechtsphilosophie* (1821) na qual os direitos e os deveres (da justiça ôntica imperante são a sistematização fundamental da ética. O "Direito", como os direitos objetivos da lei; a "Moralidade" como os deveres que são assumidos pelo sujeito (a moral do dever kantiano); a "Eticidade" ou a constituição do direito e do dever na virtude, o *ethos* ou os costumes. A "doutrina da virtude" (que tinha sido tratada como em Kant em 1810 em Nürenberg (*Pflichtenlehre oder Moral: Pflichten gegen sich, Familienpflicht, Staatspflichten, Pflichten gegen Andere* — ver como os deveres para com outro são colocados depois do dever para com o Estado, como se fosse um dever consigo mesmo o que tem com relação ao Estado —, t. IV, pp. 251-272) fica incorporada à eticidade como *ethos* unívoco, onde o indivíduo é assumido no universal, e onde a virtude é "o hábito que se toma aqui como uma segunda natureza" (*Rechtsphil.*, § 151). Essa única virtude é o cumprir a ordem da família, da sociedade civil e do Estado. É, por fim, a virtude da conaturalidade com o *statu quo*, "amor à Ordem" como diria Malebranche. As virtudes são intratotalizadas e se cumprem na subordinação ou submissão da parte ao Todo (vontade particular que se nega na Vontade Geral vigente), que em última análise é a humanidade, Deus.

dura ética cristã elaborada durante séculos.²⁹¹ Ali se vê claramente como se antepõem virtudes de caráter alterativo, mas com exclusivo sentido teológico positivo (que se fundam na fé teológica revelada e que excedem o âmbito da filosofia), para somente depois expor as virtudes aristotélicas (as cardinais e suas dependentes) sem dar importância especial à *sofia*.²⁹² Na Idade Média há uma relação clara para o Outro, mas este é conceitualizado essencialmente como Deus. A virtude fundamental é a *religio*.²⁹³ O mundo moderno, ao se construir sobre o *ego cogito* e a "vontade de poder", diviniza o homem. Neste caso não pode relacionar-se com nenhum Outro: não há Deus alterativo (Criador) nem irmão (que foi colonizado), nem mulher (alienada no patriarcalismo milenar), nem filho (sob a dominação pedagógica). Somente fica uma Totalidade como a Ordem vigente que se deve amar, conhecer os direitos que ela outorga e cumprir os deveres correlativos. É uma moral da lei, do valor, da unidimensionalidade. E os Nietzsche, os Freud e muitos outros não fazem mais do que acentuar os pressupostos da mesma lógica da Totalidade.²⁹⁴

291. Pode ser de utilidade histórica para a compreensão da questão o trabalho de René Gauthier, em sua introdução histórica à *L'éthique à Nicomaque*, t. I, pp. 111-134; "A Ética a Nicômaco na Idade Média latina".

292. O importante para nossos fins é indicar como as virtudes essenciais do *ethos* medieval não são virtudes intelectuais ou racionais, mas a caridade (II-II, q. 23-46), que transforma a *sapientia* num momento prático (q. 45, a. 3). A mais perfeita virtude do intelecto ou a razão, diz Tomás, não "possit esse aliquid visum" (sobre a fé, II-II, q. 1, a. 4). Afirma-se, não a irracionalidade, mas a finitude da Totalidade, contudo, e ao mesmo tempo, situa-se a reflexão ao nível teológico positivo (Deus revela) e não se consegue descobrir uma filosofia ao nível antropológico (o homem revela: o Outro humano; ver o que diremos no § 36 do próximo capítulo).

293. Cfr. II-II, q. 81, a. 5, onde se indica que esta virtude não é teológica, mas moral ou ôntica: "religio non est virtus theologica, cujus obiectum est ultimus finis, sed est virtus moralis, cuius est esse circa ea quae sunt ad finem".

294. Depois das obras de Kant, a ética das virtudes desapareceu praticamente. Schopenhauer, por exemplo, que centraliza sua ética na compaixão (*Mitleid*) é uma redução de todas as virtudes a alguma delas. Já em nosso século, um Hartmann em sua *Ethik*, trata da questão das virtudes (capítulos 43-58), mas sem ter questionado adequadamente a própria problemática de base, já que aceita muitas das virtudes aristotélicas, mas não percebendo que a própria estrutura do *ethos* atual exige uma mudança de sistematização. Assim trata em segundo lugar da virtude da sabedoria (*Weisheit, sofia*) (cap. 45), deixando de lado a prudência (*frönesis*), mas também estuda o amor ao próximo (*Nachstenliebe*) (cap. 49), sem dar-se conta mais cabalmente da diferença do *ethos* grego e cristão. Hartmann diz que há uma mudança e evolução de um para outro *ethos*, mas não sabe in-

Nossa descrição positiva do *ethos* da libertação, o *ethos* da eticidade e moralidade latino-americana (como um dos âmbitos sócio-culturais do mundo presente, e válido analogicamente para todos os outros: sejam desenvolvidos e dominadores ou subdesenvolvidos e dependentes), deverá levar em consideração dois momentos. A posição da Totalidade diante da Alteridade ou as virtudes negativas por excelência (negatividade que indica sua posição essencial e radical no *ethos*), isto é, as virtudes antropológicas ou meta-físicas propriamente ditas; e, em segundo lugar, a posição da Totalidade que pelo "serviço" mediatiza como "trabalho" (*habodáh*) para o Outro a organização de um novo Todo, isto é, virtudes que se movem no âmbito que começa no ôntico e se desdobra até o meta-físico (é o movimento trans-ontológico da *práxis* libertadora descrita no § 30).

O oprimido, não enquanto oprimido mas enquanto fora do sistema como pobre, como outro, ama o outro oprimido com um amor extra-sistemático, fora das regras do jogo da Totalidade. Este amor não é amor a "o Mesmo" (*éros*), nem sequer amor de amizade dentro do Todo na igualdade (*filía*), mas é amor que é *nada* para o Todo, é amor gratuito, amor criador.²⁹⁵ Este amor que vai além do horizonte ontológico (que já atrás denominamos "amor-de-justiça" ou *désir* com Levinas) é o que Feuerbach quis indicar (mas no fim não pôde, por ficar encerrado na Totalidade da humanidade como espécie unívoca) com a frase que diz: "A nova filosofia se apóia sobre a verdade do amor".²⁹⁶ Isto não é um irracionalismo, mas a descoberta, que quer ser pós-moderna (mas que não consegue conceitualizar sua intenção) de que a identidade do ser e do pensar é falsa,²⁹⁷ já que há

dicar claramente a distinção ontológica meta-física, e sobretudo não sabe tirar as consequências. Todavia, tem grande mérito quanto à recuperação do estudo do problema, seguindo, é verdade, a tradição de Scheler.

295. Ver, em outro contexto mas que ajuda a situar a questão, a recente obra de Johannes B. Lotz, *Die Stufen der Liebe; Eros, Philia, Agape* (1971); o mesmo se pode dizer no *TWNT* de Kittel, o art. *agape*. Para uma história da doutrina, a obra citada de Anders Nygren, *Eros et agape* (t. I-III).

296. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 34; p. 299. Temos a impressão de ouvir o oráculo pascaliano de: "Le coeur a ses raisons que la raison e connaît point" (*Pensées, le noeud*, 6. *Le coeur*; p. 1221), que é seguido, pouco depois, por aquele: "Incompréhensible. Tute ce qui est incompréhensible na laisse pas d'être" (*Ibid.*, p. 1226).

297. Ver o que já pensamos no § 13, do cap. III, tomo I desta obra.

ser além do âmbito do pensar. Há ser e pode ser amado, já que nos dói a ausência do amado ainda pressentido, desconhecido, incompreensível atualmente como Outro livre e com futuro.

Os equívocos neste nível são numerosíssimos. Por exemplo, Schopenhauer chega a dizer, com razão, que na "Europa o fim supremo da ética radica na doutrina do direito e da virtude e não se conhece o que vai além desta, ou não se deixa valer".²⁹⁸ Tem-se a impressão que expõe exatamente o que nós indicamos. A tal ponto isto é verdade que diz que a "compaixão natural, inata e indestrutível em cada homem, acabou sendo a única fonte das ações não egoístas".²⁹⁹ Mas observando a questão mais de perto pode-se concluir, em identidade com Hegel, que o fundamento é a Totalidade, a Identidade do ser e pensar, visto que "quem em todos os outros, em tudo o que tem vida, viu sua própria essência, viu-se a si mesmo (*sich selbst erblickte*), e cujo ser-aí (*Dasein*) flui em união com o ser-aí (*Dasein*) de todo ser vivo, esse só perde com a morte uma pequena parte de sua entidade".³⁰⁰ Schopenhauer funda então a compaixão no panteísmo da Identidade divina de todo ente na Totalidade. Acerca dessa divindade diríamos com Nietzsche que "o ateísmo é uma espécie de segunda inocência",³⁰¹ já que ser ateu da Totalidade é a condição negativa para poder amar o Outro como outro com amor-de-justiça, que nada tem a ver com a compaixão schopenhaueriana que não é mais do que um egoísmo do nós, um egoísmo compartilhado na Totalidade.

O amor-de-justiça como ato pontual ainda não é uma virtude, um hábito, uma segunda maneira de ser. Somente um fazer deste ato metafísico o *modo-de-viver* o mundo, negando-o como Totalidade, constitui a virtude *ética* suprema (meta-física

298. *Grundlage der Moral*, § 22, fim; t. IV, p. 274.

299. *Ibid.*, § 22; p. 264.

300. *Ibid.*, p. 273. Ou seja, para Hegel, o captar a unidade da diferença e da identidade é fundar o ente no ser: descobrir sua essência (cfr. Hegel, *Enzyklop.* §§ 115-125); *Logik* II, II, Identidade-Diferença; III, Fundamento; t. VI, pp. 35-123). Para Hegel, como para Schopenhauer, a Identidade é a absoluta Negatividade (cfr. *Logik, Ibid.*, p. 38: "Die Identität. . . es ist sich selbst gleich in seiner absoluten Negativität), para nós é somente negatividade ontológica. Somente "o Outro" é a negatividade meta-física, anterior à Identidade.

301. *Der Genealogie der Moral*, II, § 20.

e não somente ôntica-ontológica ou *moral*),³⁰² o fundamento do *ethos* da libertação. Negativamente é como dizer: não sou o Todo, não sou Deus, o Outro como livre está além de minha Totalidade. Positivamente, é um estender-se sobre o horizonte ontológico e morar no Outro como outro. É tremor e temor sagrado, respeito diante do Outro como outro. Mais ainda, é amor, amor criador, livre, gratuito. Sua essência se manifesta na misericórdia (amor ao pobre, ao miserável, ao não totalizado, sistematizado, feito ente no ser como o compreendido), já que a simpatia (como mostrou Scheler) não é o mesmo que o amor-de-justiça. A simpatia ainda é *éros*: amor a "o Mesmo" (que os antigos chamavam amor de concupiscência ou de utilidade). Também não é amor de amizade (a *filía* aristotélica), porque esta exige "mútuo" amor de benevolência. Trata-se, ao contrário, do hábito ou virtude de lançar-se sem reciprocidade, criativamente ao Outro como outro: é o amor primeiro, originário, aquele que coloca o próprio fundamento da amizade (*an-árquico* com relação ao próprio fundamento ou à Identidade). Ainda não é fraternidade (que também exige reciprocidade), mas é fundamento da fraternidade.

Esse amor-de-justiça que o oprimido tem pelo pobre como Outro, que não é somente compaixão mas *comiseração*, isto é, amor ao Outro pobre como único, sem referência ao horizonte da identidade ontológica do sistema ou à Totalidade, mas acima de tal horizonte; este amor meta-físico é o que exerce o povo, o pro-feta, o filósofo (mestre do povo e não sofista acadêmico) diante do pobre, fora do sistema e nada de sentido nem valor para a Totalidade e a Pátria antiga; é o amor realizado pelo político libertador em vista de uma nova Pátria. É o amor motor da história, origem da história e do movimento dos povos e das classes, a fonte da paz e o que produz as guerras de justiça. É o amor e não a guerra "o pai de tudo". Nem Heráclito, nem Hobbes, nem Hegel, nem Nietzsche tiveram razão. Se é verdade que a guerra parece estar muito próxima no começo das grandes etapas históricas, o que está por baixo e antes da guerra é o amor criador, a vontade de liberdade, o afeto ao miserável, ao pobre, ao não sistematizado em seu ser de pessoa. Este amor move o

302. A distinção entre "ética" e "moral" pode ser encontrada no começo do capítulo VI deste tomo II, nota 1.

pro-feta e o filósofo ao martírio, o político e o militar libertador, o pobre mesmo na tarefa que lhe é própria: construir a nova casa, a nova Pátria, caminhando escatologicamente para a justiça que no entanto sempre se afasta.

Esta virtude do amor metafísico é o fundamento do humanismo crítico. A *crise*, se é o afastamento da cotidianidade, funda-se nesse hábito des-habitador, hábito diante do novo, hábito que sabe amar o ainda impossível: o Outro miserável. É o amor primeiramente ateu da Totalidade divinizada (fim da "teologia" moderna no sentido de Feuerbach e Marx) e afirmação de uma antropologia do face-a-face (que significa, como veremos, a arqueológica do Criador, que necessitava previamente do ateísmo do fetiche moderno). Esta virtude do amor-de-justiça é, precisamente, o saber situar-se na própria posição do face-a-face. O rosto do Outro, sua pessoa, sua face é sempre novidade. Amá-lo como Outro, como o sempre novo, a partir daquilo que o *lógos* nos deixa ver dele, mas afirmando-o como in-com-preensível, é a característica do amor trans-ontológico.³⁰³ *Esse amor do face-a-face*, do Outro como outro, é o ato supremo do ser humano e nenhum ato compreensor nem interpretador pode assemelhar-se a ele.

O amor-de-justiça como hábito de transcender Totalidades dadas é o ato supremo antropológico, político; ato infinito por suas possibilidades já que só pode abrir-se a uma teologia onde o Amado é essencialmente intotalizável e garantia de perene mobilidade histórica, subversão política e abertura da humanidade à escatologia.

O amor-de-justiça para o Outro como pobre é um ato de cabal agradecimento. É retorno gratuito da gratuidade originária da liberdade pro-criada. A liberdade (do Livre, da pátria, da tradição e dos pais) está na origem do ser, não como um absurdo

303. A tradição judeu-cristã denominou teologicamente esta virtude, etimologicamente grega, *caridade* (*agape* e *Charitas*). De nossa parte, situando a questão filosófica e antropológicamente, devemos saber distinguir a nossa reflexão ética daquela que poderia ser feita por um teólogo. Este o faria a partir da aceitação da revelação positiva de um Deus que se teria revelado na história. Nós, ao contrário, o fazemos a partir das condições de possibilidade da revelação antropológica concreta, portanto, filosoficamente. Um teólogo poderia dizer que um homem pela simples força de seu pensamento, somente com dificuldade, depois de muito tempo de investigação e com numerosas possibilidades de erro poderá chegar a precisar a alteridade antropológica. Aceitamos esta objeção, mas negamos que nosso pensar seja teológico, como o demonstraremos de maneira específica no § 36, do próximo capítulo.

(no sentido sartreano), mas como o *nada* (*ex nihilo*). Amar gratuitamente o Outro, não buscando sequer a amizade (que é o "mútuo" amor, isto é, que ele também me ame), é meta-fisicamente amizade originária: amor de agradecimento para com o Criador. A dívida (a "culpa" de Kierkegaard e de Heidegger) é saldada no amor gratuito ao Outro sem pedir nem exigir gratificação, agradecimento nem retorno. O amor meta-físico de justiça, gratuito com relação ao Outro, é amizade meta-física entre o Criador (a partir antropológicamente dos pais, antecessores, história. . .) e a Totalidade ou criatura. A ontologia da Totalidade, somente possuindo em sua origem a Identidade, não pode amar a diferença em tal Identidade a não ser como retorno: amor a "o Mesmo", a si mesmo, egoísmo. A meta-física da Alteridade, que tem como ponto de partida a abismal distinção dos analogados sem comunidade idêntica, pode devolver à Liberdade ante-ontológica (o *prius* antecipador pro-criador), pelo amor meta-físico ao Outro (trans-ontológico) ou ao dis-tinto, à pluralidade, ao amor criador. Há somente duas cidades e não uma nem três: A cidade do amor a si, Totalidade totalitária e panteísta. A cidade do amor ao Outro, Alteridade na justiça e criacionista. Agostinho teve razão, mas não a cristandade medieval (que organizou o "Sacro império") nem a modernidade européia (com seu *Leviathan*; divinização do Estado imperial).

A segunda atitude essencial no face-a-face, agora levando em consideração a condição de possibilidade da escuta e interpretação analógica da voz do Outro, é a confiança. Confiança em seu sentido meta-físico forte é a obediência: aquele que sabe ouvir no face-a-face (*ob-audire*). *Ob-edece*, escuta com seriedade o Outro aquele que tem solidez, solidariedade, firmeza, fidelidade (noções todas que no hebraico se enunciam com a palavra *hesed*).^{3 0 4} A con-fiança é um "ter fé em alguém", nunca em algo, nem sequer na verdade (se fosse meramente algo). "Ter fé" na palavra de alguém é ter con-fiança em sua Alteridade, em seu ser como Outro, como pessoa. Desde o amor-de-justiça ao Outro, a con-fiança no pobre é fé em seu futuro, em sua liberdade, é acreditar-lhe a veracidade de sua palavra, de sua revelação: mais,

304. *Hesed* tem relação com *'emunah*: homem seguro, justo (*'emet*) que foi traduzido para o grego por *pistis* e para o castelhano por "fé" (sem relação alguma com a fé de Platão ou Aristóteles, nem de Kant ou Jaspers: Kierkegaard, já se aproxima em alguma coisa de seu sentido originário). Ver em *TWNT* de Kittel o art. *pistis*.

é tornar possível a revelação como revelação (e não como mera manifestação cônica ou delação na tortura). A fé meta-física (não a kantiana no *noumenon* como convicção transobjetual diante de algo) é negação da Totalidade como identidade do ser e do pensar; negação do pensar como o último. O amor-de-justiça afirma o ser para além do *lógos*; a con-fiança nega, primeiramente, a compreensão da onicom-preensibilidade. A con-fiança começa por ser ateísmo do panteísmo lógico.

Em segundo lugar, a con-fiança como virtude libertadora, posição habitual diante do sempre novo, nega a palavra da Totalidade como única palavra expressiva, sua cultura, seu alfabeto. Afirma então a possibilidade de outra palavra, outra cultura na chamada "incultura" e "analfabetismo". É então silêncio, espera, aliança, respeito de sua revelação, fidelidade no segredo de sua possível intimidade. É assim a condição de possibilidade da linguagem humana, analógica, para além da univocidade dominadora da linguagem da filosofia européia que nos classificou como barbárie e como a-logicidade do não-ser. O escutar (em hebraico *shmá'*) é ob-ediencial e cria o espaço receptivo para a palavra reveladora, criadora na Totalidade. A con-fiança, a fé no Outro, é a hospitalidade primeira; hospeda o que está na intempérie no silencioso vazio da palavra dominadora da Totalidade, como um ouvido todo atento à captação do novo: a interpelação provocante do Outro à justiça. Aos grandes faladores norte-americanos e europeus da filosofia da linguagem escapou esta simples reflexão. O próprio Jacques Derrida, que indica a questão, não chega a encontrar a solução meta-física e ética.³⁰⁵ A filosofia da linguagem tem raizame ético: o Outro como o pobre é a origem da linguagem propriamente humana e, por isso, no fim, a palavra dominadora deve resignar-se naquele trágico mas real calar-se, que nada tem a ver com o silêncio da fala na ob-ediência: "Daquilo que não se pode falar, deve-se calar".³⁰⁶ Se houvesse somente o falar, o calar seria a morte do *lógos*; se, ao contrário, houver o diálogo entre o eu e o Outro, além do não-falar, do silêncio, poderia ainda começar o

305. Para um estado da questão sobre a filosofia da linguagem, nada melhor do que o trabalho de Paul Ricoeur, "Language (Philosophie)", em *Encyclopaedia Universalis*, t. IX, pp. 771-781. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène* (1967), *De la grammatologie* (1967), *L'écriture et la différence* (1967), trata desta problemática mas não consegue superar a Totalidade.

306. Fim do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, parágrafo 7.

diálogo. Mas para isso Ludwig Wittgenstein deveria ter descoberto o Outro no pobre. . . e é muito pedir isso de um europeu norte-americano. A crítica ao positivismo lógico, começada por Marcuse a partir da Totalidade européia nem sequer foi iniciada de verdade: ela é tarefa da filosofia latino-americana, africana e asiática. Enquanto a universalidade unívoca e matemática do *lógos* não for superada, também não poderá haver libertação antropológica, política nem teológica (não queremos dizer: libertação de Deus, mas libertação das condições que tornam possível a revelação do Deus criador). A voz *dita*, ou melhor, o *Dizer* mesmo,³⁰⁷ dá lugar à mera expressão pensada, julgada, mais ainda escrita: a palavra como revelação do Outro foi negada como palavra vista e lida dentro da Totalidade da interpretação ôntica. O ser não é aqui a liberdade do Outro como fonte originária; o ser é reduzido ao *texto* escrito por mim mesmo ou, o que é o mesmo, interpretado a partir de meu mundo.³⁰⁸

A con-fiança ou fé meta-física é a posição da Totalidade como virtude ou hábito, pela qual o Outro sente que, no amor daquele que confia, a nudez ou a entrega erótica no pudor é revelação e não obscenidade nem dominação; por ela o filho vai para o regaço dos pais que o acolhem carinhosamente; por ela o irmão, o pobre, vai para a revelação de sua intimidade, do segredo ou do seu próprio ser histórico. Revelação é exposição; é expor-se a que se volte contra aquele que se revela sua própria revelação. O revelar, ou o *Dizer* como ato humano (não "o dito" como expressão de um ente), só é possível quando aquele que escuta o faz na con-fiança, no amor-de-justiça. A fé da Totalidade é condição de possibilidade da linguagem humana, do *Dizer* do Outro como palavra livre, como revelação nova, criadora, a partir de nada; como interpelação e não como tautologia, tentação.

A revelação antropológica tinha sido deixada de lado pela filosofia de todos os tempos. Uns por ignorar a posição meta-

307. Cfr. Emmanuel Levinas, "Le Dit et le Dire", em *Le nouveau commerce cahier* 18-19 (1971) pp.19-48. Este artigo, que é uma crítica a Derrida, declara que "o homem não é um dizer correlativo ao logos" (p.30) somente. "A significação do *Dizer* vai além do dito: não é a ontologia o que suscita o sujeito falante" (*Ibid.*). "O *Dizer*" é um expor-se ao Outro em ato, é "fazer-se sinal" fora da Identidade: é "exibição, inseparável da violência do desnudar-se" (p.45). O *Dizer* antecede o dito e o escrito e, evidentemente, o hegelianismo como "evidência que se sustenta na forma excepcional do *côgito*" (p. 46).

308. Cfr. J. Derrida, *De la grammatologie*, "O ser escrito", pp. 31 ss.

-física do Outro (gregos e modernos); outros por situar a Alteridade quase exclusivamente no nível teológico (medievais). A antropologia como filosofia da Alteridade é uma possibilidade cuja cabal realização será vocação dos povos oprimidos do mundo entre os quais se encontra a América Latina, porque sofreram a prepotência dominadora da palavra tautológica. A sofística acadêmica que só tem como interlocutor o *texto escrito* é um pensar tautologicamente "o dito". A filosofia real deve saber pensar a voz histórica e real do Outro que a interpela em seu povo, em seu tempo, em seus discípulos. Os *textos*, o "ente-escrito", só pode introduzir-nos propedeuticamente no pensamento por semelhança: o verdadeiro *texto*, o ser-livre, o ser pensado é a voz do Outro, do pobre que clama por libertação. Este texto é contexto, proximidade face-a-face, história e compromisso. É preciso ter fé em sua palavra; é preciso crer na palavra do pobre para que na confiança nos revele "o" a ser pensado. A questão a ser pensada (a *Sache* diria Heidegger), são negativamente, *as condições* do silêncio para que Outro se revele; positivamente, *as condições* da interpretação da própria palavra que se revela no próprio Dizer do Outro, já que o Outro, na obediência, é fidelidade à palavra dada e crida. Fé é a racionalidade histórica suprema que permite a continuidade da história a partir da descontinuidade meta-física de seus portadores.

A terceira posição meta-física ou virtude originária do face-a-face, é viver já hoje antecipadamente a alegria da libertação do Outro, do miserável. A esperança diante da utopia real transforma a meta-temporalidade ontológica em historicidade meta-física ou escatológica.³⁰⁹ É a superação da "antecipação" (*Vorlaufen*) heideggeriana, como modo de pre-viver a morte, experiência ontológica limite. Pelo contrário, a esperança é antecipação da posição limite, mas não já ontológica e sim metafísica, e não diante da negatividade ontológica (o não-ser como morte) e sim meta-física (o além do ser como o *lógos* da Totalidade: o Outro, negatividade primeira). A esperança não é espera da realização do projeto da Totalidade; paciência diante do fim que se aproxima. Não. A esperança é virtude meta-física ou ética, alterativa, já que espera a libertação, a plena realização futura do Outro, daquele

309. Cfr. Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (1957); as obras citadas em nota 270.

que não tenho sob meu domínio mas sim sob minha "serviçal" responsabilidade (responsabilidade não dominadora, mas gratuita). A esperança, contudo, não se funda no que possa fazer pelo Outro, mas no que o Outro é e possa fazer a partir de si mesmo como outro. A esperança não se funda na Totalidade, no poder dominador e nem sequer serviçal ("Aliança para o progresso"; "ajuda aos países subdesenvolvidos"), mas se apóia no amado e con-fiado poder do Outro como outro, como libertado. A esperança é o con-fiado amor posto no Outro *como futuro*, afirmação por isso de sua liberdade presente. Desde quando começamos a descrever a analética posição do face-a-face, temos repetido freqüentemente que é uma posição meta-física que respeita o Outro *como futuro*. A esperança é, precisamente, o momento de afirmação do futuro do Outro, é onde resplandece mais misteriosamente a negatividade primeira, a Alteridade do Outro. Seu pro-jeto, o do Outro, é um poder-ser; é o ser *seu* ad-veniente: é *seu futuro*. Seu futuro é por essência inconceitualizável, inobjetivável. Nunca poderá ser tema de seu Dizer. No face-a-face seu Dizer é vivido na imediatez da proximidade. "O dito" vem ocultar a distância do Outro como outro. A esperança é, fundamentalmente, essa referência ao futuro como futuro do Outro; alegria antecipadora de sua libertação (já que a libertação é pro-jeto ontológico do Outro como pobre e como aquele que sem Pátria vive oprimido na Pátria antiga e alheia, alienado). O amor antecipativo da libertação do Outro, que é a utopia real, histórica. Bloch só soube conceitualizá-lo negativamente, como ateísmo da ordem injusta, mas não positivamente, como antropologia (que acaba numa teológica) do "serviço" libertador ou subversão pelo "trabalho" ético, pedagógico, político da ordem sacralizada.

Esperança é também paciência ativa diante da resposta (que é a interpelação da interpelação do profeta, a pro-vocação diante da pro-vocação do filósofo) que se deixa esperar. A resposta será o *conteúdo* do "serviço" ou o "trabalho" libertador (para além da necessidade) e, por isso, o esperançoso saber esperar para não apressar sua própria palavra dominadora (seu "modelo" de desenvolvimento) como caminho libertador. Quando a Totalidade avança sua própria palavra como se fosse a palavra do Outro, é presunção; é supervalorizar sua própria capacidade; é ocultar a palavra do Outro; é dominação cultural e alienação da libertação. Os sofistas e os ideólogos são sábios presunçosos da palavra opres-

sora. Mas, e ao mesmo tempo, os desesperados ou desesperançosos, os que já não confiam no futuro do Outro, do pobre, do oprimido como miserável mas não alienado, os que não confiam no povo, se transformam por negação, em adoradores do *statu quo*: fecham no fim a Totalidade sobre si mesma. Todas as filosofias do pós-guerra, desde 1945, fundadas na angústia; todo o positivismo lógico, que engrandece a dificuldade de expressão até fazer o homem calar; todos os pragmatismos que tanto avançam os fatos e a eficácia que legam o *lógos*, cuja verdadeira grandeza ignorada pelos racionalistas é a revelação no Dizer; todos eles, por fim, afirmam o *statu quo* dominador e negam o Dizer do Outro que é *anterior* às falácias das palavras, à angústia dosolipsismo, egoísmo ou panteísmo, aos fatos e sua eficácia. Todas estas filosofias norte-atlânticas, que encontram cultores entre nós, voltam-se contra o povo oprimido latino-americano e agem em favor da opressão. Somente um pensamento antropológico, meta-físico, ético, com esperança no próprio Dizer do pobre latino-americano por sua vida feita sinal, gesto, pode pensar a novidade que estamos vivendo, pode ter força para comprometer-se pelo futuro do Outro.

Se meta-física, é eticamente o amor-de-justiça, a confiança e a esperança são as três virtudes ou posições habituais diante do inabitual por excelência: o Outro, devemos agora indicar resumidamente quais são as posições ôntico-meta-físicas ou virtudes das mediações ou do "serviço" ao Outro, virtudes *morais* ou da *práxis* libertadora.

Se Feuerbach tinha indicado corretamente, embora não corretamente conceitualizado, que o ser não é idêntico ao pensar, é agora Marx que o indica, mas também ele não o formula bem (no fim, Marx ainda foi demasiadamente hegeliano), que o ser não é somente o intuído sensivelmente, nem sequer é somente o amado, mas é o pro-duzido. Contra Feuerbach, seu mestre na crítica a Hegel, diria: "Os filósofos somente *interpretaram* as diferentes maneiras do mundo; o que importa é *mudá-lo*";³¹⁰ ou seja, se o ser fosse somente o intuído e o dado, a filosofia consistiria numa passiva maiêutica; se o ser é, ao contrário, o pro-duzido e o dado pelo trabalho humano, a filosofia consistiria numa ativa participa-

310. *Thesen über Feuerbach*, § 11: t. II, p. 4.

ção. A ontologia moderna não permitiu a Marx formular o que tinha descoberto. Trata-se do seguinte: O ser histórico (não somente o cultural ou do produto ôntico econômico) ou a própria história, é o ativo encontro de mútuas revelações criadoras. O ser (e a filosofia que pensa o ser segundo seu modo de dar-se) vai se dando ativamente no mútuo e criativo enxerto do in-com-preensível no com-preensível, do Outro na Totalidade. O ser não é intuição (nem sequer sensível, como em Feuerbach, não é somente produto econômico ou cultural (nem sequer do trabalho-necessitado, como em Marx), mas é criação histórica da Alteridade na Totalidade. Por isso o amor-de-justiça, a confiança ou a esperança como posições meta-físicas não são o fim do processo mas somente as condições éticas de possibilidade da *práxis* libertadora, que para a Totalidade é "serviçal" gratuidade trans-ontológica, mas que para o Outro (como Totalidade) é, exatamente, a revelação feita gesto e ação: criação. Para mudar o mundo é necessária a *práxis*; mas este é mudado só accidental e tautologicamente quando se trabalha a partir da necessidade. Para mudar *ad radicem* a Totalidade a *práxis* deve ser libertadora, criadora; não deve agir pela necessidade mas por amor-de-justiça. Isto é, o âmbito meta-físico no qual se realiza a *práxis* libertadora é amado, desfraldado e mantido aberto pelo momento meta-físico ou ético do *ethos* da libertação. Vejamos agora como se torna eficaz, como se traduz em obras, como se revela ao Outro como um Dizer que é a Totalidade feita sinal, "serviço".

Tendo indicado as condições que possibilitam a adequada interpretação da palavra do Outro, devemos agora pensar a questão da interpretação mesma da palavra do Outro. Para isso é necessário recordar dois aspectos de importância: em primeiro lugar, já não se trata de uma interpretação ou hermenêutica do ente ou do ôntico (interpretação no sentido heideggeriano ou aristotélico), já que é um interpretar uma palavra que vem além do horizonte ontológico. Em segundo lugar, a palavra do Outro não é mera palavra *apofântica* (expressora de uma interpretação ôntica), mas que para a Totalidade desempenha o papel de uma palavra apocalíptica (em grego *apokálypsis* significa "revelação"). A reta interpretação da palavra do Outro é condição do "serviço" ou do trabalho libertador justo, já que na posição analética (a atitude diante do Outro como além do *lógos*) é a palavra do Outro que dá o *conteúdo* do "serviço", é ela que esboça o pro-jeto mesmo libertador. O Outro que pro-jeta ou interpreta faz isso por sua palavra reveladora,

onde se expõe (em grego *apokalypto* é expor ou descobrir o peito, desnudá-lo diante de outro) à Totalidade desde sua sagrada exterioridade. A virtude ou disposição ativa que permite ao *lógos* interpretativo³¹¹ captar analogicamente a palavra revelada se denominou, e podemos conservar o termo precisando seu sentido, prudência (*prudéntia* em latim).

A prudência tinha sido entendida somente como uma reta interpretação do que se deve fazer, isto é, como uma adequada eleição dos meios ou possibilidades para o fim. Neste caso, funda-se na evidência do próprio fim e considera os meios para o mesmo. Mas, se o objetivo de sua ação de "serviço" fosse o Outro, além do fim da Totalidade, somente o Outro poderia revelar-lhe³¹² o que deve fazer. A *prudéntia* seria assim um hábito diante da inabitual pro-vocação do Outro e um costume em saber captar a palavra sempre nova e histórica do pobre. A palavra do Outro não é unívoca, já que não se funda na Identidade do horizonte ontológico da Totalidade, e sim vai além do *lógos* unívoco da Totalidade: é então analógica (e não equívoca, porque então seria impossível que fosse interpretada e a comunicação ficaria também na impossibilidade). A questão é entender como é possível a interpretação de uma palavra ana-lógica, sendo contudo a experiência primeira do homem, já que ao nascer somos acolhidos na palavra revelante dos nossos pais, nosso povo, aquela que escutamos antes de poder responder: a palavra pedagógica originária que dá sentido a tudo o que habitará o nosso mundo. A palavra analógica é interpretada em nosso mundo como aquele que vem além do nosso mundo. No mundo é um ente, como o rosto do Outro que é na verdade a palavra primeira em seu mesmo Dizer, em seu gesto feito sinal e palavra, em seu olhar suplicante ou atrevido e pro-vocante, em seu sorriso acolhedor ou em sua careta horrível. Desde além do mundo é ana-lógica ou distinta.

311. Cfr. *Para una de-structuón de la historia de la ética*, §§ 5 e 8, e em §§ 7-8 cap. II (aquilo que ficou dito acima).

