

Ética da Produção e Econômica Transcendental

*Euclides Mance*¹

Introdução

Nesta seção homenageamos a Sirio López Velasco, problematizando alguns aspectos da obra do autor. Imaginamos não haver melhor homenagem a fazer a um filósofo que filosofar a partir de sua obra. A crítica é sempre inerente à filosofia e, sem ela, filosofar é impossível.

Retomamos aqui algumas reflexões sobre o livro *Ética da Produção*, as quais enviamos ao autor após a publicação dessa obra, como uma contribuição à reflexão de suas teses. Entre outros pontos, abordaremos dois aspectos centrais dessa reflexão: a figura lógica dos quase-raciocínios-causais e a passagem entre o transcendental e o histórico em seus processos dedutivos.

1. Os Fundamentos da Ética da Produção em Sirio López Velasco

Em seu livro *Ética da Produção*, Sirio López Velasco busca deduzir transcendentalmente as condições requeridas para existência de uma comunidade ética de comunicação. Afirma que, no espaço produtivo de uma sociedade capitalista, é impossível que as comunidades de comunicação, como pretendem Apel e Habermas, sejam éticas. Pois, na esfera da produção capitalista, o trabalhador empregado não está na posição de argumentar e decidir sobre como deve ser realizada a produção e a repartição do valor produzido com seu trabalho, não está na posição de

¹ (Brasil, euclidesmance@yahoo.com)

comandar o processo produtivo e distributivo do valor econômico por ele criado, mas de cumprir a determinação que lhe é dirigida pelos prepostos do capital.

Referindo-se a esse livro, destaca Ricardo Timm de Souza (1996, p.125), que

implicitamente está presente no conjunto a ideia de fundo da *insuficiência* das éticas correntes para um enfrentamento exitoso da Totalidade vigente, entendida sempre, na tradição de Marx, como sendo o capitalismo. [...] Em diálogo especialmente com a Ética do Discurso, é evidenciada a não-efetivação de uma crítica prévia das condições *produtivas* vigentes na sociedade tornada global.

Diante disso o autor investiga quais seriam as condições materiais necessárias para a existência de uma comunidade ética de comunicação. E considerando as bases ecológicas e econômicas que estão supostas como condição para que o sujeito possa fazer a pergunta “o que eu devo fazer?”, o autor deduz a necessidade de uma *comunidade ética de produção*, como condição necessária para a existência de uma *comunidade ética de comunicação*. Nas palavras de Souza (1996, p.126),

[...] propõe-se a necessidade da construção dos “fundamentos” da Ética da Produção, como *conditio sine qua non* do a priori de argumentação apresentado como pedra fundamental da Ética do Discurso. [...] A grande intuição que pervade todo o trabalho dá-se no discurso a partir da síntese criativa que se estabelece desde a tríade Lógica-Ética-Filosofia da Linguagem. [...] Os atos de fala austinianos em seus diversos aspectos, são analisados e combinados a partir de parâmetros da lógica formal desenvolvida para além das formalizações tradicionais, onde o “condicional ‘porque’”, um condicional “não-veritativo” e por isso não integrado à tradição da lógica binária, assume um papel condutor da reflexão, servindo de cópula entre “enunciados” da lógica clássica e “imperativos” [*oblativos*] éticos da Filosofia da Linguagem,

configurando assim um “quase-raciocínio causal” que representa a nova fusão lógico-linguística que irá, segundo o autor, fundamentar a Ética da Produção.

Em linhas gerais, a pergunta básica da ética, “o que eu devo fazer?”, supõe alguns elementos que seriam dedutíveis transcendentemente: supõe que o indivíduo tenha uma certa maturidade e que sua sobrevivência esteja garantida dignamente para que possa fazer tal pergunta. E como condição de tais elementos temos que: uma parte da natureza deve ser saudável e que uma parte saudável da natureza deve ser apropriada em um processo produtivo; e que o sujeito deve receber uma parcela do que é produzido, para poder satisfazer as suas necessidades, para então poder fazer a pergunta “Que devo fazer?”. Comenta Souza que (1996, p.126-127)

[...] a presença do imperativo ético proposto como *questão fundamental* na forma kantiana de “O que devo fazer?” assume seu posto inequívoco na reflexão [...]. // O trabalho especulativo alcança uma de suas culminâncias na expressão da primeira norma da Ética da Produção: “Devo zelar por uma natureza sã do ponto de vista produtivo *porque* ‘a natureza exterior é sã desde o ponto de vista produtivo’ é condição de ‘eu sou um ser humano’ e ‘eu faço a pergunta: *O que devo fazer?*’” Aí estão presentes todas as matérias primas da especulação: a questão kantiana original, a imbricação lógico-formal, o pano de fundo ético radical e a metalógica linguística enunciativa. Desde a questão ética original *retroage* o raciocínio na direção das condições de possibilidade desta questão original, pela intermediação lógica do conceito especial *porque*. [...] // O segundo ponto culminante dá-se na exposição da segunda norma da Ética da Produção: “Devo garantir a sobrevivência de cada ser humano porque cada ser humano é produtor da comunidade humana de produção e a comunidade humana de produção é condição para que eu faça a pergunta ‘o que devo fazer?’” Aqui são as formalidades sentenciais abandonadas em nome da coerência interna do raciocínio e da busca direta das condições últimas de postulação da questão “o que devo fazer”.

Essa posição, argumentada transcendentemente, demonstra que sob as relações de produção e apropriação capitalistas, a empostação de Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel – de estabelecer argumentativamente aquilo que é ético nas comunidades reais de comunicação já realizadas – não se sustenta, sendo necessário haver a socialização da produção e da apropriação, sem o que os acordos comunicativos a que se chegue no seio dessas comunidades não estarão sustentados por relações éticas na esfera da produção. Conforme Souza (1996, p.127),

As duas normas definem sem maiores dificuldades o pressuposto maior subjacente tanto às conclusões como aos delicados raciocínios que levaram a elas. *Trata-se da crença radical na postulação ética original como fundamento da realidade mesma, seja no nível da operatividade humana produtiva – no primeiro caso – como no nível de uma “proto-ética” primordial, que se propõe previamente à primeira questão ética, como se dá no segundo caso – onde a formulação lógica “o que devo fazer” não serve mais do que antessala ao imperativo de garantia de sobrevivência de todo e qualquer ser humano.*

Assim, para além da *Ética do Discurso*, López Velasco elabora uma *Ética da Produção*, que lança as bases de seu *ecomunitarismo*.

2. Transcendental e Dedução Transcendental

Um primeiro aspecto a problematizar são os conceitos de Transcendental e de Dedução Transcendental, empregados pelo autor em sua *Ética da Produção*.

2.1 Uma Transcendentalidade Não-Kantiana

A dedução transcendental é um dos temas centrais da *Crítica da Razão Pura*. Kant (1974a, p.76) a distingue da dedução empírica:

[...] denomino *dedução transcendental* a explicação da maneira como conceitos *a priori* podem relacionar-se com objetos, e distingo-a da dedução *empírica*, que indica a maneira como um conceito foi adquirido mediante experiência e reflexão sobre a mesma, e diz respeito, portanto, não à legitimidade, mas ao fato pelo qual a posse surgiu.

Em Kant as categorias transcendentais do entendimento resultam de um processo analítico-dedutivo de estudo, ao âmbito da razão pura, das formas dos juízos. Kant deduz transcendentemente as categorias das formas lógicas do juízo e delas são derivadas os predicáveis do entendimento puro. As categorias podem ser definidas como os conceitos puros do entendimento. O pensamento da intuição sensível por meio das categorias é possível porque há o sujeito transcendental, a consciência unitária ou unidade transcendental da apercepção². Conforme Kant (1974b, p.76), “as ideias transcendentais expressam, portanto, a determinação própria da razão, a saber, como um princípio da unidade sistemática do uso do entendimento”³.

Afirmar que o *transcendental* é condição para o conhecimento é supor o “*eu penso*”, que Kant admite na apercepção. Mas se as intuições sensíveis são heterogêneas aos conceitos puros do entendimento, como estabelecer a mediação entre os elementos provenientes da percepção sensível – a aparência – e os conceitos ao nível transcendental? Se as categorias não se aplicarem aos fenômenos, não há como realizar juízos – com caráter

2 Conforme José Ferrater Mora (1990, p.729A), “a dedução transcendental tem justamente por objeto mostrar as condições *a priori* da experiência possível em geral como condições da possibilidade dos objetos da experiência (enquanto objetos de conhecimento). Não é uma imposição de algo ‘subjetivo’ à ‘realidade’. Não é uma derivação lógica de um princípio. (...) É um modo de mostrar como se constitui o objeto como objeto de conhecimento enquanto tal objeto em geral se encontra ligado aos objetos reais empíricos”.

3 Em uma passagem da Crítica da Razão Pura, afirma Kant (1974a, p.80): “A dedução transcendental de todos os conceitos *a priori* possui, portanto, um princípio, ao qual a inteira investigação deve endereçar-se, a saber, que eles devem ser conhecidos como condição *a priori* da possibilidade da experiência (seja da intuição, que é encontrada nela, seja do pensamento). Conceitos, que fornecem o fundamento objetivo da possibilidade da experiência, são justamente por isso necessários.”.

universal e necessário – sobre estes. Mas como aplicar as categorias transcendentais ao fenômeno que resulta da experiência empírica?

Considerando tal dificuldade de aplicação das categorias puras do entendimento ao fenômeno que resulta da posição das categorias da sensibilidade sobre as aparências dadas, Kant conclui que a articulação entre o transcendental e o fenomênico exigia a mediação de algo simultaneamente e parcialmente homogêneo à categoria transcendental e à aparência. Tal mediação é o que denominou de esquema transcendental, que promove a subsunção das aparências sob as categorias ⁴. Heidegger destacará que a partir desta elaboração sobre os esquemas seria possível a construção de uma nova metafísica ⁵.

Transcendental assim tanto possui o caráter de uma exigência própria ao funcionamento da razão, e sendo assim, possui um caráter universal suprafenomênico e, portanto, supra-histórico – no caso das categorias do entendimento, que não podem ser diferentes do que são –, como também pode ser compreendido como o processo de dedução necessária de um elemento que se aplique ao fenômeno como os esquemas transcendentais.

Em sua ética da produção Sirio López Velasco concebe o procedimento transcendental como um processo de deduções necessárias ao âmbito da razão. Partindo deste processo de deduções busca chegar às

4 O esquema é produto da imaginação, mas não é imagem. Exemplificando analisemos o esquema da causalidade. Uma pura forma lógica do juízo, como a hipotética, não afirma nada sobre a realidade, sendo preciso derivar a categoria de relação, causalidade e dependência. Contudo, a categoria de relação não pode ser aplicada diretamente aos fenômenos que embora regularmente apresentem uma sucessão temporal, não nos dão, como fenômenos, um laço causal necessário e universal. A ideia da causa não se origina, então, das categorias do entendimento, mas é constituída a partir de um esquema da imaginação, que se torna elemento mediador entre a categoria e a aparência, possibilitando a afirmação de que há sucessão temporal conforme uma regra estabelecida a priori pelo entendimento. Exemplo de outros esquemas são o número como esquema da magnitude (quantidade) e a permanência do real no tempo como esquema da substância. Cf. Ferrater Mora (1990, p.1023 AB)

5 A doutrina do esquematismo foi motivo de muitas controvérsias entre os estudiosos de Kant. Merece destaque a posição de Heidegger (1973, p.79-89) sobre o assunto para quem o problema do esquematismo dos conceitos puros do entendimento é uma questão sobre a natureza última do conhecimento ontológico.