312. Os medievais, por exemplo, falavam de *inventio* e *disciplina* (cfr. nota 386 do tomo I desta obra), ou de "homo cognoscit aliquíd per seipsum et hoc certitudinaliter", ou "per revelationem" (Tomás, I-II, q. 112, a. 5, c). A modernidade ficaria inteiramente incluída (da mesma forma que o pensamento grego) nessa passagem: "Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicari per proprium principium" (*Ibid.*). A certeza do conhecimento que procede de si mesmo (da Totalidade e de seu horizonte ontológico) é o *cogito* ou a compreensão, mas não é *disciplina* nem revelação do Outro.

Naquilo que essa palavra tem de "semelhante" (mas nunca idêntica) já é com-preensível por meu mundo e pode ser interpretada onticamente; naquilo que esta palavra tem de "distinta" (mas nunca unívoca) é in-compreensível desde minha Totalidade e por isso ainda não é interpretada onticamente. Nessa sua não interpretatibilidade, a palavra reveladora do Outro permanece como negatividade meta-física que me permite ficar *aberto* ao além da Totalidade (a Totalidade aberta é a única eticamente boa). Todavia, embora o novo da palavra reveladora não possa de imediato ser interpretado, todavia é *aceita* em seu conteúdo ainda in-compreensível e tida como real porque foi pro-ferida pelo Outro, a quem se ama, em quem se confia e de quem se espera a libertação. É sobre a palavra do Outro ainda não verificada, é sobre a con-fiança na veracidade do Outro que avançamos no "serviço" e no trabalho libertador. O cego aceita a palavra do Outro que lhe diz que pode caminhar pela rua porque não há nenhum obstáculo que o impeça. O cego caminha então pela rua *sobre a palavra* do Outro. A história tem um campo de visibilidade e luz (o mundo da Totalidade), mas a maior parte está na treva do Outro e somente ele pode des-velar o que em sua liberdade se esconde. A prudência, em seu primeiro sentido, é um saber discernir entre a palavra reveladora (libertadora) do Outro e a tentação que é expressa tautologicamente dentro da Totalidade. A consciência moral é um momento de prudência. Interpretar uma palavra ana-lógica, então, é con-fiar na autoridade do pobre e ser-lhe obediente. A filosofia da linguagem se perdeu na palavra dominadora, tautológica, a da ciência da Totalidade imperial. Nada disso sobre a interpretação da palavra analógica do Outro, porque jamais aceitou (porque em sua experiência dominadora não deixou lugar para a justiça, para o Outro) ao Outro como quem tem *outra palavra*: a palavra. A prudência é interpretação *heteróloga*.

Em segundo lugar, e depois de ter interpretado a palavra do Outro, a prudência delibera acerca da factibilidade do "serviço" ou das impossibilidades da Totalidade vigente; das possibilidades da Totalidade futura ao "serviço" do Outro e a partir de sua palavra reveladora. A nova Totalidade será uma nova ordem da verdade do ser. A verdade, como mundo, funda-se então na veracidade da palavra do Outro. Se ele nos mente não há possibilidade de criar o novo e transcender realmente a Totalida-

de. Somente pode verificar-se a palavra revelada; se não há verdade no Outro, não haverá uma nova ordem de verdade. E é na palavra do outro que o prudente exercerá a sua eleição do "serviço libertador" para realizar suas experiências históricas e a de seu povo, sua inteligência prático-singular, sua prontidão na realização, a docilidade diante do bom conselho, o razoável juízo, a previsão e provisão, a circunspecção de todas as circunstâncias, a cautela e precaução em vista do Outro. Assim aparece o projeto ou modelo libertador; assim se concretiza planificadamente um caminho de libertação. Trata-se do momento intelectualístico prático científico do "serviço". Aqui o *lógos* evidencia toda a sua essência e seu sentido. Uma falta radical da libertação seria negar o papel da inteligência (porque a confundiu univocamente com a inteligência opressora da Totalidade). Não há libertação sem inteligência prático-científica que possa planejar prudentemente as mediações do nosso projeto. Seja como for, a prudência profética não será a mesma que a prudência política. A primeira se encarrega de recordar a alteridade da palavra reveladora e do fato de que se abra em nome do Outro, o pobre, e sobre a sua palavra. A segunda, a política, se ocupa primeiramente da factibilidade do projeto que tal palavra indicou, e em sua ocupação com as mediações pode às vezes esquecer a origem: o Outro como exterioridade; daí que o político possa no fim fechar-se numa estrutura novamente dominadora e precise do filósofo crítico que o desperte do esquecimento da voz do Outro. Outro que é o oprimido e que foi o primeiro que em sua simples solidariedade na pobreza começou a mostrar um caminho à prudência libertadora. A virtude do oprimido como Outro, como "serviçal" trabalho a outro oprimido, é a prudência como virtude.

É somente aqui que podemos agora abordar a *justiça* como virtude ôntico-meta-física, como o amor, não já ao Outro como outro (o próprio daquilo que chamamos *ágape* ou amor-de-justiça, mas "justiça" em outro sentido), mas como hábito que dispõe e tende a dar efetiva e ôntico-serviçalmente ao Outro o que lhe corresponde, não pela lei do Todo mas enquanto tal: enquanto Outro, enquanto pessoa inalienável, enquanto origem de todo direito positivo. Justiça aqui é disponibilidade diante dos entes, não fetichismo nem absolutização das possibilidades do projeto da Totalidade; é um colocar à disposição do Outro os entes que podem saciar sua fome, mediar sua libertação cultural e humana in-

tegralmente. Justiça é desapego ou liberdade, "pobreza" como atitude libertadora, que permite entregar ao Outro o que é seu. Se, por exemplo, a propriedade privada positiva excedente num membro da sociedade, legal dentro do direito da Totalidade vigente, tivesse que ser atribuída ao que nada tem, seria somente a justiça que poderia consentir e inclinar a "dar" efetivamente o *plus* de um que é falta no Outro. Daí que a sacralização da propriedade privada (sem limitações) seja um princípio imoral. O ateísmo diante do fetichismo da privatização dos bens é um caminho aberto para o Outro, e para o Deus alterativo, criador. Tal ateísmo da absolutização das mediações de uma Totalidade cujo fundamento é o "estar-na-riqueza" é justamente o pecado contra o qual clama o grande pensador latino-americano, e por isso profeta, Bartolomeu de Las Casas, e que colocamos no começo do primeiro tomo desta obra: "A causa por que os cristãos mataram e destruíram tantas e tais e tão infinito número de almas, foi somente por ter como fim último o ouro";³¹³ o fim último da filosofia da Segunda escolástica é "deus" mesmo. Isto é, a sacralização do deus ouro permitiu a imolação do homem em seu culto. A justiça é liberdade diante do ouro e por isso disponibilidade no "dar" ao Outro o que é seu. Assim sendo, é justiça ilegal ou translegal; é justiça transdistributiva ou gratuidade misericordiosa; é justiça alterativa e não meramente legal-comutativa. Não se pense que tal justiça ôntico alterativa seja meramente individual. Há momentos da história em que um povo se põe em marcha para a sua libertação e nesses casos a justiça alterativa é vivida alegremente pelos justos e tristemente pelos injustos. Os primeiros são colocados diante do processo e os últimos são obrigados no novo projeto libertador. Não é possível permitir que o injusto deva decidir quando vai deixar de cometer a injustiça; por própria decisão nunca libertará o Outro. Nesses casos a "ajuda fraterna" pode adquirir até a posição de uma pretendida violência, quando não é senão o reto castigo do pecado e a tristeza e a dor próprios daquele que deve começar também o caminho de sua própria libertação. Esta justiça já foi antecipada no "dar" cotidiano de um pobre a outro algo, não em razão da lei do Tudo (fora da qual vivem) mas em razão daquilo que o Outro é como pessoa.³¹⁴

313. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, p. 36.

314. A noção hebraica de *mishpat* (justiça), nós a estudamos em nosso trabalho "Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Iehvah", em *Stromata* XX, 4 (1964),

Da mesma forma, a coragem ou fortaleza, não é a do herói conquistador, mas a do libertador, e do pobre que se arrisca por outro pobre para salvar sua vida ou alguma de suas reais possibilidades negadas (alimento, luz, cultura. . .). A coragem permite no tempo da espera, do difícil e longo caminho da libertação crescer na perseverança e na paciência, a partir da magnificência. Mas a característica da coragem libertadora é o poder arriscar a vida, em cada ato diário como no supremo e último, não pelo Todo opressor, mas pelo Outro na pobreza. Por isso, a virtude da fortaleza se realiza no hábito ou atitude que se tempera cada dia no caminho da libertação e que se chamou "dar testemunho" (em grego *martyreo*) de onde vem "martírio" (*martyrion*), que significa dar a vida como testemunha de Outro que a Totalidade não pode suportar (porque é sua própria morte, já que a ordem nova que o Outro pede é a morte da ordem antiga). O pro-feta "dá testemunho" ao Outro e por isso corre sempre o risco do martírio. A coragem suprema não é a do conquistador que morre pela pátria imperial oprimindo o Outro, mas a do pro-feta que morre pelo Outro, pela pátria futura. A morte da testemunha é a morte supremamente humana porque manifesta a plenitude do homem na gratuidade, na alteridade, na criação da história. A morte do defensor da pátria, como os valentes das Termópilas, é boa moralmente. Aquele que dá sua "vida até à morte" pelo Outro, ao contrário, não é só boa mas perfeita, é o protótipo da humanidade libertada porque revela em seu próprio gesto que o supremo é o futuro, para além de toda libertação histórica possível: o Outro. A vida, que é a mediação de todas as mediações, já que a morte já-não-é-no-mundo, no dizer de Heidegger, quando se sabe imolá-la por alguém, significa que a Totalidade se tornou transparente a si mesma (e nenhum *lógos* nem "conhece-te a ti mesmo" poderá realizar esta

pp. 421-435. Diz-se que o "servo" ou o libertador "fielmente trará a *mishpath*, sem desanimar nem deixar-se abater, até que tenha esclarecido na terra a *mishpath*" (Isaías, 42, 3-4). Pode-se ler o *TWNT* de Kittel, no artigo *krisis* (t. III, pp. 943 ss.). A relação da justiça com a revelação do pobre, pode-se ver quando se diz: "Porque verão o que não se lhes tinha revelado (*sufar*) e interpretarão e verão o que não tinham ouvido" (Isaías 52, 15). O ver é um interpretar o novo nos próprios gestos do pobre ou do libertador: "Porque se conduziu a si mesmo, entregando sua vida até à morte (*lamavet nafsho*, que foi traduzido pelos LXX em grego: *eis thanaton he psyché autou*), e sendo contado entre os pecadores (os Outros, os fora da Totalidade dos valores imperantes: os pobres) carregou as faltas da multidão e intercedeu pelos delinquentes" (Isaías 53, 11). Ver a significação técnica de cada uma das palavras no artigo citado.

transparência acabada) e se abriu totalmente para o Outro, já que não "serviu" com algo de seu mundo, já que não "serviu" com toda a sua personalidade e sua ciência, mas "serviu" com a doação de seu próprio *ser*. A fortaleza ou coragem alterativa é a virtude que liberta do medo e do temor diante da dificuldade última: o saber perder a própria vida para alcançar a libertação do Outro. Este é o sinal real do maior amor-de-justiça; amor-de-justiça que é o saber manter-se no face-a-face e no caminho da libertação.

É temível o homem que não teme dar a vida até à morte. Mas para não temer dar a vida é necessário ser livre diante dos entes, diante das coisas, diante dos bens. Os bens, os entes parecem-nos objeto de gozo, de satisfação, de conforto. O *conforto* como Totalidade de satisfação escraviza o mais corajoso, suborna o mais justo, equivoca o mais prudente. Por isso, é ainda necessário um domínio de si mesmo, um não deixar que a pusilanimidade do conforto nos arrebate a magnanimidade da coragem. A temperança (a *sofrosyne* dos gregos, mas agora renovada em outro sentido) salva ou protege a reta interpretação da palavra do Outro; garante à justiça seu reto exercício; possibilita ao corajoso deixar tudo para o "serviço" até à morte. A temperança como domínio do gozo que os bens permitem é também disponibilidade para a libertação. Se *têm* os entes, eles os aceitam como mediações equívocas; conservam os bens mas estão dispostos a deixá-los no mesmo momento em que acedem a eles. Temperança para os entes é disponibilidade para a justiça. Temperança para o Outro, é não fazê-los mediação de paixão concupiscível: mera "coisa" que me produz prazer. Temperança alterativa é aceitar como único prazer irrevogável a faculdade do "serviço" do Outro no "trabalho libertador". Essa satisfação total do homem, onde a carnalidade é gozada em sua essência, só é possuída por aquele que vive a ventura da libertação da mulher, do filho e do pobre.

Neste caso a virtude se reveste da roupagem do desafio, do risco, da rebelião contra a ordem injusta e mesmo subversão da pretendida verdade que não é senão a hipocrisia numa mentira mistificada.

Para terminar este capítulo sentimo-nos tentados de transcrever o que disse uma pobre mulher do povo, filha, esposa e mãe de um simples operário, quando exclamou com entusiasmo contagiado, mas ao mesmo tempo impressionantemente estranho:

"Meu coração se alegra no Outro³¹⁵,
porque empregou contra os presunçosos a força de seu braço
e os confundiu em suas maquinações
e exaltou os oprimidos.
Encheu de alimentos os famintos,
e despediu os ricos com as mãos vazias" (*Lucas 1, 51-53*).

Não parece estranho que o filho de semelhante mulher, que em nosso caso nos interessa e o tomamos enquanto filósofo e como um exemplo histórico cultural da meta-física da Alteridade, sobre quem deve exercer tão profunda influência por seus conselhos pedagógicos, terminasse numa cruz, condenado e entregue pelo dependente governo de sua pátria e torturado até à morte pelas armas e soldados, pelas leis e representantes do Império.

Assim indicamos resumidamente as condições de possibilidade meta-física do saber ouvir a voz do Outro. "Quem tem ouvido para ouvir, ouça".



315. Tomamos aqui o texto hebraico de *Hana*, onde aparece a palavra *Ibi* (meu coração, sede do "amor" e "sabedoria prática") e a noção de alegre felicidade. Por outro lado, traduzimos simplesmente: "o Nome", ou "o Senhor", pela noção negativa suprema de "o Outro". O cântico de *Hana* é tão libertador como o de *Myrian* de Nazaré (1 *Samuel* 2, 1-10). Cultural e historicamente não se deve esquecer que com o estandarte da *Guadalupe* *Hidalgo* e *Morelos* marcharam contra a oligarquia e o Império, da mesma forma que muitos outros movimentos latino-americanos.

O MÉTODO DA ÉTICA

"Nossa filosofia latino-americana, com suas peculiaridades próprias, não foi um pensamento genuíno e original, mas inautêntico e imitativo no fundamental. . . Mas ainda há possibilidades de libertação e, na medida em que elas existem, somos obrigados a optar decididamente por uma linha de ação que materialize esta possibilidade e evite a sua frustração. A filosofia hispano-americana tem também diante de si esta opção da qual, além disso, depende sua própria constituição como pensamento autêntico" (Augusto Salazar Bondy, *Existe una filosofía de nuestra América?* pp. 131-133).

Nosso discurso, o discorrer do nosso pensamento, tenta partir da realidade, da América Latina. Para isso é necessário fazer com que o caminho seja aberto, isto é, devemos eliminar muitos obstáculos que a história da filosofia norte-atlântica foi colocando em seu próprio caminhar ao nosso *novo* caminho. A tarefa dos primeiros parágrafos (§§ 32-35) ainda é destrutiva, e torna possíveis os capítulos I e II da *Primeira parte* (§§ 1-12) dessa obra. Trata-se de indicar como é possível um movimento dialético que deixando para trás a subjetividade moderna possa avançar para o ontológico como tal. Encontramo-nos na tradição de Heidegger. Esta parte foi escrita em 1970. O segundo momento, em verdade o terceiro (já que o primeiro é ôntico-ontológico dialético; o segundo, ontológico-ôntico dedutivo), é o salto meta-físico ao Outro. Este método meta-físico nos permitirá expor uma filosofia latino-americana que é anunciada no § 36, e continua no § 37 (no quarto e quinto momento dedutivo), e é empregado nos *capítulos III* ao *V* (§§ 13-31) e em toda a *Terceira parte* (tomo III). Este método

parte de Levinas, embora vá além, e o escrevemos depois de uma nova estada na Europa em 1972, o que nos permitiu uma confrontação e um distanciamento irreversível de sua filosofia.

§ 32. O método filosófico moral da subjetividade moderna

Embora pudéssemos caminhar passo a passo pelos mais importantes pensadores da modernidade a partir de Descartes, como fizemos em outros casos, nos deteremos em Kant. Para o professor de Königsberg, a questão metódica é da maior importância. Já em sua *Lógica* (publicada em 1800, mas que era objeto de suas aulas universitárias desde 1765, e como comentário daquela do livro de Meier) ocupa-se na segunda da *Allgemeine Methodenlehre*.³¹⁶ Nela indica que o método (*Methode, Zusage*) científico deve distinguir-se da simples lógica (*Manier, frei*) do vulgo. O método é a “forma da ciência em geral”,³¹⁷ aquela que nos permite alcançar a “perfeição do conhecimento”.³¹⁸ O método se aplica com base em definições, exposições e descrições. Há diversos métodos entre os quais se encontram os científicos e vulgares. Em último lugar, Kant recorda que se dá também “um pensamento metódico”.³¹⁹ Na *Crítica à razão pura* aplica agora esta doutrina geral à “Metodologia transcendental” (isto é, a metódica em nível transcendental da crítica do conhecer os objetos). “Entendo por metodologia transcendental — diz-nos Kant — a determinação das condições formais (*der formalen Bedingungen*) de um sistema completo da razão pura”,³²⁰ e por isso “a obra da Crítica da Razão pura especulativa. . . é por si um tratado do método (*ein Traktat von der Methode*)”.³²¹ *Crítica* para Kant significa um determinar os limites da sensibilidade, do conhecer, do saber e da fé.³²² A questão agora é a seguinte. Qual é o modo de conhecer

316. *Logik*, II, A 213-232. Deve-se levar em consideração em todo este capítulo nossa obra *La dialéctica hegeliana* (1972).

317. *Ibid.*, A 215.

318. “Vollkommenheit des Erkenntnisses” (*Ibid.*, A 216).

319. “Unter Meditieren ist Nachdenken oder ein methodisches Denken zu verstehen” (*Ibid.*, §§ 120 a 232).

320. B 736, A 708.

321. *Ibid.*, B XXII; texto da *Introdução* à segunda edição.

322. Cfr. *Para una destrucción de la historia de la ética*, § 12, c, e nota 131.

da filosofia? Kant responde claramente: "O conhecer filosófico (*die philosophische Erkenntnis*) é conhecimento racional na base de conceitos (*aus Begriffen*)".³²³ Assim sendo, a filosofia não tem axiomas, porque os axiomas são "princípios sintéticos *a priori* na medida em que são diretamente certos (*unmittelbar gewiss*)".³²⁴ Por seu lado, os conceitos não podem relacionar-se sintética e diretamente um ao outro. Isto é, os princípios da filosofia não são intuitivos (*intuitiv*);³²⁵ devem então ser deduzidos.³²⁶ Esta dedução, contudo, só se pode realizar com relação aos objetos (questão da qual se ocupa na *Crítica da razão pura* no livro sobre a analítica dos princípios na lógica transcendental),³²⁷ não assim no âmbito último da razão pura cujas idéias (que desempenham o papel de princípios) ficam pelos paralogismos na maior incerteza. É por isso que a metafísica, "filosofia na cabal acepção da palavra",³²⁸ é "uma legislação peculiar e sem dúvida negativa".³²⁹ Esta negatividade rotunda das extremidades poderia parecer um fracasso sem atenuantes.³³⁰ Kant, contudo, indica o sentido positivo da negatividade. "A idéia geral da metafísica. . . deve continuar sendo sempre, pelo menos, o baluarte protetor, e a razão humana, dialética (*dialektisch*) pela direção de sua natureza, não poderia prescindir dessa ciência que lhe serve de freio. . . e impede os estragos que do contrário causaria indefectibilidade — tanto para a moral como para a religião — uma razão especulativa que carecesse de leis".³³¹ O

323. *KrV* B 741, A 713.

324. *Ibid.*, B 760, A 732.

325. *Ibid.*, B 761, A 733.

326. "A filosofia carece pois de axiomas. . . (e) tem que procurar justificar (*rechtfertigen*) seu direito mediante uma dedução fundamental" (*Ibid.*, B 762, A 734).

327. *Ibid.*, B 170, A 131 ss.

328. *Ibid.*, B 878, A 850.

329. *Ibid.*, B 740, A 712.

330. Diz-nos: "Em que consiste, pois, que a ciência ainda não tenha podido encontrar aqui um caminho seguro? Acaso é impossível (a metafísica)?" (*KrV*, B X'). "Ao folhear superficialmente este livro crer-se-á que toda sua utilidade é meramente *negativa* (*negativ*)" (*Ibid.*, XXI V). Com efeito, as conclusões são negativas; tempo e espaço "são formas da intuição sensível. . . não são nada mais do que condições da existência das coisas. . . não possuímos nenhum conceito intelectual, e por isso também não possuímos nenhum elemento para o conhecimento das coisas. . . não podemos ter conhecimento dos objetos como são em si. . ." (*Ibid.*, XXV-XXVI).

331. *Ibid.*, B 877, A 850. Sobre a positividade da metafísica, impossível como ciência, chega a dizer que "como mera especulação serve para impedir erros mais do que para am-

aspecto que queremos sublinhar na reflexão kantiana, e que veremos depois sob novas luzes, é que a metafísica é afirmada como negatividade, pois “no mundo houve e haverá sempre uma metafísica [. . .] e ao seu lado se encontrará sempre também uma dialética da razão pura, porque lhe é peculiar”.³³² Sobre o que não é objeto de conceito há dialética, mas das idéias dialéticas não há conhecimento nem saber, mas somente *fé racional* graças — a crítica da razão prática pura.³³³ A filosofia que pensa as idéias é agora “doutrina da sabedoria. . . na acepção em que os antigos entendiam esta palavra. . . como doutrina do bem supremo, se a razão aspira (*bestrebt*) nela a chegar a uma ciência”.³³⁴ Isto é, Kant afirma a metafísica como negatividade em seu nível teórico e como sabedoria em seu nível prático, neste caso como um desejo ao que sempre tendemos sem jamais concretizar. A metafísica como ciência do ser como ser é impossível porque em seus últimos fundamentos é dialética (em seu sentido contraditório). O método em última análise é dialético.

O idealismo posterior fechou a porta à exterioridade deixada aberta de certa forma por Kant, fazendo agora do método dialético um processo racional especulativo conceitual. O Saber absoluto como intuição positiva conceitual fez da ontologia uma lógica totalizada. Hegel pensou oferecer, toda feita, a ciência que Kant sabia que o homem aspirava construir, mas que jamais poderia concretizar inteiramente. Assim, quando o professor de Nüremberg se pergunta pelo “começo (*Anfang*)” radical de todo pensamento filosófico,³³⁵ diz que “o ser é o imediato indeterminado”.³³⁶ Desde o “ser, puro ser” — como conceito em si — passa-se

pliar conhecimentos. . . evitando que suas animosas e fecundas elaborações se afastem do fim principal: a felicidade universal” (*Ibid.*, B 879, A 851). Mas se perceberá que (a metafísica) é também *positiva*, logo que se compreender que os princípios com os quais a razão especulativa pode ir além destes limites, não produzem uma verdadeira *ampliação*, mas ineludivelmente uma restrição do emprego de nossa razão” (*Ibid.*, B XXV).

332. *Ibid.*, B XXXI.

333. *KpV*, Livro II, A 192 ss.

334. *Ibid.*, A 194. “A própria filosofia, tal como a sabedoria continuará sendo sempre um ideal (*Ideal*) que de modo completo só se representará objetivamente na razão e subjetivamente para a pessoa, só é a meta de seu incessante esforço” (*Ibid.*, A 196).

335. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, t. V., pp. 65 ss. Isto é, “was der absolute Grund von allen sei”. A partir deste fundamento deve-se chegar ao “autêntico saber imediato (*das eigentliche unmittelbare Wissen*)” (p. 67). Ver minha obra *La dialéctica hegeliana*.

336. “Das sein ist das unbestimmte Unmittelbare” (*Ibid.*, cap. I; p. 82).

pelo processo dialético ao "nada, puro nada", para alcançar a síntese no "devir".³³⁷ Todo esse processo metódico conceitual dialético culmina na "idéia absoluta (*absolute Idee*) [que] é a Identidade do teórico e do prático".³³⁸ Isto é negação da metafísica em seu sentido existencial e alterativo. O que Kant tinha deixado aberto como processo finito para uma precisa alteridade por natureza intotalizável, Hegel o fechou como identidade e imediatez totalizada. O método das extremidades não fica aberto a novos âmbitos reais e nega assim a negatividade primeira; o método agora não é "só a simples maneira e forma de conhecer [. . . mas o] método é o movimento do conceito mesmo. . . a atividade universal e absoluta, isto é, o movimento que se determina e se realiza a si mesmo. Por isso, o método deve ser reconhecido como a maneira ilimitada, universal, interna e externa, e como a força absolutamente infinita (*schlichthin unendliche Kraft*)".³³⁹ Esta é exatamente a doutrina que queremos evitar. É uma filosofia da identidade e do saber absoluto. Aquela que propomos, ao contrário, é uma filosofia da finitude e do saber sempre aberto, de uma analética que deve ser definida a partir da com-preensão existencial do ser e do Outro. O método não nos permitirá aceder à imediatez, somente à lucidez e ao "serviço".³⁴⁰

337. "Sein, reines sein. . . Nichts, das reine Nichts. . . das Werden" (*Ibid.*, p. 82 ss.).

338. *Ibid.* III; t. VI, p. 548.

339. *Ibid.*, pp. 550-551.

340. O idealismo absoluto que começou com Fichte (1793-1794) paralisou o processo dialético em sua negatividade, e ao pretender superá-lo como pura intuição negou o homem: o Saber absoluto é a própria desumanidade na pretensão de divindade. O processo de totalização fica fechado e o homem é definido como ser que deve ser imolado àquele que por seu turno pensar politicamente que possui o saber. Um deles foi Hitler, mas houve e há muitos outros. Kant, com sábia clarividência, tinha dito que "foi necessário assumir o saber para dar lugar à fé" (*KrV*, B XXX), e com isso deixava lugar à analética. Fichte faz saber o que era fé para Kant; engloba no "saber" a Totalidade agora imediatamente dada. Com isso pensava elevar as contradições e fechava a ferida de finitude que o sistema aberto de Kant deixava. Fichte dizia: ". . . Ich, als absoluten Subjekts. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich" (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*; I, p. 97). "Alle Realität ist in das Ich gesetzt. . . Alles Nicht-Ich ist Negation; und es hat mithin gar keine Realität in sich" (*Ibid.*, I, p. 132). Quando isso for levado à praxis o homem moderno poderá tentar a sociedade idêntica a si mesma como Totalidade realizada; seja no comunismo estaliniano (tal sociedade comunista, como a concebe o partido russo em sua origem, é aquietação da história por totalização); seja no cultural socialismo (Hitler em *Mein Kampf*, Livro II, cap. 1, *Weltanschauung und Partei*, mostra bem como possuindo o domínio de uma representação do mundo ou visão do mundo [*Weltvorstellung*, *Weltanschauung*; pp. 409-424] agora o partido pode lançar-se

Depois de Hegel, o pensamento europeu só podia voltar sobre seus passos. A ética fenomenológica significa uma última etapa de retorno,³⁴¹ isto é, a ética axiológica constituída pelo método fenomenológico. Husserl tinha dito que "a fenomenologia exprime descritivamente com expressão pura, em conceitos de essência e em enunciados regulares de essência, a essência aprendida diretamente na intuição essencial".³⁴² Nas *Idéias I*, secção terceira, tratou tempos depois da questão do "método e problemas da fenomenologia pura", indicando as dificuldades e necessidade de estudar detalhadamente o método porque "não se trata dos dados da atitude natural (*natürlichen Einstellung*) [. . . que é] uma experiência ininterrupta, exercício milenar do pensamento que se nos tornou familiar [. . .] Que diferença da fenomenologia! Não somente é necessário determinar este método anterior a todo outro método [. . .]; não só é necessária uma custosa conversão do olhar (*Blickabwendung*) para tirá-lo dos dados naturais (*nutürlichen Gegebenheiten*) [. . .]; mas estamos isentos de todas as vantagens que temos ao nível dos objetos naturais".³⁴³ A fenomenologia como "filosofia primeira" é toda ela uma doutrina do método, pelo menos nas obras fundamentais do próprio Husserl. Fundamentalmente, consiste em partir da "atitude natural",³⁴⁴ essa posição ingênua e mundana deve ser posta entre parênteses pela *epoché* fenomenológica;³⁴⁵ dessa maneira se alcança uma nova "posição" (*einstellung*), a atitude fenomenológica, *noesis* que constitui o âmbito do *noema* puro ou essencial.³⁴⁶ O *ego cogito*

à realização [". . . der praktischen Wirklichkeit"]). Toda tentativa de aquietar o processo dialético nunca é inocente (Cfr. § 6 desta obra), ainda que seja no colonialismo europeu.

341. Cfr. *Para una de-structuición de la historia de la ética*, §§ 17-19. Nessa exposição nos referimos à fenomenologia anterior a 1927, por motivos simplesmente pedagógicos e histórico-evolutivos de tal movimento. (Ver a obra de Herbert Spiegelberg. *The Phenomenological Movement*); isto é, deixamos de lado o Husserl definitivo e toda a fenomenologia francesa, que será incluída pelo pensamento existencial de Heidegger.

342. *Logische Untersuchungen*, em "Investigaciones para a fenomenología y teoría del conocimiento", introducción, § 1 (ed. cast., I, p. 290). Ver um apêndice final do tomo I, sobre os manuscritos éticos de Husserl, que estudamos no Husserl-Archiv, mas que não utilizamos aqui a não ser por exceção.

343. *Ideen zu einer reinen Phänimnologie*, I, § 63; Husserliana III, p. 150.

344. *Ideen I*, secção segunda, § 27 ss.

345. *Ibid.*, §§ 31-32.

346. Sobre a *noesis-noema*, *Ibid.*, secção terceira §§ 87-127.

puro ou fenomenológico (filosófico) tem como *cogitatum* a essência, correlato da subjetividade transcendental ou reduzida do mesmo fenomenólogo. A essência (*Wesen*) está tão separada da facticidade como a atitude fenomenológica da natural. A filosofia, a intenção filosófica ou “a intuição filosófica (*philosophischen Intuition*) [. . .] a captação fenomenológica da essência (*phänomenologischen Wesenserfassung*)”³⁴⁷ ciência em sentido estrito. Metodicamente, então, o tema da filosofia se encontra situado numa região transcendental. Essa região transcendental funda o que Husserl chamou as regiões ontológicas. A essência é o ser do objeto (um *transzendente Sein*, que está constituído *als wahrrhaftes Sein* pela *Bewusstsein selbst*),³⁴⁸ cujo último fundamento é a subjetividade transcendental, e cujo acesso metódico é a *redução*. Por seu lado, a ética, momento da filosofia, se ocupará de seu tema tendo o mesmo método;³⁴⁹ seu tema é a intenção estimativa que constitui correlativamente o *noema* próprio: o valor ético. A ética se ocupará metodicamente, como parte da filosofia, da região transcendental axiológica e de sua realização pela *práxis* pura.³⁵⁰

Por sua parte, Scheler move-se dentro do mesmo método. A ética material trata de valores que constituem um âmbito absoluto e independente. A “independência da captação do valor”³⁵¹ está fundada no fato de que a intenção estimativa (que Scheler chama *Fühlen*) é diferente de todo outro tipo de intenção. O valor é uma “unidade de significação ideal” que se alcança por uma “intuição imediata (*unmittelbaren Anschauung*)”, ou seja, por uma “intuição de essência (*Wesensschau*).” “A essência ou quididade (*Wesenheit oder Washeit*)” é nesse caso o valor mesmo, que pode ser

347. Idem, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910), pp. 71-72.

348. Idem, *Ideen III*, § 13; V. p. 76. Husserl distingue, contudo, entre *noema* e essência, e fenomenologia e ontologia (Cfr. *Ibid.*, § 16: *Noema und Wesen*): “. . . phänomenologisch über das Noema, ontologisch über die Wesen” (t. V, p. 86).

349. “Die Konstituierung einer echten Ethik ist daher für Husserl nur möglich durch eine in phänomenologischer Einstellung erfolgenden Erhellung der gesamten Vernunftspäre. . .” (Alois Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, p. 36).

350. Husserl a chamará uma “Ontologie der Werte” (*Ms. F I 11*, p. 1). Já havia dito que “der Wert ist das volle intentionale Korrelat des wertenden Aktes” (*Ideen I*, § 36; III, p. 82). A referência a este âmbito dos valores é freqüente (“Auf axiologischen Gebiet. . .” *Ms F I 24*, p. 289).

351. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, p. 41: “die Unabhängigkeit der Wertfassung von der Werttagern”.

tema de uma "experiência fenomenológica" ou "intuição fenomenológica" (trata-se da atitude filosófica, ética).³⁵²

O pensamento heideggeriano partirá de uma crítica a Husserl, por isso deveremos distinguir entre o cotidiano e o pensamento propriamente dito (§ 33), o que nos permitirá distinguir uma hermenêutica existenciária da existência (§ 34), devendo admitir que, até o nível ontológico, o método originário é a dialética, que já não é a dialética da com-preensão existencial do ser (§ 35).