condições de possibilidade da pergunta “Que devo fazer?”. Embora o processo que busque se pretenda transcendental, chega a condições históricas para a própria existência do procedimento transcendental. O trânsito da razão pura para a dinâmica dialética da história, contudo, não se faz sem problemas, parecendo residir em intuições quase cartesianas. Analogamente, da mesma forma que, em Descartes, é necessária a existência de Deus para que possamos ter a ideia do infinito, é necessária, em López Velasco, a existência de uma natureza sadia que seja objeto do trabalho-consumo para que se possa dizer “Que devo fazer?”. Contudo Kant (1974a, p.76) não aceita a dedução transcendental do que é não-transcendental – pois como vimos, ele distingue a dedução transcendental da “[...] dedução *empírica*, que indica a maneira como um conceito foi adquirido mediante experiência e reflexão sobre a mesma”. Não se pode deduzir transcendentalmente a existência real de uma natureza saudável, que somente poderia ser afirmada como tal a partir da experiência empírica. Pois um juízo categórico sobre o haver real de algo externo à consciência supõe a experiência da coisa-em-si, supõe o noúmeno que integra o que é dado pela experiência e o que posto pela sensibilidade, supõe o fenômeno a ser compreendido pelo entendimento. Desse modo, afirmar a existência real de uma natureza saudável extrapola os limites da dedução transcendental no âmbito da razão pura, que trabalha com conceitos e princípios assumidos a priori; fora das deduções transcendentais sobre o próprio procedimento da razão, os demais conhecimentos devem ser operados sobre o que for fenomênico⁶.

6 A própria dedução da existência de um Eu Transcendental como entidade real a partir da evidência da espontaneidade do entendimento na apercepção foi duramente questionada pelos kantianos como uma extrapolação dos próprios limites da razão. Este “erro filosófico” de hipostasiar injustificadamente relações lógicas e metodológicas – independente de qualquer fenômeno – teria sido a base possibilitante – conjuntamente a outros elementos – do surgimento da dialética hegeliana, superando a espontaneidade de um Eu Transcendental, hipostasiado, em um Espírito que perpassaria as diversas subjetividades como momentos da história universal. Da hipostasiação de relações lógicas e metodológicas, resultaria que, em ambos os casos, ideias são “[...] transformadas em algo de substancial. Assim aparece, no lugar da ideia de um todo absoluto, o *absoluto* e, no lugar da ideia da totalidade dos

2.2 Uma Transcendentalidade Não-Apeliana

Apel demonstrou que supomos a vigência de algumas condições transcendentais quando argumentamos, tais como uma *racionalidade mínima*, isto é, que o argumento não seja contraditório, e uma *ética mínima*, isto é, que se considere qualquer argumentante como estando nas mesmas condições de defender sua posição com pretensão de validade. Tais condições resultariam da análise transcendental da argumentação, nos limites estritos da razão.

Contudo, quando López Velasco deduz condições históricas universais, como as condições materiais necessárias para o próprio funcionamento transcendental da razão, que são condições requeridas para que o sujeito possa fazer a pergunta “o que eu devo fazer?”, ele não transitaria de um paradigma transcendental a um paradigma dialético-histórico e vice-versa, nos quais seriam estabelecidas proposições de vigência universal mutuamente implicadas, embora os fundamentos de tais paradigmas seriam mutuamente excludentes?

Em sua reflexão, o autor investiga quais seriam as condições materiais necessárias para a existência de uma comunidade ética de comunicação. E considerando as bases ecológicas e econômicas que estão supostas como condição para que o sujeito possa fazer a pergunta “o que eu devo fazer?”, o autor deduz a necessidade de uma *comunidade ética de produção*, como condição necessária para a existência de uma *comunidade ética de comunicação*.

princípios de uma teoria da realidade experimental, a *essência* da realidade”. (RÖD, 1984, p.7). Embora defensável, a posição de Röd, desde a análise genética que desenvolve, é igualmente questionável, na medida em que não apresenta as inconsistências internas de um certo paradigma ou as anomalias que enfrenta, mas, pressupondo um determinado paradigma como verdadeiro, dissecar os demais. Ora, se forem seccionadas as mediações entre lógica, ontologia e metodologia, as dialéticas elaboradas sobre o movimento histórico perderão toda sua sustentação. Por outro lado se exigirmos que todo trabalho analítico considere as mediações entre lógica, ontologia e metodologia, o trabalho de Wolfgang Röd não se sustentará. Aqui sim está colocada, efetivamente, a disputa entre o transcendental e o histórico, entre a razão pura e a práxis.

Sob o paradigma transcendental, a universalidade da razão é afirmada com base na postulação de que a estrutura cognitiva do ser humano é universal, sendo a faculdade de pensar idêntica em cada ser humano individualmente, participando todos eles de uma mesma condição de seres racionais, concluindo-se, portanto, que tudo aquilo que qualquer ser humano afirmar, respeitando os princípios e limites legítimos da razão, teria vigência universal para todos os seres humanos, pois do contrário, não haveria como exigir-se o cumprimento por terceiros de qualquer norma moral resultante de algum obrigativo válido.

Contudo, ou bem aceitamos a universalidade aos moldes transcendentais, em que a validade de elementos deduzidos mantêm-se tal qual para todos os seres humanos por eles participarem de uma mesma razão; ou bem aceitamos a universalidade aos moldes histórico-dialéticos, em que a verdade do que é *histórico* não pode ser deduzida da razão, mas afirmada a partir do conhecimento conceitual do devir da realidade, em seu contínuo movimento de transformação, seja pela ação da própria natureza seja pela práxis dos seres humanos.

Dessa forma, abordar o capitalismo de modo *dialético*, para afirmar a ausência das condições materiais de realização da comunidade de comunicação ética, justificando, então, a necessidade de deduzir *transcendentalmente* os fundamentos da ética a partir da produção material, não pareceria apropriado, pois as bases paradigmáticas de ambos os procedimentos, transitando entre o dialético e o transcendental, parecem incompatíveis.

2.3 A transcendentalidade López-Velasquiana

Em nosso ver, a validade das *deduções transcendentais* de López Velasco necessitaria ser demonstrada. Se há uma inovação na linguagem e o caráter transcendental significar a dedução necessária nos limites de

uma razão dialética, independentemente das dinâmicas concretas da história, seria preciso perguntar se o modelo lógico, utilizado em tal procedimento – que é próprio da cultura ocidental – poderia concluir as consequências por ele extraídas e se, o podendo, tal procedimento poderia servir de paradigma para desdobrar as exigências supostas ao que “devo fazer?” em âmbito universal, sem considerar as singularidades das diversas culturas, que são necessariamente históricas, problema que o autor parece abreviar ao referir-se ao resultado da reflexão ética que responde à pergunta “que devo fazer?” como “resposta unitária (pelo menos no seio da chamada ‘cultura ocidental’)” (López Velasco, 1994, p.54).

Assim, uma *resposta unitária* não seria necessariamente universal, embora pudesse ser transcendentalmente deduzida – cabendo explicitar, pois, o sentido próprio dessa dedução transcendental, que *não é kantiano*, por extrapolar o plano da razão pura, em que se explica como os conceitos a priori relacionam-se com objetos do conhecimento, e por adentrar no plano empírico, ao deduzir a existência de objetos cuja realidade somente se pode afirmar a partir da experiência sensível; *nem apeliano*, por extrapolar o plano da razão comunicativa, ao afirmar, como transcendentalmente necessários, elementos históricos postos como condição de possibilidade da própria comunidade de comunicação – como a real existência de uma *natureza saudável do ponto de vista produtivo*, por exemplo.

3. O Operador Condicional e a Tabela de Valores de Verdade.

Conforme o autor, se o que precede o operador *porque* é “um ato dotado de força ilocucionária” que se consubstancia como um compromisso sob a forma de uma locução ética denominada “obrigativo”, ele não pode ser nem verdadeiro nem falso, porque verdadeiro ou falso

são atributos de constativos e não de performativos (López Velasco, 1994, p.55). Apenas podemos afirmar que sua felicidade ou infelicidade depende da falsidade ou verdade do “enunciado” que sucede ao operador, desde que, sendo verdadeiro tal enunciado não se tenha ainda concebido um outro enunciado que o possa refutar, solapando a justificativa do obrigativo.

A justificativa do obrigativo poderia ser argumentada na *forma condicional*. Se observarmos sua tabela de verdade, verificamos que a mesma corresponde à forma inversa da relação conhecida como implicação.

IMPLICAÇÃO			CONDIÇÃO		
p	q	$p \Rightarrow q$	p	q	$p * q$
V	V	V	V	V	V
F	V	V	V	F	V
V	F	F	F	V	F
F	F	V	F	F	V

Ao que vemos, a figura “condicional” parece construir-se como um espelho da figura de “implicação”. A diferença é que na primeira figura, a de *implicação*, trata-se de uma necessidade, que não é negada na segunda ou na quarta linhas porque p seja falsa, sendo apenas negada na terceira, porque estando dada a verdade de p seguir-se-ia como necessária a verdade de q . Por outro, lado a figura *condicional*, proposta por López Velasco, faz o raciocínio inverso, buscando em p o fundamento condicional de q e não em q o resultado implicativo de p . Contudo, não parece válido aceitar que, na 4ª linha dessa figura “[...] a falsidade de ambas não desminta a afirmação de que a verdade de ‘p’ é condição da verdade de ‘q’ (melhor, o confirma por ‘via negativa’)” (López Velasco, 1994, p.49). Essa confirmação por via negativa, somente seria válida se se tratasse de uma

condição suficiente, mas não o seria se se tratasse apenas de uma condição necessária. Vejamos um exemplo.

Sob a figura da *implicação*, a existência da chama implica a existência do combustível. Mas é igualmente verdadeiro que possa não haver chama, havendo ou não combustível. Mas se a proposição afirmar que há chama, mas não há combustível, então é falsa, pois não pode haver chama sem combustível.

Sob a figura da *condição*, a existência do combustível é condição da chama. Nesse caso se a proposição afirmar que *não há combustível* mas *há chama*, a proposição é falsa, pois o combustível é condição da chama. Se a proposição afirmar que *não há combustível* e *não há chama* é verdadeira; contudo, não confirma a condição por via negativa. Pois mesmo havendo combustível, não é necessário que haja chama, pois o combustível não é condição suficiente para a sua existência. Para que haja chama, também é necessário o oxigênio. Sob a figura da implicação, se temos chama, necessariamente temos combustível. Mas sob a figura condicional, se temos combustível pode não haver chama, ainda que o combustível seja condição da chama.

Mas se a condição entre ‘p’ e ‘q’ fosse uma condição suficiente, uma implicação bicondicional, como na seguinte expressão, “se há algum credor, então há algum devedor”, o que ocorreria com essa tabela de verdade condicional? A primeira, terceira e quarta linhas permaneceriam corretas, pois (1) havendo credor há devedor, (3) não havendo credor a existência de um devedor seria falsa e (4) não havendo credor não pode haver devedor. Mas a segunda linha estaria errada, pois dá como verdadeiro que possa haver credor e não haver devedor.

Curiosamente, operando com o condicional, o autor formaliza um raciocínio do Prefácio da *Crítica da Razão Prática*, evidenciando o procedimento argumentativo kantiano:

Premissa 1: O homem é sujeito moral.

Premissa 2: O homem é livre, é condição de O homem é sujeito moral.