§ 33. A introdução à ontologia como conversão ao pensar

A questão metódica da ontologia heideggeriana é poder superar em sua fundamentação a subjetividade moderna, conservando uma ontologia da negação em sua positividade, reunindo assim num só abraço a tentativa de Aristóteles e a intenção kantiana. Para isso nos é necessário repensar o sentido da filosofia e seu "nascimento", já que o método nos levará pela mão desde a cotidianidade não-filosófica até ao tema e ao âmbito da filosofia, ao modo de ser no mundo que chamamos filosofar. *Méthodos* significa em grego um *hódos* (modo de vida, costume, senda, curso, caminho) que deve ser transitado (*metá*, *methó*: atrás do qual; *methodía*: cilada, cerco, rodeio); isto é, é o modo de rodeio ou dis-curso graças ao qual se descobre o que está atrás da senda de acesso. Não é somente um *pensar*, é um *saber* pensar a "questão" do pensar; não é só um pensar *derivado* (como o *ego cogito* da modernidade), mas é primeiramente um pensar *fundamental* cujo tema é o *ser* que se afasta sempre por sua fugidia posição dialético-existencial. Este pensar fundamental e essencial está além da *teoria* dos entes intramundanos e da *práxis* como ação produtora de tais entes; tal pensar é anterior porque se relaciona com o próprio fundamento do mundo como tal.³⁵³ Neste sentido "o ser não é

352. Todos estes textos podem ser consultados em *Ibid.*, II, A. *Apriori und Formal überhaupt*, pp. 68-71.

353. Das as aparentemente contraditórias expressões de Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, em *Wegmarken*, p. 188: "Este pensar (*Denken*) não é nem teórico nem prático. Acontece antes desta distinção [intramundana]. Enquanto pensar que é, pensar é pensar (*Andenken*) acerca do ser e nada fora dele. Pertence ao ser, porque está entregue ao ser em vista da guarda verídica de sua manifestação e reivindicada pelo ser para sua guarda; o pensar pensa o ser". Este é o pensar *essencial*, para além do pensar *fundamental*.

um produto do pensar; antes, o pensar essencial (*wesentliche Denken*) é um acontecer (*Ereignis*) do ser".³⁵⁴

Para ter esquematicamente diferenciadas, antes da descrição os diversos termos que usaremos seguindo Heidegger na exposição, queremos enquadrar as diferentes questões da seguinte maneira:

Esquema 12

PENSAR ESSENCIAL, ONTOLÓGICO E ÔNTICO

ABERTURA DIALÉTICA AO PRÓPRIO SER	(?) PENSAR ESSENCIAL
Ordem da compreensão do ser (o fundamento). Abertura pre-conceitual ao próprio horizonte do poder-ser	Pensar fundamental (método dialético) "Ética ontológica"
Ordem da compreensão — interpretativa do ente (derivada) Conceitualização do intramundano	Pensar do fundamento (método indutivo e dedutivo; demonstrativo) "Ética das possibilidades" Teoria derivada ³⁵⁵
(<i>Práxis</i> esclarecida)	(Normatividade da ética)
O EXISTENCIAL	O EXISTENCIÁRIO

(As flechas indicam a direção do fundamento para o fundado).

O homem está no mundo cotidiano. A cotidianidade é seu modo fundamental de ser no mundo. Nesse nível prático "o *abarc-ar-com-a-vista* que ilumina o *pre-ocupar-se-por* recebe sua luz do poder-ser do Ser-aí por causa do qual existe no *pre-ocupar-se-por* da *pre-ocupação*".³⁵⁶ A partir desse nível prático, que não é cego,

354. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, *Nachwort*, p. 103. Se a *práxis* é "esta" ação intramundana, o pensar é anterior à *práxis*; se a *práxis*, ao contrário, é o existencial como tal, o pensar emerge da *práxis* porque é um modo, privilegiado, mas fundado, do ser no mundo. O ser no mundo atualmente é a *práxis* em seu sentido radical, fundamental, primeiro (cfr. § 2 desta nossa obra).

355. Estes termos têm aqui a significação que Heidegger lhes atribui no texto citado em nota 52, tomo I, desta nossa obra. Não se deve esquecer que a *práxis* tem seu "ver" e a *theoria* está dentro de um horizonte prático fundamental.

356. Heidegger, *SuZ* § 69 b, p. 359. Esse "abarc-ar com a vista" (*Uebersicht*) é a inter-

emerge o pensar ontológico. A questão é a seguinte: Qual é a "gênese ontológica da conduta teorética"?³⁵⁷ Como saímos ou emergimos da cotidianidade? Em que consiste o "entrar" na filosofia como ontologia? O que é a "introdução" no pensar ontológico fundamental?

O "honesto homem da rua" e o "plácido burguês" de Mendoza ou Buenos Aires, Nova Iorque, Moscou ou Paris, vive nas seguranças que lhe permite o óbvio, o que se compreende por si (*Selbstverständliche*), o aceito por todos. O óbvio, contudo, enquanto aparece como evidente de si oculta sua significação profunda; trata-se de um esquecimento do ser do ente que tem "à mão". O ter esquecido o ser do ente, o que é, é a paradoxal posição em que se encontra onticamente o que se nos defronta dentro do mundo prático e existencialmente na cotidianidade. É algo; mas o que é significa somente uma *implícita* referência ao ser. "Isto significa que o homem tem uma referência ao ser quando o compreende e quando esta compreensão — enquanto o torna presente a si mesmo e lhe outorga um saber ao menos implícito desta presença a si — define seu ser".³⁵⁸ Como é que existencial ou onticamente o homem pode passar da compreensão *implícita* do ser a uma compreensão filosófica ou *explícita*? Somente pode produzir-se esta "passagem", esta "introdução" existencial no pensar existenciário pela *crise*. *Crise* (que procede do grego do verbo *krinein*: afastar, separar, julgar) significa juízo, ditame do tribunal. É o afastamento, a ruptura ou separação que nos lança da cotidianidade para um estado de "estrangeiria". O que até esse momento era óbvio torna-se agora problemático, se afunda, se desaparece, e o ser que esquecido se ocultava atrás do uso opacante tende perigosamente a mostrar-se. A crise como momento existencial é uma possibilidade de "sair" da segura cotidianidade para permitir-nos, talvez, "introduzir-nos" na filosofia como ontologia. Jaspers a descreve como uma "situação limite".³⁵⁹ Crise é separação, desenraizamento, desencaixe. Os entes que povoam o mundo se aniquilam e deixam um vazio, um nada de entes: o mundo como tal. A angústia

pretensão existencial (cfr. § 7 desta ética) que se funda ("por amor do qual", *Worum-wille*) no ser como poder-ser.

357. *Ibid.*, p. 357.

358. A. De Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, p. 204.

359. *Philosophie*, L. II, cap. VII.

tia como *pathos* diante do ser se diferencia do medo como paixão diante de entes intramundanos. Ninguém pode "introduzir-se" no filosofar ontológico se antes não rompeu com a cotidianidade. A cotidianidade é um modo habitual de habitar o mundo (*ethos*).³⁶⁰ A crise não é possibilidade de "olhar" de fora "para" o mundo cotidiano (*admirar*). Todos os filósofos de todos os tempos descreveram este momento existencial originário. Platão na *República*, no mito da caverna; Aristóteles com as diversas metáforas de estar cegos como morcegos em pleno dia; Hegel com o estágio da autoconsciência como superação da consciência perdida na coisidade (*Dingheit*) na *Fenomenologia do espírito*;³⁶¹ Kierkegaard com a doutrina dos diversos estágios; Heidegger com as experiências da angústia etc. Para que o pensar aflore desde a compreensão cotidiana é necessário então uma conversão ética, um afastamento do *ethos*, em nosso caso inevitavelmente do nosso *ethos* burguês do homem moderno, para na crise endireitar a existência ("converter" é mudar de rumo) para o outro *modo de viver* a vida, outro modo de existir: "Sócrates adota um novo modo de vida; a meditação sobre o que são as coisas da vida. Com isso, o ético não está primeiramente naquilo *sobre* que medita, mas o próprio fato de *viver meditando*. . . é simplesmente fazer da meditação o *ethos* supremo".³⁶²

É por isso que quem quer introduzir-se na filosofia ontológica (e ainda deve *introduzir-se* nela aquele que só "estudou" sistemas filosóficos ou o sofista que ensina "doutrinas" filosóficas ainda que seja com o maior aparato bibliográfico) deve esperar a crise co-

360. Cfr. *Para una de-STRUCCión de la historia de la ética*. Palavras preliminares e §§ 1, 6, 11 e 16.

361. Em seus escritos de juventude o tema tinha ficado perfeitamente enunciado: "Abraão nasceu na Caldéia; abandonou sua terra quando ainda era jovem. . . Quando chegou a ser um homem totalmente independente e chefe, rompeu completamente com sua família embora não o tivesse ofendido nem expulso. . . O ato originário pelo qual Abraão chegou a ser pai de uma nação foi a cisão que desfez os laços da vida cotidiana e do amor. . . Abraão quis ser livre. . . perseverou impertérito na total oposição a todas as coisas. . . Era um estrangeiro sobre a terra. O mundo inteiro, seu oposto absoluto. . ." (*Frühe Schriften*; t. I, pp. 274 ss.).

362. X. Zubiri, *Natureza, historia, Dios*, 1963, p. 207. Sócrates "foi, efetivamente, uma existência filosófica, uma existência instalada num *ethos* filosófico que, num mundo asfixiado pela vida pública, abre, diante de um grupo privado de amigos, o âmbito de uma vida intelectual e de uma filosofia. . . A maioria de seus discípulos tomaram sua atitude, seus *ethos*, como um *tropos*" (*Ibid.*, pp. 209-210).

mo o convite do ser a entrar em seu âmbito explícito. Crise que e ruptura, morte da cotidianidade,³⁶³ que deve significar modificação na compreensão de todo ente, todo gesto, todo acontecimento; o rosto e o andar, o vestir e o habitar, o falar e o calar, o compromisso e a omissão. . . tudo indicará ao "honesto homem da rua" o fato da conversão ao pensamento ontológico. De certa forma, quem se "introduz" na filosofia torna-se estrangeiro, mas não por ausência e sim por presença no âmbito originário do ser esquecido e oculto. O "plácido burguês", o não-filósofo, encolhe-se e se defende da filosofia que põe em perigo de morte a cotidianidade, onde vive seguramente instalado nas estruturas que recebeu estaticamente por tradição: o pensamento filosófico se apresenta como subversivo (porque como dizia Sêneca é um "revellere penitus falsorum receptam persuasionem"); "formula dúvidas acerca das verdades mais importantes que até então haviam sido consideradas sagradas e indiscutíveis".³⁶⁴ O "plácido burguês" deve eliminar Sócrates porque sua presença é uma insuportável interpelação. "O filósofo que ameaça os outros homens com uma espécie de morte ideal pela conversão, é ameaçado por sua parte com a morte física. . . Todavia, a indiferença é para o filósofo muito mais temível do que a morte, é sua verdadeira morte".³⁶⁵ Se o filósofo não tem lugar na América Latina, na Argentina, em Mendoza é porque se refugiou nas aulas e perdeu a cidade. A filosofia morre quando deixa de ser choque de morte com o não-filósofo. O "esquecimento do ser" luta de morte com a "verdade do ser". A vocação ética ou existencial para a filosofia ontológica é um projeto de *estar-na-verdade* ("verdade" é manifestação do ser); isto é, um enfrentar o público "evidente de si" (o óbvio) para des-fundá-lo desde o ser sepultado atrás da tagarelice, a curiosidade vã, a agitação do "executivo", o "pão e o circo" do futebol, a alienação da televisão não educativa. Enquanto a filosofia não for o termo de uma conversão dolorosa que deve ser sempre começada de novo, será uma profissão a mais e não desempenhará sua função insubstituível, pro-fética (*pro-femi*: aquele que fala diante do povo), histórica, política. "A terra se tornou pequena, e sobre ela brinca



363. Ver a sugestiva reflexão desta questão em Y Jolif, *Comprendre l'homme*, cap. II: "A conversão e a morte" (pp. 35 ss.).

364. G. Berkeley, *The Works*, 1901, t. I, p. 380.

365. Jolif, *op. cit.*, p. 53.

o último homem que torna tudo pequeno (*der alles klein macht*). Sua linhagem é imortal, como o pulgão; o último homem é aquele que vive mais", clama Nietzsche diante do homem cotidiano da modernidade.³⁶⁶ A filosofia assim entendida é uma passagem à transcendência, um salto para o abismo do pensar ontológico. Por isso o filósofo deve saber revestir seu discurso introdutório da paixão da exortação (*protreptikós*: estimulante, persuasivo, exortativo) à ruptura com a cotidianidade e ser contraditório (*dialektikós*: hábil em opor-se pela discussão) à significação e segurança do óbvio. Para introduzir-se na filosofia "o não-filósofo deve aceitar ser discípulo, deve deixar-se arrebatar pela violência sedutora do discurso filosófico, para poder assim passar pela morte de si mesmo na qual consiste a conversão".³⁶⁷

O homem na cotidianidade com-preende o ser *implicitamente* nos entes que obviamente lhe fazem frente. O cientista é igualmente um modo de cotidianidade mas em atitude teórica ou cognoscitiva: está no mundo histórico e situado sem sabê-lo; sua ingenuidade lhe impede um retorno ao fundamento.³⁶⁸ Aquele que pela crise existencial se introduziu na filosofia pelo pensar ontológico, habita seu mundo de outra maneira: o pensar é o modo de ser no mundo no qual o fundamento pode agora ser posto como tema *explícito*. Há então três níveis: o fundamental ou a com-preensão existencial do ser; a compreensão-interpretadora existencial e o conhecer científico, modos cotidianos, um prático e outro teórico, de estar fundamentalmente no mundo; em terceiro lugar, o pensar ontológico, fenômeno diverso do anterior e que pode ter como tema ("o posto" a ser pensado, de *títhemi* em grego) o ser, sua com-preensão e o intramundano. A filosofia como ontologia será um pensar, um *modo* de pensar, um pensar *metodicamente* o fundamento.

366. Also sprach Zarathustra, discurso preliminar, § 5.

367. Jolif, *op. cit.*, p. 52. A filosofia não é um estado natural; não se é imediatamente filósofo, chega-se a ser. A filosofia se nos apresenta em primeiro lugar como implicando essencialmente uma ruptura. . . É primeiramente em si mesmo (que o filósofo) está desgarrado; é primeiramente contra si mesmo que luta" (*Ibid.*, pp. 54-56).

368. Este é o tema de que trata Heidegger, em *SuZ*, § 69 b, e em *Die Frage nach dem Ding*; que Husserl formula em *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*; que Merleau-Ponty estuda a partir de outro ponto de vista em *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, ou Strasser em *Phénoménologie et sciences de l'homme*.

O que é então a filosofia? Negativamente: ruptura, conversão e morte ao mundo cotidiano. Positivamente: acesso a uma transcendência. O “caminho de acesso” (*méthodos*) parte da cotidianidade para chegar ao pensar, por uma passagem, à transcendência. A partir deste âmbito será necessário retornar à cotidianidade.³⁶⁹ O homem que é essencialmente transcendência num mundo (existência), cujo *ekstatikón* por excelência é na temporalidade o futuro (poder-ser ad-veniente), pode contudo cair pela cotidianidade no óbvio. O pensamento ontológico é uma como que terceira transcendência. O pensamento mergulha assim na própria essência do homem e lhe permite permanecer em estado de abertura, no movimento sempre inclauso de uma passagem para a totalidade nunca totalizada. “O homem é uma corda estirada entre o animal e o homem que se transcende (*Ueberschensch*) — diz-nos Nietzsche —, uma corda sobre o abismo. Uma perigosa passagem para o outro lado, uma perigosa viagem, um perigoso retorno sobre seus passos, um perigoso permanecer no mesmo lugar”.³⁷⁰ A transcendência a que chega o pensamento está vedada ao homem cotidiano, àquele que perdeu o gosto pela vida como aventura. “O pensamento do pensador abre-se a um âmbito em que qualquer coisa, uma árvore, uma montanha, uma casa, o chamado de um pássaro, perdem inteiramente sua indiferença e seu caráter habitual”.³⁷¹ Aquele que pelo pensamento se vai “introduzindo” na filosofia tem um “estado de ânimo” (*páthos*) que lhe é próprio: é um entusiasmo, uma inabitabilidade, é como penetrar num horizonte de alegres pressentimentos que logo se transformará em dramática responsabilidade. “O *pathos* do *assombro* não está [contudo] simplesmente no começo da filosofia da maneira como, por exemplo, a lavagem das mãos precede a operação do cirurgião. O *assombro* sustenta e domina por completo a filosofia”.³⁷² Só pode assombrar-se, admirar, aquele que por conversão existencial



369. “O ponto de partida é quando o homem se encontra submerso num certo dado: a natureza, a sociedade. . . Mas o ponto de partida deve ser superado. Esta superação (*dépassement*) constitui o segundo momento da atividade humana, que pode ser designado como uma passagem para a transcendência. . . Do ápice volta-se agora para a base do triângulo. . . A passagem pela transcendência deu a luz intelectual necessária para discernir nos dados as significações verdadeiras e fundadas”. (Y. Jolif, *L’homme chrétien et l’homme marxiste*, 1964, pp. 10-11).

370. *Also sprach Zarathustra*, *ibid.*, § 4.

371. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 26.

372. *Idem*, *Was ist das — Die Philosophie?*, p. 25.

deixou o compreensível por si mesmo, o óbvio, e transcendeu o âmbito do ser oculto, esquecido, opacado pelo uso da cotidianidade. Só se admira aquilo que se nos apresenta e antes de tudo o que se apresenta ao artista, ao místico e ao filósofo; estas três posturas primeiramente são idênticas, já que consistem numa compreensão misteriosamente explícita do ser do ente, uma abertura para o ser manifestado. Todo homem é artista, místico e filósofo em alguma região de seu ser. Só diferem por sua comunicação: o místico prefere calar diante do inefável, o artista o comunica simbólica e pré-conceitualmente e o filósofo tenta-o analítica e conceitualmente. Neste último caso se ganha em precisão e se perde em proximidade do ser. Por isso, o artista habita mais proximamente da paragem do ser.³⁷³ O pensar, esse sossegado permanecer em torno do acontecer fundamental do ser, é uma indicação de que "nem tudo é vigília a dos olhos abertos"³⁷⁴ da mera cotidianidade. "Vigília [cotidiana], existe algo mais desperto do que tu!"³⁷⁵ Sim, a do pensar! Este pensar fundamental é "o sereno (*ruhigen*) demorar-se-junto-a".³⁷⁶ É necessário distinguir "duas maneiras de pensar, sendo ambas legítimas e imprescindíveis: o pensar que calcula (*rechnende*) e o pensamento que medita (*Nachdenken*) [...] O pensamento meditativo exige um grande esforço e requer sempre longo treinamento [...] É como o agricultor que deve saber esperar (*warten*) que o grão germine e a espiga amadureça".³⁷⁷ É neste sentido que a filosofia trata "dos primeiros



373. Este é o sentido de todas as obras de Heidegger sobre a questão da arte, e sua tendência em sua última etapa a usar mais a língua poética do que a univocidade conceitual do filósofo. O pensar essencial ou fundamental, aquele que quer pensar o impensável, o ser como ser, aproxima o filósofo, o artista e o místico. O poeta, como o místico e o filósofo, "está lançado fora (*Empédocles*) do habitual cotiano (*aus dem Gewöhnlichen des Tages*) e assim protegido contra o habitual" (Heidegger, *Erläuterungen zur Holderlins Dichtung*, p. 42); a obra de arte é fruto de uma perene conversão e assombro, como a filosofia.

374. Belo título do livro de Macedônio Fernández.

375. M. Fernández, *op. cit.*, p. 75. O pensar fundamental e essencial é como um "ladrar a dicção do Mistério" (p. 13); dicção sempre inclausa e por isso totalmente impossível.

376. Heidegger, *SuZ*, § 29, p. 138.

377. Idem, *Gelassenheit*, p. 13. O pensar chamado aqui "calculante" é o *ego cogito.*, perfeitamente válido mas intramundano, é um pensar os entes. No quadro que colocamos no começo deste parágrafo (*Esquema 12*), o que temos denominado "pensar do fundo". É o pensar da ética das possibilidades, é a teoria que tem sempre algo "diante dos olhos" (*objectum, Vorhanden*). Para pôr-se a pensar sobre o pensar fundamental e essen-

fundamentos (*aitía*) e origens (*archás*) de tudo".³⁷⁸ Assim entendida a filosofia, a ontologia fundamental, é um pensar metódico, um "competente e hábil tratar teoricamente as coisas" (*epistémē theoretiké*: *epistémē* significa ser conhecedor, prático, hábil, destreza, entendido em algo), e neste sentido pode-se admitir que a filosofia seja "a habilidade do pensar (*ciência teórica*) acerca das primeiras origens e fundamentos".³⁷⁹ O filósofo enfrenta o óbvio e pergunta: Que é . . . ? Por que . . . ? Imediatamente se abre o âmbito da transcendência do pensar e a coisa intramundana é interpelada, acusada (não se deve esquecer que *aitía* significa acusação, imputação, motivo ou fundamento) situada e projetada sobre o horizonte do mundo como tal; é obrigada a manifestar o seu ser oculto, explicitar seu fundamento. Ao ser assim projetada sobre o ser, a coisa responde por sua origem (*arché*) esquecida, trivializada pelo uso habitual e tradicional do óbvio cotidiano. Mas o último fundamento, o ser como ser, retira-se para além do horizonte do pensar fundamental como o impensável e o indizível, inefável: por isso, o filósofo não é o *sofós* (sábio), mas aquele que "tende ao sábio" (*filé otó sofón*), é "o sábio" é o ser dialeticamente fugidio na história como manifestação finita do ser enquanto ser. É por isso que a filosofia como ontologia é a "competência ou habilidade fundamental" (*prôte epistémē*), mas que como pensar essencial deverá saber permanecer aberto diante do ser como ser (é somente uma ontologia negativa), diante do nunca totalmente compreendido na cotidianidade (por isso a política, ciência da *práxis*, é a ciência arquitetônica e, contudo, negativa igualmente quanto ao tema: o ser como poder ser comum e histórico). "Para compreender o que faz com que o mundo seja mundo, não é suficiente somar tudo o que é tal mundo; é necessário remontar até à fonte, como diz Heidegger, que é o sempre-além-originário, chegar ao que Finck chama a ad-miração diante do mundo:



cial, nada melhor do que esta pequena obra de Heidegger *Gelassenheit*, especialmente a segunda parte *Zur Erörterung der Gelassenheit*, onde se mostra como o sossego ou a serenidade é a condição do pensar, pensar que como passagem para a transcendência se abre ao âmbito (*das Offene als Gegend*, p. 38; *die Gegend*, p. 49) do ser enquanto tal, do qual podemos aproximar-nos, "ir para a sua proximidade" ("*Agjibasi*: in-die-Nähe-gehen", p. 70).

378. Aristóteles, *Metafísica A*, 1; 981 b 28-29.

379. *Ibid.*, 982 b 9.

admiração produzida, não tanto pelo que está no mundo, mas pelo surgimento do próprio mundo".³⁸⁰

§ 34. A hermenêutica existencial

Hoje podemos deixar de chamar fenomenológico o método da ontologia, e isso por diversas razões que deveremos ir analisando. A vida de um autor nos servirá de fio condutor de nossa exposição — ao menos no começo.³⁸¹

Tendo dezoito anos, em 1907, Martin Heidegger recebeu das mãos do futuro bispo de Freiburg o livro de Brentano *Sobre os diversos sentidos do ente em Aristóteles* (1862), acerca de cuja obra comenta com o professor japonês em 1953, tirando-o de sua biblioteca depois de quarenta anos: "Assim como começaste, permanecerás".³⁸² A questão do *ser enquanto ser*, para além de suas manifestações, é o problema que o nosso filósofo abordará. Tra-

380. Y. Jolif, *op. cit.*, p. 87. Este pensar fundamental encontra-se também na filosofia de Sartre, embora com outro sentido: "Este estudo não pode ser feito aqui [refere-se ao projeto de ser-Deus], já que é tema de uma *Ética* e supõe que haja previamente definido a natureza e função da reflexão purificadora (réflexion purifiante) (referimo-nos somente — diz Sartre — à reflexão *cúmplice*). ..." (*L'être et le néant*, p. 670). Para Sartre atitude fenomenológica, reflexão purificadora e psicanálise existencial falam da mesma coisa. Trata-se de uma reflexão metódica.

381. Sobre este tema ver Hans Gadamer, *Wahrheit und Methode*, especialmente sobre Dilthey e Husserl (pp. 205 ss.) e sobre Heidegger (pp. 240 ss.); A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*; Otto Poeggeler, *Der Denkweg Martin Heidegger*, especialmente cap. I-IV; W. J. Richardson, *Through phenomenology to thought*, a primeira parte, pp. 106 ss.; de Heidegger mesmo são importantes quanto a referências biográficas *Zur Sache des Denkens* (especialmente pp. 81 ss.), e *Unterwegs zur Sprache*, principalmente o diálogo com o professor Tezuka. Em castelhano pode-se consultar a obra de Manuel Olsagasti, *Introducción a Heidegger*, pp. 15-50 (que às vezes é quase tradução da obra de Poeggeler). Orlando Pugliese refere-se ao assunto aqui tratado em *Vermittlung und Kehre*, pp. 33 ss.

382. *Aus einem Gespräch von der Sprache*, em *Unterwegs zur Sprache*, p. 93. A indicação bibliográfica está na p. 92. É interessante indicar a presença de Aristóteles nas aulas universitárias e seminários de Heidegger: sobre a lógica de Aristóteles (*sem.* 1916, *Vorl.* 1922), sobre a física (*sem.* 1922, 1928, 1951), sobre a metafísica (*Vorl.* 1922, 1931; *sem.* 1927, 1942, 1951-1952), sobre o *De anima* (*sem.* 1921), outros estudos menores (*sem.* 1929), e especialmente sobre a *Ética* a *Nicomáco* (*sem.* 1922). Antes de *Ser e Tempo* (1927) já tinha realizado seminários sobre as grandes partes do pensar aristotélico. Somente Hegel ocupou tanto Heidegger em seus seminários e aulas (em onze ocasiões; sete vezes sobre a *Fenomenologia do Espírito* e quatro sobre a *Lógica*), e Kant (em 12 ocasiões, explicando principalmente as três críticas, os *Prolegômenos* e a *Religião nos limites do pensar*).

ta-se da questão existenciária,³⁸³ pensar esta "questão" (*Sache*) unifica toda a sua vida, na qual não se podem distinguir períodos, e se eles existem só significarão radicalização do projeto inicial que vai se desenvolvendo no caminho.

Seus estudos universitários foram primeiramente teológicos. De 1909 a 1911 seguiu em Freiburg o curso de teologia, e de filosofia só orientada para a teologia.³⁸⁴ Foi por volta de 1910 que o jovem estudante de teologia teve em suas mãos as *Investigações Lógicas* de Husserl. Na obra do professor de Göttingen "eu esperei um decisivo progresso na estimulante questão formulada pela dissertação de Brentano. Apesar dos meus esforços foi inútil, porque o que deveria experimentar somente muito mais tarde, não buscava de maneira adequada".³⁸⁵ Seja como for, recebeu o impacto do inventor da fenomenologia.³⁸⁶ Já decidido pela filosofia, recebe o influxo da escola de Baden, na pessoa de Rickert e Lask,³⁸⁷ mantendo sua proximidade com o pensamento medieval (daí sua dissertação sobre Duns Scoto em 1916 e o tema de numerosas *Vorlesungen* e seminários). Foi em 1913 que sobreveio à compreensão de Heidegger uma extrema clareza sobre a doutrina husserliana, definitiva com relação à fenomenologia: lendo as *Idéias I*, publicada por Niemeyer nesse ano, comenta em 1964 que "a Fenomenologia *pura* é a ciência fundamental da filosofia por ela cunhada; *pura* significa: fenomenologia transcendental. Como *transcendental* é tomada a *subjetividade* do sujeito que conhece, que age ou que põe valores. Ambos os títulos *subjetividade* e *transcendental* mostram que a fenomenologia, consciente e determinadamente, se converteu à tradição da filosofia moderna".³⁸⁸



383. O termo proposto por Gaos em castelhano de "existenciário", traduziria a palavra alemã *existenzial* (ver § 2 do cap. I desta *Ética*). Cfr. SuZ, § 4.

384. Neste recente escrito *Mein Weg in die Phanomenologie*, em *Zur Sache des Denkes*, p. 81 (ali repete o caso com relação a Brentano, mas acrescenta que se perguntou já então, em 1907: "Was heisst Sein?") comenta como freqüentou aulas de C. Braig sobre *Vom Sein. Abriss der Ontologie*, e leu de maneira pessoal obras de Aristóteles, Tomás e Suárez.

385. *Ibid.*, p. 82.

386. Gleichwohl blieb ich von Husserls Werk so betroffen, dass sich in den folgenden Jahren immer wieder darin las ohne die zureichende Einsicht in das, was mich fesselte (*Ibid.*, p. 82).

387. *Ibid.*, pp. 82.83.

388. *Ibid.*, p. 84. Esta dissidência explicará que quando Heidegger for assistente de Husserl em Freiburg explicará principalmente as *Investigações lógicas*, porque o próprio

É por isso que, embora tente redefini-la, "o tempo da filosofia fenomenológica parece-me superado; trata-se de algo passado, que será indicado no futuro somente como dado histórico juntamente com outras direções da filosofia".³⁸⁹ Com isso Heidegger superava já em 1913 a filosofia moderna: Descartes, Kant, Hegel, Husserl.³⁹⁰

O lema era "as coisas (*Sache*) mesmas". Mas, em que consiste esta "questão" (*Sache*) a ser pensada?³⁹¹

Na descoberta de qual é a "questão" (*Sache*) do pensar (que depois receberá o nome de *essencial*), nosso filósofo se interna em outra tradição. A leitura pessoal dos vitalistas, de Nietzsche e Dilthey, lhe permitirá formular em toda sua radicalidade a problemática da vida e da temporalidade — num sentido diferente daquele de Husserl. Mas serão Kierkegaard e Jaspers que lhe darão uma nova e valiosa indicação: o pensamento existencial lhe permitirá recuperar não só a vida (que para evitar mal-entendidos será substituída pela noção de *Dasein*), mas também o que irá recebendo com o tempo uma definitiva configuração: a facticidade.³⁹² Em suas *Vorlesungen* de 1919-1920 expõe o tema de "Problemas escolhidos de Fenomenologia pura",³⁹³ onde já aparece sua problemática pessoal: a pergunta sobre o ser deve ser respondida ao nível da "vida fática" (*das faktische Leben*). Essa faticidade, efetividade (*Tatsachlichkeit*), situação vital, tem sua estrutura concreta própria, histórica. A fenomenologia, ciência fundamental, como

Heidegger as considerava ainda filosoficamente neutras (*philosophisch neutral*; *Ibid.*). "A questão (*Sache*) da filosofia é para Hegel e Husserl — e não somente para eles — a subjetividade. . ." (*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, em *Zur Sache des Denkens*, pp. 69-70).

389. *Mein Weg in die Phanomenologie*, p. 90. E nos recorda, em 1969, que em *Ser e Tempo* (§ 7, p. 38) tinha mostrado a fenomenologia como possibilidade.

390. Ver o que dissemos no § 33 desta *Ética*, e nos §§ 18-21 de *Para una destrucción de la historia de la ética*.

391. "Welches ist die Sache der philosophischen Forchung?" (Idem, *Das Ende der Philosophie*, p. 69). Nesta pequena obra (pp. 73-fim) mostra que a questão fundamental não é a do método mas a da anterioridade da questão fundamental por excelência (*von ihrer Sache*) e a partir disso o método da filosofia recebe sua luz e se encontra por ela no âmbito já iluminado ("Das lumen naturale, das Licht der Vernunft, erhellt nur das Offene. . .").

392. Ver tudo isso em Poeggeler, *op. cit.*, pp. 27-88.

393. Cfr. Richardson, *op. cit.*, p. 663. O último seminário com o título de "fenomenológico" é o do semestre de inverno de 1928-1929.

para Husserl, já não é descrição de essências reduzidas abstratamente, mas descrição ou "ontologia e hermenêutica da faticidade".³⁹⁴

Em suas lições sobre "Introdução à fenomenologia da religião" (semestre de inverno de 1920-1921) Heidegger estuda demonstradamente um exemplo a seus olhos paradigmático daquilo que se poderia chamar "experiência fática de vida", e para isso comenta metafisicamente as cartas de Paulo aos Tessalonicenses (cap. 4-5), onde como em nenhum outro texto aparece a questão da *parusia* (ad-vento do Senhor); estuda igualmente a *II Carta aos Coríntios*, capítulo 12,1-10. Conclui indicando a "religiosidade do cristianismo primitivo como o modelo de uma experiência fática de vida",³⁹⁵ fundamentalmente por seu sentido histórico, escatológico, kairológico. Esta é a origem da questão propriamente heideggeriana — mas de raizame kierkegaardiano — da "existência fática", e a advertência sobre o desvio próprio da inadequada conceitualização (*Begrifflichkeit*) da experiência fática.

Heidegger afirma em *Ser e tempo* que se dá a com-preensão do ser no nível cotidiano ou fático;³⁹⁶ com isso se opõe a todo irracionalismo vitalista; com-preensão que é uma nota ôntica do homem e sua preeminência entre as "coisas" ao abrir-se-lhe o horizonte ontológico (o fato de que as coisas se dêem dentro do *lógos* como horizonte de com-preensão). Com isso indica no nível existencial, em parte, a intenção de pensar existencial de Kierkegaard e Jaspers, e a inteligibilidade própria do homem de toda a filosofia clássica.³⁹⁷ Mas a com-preensão existencial do ser não é a te-

394. "Ontologie oder Hermeneutik der Faktizität" é o título das *Vorlesungen* de 1923 em Freiburg (no livro de professores diz-se simplesmente: *Ontologie*).

395. Poeggeler, *op. cit.*, p. 38. Em suas *Vorlesungen* de 1921 sobre "Agostinismo e neoplatinismo", comentando diversos capítulos do livro X das *Confessiones*, procura mostrar o desvio da experiência originária (*verfälscht die Erfahrung*) fática histórica do cristianismo. "A fé cristã experimentou a vida fática como o lugar iluminado (*Lichtung*), dentro do qual se pode dar um conhecimento como *ver*. Essa iluminação (*Lichtung*) é a verdade em sua originalidade, que pertence à vida em sua facticidade e historicidade". (*Ibid.*, p. 44). O desvio foi então confundir neste caso a *fé fática* e "o pôr diante dos olhos" (*Vor-Augen-Sein*) como contemplação. Agostinho, Lutero ou Kierkegaard se apresentam a Heidegger como os que se opõem a uma inadequada conceitualização, mas somente se mantiveram num nível ôntico e não ontológico. Todo *Ser e Tempo* já se encontra antecipado então em 1921.

396. Cfr. *SuZ* § 18 e 32 (Ver tudo o que dissemos no capítulo I desta *Ética*).

397. Não se deve esquecer que o primeiro curso universitário teve como tema *Parmênides* (semestre de inverno de 1915-1916). Para Heidegger a questão então será não o ser

matização da faticidade: "Verstehen ist nicht Erkennen im Sinne des thematischen Erfassens". "O que se diz *ser* está aberto à compreensão do ser que é inerente com compreender do Ser-aí existente. A prévia, embora não conceitual (*unbegriffliche*), abertura ao ser (*Erschlossenheit von Sein*) possibilita que o Ser-aí possa, enquanto ex-sistente ser-no-mundo, conduzir-se relativamente a entes".³⁹⁸ Essa compreensão possibilita igualmente a *tematização* como "modo" fundado de ser no mundo.³⁹⁹ Por sua parte, como no pensar, haverá uma tematização radical (o pensar fundamental e essencial) e uma tematização derivada (o conhecer implícito do ser da ciência e o pensar filosófico explícito do ser intramundano). Assim surge uma diferença com a fenomenologia husserliana e como superação do saber absoluto hegeliano.

No começo, em *Ser e tempo*, será somente uma nova descrição do que é a fenomenologia mesma: a fenomenologia transcendental de Husserl, método da redução essencial ou eidética, será agora uma *hermenêutica* fenomenológica existencial. A questão hermenêutica é tão antiga como a vocação filosófica de Heidegger, e começa a ser formulada no momento de seus estudos teológicos: "O título *hermenêutica* me era familiar por meus estudos teológicos. Naquela época ocupei-me da questão da relação entre a palavra da Sagrada Escritura e o pensamento teológico-especulativo. . . Sem esta procedência teológica jamais teria alcançado o caminho do pensar. Mas procedência (*Her-kunft*) é um permanecer sempre como futuro (*Zukunft*)".⁴⁰⁰ E a seguir relata ao professor japonês como incursionou na "hermenêutica" graças às indicações que Dilthey lhe dera sobre a questão no pen-

como sentido constituído do objeto, mas o ser como horizonte possibilitante do ente mesmo em sua inteligibilidade. Com o tempo não será sequer o ser desde o ente, mas o ente enquanto tal, pensando desde o próprio ser (e somente aqui se formula a questão do pensar essencial, tema do § 35 desta *Ética*).

398. Idem, *SuZ* § 83, p. 437. Sobre *tematização*, ver *SuZ*, pp. 363, 376, 393, 397, 404, 421, 436.

399. *Ibid.*, § 13, p. 62. Ou seja, o homem enquanto "tematiza" (faz de algo *tema*) está no mundo de *modo* particular: de alguma forma afastado da cotidianidade prática. "A tematização do diante-dos-olhos (*Vorhandenen*) dentro do mundo é uma conversão (*Umschlag*) da preocupação — porque descobre por circunspecção" (*Ibid.*, § 69 b; pp. 363-364).

400. *Aus einem Gespräch*, p. 96.

samento do Schleiermacher.⁴⁰¹ Hermenêutica significará em *Ser e tempo* algo mais radical do que para o professor berlinense, já que “nem a doutrina da arte de interpretar (*Auslegungskunst*), nem a própria interpretação, mas antes a busca por determinar a essência da interpretação a partir da [interpretação] hermenêutica”.⁴⁰² Não seria então um método como técnica ou arte, como também não seria o interpretar cotidiano ou científico; é a descrição das *condições essenciais de possibilidade* da própria interpretação, de seus últimos fundamentos, dos pressupostos, dos prejuízos. É “interpretação” como “ubicação por procedência” (*Erörterung*).⁴⁰³ “de onde” procede toda interpretação é “do estar-já-sempre-no-mundo”. Esse *prévio* ser *já* não pode estar ausente nem na com-preensão existencial (na qual consiste), nem no conhecer científico ou no pensar (de qualquer tipo que seja). Se esse “ser-no-mundo” é sempre prévio (e por outra parte historicamente dialético), não nos encontraríamos num círculo vicioso? Pode-se chegar à fundamentação da interpretação se tal fundamento é histórica e positivamente impensável quanto a seus conteúdos? É justamente esse o círculo hermenêutico.⁴⁰⁴ A faticidade não pode “reduzir-se” ou “pôr-se entre parênteses”; deve-se partir dela sabendo-se que se permanece nela mesmo no pensar. “O decisivo não é sair do círculo, mas *entrar* nele de maneira justa. Este círculo do com-preender não é um círculo em que se moveria

401. A obra citada por Heidegger do professor de Berlim se intitula: *Hermenêutica e crítica com especial referência ao Novo Testamento* (1838), onde se diz: “Hermenêutica e crítica, ambas disciplinas teológicas, ambas doutrinas de arte, implicam-se mutuamente, porque a prática de uma supõe a outra. Cada uma é em geral a arte. . . para compreender retamente (*richtig zu verstehen*)” (Cit. Heidegger, *op. cit.*, p. 97).

402. *Ibid.*, pp. 97-98. Cfr. Gadamer, *op. cit.*, pp. 250 ss.

403. “*Erörten* significa aqui primeiramente: remeter a um âmbito (*Ort*). Isto é, reparar no âmbito. Ambos, o remeter e o reparar o âmbito são os passos preparatórios de uma *Erörterung*” (Heidegger, *Die Sprache im Gedicht*, em *Unterwegs zur Sprache*, p. 37). Ou seja, hermenêutica procede do grego *hermeneuein*, do deus *Hermes*, que é “aquele que traz a boa nova do destino; *hermeneuein* é, então, um trazer a notícia (*das Kunde bringt*)” (*Idem*, *Aus einem Gespräch*, pp. 120-122), por isso “não é primeiramente a hermenêutica uma interpretação, mas significa antes um dar a conhecer a boa nova (*Botschaft*) e a notícia (*Kunde*)” (*Ibid.*, p. 122). Por isso em *Ser e Tempo* — diz seu autor — “tratou-se e se trata ainda de tirar o ser do ente para a manifestação, não já da maneira como o faz a metafísica, mas como advém o próprio ser ao aparecer. O mesmo ser, isto é, a presença do presente” (*Ibid.*). Sobre a origem da questão hermenêutica, ver P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, pp. 7-9.

404. Dieses seltsame Verh altnis nante ich einmal den hermeneutischen Zirkel” (*Ibid.*, p. 150). (Cfr. *SuZ*, pp. 7, 8, 152, 153, 314, 333).

certa forma de conhecimento, mas é a expressão da existenciária estrutura prévia (*Vor-struktur*) do Ser-aí mesmo".⁴⁰⁵ "Um método autêntico funda-se em dirigir um prévio e adequado olhar à constituição fundamental (*Grundverfassung*)".⁴⁰⁶ "Sem dúvida já mostramos [Heidegger nos §§ 18 e 31-32 de *Ser e tempo* e nós nos §§ 2-6 desta *Ética*] ao fazer a análise da estrutura do compreender em geral que aquilo que se censura com a inadequada expressão de círculo [vicioso] é inerente à essência distintiva do próprio compreender [. . .] Os esforços devem tender a saltar, originária e totalmente, dentro de tal círculo, para assegurar desde o início da analítica do Ser-aí a visão plena da circularidade do ser deste. Não muito, mas muito pouco su-põe a ontologia do Ser-aí quando parte de um eu sem mundo para dar-lhe logo um objeto e uma relação a este ontologicamente infundada".⁴⁰⁷

A "situação hermenêutica"⁴⁰⁸ é o ponto de partida de uma redefinição da *fenomenologia*. A fenomenologia já não é um método transcendental para conhecer a essência reduzida, uma evidência da essência; ao contrário, como hermenêutica existenciária, é um "permitir ver o que se mostra".⁴⁰⁹ O que se mostra por si é a "coisa" (*Sache*) ou tema do pensar filosófico. O que cotidiana e existencialmente aparece é o ente, o óbvio, o compreensível por si; "mas o que num determinado sentido permanece oculto, ou torna a ficar encoberto ou somente se mostra desfigurado, não é tal ou qual ente, mas. . . o ser dos entes (*das Sein des Seienden*)".⁴¹⁰ O ser do ente é o horizonte a partir do qual os entes podem ser compreendidos; o ser se su-põe em toda compreensão cotidiana de entes. Neste sentido a fenomenologia é "hermenêutica, no sentido de um desenvolvimento das condições de possibilidade (*der Bedingungen der Möglichkeit*) de toda investigação onto-

405. *SuZ* § 32, p. 153.

406. *Ibid.*, § 61, p. 303.

407. *Ibid.*, § 63, pp. 314-316. E acrescenta: "Artificial e dogmaticamente mutilado está o objeto temático (*thematische Gegenstand*) quando é limitado antes de tudo a ser um sujeito teórico para completá-lo depois pelo lado prático com uma ética adicional (*in einer beigeügten Ethik*)" (*Ibid.*, p. 316).

408. *SuZ* § 63, p. 316. Ver Poeggeler, op. cit., pp. 67-80.

409. *Ibid.*, § 7, p. 34.

410. *Ibid.*, p. 35.

lógica".⁴¹¹ Sendo o ser o tema *fundamental*, não o único da história,⁴¹² esta hermenêutica já não será ôntica, existencial cotidiana, mas terá como tema a "estrutura ontológica"⁴¹³ enquanto tal, explicitamente.

Esta interpretação do "círculo hermenêutico", da "estrutura ontológica" é uma analítica *existenciária*.⁴¹⁴ Enquanto existenciária diferencia-se da descrição existencial, porque tem como tema o ser *explicitamente descoberto no pensar*. A atitude temática ou teórica do pensar vai do "ente" ao "ser suposto"; na compreensão derivada e temática alcança-se o conhecer conceitual. A compreensão do ser dá-se no nível existencial (*existenziell*); a análise ontológica é temático-existenciária (*existenziale*), que tem como tema originário o homem como ser no mundo, manifestado na estrutura ontológica por meio de seus elementos constitutivos: os existenciários (*Existenzialien*). O ser do homem, uma das manifestações do ser em geral, é "o que se mostra" (*fainómeron*) pelos existenciários que só aparecem ao descobrimento da hermenêutica fenomenológica da análise existenciária ou ontológica explícita (temática, teórica).

A hermenêutica existenciária, como modo fundado do homem de estar no mundo em atitude teórica, como pensante, é possível a partir da com-preensão existencial do ser por parte do pró-

411. *Ibid.*, p. 37.

412. "Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende" (*Ibid.*, p. 38). Esta frase já está estritamente situada na ontologia dialética da negatividade, como veremos no parágrafo seguinte.

413. *Cfr. SuZ* § 66, p. 332 e em numerosas passagens da obra.

414. "Die existenziale Analytik" (*SuZ*, Introd. ao cap. I, parte I, p. 41). Ver a nota 34 do cap. I desta *Ética* na qual precisamos o sentido do ôntico ou existencial. O ontológico (aqui) ou existenciário significa um tornar *explícita* a referência do ente ao ser. Considerem-se os seguintes textos: "A interpretação existenciária-ontológica (*die existenzial-ontologische Interpretation*) não se distingue da interpretação (*Auslegung*) ôntica por ser uma universalização ôntico-teórica. . . [A interpretação existenciária-ontológica] não equívoca propriedades ônticas constantemente surgentes, mas uma estrutura do ser (*Seinsverfassung*) subjacente fundamentalmente já em cada caso" (*SuZ*, § 42, p. 199). "O Dasein esquiva ôntico-existencialmente (*ontisch-existenziell*) pelo fato de regular o ser aberto (*erschlossenen*) em estado de ânimo; o que quer dizer ontológico-existenciariamente (*ontologisch-existenziell*): naquilo a que tal estado de ânimo não se volta, é esclarecido o Dasein em seu estar entregue à responsabilidade do *ai* (*Da*)" (*SuZ* § 29, p. 135). "O tratar com entes intramundanos (*des innerweltlichen Seienden*) é ôntico (*ontisch*); a interpretação do ser de tais entes é ontológico (*ontologisch*)" (*Cfr. Feick, Index*, p. 51).

prio filósofo, e tem dois momentos: enquanto analítica do fundamento mesmo (questão resumidamente tratada em algum de seus momentos no capítulo I desta *Ética*), e enquanto dedução do fundado (que abordamos no capítulo II). O fundamento (que em última análise é a com-preensão cotidiana do ser) pode ser pensado a partir de sua mostraçãõ mesma: o ser é pensado como fundamento do ente intramundano. Este "permitir" ver o que se mostra será pensado no fim negativamente, por mostrações *ad absurdum* e que se fundam reciprocamente. Em última análise, o método desta descrição ontológica será a dialética.

A hermenêutica dedutiva do fundado, as possibilidades (os entes desde o ser e suas atitudes correspondentes), pode pensar *desde* o fundamento *já* mostrado e pensado pelo pensar fundamental e essencial. Este pensar derivado é demonstrativo. Só se pode *mostrar* o ser e a compreensão do ser, mas pode-se *de-monstrar* "desde" a negatividade do poder-ser a liberdade humana diante das possibilidades. As possibilidades, os valores, a interpretação existencial, a *práxis*. . . podem *de-duzir-se* (incluindo sempre a *in-dução* a partir da experiência cotidiana do filósofo) desde o fundamento *previamente* descrito. Este pensar fundado (que é também o do *ego cogito* como "sujeito") teve que ser previamente des-fundado de sua pretendida primigeneidade para agora se re-fundado no ser, com o que recupera sua validade.

A ética ontológica ou do fundamento será um analítica existenciária ou hermenêutica dialética que mostrará o ser do ente como ponto de partida do "círculo hermenêutico". O tema inclui e parte da com-preensão do ser como horizonte. Este horizonte será em *Ser e o tempo* a temporalidade (o ser desde o tempo; e o ente desde o ser), mas que se pretenderá ultrapassar, e não por isso suprimir mas para re-fundá-lo, a partir do ser pensado desde si mesmo.⁴¹⁵ a "questão" (*Sache*) do pensar *essencial*. No § 33 coloca-

415. No trabalho *Zeit und Sein*, em *Zur Sache des Denkens*, pp. 1 ss., mostra-se que o acontecimento (*Ereignis*) não se dá a partir do horizonte da temporalidade como horizonte do ser do ente mundano) mas *ad extra* (o ser como âmbito além do horizonte da temporalidade). Assim pode-se "pensar o ser sem o ente, isto é, o ser sem pensar numa volta à metafísica" (p. 25). O pensar da ontologia, válido mas não o último, é o do ser a partir do ente. A ética ontológica seria para Heidegger um pensar ontológico do fundamento que deve ficar aberto ao pensar essencial (é um pensar essencial e do fundamento do ente). "Para Jaspers, pelo contrário, estas últimas experiências são inefáveis. Nelas o pensar essencial não percebe — como crê Heidegger — o ser; ao contrário, o homem assu-

mos no começo o *esquema 12*, p. 135; o último nível, o supremo, é para Heidegger aquele para o qual se abre existencialmente a com-preensão dialética e cotidiana sem jamais abarcá-lo: a totalidade totalizada, o *ser mesmo*, enquanto tal. Esse *ser mesmo* pensado desde si mesmo é o tema do pensar essencial heideggeriano. É isso possível? O pensar do fundamento ou do ser como horizonte do mundo é existenciário, dialético (tema do parágrafo seguinte). O pensar das possibilidades ou do intramundano é in-dutivo e de-dutivo, epistemático. Este último pode levar estritamente o nome de *método ôntico*; os anteriores são antes *pressupostos* metódicos do pensar ôntico. A pergunta que agora deve ser formulada é a seguinte: Qual é o limite do pensar enquanto tal?

§ 35. Será a tematização dialética o limite do pensar?

Dissemos que o pensar que tematiza a essência do *ente* "desde" o ser como abarcado dentro do horizonte da temporalidade, pensar derivado do intramundano com referência explícita ao ser das possibilidades tem um método in-dutivo da cotidianidade histórica e de-dutiva dos horizontes ou estruturas ontologicamente descritos pelo pensar fundamental existenciário. O pensar derivado é epistemático e seu tema é uma estrutura "diante dos olhos" (*Vorhandenheit*) que indica a objetualidade do assim temático conceitualmente. Desta maneira se descreve o que seja a hermenêutica existencial, a diferenciação projetada das possibilidades por eleição, a liberdade, o valor, o âmbito fundado e intramundano da *práxis*, vistos no *capítulo II*. Em ética se trataria da moralidade das possibilidades ou da *práxis* com tudo o que isso inclui. Esta é a ética no sentido tradicional, parte da filosofia como ciência de-monstrativa. Na verdade é somente a parte de-monstrável da ética, ética das possibilidades ou da *práxis* como tal. Neste nível se moveu a ética moderna, a de Kant ou Scheler, ética do sujeito intramundano diante do objeto que é posto em seu ser desde a subjetividade produtora ou constituinte.



me nelas seu fracasso diante da transcendência e a *percebe como* o verdadeiro fundamento de seu fracasso (Max Mueller, *Crise da metafísica*, p. 84). Toda a problemática da superação (*dépassement* ou *Ueberwindung*) da metafísica não é um negá-la, mas abrí-la ao outro âmbito ainda mais originário. (Cfr. Poeggeler, *op. cit.*, pp. 143 ss.): a *essência* da metafísica, o *tema* do pensar essencial. Ver de *Was ist Metaphysik?* em diante.

Mas a ética fundamental, ontológica, tem como tema algo mais radical, não já o ente desde o ser, mas o *ser* como horizonte do ente. O ser é inconceitualizável e por isso nunca pode estar na posição de “diante dos olhos”; mas também tematicamente não se encontra como está cotidiana e praticamente. É o *ser* tema do pensar fundamental como ordem transcendental da manifestação da essência dos entes ou do mundo como tal? Pode, acaso, ser pensado tematicamente o *ser* que é com-preendido existencialmente mas que flui historicamente como poder-ser fugidio? Não é o ser como poder-ser um horizonte in-clauso que jamais a dialética existencial chega a abarcar como a identidade do todo totalizado? Como se denominará o método ou o acesso aos pressupostos originários que são o tema da ética ontológica?

Em nossa exposição partiremos de uma doutrina clássica mas esquecida, que precisa por isso ser des-truída.

Aristóteles formulou clara e decisivamente nossa questão metódica.⁴¹⁶ À atitude ontológica fundamental deu o nome de *dialética*, que tem por função preparar o solo sobre o qual se possa levantar a atitude epistemática da filosofia de-monstrativa (indutiva “desde” a cotidianidade e dedutiva “desde” os últimos horizontes: em *ambos* os extremos encontra o ser com-preendido existencial, histórica e politicamente). Vejamos isso mais detalhadamente.

Platão tinha usado a noção de dialética — conhecida em seu tempo especialmente entre os sofistas — para convertê-la na “arte real”.⁴¹⁷ que permite elevar-se *positivamente* ao saber supremo dos princípios,⁴¹⁸ sendo assim o “coroamento de todas as ciências”.⁴¹⁹ Aristóteles, ao contrário, toma a dialética num sentido diferente: como uma prática, como um exercício, receitas empíricas para a discussão. Todavia, eleva-a à categoria de arte graças à

416. Ver esta questão metódica na *Ética a Nicômaco* I, 1; 1094 b 11-1095 a 10, 1095 a 31 — b 13, 1098 a 26 — b 8. Na obra de Gauthier-Jolif, *Étique à Nicomaque*, t. I, 2, pp. 3 ss., t. II, 1, pp. 12 ss., formula-se a questão. Cfr. Donald Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*. Ler especialmente P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristotle*, pp. 251 ss.

417. *Euthidemo* 291 b-c.

418. *República*, VII, 533 c-d.

419. *Ibid.*, 534 e.

sua reflexão teórica sobre sua estrutura própria. O Estagirita expõe pela primeira vez inteiramente uma lógica, e nela não podia faltar a parte fundamental. Contudo, tal parte fundante foi descuidada a tal ponto que caiu no esquecimento mais absoluto. Nas *Categorias* e *Da interpretação* estuda a questão do termo e do juízo (e tudo o que isto supõe); nos *Analíticos* o grande descobrimento da de-monstração por silogismos, isto é, a constituição apo-dítica da ciência (método que se usa na ética das possibilidades). A partícula latina *de-* e a grega *apó-* indica-nos uma anterioridade. A questão *anterior* à ciência, Aristóteles a tratou nos *Tópicos* e no *pequeno tratado dos Argumentos sofísticos* (como também em outras obras tais como a *Retórica*, a *Metafísica* etc., mas aqui nos referimos principalmente ao *Organon*). A questão é simples e por demais clara: a de-monstração epistemática, o saber apo-dítico parte de premissas ou axiomas conhecidos evidentemente. Por isso há saber e ciência das conclusões inferidas. Mas, acaso pode haver ciência ou saber por conclusões dos próprios princípios, dos axiomas ou primeiras premissas? De outra forma: Acaso pode haver demonstração do horizonte a partir do qual com-preendemos, da mesma maneira epistemática como concluímos apo-diticamente acerca dos entes intramundanos? Se há demonstração acerca do ente, pode havê-la do ser que ilumina o ente? O plano ôntico pode ser de-monstrado a partir do ontológico, mas pode-se demonstrar o próprio fundamento ontológico? A resposta é evidentemente: *não*. Por definição, os princípios da definição são indefiníveis, os princípios da demonstração indemonstráveis; do contrário, chegaríamos ao infinito e não demonstraríamos nada como também nunca definiríamos nada. Resta, então, acerca das primeiras premissas, dos princípios, do ponto de partida, indicar simplesmente que são evidentes e sobre eles não há nenhuma forma de pensá-los metodicamente? Aristóteles não pensa assim. A dialética é justamente a maneira de enfrentar o originário num plano existencial (prático-histórico como veremos) e no temático existenciário (questão dos primeiros princípios na *Metafísica* e nos *Analíticos*).^{4 2 0} Interpretemos alguns textos mais importantes.



420. Cfr. II Anal. II, cap. 19. Ver o que já dissemos no capítulo I nota 36 desta *Ética*, cap. II notas 120-125; considere-se nosso artigo *Cultura, cultura latinoamericana, cultura nacional*, § 5, em *Cuyo* (Mendoza) IV (1968) pp. 13-14; e *El dualismo en la antropología cristiana*, Introdução, nota 14; em nossa obra *El humanismo semita* mostramos o horizonte de compreensão de onde podia partir a de-monstração para esses povos (tal

No começo da *Retórica* diz que "a retórica é como (uma arte) paralela à da dialética, porque ambas tratam daquilo que comumente todos (*Koinè hapánton*) podem compreender (*guorízein*) de alguma forma e que não pertence a nenhuma ciência".⁴²¹ O que não é objeto de ciência pode não sê-lo por eminência ou por defeito: ou porque é uma mera opinião ou algo adventício, ou porque é o princípio da ciência mesma. Estes — os princípios — são compreendidos por todos os homens, não assim as meras opiniões ou os níveis adventícios dos entes individuais; os princípios são, de um lado, epistematicamente indemonstráveis, porque constituem o fundamento da ciência.⁴²² O tema da arte ou método dialético é a com-preensão histórica, cotidiana, cultural e dialético-existencial do ser. Vamos mostrá-lo em Aristóteles, e isso confirmará a hipótese de que a dialética, como método tematizante, não é um método científico porque seu tema é mais inteligível do que a própria ciência e sua tarefa é muito mais fundamental. Tratar-se-ia do pensar fundamental de Heidegger — para além do *ego cogito* — sem ser ainda o pensar essencial.

A dialética é a "arte da interrogação",⁴²³ é como uma arte do diálogo,⁴²⁴ mas é muito mais. No começo dos *Tópicos*, Aristóteles diz que "o tema desse trabalho é o de encontrar um método por cujo meio possamos raciocinar sobre todo problema (*peri pantôs problématos*) a partir da realidade com-preendida cotidiana-



trabalho é antitético de outro inédito sobre *O humanismo helênico* onde se compreendia o horizonte mundano dos gregos incluído dentro dos indoeuropeus, manifestação histórica do ser, totalidade nunca de todo manifestada). A manifestação histórico-cultural do ser é sempre diferente e contudo não segue a lógica interna da subjetividade, mas advém pela mostração do ser ao des-cobrimento do homem sempre faticamente situado. Desta maneira, uma "história da cultura" vem unificar-se em seu fundamento com a "história da ontologia", e do ser enquanto tal, tematicamente impensável e inefável, é contudo com-preendido existencial, histórica e dia-leticamente (esta dialética, como vimos não é a existenciária, mas a existencial).

421. *Ret. I*, 1, 1345, a 1-3.

422. "Por sua in-cultura (*di'apaideusian*) há alguns que pretendem de-monstrar *apodeiknynai* tudo isso. Porque é realmente in-cultura não saber que coisas precisam ser de-monstradas e quais não. É no absoluto impossível (*adynaton*) de-monstrar tudo, já que assim iríamos até o infinito (*ápeiron*), não demonstrando desta maneira nada" (*Metafísica IV*, 4; 1006 a 5-9).

423. *Argumentos sofísticos* 11; 172 a 18.

424. *Tópicos VIII*, 14; 163 a 36 (Aubenque, *op. cit.*, p. 26).

mente".⁴²⁵ Este método é a dialética, que é "um raciocínio que argumenta a partir do compreendido cotidianamente".⁴²⁶ A dialética é universal (trata de tudo), e seu ponto de partida não *sabido* certamente (porque é *com-preendido* existencialmente). "Considere-se que se com-preende cotidianamente (*éndoxa*) o que é admitido por todos, pela maioria, pelos sábios; ou seja, por *todos*, pela maioria dos que sabem, ou pelos mais dignos".⁴²⁷ Trata-se então daquilo que funda efetiva e historicamente a cultura de um grupo: a com-preensão existencial e cotidiana do ser.⁴²⁸ Por isso "a dialética não se ocupa nem de questões determinadas (como gênero), nem de um gênero único",⁴²⁹ porque os gêneros são conceitualizáveis e nos encontramos num nível anterior. A dialética não se ocupa de algum tipo de ente em particular mas dos princípios "comuns" (*koiná*) a todas as ciências, como por exemplo o princípio de contradição e, por isso, a dialética é fundante com relação a todas as ciências.⁴³⁰ Assim, aos poucos se vão identificando os princípios teóricos da ciência com a realidade compreendida cotidianamente (*tà éndoxa*). Sobre os princípios se tem um "assentimento"⁴³¹ que só a dialética pode confirmar. Com efeito,



425. *Tópicos* I, 1; 100 a 18-20. Traduzimos intencionalmente *ex endôxon* por "o compreendido cotidianamente". Cremos que as traduções correntes (teses prováveis, opiniões gerais etc.) não correspondem ao sentido originário.

426. *Ibid.*, a 29-30.

427. *Ibid.*, b 20-24.

428. É interessante comparar esta descrição com aquela que P. Ricoeur dá do "núcleo ético-mítico" de uma cultura. (Cfr. *Histoire et vérité*, pp. 282-283). Esta questão nos valeu em seu momento a crítica de tratar-se de uma inadequada fundação ainda moderna das extremidades. As "estruturas valorativas" de um grupo, se forem tomadas como o absoluto fundamental é ainda axiologia moderna, se forem des-fundadas para re-fundá-las no seu ser como *uma de suas manifestações* significa abrir o estruturalismo à ontologia, isto é, aprender de tal movimento todo o aproveitável e por sua parte remetê-lo ao ser como sua última base. A crítica não deve ser negativa mas ontológica; é necessário indicar a maneira da nova fundação e não simplesmente arruinar como desnecessários os descobrimentos parciais.

429. *Analíticos posteriores* I, 11; 77 a 31.

430. *Ibid.*, 77 a 29 (Aubenque, *op. cit.*, p. 257). "O exame das refutações que procedem de princípios comuns e que não caem dentro de nenhuma arte particular é de competência dos dialéticos" (*Argum. sofistas* 9; 170 a 38).

431. No texto citado nos *Tópicos*, Aristóteles ao referir-se ao raciocínio por demonstração diz que parte de princípios: "São verdadeiras e primeiras aquelas coisas que se admitem (*pistín*, que se crêem e estaríamos muito próximos do sentido da palavra alemã *Fürwahr-halten*, a convicção de Kant) em virtude de si mesmas e não a partir de outras. . . Cada um dos primeiros princípios impõe a convicção (*pistén*) em si mesmo e por si mesmo" (I, 1; 100 a 30 — b 21).

a dialética “é útil para as ciências filosóficas,⁴³² porque o poder suscitar aporias em posturas opostas sobre um tema que nos permitirá descobrir mais facilmente a verdade e o erro. Isso vale igualmente com relação ao fundamento (*tà prota*) dos princípios (*archón*) de cada uma das ciências, visto que é impossível submetê-los à prova a partir dos próprios princípios da ciência, suposto que o princípio é o primeiro de tudo (desde o que demonstra); estes devem ser necessariamente discutidos à luz daquilo que se compreende cotidianamente (*éndoxon*) em algum âmbito particular, e isso pertence como algo próprio à dialética; pois a dialética é um pôr à prova⁴³³ em que se encontra o caminho que leva aos princípios (*archás*) de todo método”.⁴³⁴ Portanto, em Aristóteles se reabilitou a “compreensão cotidiana” postergada como mera “opinião” por Platão, o que em nosso caso chamaríamos a compreensão existencial e histórica do ser.

O dialético é um filósofo? Se a filosofia é ciência, e este foi o intento de Aristóteles, o dialético é mais do que um filósofo. Nisto residiria a questão da *Ueberwindung* da ôntica. Como Aristóteles denominou o homem que, superando a filosofia como ciência, podia pensar os próprios princípios? Simplesmente: o homem culto. Copiemos um texto importante: “Em todo gênero de especulação e de métodos, desde o mais cotidiano ao mais elevado, parece que há dois tipos de atitudes;⁴³⁵ a primeira poderia ser denominada ciência da *pragma* e a outra uma como que cultura (*paideíān*). É um efeito do homem culto (*pepaideunénom*) o poder realizar a crítica: *krinai* [. . .] E é precisamente esta atitude que pertence ao homem que possui uma cultura sobre tudo (*tòn hólos pepaideu-ménon*) e como resultado da cultura (*tò pepaideusthai*). Acrescentemos que pensamos que [o culto] é capaz de criticar (*kritikón*):



432. *Tās filosofías epistēmas*, no plural nos manifesta que para Aristóteles as partes demonstrativas eram muitas, embora a fundamental fosse uma só. Mas este momento fundamental não podia ser epistemático, já que devia tratar dos princípios mesmos da ciência filosófica. Em nosso caso, é a ética ontológica, fundante com relação à ética das possibilidades.

433. *Exestatiké*, vem do verbo *exestazo*: examinar, investigar, provar, pôr à prova, criticar. É o ato próprio da dialética.

434. *Ibid.*, 1, 2; 101 a 34 — b 4. Neste sentido a dialética seria o método dos métodos, ou como Heidegger no-lo indicou, a descrição dos pressupostos de todo método particular. É mais do que um mero método demonstrativo.

435. *Héxeos*. Trata-se exatamente da *Einstellung* da fenomenologia.

pensar, provar, julgar, somente ele acerca de tudo (*perpánton*), ao passo que os outros não são competentes senão sobre alguma natureza determinada [pelas ciências particulares]".⁴³⁶ O homem culto trata do mais universal e contudo mais cotidiano que se encontra sob os mesmos princípios das ciências; seu modo de proceder é a dialética e seu tema é o compreendido pela compreensão existencial do ser. Esta "cultura dialética" não é saber epistemático (*paideia* não é *epistémē*), e é justamente porque não é um saber determinado, nem sequer uma parte da filosofia demonstrativa, que a compreensão culta do dialético é supremamente universal e crítica acerca do fundamento de toda ciência particular.⁴³⁷ Trata-se de um modo de tratar com a totalidade mas negativamente, e daí a maneira negativa dos primeiros princípios: "É impossível que algo pertença e não pertença ao mesmo tempo a algo sob o mesmo aspecto".⁴³⁸ A dialética que se abre ao ser como fundamento, o compreendido na cotidianidade por último, por referir-se à totalidade histórico-existencial (que flui dialeticamente em sua perene dialética pré-temática), não pode afirmar algo, mas antes negar o erro, o desvio, a falsidade (o que não é o ser que *com-preendo* mas que nunca pode *saber*). "O negativo se torna, pela primeira vez, o índice de uma possibilidade indefinida, se torna abertura à totalidade".⁴³⁹ E isso porque "o compreendi-

436. *Das partes dos animais*, I, 1; 639 a 1-10. Este texto encerra muito bem a intenção husserliana de uma "ontologia da vida cotidiana" (em *Die Krisis*) e a "hermenêutica da facticidade" do jovem Heidegger.

437. Ver o capítulo II (172 a 11 — b 4) dos *Argumentos sofísticos*, especialmente quando diz que a dialética "não é um conhecimento epistemático, porque tudo pode ser seu tema (*perli pantón*), (e neste sentido) também todas as artes, porque todas usam princípios comuns. Por isso todo homem faz algum uso da dialética e da arte crítica, que todos tentam provar o que pretendem saber, [isto é, o que parte] destes princípios comuns" (*Ibid.*, a 28-32). "O argumento dialético não tem um âmbito definido, não demonstra nenhuma coisa em particular, nem é da natureza do universal [abstrato]" (*Ibid.*, a 11-13). O tema da dialética é o ser compreendido existencialmente, por isso está acima do gênero e de toda determinação particular, ôntica.

438. *Metafísica* IV, 3; 1005 b 19 (Aubenque, *op. cit.*, p. 288).

439. Aubenque, *op. cit.*, p. 289. "Foi Aristóteles quem como primeiro, insistindo ao mesmo tempo no caráter negativo das proposições dialéticas e sobre seu caráter universal, defendido pelos sofistas, e afirmando a relação profunda destes dois caracteres já pressentida por Sócrates, parece ter feito da negação a mediação para a unidade. Foi ele que, pela primeira vez, reconheceu que os princípios comuns são *como as negações* (*Argumentos sofísticos*, II, 172 a 38) e que nisto consiste o caráter que lhes permite não ocupar-se de uma natureza ou de um gênero determinado como a afirmação científica, mas da totalidade (*katá pantón*)" (*Ibid.*). É assombrosa a semelhança entre a formulação

do cotidianamente" (*éndoxon*) não pode ser demonstrado mas mostrado por negação, pela impossibilidade que seja o que se afirma acerca do que não-é (o falso): o dialético parte de duas possibilidades para negar uma deixando a outra em sua pura mostração jamais de-monstrada.⁴⁴⁰ É um "deixar ser", um permitir mostrar-se o que é, negando a mera aparência. Não é acaso a descrição ontológica de Heidegger?

A ética-ontológica tem como método ou maneira de pensar a dialética, e nesse caso o filósofo é um "homem culto". É por isso, diz-nos na *Ética a Nicômaco*, que é "um sinal do homem culto exigir em cada tema o rigor que comporta a natureza do assunto. . . [por isso o método da ética pode determiná-lo] aquele que julga bem enquanto é cultivado em todas as coisas".⁴⁴¹ o dialético — que formula as questões de ontologia — poderá indicar o caminho ao cientista — que expõe de-monstrativamente a ética das possibilidades.

Levando em consideração as noções usadas no *capítulo I* desta *Ética* ver-se-á que, no fim, tudo é negativo: a "com-preensão do ser" entende-se somente como um não-conceito do ente; a metáfora do "horizonte" é a própria negatividade; o "ad-veniente" do ser é um não-ser ainda, que por sua parte indica igualmente o poder-ser; a com-preensão é "dia-lética" enquanto flui, isto é, um sempre além, um limite; o próprio termo "transcendental" é uma superação do dado, sua negação. Mas a negatividade fundamental é a do próprio *ser*: nunca é *com-preendido* de todo (suas manifestações históricas são somente parciais), mas além disso, o ser como ser nunca pode ser *pensado* positivamente, e portanto *dito*. É que no fim tudo aquilo acerca do qual se delibera ou realiza (e se pensa) é um "princípio futuro",⁴⁴² e por isso nada intramundano se nos dá "imediatamente".⁴⁴³

aristotélica e kantiana, embora dentro de uma diferente significação (Cfr. § 32, notas 11-19 desta *Ética*). Ver na obra de Aubenque, interessantes anotações sobre a dialética (pp. 89-93, 264-281, 483-fim).