Conclusão: O homem é livre. (López Velasco, 1994, p.50)

A frase de Kant (1959, p.20), entretanto, afirma o seguinte:

A liberdade, porém, é por sua vez a única entre todas as ideias da razão especulativa cuja possibilidade a priori conhecemos [*wissen*] sem penetrá-la [*einzusehen*] contudo, porque ela constitui a condição da lei moral, lei que conhecemos.

Mas, justamente por tratar a liberdade como condição da lei moral, Kant introduz uma nota de rodapé, para explicar-se:

Para que alguém não julgue encontrar aqui inconseqüências, pelo fato de agora denominar a liberdade condição da lei moral e logo mais, neste mesmo tratado, afirmar-se que a lei moral é a condição sob a qual podemos adquirir consciência da liberdade, quero lembrar aqui apenas que a liberdade é indubitavelmente a *ratio essendi* da lei moral, mas a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Se a lei moral não fosse, em nossa razão, pensada anteriormente com clareza, não poderíamos nunca julgarmo-nos como autorizados a admitir alguma coisa tal como é a liberdade (ainda quando esta não se contradiz). Mas se não houvesse qualquer liberdade, de forma alguma poderia a lei moral encontrar-se em nós. (Kant, 1959, p.311)

Assim, tratam-se de dois planos condicionais distintos: a razão de ser e a razão de conhecer. No plano do ser, a liberdade é a condição da lei moral: sem liberdade, não há lei moral. Mas no plano do conhecer, a lei moral é condição a partir da qual “pode-se” adquirir consciência da liberdade.

Por fim, podemos salientar um último aspecto sobre esse procedimento de dedução transcendental que se vale da figura lógica *condicional*. A universalidade da conclusão, no exemplo escolhido pelo

autor, por ser transcendental, não se refere à realidade concreta, sendo supra-histórica. Por isso, pode concluir que “o homem é livre”. Mas, se essa afirmação abstrata sobre os seres humanos for confrontada à realidade concreta do exercício da liberdade das pessoas que, por exemplo, morrem de fome a cada ano no mundo todo, ou em consequência dela, percebe-se que a liberdade dessas pessoas está transcendentalmente afirmada, mas historicamente limitada até ser negada completamente por sua morte. Assim, desconsiderando-se os fluxos materiais, de poder e de conhecimento requeridos ao exercício real da liberdade, pode-se afirmar que todos os seres humanos são igualmente livres, não havendo como deduzir-se transcendentalmente as contradições históricas que limitam e, por fim, podem aniquilar a liberdade dos oprimidos. A identificação dessas contradições exige um processo dialético de produção de conceitos, analisando o que é externo à consciência com o emprego de categorias lógicas historicamente produzidas, que permitem transitar da aparência ao invisível dos fenômenos, sintetizando os elementos essenciais – compreendidos da realidade investigada – como um conhecimento válido, porém sempre limitado, para a transformação da realidade, compreendida como totalidade concreta em constante devir.

4. A Primeira Condição de “O que devo fazer?”

Sobre as condições para a formulação da pergunta “o que devo fazer”, há alguns aspectos a problematizar. Conforme o autor, “‘Eu sou um ser humano com mais de 10 anos de idade’ é condição do ato linguístico ‘que devo fazer?’, para um e mesmo sujeito emissor considerado”. (López Velasco, 1994, p.52)

A pergunta que “devo fazer?”, não afirma um compromisso com determinado fazer. Antes, pergunta por ele. Ares de família com esse enunciado possui a expressão “*o que eu tenho que fazer...*” na seguinte

frase: “*Mãe, o que eu tenho que fazer quando chegar na escola?*” – que profere uma criança com menos de 10 anos de idade, pouco antes de seu primeiro dia de aula. A idade, portanto, não é condição do ato linguístico de formular essa pergunta, mas o seria da possibilidade de respondê-la de maneira “adulta”.

Se é emitida a um interlocutor, a pergunta “o que devo fazer” é legítima. Se feita pelo sujeito a si mesmo – como parece propor o autor – cairíamos, a depender da linha de filosofia da linguagem adotada, no problema relacionado à possibilidade ou impossibilidade de uma linguagem privada, independentemente da idade do sujeito, no tratamento da resposta dada a si mesmo; ou, de empostar condições ilocucionárias – ter mais de 10 anos de idade – à execução de uma função *conativa* da linguagem dirigida a si próprio, em que o sujeito moveria a si mesmo a concentrar-se sobre o que deve fazer, como quando alguém se pergunta: “E agora, o que eu faço?”; ou; de empostar tais condições para o exercício *outrativo* da linguagem, quando alguém diria a si mesmo: “E agora, meu amigo: o que é que você vai fazer?”

Em síntese, se o “ato linguístico ‘que devo fazer?’” tem por condição que o executante seja um “ser humano com mais de 10 anos de idade”, então, nenhum ser humano com idade menor a essa seria capaz de perguntar-se: “o que devo fazer?” Ou, quem faça a pergunta “o que devo fazer?” e tenha menos de 10 anos de idade não estaria a realizar o *ato linguístico* requerido para respondê-la. Mas como há seres humanos com menos de 10 anos que perguntam sobre o que devem fazer, têm-se que tal condição não é requerida para que esse ato linguístico aconteça.

A questão de fundo insolúvel, entretanto, se a abordagem é transcendental, é estabelecer em que condições o ser humano seria capaz de fazer pleno uso de suas faculdades mentais, para, pensando corretamente, ser capaz de responder, por si mesmo, à pergunta “que devo

fazer?”. Por outra parte, ao transitar do transcendental ao histórico, buscam-se no argumento determinações que não há como deduzir transcendentemente, para determinar essa condição de capacidade. De fato, até que idade uma pessoa é considerada racionalmente incapaz, devendo os pais ou terceiros responderem por ela, varia segundo o grau de perigo e consequências que as circunstâncias impõem para o exercício de sua autonomia por essa pessoa. No caso do Brasil, são necessários 12 anos de idade para usar sozinha um elevador, 16 anos para votar em candidatos a cargos públicos eletivos, 18 a 21 para imputabilidade de condutas como jovens adultos (Lei nº 8.069) e 21 anos para maioridade civil.

Assim, pessoas adultas, por diferentes motivos, poderiam ser incapazes de fazer um uso adequado da razão e discernir racionalmente, por si mesmas, uma resposta válida à pergunta “que devo fazer?”. E, por outra parte, crianças menores de 10 anos de idade talvez possam ser capazes de decidir sobre o que devem fazer quando a conduta não envolva maior complexidade, como, por exemplo, quando uma criança, espontaneamente, oferece um brinquedo seu a uma outra que chora para que ela pare de chorar.

Outro aspecto ao qual não nos deteremos aqui, mas que merece igual problematização, é o conceito de “*natureza saudável do ponto de vista produtivo*” como condição da pergunta “Que devo fazer?”. Vejamos como o autor organiza o seu argumento.

Premissa 1: A natureza é saudável do ponto de vista produtivo é condição de eu sou um ser humano.

Premissa 2: Eu sou um ser humano é condição de eu faço a pergunta ‘Que devo fazer?’

Conclusão: A natureza é saudável do ponto de vista produtivo é condição de eu faço a pergunta ‘Que devo fazer?’. (López Velasco, 1994, p.54)

Embora *saudar* signifique, originalmente, desejar saúde a alguém, a expressão *saudável* se associa ao que seja bom para a saúde, útil e benéfico, vantajoso ou que traga benefícios. Mas, face à contínua apropriação cultural e transformação histórica de meios materiais em todo o planeta pela espécie humana, ao recente desenvolvimento das biotecnologias alterando com a ação humana o genoma de seres vivos, dando origem a novas espécies, e as alterações ecológicas dos ecossistemas em todo o mundo, o que seria uma “natureza saudável do ponto de vista produtivo”? Se a natureza, como afirma o autor, é, “em grande parte, resultado de ações humanas passadas sobre a natureza” (López Velasco, 1994, p.54), então: como distinguir o que é natureza do que não o seja, para então distinguir a natureza saudável do ponto de vista produtivo da natureza não saudável sob esse aspecto?

Mas, perante a imensa tragédia ambiental que atravessa a humanidade, seria possível afirmar, com base nesse raciocínio condicional, que, como bilhões de pessoas podem fazer a pergunta “Que devo fazer?” e como a existência da natureza saudável do ponto de vista produtivo é condição para isso, então, somos forçados a concluir, paradoxalmente, que a natureza, do ponto de vista produtivo, é necessariamente saudável em todas as partes do mundo onde alguém se faça a pergunta “Que devo fazer?” – pois, do contrário, as pessoas não poderiam se fazer essa pergunta.

Por outra parte, como se trata de uma natureza saudável “do ponto de vista produtivo”, seria necessário esclarecer se tudo o que é natural e possa ser transformado do ponto de vista produtivo é considerado saudável, mesmo se não o for. Assim, *excrementos* não seriam saudáveis

se lançados em esgoto a céu aberto, mas o seriam se fossem processados em usinas de gás e resultassem, por fim, em fertilizantes. Desse modo, cabe perguntar: tudo o que é exterior à consciência dos seres humanos e possa ser objeto de trabalho, integra a natureza sadia ou apenas o que for matéria orgânica ou inorgânica não transformada pelos seres humanos? Mas se a natureza é, “em grande parte, resultado de ações humanas passadas sobre a natureza” (López Velasco, 1994, p.54), então que determinações naturais e históricas permitem identificar o que é natureza saudável?

5. Transcendentalidade e Universalidade do Gênero Humano.

Esse é um tema crucial para a *Ética da Produção*. Após afirmar a natureza saudável sob o ponto de vista produtivo como condição da pergunta “Que devo fazer?”, destaca López Velasco (1994, p.54) que “por ser transcendentalmente deduzida desta última pergunta ela se constitui em candidata ao rol de resposta unitária (pelo menos no seio da chamada ‘cultura ocidental’) à pergunta antes referida.”

Trata-se, pois, de perguntar qual é o âmbito de vigência do transcendentalmente deduzido em sua filosofia. Exigiria o transcendental a extrapolação da cultura particular – no caso, a ocidental? Mas, se fosse limitada ao plano de uma cultura em particular, não deixaria de ser transcendental em sentido próprio para ser resultado do desdobramento sobre o que advém dos sentidos e é, portanto, fenomênico? Afinal, possui *validade universal* o que é *transcendentalmente deduzido* na presente abordagem argumentada? E, caso não possua, em que condições particulares poderia ser considerada válida?

Em linhas gerais, parece haver uma contradição na *Ética da Produção* ao supor-se a validade transcendental do que resulta do processo dedutivo, que supõe idêntico exercício da liberdade pelos seres humanos no uso da

razão e da linguagem, como atributo igualmente inerente a todos eles, e, posteriormente, reconhecer que a liberdade dos seres humanos, no exercício de sua razão, esteja negada historicamente em sua universalidade sob as relações de produção e consumo capitalistas, que alienam os seres humanos e a próprias comunidades humanas como tais. Assim, assume-se transcendentemente que a “liberdade é indubitavelmente a *ratio essendi* da lei moral” e que “a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade” (Kant, 1959, p.311) para argumentar que se possa deduzir transcendentemente as condições necessárias à formulação da pergunta “Que devo fazer?”, mas, por outro lado, reconhece-se que o exercício das liberdades humanas realiza-se historicamente no seio de uma negação contraditória da universalidade da liberdade, em que a liberdade do capital e do trabalho se negam reciprocamente no seio da totalidade capitalista.