440. *Argumentos sofísticos*, cap. 2: "Os argumentos dialéticos são os que, apoiando-se naquilo que se compreende diariamente, raciocinam, com o objetivo de estabelecer uma contradição" (165 b 3-5).

441. *Et. Nic.*, I, 3; 1094 b 22 — 1095 a 1.

442. *Arché ton esomênou* (*Da interpretação* 9, 18; 19 a 7).

443. *Euthys* (*Metafísica* VII, 6; 1031).

Por isso, a ontologia em última análise é dialética, e acerca do ser como ser nada pode ser *pensado* positivamente mas sim *com-preendido* existencialmente. A com-preensão histórica do ser além de cultural é política. É por isso que Aristóteles descobre que a ciência arquitetônica (a que articula todas as demais positivamente) deve ser a *política*.⁴⁴⁴ Isso não é uma aporia: Qual é a ciência real, a política como arquitetônica ou a ciência do ser como principal?⁴⁴⁵ Se a metafísica *pensasse* o que a *práxis* em sua com-preensão existencial *com-preende*; se a ontologia pensasse claramente a totalidade totalizada que a *práxis* tem como um futuro inalcançável, dar-se-ia o que Hegel afirmou: "A idéia absoluta é a identidade do teórico e do prático".⁴⁴⁶ Nada mais alheio ao pensamento aristotélico da finitude.

Intramundaneamente, Aristóteles descobre que existe uma multidão de projetos (fins das técnicas, das artes, do agir).⁴⁴⁷ Mas todos estes projetos se subordinam a um projeto final, o fim último, o ser como poder-ser, como poder-ser político e histórico.⁴⁴⁸ Como ciência, a política é a que mais se aproxima na tematização das estruturas existenciárias dessa com-preensão existencial do ser como interesse comum (poder-ser de "nosso" ser) e enquanto tal pode orientar as outras ciências determinando-lhes um lugar no concreto das mediações (pois isso é, no fim, o conhecer científico ou o pensar filosófico) para esse ser que ad-vém praticamente. É como ciência da *práxis* política (comunitária e histórica), que se orienta na maior proximidade do ser com-preendido existencialmente, que a política é arquitetônica. Todavia, jamais poderá explicar positivamente o conteúdo de ser que só se nos mostra parcialmente na história: é ciência do in-clauso, do nunca totalizado.

A ontologia, por sua parte, enquanto pensar teórico do ser como tal, também não pode explicar isso: somente pode *pensar* o que o ser como tal não-é e *dizer* negando. Mas como ciência do



444. Cfr. *Et. Nic. Livro I*, especialmente 1094 a 27.

445. A ciência do ser como tal é chamada em *Metafísica* I, 2 (982 b 4-5) *archikotatē*; a política, ao contrário, *málista architektonikes* (supra).

446. *Wissenschaft der Logik*, começo do último capítulo (cfr. § 32, nota 335 deste capítulo IV).

447. *Livro I da Et. Nic.* (cfr. *Para una de-structión de la historia de la ética*, § 3).

448. Cfr. fim do § 6 desta *Ética*, cap. I.

teórico (existenciária) a ontologia é igualmente principal, embora nunca possa ter diante dos olhos como objeto o ser como tal.

A convergência do *pensar ontológico* (no qual consiste a ontologia) e da política (à qual chega a ética das possibilidades) não pode identificar-se com um objeto conhecido. Ambos os saberes estão sempre abertos para um além que os transcende. Esse além é fundamentalmente o ser, ser com-preendido efetivamente na *com-preensão existencial*, a supremamente inteligível, e todavia ser que como poder-ser histórico se mostra numa manifestação epocal que como máscara endurecida vem ocultar novamente o ser que sempre se retira até que possa manifestar-se. Mas a manifestação histórica jamais será total. O ser jamais será uma totalidade nem com-preendida nem sabida nem pensada totalmente pelo homem em sua finitude, em sua condição histórica itinerante.

É dialética a última forma de pensar o ser? Essa foi a pergunta com a qual iniciamos o *parágrafo 35*. Aristóteles pensa que não, e igualmente Heidegger. É somente aqui que se deve formular a questão do "pensar essencial". Resolvamos agora a questão levantada por Kant, Hegel e Husserl, e mostremos a originária solução heideggeriana.

Antes de Husserl afirma-se que o supremamente inteligível, no sentido forte e próprio, é a com-preensão existencial do ser, em sua situação fática, o *éndoxon*; esta com-preensão é o ponto de partida de tudo: da vida diária, do conhecer científico, da filosofia, do primeiro afazer dialético ou existenciário; já não é a redução eidética. Afirma-se o sentido de um pensar o ente desde o ser (a hermenêutica existenciária), e o poder da filosofia de transcender a mera cotidianidade. Além da fé do "em-si" de Kant está a intuição existencial do ser, além do saber kantiano está o pensar existenciário. A pretensão hegeliana da identidade do prático e teórico é uma impossibilidade: impossível a com-preensão totalizante do ser, impossível o pensar clarivamente um ser dado como identidade do conceito consigo mesmo. A dialética existencial e a dialética como maneira de pensar, como método, nos preserva de cair em todos estes erros.

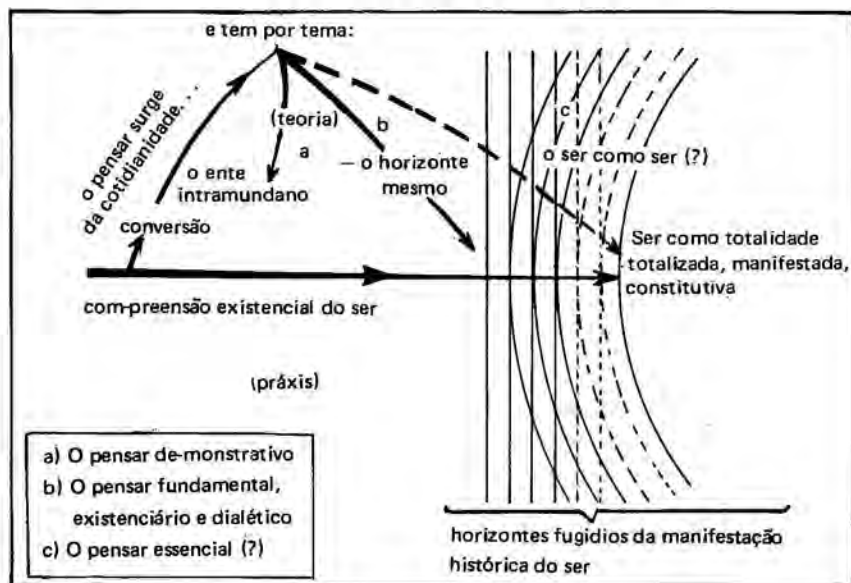
Mas o ser "como ser" pode ser com-preendido ou pensado? Jamais poderá ser com-preendido totalmente na história. E pensado? Aristóteles responde adequadamente: o poder-ser adequado e último (*eudaimonia*) seria justamente o poder com-preender coti-

dianamente e pensar teoricamente o ser como ser (que é o idêntico à totalidade das coisas divinas), mas “não é esse tipo de vida demasiado alto para a vida humana?”⁴⁴⁹ Com efeito, homem tem em sua inteligência (*nous*) uma capacidade divina, mas no estado desta vida não pode ter do divino ou do ser enquanto tal uma intuição adequada, por isso comportando-se como o mais amado dos deuses deve tender para o supremo. O supremo, o ser como ser, a totalidade totalizada, flui sempre tanto no existencial como no pensar, vai nos deixando como que suas ruínas e contudo nos atrai em sua plenitude. O pensar que pensa o pensamento é divino mas não humano.

Valha o seguinte esquema como síntese aproximada daquilo que dissemos:

Esquema 13

OS DIVERSOS TIPOS DO PENSAR



449. *Et Nic.* X, 7; 1177 b 26. Ver todos os capítulos 7-9 deste livro X.

Mas Heidegger pretende algo mais; procura o que ele mesmo chama o "pensar *essencial*"; um pensar de alguma forma positivamente o ser e dizê-lo igualmente e enquanto tal. Este tinha sido o primeiro intento aristotélico ("a ciência buscada do ser como ser", mas nunca encontrada; a realidade encontrada foi uma teologia negativa e uma ontologia duplamente negativa; já que o ser do intramundano enquanto tal não pode ser pensado nem dito)⁴⁵⁰, ou melhor, um intento de Aristóteles mas de raizame platônico (a dialética positiva como conhecimento supremo das idéias). Os anos e a fidelidade a um pensar acerca da finitude o fez postergar a solução até o momento de sua morte. A identidade, vida divina do *nous* absoluto, já não é tarefa humana. Heidegger, ao contrário, ainda conserva esta esperança. Será que a imediatez do *ego cogito* foi postergada até este nível? Será que não alimenta no fim um secreto intento de reconstruir o sonho moderno, não já em nível ôntico ou ontológico, mas naquele de ser pensado a partir de si mesmo além do horizonte transcendental do mundo? Neste caso, efetivamente, nenhuma categoria, nem sequer existenciária ou ontológica, poderia servir para pensar o ser, e nenhuma palavra filosófica para dizê-lo. A busca de categorias positivas trans-existenciárias, a linguagem poética usada, e o chegar cada vez mais perto da realidade mística, não nos indicam que o pensar essencial de Heidegger, o pensar positivamente o ser desde o ser além de suas manifestações (isto é, além do pensar o ser desde o ente), é um intento que ultrapassa a própria humanidade? O pensar a finitude não terá tentado no fim ultrapassar os seus limites e ser o próprio pensar infinito? Disso nos falam suas obras posteriores a *Ser e tempo*, mas se torna insistente a partir de *Carta sobre o "humanismo"*, e espe-

450. Aubenque mostra isso nas três partes de seu livro: a ciência buscada, a ciência inencontrável, a ciência encontrada. "O fracasso da ontologia chega a ser assim a ontologia da contingência, ou seja, da finitude e do fracasso" (p. 489). Indica acertadamente que "uma pesquisa completa da filosofia aristotélica do ser deveria comportar uma elucidação e uma valorização ontológica da ação humana e do trabalho... A tradição, mesmo a mais sistematizante estudou separadamente a filosofia teórica e a filosofia prática e poética de Aristóteles, e seria necessário então manifestar a unidade estrutural de sua especulação filosófica efetiva" (p. 505). Este é um certo intento: unificar uma certa antropologia da mediação, uma metafísica do inacabamento, uma ética ontológica do poder-ser. Aporética, se não se leva em consideração o ponto de união, que como a linha assíntota ou o infinitésimo leibniziano nunca se dará *totalmente* na história, mas sempre se manifestou, se manifesta e se manifestará de alguma forma. A união das duas linhas (o pensar e a compreensão) é trans-histórica e sendo a totalidade totalizada do ser como ser é irreversível. Essa seria a *parusia* do ser como tal, que não pode ser afirmada filosoficamente.

cialmente *Gelassenheit*, A constituição onto-teo-lógica da metafísica, identidade e diferença, para a questão do pensar. Seu intento, magnífico e clarividente, pretende ir além da ontologia como Totalidade, tanto da ciência filosófica demonstrativa (ética das possibilidades em nosso caso) como da ontologia dialética (ética ontológica) ou existenciária, fundamental. O certo é que, ao menos a indicação de que o ser-totalizado do homem é a *identidade*, significa um sinal para não deter diariamente a com-preensão existencial e dialética, e tematicamente não deter também o pensar dialético existenciário ou demonstrativo daquilo que é com-preendido: o ser, aquilo que manifestando-se histórica e praticamente como *poter-ser* chega assim a ser, como o *télos* absoluto de Kierkegaard, simplesmente *ser*: ali se dará a identidade entre com-preensão, saber e pensar, entre história e eternidade, entre teoria e *práxis*, entre a *eudaimonia* e o ser como ser. O Hegel teólogo descreveu o Idêntico divino mas não pôde explicar o distinto histórico. Na história da ontologia, o método supremo é o dialético; é a eternidade do *nous* ou a intelecção positiva do ser como ser; neste caso já não há método e essa indicação nos é dada igualmente pelo intento heideggeriano, seria a *Ereignis* do homem-ser:^{4 5 1} a Identidade imediata final.

Pascal tinha visto que “os homens se encontram numa impossibilidade natural e imutável de tratar qualquer ciência, qualquer que ela seja, numa ordem absolutamente realizada (*absolument accompli*)”.^{4 5 2} Ao passo que para Heidegger, embora não já como ciência, é possível um pensar essencial positivo além da ontolo-



451. “Hier gibt es weder die Methode noch das Thema, sondern die Gegend”. (*Das Wesen der Sprache*, pp. 178-179). Sartre talvez descreva o intento da ética quando em sua *Critique de la raison dialectique*, p. 111, indica que “um verdadeiro conhecimento compreensivo (deve) encontrar novamente o homem no mundo social e (deve) segui-lo em sua *práxis* ou, se preferir, no *pro-jeto* que o lança aos possíveis sociais a partir de uma situação definida”. Ver como se encontra novamente o intento de unir a ontologia com a política. Em nossa tese sobre o “bem comum” já tínhamos visto esta vinculação; no fim, o ser como ser reveste a modalidade do bem comum trans-histórico, limite inalcançável que não deve contudo fazer-nos esquecer a vinculação da ontologia com a política, já que ambas tratam do mesmo limite inalcançável: o ser, seja na *práxis* existencial, ou seja na *teoria* existenciária.

452. *De l'esprit géométrique*, sect. I; p. 579. Ver, além disso, S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, a questão da fenomenologia dialética, pp. 253-267, quando diz que “por dialética entendemos a mudança metódica de perspectiva que permite ao homem buscar e superar o sentido do transcender sistematicamente as perspectivas unilaterais e os horizontes limitados” (p. 265).

gia: "A proximidade distante e a distância próxima do âmbito" (*die Gegnet*: o ser como tal).⁴⁵³ Ou, como diz em *Tempo e ser*: "O ser pensado sem o ente".⁴⁵⁴ Seja como for, é sempre um pensar desde o mundo, um pensar desde a Totalidade, um pensar como atualidade cuja potência não é "o Outro", e nisto coincidem os gregos, os modernos, Hegel e mesmo Heidegger.

§ 36. O método analético e a filosofia latino-americana

Trata-se agora de dar um passo metódico essencial de nossa obra. O método dialético ou ontológico chega até o horizonte do mundo, a compreensão do ser, o pensar essencial heideggeriano, ou a Identidade do conceito em si e para si como Idéia absoluta em Hegel: "O pensar que pensa o pensamento". A ontologia da Identidade ou da Totalidade pensa ou inclui o Outro (ou o declara intranscendente para o pensar filosófico mesmo). Propomo-nos mostrar como além do pensar dialético ontológico e da Identidade divina do fim da história e do Saber hegeliano (impossível e suprema veleidade: já que tenta o impossível) encontra-se ainda um momento antropológico que permite afirmar um novo âmbito para o pensar filosófico, meta-físico, ético ou alterativo. Entre o pensar da Totalidade, heideggeriana ou hegeliana (um a partir da finitude e o outro desde o absoluto) e a revelação positiva de Deus (que seria o âmbito da palavra teológica)⁴⁵⁵ deve-se descrever o estatuto

453. *Gelassenheit*, p. 68. "Esse pensar — diz-nos Heidegger — é a questão (*Sache*) que em comparação com o (pensar) metafísico é muito mais simples do que a filosofia, mas justamente sua simplicidade é muito mais difícil quando se quer levá-lo a cabo" (*Martin Heidegger in Gespräch*, p. 77). Por isso, tal pensar, que é anteposto à filosofia (como diz nesse diálogo de 1969 com Wisser), é uma afirmação já avançada por Aristóteles; tal pensar: ou é dialético (exercício do "homem culto"; aquele da ética ontológica ou da ontologia em seus últimos níveis), ou é o pensar do sábio para além da vida humana (do livro X da *Ética a Nicômaco*; que de qualquer forma era uma superação da filosofia epistemática).

454. P. 25.

455. Jean Ladrière em sua obra *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi* nos diz: "O discurso do saber (filosófico) tem em vista a reduplicação do real, o assumir o real no nível da palavra compreensiva" (p. 187), como "um saber da Totalidade" (p. 184), e por isso se dirige "à atividade constituinte absolutamente originária" (p. 18), que é "a vida universal como gênese de todas as formas, de todos os fenômenos e de todas as significações" (p. 185). Para além desse pensar, que em sua essência é ontologia heideggeriana, não haveria senão "a palavra da fé" (teológica) (pp. 186 ss.); "a palavra da revelação responde a palavra da fé" (p. 187). Para Ladrière, como para a onto-

da *revelação do Outro*, antropológica em primeiro lugar, e as condições metódicas que tornam possível sua interpretação. A filosofia não seria já uma ontologia da Identidade ou da Totalidade, não se negaria como uma mera teologia kierkegaardiana, mas seria uma analética pedagógica da libertação, uma ética primeiramente antropológica ou uma meta-física histórica.

A crítica à dialética hegeliana foi feita pelos pós-hegelianos (entre eles Feuerbach, Marx e Kierkegaard). A crítica à ontologia heideggeriana foi feita por Levinas. Os primeiros ainda são modernos; o segundo ainda é europeu. Seguiremos indicativamente o caminho deles para superá-los a partir da América Latina. Eles são *a pré-história da filosofia latino-americana* e o antecedente imediato do nosso pensar latino-americano. Não podemos contar nem com o pensamento preponderantemente europeu (de Kant, Hegel ou Heidegger) porque nos incluem como "objeto" ou "coisa" em seu mundo; não podemos partir daqueles que os imitaram na América Latina, porque é filosofia inautêntica. Também não podemos partir dos imitadores latino-americanos dos críticos de Hegel (os marxistas, existencialistas latino-americanos) porque também eles eram inautênticos. Os únicos críticos reais do pensamento dominador europeu foram os autênticos críticos europeus mencionados ou os movimentos históricos de libertação na América Latina, África e Ásia. É por isso que, empunhando (e superando) as críticas a Hegel e Heidegger européias e escutando a palavra pro-vocante do Outro, que é o oprimido latino-americano na Totalidade norte-atlântica como futuro, pode nascer a filosofia latino-americana, que será, analogicamente, africana e asiática. Vejamos resumidamente como podem servir-nos os passos críticos dos que nos antecederam, e como deveremos superá-los a partir da pro-vocação ao serviço na justiça que exige de nós o povo latino-americano em seu caminho de libertação.

De Schelling queremos recolher a indicação de que para além da ontologia dialética da Identidade do ser e do pensar (por isso Heidegger com o seu "pensar essencial" referente ao "ser desde o

logia da Totalidade, toda fé é teológica e toda revelação o é igualmente. Queremos demonstrar que a *fé* pode ser uma posição antropológica (no face-a-face do marido-mulher, pais-filhos, irmão-irmão) e por isso há filosofia na revelação e na fé antropológica, *tertium quid* entre a ontologia dialética da Totalidade e a teologia da fé sobrenatural. A descrição da revelação antropológica, seja dito de passagem, fundamentará uma nova descrição da revelação teológica e indicará o limite do pensar filosófico.

mesmo" é criticado por Schelling) encontra-se o positivo do impensável.⁴⁵⁶ O Schelling definitivo volta-se contra Hegel indicando, como para Kant, que "a representação não dá por si mesma a existência ao seu objeto".⁴⁵⁷ Isto é, para Kant uma das categorias de modalidade (e portanto seus juízos) é a de possibilidade ou impossibilidade,⁴⁵⁸ e, por isso, analítica ou negativamente dedutível. Para Schelling, Hegel se encontra nesta posição (que Fichte e o próprio Schelling da juventude tinham aprovado e exposto), já que "só se ocupa da possibilidade (*Möglichkeit*) (o que algo é: *das Was*). . . mas independente de toda existência (*Existenz*)"⁴⁵⁹ e, por isso, é somente uma filosofia negativa porque "o ato em si é somente no conceito".⁴⁶⁰ A "filosofia positiva é aquela que emerge da existência; da existência, isto é, do *actu* ato-Ser. . . Este é primeiramente só um puro *isto* (*én tí*)".⁴⁶¹ A existência é um "prius"⁴⁶² que tinha sido deixada de lado por Hegel no nível da consciência.

456. Sobre este *além* já falamos no § 13 (com relação a Heidegger), §§ 16, 17-19, 22, e especialmente em 29 (texto citado em nota 254 do capítulo V).

457. Kant. *KrV*, A 92, B 125.

458. E neste caso, como mera "possibilidade", é "a condição universal, embora puramente negativa (*sic*), de que não se contradigam a si mesmos" (*KrV*, A 150, B 189).

459. Parte da famosa aula universitária 24 já citada acima, da *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (*Werke*, t. V, p. 745). Schelling tem consciência de que o que é "puro pensar" não é senão pura "potencialidade" (*Potentialität*) (*Ibid.*, p. 744). Hegel definia no fim realidade a partir da possibilidade (*Enzyklop.*, § 383, Zusatz; t. X, p. 29).

460. *Ibid.*, p. 745.

461. *Ibid.*, pp. 745-756. Isso permite a Schelling dizer que "Deus é exterior (*ausser*) à Idéia absoluta. . . (a qual é) somente pura Idéia, somente no conceito, mas não Ser atual" (*Ibid.*, p. 744). Deus, neste caso, não é uma Idéia (a Idéia seria o ser como pensado; Schelling criticou magistralmente Descartes e sua própria postura de juventude, quando nas aulas *Zur Geschichte der neueren Philosophie* diz: "No *cogito ergo sum* adiantou imediatamente como idêntico, Descartes, o pensar e o ser (*Denken und Sein als unmittelbar identisch*)", de onde deduzirá que "pertence ao conceito da Essência perfeita também o conceito de existência necessária; é por isso que Deus é só pensar"; *Werke*, t. V, pp. 79-83); se a Idéia é do Ser, Deus não é somente Ser mas é "o Senhor do Ser (*der Herr des Seins*), não só transmundano (*transmundan*) como se Deus fosse a causa final, mas supramundano (*supramundan*)" (*Einleitung in die Phil. der Mythol.*, p. 748). Por isso a posição "contemplativa" na melhor das hipóteses pode conhecer "somente uma Idéia", mas o importante é que "a pessoa busca a pessoa" (*Ibid.*), "algo fora da Idéia, *kreittan tou logou*" (*ibid.*). Isto é a "crise da ciência da razão (*Krisis der Vernunftwissenschaft*)", superando em seu intento o próprio Husserl.

462. *Ibid.*, p. 747.

Feuerbach, que ouviu as lições de Schelling, continua sua reflexão, mostrando que se o ser é o pensar em Hegel, tudo se resume no ser como pensar divino. Se o pensar absoluto é a Idéia e esta é deus, é necessário, para recuperar a existência, negar tal deus: "A tarefa do tempo novo foi a realização e a humanização de deus, a passagem e a resolução da teologia em antropologia".⁴⁶³ É por isso um ateísmo. Mas o ateísmo do deus da Totalidade hegeliana é a condição de possibilidade da afirmação do Deus criador (questão do capítulo X). Negar o homem como só razão é passar da possibilidade à existência; é redescobrir o homem sensível, corporal, carne, que Descartes tinha negado. Kant tinha dito que "em todos os fenômenos, o real (*Real*) é um objeto de sensação (*der Empfindung*)".⁴⁶⁴ Por isso, "o real (*das Wirkliche*) em sua totalidade ou como real é o real como objeto dos sentidos; é o sensível (*Sinnliche*). Verdade, realidade, ser objeto do sentido (*Sinnlichkeit*) são idênticos".⁴⁶⁵ Se a existência de algo é percebida e não pensada, a sensibilidade corporal é a condição do constatar a existência ou realidade. Por sua parte, o supremamente real ou existente é para o homem outro homem, porque "a essência do homem é a comunidade" (§ 59), "a unidade do Eu e Tu" (§ 60). Isto é, o supremamente sensível é outro homem e, por isso, "a verdadeira dialética não é o monólogo (hegeliano) do pensador solitário consigo mesmo, mas o diálogo entre Eu e Tu" (§ 62). O Tu sensível é exterioridade da razão; é existência real. É um passo além de Schelling, mas, e ao mesmo tempo, fecha-se novamente na Totalidade da humanidade: "A verdade é somente a Totalidade da vida e da essência humana (*die Totalitat. . .*)" (§ 58). A Alteridade foi apenas indicada, mas não propriamente pensada e definida para que não caia novamente na Totalidade.

Marx continua o caminho empreendido. Contra a mera intuição sensível de Feuerbach, critério visual ou passivo do real, o jovem filósofo descreve o real não só como "o sensível" além do meramente racional, mas como "o pro-duzido" além da mera sensibilidade. Por isso, "o principal erro de todos os materialismos até agora (incluindo o feuerbachiano) consiste em que o objeto, a realidade, o ser objeto da sensibilidade, foi captado somente sob a

463. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), § 1.

464. *KrV*, B 208.

465. Feuerbach, *op. cit.*, § 32.

forma de um objeto ou de uma intuição, mas não como ação humana sensível, como *práxis*, como sujeito".⁴⁶⁶ O real nem sempre é "dado" à sensibilidade, mas é preciso produzi-lo para que se dê. Tenho fome; devo produzir o pão sensível para que se me dê a intuição sensível. É real (real como o efetivamente dado ao homem) aquilo que pelo trabalho é posto à disposição efetiva do homem. A antropologia feuerbachiana foi transformada em antropologia *cultural*, se cultura (do latim: *agri-cultura*) é "o produzido" pelo trabalho humano. A Totalidade não é agora a humanidade sensível, mas a cultura universal. A exterioridade do produzido sensível fica novamente interiorizado.

Kierkegaard vem dar um passo a mais, mas em outra direção. Para o filósofo dinamarquês, o mundo hegeliano sistemático racional fica compreendido na etapa do estético: trata-se da contemplação ou da "identidade do ser e pensar".⁴⁶⁷ "Um sistema e um Todo fechado",⁴⁶⁸ onde cada homem fica perdido como uma "parte" da "visão histórica mundial".⁴⁶⁹ A segunda etapa, a ética, produz-se pela conversão que permite ao sujeito aceder à escolha pessoal de sua existência como exigida pelo dever. Já não é um homem perdido no abstrato mundo da contemplação descomprometida, mas é ainda, "eticamente, a idealidade como a realidade no próprio indivíduo. A realidade é a interioridade que tem um interesse infinito pela existência, aquele que o indivíduo ético tem por si mesmo".⁴⁷⁰ O homem ético está ainda encerrado na Totalida-

466. *Thesen über Feuerbach*, § 1, t. II, p. 1.

467. Por exemplo, em *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, p. 202, nota 2. Kierkegaard é, dos mencionados, o mais fiel ao pensamento do Schelling definitivo, e o mais metafísico dos três. Bem resume a questão da existência quando diz que "todo saber sobre a realidade é apenas possibilidade" (p. 211). Todo Kierkegaard (e também sua modernidade) fica expresso na crítica a Descartes e Hegel: "Se compreendo o *eu* do cogito como um homem particular, a frase não prova nada; eu *sou* pensante, *ergo* eu sou; mas se eu *sou* pensante também não é maravilha que seja, já foi dito e, então, a primeira parte da proposição diz o mesmo que a segunda. Se ao contrário se compreende pelo *eu* que reside no *cogito* um só homem particular existente, o filósofo (hegeliano) grita: Loucura, loucura, não se trata aqui de *meu* eu ou de *teu* eu, mas do eu *puro*. Esse eu *puro* não pode ter outra existência a não ser a existência conceitual. . . é uma tautologia" pp. 211-212).

468. *Ibid.*, p. 71.

469. *Ibid.*, pp. 88 ss. Se a questão da exterioridade do Outro teológico for o aporte kierkegaardiano, seus defeitos serão a subjetividade moderna, seu individualismo europeu e o "saltar" sobre a antropologia.

470. *Ibid.*, p. 217.

de, embora seja uma Totalidade subjetivizada e exigente; é não só o Hegel da *Filosofia do Direito*, mas o Heidegger de *Ser e tempo*.

Na terceira etapa, o pensamento de Kierkegaard indica a questão da Alteridade (mas somente no nível teológico, deixando de lado a outra indicação de Feuerbach, no sentido de que a Alteridade deve começar por ser antropológica, e, por isso, deixando igualmente de lado o avanço do próprio Marx). Além do *saber* ético encontra-se a *fé existencial*, que permite aceder à "realidade como exterioridade",⁴⁷¹ em seu sentido primeiro e supremo. Para além da Totalidade ética do dever encontra-se a Alteridade: "O objeto da fé é a realidade do outro [. . .] O objeto da fé não é uma doutrina [. . .] O objeto da fé não é o de um professor que tem uma doutrina [. . .] O objeto da fé é a realidade daquele que ensina que ele existe realmente [. . .] O objeto da fé é então a realidade de Deus no sentido de existência".⁴⁷² A fé não "compreende a realidade do Outro como uma possibilidade",⁴⁷³ mas como "o absurdo, o incompreensível".⁴⁷⁴ "Que é o absurdo?". O absurdo é, que a verdade eterna se tenha *revelado* no tempo [. . .] O absurdo é, justamente, por meio do escândalo objetivo [isto é, o sistema hegeliano], o dinamômetro da fé".⁴⁷⁵ A fé, então, é a posição que, superando o saber da Totalidade (absurda enquanto o fundamento ou identidade ficou para trás: absurdo = sem razão ou fundamento [*Grundlos*], permite viver sobre a palavra reveladora de Deus; "opõe-se às opiniões" da Totalidade ("paradoxal", então). Por isso, a posição "religioso-paradoxal"⁴⁷⁶ é a re-ligação suprema ao Outro e a aceitação de sua exterioridade a toda especulação; é o respeito pela existência (Deus, concreto, pessoal, individual), desde o escândalo e o absurdo da razão sistemática.

É aqui que aparece novamente o velho Schelling. Em sua última obra, *Filosofia da revelação*, indica que por revelação se entende, quando é "a verdadeira revelação da fé",⁴⁷⁷ não só "da-

471. *Ibid.*

472. *Ibid.*, p. 218.

473. *Ibid.*, p. 242.

474. *Ibid.*, p. 380.

475. *Ibid.*, p. 139.

476. *Ibid.*, p. 386.

477. *Philosophie der Offenbarung*, III, Vorlesung 24; *Werke*, t. VI, p. 396.

quilo que há ciência, mas daquilo que não poderia haver nenhum saber sem a própria revelação (*ohne die Offenbarung*)".⁴⁷⁸ Por isso, "aqui seria estabelecida a revelação primeiramente como uma adequada e especial fonte de conhecimento (*Erkenntnisquelle*)".⁴⁷⁹ Agora, pergunta-se Schelling: "Em que condições é possível chegar ao conhecimento filosófico do que seja [a revelação]?"⁴⁸⁰ É a isso responde que acerca de Deus criador, *a priori*, só "podemos ter um conhecimento *a posteriori*",⁴⁸¹ isto é, a revelação supõe o revelador. Por isso, "a fé (*der Glaube*), não deve ser pensada como um saber infundado (*unbegründetes Wissen*), mas se deveria antes dizer que ela é o melhor fundamento de tudo (*allerbegründetste*), porque somente ela tem [como fundamento] algo tão positivo em absoluto que toda superação (*Uebergang*) para outro termo é impossível".⁴⁸²

A superação real de toda esta tradição, para além de Marcel e Buber, foi a filosofia de Levinas, ainda européia, e excessivamente equívoca. Nossa superação consistirá em repensar o discurso a partir da América Latina e da ana-logia; superação que pude formular a partir de um diálogo pessoal mantido com o filósofo em Paris e Louvain em janeiro de 1972. Na secção de sua obra *Totalidade e infinito*, que denomina "Rosto e sensibilidade",⁴⁸³ assume Feuerbach e o supera: o "rosto" do Outro (no face-a-face) é sensível,

477. *Philosophie der Offenbarung*, III, Vorlesung 24; *Werke*, t. VI, p. 396.

478. *Ibid.*

479. *Ibid.*, p. 398.

480. *Ibid.*

481. *Ibid.*, p. 399.

482. *Ibid.*, p. 407. Schelling afirma então que além do *lógos* como razão intuitiva ou compreensiva encontra-se o *lógos* como a palavra do Outro que revela. A palavra como intuição ou expressão é Totalitária; a aceitação de uma palavra reveladora dá lugar a um além do pensar, dá lugar a Outro e por isso só é possível na fé. Esta é a problemática de um Jaspers, em sua obra *Der philosophische Glaube* (cfr. M. Dufrenne-P. Ricouer, *Karl Jaspers*, pp. 247 ss.; X. Tilliette, *Karl Jaspers*, pp. 189 ss.). Deixando de lado outras questões graves, Jaspers mantém a alteridade da fé quase exclusivamente ao nível teológico, com relação à Transcendência (*op. cit.*, p. 29); e por isso a questão da revelação se situa exclusivamente no nível religioso (pp. 65 ss.). A Alteridade fica assim unilateral e imprecisamente formulada, sobretudo com o termo *Umgreifende*: "Glauben ist das Leben sus dem Ungreifendem" (p. 20). Além disso, fala de uma "fé filosófica" (em oposição à teológica revelada positivamente), mas trata-se de uma "fé antropológica" em primeiro lugar, questão que, como dissemos, o próprio Schelling e Kierkegaard não conceitualizaram adequadamente.

483. *Totalité et infini*, pp. 161 ss.

mas a visibilidade (mesmo inteligível) não só não esgota o Outro mas na verdade nem sequer o indica naquilo que tem de próprio. Esse "rosto" é, todavia, um rosto que interpela, que pro-voca à justiça (e nisto é assumido Marx, como a antropologia cultural do trabalho justo). Esta é uma relação alterativa antropológica, que seguindo o lema de Feuerbach, teve primeiramente que ser atéia da Totalidade ou "o Mesmo" como ontologia da visão, para expor-se ao Outro (passagem da teologia hegeliana à antropologia pós-moderna). Mas o Outro, diante do qual nos situamos no face-a-face pelo *désir* (expressão afetiva que intelectivamente corresponderia à *fé*), é primeiramente um homem, que se revela, que diz sua palavra. *Revelação* do Outro a partir de sua subjetividade não é *manifestação* dos entes em meu mundo. Com isso Levinas deu o passo antropológico, indicado por Feuerbach e "saltado" por Schelling, Kierkegaard e Jaspers. O Outro, um homem, é a epifania do Outro divino, Deus criador. O Outro, antropológico e teológico (teologia que está condicionada pelo ateísmo prévio da Totalidade, posição fecunda de Feuerbach e Marx), fala desde si, e sua palavra é um *Dizer-se*.⁴⁸⁴ O Outro está além do pensar, da compreensão, da luz, do *lógos*; além do fundamento, da identidade: é um *án-archos*.