Pode-se dizer que Kant supôs a existência de uma comunidade de razão – no sentido de que a razão é uma “propriedade comum” a todos os seres humanos. Esta qualidade comum relaciona-se à faculdade que, regida sob princípios transcendentais, poderia atingir a verdade dos fenômenos ou estabelecer normas morais universalmente válidas para determinar o exercício da liberdade humana. Todo ser humano, no exercício de sua razão e movendo-se dentro de seus limites, chegaria à mesma verdade sobre um mesmo fenômeno e ao estabelecimento das mesmas normas morais. Assim, a afirmação da transcendentalidade da razão relaciona-se igualmente à afirmação da universalidade epistemológica e axiológica.

Hegel, ao historicizar o procedimento dialético do conhecimento, levando em conta a transformação da realidade pela atividade humana, considera os momentos subjetivo, objetivo e absoluto do espírito. Pois, de nada valeria subjetivamente afirmar a universalidade moral com base em

imperativos categóricos da razão para determinar o justo exercício da liberdade, se objetivamente as liberdades se negam reciprocamente movidas por interesses particulares, impedindo que a universalidade da liberdade se realize – razão pela qual o Estado, afirmando o Direito como expressão da ética, asseguraria, objetivamente, a realização da ideia de liberdade, em sua universalidade concreta, integrando o universal e o particular em sua realização.

Assim, mais que um *Eu Transcendental* com espontaneidade de entendimento, tratar-se-ia de um elemento comum a toda a comunidade histórica, que se manifesta em sínteses mais ou menos desenvolvidas em cada comunidade particular – o *Espírito* humano. A universalidade seria, pois, o resultado da superação das particularidades no âmbito da totalidade, que se conhece como *Ideia*. Desse modo, não haveria como realizar uma dedução transcendental do que é histórico, porque o conhecimento da realidade histórica resultaria de reunir o particular e o universal, que se integram numa totalidade histórica, numa síntese de determinações que se interconectam por mediações contraditórias, analiticamente identificadas a partir do estudo do fenômeno para chegar a compreender, no conceito, as múltiplas determinações essenciais do ser, sujeito ao devir, em sua dialética contradição com o nada. Por isso, trabalho, linguagem e razão em Hegel se interpenetram dialeticamente. A transformação e humanização da natureza ocorre na história coletiva, que ganha expressão na linguagem e se preserva como consciência pela memória. O trabalho, como práxis, é, assim, uma condição histórica do movimento dialético da razão e não uma condição transcendental ou transcendentemente deduzida. Da mesma forma, a razão é uma mediação intrínseca do trabalho humano. Por isso, para Hegel, a ferramenta de trabalho e a linguagem existem como síntese entre universalidade e particularidade por realização histórica da comunidade humana.

Em síntese, ou López Velasco aceitaria o *a priori* da comunidade transcendental de comunicação – e com isso a existência de um âmbito universal e irrestrito, que abrange a todos que argumentam, independentemente de suas determinações históricas, como a posição em uma classe social – ou, assumindo uma dialética histórica, numa abordagem marxiana por exemplo, explicitaria a negação histórica, em alguma medida, da universalidade da liberdade do gênero humano, entre outros motivos em razão da afirmação da universalidade efetiva do capital, e argumentaria a necessidade de superação dessa negação sob os códigos éticos de uma comunidade de produção, para que o exercício mais pleno possível da liberdade dos seres humanos fosse efetivado.

Mas, sendo possível, nesse segundo caso, estabelecer a necessidade ética de assegurar a liberdade de todos os seres humanos da melhor maneira, independentemente de ter-se realizado um acordo comunicativo na comunidade de comunicação a esse respeito, tal comunidade não mais seria necessária para fundamentar a ética, embora pudesse servir para mediar os acordos sociais requeridos à transformação social no ajuste das mediações necessárias com vistas a esse fim.

Um dos riscos de permanecer nessa passagem, entre o transcendental e o histórico, é estabelecer-se, a partir de deduções transcendentais, um referencial utópico-normativo para a vivência da ética, independentemente das circunstâncias concretas em que será aplicado, desconsiderando a negação histórica real das liberdades dos oprimidos, a falta de condições objetivas que impediriam as pessoas de viver eticamente a vida real segundo as normas transcendentemente deduzidas, pela simples ausência de condições históricas para a organização da vida com base nelas. Além disso, se afirmarmos que esse referencial normativo tem validade universal, independentemente dos fenômenos culturais próprios a cada povo, em suas diferentes

circunstâncias históricas, corre-se o risco de negar-se as próprias peculiaridades históricas de realização do humano nas diferentes comunidades humanas. Daí porque o cuidado de López Velasco em sua conclusão sobre a primeira condição da pergunta “que devo fazer?”, afirmando ser ela candidata ao rol de resposta unitária, mas com a ressalva de um parêntesis “(pelo menos no seio da chamada ‘cultura ocidental’)”.

6. Os Obrigativos Articulados em Quase-Raciócínios-Causais (QRC)

Os Quase-Raciócínios-Causais são basilares para a formalização dos procedimentos argumentativos na *Ética da Produção*. Mas por serem afirmados a partir de uma abordagem transcendental, podem levar a paradoxos em diferentes circunstâncias históricas.

O exemplo utilizado no parágrafo 10.1 conduz a essa dificuldade: “Devo dizer a verdade porque dizer a verdade é uma obrigação que assumi a priori ao participar do intercâmbio linguístico cotidiano de opiniões”. (López Velasco, 1994, p.46)

Em português, diz-se que tenho uma obrigação quando necessito cumprir um dever. Assim se substituirmos *obrigação* por *dever* teremos o seguinte QRC: “Devo dizer a verdade porque dizer a verdade é um dever que assumi a priori [...]”. Ora, dizer que se deve cumprir um dever porque ele é um dever assumido a priori, significa afirmar que não há um argumento que o justifique, mas uma condição própria do juízo que é ser a priori.