Todavia, Levinas fala sempre que o Outro é "absolutamente" Outro. Tende então para a equivocidade. Por outro lado, nunca pensou que o Outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático. O Outro para nós, é América Latina com relação à Totalidade européia; é o povo pobre oprimido latino-americano diante das oligarquias dominadoras e contudo dependentes. O método do qual queremos falar, é *ana-lético*, vai mais além, acima, vem de um nível mais alto (*ana-*) que o do mero método *dia-lético*. O método *dia-lético* é o caminho que a Totalidade realiza na mesma: dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes. Agora se trata de um método (ou do explícito domínio das condições de possibilidade) que parte do Outro como livre, como um além do sistema da Totalidade; que parte então de sua palavra, da Revelação do Outro e que confiando em sua palavra age, trabalha, serve, cria. O método dialético é a expansão dominadora da Totalidade *desde si mesma*; a passagem da potência ao ato do "Mesmo". O método analético é a passagem ao justo crescimento da Totalidade *desde o*

484. Ver o artigo já citado de Levinas: "Le Dit et le Dire".

Outro e para “servi-lo” criativamente. A passagem da Totalidade a um novo momento de si mesma é sempre dia-lética, mas tinha razão Feuerbach ao dizer que “a verdadeira dialética” (então há uma *falsa*) parte do diálogo do Outro e não do “pensar solitário consigo mesmo”. A verdadeira dia-lética tem um ponto de apoio ana-lético (é um movimento *ana-dia-lético*); ao passo que a falsa, a dominadora e imoral dialética é simplesmente um movimento conquistador: *dia-lético*.

Esta ana-lética não leva em consideração somente um rosto sensível do Outro (a noção hebraica de *basar*, “carne” em português, indica adequadamente o unitário ser inteligível-sensível do homem, sem dualismo de corpo e alma), do Outro antropológico, mas exige também que se ponha faticamente ao “serviço” do Outro um trabalho-criador (ultrapassando, mas assumindo, o trabalho que parte da necessidade de Marx). A ana-lética antropológica é então uma economia (um pôr a natureza ao serviço do Outro), uma erótica e uma política. O Outro nunca é “um só”, mas também e sempre “vós”. Cada rosto no face-a-face é igualmente a epifania de uma família, de uma classe, de um povo, de uma época da humanidade e de uma humanidade mesma por inteiro e, mais ainda, do Outro absoluto. O rosto do Outro é um *ana-lógos*; ele é já uma “palavra” primeira e suprema, é o gesto significante essencial, é o conteúdo de toda significação possível em ato. A significação antropológica, econômica, política e latino-americana do rosto é nossa tarefa e nossa originalidade. Dizemo-lo sincera e simplesmente: o rosto do pobre índio dominado, do mestiço oprimido, do povo latino-americano é o “tema” da filosofia latino-americana. Este pensar ana-lético, porque parte da revelação do Outro e pensa sua palavra, é a filosofia latino-americana, única e nova, a primeira realmente pós-moderna e superadora da europeidade. Nem Schelling, nem Feuerbach, nem Marx, nem Kierkegaard, nem Levinas puderam transcender a Europa. Nós nascemos fora, nós a sofremos. De repente, a miséria se transforma em riqueza! Esta é a autêntica filosofia da miséria que Proudhon teria querido escrever. “C’est toute un critique de Dieu et du genre humain”.⁴⁸⁵ É uma filosofia da libertação da miséria do homem latino-americano, mas, e ao mesmo tempo, é ateísmo do deus burguês e possibilidade de pensar um Deus criador, fonte da própria Libertação.



485. Proudhon, *Philosophie de la misère*, p. 45.

Resumindo. *Em primeiro lugar*, o discurso filosófico parte da cotidianidade ôntica e se dirige dia-lética e *ontologicamente* para o fundamento (*cap. I, §§ 1-6*). *Em segundo lugar*, de-monstra cientificamente (epistemática, apo-díticamente) os entes como possibilidades existenciais. É a filosofia como ciência, relação fundante do ontológico sobre o ôntico (*cap. II, §§ 7-12*). *Em terceiro lugar*, entre os entes há um que é irreduzível a uma de-dução ou de-monstração a partir do fundamento: o rosto real do Outro que em sua visibilidade permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético (*cap. III, §§ 13-19*). A passagem da Totalidade ontológica ao Outro como outro é *ana-lética*, discurso negativo desde a Totalidade, porque se pensa a impossibilidade de pensar o Outro positivamente desde a própria Totalidade; discurso positivo da Totalidade, quando pensa a possibilidade de interpretar a revelação do Outro desde o Outro. Essa *revelação do Outro*, já é um *quarto momento*, porque a negatividade primeira do Outro questionou o nível ontológico que agora é recriado a partir de um novo âmbito (*cap. IV, §§ 20-25*). O discurso se torna ético e o nível fundamental ontológico se descobre como não originário, como aberto desde o ético, que se revela depois (*ordo cognoscendi a posteriori*) como o que era antes (o *prius* do *ordo realitatis*). *Em quinto lugar* (e o pensaremos no § 37), o mesmo nível ôntico das possibilidades é julgado e relançado desde um fundamento eticamente estabelecido (*cap. V, §§ 26-31*), e estas possibilidades como praxis analética ultrapassam a ordem ontológica e avançam como “serviço” na justiça.

A característica do método ana-lético é ser *intrinsecamente ético* e não meramente teórico, como é o discurso ôntico das ciências ou ontológico da dialética. Ou seja, a aceitação do Outro como outro já significa uma opção ética, uma escolha e um compromisso moral: é necessário negar-se como Totalidade, afirmar-se como finito, ser ateu do fundamento como Identidade. “Cada manhã desperta meu ouvido, para que ouça como discípulo” (*Isaías 50,4*). Neste caso, o filósofo, mais do que um homem inteligente é um homem eticamente justo; é bom; é discípulo. É necessário saber situar-se no face-a-face, no *ethos* da libertação (como descreveremos resumidamente no § 31), para que se deixe o outro ser Outro. O silenciar da palavra dominadora; a *abertura* interrogativa à pro-vocação do pobre; o saber permanecer no “deserto” como ouvido atento já é uma opção ética. O método ana-lético inclui então

uma opção prática histórica prévia. O filósofo, aquele que quer pensar metodicamente, deve já ser um "servidor" comprometido na libertação. O tema a ser pensado, a palavra reveladora a ser interpretada, será dada na história do processo concreto da própria libertação. Essa palavra, esse tema não se pode ler (não é um "ser-escrito": *texto*), nem se pode contemplar ou ver (não é um "ser-visto": *idéia* ou luz), mas é ouvido no campo cotidiano da história, do trabalho e mesmo da batalha da libertação. O *saber-ouvir* é o momento constitutivo do próprio método; é o momento discipular do filosofar; é a condição de possibilidade do saber-interpretar para *saber-servir* (a erótica, a pedagógica, a política, a teológica). A conversão ao pensamento ontológico é morte à cotidianidade (já a vimos no § 33). A conversão ao pensar meta-físico é morte à Totalidade. A conversão ontológica é ascensão a um pensar aristocrático, aquele de poucos, aquele de Heráclito que se opõe à opinião da "maioria" (*hoi polloi*). A conversão ao pensamento ana-lítico ou meta-físico é exposição a um pensar popular, o dos outros, o dos oprimidos, o do Outro fora do sistema; é ainda um poder aprender o novo. O filósofo ana-lético ou ético deve descer de sua oligarquia cultural acadêmica universitária para *saber-ouvir* a voz que vem do além, desde o alto (*aná-*), desde a exterioridade da dominação. A questão é agora: O que é a ana-logia? Como é possível interpretar a palavra ana-lógica? A própria palavra do filósofo, a filosofia como pedagogia analética da libertação, não é ela mesma analógica? A filosofia latino-americana não seria um momento novo e analógico da história da filosofia humana? A estas quatro perguntas responderemos apenas programaticamente, isto é, resumida e indicativamente.

O problema da analogia é um tema de sua atualidade.^{4 8 6} A palavra *lógos* significa para a Totalidade: co-lectar, reunir, exprimir, definir; é o sentido grego originário que Heidegger soube descobrir. Mas a palavra *lógos* traduz para o grego o termo *dabar* hebraico que significa: dizer, falar, dialogar, revelar e, ao mesmo



486. Para não citar mais do que três obras, leve-se em consideração a de L. Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit* (1969), I, com bibliografia em pp. 558-69, de Henry Chavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde* (1969), com bibliografia em pp. 313-318 e B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être* (1963), pp. 185-197. A palavra *analética* é usada por B. Lakebrink em sua obra *Hegels dialetische Ontologie und die Thomistische Analaktik* (1955), embora em outro sentido, diferente daquele usado por nós.

tempo: coisa, algo, ente. O *lógos* é unívoco; a *dabar* é analógica.⁴⁸⁷ É preciso sublinhar, desde o início de nossa descrição, que tratamos aqui, por ora (porque no *capítulo X* nos ocuparemos da *analogia rei*), da *analogia verbi* (a analogia da palavra), isto é, do homem como revelação, já que o homem (o Outro) é a fonte da palavra e sua liberdade fundamenta por último o originário da palavra reveladora, não meramente expressora. *Analogia verbi* ou *analogia fidei* não deve ser confundida com a *analogia nomini*, já que esta última é a palavra-expressiva, ao passo que a primeira é a palavra que revela diante da Totalidade que escuta com confiança (com fé antropológica), na obediência discipular.

A noção de analogia é ela mesma analógica. A analogia do ser e do ente (cuja diferença é ontológica: a "diferença ontológica") não é a analogia do ser mesmo (cuja diversidade é alterativa: a "distinção metafísica").⁴⁸⁸ Se o próprio ser é analógico, os dois analogados do ser já não são diferentes mas distintos, e daí a denominação que propomos (para além daquela de Heidegger) de "distinção meta-física". Esta simples indicação deixa quase sem efeito a totalidade dos trabalhos contemporâneos sobre a questão analógica, e os reinterpreta a partir de outra perspectiva.

A analogia do ser e do ente, a "diferença ontológica", foi explícita e corretamente formulada por Aristóteles (continuando



487. Cfr. Thorleif Boman, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, especialmente a questão de "La palabra" (pp. 45ss.; 161 ss.). Boman nos propõe o seguinte quadro, que corrigimos em parte, e que nos permite compreender a dupla significação da "palavra" (etimologicamente).



488. Recorde-se o esquema indicado no fim do § 13 do *cap. I* (tomo I desta *Ética*).

o esforço platônico, completado no plotiniano). Diz-nos, deixando de lado o uso ôntico da analogia em biologia e cosmologia, referindo-se à analogia em seu uso lógico ontológico: "(os termos) podem comparar-se por sua quantidade ou por sua semelhança (*katà homoíōs*). . . e quando destas coisas não se predica (*légetai*) o semelhante indenticamente" (*tauta*), estes termos são análogos (*análogon*)".⁴⁸⁹ Os homônimos são os que têm igual termo para significar dois entes ou noções "semelhantes" (não idênticas nem diferentes) mas com um momento de diversidade. Deixando de lado todas as analogias ônticas, recordemos o que nos diz genialmente o Estagirita quanto à analogia ontológica: "*Tò dè òn légetai pollachós* (o ser é predicado de muitas maneiras)",⁴⁹⁰ mas esclarece imediatamente que tais predicções se referem "a um pólo (*èn*) e a uma mesma *fysin*. . . (Isto é) o ser se predica de muitas maneiras mas todas (as tais maneiras) com relação a uma origem (*pròs mían archén*)".⁴⁹¹ Da mesma forma, formula-se a questão da analogia em Kant e em Hegel a partir da subjetividade moderna, ou em Heidegger a partir da ontologia.⁴⁹² Toda esta doutrina se resume em sua essência, sem entrar na "classificação" das diversas analogias ônticas, em que o "ser" não se predica como os gêneros. Os gêneros se diferenciam em espécies, graças às "diferenças específicas". As espécies coincidem na identidade do gênero. Não se deve esquecer que o nível dos gêneros e espécies é ôntico: os entes são os que coincidem nos gêneros e espécies. O ser está acima (*áno*) de todo gênero e não é meramente um gênero de gêneros, mas encontra-se num nível diverso, ontológico. Os gêneros e espécies são interpretáveis, conceitualizáveis pelo *lógos*. Aqui *lógos* é uma função secundária da inteligência, fundada no *noein* (Aristóteles), na *Vernunft* (Hegel), na "com-preensão do ser" (Heidegger); o *lógos* é aqui entendimento (Kant, Hegel) ou a interpretação

489. I *Tópicos* 15;107 b 13-16. O *synónymon* é o que chamamos unívoco (um termo para um ente ou noção); o *parónimos* é em português o equívoco (termo derivado idêntico para dois entes ou noções diferentes).

490. *Metaf. Gama*. 2; 1003 a 33.

491. *Ibid.*, a 33 — b 6. Mais adiante acrescenta ainda que "há uma só ciência que teoriza de um modo (metodicamente), por isso se refere a uma natureza (*pros mían fysin*)" (*Ibid.*, b 13-14).

492. A obra de Bruno Puntel *Analogie und Geschichtlichkeit*, pode ser consultado sobre esta questão. Estuda a analogia em Kant (pp. 303 ss.), em Hegel (pp. 365 ss.) e em Heidegger (pp. 455 ss.).

existencial (Heidegger).⁴⁹³ *Mais acima*⁴⁹⁴ de tal *lógos* encontra-se o "ser" que metaforicamente pode chamar-se "horizonte" do mundo, "luz" do ente ou, estritamente, a Totalidade do sentido. Para os gregos era a *fysis*, mencionada explicitamente por Aristóteles, que pode manifestar *como* matéria ou forma, *como* potência ou ato, *como* ousia ou acidente, *como* verdade ou falso, a última referência. Mas em última análise, o conteúdo da palavra "ser", o "ser enquanto ser", é idêntico a si mesmo, é Uno e "o Mesmo". Se é verdade que "se pode predicar de muitas maneiras" com relação ao ente (e nisto o ser é *ana-lógico* no nível ôntico), contudo, é *idêntico* a si mesmo. O ser, que se predica analogicamente do ente, é o mesmo *tò autò, das Selbe*, "o Mesmo", como "o visto" (fisicamente pelos gregos, subjetualmente pelos modernos). O ser se "ex-prime" então de muitas maneiras (com "di-ferença ontológica", tanto do ser com relação aos entes, como com relação às predicções fundamentais: a matéria, a forma), mas tal "ex-pressão" não ultrapassa a Totalidade ontológica como tal, que é idêntica e unívoca ("chama" e é "chamada" fundamental e ontologicamente da mesma maneira): o fundamento é Uno, é neutro e tragicamente "*assim, como é*". Há somente analogia do ente (*analogia entis*) (não se deve esquecer que o "ente" é "aquele que é" *onticamente*, e "o que" é como sentido tem sua raiz no fundamento ontológico"); analógica é a predicação do ser com relação ao ente. A dia-lética ontológica é possível porque o ente é analógico ou porque é predicado do ser analogicamente; ou seja, o ser está sempre além e o movimento é possível como atualidade da potência. Mas no fim o ser é Uno e o movimento ontológico fundamental é "a eterna repetição do Mesmo". A mera analogia do ente termina por ser a negação da historicidade.

Ao contrário, a analogia do ser nos leva a uma problemática abismalmente diversa. O "ser mesmo" é análogo e por isso o é duplamente o ente, já que a "coisa" (*res* para nós não é *ens* como o veremos no capítulo X) mesma é analógica. A diversidade do ser numa ou noutra significação originariamente distinta é por nós denominada a "distinção meta-física". Não é que só o ser como fundamento se diga de maneiras analogicamente diferentes. É que

493. Cfr. o § 7 do cap. II, do tomo I desta *Ética*.

494. Ver a diferença vertical de *áno-katá* e horizontal de *aná-aná* indicada por Erick Pryzwara, *Mensch. Typologische Anthropologie* I, pp. 73 ss.

o mesmo ser como fundamento da Totalidade não é o único modo de predicar o ser. O ser como mais-alto (*áno*) ou por sobre (*aná-*) a Totalidade, o Outro livre como negatividade primeira, é ana-lógico com relação ao ser do *noein*, da Razão hegeliana ou da compreensão heideggeriana. A Totalidade não esgota os modos de dizer nem de exercer o ser. O ser como *fýsis* ou subjetividade, como Totalidade, é um modo de dizer o ser; o ser como a liberdade abissal do Outro, a Alteridade, é um modo de dizer o ser verdadeiramente analógica e distinta, separada, que funda a analogia da palavra (como primeiro modo que nos dá a analogia da coisa real: a *analogia fidei* é a propedêutica da *analogia rei*, como veremos mais adiante). O ser único e idêntico em si mesmo da analogia do ente, graças à "diferença ontológica", funda a *expressão* (*lógos apofantikós*) da Totalidade. O ser analógico do Outro como alteridade meta-física, graças à "distinção", origina a revelação do Outro como pro-criação na Totalidade. O *lógos* como palavra expressora é fundamentalmente (com referência ao horizonte do mundo) unívoca: diz o único ser. A *dabar* (em hebraico "*palavra*") como voz reveladora do Outro é originariamente aná-loga. Agora a analogia⁴⁹⁵ quer indicar uma palavra que é uma revelação.⁴⁹⁶ um Dizer⁴⁹⁷ cuja presença⁴⁹⁸ potentiza a ausência, que contudo atrai

495. E. Pryzwara tem uma feliz descrição deste fato: "Agostinho teve que denominar *aná-* como o que anuncia o *áno* (com omega): o Mistério mais próximo do criador como revelação da Treva que cega por seu esplendor" (*Analogia entis*, I, p. 171). É o sentido que dá Max Müller à noção de símbolo ("Symbolon = Zusammenfall, Ineinfall des Endlichen mit dem es unendlich Uebersteigenden und doch in das Endliche Eingehenden"). (*Existenzphilosophie im geitigen Leben der Gegenwart*, p. 230).

496. Esta questão já é indicada por Schelling com sua *Philosophie der Offenbarung*.

497. Emmanuel Levinas indica exatamente a questão quando escreve: "A significação do Dizer vai além do dito: não é uma ontologia que suscita o sujeito falante, é a significância (*signifiance*) do Dizer além da essência que justifica a exposição do ser ou a ontologia" (*art. cit.*, "Le Dit et le Dire", p. 30). Exprime a univocidade fundamental assim: "A linguagem como dito pode então ser concebida como um sistema de palavras identificando as entidades" (p. 34). A questão analógica da Alteridade, anterior à mera "diferença ontológica" é indicada quando diz: "Da anfibiologia do ser e do ente no Dito será necessário remontar até o Dizer, significante antes que a essência, antes que a identificação. . . Não há nada mais grave, nada mais augusto do que a responsabilidade pelo Outro e pelo Dizer" (p. 39). "O Falante (*le Disant*) no dizer não dá um sinal, faz-se sinal. Ele é-para-o-outro" (p. 42). "O Dizer é a exposição de um ao Outro. . . É o descobrir-se no risco de si mesmo, na sinceridade, na ruptura da interioridade e no abandono de toda segurança, na exposição ao traumatismo, na vulnerabilidade" (p. 44); é "exibição, inseparável da violência daquele que se desnuda, exposição desta exposição, sinal que faz sinal do sinal, tornando-se a si mesmo sinal: revelando-se" (p. 45).

498. A palavra, ou melhor, o próprio rosto como sinal, se "apresenta" como um ente

e pro-voca, do "significado": o Outro mesmo como livre e como pro-jeto ontológico alternativo; agora ainda incom-preensível, transontológico.

A palavra reveladora do Outro, como outro e primeiramente, é uma palavra que se capta (compreensão derivada inadequadamente) na "semelhança",⁴⁹⁹ mas que não se chega a "interpretar" em virtude do abismal e incompreensível de sua origem dis-tinta. Tomemos alguns exemplos diários para descobri-la como a palavra primeira e mais freqüente. A palavra reveladora erótica exclama: "Eu te amo" (seja mulher ou homem a um homem ou mulher). A revelação pedagógica pode indicar: "Vou comprar pão na nova padaria da esquina" (a mãe a seu filhinho). A revelação política pode dizer: "Tenho direito a que se me pague meu salário" (um operário ao empresário). Nestes três níveis já se dá todo o mistério da *analogia fidei* ou *verbi* com "dis-tinção meta-física". Queremos insistir no fato de que esta palavra não é só a primeira palavra mas a primeira experiência humana enquanto tal. No útero materno já se vive a alteridade, mas é no próprio momento do nascimento, no instante do parto (parir como a-parição) que se é protegido e acolhido no Outro e pelo Outro, que já se apresenta como "falante". A mãe diz: "— Meu filhinho". E o médico exclama: "— É uma menina". O recém-nascido e aparecido no mundo dos Ou-

no mundo da Totalidade, mas essa presença é somente um véu e adianta o que cobre como ausente: sugere, chama, convida, acolhe.

499. "Semelhante" traduz o *hómoios* grego. Recorde-se que a analogia se desenvolve entre dois termos: ambos têm algo de semelhante (mas não idêntico: *non communitate univocationis sed analogiae*) e algo em que são distintos (não meramente diferentes). Nisso Cayetano diz corretamente que "o fundamento da semelhança da analogia (*fundamentum analogiae similitudinis*) é necessário que não faça abstração nos extremos (da diversidade) dos próprios extremos; por sua parte, os fundamentos permanecem distintos (*fundamenta distincta*), semelhante contudo por proporção, e por isso se diz que são analogicamente idênticos (*eadem*)" (*De nominum analogia* III, 33; p. 57). A noção analógica ("ser", por exemplo) tem um âmbito de semelhança onde os modos originários (do ser) coincidem; mas ao mesmo tempo cada um tem um âmbito irreduzível ou dis-tinto que ficou confusamente englobado, não precisamente na noção analógica como semelhante. A mera *semelhança* pode levar à *confusão* se não se indica a distinção. Com Heidegger chamamos "compreensão derivada" (e acrescentamos "inadequada") aquela que capta o ente *confusamente incluindo* sua distinção originária: ao confundir sua distinção é "inadequada". Chamamos "interpretar" ao próprio ato de conceituar ou descobrir um sentido (... *como isto*); ato que somente pode realizar-se acedendo de alguma forma ao âmbito distinto do Outro; fazendo com que os *fundamenta distincta* se tornem, ao menos num certo nível, *fundamentum univocae similitudinis*, isto é, Totalidade compartilhada (porque se pode "interpretar" algo a partir de um *mesmo* fundamento, *super communicationem beatitudinis* [11-11, q. 24, a. 2, *resp.*]).

tos (ele mesmo ainda sem mundo), começa a formar seu mundo na confiança filial e na obediência discipular no Outro: o mais-alto e por isso o mestre do mundo. Esta palavra não é nem o sinal ou o conceito da ciência,⁵⁰⁰ nem o simbolismo como domínio operário matemático, nem a palavra do neopositivismo de Wittgenstein, nem a linguagem pré-formativa de Austin, nem a linguagem de auto-implicação (*self-involvement*) de Evans, nem o discurso ético de Ladrière (quando diz que "o homem é responsável por si mesmo como ser egológico, o responsável diante de si mesmo").⁵⁰¹ Derrida se aproxima, mas também não explica a questão, quando quer indicar uma diversidade entre a "différence" e a "différance".⁵⁰²

"— Eu te amo", diz o rapaz à sua noiva. É uma palavra, melhor ainda, é uma proposição: um juízo com sujeito e predicado mas que propõe algo a alguém: que se "pro-põe" a si mesmo. É um juízo imperativo, não no sentido que ordene algo, mas porque inclui uma como que obrigação, uma exigência, um império. "O Dito", por agora inverificado (já que o amor se mostrará, efetivamente, na diaconia do cumprimento da palavra meta-física), apóia-se em sua pretensão (esta pretensão se faz imperativa) de verdadeira. A veracidade do "Dito" fica assegurada e só confiada no "Dizer" mesmo, no Outro que o diz. Exige ser tida como verdadeira: obriga-se a ter fé, já que o *lógos* ou *dabar* proferido na revelação diz referência radical ao que é *mais-alto e além* que "o" dito e que meu próprio horizonte ontológico de com-preensão como Totalidade: sua palavra é ana-lógica (o *lógos* como *fysis* ou mundo) porque sua presença (o "Dizer" que exclama "o dito":

500. Cfr. Ladrière, *L'Articulation du sens*. Vamos mencionando os títulos dos mais importantes temas deste valioso livro.

501. *Ibid.*, p. 158. Na revelação do Outro o homem é responsável pelo Outro diante do Outro. No artigo de Paul Ricoeur, *Langage (philosophie)*, em *Ecylopaedia Universalis*, t. IX (1971) pp. 771 ss., também não aborda a questão que aqui nos ocupa.

502. "Une voix sans différence est à la fois absolument vive et absolument morte" (*La voix et le phénomène*, p. 115). Derrida nos dá, de todos os modos, uma preciosa ajuda com suas análises sobre a palavra dita e escrita (cfr., p. e., *De la grammatologie*, pp. 21 ss.): a voz e a escritura. A "revelação" da qual estamos falando é impossível que se dê como escrita. Pode-se escrever "o Dito", mas o "Dizer" mesmo se vive no face-a-face ou não se vive. A palavra ana-lógica metafísica exige o rosto do Outro falando em ato (ou pelo menos sua recordação como Outro "dizendo" e na mera recordação do "que" me disse, e somente nesse caso "o escrito" refere-se ao "Dizer" mesmo onde se situa a essência da palavra, que é primigeniamente revelação).

“— Eu te amo”) remete ao que revela (“aquele que” diz amar), mas oculta sua mesmidade transontológica (a mentira é sempre possível e seu “Dizer” pode ser hipocrisia).⁵⁰³

Este ato de remeter ou referência da palavra reveladora ao revelador deixa aquele que escuta tal palavra na Totalidade, numa situação que é necessário descrever, porque toca a própria essência do homem, da historicidade, da racionalidade. A palavra do Outro na Totalidade não é de todo interpretável, porque pode interpretar-se algo na medida em que tem relação de fundamentação com a com-preensão do ser mundano. Mas tal palavra irrompe desde além do mundo (desde o mundo do Outro). Todavia, é “compreensível inadequadamente” — como dissemos acima. Compreensão por “semelhança” e confusa. A partir da experiência passada que tenho do que em seu Dizer me diz o Outro, faço uma idéia aproximada e ainda imprecisa, inverificada, daquilo que revela. Consente-se, tem-se convicção ou se compreende inadequadamente “o Dito” tendo con-fiança, fé, no Outro: “porque ele o disse”. O amor-de-justiça, transontológico, permite aceitar como verdadeira sua palavra inverificada. Este ato de racionalidade histórica é o supremamente racional e a manifestação da plenitude do espírito humano: ser capaz de lançar-se por uma palavra *criada* é, precisamente, um ato criador que caminha sobre o horizonte do Todo e avança na palavra do Outro no novo.⁵⁰⁴

503. Da mesma forma, a mãe confia em que o filho comprará pão e não uma revista; o filho confia em que o dinheiro é suficiente e a nova padaria se encontra na esquina. Assim também o empresário escuta a interpelação; como revelação (e lhe dará crédito), como usurpação do próprio (e interpretando-a como tentação a rejeitará como algo mau, calculando taticamente os passos a dar para calá-la).

504. Antecipando-se de séculos à crítica do *cogito* cartesiano, do Saber absoluto hegeliano e do cientificismo do neopositivismo, um medieval dizia que “aquele que intui (imediatamente os princípios) tem um certo assentimento (*assensum*), porque adere com certeza (*certissime*) àquilo que foi compreendido, mas não por mediação do pensamento (*cogitationem*), já que sem mediação fica determinado pelo fundamento. Aquele que sabe (*sciens*) exerce o pensar e tem assentimento, pois o pensar causa o assentimento e o assentimento conclui o pensar. . . Mas na fé não há assentimento por mediação do pensamento, mas por mediação da vontade (*ex voluntat*) (Tomás, *De Veritate*, q. 14, al. C. *Patet*). Por que? “Porque na fé o assentimento não alcança o fundamento (*ad unum*) como termo próprio ao qual se dirige, que é a visão de algo inteligível (*visio*. . .) (*Ibid.*) e, por isso deve apoiar-se num “termo alheio”: na vontade, no amor, na práxis como trabalho libertador; apóia-se no Outro. Todavia, a fé pode ter uma “certeza (*certitudo*)” maior, a saber, “pela firmeza da adesão, e quanto a isso a fé tem mais certeza (*certior*) do que a intuição e a ciência [. . .] embora não tenha tanta evidência (*evidentiam*) como a

A palavra tida por verdadeira (*für-Wahr-halten*),⁵⁰⁵ com o assentimento do entendimento numa confusa compreensão ôntica inadequada a partir da "semelhança" do já acontecido na Totalidade, como declaração, proposição, pro-vocação do Outro (a jovem com relação ao "amor"; o filho e a mãe com relação à palavra dada, o empresário com relação à reivindicação interpelante), permite avançar pela práxis libertadora, analética, e pelo trabalho servil (*habodáh*), em vista de alcançar o pro-jeto fundamental ontológico novo, futuro, que o Outro revela em sua palavra e que é incom-preensível ainda porque não se viveu a experiência de estar em tal mundo (Totalidade nova, nova Pátria, ordem legal futura). Ou seja, a revelação do Outro abre ao pro-jeto ontológico passado, da pátria velha, da dominação e alienação do Outro como "o outro", ao pro-jeto libertador (estudado no § 25 do *cap. IV*, e nos §§ 30-31 do *cap. V*). Esse pro-jeto libertador, âmbito transontológico da Totalidade dominadora, é o *mais-alto*, o *além* ao qual nos convida e pro-voca a palavra reveladora. Somente confiando no Outro, apoiados firmemente *em* sua palavra, a Totalidade pode ser posta em movimento: caminhando na libertação do Outro alcança-se a própria libertação. Somente quando pela práxis libertadora, pelo compromisso real e ético, erótico, pedagógico, político, se acede à nova Totalidade na justiça, somente então se chega a uma certa semelhança analógica (*communitas bonitatis*) de onde, somente agora, a palavra antes compreendida confusamente, tanto quanto era necessário para poder começar a aventura da libertação no amor-de-justiça, alcança a possibilidade de uma adequada interpretação. Possuindo como próprio o fundamento ontológico de onde o Outro, na diacronia da palavra reveladora, pronunciou sua palavra, agora, no futuro do passado, no presente,

ciência e a intuição" (o Outro como mistério o *aná* da palavra analógica) determina o entendimento por meio da vontade e transforma o "assentimento" em "convicção" ("dicitur *convictio*, quia convincit intellectum modo praedicto"; *Ibid.*, a. 2 A) a) *Voluntas*). Por isso se dizia na Idade Média que o "amor é o que constitui a con-fiança" (*fidei forma sit caritas*; *Ibid.*, a. 5).

505. A "fé racional" (*vernünftige Glaube*) de Kant não é a "fé meta-física" ou antropológica que temos proposto aqui; para ele é uma convicção *subjetiva* com validade *objetiva* (Cfr. *GMS*, BA 70; e nossa *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 15): Kant tem fé daquilo que Heidegger tem com-preensão do ser. Kant *crê* o que é *com-preendido*. A fé meta-física ou antropológica da qual falamos é uma convicção *ontológica* com validade *meta-física*. Não só é necessário superar o saber para que se dê o com-preender; é necessário superar também o com-preender para que possa revelar-se o Outro como outro na fé meta-física: na con-fiança.

pode-se referir aquela palavra recordada ao atual e vigente horizonte alcançado pela práxis libertadora e a partir do Outro revelante, pro-vocante. Se o método analético era o saber situar-se para que desde as condições de possibilidade da revelação pudessemos aceder a uma reta interpretação da palavra do Outro, tudo o que ficou dito vem mostrar-nos o próprio método.

Na passagem diacrônica, desde *o ouvir a palavra* do Outro até *a adequada interpretação* (e a filosofia não é senão saber pensar reduplicativamente essa palavra injetando-lhe nova mobilidade desde a consciência crítica do próprio filósofo), pode-se ver que o momento ético é essencial ao próprio método. Somente pelo compromisso existencial, e pela práxis libertadora no risco, por um fazer próprio discipularmente o mundo do Outro, pode-se aceder à interpretação, conceitualização e verificação de sua revelação. Quando se habita, pela ruptura ética do mundo antigo, no novo mundo, pode-se agora interpretar dia-leticamente a antiga palavra revelada no mundo antigo. Pode-se ainda demonstrar, desde o projeto agora con-vivido, o porquê revelou o que revelou. Mas aquela palavra, de ontem, hoje está morta, e ficar nela por ela mesma é novamente sepultar a analética presente na dialética do passado. Neste caso filosofia é apenas recordação (*Er-innerung*, como diria Hegel); por isso a filosofia se elevaria no entardecer como a ave fênix. Mas os que descrevem a filosofia como des-esquecimento ou recordação, como maiêutica, esquecem que primeiramente a filosofia é ouvir a voz histórica do pobre, do povo; compromisso com essa palavra; desbloqueio ou aniquilação da Totalidade antiga como única e eterna; risco em começar a Dizer o novo e, assim, antecipação da época clássica, que é quando as coisas já tiverem sucedido e quando chegar o tempo de colher os resultados, nunca finais, sempre relativos, da história da libertação humana.

A passagem do ouvir a revelação à verificação da palavra; a diacronia entre a Totalidade posta em questão pela interpelação até que a pro-vocação seja interpretada como mundo cotidiano, é a história mesma do homem. A revelação, primeiramente antropológica, é a presença da negatividade primeira, o *ana*-lógico; é o que o método analético possibilita (no sentido de que deixar lugar para isso; lugar que não existe no método dia-lético) e o que deve saber descrever e praticar.