Assim, a expressão, *pagarei a dívida até a data combinada, inclusive os juros devidos*, se refere a um ato performativo a ocorrer no *futuro do presente* até a data estipulada. Será verdadeira quando, no futuro, a dívida for paga integralmente pelo devedor até aquela data. Depois disso, o tempo verbal da frase, para corresponder à verdade, se referirá, constativamente, a um ato ocorrido no passado, modulada como pretérito perfeito: *paguei*

a dívida até a data combinada, inclusive os juros devidos. Disto resulta que, se devemos dizer a verdade, a dívida necessariamente terá de ser paga integralmente por mim no futuro até a data estabelecida, para que o constativo previsto de ser proferido por mim como verdadeiro, quando a dívida for paga, seja realmente verdadeiro e não falso o que ocorreria por infelicidade do ato performativo. Mas, se as taxas de juros flutuantes do contrato elevarem a dívida a valores muito maiores que o previsto inicialmente, mesmo já tendo pago o inicialmente previsto do mesmo modo terei de pagar os juros restantes sobre a dívida, pois “dizer a verdade é uma obrigação que assumi a priori ao participar do intercâmbio linguístico cotidiano de opiniões”. Do contrário teria mentido no passado, se já tivesse a intenção de não-pagar quando afirmei que pagaria, ou estaria a mentir no presente, dizendo que paguei a dívida até a data prevista, quando de fato isso não ocorreu.

Assim, o que pode parecer transcendentemente ético, pagar a dívida contraída, pode ser historicamente antiético, injusto, uma vez que o valor inicialmente previsto para o pagamento final já foi transferido ao credor, mas a dívida ainda assim não foi quitada, pois a taxa de juros elevou-a a patamares que impedem a conclusão do pagamento pelo devedor.

7. Deduzir Princípios Éticos da Produção ou Afirmá-los para a Economia?

O obrigativo final formulado na obra. “devo garantir a sobrevivência de qualquer ser humano porque qualquer ser humano é produtor da comunidade humana de produção e a comunidade humana de produção é condição de eu faço a pergunta ‘que devo fazer?’” (López Velasco, 1994), parece-nos a rigor seu ponto de partida e bastante problemático, se considerado como de caráter transcidental, por tratar da sobrevivência humana de maneira abstrata. O conteúdo ético desse obrigativo, *garantir a sobrevivência de qualquer ser humano*, parece uma exigência

inquestionável, até ser confrontado com a realidade. Matar algum ser humano, *em legítima defesa da vida própria ou de terceiros*, é defensável eticamente? Que fazer, com base nesse obrigativo, numa situação concreta em que um criminoso já matou dois reféns e ameaça matar um terceiro? Ou quando um estudante norte-americano entra numa escola e começa a matar estudantes, professores e funcionários? Evidentemente se houver um modo de desarmá-los sem provocar outras mortes, seria a melhor opção. Mas, se tal opção não houver, o que se deve fazer?

Haveria, pois, exceções históricas, conjunturais, a esse obrigativo? Ou ele se impõe transcendentemente em quaisquer circunstâncias? No enfrentamento de uma ditadura militar ou civil, que tortura e mata divergentes políticos, seria ético aos oprimidos sublevarem-se com armas em punho? Seria ético ao povo de um país defender-se, com o emprego das forças armadas, da invasão de uma potência estrangeira, matando soldados inimigos que são seres humanos cuja sobrevivência deveria ser garantida “porque qualquer ser humano é produtor da comunidade humana de produção e a comunidade humana de produção é condição de eu faço a pergunta ‘que devo fazer?’”

Não participam da comunidade de produção o ditador, o sequestrador, o estudante, os soldados de ambos as forças armadas em guerra? Então, “*o que devo fazer?*”, sem contradizer o que já foi transcendentemente deduzido como obrigativos para minha conduta? As exigências éticas deduzidas transcendentemente suporiam certas circunstâncias históricas para serem válidas e, portanto, não valeriam em outras circunstâncias? Se assim fosse, sob quais condições seriam válidos tais obrigativos? Enquanto a comunidade real de produção não se regular pelos obrigativos éticos transcendentemente deduzidos e argumentados, como orientar eticamente nossas condutas sob o capitalismo?

Considerações finais

Neste texto buscamos problematizar alguns elementos da reflexão inicial de Sirio López Velasco sobre a *Ética da Produção*.

Nos anos seguintes o autor avançou no desenvolvimento de suas posições, formulando o que denominou *ecomunitarismo*. Seria importante analisar como o autor abordou esses problemas filosóficos em seus trabalhos posteriores – tarefa que não pudemos realizar.

Como sabemos, a reflexão dialógica e a problematização do conhecimento já alcançado são elementos essenciais para o desenvolvimento de qualquer filosofia.

Agradecemos a oportunidade de haver participado dessa publicação em homenagem a Sirio López Velasco e esperamos haver contribuído, com essa problematização, para o desenvolvimento da reflexão e da elaboração coletivas sobre sua obra.

Referências

FERRATER MORA, José. (1990) *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1990 [Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2004]

HEIDEGGER, Martin. *Kant y el Problema de la Metafísica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1973.

KANT, Immanuel. (1959) *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora S/A. [<https://www.marxists.org/portugues/kant/1788/mes/pratica.pdf>, 2004]

_____. (1974a) *Crítica da Razão Pura*. In: KANT, Immanuel. *Os Pensadores*. Vol. XXV São Paulo: Abril Cultural, 1974, p.7-98

_____. (1974b) *Prolegômenos*. In: KANT, Immanuel. *Os Pensadores*. Vol. XXV. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p.99-194

LÓPEZ VELASCO, Sirio. *Ética de la Producción. Fundamentos*. CEFIL, Campo Grande, 1994

RÖD, Wolfgang. *Filosofia Dialética Moderna*. Brasília, Ed. da UNB, 1984.

SOUZA, Ricardo Timm de. (1996) Filosofia Primeira e Ética da Produção. In: SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e Desagregação*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996, p.117-130