Se a filosofia fosse só *teoria*, com-preensão reflexa do ser e interpretação pensada do ente, a palavra do Outro seria indefectivelmente reduzida ao “já dito” e interpretada equivocadamente desde o fundamento vigente da Totalidade que o sofista serve (embora acredite ser filósofo). É equivocada sua interpretação porque, ao opinar que “dito” é “o Mesmo” que ele interpreta diariamente, tornou “idêntico” (unívoco) o que tem de “semelhante” a palavra aná-loga do Outro. Isto é, negou o que há de “dis-tinto” em tal palavra; matou o Outro; assassinou-o. Tomar a palavra do Outro como unívoca da própria é a maldade ética do sofista, pecado que o condena já que é o erro capital da inteligência; culpabilidade negada que permite à Totalidade continuar considerando-se como verdadeira e conquistando ou matando os “bárbaros” em nome da filosofia do sofista. Considerar as palavras do Outro como “semelhantes” às de meu mundo, conservando a “dis-tinção meta-física” que se apóia nele como Outro, é respeitar a ana-logia da revelação; é dever comprometer-se na humildade e na mansidão na aprendizagem pedagógica do caminho que a palavra do Outro como mestre vai traçando cada dia. Assim o autêntico filósofo, “homem do povo com seu povo”, pobre junto do pobre, outro diferente da Totalidade e primeiro pro-feta do futuro, futuro que é o Outro, hoje na intempérie, vai para o novo pro-jeto ontológico que lhe dará a chave de interpretação pensada da palavra previamente revelada como criança que ainda aprende. A filosofia neste caso, originariamente ana-lética, caminha dia-leticamente levada pela palavra do Outro. O filósofo, racionalidade atual reflexa autêntica, sabe que o caminho é con-fiança, fé, no magistério e na veracidade do Outro: hoje é confiança na mulher, na criança, no operário, no subdesenvolvido, no aluno, na palavra, no *pobre*: ele tem o magistério, a pro-vocação analógica; ele tem o tema a ser pensado: sua palavra revelante deve ser crida, ou então não há filosofia mas apenas sofística dominadora.

A filosofia assim entendida não é uma erótica nem uma política, embora tenha função libertadora para o éros e para a política, mas é estrita e propriamente uma *pedagógica*: relação mestre-discípulo, no método de saber crer a palavra do Outro e interpretá-la. O filósofo para ser o futuro mestre deve começar sendo o discípulo atual do futuro discípulo. Disso depende tudo. Por isso, essa pedagógica *analética* (não só dialética da Totalidade ontológica) é *da libertação*. A libertação é a condição do mestre para

ser mestre. Se é um escravo da Totalidade fechada, nada pode interpretar realmente. O que lhe permite libertar-se da Totalidade para ser ele mesmo é a palavra analética ou magistral do discípulo (seu filho, seu povo, seus alunos: o pobre). Essa palavra analógica lhe abre a porta de sua libertação: mostra-lhe qual deve ser seu compromisso pela libertação prática do Outro. O filósofo que se compromete na libertação concreta do Outro acede ao mundo novo onde com-preende o novo momento do ser e de onde se liberta como sofista e nasce como filósofo novo, admirado daquilo que diante de seus olhos felizmente se descortina histórica e cotidianamente. O mito da caverna de Platão quis dizer isso, mas disse exatamente o contrário. O essencial não é o ver nem a luz: o real é o amor de justiça e o Outro como mistério, como mestre. A realidade suprema não é a contemplação mas o face-a-face dos que se amam a partir daquele que ama primeiro.

Por sua parte, a filosofia latino-americana pode agora nascer. Só poderá nascer se o estatuto do homem latino-americano for descoberto como exterioridade meta-física com relação ao homem norte-atlântico (europeu, russo e americano). A América não é a matéria da forma européia como consciência.⁵⁰⁶ Também não é da América Latina a têmpera radical da expectativa, modo inautêntico da temporalidade.⁵⁰⁷ A categoria de *fecundidade* na Alteridade deixa lugar meta-físico para que a voz da América Latina seja ouvida. A América Latina é o filho da mãe ameríndia dominada e do pai hispânico dominador. O filho, o Outro, oprimido pela pedagogia dominadora da Totalidade européia, incluído nela como o bárbio, o "bon sauvage", o primitivo ou subdesenvolvido. O filho não respeitado como Outro mas negado como ente conhecido (*cogitatum* dos "Institutos para a América Latina"). O que a América Latina é, vive-o o simples povo dominado em sua exterioridade do sistema imperante. Mal podem os filósofos dizer o que é a América Latina libertada ou qual o conteúdo do projeto libertador latino-americano. O que o filósofo deve sa-

506. A América é um ser bruto, a matéria; a Europa é o espírito que descobre, a forma (Cfr. Alberto Caturelli, *América bifronte*), que se toca no fim com a tese europeísta (Cfr. Juan Sepich, *Gênesis y fundamento de Europa*, em *Europa, continente espiritual*, Instituto de Filosofia, Mendoza, 1947).

507. A análise ou hermenêutica existencial ontológica de Ernesto Mayz Vallenilla, *El problema de América*, só podia chegar a um beco sem saída. Mal se pode definir um povo meio alienado e meio encoberto no melhor de si: o povo índio, mestiço e pobre.

ber é como de-ruir os obstáculos que impedem a revelação do Outro, do povo latino-americano que é pobre, mas que não é matéria inerte nem telúrica posição da *fysis*. A filosofia latino-americana é o pensar que sabe escutar discipularmente a palavra analética, analógica do oprimido, que sabe comprometer-se no movimento ou na mobilização da libertação e, no mesmo caminhar, vai pensando a palavra reveladora que interpela a justiça; ou seja, vai aceitando a interpretação precisa de seu significado futuro. A filosofia, o filósofo, devolve ao Outro a sua própria revelação como renovada e recriadora interpelante. O pensar filosófico não aquietará a história exprimindo-a pensativamente para que possa ser arquivada nos museus. O pensar filosófico, como pedagógica analética da libertação latino-americana, é um grito, é um clamor, é a exortação do mestre que relança sobre o discípulo a objeção que recebeu antes; agora como revelação reduplicadamente pro-vocativa, criadora.

A filosofia latino-americana, que tende à interpretação da voz latino-americana, é um momento novo e analógico na história da filosofia humana. Não é nem um novo momento particular do Todo unívoco da filosofia abstrata universal; também não é um momento equívoco ou auto-explicativo de si mesma. Desde sua distinção única, cada filósofo e a filosofia latino-americana, retoma o "semelhante" da filosofia que a história da filosofia lhe entrega; mas ao entrar no círculo hermenêutico desde o *nada* distinto de sua liberdade, o nível de semelhança é analógico. A filosofia de um autêntico filósofo como o latino-americano, é analogicamente semelhante (e por isso é uma etapa da única história da filosofia) e distinta (e por isso é única, original e inimitável, Outro diferente de todo outro, porque pensa a voz única de um novo Outro: a voz latino-americana, palavra sempre reveladora e nunca ouvida nem interpretada). Ao expor a história da filosofia, privilegia-se o momento de "semelhança" que toda filosofia autêntica tem. Se a "semelhança" for confundida com a identidade de univocidade, expõe-se uma história à maneira hegeliana: cada filósofo ou povo vale enquanto "parte" da única história da filosofia, e nesse caso "ser um indivíduo não é nada do ponto de vista histórico-mundial".⁵⁰⁸ Nesse caso, a filosofia latino-americana não é nada, como tal, e deverá simplesmente continuar um processo idêntico ao começado pela Europa. Se, ao contrário, se ultrapassa o "distin-

508. S. Kierkegaard, *Postscriptum*, ed. franc., p. 98.

to" que cada filósofo ou povo tem, pode-se chegar à equivocidade total e à impossibilidade de uma história da filosofia, à qual tendem as sugestões de Ricoeur em *História e Verdade*, e em especial de Jaspers: não há história da filosofia; há biografias filosóficas. Não há identidade hegeliana, mas a analogia de uma história cuja continuidade é por semelhança mas sua des-continuidade fica também evidenciada pela liberdade de cada filósofo (o *nada* de onde parte descontinuamente a vida de cada um) e de cada povo (a distinção da realidade da opressão latino-americana). A filosofia latino-americana é, então, um novo momento da história da filosofia humana, um momento analógico que nasce depois da modernidade européia, russa e norte-americana, mas antecedendo a filosofia africana e asiática pós-moderna, que constituirão conosco o próximo futuro mundial: a filosofia dos povos pobres, a filosofia da libertação humano-mundial (mas não já no sentido hegeliano unívoco, e sim no de uma humanidade analógica, onde cada pessoa, cada povo ou nação, cada cultura, possa exprimir a característica própria na mundialidade analógica, que não é nem universalidade abstrata [totalitarismo de um particularismo abusivamente universalizado], nem a universalidade concreta [consumação unívoca da dominação]).⁵⁰⁹

A Europa não aceita esta posição; não a quer aceitar; é o fim de sua pretendida universalidade. A Europa está demasiadamente certa de seu universalismo; da superioridade de sua cultura. A Europa, e seus prolongamentos culturais dominadores (Estados Unidos e Rússia), não sabem ouvir a voz do Outro (da América Latina, do Mundo árabe, da África negra, da Índia, da China e do Sudoeste asiático). A voz da filosofia latino-americana como não é meramente tautológica da história européia, apresenta-se como "bárbara", e ao pensar o "não-ser", tudo o que diz é falso. Como eu mesmo expus numa universidade européia no começo de 1972, o que pretendemos é, justamente, uma "filosofia bárbara", uma filosofia

509. Chamamos mundialidade analógica o "todo" da humanidade futura unificada na diversidade de suas partes integrantes, onde cada uma, sem perder sua personalidade cultural possa contudo participar de uma comunicação sem fronteiras de fechados nacionalismos. Não é a univocidade de uma humanidade dominada por *um só Império*, mas uma só Pátria mundial na liberdade solidária das partes. Por isso, não há filosofia *universal* (abstrata, unívoca nem mesmo concreta). Não há "filosofia sem mais". Há filosofias, a de cada filósofo autêntico, de cada povo que tenha chegado ao pensar reflexivo; não incomunicáveis e sim comunicadas analeticamente; a palavra de cada filosofia é analógica.

que surja do "não-ser" dominador. Mas, por isso, por nos encontrar-nos além da totalidade européia, moderna e dominadora, é uma filosofia do futuro, é mundial, pós-moderna e de libertação. É a quarta Idade da filosofia e a primeira Idade *ântropo-lógica*: deixamos para trás a *fisio*-logia grega, a *teo*-logia medieval, a *logo*-logia moderna, mas as assumimos numa realidade que explica todas elas.

5 37. De-dução da Totalidade e a práxis libertadora

Na ontologia os entes podem de-duzir-se ou fundar-se na com-preensão do ser. Tal foi o método científico (de-monstrativo) utilizado no *capítulo II* (tomo I): as possibilidades se deduzem ou dependem do fundamento ontológico. Agora, ao contrário, já não se trata de uma de-dução ontológico-ôntico, mas de uma de-dução meta-física: desde o Outro, o *a priori* real, e a *posteriori* conhecido por sua própria revelação, podemos deduzir a Totalidade como totalidade, e, graças a ela, e pela abertura a um pro-jeto libertador (futura Totalidade que põe em questão a primeira), podemos de-duzir duplamente (na diacronia da libertação) a práxis como trabalho servil. Formulamos ambas as questões nos *capítulos IV* (de-dução da Totalidade) e *V* (de-dução da práxis libertadora). Tal de-dução é descoberta do "sentido", do estatuto antropológico, meta-físico ou *ético*, e, por isso, se denominou a de-dução da Totalidade: a "eticidade"; e à de-dução da práxis libertadora deu-se o nome de "moralidade". A "eticidade" da exi-sistência como Totalidade mundana e a "moralidade" do serviço como trabalho criador são de-monstradas a partir do Outro, origem real do descobrimento do "sentido" e raiz efetiva de sua própria realidade. A de-dução não é somente epistemológica; é também meta-física; é de-dução da própria realidade da Totalidade (questão que se formulará organicamente no *capítulo X*). A Alteridade, a realidade do Outro não pode de-monstrar-se; somente se *mostra* pelo absurdo. Sua realidade torna absurda a Totalidade, ao homem. O primeiro não pode ser mostrado *desde* nada anterior, porque não há anterioridade que o suporte. O Outro, como outro, é indemonstrável; é o começo de toda de-dução. Neste parágrafo nos manteremos no limite da de-dução ético-antropológica; no *capítulo X* abordaremos a de-dução ético-cósmica que se encontra na base do estatuto ético do cosmos, da natureza, da realidade astronômica, biológica e antropológica. Dessa maneira nosso discurso, nosso curso, volta ao começo: a de-dução analógica do homem (física,

animal) permite-nos descobri-lo como um ser-no-mundo (tema do capítulo I desta *Ética*). Mas volta sem poder fechar o círculo, porque a negatividade do Outro é como um vazio que sempre impede que o círculo se feche como uma Totalidade realizada: são dois semi-círculos que nunca se unem porque o Outro é insistemático, incompreensível, ministério de liberdade que nos relança continuamente como história.

A "categoria" ontológica da Totalidade não se descobre a não ser no face-a-face: *desde* o Outro. Aquele que pensa o mundo, a *fysis*, como o único, "implicitamente" aceita a Totalidade mas não a descobre como tal, como Totalidade. Para poder pensá-la como categoria, é necessário pensá-la a partir do Outro, a partir da Alteridade. Nestes anos, em seminários universitários, praticamos este método e pudemos comprovar, estudando os principais filósofos gregos e modernos, como a "categoria" de Totalidade é o último horizonte de seu pensar e, contudo, não foi descoberta como tal. Ou seja, as pessoas sentiram-se impelidas pela necessidade da "lógica da Totalidade" a formular os mesmos problemas e chegar aos mesmos resultados. As diferenças são de detalhes. A maneira ontológica de tratar dos mais graves problemas é a mesma. Os gregos, na Totalidade da *fysis*; os modernos, na Totalidade subjetual. Os medievais com uma experiência real da Alteridade caem frequentemente em contradições conceituais porque lançam mão das categorias que a filosofia grega da Totalidade lhes empresta. Estas contradições se tornam evidentes nos Padres Gregos, em Agostinho e mesmo, em detalhes, em Tomás de Aquino. Quer dizer que para de-duzir a Totalidade é necessário não só ter a experiência fática da Alteridade, mas a clara consciência e um pensar reflexo sobre a própria experiência, para que a Totalidade possa ser descrita como totalidade e a Alteridade como indefinição do Outro, negatividade primeira e afirmação incompreensível.⁵¹⁰

Se a filosofia é uma *pedagogia*, é primeiramente uma posição discipular: é preciso saber ouvir a palavra reveladora do Outro (o discípulo como mestre), acreditar nela para poder comprometer-se

510. Numa obra em preparação (*Nueva destrucción de la historia de la ética*) pensamos expor a partir destas hipóteses as éticas de Platão, dos estoicos e dos epicureus e a de Plotino; a de Orígenes e Agostinho; a de Hegel e dos pós-hegelianos, a de Nietzsche e Levinas; por último, os caminhos da ética latino-americana até sua constituição crítica.

no caminho da libertação e assim aceder ao âmbito do próprio pro-jeto libertador. Partindo da convivência transexistencial num mesmo projeto analógico pode-se interpretar *transexistencialmente* a palavra anteriormente revelada, compreendida inadequadamente mas não interpretada na Totalidade. É agora que a filosofia como *pedagógica* passa de sua posição discipular a sua atitude magistral, a do autêntico mestre do pensar, da história, da humanidade. É necessário que se passe da mera interpretação transexistencial a uma interpretação *transexistenciária*, que é com relação à interpretação ontológica da Totalidade uma interpretação meta-física, mas com relação à Totalidade futura (Totalidade terceira, então), uma mera interpretação ontológica de segundo grau. O filósofo-mestre se colocou em posição de exterioridade com relação à Totalidade primeira, onde anteriormente habitava antes de ouvir a revelação do Outro. Desde tal exterioridade, a própria Totalidade se lhe apresenta agora como um sistema *ôntico*, um sistema a mais, um sistema dado num momento da história, um de tantos, um sistema ideológico. Ao avançar para a exterioridade, deixou-o no caminho como um momento ôntico, como uma crisália morta. Desde o projeto da libertação (que agora em seu pro-jeto ontológico vigente e ao qual o Outro lhe permitiu o acesso por sua pro-vocação) pode agora *justificar* a revelação que se lhe fizera, e julgar então a Totalidade como totalidade. O *pensar* reflexo legítima (desde o novo pro-jeto) a revelação que antes era interpretável desde a Totalidade (já que sua origem era o Outro incompreensível). “Justificar” (*jus-facere*: “fazer justiça” em latim) é não só verificar (comprovar a veracidade do Outro no fato de que o revelado *é*, em verdade) mas pensar a referência do revelado anteriormente como o enunciado de uma *possibilidade* do pro-jeto libertador. Agora, quando o filósofo-mestre, por seu compromisso libertador, acedeu como próprio ao pro-jeto libertador que compreende em parte o Outro, pode repetir o processo dedutivo ontológico-ôntico ou epistemático.⁵¹¹ “Justificar” o revelado pelo Outro na con-vivência do mesmo pro-jeto libertador é, além disso, legitimar a práxis libertadora ilegal na Totalidade: é julgar como superada e morta a Totalidade que perde sua categoria ontológica e se degrada num ente, um sistema ideológico, como o fim do discurso. O *pensar* a remissão da possibilidade enunciada pelo Outro

511. Este processo dedutivo epistemático foi indicado no cap. II do tomo I (*Primeira parte desta Ética*).

em sua revelação ao pro-jeto ontológico libertador (meta-físico com relação à Totalidade ideológica) é saber conceitualizar, precisar, permitir a máxima acuidade da palavra pro-vocativa. O filósofo, ao pensar a revelação do Outro transforma-se num pro-fético crítico; não é meramente como o Outro pobre um profeta cotidiano. Sem o Outro, o oprimido, e sem o momento discipular, o filósofo não é senão um sofista tautológico da Totalidade perempta. Depois de ter passado pelo discipulado da palavra reveladora do Outro, a fé em sua palavra e a práxis libertadora, o filósofo se apresenta à Totalidade como o perigo final, como aquele que anuncia seu verdadeiro termo. Por quê? Porque somente o filósofo pode demonstrar a infundamentabilidade da Totalidade, sua falsidade, sua hipocrisia. Somente o filósofo pode dizer: "O deus sobre o qual repousais *está morto!* Ou seja, o fundamento que se tinha por natural, eterno, divinizado, definitivo acaba sendo deposto em sua originalidade e é mostrado como um pro-jeto superado, um sistema perempto, a permanência fóssil de um passado ideológico, cadavérico. O filósofo-mestre, na filosofia como *pedagógica analética da libertação*, repete então a voz do Outro que soube escutar, mas sua reiteração não é mera imitação, visto que tem agora a virulência crítica do pensado. Ao dominador da Totalidade, entre os quais sempre esteve em primeiro lugar o filósofo-mestre (quando foi sofista), lançará em rosto o fato de continuar sustentando a errada naturalidade e divindade de um ente. Voltar-se-á para os seus e ironizará sua cegueira: "Têm olhos e não vêem; têm ouvidos e não ouvem; têm boca e não falam" os ídolos que produziram com suas mãos e que adoram como deuses. Deduzir a Totalidade como ideologia é mostrar a partir do pro-jeto libertador a malignidade da própria Totalidade enquanto se fecha ao futuro. Mas como na Totalidade são os dominadores ("o mesmo" em "o Mesmo") os que se identificam e defendem o Tudo, o filósofo-mestre se opõe frontalmente a eles. Sua crítica se apresenta como ininterpretável a partir da Totalidade (tal como a palavra do Outro pobre tinha sido para o filósofo-discípulo só "inadequadamente" compreensível). Por isso os dominadores da Totalidade vêem no filósofo-mestre apenas um mero anarquista (além-da-origem: *aná-arché*), e como revela crítica pensando, conceitualmente a superação da Totalidade (morte aparente, já que é assumida num *novo* Todo), os dominadores que usam a Totalidade para seus fins egoístas, só podem maquinar seu desaparecimento. Por isso morreu Sócrates, ainda que não tenha podido pensá-lo. O filósofo-mestre é um homem condenado à

morte e por isso bem pode exlamar: "Maldito o dia em que nasci". Essa automaldição é paradoxal, porque encobre uma exclamação radical de infinita alegria.

Não somente a dedução da Totalidade como totalidade, ou crítica à Totalidade como tal; é também, de-dução da práxis libertadora ou do trabalho serviçal como legítimo. É a "justificação" da libertação do oprimido, da moralidade da ilegalidade do "serviço" (*habodáh*). Sua pedagogia é aqui também *analética*. É analética com relação ao dominador (sua palavra, pensada, sua provocação crítica) já que vem do *além* da Totalidade. Mas vem igualmente do *além* da existencial e acrítica posição do oprimido como oprimido e do Outro como livre e, em ambos os casos, como aquele que vive algo que não passou pela clarificadora mediação do pensar crítico, da interpretação transexistenciária. O filósofo-mestre, vem acrescentar a seu discípulo, ao povo, ao Outro (que foi seu mestre quando lhe revelou como objeção ou interpelação de justiça a exterioridade de um projeto libertador) algo *novo*, algo outro: o próprio filósofo-mestre é o Outro diferente do oprimido, daquele que se liberta, daquele que é transexistencialmente Outro. O trabalho do filósofo-mestre não é somente dar à luz o filho de outro (maiêutica), mas fecundar com sua palavra crítica, pensada, interpretada-meta-fisicamente, a *nova* Idade histórica que a América Latina começa a viver como também os povos pobres do mundo; que começa a viver a mulher e os que sofrem a pedagogia dominadora da Totalidade. A filosofia é *procriação*, fecundidade.

Quando a práxis libertadora justificada pensadamente pelo filósofo chega a se cumprir, e a pátria *nova* se organiza, o filósofo fica novamente preso na Totalidade e é necessário que ausculte a história para descobrir onde se encontra a nova revelação do Outro que o chama a recomençar o caminho da crítica libertadora. A história humana nunca será, pelos dados que a filosofia constata, um Todo organizado e, por isso, haverá sempre um Outro, e sua revelação será o momento primeiro, o analético, que permite ao pensar aceder praticamente à novidade procriadora que irrompe do nada de sentido: desde o Outro como "fora" do sistema, como pobre, como aquele que a intempérie *chama* (esta é a vocação à filosofia) para que colabore com seu dom, com seu "serviço", com seu trabalho analético, na libertação histórico de cada homem, da América Latina, da humanidade.

§ 38. Do *ethos* à ética meta-física latino-americana de libertação

Nossa tarefa neste parágrafo não será definir a ética mas situá-la. Para isso deveremos distinguir diversos planos para poder orientar-nos metodicamente com precisão. Deveremos distinguir certos planos que descreveremos indicativamente primeiro e que trataremos com um pouco mais de análise depois.

Partimos sempre da com-preensão existencial do ser que se organiza histórica e culturalmente com um *ethos*, totalidade modal. O *ethos*, em segundo lugar, inclui como um de seus momentos uma ética existencial cúmplice ou interpretativo-compreensora acrítica, que algumas vezes chega ao nível da comunicação (as "opiniões" éticas vigentes). A ética ontológica, ao contrário e em terceiro lugar, tematiza filosoficamente o *ethos* e as éticas existenciais e conta igualmente com as ciências integradas na dominação da Totalidade. Aqui estaria terminada a tarefa de uma ética existenciária de tipo heideggeriano. Mas, e já nos encontramos em outro momento, há um movimento libertador que é vivido por alguns como um *ethos* transontológico (e por isso o denominamos no parágrafo anterior trans-existencial: é a maneira *acrítica* de viver a libertação, embora o fato de "trans-" mostre uma criticidade fundamental com relação à Totalidade e seu *ethos* existencial). Deste movimento libertador pode ainda haver, e é um novo passo, uma ética acrítica ou ainda não pensada explícita, metódica e criticamente (tal seria, por exemplo, a clara crítica meta-física trans-existencial dos profetas de Israel). Por último, em *sexto* lugar, enquadra-se a ética meta-física que ouvindo a voz do *ethos* libertador enquanto libertador da ética transexistencial libertadora, e as ciências que tentam superar a "cultura de dominação", formula a crítica radical e justifica o caminho da libertação. O momento do *ethos*, e de suas éticas existenciais correspondentes pode ser chamado a *simbólica* ou hermenéutica através dos símbolos diários (sejam da Totalidade ou da libertação). A ética ontológica é propriamente a *dia-lética*. A ética meta-física é originariamente a *ana-lética*. A ética parte então de uma *simbólica*, pensa-a como *dialética* e a põe em questão como *analética*. Passa-se da ética cotidiana à ética ontológica, e desta, por mediação da revelação da ética transexistencial, à ética meta-física.

Todo homem, evidentemente também o cientista e o filósofo, encontra-se num mundo. Mundo cultural, de um grupo determina-

do, de um momento da história humana. Seu fundamento último, como dissemos repetidas vezes, é a com-preensão existencial do ser que tenha tal grupo humano; por exemplo, o latino-americano, o argentino, o mendocino, o de sua família etc. A tarefa da ética ontológica será "deixar que o sentido do ser original da América venha à luz mediante a analética existenciária de nossa pré-ontológica com-preensão de seres-num-novo-mundo [. . .] Aqui está o caminho a percorrer ao longo do tempo e da história: a história original da América".⁵¹² Embora tal tarefa analítica nunca seja levada a cabo, nem por isso o homem deixou de ter diariamente, de maneira necessária, uma certa com-preensão da manifestação histórica do ser. Unindo-se em diversos círculos concêntricos, desde o ser como fundamento da Totalidade, o homem organiza a sua vida diária dando sentido a tudo o que o cerca a partir do horizonte de significatividade que é o mundo como tal. No mundo o homem adota diante das coisas-sentido *atitudes* ou modos de agir (*habitus, héxis*), mas não diante disso ou daquilo e sim diante de tudo e de maneira estrutural e inter-respectiva. A totalidade destas modalidades que adotou como constituindo seu caráter pessoal ou seu modo cultural é o que denominamos *ethos*.⁵¹³ Se o pensar emerge da cotidianidade, surge sempre de um mundo que já é ético; o ético do mundo é também o *ethos*, essa constância na permanência diante de uma manifestação do ser (como uma *Gestalt* histórica, mas não em sentido hegeliano). O *ethos* é a maneira pela qual cada homem e cada cultura vive o ser. Se há história do homem, há também história do *ethos*. Um momento do *ethos* é a interpretação-compreensiva existencial, que depende ou deriva da com-preensão do ser como poder-ser (que fundando age como princípio). A totalidade circunspectiva (ou seja, a estrutura respectiva e completa da interpretação existencial) constitui o momento do "ver" do *ethos* (o momento do *lógos* diria Aristóteles, em função prático-prudencial). Como permanece no mero nível expressivo do exercício diário, deveremos dizer que se confunde com o próprio *ethos*. São todas as normas, regras ou obrigações que permitem interpretar toda "possibilidade" (enquanto válida ou não válida), mas de forma a tal ponto confundida com o comportamento que forma um todo indivisível.

512. Ernesto Mays Vallenilla, *El problema de América*, p. 56.

513. Ver o que dissemos no § 28 do capítulo V (nota 219).

Mas, em certas pessoas e por circunstâncias variáveis, o que era uma totalidade interpretativa soldada ao *ethos* assume não só expressão mas também comunicação. Surge assim o que chamamos uma *ética existencial* ou diária. Ética existencial diária foi a do oráculo de Delfos (que depois teve o destino de ser tematizado existencialmente pela *Apologia de Sócrates* de Platão), a do "Velho Vizcacha". A interpretação é ela mesma uma expressão dentro do movimento da compreensão derivada,⁵¹⁴ é uma fala mas não uma língua.⁵¹⁵ A língua ética da Totalidade é a ética vigente, o alienado da "sabedoria popular", que muitas vezes é tão dura, direta e trágica como a alma do gaúcho, enquanto oprimido, por exemplo: "O primeiro cuidado do homem — diz Vizcacha a Fierro —, é defender a pele; preste atenção em meu conselho, procure fixar-se bem no que falo; o diabo sabe por ser diabo, mas sabe mais por ser velho".⁵¹⁶ "Procure fixar-se bem no que falo", diz a ética existencial comunicada, experiência vivida e expressa na proximidade da cotidiana "existência".⁵¹⁷ Ética existencial cotidiana é a do *Rig-Veda*, a do *Livro dos Mortos* do Egito e a das tradições aztecas:

"O *tlamatini*: uma luz, um facho,
um grande facho que não fuma.
Um espelho perfurado [. . .]
Ele mesmo é escritura e sabedoria.
É caminho, guia veraz para outros.
Conduz as pessoas e as coisas;
é guia nos negócios humanos.
O bom *tlamatini* é cuidadoso como um médico,
e guarda a tradição.
Sua é a sabedoria transmitida;
ele é quem a ensina [. . .]"⁵¹⁸

514. Cfr. SuZ § 32, pp. 148-149 e o § 7, cap. II, desta *Ética* tomo I).

515. A fala é a totalidade mundana expressa numa totalidade interpretada e interpretativa (SuZ § 34); a língua é uma fala que chega à comunicação. A ética existencial (que às vezes se denomina vulgar, folclórica ou ingênua) é a língua do *ethos* como fala interpretativa, comunicativa.

516. José Hernández, *La vuelta de Martín Fierro*, versos 2313-2318.

517. "Não andes mudando de cova, faça como faz o rato: permaneça no lugar em que tua existência começou: vaca que muda de querência se atrasa no parir" *Ibid.*, versos 2337-2342).

518. *Códice matritense de la Real Academia*, fol. 118 r. (cit. por M. León Portilla, *El pensamiento prehispánico*, p. 42). O *tlamatini* é o sábio azteca, uma das instituições ma-

sofia [a ontologia] começa em si, ela é começo. O discurso das filosofias é hermenêutica dos enigmas que a precedem, cercam e nutrem, e busca o começo, intento de ordem, apetite de sistema".⁵²⁴ Ao dizer "começa em si" (por si mesma: *à soi*) quer-se indicar que se inicia sem outro apoio a não ser ela mesma; neste início, em nada podem auxiliá-la as ciências humanas. Estamos no nível introdutório e fundamental, no pensar dialeticamente os princípios mesmos do filosofar. Desde as estruturas da ética existencial cotidiana, e do *ethos* como seu mundo, aquele que pensa dialética ou ontologicamente deve saber ter em vista, não a validade caduca de uma manifestação histórico-cultural do ser num *ethos* dado, mas o ser ad-veniente que está sempre além em sua fugidia posição dialética. Desta maneira o pensar fundamental, a ontologia, partindo do cotidiano, relativo a uma época histórica, a uma cultura dada, a uma com-preensão existencial do ser, pode ficar aberta à Totalidade e deste modo, embora não tenha um saber do ser como ser, seu pensar não fica preso como mera cotidianidade ingênua (e por isso sua maior culpabilidade), em seu mundo cultural dado faticamente. Desde as estruturas variáveis de seu mundo, *tà éndoxa*, poderá mostrar o que o ser é ao mostrar a impossibilidade do falso: o que ele não é. Partindo do cotidiano e existencial pode a dialética como método da Totalidade *indicar* o ser mas não *sabê-lo*, e por isso também não pode *dizê-lo*. Deixa que o ser se mostre; tira os impedimentos desta mostraçã ao des-vendar, des-cobrir, des-ocultar sua manifestação: deixa-o ser, mas, por sua própria constituição, o ser aparece na manifestação e jamais como tal. A dialética, a ética ontológica que olha para o ser como ser, está em guarda para que a abertura final nunca seja fechada e possa acontecer a *parusia* do ser, seu ad-vento. Esse ser *não-sabido* é *mostrado* como dando-se além de todo horizonte da com-preensão existencial como poder-ser dado. Através de todos os *ethos* e das éticas existenciais cotidianas de todos os povos da história descobre-se então uma estrutura ontológica fundada toda ela no ser como *parusia*; *parusia* encoberta por diversas linguagens simbólicas, mas exprimindo no fim "o Mesmo". Esta ética ontológica em seu momento primeiro e dialético é então *ethica perennis*, no sentido de que é um pensar metódico fundamental que explica o que o homem é desde *sempre*. O *sempre* indica a



524. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, p. 292.

universalidade do *factum*: o homem que foi, é e será, enquanto for homem, tal como o descobre a *dialética* de maneira cotidiana, regional e epocal expressou-o já a *simbólica*.

O primeiro momento da ontologia é a dialética, a *analítica existenciária* fundamental. Esta analítica fundamental da Totalidade^{5 2 5} descreve os existenciários, como horizonte a partir do qual se fundará de-monstrativamente a estrutura do existencial e da *práxis* ôntica. Se o movimento dialético olha para o ser enquanto ser (como o poder-ser, e por isso anulado enquanto poder-ser ao meramente ser-em-Totalidade totalizado), a analítica existenciária olha para o intramundano para fundar o que desde este fundo aparece como ente, como "possibilidades".

Por isso a *ôntica ou moral das possibilidades* — que é o que intramundaneamente se abre desde o horizonte do mundo — tem, agora sim, uma função de-monstrativa e derivada. A moralidade do ato humano ou a *práxis* ôntica na Totalidade não deverá ser confundida com a eticidade da *exigência* como tal e com a moralidade da *práxis* libertadora ou meta-física.

Qual é a relação que se estabelece entre a ontologia assim situada e as "ciências humanas" da dominação, tais como a psicologia, psicanálise, história, antropologia cultural, sociologia, direito, as ciências exatas, a economia, e mesmo as "ciências naturais", tais como a biologia e outras do mundo norte-atlântico como dominador? Merleau-Ponty diz que Husserl "à medida em que seu pensamento amadurecia, tendia a pensar que esta relação de prioridade [da filosofia com relação às outras ciências do homem] devia ser substituída por uma relação de reciprocidade ou de entrelaçamento".^{5 2 6} Isso se deve entender bem, do contrário pode-se cair numa confusão pura e simples. As ciências humanas são, na cultura de dominação, de um lado, um modo *fundado* de conhecer certamente; e, de outro, um momento de ser no mundo cotidiano.



525. Tal como foi descrito nos cap. III-V desta *Ética*.

526. *La fenomenología y las ciencias del hombre*, p. 107. Nestas lições Merleau critica Heidegger no sentido de propor uma "oposição pura e simples da filosofia e das ciências do homem, do ontológico e do ôntico" (*Ibid.*). Aqui Merleau se equivoca, já que o autor de *Ser e Tempo*, § 11, p. 51, *nota 1*, indica como, numa conversa tida com Cassirer em 1923 chegaram ao acordo de uma necessidade de uma "analítica existenciária" da "estrutura fundamental do Ser-ai". Não se trata de negar a ciência do ôntico, trata-se somente de fundamentá-la e, talvez, mostrar-lhe assim novos horizontes de investigação ôntica.

Ou seja, a ciência vem a ser ela mesma pelo resultado de suas investigações um elemento da cotidianidade: desde que o homem chega à lua, tal satélite já não é visto pelo homem cotidiano da mesma forma que antes. A ciência vem mudar a compreensão diária do ser. Neste sentido, interessa à ciência o pensar ontológico que parte da cotidianidade, como um saber já tido por muitos como manifestação do ser histórico. Mas um saber estrito da própria ciência, embora não desnecessário, nem por isso é condição *sine qua non* da filosofia como pensar dialético fundamental. E isso é por demais evidente: o pensar dialético ontológico parte da cotidianidade para mostrar a posição do homem na Totalidade, e a partir daí não só funda os outros momentos da filosofia ontológica, mas também os próprios axiomas das ciências. Se funda os axiomas das ciências, mal pode necessitar para seu pensar fundamental das conclusões destas ciências. Pode-se então aceitar a proposta de Merleau, no sentido da "reciprocidade ou entrelaçamento" das ciências e do pensar fundamental, só no sentido indicado: isto é, enquanto as conclusões científicas *tiverem passado à cotidianidade* e, por isso, já não são tomadas como "conclusões", mas como "dados factuais" do mundo histórico e cultural da Totalidade. Um pensar que queira na verdade ser fundamental, por exemplo em ética, deverá tomar o pensar filosófico que o precede no mesmo sentido: enquanto tiver passado à cotidianidade e enquanto a explica. O *ethos* de uma época, que é o ponto de partida de toda ética ontológica como ética da Totalidade, pode lançar mão das obras da arte ou das filosofias desta época para melhor explicar o fenômeno fundamental: a compreensão existencial do ser de uma época, ser que é poder-ser, projeto humano em seu sentido ontológico.

O começo da filosofia a partir da cotidianidade, de maneira direta, não deve fazer-nos pensar que é um saber absoluto. "A filosofia é obra de uma re-flexão incompleta e finita tendo como tema uma experiência finita e que jamais chega a se descobrir como posseção pura e simples de si mesmo".⁵²⁷

A ontologia pode então contar com as ciências humanas enquanto estão integradas à cotidianidade da Totalidade e não en-

527. A. De Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, p. 36. "A filosofia se compreende a si mesma como tendo uma referência dialética à não-filosofia (e assim se transforma sem cessar ela mesma pela transformação do Outro)" (*Ibid.*, p. 37).

quanto as conclusões científicas poderiam ser tomadas como o fundamento a partir do qual se deveria pensar. As conclusões das ciências são projetadas na com-preensão existencial e, por ela, para o ser manifestado de uma época. O eco que nos é devolvido dessa projeção permite pensar os axiomas das ciências desde o fundamento e, ao pô-las à prova, abrir-lhes ainda novos âmbitos de investigação.^{5 2 8} O pensamento filosófico se situa entre a Totalidade como a com-preensão cotidiana do ser e os axiomas das ciências, os princípios do político ou do homem de ação que como dominador afirma a Totalidade.

O *ethos* da libertação também tem sua poética e portanto é possível igualmente o uso da *simbólica* da libertação. Para além do fundamento pensado pela ética ontológica (que na verdade não é "ética" mas antes ontologia cúmplice da imoralidade vigente) encontra-se a *práxis* habitual do comprometido na libertação: *ethos* do des-habitual. Diz-nos Pablo Neruda:

"Vejo o que vem e o que nasce,
as pobres esperanças de meu povo;
as crianças na escola com sapatos,
e pão e justiça repartindo-se
como o sol se reparte no verão".

Esta esperança de libertação começa por uma tomada de consciência da situação de dominação e como diz Fierro (I, 973, 8):

528. "Para o fomento das disciplinas positivas que aí estão só indiretamente (na analítica existenciária) pode contribuir a ontologia. Esta tem por si mesma sua própria finalidade. . . (enquanto está) por cima de um mero adquirir noções acerca dos entes, (é) o agulhão de toda investigação científica" (*SuZ* § 11, p. 52). Este intento fundamental é contrário ao de Augusto Comte, *Système de politique positive*, Paris, 1896, t. I, p. 8, que assinalava como fim da filosofia: "O ofício próprio da filosofia consiste em coordenar (*coordonner*) entre si todas as partes da existência humana"; ou seja, a filosofia deve "influir diretamente sobre a vida ativa somente por sistematização (*systematisation*)" (*Ibid.*, p. 9). O positivismo assinala à filosofia a função de ser síntese *a posteriori* das ciências (já que "o espírito humano reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas renuncia a buscar a origem e destinação do universo e a reconhecer as causas íntimas dos fenômenos", em *Cours de philosophie positive*, Paris, 1907, t. I, p. 3), ao passo que por agora a de ser-pensar fundamental da cotidianidade pré-científica. Isso não significa desprezo pela ciência mas, ao contrário, significa situar a função científica ontológica fundamental do pensar filosófico.

“Desde pequeno ganhei
a vida com meu trabalho,
e embora sempre estivesse em baixo
e não soubesse o que é subir,
também o muito sofrer
costuma cansar-nos, caramba!”

Somente depois se pode chegar ao grito do pároco Hidalgo:
“A terra para os que a trabalham!”, sob o estandarte da Guadalu-
pana.

Diante do movimento dos povos por sua libertação, pela libertação da mulher, do filho da pedagogia da dominação, Sartre nos revela que é inevitável “enfrentar o espetáculo inesperado: o *strip-tease* de nosso humanismo [europeu]. Ei-lo aqui nu e nada bonito: não era senão uma ideologia mentirosa, a estranha justificação da pilhagem; suas ternuras e seus preciosismos justificavam nossas agressões. Como é belo pregar a não-violência: Nem vítimas nem verdugos! Vamos! — diz-nos ainda o filósofo crítico. Se não são vocês as vítimas; quando o governo que aceitaram num plebiscito, quando um exército em que serviram seus irmãos menores, sem vacilação nem remorso, empreenderam um genocídio, indubitavelmente são verdugos”.⁵²⁹

Assim nasce uma ética da libertação ainda não conceitualizada no nível filosófico meta-físico, existencial transontológica, crítica do nível ontológico aceito da Totalidade (transexistencial, como a temos chamado). Com relação à Revolução francesa, libertação da burguesia frente à monarquia e nobreza, surgirá, por exemplo, o movimento dos socialistas utópicos. Trata-se, em todo este movimento ou tradição, de um grupo de homens que exprimem uma ética transexistencial de libertação com relação ao pro-jeto recentemente triunfante da burguesia.⁵³⁰ Com relação

529. Prefácio de Sartre à obra de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, p. 23.

530. Numa obra próxima, pensamos mostrar o caráter próprio deste movimento, desde Babeuf, o herói da *conjura dos iguais* (que escreve à sua mulher antes de morrer que eduque seus filhos com a dignidade de pertencer “à família de um mártir da liberdade”, em 1797; em *Textes choisis*, p. 247), passando por um Aloysius Hubert em *L'Esclavage du riche*, que funda sua proclamação no grande princípio “do amor, da felicidade e da liberdade que pregaram os discípulos de Jesus Cristo” (p. 12), baseando-se explicitamente em São João 17, quando diz: “Eu estou neles e vós em mim, a fim de que sejais consumados na unidade”, ao que acrescenta Hubert: “A unidade é, então, explicitamente

ao povo de Israel, por exemplo, surge o primeiro movimento coerente e já irreversível na história da humanidade: os chamados *profetas*. Estes personagens já têm um método (transexistencialmente manejado); não o usam explicitando as "categorias" (porque já seria uma filosofia da Alteridade, que nunca possuíram), mas em suas "escolas" proféticas aprenderam cotidianamente a "maneira" de criticar os acontecimentos. Vê-se como conhecem e sabem aplicar a "categoria" de Totalidade (a *basar*), de Alteridade (o Outro: o pobre, a viúva, o órfão, o criador YHVH — tetralogia sem significação ôntica, já que em seu lugar liam sempre: "O Nome" (*hashem*), de dominação, alienação, libertação etc.⁵³¹). Sem dúvida, podemos dizer que se trata da tradição libertadora mais importante que se possa constatar na história mundial de todas as culturas:

"Por isso te fiz em pedaços [Oh, meu povo!]
por meio dos profetas,
matei-te com as palavras de minha boca.
[... ]
Efraim disse:
Sim, me enriqueci,
foi-me dada uma fortuna.
Mas todos os seus ganhos [diz o profeta]
não poderão compensar
as culpas que tenha cometido" (*Oséias* 6, 5-12,9).

A filosofia como ética meta-física ou analética deverá levar em conta não somente o *ethos* libertador mas também sua ética transexistencial. Mas, e ao mesmo tempo, deverá contar com as ciências humanas (e ciências em geral) que tenham questionado seus próprios pressupostos e tenham compreendido que não há "universalidade" na ciência. Pretender a "universalidade" é calcular e concluir em favor do dominador, da cultura e da civilização norte-atlântica. A sociologia, a economia etc., latino-americanas



reconhecida por todos os verdadeiros sábios, a lei da Humanidade como também a lei do universo" (*Ibid.*). Veremos como a categoria da Totalidade ainda não foi superada por este movimento, todavia encontra-se num efetivo movimento libertador.

531. Cfr. Claude Tresmontant, *La moral de los profetas de Israel*, e especialmente "O conteúdo do ensinamento dos profetas de Israel", em *Le problème de la révélation*, pp. 179-324.

(a praticada e inventada pelos que descobriram o condicionamento dominador dos princípios das ciências do mundo norte-atlântico) são as que podem servir-nos de ponto de apoio. Os próprios economistas latino-americanos vêem a necessidade de tal ética: "O critério da funcionalidade da ética não é por si um critério de libertação. A ética funcional não é automaticamente uma ética da libertação universal. Portanto, se se entrega a formulação da ética ao critério da funcionalidade na expansão econômica do país respectivo, jamais se produz uma funcionalidade desta ética com relação à libertação de todos os países, isto é, da humanidade. Surge assim uma ética da libertação, que entra continuamente em contradição com a ética funcional produzida por países particulares".⁵³² Por funcionalidade se entende a eficaz atividade de uma parte dentro da estrutura da Totalidade. Como nossa ética mostra a moralidade do questionamento da Totalidade, é uma ética disfuncional, uma ética que explica e justifica a *mudança*, o processo sociológico, econômico, psico-social, histórico etc. (o estudado por todas as ciências humanas), a passagem de um "sistema" a outro "sistema", o caminho da libertação da Totalidade opressora à Alteridade, em nosso caso a Alteridade latino-americana.

O caminho metódico será então: da *simbólica* à *dialética* e desta à *analética*, que também tem sua simbólica. É necessário instalar-se na Totalidade e através de seus símbolos chegar a seu fundamento (simbólica-dialética). Depois se questiona a Totalidade pelos movimentos de libertação até o projeto de libertação aberto a partir do Outro (simbólica-analética). Se a ontologia é a introdução à ética, *a ética é a filosofia primeira*, não somente porque é a introdução à meta-física, mas porque (e não se deve nunca deixar de levar em consideração), o face-a-face é realmente o primeiro, o acesso à *veritas primas*. Diz-se então que, *ordo dicendi* (por exigências pedagógicas), a descrição ontológica é primeira, mas, na realidade, o mundo da Totalidade é segundo e abre-se desde o Outro como demonstramos no *capítulo III*, e nos seguintes. Mesmo na meta-física (*capítulo X* do tomo III) se poderá ver como o estatuto do cosmos real é ético, porque procede uma liberdade incondicionada, de uma "opção" (diríamos analogicamente) por criar o novo: a Totalidade. O Outro é o ético originário, enquanto é a ori-

532. Franz Hinkelammert, "Teoría de la dialéctica del desarrollo desigual", em *Cuadernos de la realidad nacional* (Santiago do Chile) 6 (1970), p. 217.

gem da eticidade e da moralidade, enquanto é *Liberdade* e não *fysis*, primeiro analogado dos modos originários de dizer o ser.

§ 39. Normatividade existencial-analética da ética meta-física

O *ethos* do qual partiu o filósofo, se é um filósofo e não um sofista, é seu próprio *ethos* como modalidade de habitar o mundo. A história ou a referência a outros *ethos* é somente abrir-se a horizontes que melhor esclarecem sua própria situação existencial. O pensar ético ontológico, a dialética-existenciária, parte da cotidianidade mais imediata ou da Totalidade. Mais ainda, o próprio pensar do filósofo, mesmo no caso do pensar essencial ou o "pensar contemplativo",⁵³³ é um momento do ser no mundo, e por isso um momento da *práxis* ôntica, no sentido de um modo *fundado* do ser na cotidianidade totalizada. O pensar ontológico por mais que tenha por tema o fundamento da cotidianidade não deixa de estar radicado nela. O próprio pensar, como *bíos theoretikós*, não é senão um modo (entre outros embora supremo em algum sentido, como veremos) da *bíos praktikós*, confundindo-se esta última com o modo global e cotidiano de ser no mundo. A *bíos praktikós* não deve ser considerada somente um modo de ser do homem *posterior* à tematização, conseqüente ao pensar ou conhecer científico e nem sequer ao refletir existencial, cotidiano ou vulgar. A *bíos praktikós* em seu sentido radical é o modo de ser do homem, e a *práxis* e a própria atualidade de tal modo.⁵³⁴ Pode-se reduzir a *práxis* e a sua *bíos* correspondente a ser apenas o momento posterior do calcular de um "sujeito teórico (*theoretisches Subjekt*) que depois é completado pelo lado prático com uma ética adicional".⁵³⁵ Este modo "reduzido" de compreender a *práxis* leva, como fica dito, a minimizar a própria ética. A ética seria a parte da filosofia que se ocupa da *práxis* intramundana e *pós-teórica*. Se a *práxis*, como modo de ser atualmente no mundo, inclui como seu pressuposto o horizonte mesmo do ser e sua com-preensão existen-

533. Cfr. Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, pp. 357-358 (*Kontemplatives Denken*). Diz-nos esse pensador, adiantando-se no tema, que "o caráter de todo pensar como uma *práxis* se mostra na consciência de ser um discurso (transcurso ou avanço, *Vorgehen*) metódico" (*Ibid.*, p. 358).

534. Ver o que dissemos acima sobre a questão, § 2, especialmente nota 36, do capítulo I, e em § 34, nota 407.

535. *SuZ*, § 63, p. 316.

cial, neste caso o pensar que pensa a *práxis* integralmente, pensa igualmente os pressupostos do próprio *pensar*, como modo fundado na *práxis*, e o projeto que como instância prévia permitiu pela crise e pela conversão antecipadamente ser-na-verdade ("estar-na-verdade" ou na manifestação do ser é o projeto existencial que funda a vocação ou interpretação que evoca ao homem cotidiano a introduzir-se no pensamento filosófico fundamental) emerge também da *práxis*. Jamais alguém pôde introduzir-se na filosofia por razões filosóficas, já que as razões filosóficas que podem convencê-lo supõem sua prévia introdução. É a partir de razões existenciais prévias à filosofia que o homem se volta para o pensar. O óbvio cotidiano manifesta sua mera aparência, sua infundamentalidade, sua falsidade. A partir deste estado de insatisfação crítica existencial, o homem se abre a um projeto de "estar-na-verdade" e é somente assim que procura entrar desde a *bíos praktikós* para um momento privilegiado da própria *práxis*: a *theoria*, o pensar. O pensar é *práxis*, o é em toda a sua essência.^{5 3 6} O pensar como *práxis* é atualidade (claro que radicada na *práxis* fundamental; o pensar é uma atualidade fundada) e está radicada na negatividade ou na "falta-de" (o *não-estar-ainda* na verdade) e por isso é mediação. Como *práxis* que o pensar é, o projeto do mesmo pensar se funda no projeto da *práxis* fundamental: o "estar-na-verdade" radica no "estar-na-perfectio" (o chegar a ser o poder-ser da Totalidade); o modo de pensar pensativo no mundo funda-se no estar no mundo como tal. Esta *práxis* fundada na qual consiste o pensar deve-se denominar estritamente a *poiesis* suprema de Totalidade, e por isso não pode identificar-se com a *práxis* fundamental, que é algo mais radical e abrangente. *Poiesis* significa fabricação, confecção, produção. O fazer artístico (da *téchne*) inventa o artefacto. A ação do pensar, ao contrário, não pode inventar seu tema, mas apenas o descobre; o ser não é um produto do pensar; é o pensar que se abre à iluminação do ser. A função do pensar não é produzir o ser, mas realizar o descobrimento *explícito* da manifestação do ser da Totalidade. Nesta explicitação existencial do implícito existencialmente funda-se todo o *valor* humano da filosofia como ontologia. Quando dizemos "valor" — que, como indicamos no parágrafo 8 desta *Ética*, é o próprio ser da possibilidade enquanto tal — indicamos que o pensar ontológico é condi-

536. Recorde-se o que dissemos no § 12 do cap. II destas Lições.

ção condicionada condicionante de *um* poder-ser da Totalidade. Isto é, a não referência *expressa* do intramundano ao ser como seu fundamento significa sempre um tipo de ingenuidade parecido com a atitude ôntica que impede a suprema lucidez. O homem autêntico não o pode ser de maneira *cabal* se não medeia o pensar explícito do fundamento. O pensar surge na genuína cotidianidade; da cotidianidade genuína jamais emergirá o pensar ontológico que supõe uma conversão autêntica desde a atitude ôntico-existencial. Se o pensar ontológico — como dissemos no § 33 — é morte da cotidianidade e passagem à transcendência, supõe uma ruptura com a ingenuidade da ordem ôntico-existencial; ruptura que não perde mas assume todo o positivo que a cotidianidade encerra. O pensar fundamental, o dialético e mesmo o demonstrativo, se é um pensar a Totalidade, surge desde a *práxis* fundamental por um projeto de “estar-na-verdade” e, por isso, fica integrado como um momento do ex-sistir, um momento com função própria e insubstituível: sua função é o esclarecimento, o discernimento, a iluminação, a explicação do *hypo-tético* (“posto-por-baixo”). A função da luz na noite é iluminar pelo brilho da chama. A chama em nosso caso é o ser, e o pensar é o que permite e conduz seu brilho à cotidianidade. A função normativa do pensar fundamental é, então, um iluminar a *práxis* cotidiana ao tornar explícitos os pressupostos da própria *práxis*.

A ética existencial cotidiana, a comunicação da totalidade interpretativa existencial do *ethos*, é, ainda como diz Sartre,⁵³⁷ um pensar “cúmplice”. Cúmplice no sentido de que comunica, que sabe dizer o que todos vivem, mas somente para corroborá-lo, para afirmá-lo; não tem um método crítico que permita superar os pressupostos e a partir desse horizonte fundamental do ser re-fundar ou destruir o afirmado na cotidianidade. Neste sentido é ainda uma ética ingênua já que su-põe o fundamento implicitamente, sem saber tal su-posição. A mesma conversão moral cotidiana à genuidade (o homem que começa um “novo caminho”, uma nova vida) fica no claro-escuro do existencial.

O refletir filosófico do sofista pode muito bem não supor uma conversão moral e não esclarecer a cotidianidade. Tratar-se-

537. Cfr. F. Jeanson, *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, pp. 231-241. “Esta passagem é precisa, pois ela opera a identificação entre a atitude fenomenológica e a atitude ética, que leva consigo a conversão exigida por uma ação moral” (*Ibid.*, p. 239). O pensar purificador é o fenomenológico para Sartre, é catarse moral.

-ia de uma *theoria* pura e desvinculada da *práxis*. Desta maneira se descreveu freqüentemente o saber filosófico ou ético. Alguém poderia ser um grande sábio e ao mesmo tempo um "perdido" na cotidianidade; um inautêntico. O refletir filosófico, contudo, do sofista, não é o pensar fundamental autêntico. O pensar ontológico autêntico, surgido na angústia radical e por morte à cotidianidade como projeto de um estar-na-manifestação-do-ser (isto é, na verdade), não pode deixar de estar comprometido com a realidade histórica dessa mesma cotidianidade da qual emerge: a filosofia está por essência na relação dialética com o não-filosófico; se gira sobre si mesma já não é filosofia: é sofística, academismo, tagarelice.

A normatividade existencial da ética ontológica (ou seja dialética, ou de possibilidades) não consiste em que a ética possa dar teoricamente normas para uma ação futura. A ética, como pensar que emerge da Totalidade, já é um momento da própria Totalidade; é luz existencial de sua própria existencialidade; o pensamento ontológico se funda no ser-no-mundo que ilumina pelo próprio fato de ser ao pensar. É a atitude do veri-factor (assim como há uma arte que é a causa do arte-facto). A verdade, mesmo a chamada verdade teórica, tem relação constitutiva com o projeto autêntico. O homem que tem um projeto falso (Aristóteles diria um *ánthropos pseudēs*)⁵³⁸ falsifica tudo o que o cerca em seu mundo, falsifica-o na ignorância, erro, mentira (na tagarelice, curiosidade, ambigüidade; na simulação, hipocrisia, jactância, ironia).⁵³⁹ Se o próprio horizonte de compreensão não se ajusta à manifestação do ser, então nenhuma compreensão interpretativa derivada poderá descobrir a manifestação do ser; tudo ficou destituído e obscurecido.

O ente verdadeiro (manifesta seu ser) somente sob uma condição: que "se o deixa ser (*sein lassen*) o que é".⁵⁴⁰ Para "deixar" ao ente verdadeiro o seu ser, o homem tem que ser livre. "A liberdade com relação ao que se revela no seio da abertura deixa ao



538. Ver o que dissemos em nossas *Lecciones de introducción a la filosofía* (edição mimeografada) § 18, sobre a "Aparição do mundo ou ordem ontológica". O *ánthropos pseudēs* é estudado na *Metafísica*, V, 29; 1025 a 2.

539. As primeiras formas de erro são descritas por Heidegger, *SuZ* §§ 35-38; as que vêm depois do ponto e vírgula por Tomás de Aquino, II-II, q. 110-113, quando fala da *virtus* denominada *veracitas* (q. 109), embora neste último caso tenha sentido alterativo.

540. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 83.

ente ser o que é",⁵⁴¹ sem distorções, sem ocultá-lo ou falseá-lo. O óbvio, a com-preensão existencial e cotidiana não pensada, é o modo de estar caído na mera aparência daquilo que estando ali, "à mão", oculta o ser aparecendo na superfície mundana manuseada pelo uso. O "à mão" manifesta-se à compreensão derivada o que é (este pedaço de metal de cor amarela e de forma circular); a falsidade e o erro se introduzem na interpretação (interpretando *como* moeda de ouro, sendo moeda de prata pintada com cor dourada: diz-se uma "falsa" moeda de ouro). A "falsa" interpretação não é meramente teórica, foi o fruto de um pro-jeto fundamental que "anda" já no erro inautêntico. O juízo, posterior à interpretação, ao afirmar o falso (o que a coisa não-é), cai no erro; ao se afirmar depois o erro como erro, cai-se por sua vez na mentira. Mas, fundamentalmente, a falsidade da interpretação, o erro do juízo ou a mentira repousam sobre um pro-jeto inautêntico. O homem não teria jamais caído em nenhum erro teórico se seu pro-jeto existencial-prático tivesse sempre sido o próprio ser; mas para estar *sempre* no ser significa que jamais o poder-ser teria podido não-ser, isto é, deveria ser a Totalidade totalizada. Mas como isso é impossível para a finitude humana, a falsidade, o erro e a mentira são inevitáveis — em maior ou menor grau — pela negatividade própria do ser do homem. O pensar ontológico fundamental autêntico vem esclarecer o homem sobre a sua finitude, sobre seus limites, sobre sua inevitável queda, sobre a cotidianidade ocultadora do ser que nunca pode evitar de todo. Assim esclarecido, o homem é mais autêntico — se sua introdução ao pensamento já foi crise à cotidianidade, o pensar é agora instauração metódica de uma *precária* autenticidade. A normatividade existencial da ética ontológica, ao fazer-nos *saber* nossa fluidez, lança-nos mais profundamente em nosso abandono, indica-nos melhor o ser que temos a cargo, torna-nos mais clarivamente responsáveis. Em outras palavras, permite-nos perder a ingenuidade e chegar ao estado de "querer ter consciência ética", do estar atentos na escuta da voz do ser. A ética ontológica tornará o homem genuíno muito mais sábio (de *saber*) de seus pressupostos e lhe permitirá pensar a crise cotidiana para adentrar-se mais nela e preparar-se de maneira mais livre e aberta para a *parusia* do ser.

541. *Ibid.*, cfr. SuZ §§ 43-44.

Até aqui chegam, na melhor das hipóteses, Platão e Aristóteles, Husserl ou Heidegger. Mas o ético-ontólogo pode ser ainda mais imoral do que o sofista da Totalidade, perdido ingenuamente entre os entes, ou pode, pelo contrário, abrir-se à *parusia* do ser: à revelação do Outro. É o sofista mais imoral quando nega o Outro como o não-ser em nome da Totalidade (e tal foi a tentação de Hegel e a práxis dos conquistadores europeus hispânicos, franceses, ingleses e do Atlântico Norte em geral). Ou é o profeta que supera a trágica posição da autenticidade na Totalidade para abrir-se à revelação do Outro, para começar a aprender o novo (tal foi a posição do velho Schelling e dos que seguiram seu caminho para desembocar na filosofia latino-americana, africana ou asiática a constituir-se no presente). A normatividade da ontologia é clarividência. A normatividade da ética alterativa ou meta-física é ainda muito mais.

A ética da libertação, como meta-física da revelação, e do "serviço", ao pensar ou *justificar* o questionamento da Totalidade, ao torná-la equívoca, declara-a um horizonte ôntico e por isso priva o ontólogo da Totalidade da pretensão de ter chegado ao fundamento. Tira-lhes então seu fundamento: des-funda-o, "deixa-o no ar". O ontólogo da Totalidade fica situado em sua ingênua posição de "opinar estar no último", não afirmando por último senão um ente, um sistema, uma ideologia de Totalidade que já foi repudiada desde o Outro como um momento superado da história. Mas, além disso, ao *justificar* a possibilidade moral da práxis libertadora, ilegal com relação à Totalidade, outorga ao libertador em seu "serviço", em seu trabalho meta-físico a dignidade, diante de si mesmo e diante dos que se comprometem com ele, da suprema heroicidade, da eticidade perfeita na moralidade acabada. O repúdio do ontólogo da Totalidade, a acusação de imoralidade dos sofistas e de todos os dominadores da Totalidade não toca a "consciência ética" nem "moral" daquele que se compromete na libertação. Tem agora, graças ao ético da libertação, uma recuperada e real moralidade, o risco, o perigo de morte e o arriscar-se no projeto libertador que é amor ao Outro como outro, ao pobre, à mulher alienada, ao filho domesticado, ao irmão explorado.

A ética da libertação, que começa por ser filosofia discipular, humildade diante do Outro, fé em seu rosto, confiança em sua Alteridade, amor-de-justiça em sua exterioridade, manifesta à própria Totalidade a eticidade dessa abertura ao Outro. Mais ain-

da, o próprio filósofo é o testemunho de um caminho prático, de uma abertura efetiva ao Outro; ele é a autoconsciência da Totalidade para a sua superação. O filósofo ou o ético da libertação se torna, ele mesmo, como pessoa real, a *norma* das condutas cotidianas existenciais de seus antigos concidadãos na Totalidade, e por isso a consciente acusação da injustiça da Totalidade fechada sobre si mesma. Neste caso, a *normatividade* da ética na pessoa do ético é interpretação e provocação à justiça, primeira questão tratada pela ética da libertação quanto a seu conteúdo. Mas, além disso, é *norma* pensada para os que se comprometem na libertação, é crítica reiteração da palavra do Outro que por isso é interpretado por sua própria interpelação que agora se volta sobre si mesmo como exigência e responsabilidade de viver até o fim o que foi pronunciado como protesto, pro-vocação ou chamado. A palavra do filósofo é, então, a "consciência ética" de um povo: diante da Totalidade assume o lugar do Outro e reveste sua palavra do fim do método crítico libertador.

Na América Latina, a filosofia tem como "vocação" (a vocação do pobre que a chama desde há séculos) o pensar a palavra do povo oprimido. Desde seu nascimento, a América Latina, filho de mãe Ameríndia e de pai Espanha, quase diríamos filho natural de uma mulher violada⁵⁴² (o que foi a conquista da América senão um uso prepotente da força: *vís*: violência?), vem clamando por justiça mas sua voz nunca foi ouvida. Na época colonial o conquistador, o "encomendero", o burocrata hispânico não escutou sua voz. Na época da independência da Espanha da oligarquia crioula, esta também não ouviu a voz do Outro. Este povo simples que traz em si o mais antigo, como recordação da opressão mas como sinal de sua *realidade* autóctone e fiel, foi criticado pelos hispanos por ser mágico, fetichista, índio. Foi criticado no século XIX por ser medieval e colonial: "A vida primitiva dos povos, a vida eminentemente bárbara e estacionária, a vida de Abraão que é o beduíno de hoje, aparece nos campos".⁵⁴³ A América Latina,

542. Da Espanha, uma pessoa educada sob a pedagogia dominadora de seu pai, escrevia no fim de sua famosa obra: "E com isso entramos no livro décimo, para tratar das heróicas e incríveis façanhas dos espanhóis que ganharam aquele Império (dos Incas)" (Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas*, t. III, p. 222).

543. Domingo F. Sarmiento, *Facundo*, p. 32. Diz-nos ainda: "O homem da cidade veste o traje europeu, vive a vida *civilizada* tal como a conhecemos em todas as partes; ali estão as leis, as idéias de progresso, os meios de instrução, alguma organização municipal, o

pensa o intelectual do século XIX “vêm-se ao mesmo tempo duas civilizações diferentes no mesmo solo: uma nascente, que sem conhecimento do que tem sobre sua cabeça está imitando os esforços ingênuos e *populares* da Idade Média; outra, que sem se preocupar com que tem a seus pés, procura realizar os últimos resultados da *civilização européia*”.⁵⁴⁴ Estes intelectuais, filósofos em potência e sofistas em exercício, só puderam repetir (não pensar) o pensamento preponderante europeu e definiram a América Latina como âmbito periférico do Atlântico Norte. Isto é, aceitaram a dominação cultural e a tornaram a essência de nosso povo latino-americano. Civilização e barbárie: a *civilização* é a Totalidade organizada e dominada pela Europa (cujos prolongamentos são os Estados Unidos e a Rússia, como diz Heidegger)⁵⁴⁵ onde as colônias hispanas ou neocolônias inglesas da América Latina ficam definidas dentro do Humanismo que se lhes ensina; a *barbárie* é a exterioridade, o não-ser, o que se situa além do *lógos*, o campo e a história do índio, do mestiço, da América Latina originária e real. É em nome dessa voz meta-física, essa voz *meta-civilizadora* (além da civilização dominadora e por isso voz de uma civilização distinta que deveria ser conhecida para interpretar seu sentido), que se levanta a ética da libertação. Auscultando o nosso povo que parecia silencioso começa-se a ouvir um murmúrio, aos poucos se distingue uma voz, a voz cresce e se torna um lamento, o lamento se avoluma, e de grito se transforma em clamor que já se faz ensurdecedor. E na distância, além do horizonte do mundo, da ontologia do *lógos* dominador, a voz do Outro é acompanhada de uma guitarra e o ouvido discipular do filósofo pode começar a escutar:

“Aqui me ponho a cantar, [a contar, a pensar,]
 ao compasso da viola
 que o homem que o desvenda
 uma pena extraordinária,
 como a ave solitária
 com o cantar se consola.

governo regular etc. Saindo do recinto da cidade, tudo muda de aspecto: o homem do campo usa outro traje, que chamarei *americano*, por ser comum a todos os povos. . . e quem ousasse mostrar-se com casaca, por exemplo, e montado em sela *inglesa*, atrairia sobre si as burlas e as agressões brutais dos camponeses” (Ibid., p. 32).

544. *Ibid.*, p. 51.

545. *Einführung in die Metaphysik*, pp. 82-83.

[... ..]

Triste soa minha guitarra
e o assunto o requer;
ninguém espere alegrias,
mas sentidos lamentos,
daquele que em duros tormentos,
nasce, cresce, vive e morre".⁵⁴⁶

... com as palavras de Fierro começa a nossa tarefa de filósofos,
de filósofos da libertação latino-americana.

546. José Hernandez, Martín Fierro, I, versos 1-6; II, versos 163-168.

SUMÁRIO

Palavras Preliminares da Primeira Edição	5
Palavras Preliminares da Segunda Edição	6

Segunda Parte:

Eticidade e moralidade	7
----------------------------------	---

CAPÍTULO IV

A ETICIDADE DO FUNDAMENTO.	9
20. A não-eticidade da autenticidade gnóstica do herói trágico e moderno	10
21. O mal ético como totalização da Totalidade	22
22. O bem ético como justiça	39
23. Alienação e libertação	48
24. A "consciência ética" como ouvir a voz-do-Outro	61
25. O Outro, o bem comum e o Infinito	71

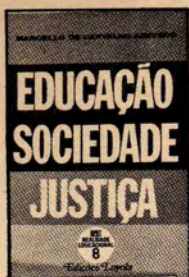
CAPÍTULO V

A MORALIDADE DA "PRÁXIS"	79
26. Legalidade da injustiça	80
27. Maldade moral da práxis dominadora	89
28. O ethos da dominação.	97
29. A liberdade meta-física do Outro e a negatividade.	108
30. Bondade moral da práxis libertadora.	117
31. O ethos da libertação.	128

CAPÍTULO VI

O MÉTODO DA ÉTICA	155
32. O método filosófico moral da subjetividade moderna.	156

33. A introdução à ontologia como conversão ao pensar	162
34. A hermenêutica existencialista	171
35. Será a tematização dialética o limite do pensar?	180
36. O método analítico e a filosofia latino-americana	193
37. De-dução da Totalidade e a práxis libertadora	217
38. Do <i>ethos</i> à ética meta-física latino-americana da libertação	222
39. Normatividade existencial-analítica da ética meta- física	233



EDUCAÇÃO SOCIEDADE JUSTIÇA

Marcello de Carvalho Azevedo

Ao falar de educação para construir uma sociedade justa, o Autor pensa estruturalmente num processo de educação que vise a realizar a justiça pela natureza e índole do próprio processo educativo, por seu desenvolvimento e metodologia de ação.

CAMINHANDO SE ABRE CAMINHO

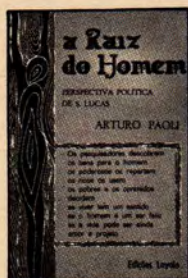
Arturo Paoli

Com seu estilo característico, Arturo Paoli nos oferece nestas páginas um forte e pungente instrumento de crítica de nós mesmos dentro da sociedade atual, uma crítica libertadora e positiva que tem sua origem direta no evangelho.



A RAIZ DO HOMEM

Arturo Paoli



“A minha garantia de ter encontrado o outro é saber amar, e são os outros que me devem dizer se eu sei amar.” Estas palavras de Arturo Paoli, autêntico profeta da libertação do século XX, são apenas um dos muitos questionamentos que nos apresenta este livro maravilhoso que já está na segunda edição.

O SANGUE PELA JUSTIÇA

Pe. João Bosco Penido Burnier

Pe. José Coelho de Souza, S. J.

A imolação desse filho de Santo Inácio suscitou a curiosidade e propiciou a indagação sobre o herói que tombava glorioso, como os primeiros evangelizadores do nosso continente, em defesa dos fracos e dos oprimidos.

